

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 20, סתיו תשע"ד



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

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, דוד ברוך 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
	יוחנן גלוקר
7.....	על כמה עקרונות מקודשים
	עודד
17.....	על כתיבת מאמרים באקדמיה: חבור בנוסח ישן
	לאה אורנט
	אל שמעל לטבע או אל שהוא הטבע
22.....	על ספרו של יוסף בן שלמה
	יוחנן גלוקר
	ריטוריקה מאז ולתמיד
58.....	על ספרו של יהושע גתי
	אלכסנדר יעקובסון
	הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית
86.....	על ספרו של פרגוס מילר
	הנרי וסרמן
	ניסיון מעניין "לגאול" את ההיסטוריה הגרמנית והיהודית מן
	הדטרמיניזם
126.....	על הקובץ היסטוריה בלא נחת

ירון ונסובר

”בכיינותם של מורים היא הרעה החולה של מערכת החינוך”

על ספרו של חילי טרופר..... 136

זכרון לראשונים : דב סדן..... 159

דן לאור

דב סדן : המאבק על הזיכרון היהודי..... 161

דב סדן

על ספרותנו – מסת מבוא..... 169

בין לעז ונכר, לסוגיה במסכת הכינוס..... 227

תוכן גיליון 19..... 233

דבר המערכת

גיליון זה גדול בהיקפו מקודמיו, וגם היקפם של השטחים הנדונים בו רחב מן הרגיל בחוברות הקודמות. מאמריהם של אלכסנדר יעקובסון (על הרפובליקה הרומית במחשבה המדינית) ושל יוחנן גלוקר (על הריטוריקה מן היוונים עד אובמה) אינם נוגעים כלל בנושאים יהודיים או ישראליים, וגם מאמרה של לאה אורנט על אוסף המאמרים של יוסף בן שלמה המנוח עוסק בעיקר בבעיות של עצם טיבה של המיסטיקה, לא רק היהודית, ודרכי המחקר שלה. מאמרו של ירון ונסובר דן בספר ישראלי למהדרין, אך יש בו לא מעט דיונים ותהיות על עצם טיבם של הוראה וחינוך.

כשהיה גיליון זה בהכנה לדפוס נודע לנו, באיחור של כמה חדשים, על מותו, בבית בנו בקליפורניה, של רפאל פרוינדליך, אחד מראשוני הכותבים בקתוסיס. רפאל פרוינדליך נולד בהמבורג, עלה לארץ כילד, ולמד לימודים קלאסיים, מקרא ובלשנות באוניברסיטה העברית. את עבודת הדוקטור, על בעיות בלשונו של תוקידידיס, השלים בבאזל. רוב ימיו לימד בחוג ללימודים קלאסיים של אוניברסיטת תל־אביב, שהיה אחד מראשוני מוריה. עם פרישתו, עבר עם אשתו לאחוזתה בטכסס שבארצות הברית, ובשנים שאחרי מותה גר אצל בנו היחיד בקליפורניה. בן 86 היה במותו.

רפאל פרוינדליך היה מן המלומדים הגדולים בישראל בכל שטחי הלימודים הקלאסיים, ובעיקר בפילולוגיה ובבלשנות של יוונית ולטינית. שליטתו בספרות העתיקה (גם בספרות המקראית) ובכמה ספרויות מודרניות – בעיקר הספרות העברית, האנגלית והגרמנית – היתה תופעה לעצמה. הוא ידע בעל פה קטעים ארוכים של שירה ופרוזה מספרות העולם. בשעוריו היה מרתק את התלמידים ומכניס אותם בכוח בקיאותו והתלהבותו לתוך תוכו של עולם הרוח היווני והרומי. הוא פרסם מעט, אך כל מאמר שלו היה בחינת מועט המחזיק

דבר המערכת

את המרובה. מאמר הביקורת שפרסם בגיליון הראשון של *קתרסיס* על ספרו של יעקב שביט "היהדות בראי היונות" הוא דוגמא ומופת למה שמאמר ביקורת של מומחה של ממש יכול להשיג, והקורא לומד ממנו לא רק על חסרונותיו הענקיים של אותו ספר אומלל, אלא גם לא מעט על התרבות היוונית, ההלניסטית והרומית.

על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

על כמה עקרונות מקודשים

א. אין קביעות במינוי ראשון
ברוב האוניברסיטות בישראל (אם לא בכולן) קיים הכלל המקודש שמי שמתמנה בפעם הראשונה למשרה תקנית באוניברסיטה ישראלית אינו זכאי לקביעות עם קבלת המינוי, אלא אם התמנה לפרופסור מן המניין. בכל מינוי אחר עליו לחכות מספר שנים (בדרך כלל שנים או שלש שנים לפחות), או עד לעליה הבאה בדרגה, לפני שאפשר יהיה להעניק לו את הקביעות.

אפשר – אולי – להבין עקרון זה כאשר מדובר במי שהתמנה מינוי תקני ראשון, בדרגת מרצה, ועדין לא הוכיח די הצורך את יכולתו כחוקר (אין לו מספר מספיק של פרסומים שממליצים וועדות יכולים להעריך אותם), וכמורה. אך עקרון מקודש זה מיושם גם על מינויים לדרגת מרצה בכיר ופרופסור חבר, שבהם הדרישה למספר מסוים של פרסומים כתנאי ראשוני והכרחי לעצם הדיון במינוי ידועה לכל, והועדה לא תפתח כלל בדיונים ללא מספר מסוים של פרסומים. מכאן שגם מי שעסק שנים רבות במחקר, ולעתים לא מעטות בהוראה במכללות או בבתי ספר (או באוניברסיטות, אך במעמד של 'מורה מן החוץ' וכיוצא בזה), ופרסם לא מעט ספרים ומאמרים בהוצאות "מכובדות" ובכתבי עת "מבוקרים" – כל אלה לא יעזרו לו להגיע לשקט הנפשי שהקביעות מביאה עמה, וזאת אך ורק משום שזה מינוי התקני הראשון באוניברסיטה ישראלית. יותר מזה: אם איש אוניברסיטה אחר, שפרסם הרבה פחות ממנו, התמזל מזלו ובדיוק

באותן השנים הוא גם לימד בתקן (ולו גם זמני) באוניברסיטה, הרי סיכוייו של איש זה להתמנות למרצה בכיר עם קביעות מידית סבירים למדי. כידוע, איני מחסידי השיטה הנפסדת הדורשת כמות גדלה והולכת של פרסומים ממינוי למינוי: כדי להעריך את רמתו המדעית של חוקר. די, לדעתי, במספר פרסומים, בעברית ובשפות 'גדולות' יותר, שאפשר יהיה לשלוח למומחים לחוות דעת על איכותו של החוקר, והאיכות המדעית היא, ורק היא, שצריכה לקבוע אם המועמד מתאים למשרה אקדמית. אך גם במצב הנוכחי, כאשר כמות הפרסומים משמשת כקנה המדה השני בחשיבותו למינויים (קנה המדה הראשון הוא, כידוע, קרבתו המשפחתית או התחנופית של המועמד למוקדי הכוח באוניברסיטה או ל'אנשים חשובים' בעולם הגדול), מדוע יגרע חלקו של מי שפרסם ספר מדעי חשוב בהוצאה מכובדת בחו"ל, ומספר מאמרים משמעותיים בכתבי עת 'נחשבים' בעולם, מחלקו של מי שעדיין לא פרסם שום ספר, ושנים או שלשה מאמרים שפרסם הם קלי ערך בהשוואה למאמריו של 'האחר' – וכל זאת רק משום שהוא, השני, לימד באוניברסיטה באותן 5-8 השנים שבהן אותו 'אחר' לימד מחוץ לאוניברסיטה (או סתם ישב וחקר)? אזכיר כאן שבשנים עברו, כאשר נוסדו אוניברסיטות חדשות כתל־אביב ובר־אילן, כמה וכמה מן המורים הראשונים בהן היו אנשים שבמשך שנים רבות לימדו בבתי ספר או בסמינריונים למורים, או עבדו למחיתם כפקידים, והצליחו לפרסם כמה ספרי מופת בשטחי מחקרם. די להזכיר את ברוך קורצווייל, שמואל בילובלוצקי, רפאל מאהלר, וולטר גראב, אברהם נחום פולק, או ראובן גלעד.

יתר על כן, עקרון זה מתיחס למינויים באוניברסיטות ישראליות כאילו היו חטיבה אחת, וכל העולם מעבר אחר. מי שלימד כמה שנים, למשל, כמרצה באוניברסיטת סדום ועמורה, ועתה הוא מועמד למינוי כמרצה בכיר באוניברסיטת פלגש בגבעה, יכול להתמנות מיד למרצה בכיר עם קביעות, כיוון שאין זה מינוי הראשון באוניברסיטה ישראלית. לעומת זה, מי שלימד שנים רבות באוניברסיטה באירופה או באמריקה, עלה לדרגה המקבילה למרצה בכיר – או אפילו לפרופסור חבר – עם קביעות, והוא מוכן לעלות או לחזור לישראל וללמד בה, אין לאוניברסיטה הישראלית רשות להעניק לו קביעות, גם

אם ימונה לפרופסור חבר, משום שזה מינויו הראשון בישראל. מנסיוני בוועדות מינויים ומדברים ששמעתי במשך השנים, כך הצליחו אוניברסיטות בישראל להפסיד לא מעט מרצים עולים פוטנציאליים: שהרי כמה מורים שיש להם קביעות באוניברסיטה בעולם הגדול יהיו מוכנים להשליך קביעות זאת מאחורי גוון ולהתחיל ללמד באוניברסיטה ישראלית ללא הביטחון המינימאלי שכבר יש להם באירופה או באמריקה? מי לידם יתקע שכעבור שנה לא יאמרו להם "תודה, שלום ולא להתראות"? אני יודע על מקרה אחד כזה. האיש היה מוכן לוותר על קביעות בחו"ל כדי ללמד בארץ, וכעבור שנה "נזרק לכל הרוחות". הוא המשיך בקריירה בארצות שונות, וסופו שהגיע לקתדרה מכובדת באוניברסיטה שאינה נופלת ברמתה, בלשון המעטה, משום אוניברסיטה בישראל.

יתכן שבכמה מן המקרים האלה – של מרצה בכיר או פרופסור חבר יהודי או ישראלי בחו"ל שבגלל "עקרון המינוי הראשון" לא היתה האוניברסיטה מוכנה (ביותר ממשמעות אחת) להעניק לו קביעות – נובע הדבר מהנחה סמויה מסוימת: עם כל הכבוד לעולם המדעי החו"לי (וההתרפסות עד כדי התבטלות בפניו בשעת הצורך – ונחזור לזה מיד), הרי מקובל אצלנו לחשוב גם שהאוניברסיטות בישראל עומדות על רף אחד (לפחות) יותר גבוה. גם אם במנצי'סטר (איפה זה בכלל?) החליט מי שהחליט שד"ר יהותאל בן שבעתיים הוא ברמה המזכה אותו בקביעות, מדוע נסמוך אנחנו על שיפוטם של אותם גויים? יש זמן. ישב כאן שנה-שנתיים (או יותר) ואנו נשפוט. ועוד: בכמה וכמה ארצות באירופה די בנסיון של שנה, שנתיים או שלש שנים כדי לקבוע אם להעניק למרצה קביעות. מי שלימד שנה או שנתיים, פרסם כמה מאמרים משמעותיים, והוכיח את עצמו כמורה אוניברסיטאי, די לאותם אירופיים בזה כדי להעניק לו את הבטחון שבקביעות, והדבר אינו כרוך אפילו בהעלאה בדרגה. בישראל הולכים בעקבות השיטה הנהוגה בחלקן הגדול של האוניברסיטות בארצות הברית, שבהן מוציאים לך את הנשמה עד שתגיע לשלב שבו מותר בכלל למנות ועדה שתדון בעצם השאלה אם לתת לך קביעות או לפטר אותך. בדרך כלל המרצה הצעיר מחכה לפחות חמש שנים עד שידונו בבעית הקביעות. אפשר להבין גישה זאת מבחינה מעשית.

משנתת למורה קביעות, אין לך רשות לפטר אותו אלא במקרים מיוחדים (הרשעה פלילית; ראיות שאין חולק עליהן שהמורה אינו מסוגל למלא את תפקידו: למשל העדרות מתמדת משעורים, אלכוהוליזם, סמים קשים; הטרדה מינית של תלמידות, וכיוצא באלו). עם הקביעות מתחייבת האוניברסיטה לשלם לאותו מורה משכורת קבועה לכמה עשרות שנים, ולדאוג לו גם ל"תנאים סוציאליים" ולפנסיה מסוג זה או אחר. איני קובע מסמרות. בכל אחת משיטות אלה התמנו, ומתמנים במשך השנים (וכנראה גם יתמנו), גם אנשים ראויים וגם לא מעט שרלטנים ומאחזי עיניים שאין להם מקום באוניברסיטה. טענתי היא רק שבתנאים הקיימים – הרחוקים מרחק שמים וארץ משלמות, אך בינתיים "זה מה יש" – השיטה הישראלית מערימה קשיים שאינם הכרחיים על חזרתם לארץ של מרצים ישראלים, או על עלייתם לארץ של מרצים ציונים מחו"ל, שכבר הגיעו לקביעות בארץ מושבם. כאמור, ידוע לי על לא מעט חוקרים טובים בשטחים שאני מצוי אצלם שסופם שלא הגיעו לארץ בגלל אותו "עקרון המינוי הראשון".

ב. ובכל זאת, חו"ל מעל לכל

אך האם באמת אנו נוהגים, בכל דבר ודבר, כאילו היינו אנחנו בראש סולם האיכויות של האוניברסיטות בעולם, ומי שאנו מוכנים לקבלו מארצות הקור אל חלוננו מוטב לו שיראה בעצם קבלתו לעולם האקדמי הישראלי כבוד שאין כדוגמתו, ויהיה נכון לותר גם על בטחוננו וגם על חלק לא קטן מתנאי עבודתו הנוחים כתמורה מזערית לחסד המפליא שעשינו עמו בעצם נכונותנו להעיף עליו את מבטנו? הדבר נראה כציונות לעילא ולעילא, בתוספת תמודעת של "אתה בחרתנו". האמנם?

לאט לכם. כבר ראינו במאמרי "האוניברסיטות המובילות בעולם" (קתסיס 16, עמודים 7-15) שכאשר מגיע הדבר ל"דירוג" הבינלאומי של האוניברסיטות שלנו, אנו מוכנים לקבל ללא בקורת כל מיני "דירוגי שנחאי", המבוססים לעתים קרובות על קני מידה מפוקפקים שדבר אין להם ולרמה המדעית (בעיקר במדעי הרוח), וכל זאת כדי שנוכל לומר שהנה, הנה, האוניברסיטה העברית היא במקום ה-57

בעולם, ומכון ויצמן ואוניברסיטת תל־אביב במקום שבין 102 ל־105. (ואגב, דברי לא נפלו אפילו על אזנים ערלות: הם לא נפלו, ככל הנראה, על שום אזנים. אותם "דירוגים" ממשיכים להופיע בתקשורת הישראלית אחת לכמה חדשים כאילו היו אלו מדידות מדויקות כמו מעלות החום או גובה ההרים). בענין זה לא ידוע לי שקם מי שקם, זקף את קומתו הישראלית, והתריע urbi et orbi על כך שאנו מקבלים את דבריהם של הגויים רח"ל להערכת עצמנו, במקום שנלמד את אותם הגויים לקח, אחת ולתמיד: ידנו לבדה, ידנו החזקה

...

כך גם בכל הנוגע לערכם של תארים אקדמיים. זכור לי שלפני כשלושים שנה עמד על כך בדיון בישיבת ועדה זאת או אחרת פרופסור גרשון ויילר המנוח – שהוא עצמו היה גם בוגר אוכספורד וגם פרופסור חבר באירלנד ובאוסטרליה לפני מינויו בתל־אביב. הוא הביא כדוגמאות (פיקטיביות, אבל ריאליות) אדם אחד שכתב את עבודת הדוקטור שלו בירושלם, על ספר מורה נבוכים, בהדרכת מי שהיה אז ככל הנראה גדול החוקרים של מורה נבוכים בעולם, פרופסור שלמה פינס מן האוניברסיטה העברית; ולעומתו אחר, שכתב גם הוא עבודת דוקטור על מורה נבוכים אצל מדריך שאינו מגיע לקרסוליו של שלמה פינס – אבל אותו מדריך היה פרופסור באמריקה. ברוב האוניברסיטות בישראל, אמר ויילר (ובצדק), תעדיף ועדת מינויים (אם מספר הפרסומים, ועוד כמה גורמים כמותיים, שווה אצל שניהם: other things being equal בז'רגון הבינלאומי) את המועמד שיש לו תואר דוקטור מארצות הברית על המועמד ש"עשה את הדוקטורט רק בירושלם". עצם השמות "אוכספורד, קימברידג', פרינסטון, ברקלי, הארווארד" ודומיהם מהלכים קסם על ועדות המינויים שלנו. מנסיוני במשך השנים אני יכול להעיד על כמה וכמה מקרים שבהם באמת העדיפה ועדת מינויים מועמד בעל תואר או תארים מחו"ל על מועמד שלמד "רק" באוניברסיטות ישראליות, גם אם מוריו בישראל עלו עשרת מונים ברמתם כחוקרים על מוריו של המועמד החו"לי. תופעה זאת היא, אולי, אחד מגלוייו ההיסטוריים של היחס הדיאלקטי של היהודי לשכניו שאינם מבני ברית. מצד אחד, היהודי מודע לעליונותו "האוטולוגית" (כפי שנהוג לומר היום

בחוגים מסוימים) על כל אומות העולם. מצד שני, הוא מודע לכך שיש בכל זאת בין אותם הגויים לא מעט אנשים גדולים בכל שטחי המדע, הספרות והתרבות. ברצונו הוא מבטל את הישגיהם של כל אותם הגויים ומצביע על שפינוזה, היינה, מרכס, פרויד, איינשטיין, ועשרות יהודים חתני פרס נובל מארצות שונות, כאילו מיצו אותם יהודים גדולים את כל מה שאפשר למצות בחיי הרוח והמדע. ברצונו הוא נזכר גם בכך שבכל אחד משטחים אלה מספר הגויים שהישגיהם אינם נופלים מהישגי היהודים שהציטו באותם שטחים גדול עשרת מונים ויותר. "הקיצה עמי" ו"בנערינו ובזקנינו נלך" משמשים כמעט בערבוביה, כאשר בכל השטחים של חיי הרוח, חוץ מן הדת, הבכורה היא ל"הקיצה עמי" ול"חקוי מתוך התבטלות". הכפילות שביחסו לעולם האקדמי שמחוץ לישראל מתבטאת בשתי התופעות שעסקנו בהן עד כה. באופן כללי, אנו מעדיפים תארים ודרגות מאוניברסיטות בעולם הגדול על תארים ודרגות שניתנו "רק" בישראל; אבל כשמגיע הדבר לאותו טכס שדי של מתן קביעות, אנו נזכרים פתאום בעדיפותה של ארץ חמדת אבות. אכן גם זה מוסר אלהים ותוכחה רבה.

ג. איפה הוא פרסם?

שמשונה אליעזר, במאמרה "רייטינג", בכל שם אחר, הוא רייטינג, קתרסיס 13, עמודים 7-19, כבר עמדה על כך שבמרוץ המטורף אחרי הפרסומים נוטות ועדות המינויים, ברובן הגדול, להעדיף פרסומים שיצאו לאור בחו"ל, תהיה אשר תהיה רמתו של הפרסום עצמו, לשונו, או רמתה של הבמה המדעית שפורסם בה. וכך היא כותבת בעמוד 11:

למשל, מאמר – ונניח כבר שהוא באנגלית ולא בעברית רח"ל – שיצא לאור בכתב עת אקדמי בחו"ל, אפילו אם מדובר בכתב עת חדש יחסית שיוצא לאור באוניברסיטה קטנה באוסטרליה, עדיף מיניה וביה על מאמר מאותו סוג שיצא לאור, באנגלית, בכתב עת ישראלי.

נפרט קצת. קודם כל, שפת הפרסום. כעקרון, ההעדפה למאמר (או ספר) שיצא לאור באנגלית, צרפתית, גרמנית, איטלקית או ספרדית

אינה חסרת טעם, אם נניח שלשם הערכת איכות מחקריו של המועמד לא די בחוות דעת של ממליצים מן הקהילה המדעית הישראלית בלבד. דבר זה תופס לגבי כל פרסום מדעי שאינו באחד משטחי מדעי היהדות: במדעי היהדות ניתן היום להניח שיש מספר גדול והולך של חוקרים בכל ארצות המערב שיכולים לקרוא ולהעריך מחקרים שפורסמו בעברית ישראלית. בשטחים אחרים של מדעי הרוח והחברה, נכונה עדין ההנחה שרק מעטים מן החוקרים בעולם הגדול יוכלו לקרוא ולהעריך מאמר עברי על מחשבתו המדינית של רובספייר, או על תופעה תחבירית יחודית בנאומו קיקרו, או על השפעתו של היגל על מכס ובר. לפיכך יש מקום לדרישה שכל חוקר ישראלי המעוניין במינוי וקידום יפרסם כמה דברים בלשונות שקוראים אותן בשטח מחקרו. יתר על כן, מה הטעם בפרסום מאמר מדעי טכני על תחביר לטיני בעברית? מספר הקוראים שיוכלו להבין ולהעריך מאמר זה במקורו העברי הוא, לכל היותר, כמה עשרות – ואותם קוראים ישראלים יוכלו להבינו גם אם יפורסם באנגלית, גרמנית או צרפתית, ויהיה מובן לכמה מאות או אלפי קוראים. כזכור, חיים וירשובסקי היה אומר על פרסום מאמר טכני מעין זה במדעי הרוח הכלליים בעברית שמי שעושה זאת "מביא אותו לקבר ישראל".

עד כאן, יופי. אך האם ההערכה היתרה הניתנת אצלנו לפרסומים בלועזית, ובעיקר באנגלית, נובעת באמת משקולים אלה? לו כך היו פני הדברים, היה משקלו של מאמר באנגלית שיצא לאור בכתב עת ישראלי המפרסם (גם או רק) בלועזית כמשקלו של אותו מאמר לו יצא לאור בכתב עת שיוצא לאור אחת לשנתיים בחו"ל, ולא חשוב איזה חו"ל. ברוב הועדות אין כן הדבר, ומאמר שיצא לאור באנגלית ב־*Chamaeleonian Journal of Everything on Earth* (שהמצאתי לצורך מאמר זה) יועדף כדבר הלמד מענינו על אותו מאמר לו יצא לאור, למשל, ב־*Scripta Classica Israelica* או ב־*PHILSOPHIA*. אלה שמותיהם של שני כתבי עת בלועזית בלבד שנערכים על טהרת הישראליות, וחלק ניכר (לעתים חלק הארי) של המאמרים הכלולים בהם הם משל חוקרים ופילוסופים מחוץ לישראל. כאן לפנינו פרדוקס: היסטוריון עתיק או פילוסוף מודרני בקנדה או בבלגיה ישמח לפרסם מאמר באנגלית או בצרפתית באחד מכתבי עת אלה,

ששםם הולך לפנייהם (למרות כמה חסרונות, ששום כתב עת אינו נקי מהם), ופרסום כזה יחשב לו לפרסום מדעי למהדרין; ואילו עמיתו הישראלי יחשוב פעמיים לפני שישלח מאמר זה לכתב עת שהוא "רק ישראלי". ושוב חזרנו לאותה התרפסות והתבטלות שכבר עמדנו עליה בסעיף האחרון. כשם שדוקטוראט שנכתב באוניברסיטה מפורסמת בארה"ב – ולא חשוב מה רמתם של הכותב, המדריך והאוניברסיטה עצמה – הוא מיניה וביה עדיף אצלנו על דוקטוראט שנכתב "רק בישראל", כך גם לגבי מאמר או ספר, על טהרת הלועזית, שפורסם בחו"ל: החשוב הוא לא הרמה והאיכות, אלא קנה המדה החיצוני של יוקרה בינלאומית – וחזרנו ל"דירוג שנחאי" בשנוי קל.

ד. כנסים בינלאומיים

לפני שנים רבות ישבתי בועדת מינויים שדנה בהעלאתו של חוקר ישראלי גדול ומקורי לדרגת פרופסור מן המניין. גדולי עולם בשטח מחקרו קראו עליו את ההלל, ואמנם בסופו של דבר אושרה העלאתו בדרגה. אבל בדיוני הועדה הביע אחד מחבריה התנגדות למינוי: האיש אינו נוסע לכנסים! לאותו חבר הועדה לא הועילו פרסומיו של אותו חוקר, שהפכו ללחם חוקם של כל העוסקים בתחומו בכל אתר ואתר, או חוות הדעת הנלהבות שכתבו עליו כמה מגדולי החוקרים בשטחו בכמה ארצות: העיקר הוא שהוא לא השתתף בכנסים. במקרה ידעתי אני, וידעו גם כמה חברים אחרים באותה ועדה, שהמועמד לא השתתף בכנסים משום 'עכבה' פסיכולוגית מסוימת: הוא לא אהב לעמוד לפני קהל גדול של אנשים שאינו מכירם, וחלקם הגדול לא מסוגל לעקוב אחרי חדושי המדעיים, ולהרצות ללא תוחלת, כפי שהדבר נראה לו. אבל לאותו חבר ועדה שקול זה היה חסר ערך לעומת העקרון המקודש שכל איש אוניברסיטה חייב להופיע בכנסים בינלאומיים כחלק מהותי של אישיותו המדעית וכתנאי בלעדי למינויים וקידומים.

כדי למנוע האשמות אפשריות אוסיף מיד שבשנותי הרבות כמורה באוניברסיטה השתתפתי בעשרות כנסים, 'סדנאות', וסימפוזיונים בינלאומיים. מה שלמדתי מנסיוני באירועים אלה הוא שרובם באו לעולם בעיקר משום אותה דרישה להשתתפות באירועים בינלאומיים

שאותו חבר ועדה ראה בה חלק מעצם מהותו של חוקר. נסעתי לכנסים וסימפוזיונים בשבע או שמונה ארצות, לכמה מהם ביזמתי ולכמה מהם בהזמנת המארגנים. הדבר האחד שנהניתי ממנו ברוב האירועים האלה היה הנסיעה לעוד מרכז אקדמי שלא הייתי בו פעמים רבות, ולעתים היה זה בקורי הראשון בו; והפגישה עם מספר חברים לעבודה, שכמה וכמה מהם לא הייתי מכיר בדרך אחרת. אשר לאירועים עצמם, רמתם היתה שונה מן הקצה אל הקצה. היו מקרים – בעיקר ב'סדנאות' קטנות ומקצועיות או בסימפוזיונים למוזמנים מארצות שונות – שהרמה הכללית, גם של ההרצאות וגם של הדיונים בעקבותיהן, היתה גבוהה למדי. היו מקרים – בעיקר בכנסים שכל הרוצה מציע להם הרצאה, ורק אותן ההצעות הנראות הזויות או מטורפות לחלוטין נדחות – שחלק ניכר מן ההרצאות לא היה שווה אפילו כמה דקות מחצי השעה המוענקת לכל הרצאה, ואתה ממשיך לשבת באולם רק מתוך נמוס. זכורני כנס אחד על מחשבתו המדינית של אריסטו שבו דנו כמה מן המרצים על טיעונים להצדקת העבדות בארצות הברית שלפני מלחמת האזרחים (כיון שהיו כמה מתומכי העבדות שהסתמכו, כביכול, על אריסטו). באותו כנס התייחס מרצה אחד ל"פוליס הכי נורא טוב ביותר" (נסיוני לתת בעברית משהו מטעמו של הבטוי היוני המקורי ἀριστον πόλις), ומרצה אחר הודיע לנו כי בכל פוליס, לדברי אריסטו, העניים הם "הריבוניים" (ביוניתי היחודית לא פחות: πλεῖοι). נכון הוא שגם מדברים כגון אלה אתה לומד משהו – למשל, שגם בעולם הגדול והנאור שאנו מתבטלים בפניו יש פרופסורים שמדברים דברי הבל וריק, ויש 'מומחים' שעושים שגיאות בסיסיות וגסות בשטח התמחותם כביכול. נכון גם שבאותו כנס עצמו פגשתי גם כמה אנשים טובים ורציניים, ואחד מהם הוא חבר קרוב עד היום הזה.

אך לא זה העיקר. הכנס הוא בעיקרו של דבר תופעה חברתית, ואצל לא מעט מ'זאטוטי בני ישראל' (ואומות העולם) הוא מהוה הזדמנות בלתי רגילה לחנופה ולקשירת קשרים שיועילו לעתידם האקדמי (networking בלע"ז). אך מבחינה מדעית טהורה איני רואה שום עדיפות לשמיעת הרצאה בכנס, ולו גם ההרצאה הטובה והמקורית ביותר, על קריאת המאמר המבוסס על אותה הרצאה. יותר מזה: את

ההרצאה קשה לזכור על כל פרטיה, גם אם (כפי שקורה בכנסים רבים) ניתנים לך בכתב סכום של ההרצאה וקטעים מן הטכסטים הנידונים בה: מה שנקרא "תמסיר", handout בלע"ז. מבחינה מדעית – לפחות במדעי הרוח והחברה: במדעי הטבע המצב שונה במקצת – אין אנו מקדמים את המחקר (במקום שאנו מקדמים אותו בכלל) בהרצאות בכנסים או באירועים אחרים אלא במה שמתפרסם בסופו של דבר, גם אם מקורו בהרצאה. כשלעצמי, איני מתנגד לאותם אירועים חברתיים, ונכון הוא שלעתים קרובות מתקמים מאחורי הקלעים של כנסים אלה קשרי מדע של ממש בינך לבין חוקרים בארצות אחרות. מכמה וכמה כנסים נהניתי – אך מה שנהניתי ממנו לא היה, בראש וראשונה תוכן ההרצאות אלא האירועים, המקום, וכמה מן האנשים שפגשתי. איני רואה כל סבה להתנות מינויים והעלאות בדרגה בהשתתפות באירועים חברתיים אלה.

כאמור, אלה רק כמה מן העקרונות המפוקפקים שמשמשים בהם בועדות מינויים במקום שיש נטייה (או פקודה מגבוה) לעכב את המינוי או ההעלאה. כפי שהדגשנו חזור והדגש במאמרים שפורסמו במדור זה במשך השנים, קנה המדה העיקרי להתאמתו של מועמד למשרה אקדמית הוא איכותו כחוקר; ואם איכות זאת אינה נתונה למדידה מדויקת, מה לעשות? גם קנה המדה לגדולתו של סופר, משורר או אמן אינה בכמות יצירותיו אלא באיכותן. עולם מדעי שהאיכות שוב אינה ממלאת בו תפקיד מרכזי סופו שיחדל להיות עולם מדעי של ממש. האם אנחנו בדרך?

יוחנן גלוקר, כפר סבא

על שלושה ועל ארבעה

עודד

על כתיבת מאמרים באקדמיה חבור בנוסח ישן

אינני יודע אם נזדמן לך, הקורא, לראות אי פעם תרנגולת. ודאי מתפלא אתה על אותו מפעל מיושן שעדיין מייצר ביצים בקליפת סידן שבירה שאינה נקיה תמיד, חתומה בתאריך תפוגה בצבע אדום, מאותן שקנית תריסר מהן, מספר שתיים, בתבנית קרטון המיוחדת עבורן. כיצד זה, אמרת לעצמך, אינן עשויות קוביות פלסטיק צבעוניות הנפתחות בלחיצה על פתח נסתר?

אם בעל זיכרון חד אתה, אפשר כי תיזכר בתרנגולת החומה הנוברת בדשא בחפוש אחר תולעת דשנה וסביבה כמה אפרוחים צהבהבים, חמודים למראה, אותה תרנגולת שבספרון התמונות מקרטון עבה המיועד לפעוטות בני שנה. אלא שעברו מאז שנים רבות, בנך בחור מגודל וזכרונוך טרוד בענינים חשובים יותר, כאותה רשימה של מצרכים שעליך לקנות ולהביא הביתה ואל לך לשכוח אחד מהם.

באמת, תרנגולת כזו אינה קיימת עוד, אלא בספרי תמונות מקרטון עבה לפעוטות בני שנה. התרנגולת המודרנית עזבה זה כבר את כרי הדשא שבכפר והיא כעת עירונית לגמרי, מתגוררת בשיכונים גדולים וצפופים, בנויים שורות שורות של סוללות כלובים בנות שלוש קומות, כל כלוב גדול כדי אכלוסן של שתי תרנגולות שאפילו להסתובב על מקומן אינן יכולות. כל ימי חייהן לא תפגושנה תרנגול ולא תגדלנה אפרוחים. ראשן מופנה קדימה אל מרזב המים והגרורים. מתחתן רשת משופעת עבור הביצה שעליהן להטיל מדי יום אם

חפצות חיים הן, ומגש לאיסוף הלשלת המשמשת דשן אורגני לזיבול השדה. בבא השעה הקבועה מראש תוכלנה כולן אל המשחטה, ודור חדש של מכונות ליצור ביצים, המכונות 'תרנגולת', יתפוס את מקומן בשכונה העירונית.

ברוך בואך אל בית החרושת ליצור ביצים !

נמצא כי בית החרושת מן הסוג הזה ליצור ביצים הוא מפעל מוצלח ביותר. כלומר, לדעתן של התרנגולות איש לא שאל. לו נשאלו, יש לשער שהיו מקרקרות עד לב השמים במחאה על מצבן. גם לדעתו של המין האחר ההולך על שתים לא שאל איש. אלו, הקונים ביצים להכנת חביתות, עוגות המכונות 'טורט' ודברי מאכל אחרים העולים על השולחן בעת סעודה, גם לחיכם היו הביצים תפלות למדי ולכן לא נשאלו בדבר. שבעות הרצון נפלה איפא בחיקו של הבעלים בלבד משום היעול, החיסכון בהוצאות והגדלת הרווח.

ראו כמה פקידי כספים ומהנדסי יצור כי השיטה יעילה ורווח נאה בצידה, וגמרו להשתמש בה בענפי יצור אחרים במשק. בעבר היו מעסיקים עובדים ופועלים, ואלו, אחר מאבקים קשים, זכו להכרה במעמדם ובחשיבותם. כעת הפכו להיות משאבי אנוש, כיתר משאבים של כספים וציוד ומכונות וחומרים העומדים כולם לשמוש הבעלים. אי אפשר שלא להיזכר בקאטו הזקן, איש מופת הגון ויעיל, המכונה בעבור משרתו 'הקנסור', שאחרי גמר עבודתם היה דורש ממשאבי האנוש שלו, הלא הם עבדיו, שילכו מיד לישון כדי לאגור כח ליום העבודה הבא ולא יזבזבו ממרצם על דברים בטלים שאין בהם תועלת של רווח. כשהמשאב הזדקן ולא היה יעיל עוד בעבודתו, היה מוכר אותו בשוק למרבה במחיר. כדבר הזה אין נוהגים אפילו בבהמה שהזדקנה בחצר המשק, מתרעם פלוטארכוס, המספר את הדבר בספרו הנודע *חיי אישים*.

בעיני הפקידות האוניברסיטאות בזבזניות ביותר ובאמת מיותרות לגמרי. מה בדיוק עושים שם המוני תלמידים ומרצים, על כך לא ידעה להשיב. מקצועות מועילים, המשיבים מהר את ההשקעה ומניבים רווחים נאים לאחר מכן, אותם כמוכך יש לטפח, אבל איזה שימוש ימצא בהשכלה לשמה שאין בה כל רווח? במיוחד המקצועות המכונים 'מדעי הרוח' נחשבים אצל הפקידות קרקור תרנגולות

מפוקפק, כסף מבוזבז ממש. החליטו איפא להפוך את האוניברסיטאות לגופים יצרניים המניבים רווחים על ההשקעה שהשקיעו בהן. מה כבר יכול לייצר איזה חוקר במדעי הרוח? החליטו שייצרו מאמרים. גם הקימו מנהלת מכירות לתוצרת וקבעו, כנדרש על פי חוקי הכלכלה הנכונה, כי אם לא ימצאו קונים לסחורה יסגרו את מחלקת היצור שלה.

לך אחרי, הקורא, אל תוכו של בית החרושת ליצור מאמרים, בנין בטון מכווער מוקף מדשאות. הנה לפניך, בקומה האחרונה, סוללת המחלקה לתאולוגיה. האדון הדוקטור א', איש חרוץ ונעים סבר, המרצה שעור 'על טובו של האלהים ועל הבריאה' בשעה הראשונה של היום החמישי בשבוע. עם סיום ההרצאה הוא נחפז מיד אל הקיטון השני משמאל, המכונה 'חדר', אותו הוא חולק עם שותף העושה בו שמוש ביום אחר. איש עסוק הוא, האדון הדוקטור א'. כאותה תרנגולת עירונית משיכון הסוללות, גם הוא אמור ליצר מאמרים במועד אם חפץ חיים הוא.

פעם, בראשית דרכו האקדמית, עוד סבר כי שפע של זמן יעמוד לרשותו. את תלמידיו יקח לטיול ושיחה של טעם ואולי גם יוכלו לקרא וללמוד ביחד. מן הסתם, אמר, יש ביניהם אנשים מעניינים אבל אין הוא מכיר אותם ואפילו מראם זכור לו במעומעם בלבד. איש עסוק הוא, האדון הדוקטור א'. מוטל עליו ליצר מאמרים ולא לחנך תלמידים.

הלילה ירד והאדון הדוקטור א' יושב בחדר העבודה בביתו, חדר מלא ספרים וגדוש נירות. עם בקר עליו לשלוח את המאמר בדבר 'טובו של האלהים' לו נתחייב כבר מזמן, ועדיין אינו יודע מה יכתוב בו. מלבד מבואות של דעות ישנות לא מצא דבר מיוחד לכתוב עליו. הלא כבר אלפיים וחמש מאות שנים כותבים גדולי ההוגים על הדבר הזה, עד שמיצוהו מכל עבריו ואמרו כל מה שהיה לומר בענין, מעוטם דברים של טעם ורובם דברים של סתם.

אבל האדון הדוקטור א' גם הוא צריך לפרנסת ביתו. לפיכך הוא מתישב אצל השולחן, מטיב את מקטרתו ולוגם כוסית יין פורט. לאחר שהרהר מעט בזמן הקצר שעמד לרשותו, החליט כי די אם יציג את הטיעונים הרגילים בסדר שונה וכבר יראה הדבר כחידוש. או אז,

מלא ערך עצמו ומרוצה למדי, יחל להקיש את הגיגיו אל מעבד התמלילים שלו.

לא ארך הזמן עד שסיים ויצאו דבריו בדפוס על ניר המחשב. קורת רוח מרובה הסב לו מראה הגליונות המודפסים. פסקאות שחורות ממלאות את הדפים הלבנים. גושים ישרי שורה, ערוכים בקפידה, ללא מחיקות ותקונים, ללא לבטים. חלפו הימים בהם היה על הכותב לטבול את הצפורן בקסת והיא גומלת לו בנתזים של דיו שהכתימו את הדף. כתמים אלו היו מעוררים את זעמו של הכותב על צורתו של הדף שנתקלקלה ללא תקנה ודרשה העתקה מחדש, ומתוך כך היה מטיל ספק בכתוב וגם בכותב עצמו. לא עוד! עצם מראה זה של דפוס היה אישור סמוי לתקפות הדברים הכתובים. שבע רצון היה וגא בעצמו. מובטח הוא שגם הפעם ימצאו חברים לעט כמותו, שיענו על דבריו ויתווכחו עמו, לעשות שם לעצמם וגם לו. הלא בינו לבין עצמו כבר עמד על טיבו וידע שחסר השראה הוא ודברים עמוקים ממילא אין בכוחו לכתוב. לפחות התנחם בכך שאלו טירחתם מרובה, שכרם דל, פרסומם מועט וכבוד אין. והנה, דוקא מאמריו הדלים זוכים לתשומת לב והערכה רבה. כבודו רב בעיני הבריות, גם עמדה נאה רכש לו ושכרה בצידה. כבר החל מאמין שיש בהם ממש, הנסתר אפילו ממנו, ונתמלא גאווה בעצמו.

עוד ילגום האדון הדוקטור א' כוסית יין פורט אחרונה, יפשוט את החלוק וישים עצמו לישון שמח וטוב לב. בת שחוק עלתה על פניו כשכיבה את המנורה והשתרר חשך. אם היטיב האל לברא את עולמו זאת לא ידע ולא החשיב עוד במיוחד. ודאי היה לו שהאל מיטיב עד מאד עם שכמותו.

נודע למחבר כי למרות המאמצים המרובים להשתחרר מן העול הכבד שנכפה עליהם, לא הצליחו האדונים הדוקטורים לבנות מכונה כותבת מאמרים באופן מכאני, אבל עדיין לא אמרו נואש והם עסוקים בדבר במחלקות המתמטיות. באשר לאותן קוביות ביצים מפלסטיק, המחבר טרח עבורך, הקורא, ומצא כי אמנם השקיעו עמל רב וממון מרובה בפיתוח זן משוכלל של מכונות ליצור ביצים, המכונות זמנית בשם 'תרנגולת זן שנים'. אלו מטילות אחת ליומים קובית ביצה בגודל

על שלושה ועל ארבעה

אחיד של ששה סנטימטרים אורך הצלע, ולפי שעה בצבע ורדרד בלבד. קוביות ביצים אלו יקרות עד מאד ומוגשות אך ורק במסעדות יוקרה. אף זאת נודע למחבר כי סועדים אחדים, אניני טעם במיוחד, ראו לנכון להתלונן על שאינם יכולים עוד להסיר את הקודקוד באבחת סכין אחת.

עודד, גבעתיים

אל שמעל לטבע או אל שהוא הטבע:

עיון בספרו של פרופ' יוסף בן שלמה ז"ל: על היחס בין דת לבין מיסטיקה, כרמל, ירושלים תשע"ב/2012, עמודים 84.

ספרו של פרופ' יוסף בן שלמה ז"ל (להלן המחבר) הוא בחזקת מועט המחזיק את המרובה, ואפילו המרובה מאד. הספר הוא רב־היקף ודן בנושא היחס בין דת לבין מיסטיקה מפרספקטיבות רבות ושונות. היחס בין דת לבין מיסטיקה נידון בו קודם כל במסגרת מחקר המיסטיקה היהודית והכללית ובזיקה למגמות העיקריות בחקר הניסיון המיסטי. המחבר מגלה ידע, בקיאות והבנה בניתוח מפורט ומדוקדק של גישותיהם של גרשם שלום, רודולף אוטו, ר.צ'. זהנר, ו.ט. סטייס, אוולין אנדרהיל וויליאם ג'ימס, הנידונות מתוך התייחסות למגוון טקסטים מהספרות המיסטית לתקופותיה: מפלוטינוס ודיוניסיוס האראופגי ועד יוחנן מן הצלב, תריזה מאווילה, יעקב בוהמה, מייסטר אקהרט ורויסברוק במערב; ומהאופנישד ושאנקרה מפרשו והבהוואגאד-גיטה ועד לוודנטה במזרח. ובתחום היהודי: מהזוהר, רעיא מהימנא וקבלת האר"י ועד הרב קוק.

יתר על כן, נושא המיסטיקה והדת נידון בהקשר הכולל של מדעי הרוח והיהדות ומתוך זיקה לתחומים רבים ושונים: המחבר שואב בעיקר מספרי החומש, איוב ותהילים שבתנ"ך, יהודה הלוי ושלמה אבן גבירול בשירת ימי הבינים. בפילוסופיה מתייחס המחבר בעיקר למשנותיהם של אפלטון, שפינוזה והגל, ואף לחוויתו של פסקל. בספרות הוא מתייחס למשוררים וסופרים בתרבויות שונות: בספרות האנגלית לוורדסוורת', טניסון, ובעיקר לויליאם בלייק. בספרות הצרפתית לפרוסט ורמבו ובספרות העברית לביאליק. גם האמנות לא

נעדרת: רמברנדט בציור ובך והנדל במוסיקה. היקף מדהים זה מגלה את רוחב דעתו והיקף עולמו התרבותי, הרוחני והדתי של המחבר שאין דומה להם בספרות המחקר על המיסטיקה. הפילוסוף ישעיה ברלין הבחין, כידוע, בין שני טיפוסים חוקרים: הקיפור הנובר לעומק בתחום אחד, לעומת השועל המתפרש על פני תחומים רבים. המחבר הוא דוגמה קיצונית לטיפוס השועל, שסקרנותו האינטלקטואלית והרוחנית מוליכה אותו לעולמות רבים ושונים. עם זאת, נושא המיסטיקה והדת עובר כחוט השני לאורך הספר. ההתפרשות הרחבה אינה באה על חשבון הדיון המעמיק בנושא.

מגוון נקודות המבט, שמהן בודק המחבר את הנושא שלו, מקנה לו פרספקטיבה רחבה ומעמיקה. תובנותיו של המחבר מוצאות ביטוי הן בניתוח המדוקדק, החותר לעיקרם של הבדלים בין הגישות העיקריות בנושא המיסטיקה והדת, והן בהערות ביקורתיות החושפות נקודות תורפה בעמדות חוקרים כמו אנדרהיל וזהנר, שאמונתם הקתולית השפיעה על עמדותיהם. מבעד למעטה הפנומנולוגי, ניכר העניין האישי האינטנסיבי של המחבר בכל בחינה של הנושא הנידון. אוזנו היתה כרויה לכל גילוי ולכל ניצוץ של חוויה מיסטית באשר היא.

הדיון צמוד בעיקר לנושאים ולבעיות שנידונו על ידי מוריו הדגולים, גרשם שלום, רוברט צ'רלס זהנר ורודולף אוטו. יש פרקים שעוקבים אחרי דיוניו של שלום בנושא המיסטיקה והדת כמו: "כל מיסטיקה מבוססת על דת כלשהי", או: "בין חווית 'החירות הפנימית' לבין המציאות המחייבת של חיי הדת הממוסדת". הפרקים על "מיסטיקה חילונית", "מיסטיקת הטבע", וכן הפרקים הדנים בהתנסויותיהם המיסטיות של פרוסט ורמבו עוקבים אחר הדיונים בנושאים אלה בספרו של ר.צ'. זהנר: *מיסטיקה בקדושה ובחולין*.¹ הפרק על המיסטיקה כשלב בהתפתחות הדת עוקב אחר הדיון בנושא זה בספרו של אוטו: *על הקדושה*.² שני הפרקים האחרונים – האחד

1 R.C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, New York 1961.

2 Rudolf Otto, *Das Heilige, The Idea of the Holy*, translated by John W. Harvey, London 1958. [ספר זה יצא לאור בעברית: *הקדושה*, מגרמנית מרים רון, אחרית דבר יוסף בן-שלמה, הוצאת כרמל, 1999. הערת המו"ל.]

על התנסויות מיסטיות של סופרים ומשוררים והשני על התחום האסתטי במשנת הרב קוק – הם תוספת מקורית של המחבר.

השאלה היא אם ובאיזו מידה כל המרובה הזה מצטרף למקשה אחת. דיוננו בשאלה זו בספרו של המחבר יתרכז בארבעה היבטים של השאלה:

1. המתודה – מהי המתודה המנחה את המחבר במחקרו והאם נאמן המחבר לעיקריה של מתודה זו לאורך המחקר?
2. הדיסציפלינה – כיצד מתווה המחבר את גבולות תחום עיסוקו מתוך התייחסות לדיסציפלינות משיקות, בעיקר פילוסופיה, דת, ספרות ואסטיקה, ובאיזו מידה הוא מצליח בהגדרת התחום?
3. ההגדרה – כיצד בסופו של דבר מגדיר המחבר את החוויה המיסטית בהשוואה להגדרות חוקרים אחרים, בעיקר מוריו? האם הגדרה זו היא חד־משמעית? מהן המשמעויות והמסקנות המשתמעות ממנה? ובאיזו מידה נאמן המחבר להגדרתו המקורית?
4. היהדות – באיזה אופן משלב המחבר את המיסטיקה היהודית בשיח הכללי על המיסטיקה?

המתודה הפנומנולוגית

מתודת המחקר שאותה מאמץ המחבר היא המתודה הפנומנולוגית. הוא מצהיר מלכתחילה על מחויבותו למתודה זו ומסביר את משמעותה: "אנו משתמשים כאן במונח 'פנומנולוגיה' במשמעות שניתנה לו ב'רדוקציה הפנומנולוגית' של אדמונד הוסרל: חקירת תופעה נתונה במציאות החיצונית או בתודעה, תוך 'שימה בסוגריים' את מעמדה האונטולוגי או את תוקף האמת שלה, ו'השהייה' ... או התאפקות, ככל האפשר, מחריצת משפט ערכי על נושא הדיון, כדי להגיע ל'הסתכלות אייִדִיטית' ... בטבעו המיוחד לו, ואבחנתו מתופעות אחרות הדומות לו או הגובלות בו" (עמ' 27, הערה 34). המהפך הפנומנולוגי המכונה 'רדוקציה' עניינו בהמרת עולם התופעות המצוי, כפי שאנו מתנסים בו כפשוטו ומייחסים לו ממשות אונטולוגית,

במערכת של תכנים בתודעה. העולם האובייקטיבי־החיצוני מושם בסוגריים וההתבוננות הרפלקסיבית, המכונה איידטית, מכוונת לא אל תופעותיו החיצוניות, אלא אל תכני תודעה במטרה לעמוד על טיבם ומהותם. דברי המחבר אינם בהירים, כמדומה, בקביעתו: "חקירת תופעה נתונה במציאות החיצונית או בתודעה", שכן לא התופעה הנתונה במציאות היא נושא החקירה, אלא תוכן התודעה המייצג אותה. ההבחנה שבין תופעות ומשמעויות היא הבחנה שבשדה התודעה בלבד בין 'מה' שמופיע לבין 'כיצד' הוא מופיע.

באיו מידה מתאימה מתודה זו לחקר הדת בכלל ולחקר הניסיון המיסטי בפרט? לשאלה זו הקדיש פרופ' צבי ורבלובסקי (להלן ורבלובסקי) את מאמרו: "על תולדות הדתות ועל הפנומנולוגיה של הדת".³ לטענתו: "פנומנולוגיה אינה אלא שם נרדף וקצת מהודר ואף יומרני למדע תיאורי".⁴ המדע התיאורי, העוסק בחקר הדת, מתאר בעיקר את ההתנהגות הדתית, אותה הוא "מבקש להעלות למישור הברור והביטוי הלשוניים", אף כי אין הוא מתעלם "הן מעובדות חיצוניות והן מסטרוקטורות בלתי־מודעות ותת־מודעות". ובאשר לניסיון המיסטי, טוען ורבלובסקי, "חוקר הדת עוסק לעיתים רחוקות בלבד במה שנקרא 'חוויות שיא' דתיות".⁵ אך מכיוון שהמחבר מקדיש את ספרו ל'חוויות שיא' ולא להתנהגות, עומדת בעינה שאלת משמעות הפנומנולוגיה לחקר הניסיון המיסטי.

אם הרדוקציה הפנומנולוגית, הממירה אובייקטים ואירועים ממשיים בתכני תודעה, חלה גם על הניסיון המיסטי, אפשר לטעון שחוויות מיסטיות אינן אירועים ממשיים, כמו שטוענים המיסטיקאים, אלא תכני תודעה בלבד, המופיעים מאי שם. כאן מתעורר קושי אפיסטמולוגי. הפנומנולוגיה רואה את מוקד ויסוד ההכרה בסובייקט הטרנסצנדנטלי, המכיר את עצמו ואת תודעתו ורק לאחר מכן: "השיטה הרדוקטיבית מועתקת מניסיון עצמי לניסיון

3 י"צ רפאל ורבלובסקי, "על תולדות הדתות ועל הפנומנולוגיה של הדת", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י"ב, תשנ"ו.

4 שם, עמ' 287-288.

5 שם, עמ' 288.

האחרים כל עוד ניתן ליישם על חיי הנפש של האחר, שאותם אנו מדמים לעצמנו, את שימת הסוגריים והתיאור המקבילים בהתאם ל'כיצד' הסובייקטיבי של הופעותיו ול'מה' שמופיע.⁶ סביר להניח שההכרה הסובייקטיבית של רוב האנשים אינה יכולה לשמש נקודת מוצא להכרת החוויה המיסטית, שהיא אירוע שרוב רובם של האנשים לא התנסה בו. כאשר מדובר על חוויה אסתטית, מוסיקלית, או אפילו על תפילה, על הכרה חושית, מדעית או מוסרית, יש לנו מושג כלשהו על מה מדובר. הניסיון המיסטי, לעומת זאת, חסום בפנינו לחלוטין. וביחס אליו דומים אנו לעיוורים המכירים את המציאות החיצונית על־פי דיווחים בלבד. תודעתו הסובייקטיבית של המיסטיקאי, לעומת זאת, בוודאי שאינה מסוגלת לשים בסוגריים את ממשותה של חוויתו ולהתייחס אליה כתוכן תודעה שמקורו לא נודע, או להפריד בין תוכנו של הניסיון, 'מה' שמופיע, לבין משמעותו, 'כיצד' הוא מופיע.

הבעייתיות והעמימות של הנושא הנידון מוצאות ביטוי כבר במילות הפתיחה של הספר. במובאה מדברי שלום ב"עשרה מאמרים בלתי־היסטוריים על הקבלה".⁷ נאמר לנו שהאמת של המקובל אינה בת־מסירה ומה שנאמר ונמסר, הדיווח על החוויה, כבר אינו מכיל אותה. אם מה שנאמר על החוויה אינו מכיל אותה כלל, אז על מה יש לדבר? לכאורה יכול היה הספר להתחיל ולהסתיים כאחת במילות הפתיחה. ברוח זו מעיר גם חוקר הדת זהנר בהתייחסו לחוויה הערטילאית: "אם נאמר לנו שהחוויות אינן ניתנות לתיאור, וכל תיאור אינו אלא שיקוף חיוור של החוויה שאין להביעה [...] אז פשוט אין טעם לדון בנושא מעבר לזה".⁸

6 אדמונד הוסרל, מבחר מאמרים, ערוך בידי שמואל הוגו ברגמן, נתן רוטנשטרייך, יעקב גולומב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 152-153.

7 גרשם שלום, "עשרה מאמרים בלתי־היסטוריים על הקבלה", *עוד דבר: פרקי מורשה ותחייה* (ב), כינס וערך אברהם שפירא, תל־אביב תש"ן, עמ' 32-38.

8 Zaehner, p. 30.

עמימות זו מוצאת ביטוי גם באפיון ההתנסות המיסטית הראשונית, החוויה הערומה, ללא הכחל והסרק של פרשנותה הסמבולית או המושגית. גם כאן צועד המחבר בעקבות שלום:

ההתנסות המיסטית היא אכן אחידה ביסודה הראשוני, אבל ... לא מבחינת תוכנה או מושאה, אלא בעובדה שהיא נעדרת דמות מכל וכל, ואין בה אלא 'המגע עם האלוהי', שהוא ללא שום 'צורה' – מושגית או סמבולית, טרנסצנדנטית או אימננטית, דתית או חילונית. (עמ' 67)

שאלתנו היא האם העדר הדמות והצורה הוא בגדר מאפיין פנומנולוגי? והרי אין החוויה מופיעה בתודעה אלא בדמות וצורה, בלבושיה הפרשניים. כיצד, אם כן, יכולה האמורפיות הגמורה להחשב לסימן היכר אוניברסלי, המגדיר את טיבה של החוויה המיסטית? ועל מה מתבססת ההבחנה שבין החוויה הערטילאית כשלעצמה לבין פרשנותה, אם אין להבחנה זו סימוכין בהופעתה הפנומנולוגית כתוכן בתודעה?

ביקורתו של סטיוון כ"ץ נראית רלוונטית בהקשר זה. הוא טוען שההבחנה בין החוויה לבין פרשנותה אין לה על מה להסתמך. כל חוויה, המגיעה לכלל מסירה ודיווח, היא פרטיקולרית, צמודה לדת המסוימת ולתרבות המסוימת היוצרת אותה. שכן מבחינת הפנומנולוגיה, אין לנו אלא חוויה בלבושיה הפרטיקולריים, לבושי המסורת והתרבות שבתחומן היא מופיעה.⁹

ובכל זאת, עומדת בעינה השאלה מה מניע את חוקרי המיסטיקה, שלום ותלמידו המחבר, להניח ביסוד ההתנסות המיסטית גרעין חויתי אמורפי ואוניברסלי שאינו מופיע אפילו בחוויותו של המתנסה? נוכל רק לשער. אפשר להבין הנחה זו בשני אופנים, כהנחה מטפיסית או כהנחה טרנסצנדנטלית. כהנחה מטפיסית, חורגת הנחה זו ממסגרת הפנומנולוגיה ורומזת בכל זאת אל המקור המטפיסי העליון, המצוי מעבר לכל פנומנולוגיה. החוויה נעדרת הצורה, ודווקא היא, משקפת במשהו את הזיקה למקור זה. הנחה טרנסצנדנטלית היא בגדר הנחת יסוד המסבירה סוג מסויים של

9 Steven Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, London 1978, pp. 22-66.

תופעות. מכיוון שהניסיון המיסטי מופיע בכל הדתות והתרבויות, חייב להיות בסיס משותף בלתי מסוים ובלתי מוגדר להתנסות זו, המסביר את האוניברסליות של התופעה. מכאן ההזדקקות להנחת הגרעין האמורפי המשותף לכל ההתנסויות באשר הן.

מכל מקום, מכיוון שהמחבר מחויב למתודה הפנומנולוגית נשאלת השאלה: מהם כללי היסוד של המחקר המתחייבים ממתודה זו? לפי הגדרת המחבר, המסתמכת על הוסרל, מדובר על שלושה כללים של 'לא תעשה'. הכלל הראשון אומר שאין לחרוג מתיאור החוויה אל הסיבה שיצרה אותה, מן התופעה אל מקורה הגנאלוגי. בלשון המחבר: "ענייננו אינו, כאמור, בשאלה אם אותו 'משהו' מוחלט אכן נמצא ומתגלה בנפש האדם או שאינו אלא פרוייקציה של נפש זו, וחווית האחדות היא ביטוי לכמיהה בלתי מודעת לשוב לרחם האם, או תולדת מניפולציה של כוהנים המשקיטים בעזרתה את ההמון הנדכא..." (עמ' 90-91). הכלל השני מחייב: "התאפקות ככל האפשר מחריצת משפט ערכי על הנושא הנידון" (עמ' 27, הערה 24). הכלל השלישי מחייב להימנע מכל דיון על 'תוקף האמת' וה'מעמד האונטולוגי' של התופעה הנידונה.

השאלה היא באיזו מידה מסייעים כללים אלה לחוקר המנסה להבין את טיבה ומהותה של החוויה המיסטית, ואיך מוצאים כללים אלה ביטוי במחקרו של המחבר. הכלל הראשון, לפחות, מוציא מכלל הסבר כל רדוקציה המנסה להסביר את מקורה של התופעה המיסטית על סמך מערכת מושגים חיצונית שאינה שייכת לה, כמו הפסיכולוגיה הפרוידיאנית או הפילוסופיה המרקסיסטית. לפי כלל זה, מותח המחבר ביקורת על זהנר, המסביר חוויות פנתאיסטיות של מיסטיקאים נוצרים, כמו אקהרט, כהשלכות של התת־מודע (עמ' 151-152). עם זאת, הכלל הראשון מצביע על פער בין עמדת החוקר לבין תודעתו העצמית של המתנסה. שכן המיסטיקאי רואה ב'אותו משהו מוחלט' את המקור הבלתי־מעורער של חוויתו, ואילו החוקר נמנע במכוון מהתייחסות אל הגורם לחוויה. הכלל השני אינו מתיר לחוקר להבחין בין חוויה לחוויה, או לשפוט בין חוויה אותנטית לבלתי־אותנטית, על פי קני המידה שלו, יהיו אשר יהיו. לפי כלל זה

אין הצדקה פנומנולוגית לטענה שחוויה שנוצרה על־ידי שימוש בסמים אינה אותנטית, וזאת גם בגלל הכלל הראשון המוציא מכלל דיון את הגנאלוגיה של התופעה. למרות שני כללים אלה, מביע המחבר את עמדתו הנחרצת ביחס לתופעה זו.

הכלל השלישי יוצר כמדומה חיץ, אם לא תהום של אי הבנה, בין תודעת החוקר לבין תודעת המאמין. החוקר מתחייב לשים בסוגריים, אם לא בסוגריים מרובעים, את מקור האמת ומקור הממשות (Ens Realissimum), 'יסוד היסודות ועמוד החכמות' של חווית המאמין. בין אלוהים שבמצרי הסוגריים לבין מקור היש ומקור האמת פעורה תהום של אי הבנה.

מנקודת מבטו של המאמין, ר' שניאור זלמן מלאדי, מתואר מצב זה כך: "מלך אסור ברהטים" (שיה"ש ז' ו'), ברהטי מוחא" (ליקוטי אמרים, אגרת התשובה פרק ז). הרהטים הם השקתות, ביטוי לשפל המדרגה. מגבלות ההכרה האנושית מורידות את המלך העליון לשפל המדרגה, והוא כביכול כבול במגבלותיה. ובאותו עניין ובשפת ההווה מעיר הרב סולובייצ'יק:

אין הצור משתעבד לשכל היצור, ואין חווית אלוהים, האין־סוף והנצח מתכווצת בגזרתה המסוימת של הדעת הסופית והזמנית.¹⁰

כמה מחוקרי הדת מודעים לפער שבין תודעת המאמין לתודעת החוקר ומשמעותה ביחס למחקר. ליאו שטראוס יוצא דופן בגישתו לבעיה זו. לדבריו:

שלמות הבנתנו את מחשבת העבר תגדל באותה מידה שיהא ההיסטוריון פחות משוכנע בעליונותה של נקודת מבטו שלו ... כדי להבין תורה רצינית, צריך אדם להתעניין בה ברצינות כלומר להיות נכון לשקול את האפשרות שבפשטות תורת אמת היא.¹¹

10 הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, *איש ההלכה גלוי ונסתר*, ירושלים תשמ"ט, עמ' 130.

11 ליאו שטראוס, *ירושלים ואחונה, מבחר כתבים*, ערך והקדים מבוא אהוד לוז, ירושלים תשס"א, עמ' 48.

ורבלובסקי מזכיר במאמרו את דרישת מורו ון דר ליאו שהחוקר "יכניס את התופעה [הדתית] לתוך חיי פנימה". אולם הוא מתנגד לדרישה זו בטענה שאינטואיציה או אמפטיה אינה מקור לידע מדעי. שמעתי אותו פעם אומר בפומבי שהדורש מחוקר הדת להזדהות עם נושא מחקרו כמוהו כמי שדורש מהמתמטיקאי להיות משולש.

המחבר, לעומת זאת, משתמש באינטואיציה ובאמפטיה ביחסו לנושאי מחקרו. אף שהוא מצניע את דעותיו האישיות, ניכרת בין השיטין מעורבותו האישית בנושא. שתי חוויות, כמדומה, היו קרובות לרוחו: חווית הנומינוזי, שבה הוא ראה את חווית התשתית של הדת, וחווית האיחוד המיסטי, שהוליכה אותו לפילוסופיה של שפינוזה מחד גיסא, ולתורת הרב קוק מאידך גיסא. בשפינוזה הוא ראה את מי שהתווה דרך אל אלוהים ואל האיחוד המיסטי מחוץ למסגרת הדת ההיסטורית, וברב קוק את מי שהכיר והתנסה במעמקי חווית האיחוד המיסטי ושיאיה מבלי לחרוג מן המסגרת. ביחסו לנושא לא ניכרים הסוגריים הפנומנולוגיים. דומה שהוא מתייחס לחוויות אלה כאירועים ממשיים, שהם יותר מתכני התודעה הסובייקטיבית. ומקורותיהן של החוויות – הנומינוזי המעורר חיל ורעדה ורוח הקדש השופעת בתורת הרב קוק – מתוארים כממשיים, גם אם לא נאמר כך בפירוש.

עם זאת, הפנומנולוגיה נזכרת לעיתים די קרובות לאורך הספר, ונשאלת השאלה באיזה מובן ולאילו מטרה משתמש בה המחבר. נראה שהפנומנולוגיה מופיעה בדרך כלל במובן הפשוט של תיאור החוויה כפי שהוא נמסר על־ידי המתנסה, ולא במובן של הרדוקציה הפנומנולוגית של הוסרל. צריך כמובן להביא בחשבון שה'תופעה' המתוארת אינה אלקטרון, עכבר מעבדה, חרדה או מובליות חברתית, אלא דיווח אישי על ניסיון פרטי.

המחבר משתמש במונח פנומנולוגיה בעיקר כאשר מדובר על סוג מוגדר של חוויה מיסטית, ובמיוחד כשמדובר בחוויות חוץ־דתיות שהלגיטימיות שלהן מפוקפקת, כמו החוויה הנוצרת על־ידי שימוש בסמים וכמו חווית ההתאחדות עם הטבע. זהנר מתייחס לחוויות אלה על פי אמת המידה שבידו, שהיא אמונתו הדתית, ואילו המחבר מגייס את הפנומנולוגיה כדרך המאפשרת שיפוט אובייקטיבי על החוויה

על־פי תיאורה בלבד, ולא על־פי 'פניה' אישית. נדגים גישה זו ביחס לחווית הסמים שתיאורה מתפרש כך:

מה נתון בחוויה שבהשפעת המסקלין כשהיא לעצמה? למעשה לא מופיע בה דבר מלבד התרחבותה של התפיסה החושנית ... תפיסה חושנית זו, ותהיה בעלת עוצמה ככל שתהיה, אינה מורה, או אפילו רומזת כשלעצמה אל משהו מעבר לעצמה, הוראה כזאת עצמה ... היא פרשנות. ... בניגוד גמור לכך, יש בדיווחי כל המיסטיקנים הידועים לנו ... כבר בחוויה כשהיא לעצמה אינטנציונליות אל מעבר להתרחשותה או לאובייקטים המופיעים בה. (עמ' 88-89)

הכללה זו מתבססת על תיאור חוויתו של אלדוס הקסלי בלבד. אך מכיוון שמדובר בהכללה המתבססת על תיאור עובדות, היינו מצפים שהכללה מעין זו תתבסס על יותר ממקרה אחד, על מדגם סטטיסטי כלשהו של תיאורי חוויות הנוצרות על ידי סמים. שכן חוויתו של הקסלי לא היתה מקרה בודד. מי שזוכר את תרבות שנות השישים והשבעים של המאה הקודמת נתקל באנשים לא מעטים שטענו לחוויה דתית דרך סמים. למרבה הצער, היה אפילו רב ידוע שהורה כן לתלמידיו. ובאשר לטענה שההתכוונות אל ממד טרנסצנדנטי לא שייכת לחוויה המקורית של הקסלי, אלא לפרשנותה – לפי הפנומנולוגיה של המחבר, המתבססת על גישת גרשם שלום, אפשר לטעון כך ביחס לכל החוויות המיסטיות באשר הן. ביסודה של כל חוויה מצוי גרעין אמורפי שעליו נבנית הפרשנות, המגדירה את מושא החוויה. משום כך הן ההתכוונות של המיסטיקאי, והן זו של הקסלי והדומים לו היא בגדר פרשנות. השיפוט על ערכה ומשמעותה של חוויה שנוצרת על־ידי סמים מתבסס בכל מקרה לא על תיאור פנומנולוגי של החוויה לכשעצמה, אלא על מערכת ערכים שאינה פנומנולוגית. השיפוט הערכי של המחבר מצביע על ההבדלים בין חוויה שהושגה בקלות ובאופן מלאכותי לבין חוויה שקדמה לה הכנה רוחנית אינטנסיבית ותוצאתה – מהפך רוחני מוסרי ודתי לאורך ימים (עמ' 93-94).

השיפוט על ערכה ומשמעותה של חווית הסמים רק מדגים עד כמה מתקשה הפנומנולוג לציית לכללים המתחייבים מן המתודה. קשה לו

להימנע משיפוט ערכי, וכל שיפוט חורג ממסגרת תיאור פנומנולוגי גרידא. בעיה זו נוגעת לא למחבר בלבד, אלא לחקר החוויה המיסטית בכלל. דוגמא מאלפת לחריגה מן הפנומנולוגיה הוא מחקרו של ויליאם ג'יימס, *החוויה הדתית לסוגיה*. ג'יימס, העוסק במחקר פסיכולוגי, מתכוון מלכתחילה לאיסוף תיאורי חוויות בלבד ולמיונם על־פי דפוסים המתבקשים מתיאורן. אולם אין הוא יכול להימנע מלהציג את השאלה: מנין באות החוויות? השאלה הגנאלוגית. הוא מגיע למסקנה שהחוויות באות מן התת־מודע, אך כשהוא מנסה להבין את פעולת התת־מודע, הוא מעורר את השאלה, האם התת־מודע פועל כמנגנון מכני ועצמאי או אולי הוא מתפקד כמדיום שדרכו מתגלה האל לבחיריו. שאלה זו נשארת כמובן ללא מענה.¹²

האם כל מחקר על המיסטיקה חייב להיות מחקר פנומנולוגי, צמוד לשיטה הפילוסופית של הוסרל? מחקרו של זהנר מציג אפשרות אחרת. זהנר הוא חוקר דת שהתמחה בחקר דת זרטוסטרא, האסלם וההינדואיזם, ובמיוחד במיסטיקה המוסלמית ובגווייה השונים של המיסטיקה ההינדואיסטית. כחוקר הוא מחויב לתיאור נאמן של נושאי מחקרו, אך אינו מחויב לפילוסופיה מסוימת כמו הפנומנולוגיה של הוסרל או הפרגמטיזם של ג'יימס. מצד שני, בספרו *מיסטיקה בקדושה ובחולין*, שאליו מתייחס המחבר, הוא רואה את עצמו מחויב לאמונתו הדתית, אבל הוא מיידע את הקורא מראש לנקודת מבטו האישית. ספר זה נכתב כמענה לספרו של אלדוס הקסלי: *שערי ההשגה (The Doors of Perception)*. הקסלי טען, כידוע, שכל החוויות הדתיות שוות במהותן ומשום כך חוויה הנוצרת על־ידי שימוש בסמים כמוה כהתנסות המיסטית של גדולי המיסטיקאים. כאדם דתי הרגיש זהנר שהוא מחויב ומגויס להפריך טענה זו, שהיא בחזקת חילול הקודש. עניינו בחווית האיחוד עם הטבע אף הוא אישי. זהנר התנסה בחוויה כזאת בנעוריו בעקבות קריאת שיר של רמבו.

12 William James, *The Varieties of Religious Experience*, *החוויה הדתית לסוגיה*, בתרגום יעקב קופלוביץ ובעריכת יהודה אבן שמואל, ירושלים תש"ט, עמ' 177.

כמבוגר וכחוקר הוא מנסה להבין את חווית נעוריו. על ענין האובייקטיביות במחקר מעיר זהנר:

ככל ששואף מחבר להשיג אובייקטיביות מושלמת בעמל רב, הוא ישיג זאת אם יש לו דעות כלשהן משלו. לכן אהיה הוגן כלפי הקורא ואודיע לו מלכתחילה על דעותיו הדתיות של המחבר.¹³

אולי עדיפה הצהרת אמת על מעורבות אישית על כל תדמית של 'מדע צרוף', שאינה עומדת בפני ביקורת. אולי דווקא מעורבותו האישית בנושא הנידון היא המקנה לו הבנה אינטואיטיבית בנושא שמעצם טבעו יש בו ממד אישי מובהק. ברוח זו מעיר גם ליאו שטראוס:

אין אדם יכול להשקיף על תרבות כלשהי, כלומר להבין אותה אל נכון, אלא אם כן הוא מושרש עמוקות בתרבותו הוא, או אם הוא שייך, בתפקידו כמשקיף, לתרבות כלשהי.¹⁴

ואכן זהנר כחוקר אינו מהסס לשפוט ולהעריך את החוויות המיסטיות לסוגיהן על־פני אמות המידה האישיות שבידו, אף כי מסקנותיו מתבססות על ידע רחב ומעמיק במסורות הדתיות שבהן התמחה. למרות פנייתו האישית, ספרו נחשב לאחד הספרים המשמעותיים בחקר החוויה המיסטית, והקורא בספרו, המודע לפניותיו, חופשי לשפוט ולהעריך את גישתו כראות עיניו.

הדיסציפלינה

נושאי חוויות הסמים וחווית הטבע מופיעים כאמור בספרו של המחבר. שלום, לעומת זאת, לא כלל נושאים אלה בתחום מחקריו. השאלה מה נכלל ומה לא נכלל בתחום המחקר, מהו שדה המחקר, קודמת אולי מבחינה מתודית לשאלת המתודה של המחקר. שאלת ה'מה' קודמת לשאלה ה'איך'. ראשית, חייב החוקר להגדיר את נושאי מחקרו ורק אחר כך להתייחס לאופן הטיפול בהם. המחבר מודע לקרבה שבין המיסטיקה לתחומים המשיקים לה, שבהם הוא מגלה

Zaehner, p. xiii. 13
שטראוס, עמ' 286. 14

עניין ובקיאות: פילוסופיה, ספרות, אסתטיקה ובעיקר תחום הדת, שהוא הנושא המובהק של מחקרו. ההבחנה בין מיסטיקה לבין תחומים אלה, המכילים יסודות מיסטיים, חשובה להגדרת שדה המחקר.

תיחום הדיסציפלינה והתווית גבולותיה מחייב הגדרה ברורה המבחינה בינה לבין התחומים הקרובים, גם אם אפשר להצביע על נושאים משותפים וקווי דמיון. מבין התחומים הנידונים קל יותר להציב גבול ברור בין המיסטיקה והפילוסופיה. אמנם המיסטיקה כוללת תורה עיונית ובכמה מן השיטות הפילוסופיות מצוי גרעין חווייתי. אולם העיון הוא עיקר הפילוסופיה והחווייה – עיקר המיסטיקה. בניגוד לחוקרים כמו ג'יימס וסטייס, דעתו של המחבר בעניין זה ברורה ונחרצת:

ייחודה של המיסטיקה אינו בתכני תורתה העיונית כי אם באופן שבו המיסטיקאי מגיע אליהם: הוא מבין את מהותה האמיתית של הממשות לא בדרך מושגית הבונה שיטה פילוסופית קוהרנטית, אלא מתוך התנסות בלתי אמצעית ...

(עמ' 23)

יותר רופף הוא היחס שבין המיסטיקה והספרות. שכן תחום הספרות לכשעצמו הוא חסר גבולות ברורים ופרוץ לכל עבר. כמעט שאין דיסציפלינה בתחום מדעי הרוח והחברה שאין לה זיקה לספרות: מפסיכולוגיה סוציולוגיה והיסטוריה ועד לפילוסופיה ודת. המחבר מודע לאפשרות של טשטוש התחומים שעניינה "לייחס התנסות מיסטית לכל בעל שאר רוח בתחום ההגות או האמנות שתנופת יצירתו – מקורה בחווייה שבה נתפסת הממשות כטומנת בחובה משהו נצחי, במובן כלשהו ... " (עמ' 157).

מהם המאפיינים לפיהם נחשבת יצירה ספרותית לביטוי של חווייה מיסטית? לשיטתו, החווייה המתוארת צריכה לחרוג מתיאור הלך נפש סובייקטיבי ולהתייחס אל ממד טרנסצנדנטי. אולם לא די בהתייחסות עמומה, המשורר צריך לקרוא בשם אלוהים כישות הטרנסצנדנטית המופיעה בחווייתו. יתר על כן, לא די בקריאת השם, אלא צריכה להיות התכוונות לאלוהים, כפי שהוא מופיע במסורת הדתית. משום

כך אפילו חווית ביטול האני של טניסון, המתוארת כחוויה מיסטית מובהקת, לא תחשב לכזאת (עמ' 161-162).

אם ההתייחסות המפורשת לאל היא קנה המידה, אז אפילו כמה מספרי התנ"ך, כמו "שיר השירים" ו"מגילת אסתר" אינם עומדים בקנה מידה זה. שם האל אינו מוזכר כלל ב"שיר השירים", על אף שמגילה זו מתפרשת במסורת כשיר אהבה שבין עם ישראל לאלוהיו, או בין הנפש לאלוהיה.

כאן קובע המחבר קנה מידה ברור וחד משמעי, לפיו ניתן להבחין בין אלמנטים מיסטיים המופיעים ביצירות ספרותיות לבין חוויה מיסטית מובהקת. אולם דומה שלא נחה דעתו של המחבר מהוצאת יצירות ספרותיות מתחום המשמעות המיסטית או הדתית ולכן הוא נזקק כאן לקטגוריה של הנומינוזי:

קטגוריה זו מכסה את כל הספקטרום של החוויות המיסטיות, הן התאיסטיות והן הפנתאיסטיות ... לאותו נומינוזי יש אמצעי ביטוי שאינם מיסטיים, ואפילו נעדרי זיקה לדת כלשהי, ואוטו מדגים ביטויים אלה בשירה, בציור ופיסול ובמוסיקה, בתרבות המערב והמזרח הרחוק כאחת. (עמ' 164)

כלומר, היצירות הספרותיות המכילות יסודות מיסטיים אמנם לא שייכות לתחום ההתנסות המיסטית, אבל אפשר לראות בהן ביטוי של הנומינוזי. הסל הנומינוזי, שאליו מושלכות כל החוויות וכל יצירות האמנות המכילות סממנים מיסטיים, מקנה אמנם לכל אלה משמעות דתית כלשהי, אולם עם זאת התווית הנומינוזית, המודבקת לכל, מטשטשת הבדלים ומקשה על תיחום הגבולות שבין ספרות לבין מיסטיקה.

בהזכרת הנומינוזי כקטגוריה כוללת נוגע המחבר בשאלת תיחום הגבול שבין מיסטיקה לדת, שהיא אחת מהשאלות הסבוכות. לשאלה זו שני היבטים עיקריים. האחד מתייחס לדת הממסדית על מוסדותיה והנהגתה, הריטואל, הליטורגיה והטקסטים המקודשים. והשני – לחוויה הדתית. המחבר מציין מלכתחילה שההתנסות המיסטית מתרחשת תמיד בתחום הדת הפוזיטיבית. הדת הממסדית היא המצע הבסיסי שבתחומו צומחת החוויה, אתו היא מתמודדת בשאיפתה להשתחרר מסבל הירושה הכבד, ואליו היא חוזרת תמיד בחיפושיה

אחר כלי ביטוי ואפיק של מימוש. יחס זה מתואר על־ידי המחבר כיהס דיאלקטי של תלות וחירות כאחת.

קשה יותר להבחין בין חוויה לחוויה, בין חוויה דתית לחוויה מיסטית. המחבר דן בשאלה זו כשאלת היחס שבין חוויה נומינלית לחוויה מיסטית. הדיון משקף את דברי רודולף אוטו בספרו על *הקדושה*, העוסק בפנומנולוגיה של הדת. אוטו נוטה לתאר שתי חוויות אלה כזהות ביסודן. הנומינליזם מוגדר כהתגלמות היסודות האי־רציונליים או העל־רציונליים שבדת, ואילו המיסטיקה עניינה הדגשה יתירה של יסודות אלה. המיסטיקה, לפי תיאורו, מעצימה ומדגישה את שתי הבחינות של הנומינליזם: הנורא והאיום מצד אחד, והמקסים והמרתק מצד שני. היא מופיעה בנקודות השיא של החוויה הנומינלית: נקודת הריחוק המוחלט, המבטלת את היצור לאין ולאפס, מצד אחד, ונקודת הקרבה המרבית עד כדי ביטול האישיות מצד שני.

תיאור זה על שתי בחינותיו מעורר תמיהה, שכן התבטלות היצור לאין ולאפס בפני יוצרו, שהיא עיקר החוויה הנומינלית, נראית כקוטב המנוגד לחוויה המיסטית. חוויה זו מתבססת על הנחת הקרבה הבסיסית שבין נשמת האדם כחלק אלוה ממעל לבין הממשות העליונה, בין אם קרבה זו שומרת על הפער שבין סובייקט לאובייקט ובין אם היא מתממשת באיחוד המיסטי. כיצד מתיישב איחוד היצור עם יוצרו עם עמדתו כיצור, המניחה תהום מהותית בינו לבין יוצרו, שמשמעה לדברי אוטו 'העדר נגישות מוחלט' (absolute unapproachability).¹⁵ כך גם מעיר המחבר, בסופו של דבר, על יסוד הנאמר בספר אחר של אוטו, *מיסטיקה במזרח ובמערב*:

דאיפיקציה זו חורגת ממסגרת הדת ... שהרי היא מבטלת כליל את הממד הנומינלי, המחייב מרחק שאינו ניתן לסילוק בין האדם לבין אלוהיו, ובכך סותרת הדאיפיקציה את תחושת 'התלות המוחלטת' שהיא מהותית לכל דת. (עמ' 62)

סתירה זו בדברי אוטו מתבהרת אולי מתוך עיון בספרו זה העוסק בהשוואה בין המיסטיקה במזרח לבין המיסטיקה במערב. בספר זה מציג אוטו הגדרה שונה לחלוטין למושג מיסטיקה. הוא טוען שמונח

זה מבחינת מקורו האטימולוגי אין פרושו 'איחוד'. מקור המונח במסורת הסכולסטית שהבחינה בין תאולוגיה כפשוטה לבין תאולוגיה מיסטית (Theologia Mystica), שעניינה גילוי הממד הנסתר של המציאות.¹⁶ מנקודת מבטו של אוטו, הנומינוזי על שתי בחינותיו, המבטא את היסוד האי־רציונלי שבדת, הוא גם מיסטי, באשר הוא הממד הנסתר של ההווה, שאינו גלוי לתודעה הרגילה. הגדרה זו אינה מקובלת על המחבר, ומשום כך לא מובנת הסכמתו לדברי אוטו בספרו *על הקדושה*, המטשטשים את קו התיחום שבין חוויה דתית לחוויה מיסטית.

לחוויה הנומינוזית, ובמיוחד לממד הקסם והפליאה שבה, ממד אסתטי. איך משתלב הממד האסתטי בחוויה המיסטית? חידושו של המחבר הוא בדיון בשאלה זו על־פי תורת הרב קוק.

החידוש הוא, לדעת המחבר, בעצם ההתייחסות לממד האסתטי, שנחשב לשולי בהגות הדתית, הן היהודית והן הנוצרית והמוסלמית. השאלה היא באיזו מידה מצדיק הטיעון של הרב, המוצג על־ידי המחבר, את הטענה שהחוויה האסתטית אכן משתלבת בחוויה המיסטית, אפילו עד כדי זהות.

המחבר מצביע בעקבות הרב קוק על הקווים המשותפים לשתי החוויות השונות, החוויה המיסטית והחוויה האסתטית. שתי חוויות אלה נובעות ממקור משותף אחד, הוא כוח היצירה הקוסמי שבו מתגלה הרצון האלוהי. לשתי החוויות גם מגמה משותפת: הן מבטאות את שאיפת הבריאה להשתלמות, שמשמעה התקרבות מתמדת לשלמות האלוהית. בנפש האדם, שתי החוויות הן ביטוי לכוחות היצירה הספונטניים. תהליך היצירה הספונטני בשתי החוויות מתרחש מתוך מאבק דיאלקטי עם המגבלות המוטלות על־ידי המסורת. מצד אחד, היצירה, הן המיסטית והן האסתטית, זקוקה לאמצעי ביטוי צורניים, אולם עם זאת, אפיקי הביטוי מצרים ומגבילים את השפע היצירתי הגואה. הקווים המשותפים לשתי החוויות מצביעים על דמיון עד כדי זהות. כך משתלבת החוויה

Rudolf Otto, *West-östliche Mystik, Mysticism East and West*, New York. 16
1987, pp. 141-142.

האסתטית בתחום ההשקפה המיסטית, המגלה את משמעותה הדתית הנסתר.

אולם בנקודה זו אנו נתקלים בהסתייגות המבחינה בין שתי החוויות. החוויה האסתטית המגלה את היופי שבבריאה היא חוויה חלקית, באשר היא כוללת רק סוג מסוים של תופעות. החוויה המיסטית, לעומת זאת, שואפת לגילוי נוכחות האל בכל תחומי המציאות על כל גווניה הגשמיים והרוחניים, הן בטבע, הן בנפש האדם והן בחיי החברה והמדינה ועוד. מכאן שהחוויה המיסטית היא חוויה יותר מקיפה וכוללנית. המגוון האינסופי של עושר התופעות מתפרש בה כביטוי לטובו המוחלט של האל. בנקודה זו נכנס לתמונה הממד המוסרי כדברי המחבר: "בכל אלה מתגלה האל שהוא הטוב המוחלט, באמצעות רצונו, לפיכך נשמרת אצל הרב קוק תמיד קדימת הערך המוסרי לערך האסתטי" (עמ' 192). עם זאת, משתלבת החוויה האסתטית בממד המוסרי, שכן "היופי האמיתי מתממש במלואו רק בעולם המוסרי" (עמ' 192).

פתחנו באינטגרציה וסיימנו בהיררכיה. הממד הדתי הוא קנה המידה לכל יצירות הרוח ומקור אחדותן הבסיסית והמקיפה. אולם, עם זאת, מכוחו של ממד זה נוצר דירוג לחוויות הרוח האחרות. בתחתית הדירוג נמצאת החוויה האסתטית, והיא משתלבת בחוויה המוסרית, שהיא יותר כוללת בחלוקתה על מגוון רחב יותר של תופעות. אולם התחום המוסרי אינו עצמאי, אלא הוא שואב את משמעותו וקדושתו מהתכללותו ברצון האלוהי המתבטא בבריאה. המחבר משקף את גישתו ההרמוניסטית של הרב קוק ללא ביקורת. דומה שהוא סבור שהנחת הרב שכל התופעות ובכללן החוויה האסתטית נכללות בתחום הקדושה מבטיחה מראש את האינטגרציה וההרמוניה שבין החוויות.

כמה מהוגי הדעות שעסקו בשאלת היחס שבין חוויות אלה, כמו סרן קירקגור ופפיטה האזרחי, הצביעו דווקא על הקונפליקט הבלתי־נמנע שבין שלוש החוויות. קירקגור דן בנושא זה בספרו *Enten-eller*, שכותרו העברי: *או-או*. אצל קירקגור לא מדובר על חוויות הרוח, אלא על שלוש צורות חיים שקיים ביניהן יחס דיאלקטי הגלייני של סתירה מצד אחד, והתכללות הפותרת את הסתירה מצד

שני. גם לשיטתו של הרב קוק הממד הנמוך נכלל בגבוה ממנו. אולם בשיטתו ההרמוניסטית והאופטימית של הרב אין קונפליקט בין השלבים, ואילו בהגותו של קירקגור מודגשת הסתירה שביניהם. אורח החיים ההדוניסטי של האסתטיקן עומד בסתירה לאחריות המוסרית והמחויבות החברתית של איש המוסר, ואילו המאמין, המתגלם בדמותו של אברהם, חייב להקריב את ערכי המוסר על מזבח האמונה.

פפיטה האזרחי טוענת בספרה *מחיר המוסריות*¹⁷ ששלוש צורות החיים הללו, או שלוש ההתנסויות עומדות ביחס של סתירה חסרת פיתרון, וכל אחת מהן רואה בשתי האחרות טעויות יסודיות. הניסיון האסתטי של היוצר הוא אגוצנטרי בעיקרו בחתירתו למימוש עצמי. הניסיון המוסרי האנתרופוצנטרי מעמיד במרכז את הזולת ואת ערך כבוד האדם. והניסיון הדתי הוא תאוצנטרי, ומעמיד במרכז את המחויבות כלפי אלוהים. הסתירה שבין שלוש מטרות לגיטימיות אלה היא מקור הטרגדיה שבחיי האדם.

לעומת זאת, שיטתו של הרב קוק מוצגת על ידי המחבר כשיטה כוללנית והרמוניסטית. טענת המחבר ששיטת הרב קוק משיגה אינטגרציה בין החוויה המיסטית והחוויה האסתטית תלויה בהבנת המונח 'אינטגרציה'. אם אינטגרציה משמעה הכללת הנושא בדיון, או הכללת האסתטיקה בתמונת עולם מטפיסית, יש כאן אינטגרציה. אולם אם אינטגרציה משמעה זהות או שוויון, עומדת הנחה זו בסתירה ליחס ההיררכי בין החוויות, המשתמע מתורת הרב.

ההגדרה ומשמעויותיה

אחת השאלות הסבוכות בחקר הניסיון המיסטי היא שאלת הגדרתו. חוויה מיסטית מהי? ההגדרה צריכה להיות מצד אחד מבחינה, קובעת סימן היכר מובהק, ומצד שני כוללת, כלומר מתייחסת לכל התופעות המסתברות כשייכות לתחום. לכל הגדרה גם משמעות שלילית, שכן היא מוציאה מחוץ לתחום את מה שמבחינתה לא נחשב

17 *מחיר המוסריות*, תרגמו אריה מור ועדי צמח, ירושלים תשל"ו. Pepita Haezrahi, *The Price of Morality*, London, 1961.

לחוויה מיסטית אותנטית. רוב החוקרים מדברים בניסוחים שונים על התנסות בלתי־אמצעית בנוכחות אלוהית.

אך מה טיבה של ההתנסות המיסטית? המחבר מתייחס לניגוד הקוטבי שבין הגדרת סטייס לבין הגדרת זהנר. סטייס רואה באיחוד המיסטי את סימנה המובהק של החוויה. התנסות זו מבטלת את הפער שבין הסובייקט המתנסה לבין האובייקט, הממשות העליונה שבתוכה נבלעת אישיותו. איחוד הנפש עם האל יוצר חוויה מוניסטית־פנתאיסטית שהיא אוניברסלית במהותה. זהנר, לעומת זאת, רואה ביחס האהבה שבין הנפש לאלוהיה את סימן ההיכר המהותי של החוויה המיסטית. חוויה זו אינה מטשטשת את הפער שבין הסובייקט המתנסה לבין האל, מושא ההתנסות. הפער בין השנים מגדיר את החוויה כחוויה תאיסטית ופרטיקולרית, המתרחשת בתחום מסורת דתית מסוימת. לפי גישת סטייס, החוויה התאיסטית היא מעין חוויה למחצה, שנשארה תקועה ב"דרך" ולא השיגה את מטרותיה. ואילו לפי הגדרת זהנר, החוויה הפנתאיסטית־מוניסטית, המבטלת את קיומה העצמאי של אישיות האדם, היא חסרת משמעות דתית. לפי סטייס, החוויות התאיסטיות אינן חוויות מיסטיות אותנטיות, אלא שלב מכין בדרך אל החוויה האמיתית. ולדעת זהנר, בידוד הנפש מעולם התופעות בחוויה המוניסטית נחשב אך לשלב המכין אותה לפנייה אל האל, המתערב בתהליך.

דעת המחבר אינה נוחה משתי ההגדרות, שכן כל אחת מהן היא הגדרה מצמצמת, מוציאה מן הכלל מגוון רחב של תופעות: "ראינו ששתי ההשקפות הקיצוניות, שהבאנו לעיל בשאלה זו, נוקטות בעצמן פרשנות 'אידיאולוגית' מסוימת, ולפיכך נחזר לתפיסתו המורכבת יותר של גרשם שלום" (עמ' 67). ההגדרה של שלום, שאותה מאמץ המחבר, היא אכן מורכבת. היא מצביעה על שני מאפיינים, האחד אוניברסלי והשני פרטיקולרי. החלק הראשון יותר אוניברסלי אף מהגדרת סטייס. שכן המדובר בגרעין של חוויה, חסר צורה ודמות שאין בו אלא מגע עם הממד האלוהי, בעוד שסטייס מגדיר את החוויה באופן מסוים כחוויה מוניסטית. החלק השני – פרטיקולרי אף יותר מהגדרתו של זהנר. הוא קובע באופן חד־משמעי שרק חוויה המזוהה עם מסורת דתית מסוימת היא בגדר חוויה

אותנטית, בעוד שזהנר מדבר על דפוסי חוויות ולא על מסורות מסוימות. הגדרה זו מתבססת על הבחנה חדה בין חוויה לבין פרשנותה, או שכבות שונות של פרשנות. כל ניסיון לבטא את החוויה הוא כבר בגדר פרשנות, שברוב המקרים מושפעת ממסורת דתית מסוימת, שהיא המקנה לחוויה הן את שפת הדימויים והן את שפת המושגים. לפיכך קובע המחבר נחרצות בעקבות שלום: "אין מיסטיקה כשהיא לעצמה, אלא רק מיסטיקה של מערכת דתית מסוימת..." (עמ' 25).

המסורת היא ה'צובעת' את החוויה 'חסרת-הצבע' בצבעה היא. אפשר כמובן לשאול אם החוויה היא אוניברסלית מדוע לא תינתן הרשות לכל מתנסה 'לצבוע' את חוויתו כראות עיניו, אם תמצא לו השפה המסוגלת לבטא אותה? האם הטענה שרק המסורת מספקת את אמצעי הביטוי, המפרשים את החוויה, לא מסתמכת מלכתחילה על קבלת סמכותה של המסורת? הפער שבין חוויה אוניברסלית לפירושה הפרטיקולרי-מסורתי לא מעורר כל קשיים אצל גרשם שלום. שכן מלכתחילה מוגדר שדה מחקרו בתחום המסורת המיסטית הדתית. עניינו העיקרי הוא המיסטיקה היהודית, וכדי להבינה הוא נזקק להשוואה למסורות דתיות אחרות, בעיקר הנצרות. מנקודת מבטו, המיסטיקה מופיעה אך ורק בתחומי המסורות הדתיות. לא כן המחבר: הוא כולל את המיסטיקה החילונית על גווניה השונים בתחום מחקרו. לנושא זה הוא מקדיש לפחות חמישה פרקים. לכאורה משתמעת מן ההגדרה המסקנה הפשוטה שהמיסטיקה החילונית לסוגיה, החורגת ממסגרת המסורת הדתית, אינה בגדר מיסטיקה אותנטית. וכך אומר גם המחבר כסיכום לדעותיו:

תשובתנו לשאלות שהעלינו בתחילת דיוננו על אודות מעמד 'המיסטיקה החילונית', היא איפוא, שבין החוויות הנכללות במונח זה יש כאלה שהן 'פרופניות' לחלוטין... ויש כאלה שניתן לראותן כהתנסויות מיסטיות, אבל אז אינן באמת 'חילוניות' לגמרי, למרות ששם אלוהים אינו מפורש בהן (עמ' 155).

המסקנה היא, אפוא, בהתאם להגדרתו של שלום, שרק התנסות מיסטית שיש לה זיקה למסורת הדתית יש לה משמעות דתית. כך

סבור גם זהנר לפי השקפת עולמו התאיסטית. זהנר כולל את המיסטיקה החילונית בתחום מחקרו, לא מתוך עניין אקדמי עיוני, אלא על מנת להפריך את הטענות, שנשמעו בזמנו, שחווית המתנסה בסמים וכמוה חווית האחדות עם הטבע הן בגדר חוויות מיסטיות אותנטיות. ביחס למחבר, עומדת השאלה אם מסקנתו הנחרצת, המשתמעת מן ההגדרה, מוציאה מתחום המיסטיקה את המיסטיקה החילונית, מדוע כלל את המיסטיקה החילונית בתחום מחקרו והקדיש דיון כה מפורט לנושא? דומה שהתייחסותו לנושא היא דו־משמעית. הדיון על מיסטיקת הסמים ומיסטיקת הטבע חושף, כמדומה, את העניין שיש למחבר במיסטיקה שמחוץ למסגרת המסורת הדתית, כפרשנות אלטרנטיבית לאותה חוויה אמורפית ואוניברסלית, המונחת ביסוד כל התנסות מיסטית. כמו זהנר, גם המחבר נדרש להגיב על בשורת הקסלי, המציעה חוויה דתית על־ידי סמים "להמון הבודד", שנכזבה תוחלתו מן הדתות ההיסטוריות" (עמ' 91) והוא מחפש מפלט מן הסבל והשיממון שבחיי אנוש. המחבר טוען שחווית הסמים היא חסרת משמעות דתית לא מטעמים מוסריים ואף לא בגלל הנזק הכרוך בה ליחיד ולחברה כולה, אלא בגלל הפנומנולוגיה השונה של חוויה זו (עמ' 87).

פנומנולוגיה זו מתארת חוויה שאינה מתכוונת אל חוויה שמחוץ לעצמה, כמקובל בחווית המיסטיקאים שבתחום המסורת (עמ' 88-89). ראשית, לא ברור מדוע פנומנולוגיה זו הופכת בהכרח חוויה זו לחסרת משמעות דתית? שכן חוויה דתית יכולה להיות בעלת אופי אימננטי, כשהמיסטיקאי, המגלה את שורש נשמתו צולל פנימה ואינו חורג אל חוויה שמעבר. שנית, המחבר מזכיר שלוש התנסויות שנגרמו על־ידי סמים. נוסף להקסלי, מוזכרת התנסותו של זהנר עצמו וכן התנסותו של ג'יימס. אולם הדיווח על התנסויות אלה חושף שלושה תיאורים פנומנולוגיים שונים, ששנים מהם אפשר לפרש כמוליכים אל משמעות שמחוץ לחוויה. הקסלי טען שחוויתו הוליכה אל מעבר לעצמה, אל תודעת הנצח שבמציאות החולפת. ג'יימס רואה את משמעות חוויתו בתחושת אחדות הניגודים, שמשמעותה אינה הגליינית מופשטת, אלא השלמה עם הרע שבעולם, שיש לה משמעות דתית מובהקת. הפנומנולוג אינו רשאי, כמדומה, לשפוט מצבי תודעה

בניגוד למשמעות שמייחס המתנסה לחוויתו. בסופו של דבר נזקק המחבר, בכל זאת, לשיפוט מוסרי המתבסס על התבוננות בתוצאותיה המוסריות של החוויה. התבוננות זו חושפת את ההבדל התהומי מבחינה מוסרית בין חווית המיסטיקאים שבתחומי המסורת לבין התנסות מקרית, שתוצאותיה קצרות טווח (עמ' 93-94).

יחס יותר דו־משמעי מגלה המחבר לחווית האיחוד עם הטבע. בחוויה זו נוטה המתנסה לזהות את מכלול תופעות הטבע עם האל, על־פי נוסחתו הידועה של שפינוזה: אלוהים או הטבע (Deus sive Natura). המחבר, בעקבות זהנר, מבחין היטב בין חווית האלוהים לחווית הטבע: "בין חוויה שבה נתפס אלוהים ככוליות באחדותה המוחלטת, לבין תפיסת אחדות זו כמכלול המציאות הטבעית האינסופית" (עמ' 104). אולם, דומה שמצד שני הוא מטשטש את ההבדל המהותי שבין מיסטיקה במסגרת הדת לבין מיסטיקה חוץ־דתית. הוא טוען שהחוויה הנטורליסטית וחוויתו הדתית של פסקל דומות מאד בעיקרן. ההבדל ביניהן אינו במהות, אלא בפרשנות הראשונית הניתנת לאותה חווית יסוד. וכך נחשבת החוויה האחת ל'נוצרית' והאחרת – ל'חילונית' (עמ' 102). הוא אף מוצא דמיון רב בין חווית הטבע לבין החוויה הפנתאיסטית של מיסטיקאי כאקהרט (עמ' 99).

בחוויתו של פרוסט רואה המחבר דגם מובהק של חוויה חילונית, שאין לה כל יומרה לייחס לעצמה משמעות דתית, או מטפיסטית. אך באופן אסוציאטיבי מוליכה אותו חוויה זו להוגה דעות שלהגותו יש יומרות מטפיסיות ודתיות כאחת, לשיטת שפינוזה, המציעה, לדעתו, אלטרנטיבה חילונית לדתות ההיסטוריות. בדברי הסיכום לספרו על שפינוזה, *האתגר של השפינוציזם*, אומר המחבר:

תורת שפינוזה היא אולי הדוגמה הגדולה ביותר להשקפת עולם אלטרנטיבית לדתות המערב ... אני מעז לומר שבסופו של דבר שתי האפשרויות הרציניות העומדות בפנינו הן מצד אחד השפינוציזם ... ומצד שני, המונותאיזם מסוג היהדות, הנצרות או האסלאם.¹⁸

18 יוסף בן־שלמה, *האתגר של השפינוציזם*, כרמל ירושלים תשע"ב, עמ' 198.

מנקודת מבט זו, מיסטיקה הטבע אינה בגדר אלילות, כמו שסבור זהנר, למשל, על־פי גישתו התאיסטית, אלא היא מבשרת את העידן הבא שבו יתממש השחרור ממסגרת המסורת הדתית:

ואף על פי שהמיסטיקאי המסורתי נשאר במסגרתו הדתית הרי חוויתו אינה שונה, לכאורה, מזו של מיסטיקאי מודרני, שיכול כבר להרשות לעצמו בנקל להתנתק כליל ובגלוי מאותה שארית חיצונית של אורח חיים הכפוף לסמכות הדתית (עמ' 110).

לדעת המחבר, המיסטיקה שמחוץ לדת מבטאת את המאויים הכמוסים של המיסטיקאי המסורתי המתנסה בחווית החירות המיסטית אך אינו מעז לממשה בפועל.

מההצהרה החד־משמעית: "כל מיסטיקה מבוססת על דת", המוציאה מן התחום את המיסטיקה החילונית, משתמעת גם הפרשנות התאיסטית לחווית היסוד, שכן פרשנות זו נובעת מן המסורת הדתית במערב. ביטוייה של מסורת זו בליטורגיה, בריטואל, במערכת המצוות ובממסד הדתי מתבססים על הנחה, כמעט מובנת מאליה, של פער מהותי שבין האל לברואיו. החוויה המיסטית התאיסטית, השואפת לקרבה מרבית בין האדם לאל, לעולם לא תחצה את קו הגבול המפריד בין הסובייקט המתנסה לבין ההוויה העליונה, אובייקט ההתנסות. חוויה זו, המוגדרת כאהבה בנצרות או כדבקות ביהדות, מתוארת כיחס שבין שני צדדים.

מוריו של המחבר, גרשם שלום ורוברט צ'רלס זהנר, עומדים על הקרקע המוצקה של המסורת התאיסטית. משום כך הם נדרשים להסביר את ביטויי חווית האיחוד המיסטי בתחומי מסורותיהם. שלום חוזר ואומר שחווית האיחוד המיסטי זרה לרוח היהדות. המקובל שומר על תחושת מרחק וריסון עצמי ביחסו אל האל. ביטויים קיצוניים של תחושת ה'דבקות' מופיעים אמנם בחסידות, אך גם שם אין לפרש את ה'דבקות' גם בביטוייה הקיצוניים כאיחוד מיסטי, אלא כהתקשרות האדם עם האל שמכוחה מתחדשת אישיותו: "ואל נא

למונחים הקיצוניים להסתיר מעינינו את התפיסה הפרסונליסטית של האדם, תפיסה יהודית מובהקת המסתרת מאחוריהם¹⁹. זהנר הציב לעצמו מטרה במחקרו: להראות בעליל שרק החוויה התאיסטית יכולה להחשב לחוויה אמת. ביטויי הגדלות של מיסטיקאים המדברים על איחוד הנפש עם ממשות עליונה נחשבים בעיניו ל'מניה', עיוות פסיכולוגי שמקורו בתת־מודע. ובסופו של דבר נבחנת החוויה בתמורה המוסרית והדתית שהיא מחוללת לטווח ארוך בחייו ובאישיותו של המתנסה.

בנושא זה חולק המחבר על מוריו.²⁰ הוא נוטה לראות בחוויה הפנתאיסטית את חווית התשתית האוניברסלית של המיסטיקה: "הצד השווה לכל המיסטיקאים שבדתות השונות מתגלה בראש־ובראשונה בשאיפה הלוהטת להתאחד ... עם המוחלט" (עמ' 56). בדברים אלה נותן המחבר פירוש מוניסטי לגרעין החוויה, חסר הצורה והדמות. שאיפה פנתאיסטית זו מוצאת, לדעתו, ביטוי בכל המסורות, הן במזרח והן במערב, בדימויים וביטויים לשוניים שהם אחידים להפליא: "יהודים אורתודוקסים מדברים, כמו עמיתיהם במזרח הרחוק, על אודות התמזגות כל הדברים ב'אין' האלוהי" (עמ' 56). האחידות בלשון מוסברת במערב כהשפעה היסטורית. אולם "מה שאינו מוסבר הוא מקור ההקבלה המפליאה בין מושגיהם ודימוייהם של מיסטיקאים מערביים לבין אלה שבמזרח הרחוק" (עמ' 62). שאיפת האיחוד מתבססת על ההנחה הפנתאיסטית שביסוד נפשו האדם הוא חלק אלוה ממעל. מלכתחילה: "אלוהים ועצמותו של אדם חד הם ביסודם" (עמ' 59). זהות מהותית זו מתממשת בחווית האיחוד המיסטי.

19 גרשם שלום, "דבקות בראשית החסידות", *דברים כגו, פרקי מורשה ותחייה*, ח"ב, תל־אביב תשל"ו, עמ' 350.

20 הדים לחילוקי הדעות בין המחבר לבין גרשם שלום בנושא הפנתאיזם בקבלת הרמ"ק מצויים בשיר שהקדיש שלום לתלמידו: "... מגש למנחה לחבר שעסק ברב הצלחה בתורת הרמ"ק, ובמשא ומתן, כלו דק שבדק השמיענו בברור זה הפסק: בין אין־סוף ורצונו לא נודע המרחק. ואני עבדך מחבר זה הפתק אומר: מי יתן ואדע רק מה חשב הרמ"ק בשעה ששתק ... שלום, עוד דבר, עמ' 504.

שלום וזהנר, המגדירים את החוויה המיסטית כתאיסטית בעיקרה, נוטים להסביר את הביטויים הפנתאיסטים בתחומי מסורתם כשוליים, או כחסרי משמעות. המחבר, לעומת זאת, טוען שהמסורת כוללת מלכתחילה שני אופני תפיסה של האלוהי: המוניסטי ברוח המסורת הניאופלטונית, והתאיסטי כמקובל במסורת הדתית התאיסטית: "אין כאן התנסויות שונות באותו 'אלוהי', שהוא באמת ה'אחד' הפנתאיסטי, כי אם שתי תפיסות יסוד של האלוהי עצמו" (עמ' 69). המוחלט נתפס בחוויה המוניסטית כאימננטי, מצוי בנפש ואף כולל אותה, ובמסורת התאיסטית כטרנסצנדנטי, מעל ומעבר לעולם האנושי. הבחנה זו, טוען המחבר, חוצה גבולות דתות ומסורות. מוניסטים ותאיסטים מצויים במסורות הדתיות השונות, הן במזרח והן במערב. בגישתו זו מקנה המחבר לגיטימיות ושיוויון ערך לחוויה הפנתאיסטית.

בהתנגדותו לפנתאיזם מבחין זהנר בין שתי חוויות שונות, המעמידות שני סוגים של פנתאיזם. חווית הטבע והחוויה המוניסטית. ההבדל ביניהן נקבע על ידי האובייקט של האיחוד המיסטי שאליו הן מכוונות. בחווית הטבע האובייקט הוא עולם התופעות, ובחוויה המוניסטית הוויה עליונה אֶפְרוֹסוֹנְלִית הנתפסת בדרך כלל במונחים שליליים, כ'אין'. ההבחנה ביניהן כמוה כהבחנה בין קודש לחול. חווית הטבע היא פגנית ביסודה, שכן היא מזהה את עולם התופעות עם אלוהים. ואילו בחוויה המוניסטית נפרדת הנפש מעולם התופעות, בפנייתה אל הוויה שמעליו. היפרדות זו היא צעד בעל משמעות דתית, כהכנת הנפש לחדלונה בהוויה העליונה בחוויה המוניסטית, או לאהבת אלוהים, הנפרד ממנה, בחוויה התאיסטית.

הפנתאיזם הסוחף של המחבר מסלק את ההבחנה שבין חווית הטבע והחוויה המוניסטית על כל המשתמע ממנה. החוויה היא אחת, בין אם מכוון המיסטיקאי לעולם התופעות ובין אם פונה הוא להוויה שמעליו. על התודעה הקוסמית של חווית הטבע מעיר המחבר: "זוהי התודעה החדורה בכל הנמצאים ומאחדת אותם ל'טבע' אינסופי בעל שלמות הרמונית, או 'אלוהים' שבו נתנסו המיסטיקאים בדתם" (עמ' 104). חווית הטבע וחווית אלוהים אחת היא, אלוהים או הטבע, כניסוחו של שפינוזה: Deus sive Natura.

המחבר מייחס לזהנר את טשטוש ההבחנה שבין שתי חוויות אלה: "לדעת זהנר ה'פנאנתאיזם' אינו רק נחלת מיסטיקה הטבע החילונית, אלא מופיע בלבוש דתי מובהק בעיקר במיסטיקה ההינדואיסטית והבודהיסטית" (עמ' 105). המדובר הוא לא בלבוש, אלא בהבדל המהותי שבין קודש לחול, בין חוויה פרופנית ופגנית לבין חוויה מוניסטית, שעיקרה ההיפרדות מעולם התופעות, שנחשבת בעיני התאיסט לשלב הכרחי, המכין את פניית הנפש אל הנצחי שמעבר לעולם התופעות.

זהנר מבדיל בין שתי החוויות, חווית הטבע והחוויה המוניסטית, בעיקר מבחינת המסקנות המוסריות השונות המשתמעות מהן. הטבע שהוא אלוהים בחווית הטבע הופך לקנה המידה להתנהגות האדם. כוחות הטבע הפועלים באדם, היצרים, זוכים למעמד של קדושה. מכאן הניהיליזם המוסרי הקורא לשילוח חסר רסן של היצרים, שכן לא קיימת סמכות מרסנת מעל לטבע, שמכוחה מוטלת עליו מרות מוסרית. בחוויה המוניסטית, לעומת זאת, חדלון הקיום משתק את כוחות הנפש, המוצאת את מנוחתה הנצחית בהוויה העליונה. מכאן הקוויאטיזם, חדלון כוחות הנפש המתבטא בריסגנציה, נסיגה גמורה מחיי החברה וחדלון המוסר, ההופך לחסר ערך וחסר משמעות. בשתי החוויות מעמיד המתנסה את עצמו מעבר לטוב ולרע בשני אופנים שונים: כאנטינומיזם המפר כל חוק, או כאדישות גמורה לטוב ולרע כאחת.

החירות המיסטית, המשתמעת מן החוויה, היא מעין פרשת דרכים, המאפשרת למתנסה לבחור את דרכו מתוך מכלול אפשרויות. אולם המחבר סבור שהביטוי העיקרי של החירות הפנימית הוא הניהיליזם המוסרי, המתבטא בחירות מן המצוות וחירות מן המוסר. הניהיליזם הוא עיקרו של הפרק הדין ביחס שבין החירות לבין המסורת הדתית. פנומנולוגיה זו מקורה בתיאור החוויה המוניסטית כחווית הטבע, שמושאה הטבע שהוא אלוהים, או אלוהים שהוא הטבע. על הניהיליזם של רמבו מעיר המחבר: "אף 'עבודת האלילים' של רמבו אינה רק ניהיליזם והפקרות מוסרית, כי בחוויות המתלוות אליה טמון יסוד מיסטי של 'פנתאיזם פגני', שאין לשלול ממנו משמעות דתית" (עמ' 142).

אפשרות אחרת המשתמעת מן החירות המיסטית מוזכרת על־ידי המחבר בדרך השלילה וכלאחר יד בתיאור החוויה הניהיליסטית: בחוויותיו נטמעת אישיותו בתוך 'עץ החיים' שמעבר לטוב ולרע, אבל בעבורו אין הוא מקור חיים להתחדשות האורגניזם הדתי המיושן, או להקמת בניין דתי חדש, כי אם התפרצות בלתי מרוסנת השוטפת והורסת את כל הבניינים (עמ' 139).

ההיסטוריה של המיסטיקה, הן היהודית והן הנוצרית, מלמדת שרוב המיסטיקאים פעלו כמנוף לתחייה דתית ולחידוש פני המסורת. לדעת שלום, הקבלה הקנתה משמעות חדשה הן להלכה והן לאגדה, והחסידות פעלה כתנועת התחדשות דתית, שנסתה להפיץ ברבים את ערך ה'דבקות'. במסורת הנוצרית, תנועת הנזירות שכמה ממנהיגיה, כמו פרנציסקוס איש אסיזי, היו מיסטיקאים קמה מתוך מחאה נגד שחיתות הכנסיה וסיימה בחידוש פני הממסד והשתלבות בו. מיסטיקאים נוצרים כמו תרזה מאווילה ויוחנן מן הצלב פעלו בשיתוף פעולה להקמת רשת חדשה של מנזרים. ואלו הן רק דוגמאות מעטות. דומה שניהיליסטים, כמו שבתי צבי, יעקב פרנק ורמבו, הם בגדר תופעה שולית, המעידה על המגמה הכללית.

אם החירות המוחלטת כוללת גם את החירות להגדיר את החירות, ניתן להגדירה ברוחם של קנט והגל לא כהתפרצות יצרים משולחת רסן, אלא כרחישת כבוד לחוק, או אפילו כהזדהות עם תביעותיו. ברוח זו אפשר להבין גם את מאמר חז"ל על היחס שבין חוק לחירות. במשנה שבפרקי אבות המפרשת את הפסוק: "והמכתב מכתב אלהים הוא תרות על הלוחות" (שמות לב, טז), נאמר: "אל תקרי תרות, אלא תרות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (אבות פרק ו משנה ב). החירות מתפרשת כאן כהכרת משמעות החוק וערכו דרך העיון בו. המיסטיקאי לא חייב לבחור בניהיליזם. הוא רשאי לפרש ולבטא את חירותו כגילוי משמעות חדשה בחוק, ואם הוא יהודי, כקבלת התורה מחדש.

לדעת המחבר, המיסטיקאי, בעקבות חוויתו, הוא בעיקרו של דבר ניהיליסט. בפרשת הדרכים של החירות הוא מכריע ביחסו אל המסורת. הוא עשוי לסגל את עמדתו לתביעות המסורת, מתוך ריסון או אפילו דיכוי נטיותיו, או לפרוץ מעבר לגבולותיה. המחבר טוען

שגם אם הוא מנתק את עצמו מהמסורת הוא עדיין שייך אליה. ראשית מפני שהוא משתמש בשפת המסורת:

... אופי חווייתו האישית עצמה (ולא כל שכן תכניה) נקבע על־ידי דימויים, תמונות, סמלים, דפוסי לשון, ואף מושגים תאולוגיים, שנוצרו במהלך הדורות ומוכנים וערוכים לפניו (עמ' 28).

יתר על כן, מתוך שימוש בשפת המסורת ובמושגיה הוא מציג את תורתו: "כפרשנות האמיתית לאותה דת שאותה הוא מבקש להרוס, ומציג עצמו כמי שחדר לסוד מהותה המקורית" (עמ' 139). הזיקה למסורת נקבעת, אפוא, לא על־פי הנאמנות לתכניה בהתאם לקני המידה הערכיים שהמסורת עצמה קובעת, אלא, ובעיקר, על־פי הפנומנולוגיה של שימושי הלשון. כך מבקש המחבר אולי לצאת ידי חובת ההגדרה המקורית, המדברת על זיקה למסורת הדתית, גם כשזיקה כזאת לא קיימת.

כמה דוגמאות היסטוריות עולות על הדעת. פאולוס, שאול התרסי שחונך כפרושי, השתמש במושג ה'ברית' כשהציב את הברית החדשה במקום הישנה, במושגים תורת ומצוות כשביטל את המצוות, ובמושגים משיח ואמונה, מושגים יהודיים מובהקים, שהציב במוקד בשורתו. האם שימושי לשון אלה קובעים זיקה ליהדות? המסורת היהודית חרצה את משפטה לא על־פי שימושי הלשון של הפנומנולוג, אלא על־פי עיקריה, הקובעים שהאנטינומיסט, המבטל את המצוות, מתנתק ממנה.

שבתי צבי ויעקב פרנק השתמשו במונחי המסורת היהודית והקבלית ובדימוייה, כשדברו על עולם התיקון והמשיח היורד למעמקי הקליפות על מנת לגאול את הניצוצות השבויים שבתוכן. למרות זאת, כשהירידה אל הקליפות התבטאה בפועל בהמרת דת, הם הוציאו את עצמם מכלל ישראל וממסגרת היהדות באופן חד משמעי. ומה בדבר הזיקה למסורת של הקוויאטיסט או הניהיליסט שריסן את עמדתו ונשאר בתחומיה? לדעת המחבר, חווייתו אינה שונה מחוויית החורג מן התחום, הוא עומד כאילו עם רגל אחת בחוץ בחוסר העזתו "להתנתק כליל ובגלוי מאותה שארית חיצונית של אורח החיים הכפוף לסמכות הדתית" (עמ' 110). החוקר, הקובע

את הפנומנולוגיה של החוויה, מניח שלפי ההיגיון הפנימי של החוויה הפנתאיסטית, המתנסה בה אינו שייך למסורת, גם אם לא חרג ממנה בגלוי. כשמיסטיקאי כמו רויסברוק מתקיף את אלה המשחררים את עצמם מחובות העשייה סבור המחבר שדבריו נאמרים מן השפה ולחוץ ואינם מבטאים את תורתו הנסתרת (עמ' 107). בנושא זה העיר ליאו שטראוס: "החוקר המדעי רואה כמובן מאליו שהוא מבין את האנשים שהוא חוקר טוב ממה שהם מבינים את עצמם".²¹ אין לנו אלא העובדות הגלויות לעין והדברים הנאמרים בגלוי, וספק אם רשאי החוקר להעניק לדברים מובן נסתר שלא נאמר בהם בפירוש על סמך הנחותיו הוא.

שאלה נוספת היא האם הביטוי המפורש של נטיות אנרכיסטיות, ניהיליסטיות או קוויאטיסטיות בכתבי מיסטיקאים, כמו שמגלה המחבר בתורת הרב קוק, מראה על מציאות הכפירה במעמקי האמונה, או על ניהיליזם נסתר. הרהורים ניהיליסטים וקוויאטיסטים יש אולי לכל אדם. כשעומס החובות וההתחייבויות מצטבר, מי לא חולם על עולם שכולו חופש, בטלה ושחרור מחובות? אולם כל עוד האדם מתפקד כאדם אחראי וכאזרח שומר חוק, הוא רשאי להרהר ואף לבטא את מחשבותיו כאוות נפשו. דמותו של הרב קוק כמנהיג רוחני וכאחד מגדולי הדור הקודם היא הקובעת ביחס למשמעות תורתו.

המחבר סבור שבין החוויה הפנימית לבין חירות המעשה מפריד צעד קטן בלבד: "מכאן רק צעד אחד – אך מכריע מבחינה דתית – להמשכת החירות הפנימית אל המציאות החיצונית של חיי הדת. מכוח החוויה המיסטית החזקה של דבקות באל, ללא תיווך המצוות הגשמיות, חי המיסטיקאי לפי התורה האוטופית כאן ועכשו... " (עמ' 138). כך אמנם נהגו שבתי צבי, יעקב פרנק ודומיהם. אולם במקרים רבים אחרים, חירות המחשבה וחירות הביטוי באות במקום חירות המעשה. כך כנראה סבור גם הפסיכולוג המעודד את מטופליו לבטא מאוויים אסורים, בהנחה שעצם הביטוי משחרר את המטופל מן הכורח להוציאם לפועל. החירות לבטא את המאבק הפנימי שבין חוק

21 שטראוס, עמ' 285.

לחירות, המתבטאת בכתבי החסידות לרוב, מוציאה דווקא מכלל אפשרות את חירות המעשה.

דוגמא למאבק שבין חוק לחירות בתחומי המסורת נמצא באחד מדרושי ר' שניאור זלמן מלאדי. הדרשה מתארת קונפליקט בין שני מצבי נפש: האחד נקרא פְּלָה, והשני – פְּלָא. כלה מסמל את כליון הנפש בשאיפתה להתאחד עם מקורה העליון, ככלה הנכספת לבחיר ליבה. והכלא – את ההחלטה מתוך רצון להישאר בתחומי הכלא של הקיום הארצי על מנת להגשים יעוד אלוהי בהאי עלמא, בהנחה שבהתאמת רצון האדם לדרישת האל הוא מתקרב לאלוהיו לא פחות, ואולי אף יותר מאשר בחווית האיחוד המיסטי. הצליל הדומה של שתי המילים רומז להשוואה ערכית זו. ביטוי הכמיהה לחרוג ממגבלות הקיום הארצי מוליך דווקא להגברת האחיזה בו, במקום לרסיגנציה הקוויאטיסטית (תורה אור דף קז, עמ' א).

שיקול דעת זה שם את הדגש על ההתנהגות הנראית בעליל, יותר מאשר על הדיווח הפנומנולוגי של המתנסה, שעליו אין לחרוץ משפט. הפנומנולוג סבור שהמדובר בקנה מידה חיצוני לדיווח הישיר של המיסטיקאי. אולם אפילו פנומנולוג מובהק כמוויליאם ג'יימס מציע קנה מידה אמפירי כזה: "לפי פריים תכירום, לא לפי שורשיהם".²² החוויה הדתית אמנם סמויה מן העין, אך ניתן לצפות בתוצאותיה. ג'יימס מדווח בעקבות מחקריו על שינוי ערכים גמור בחיי המתנסה כמו שחרור מהתמכרות לשתייה, או מהפך מוסרי באורח החיים, המתבטא בגילויים של נדיבות ואהבת הזולת.

ויטגנשטיין דן בבעיה דומה במסתו: "הרצאות על אמונה דתית",²³ שיצאה לאור לאחר פטירתו. נושא הרצאתו הוא לא החוויה הדתית, אלא האמונה כמצב נפש פנימי. הוא שואל מה המובן הסמנטי של משפטים המבטאים אמונה ביום הדין למשל, ואיך ניתן להעריך את האותנטיות של ביטויים אלה. מסקנתו היא שהמובן הסמנטי מקורו בדימוי הפנימי של המאמין: "כאשר אני אומר האיש משתמש בדימוי

22 ג'יימס, עמ' 17.

Ludwig Wittgenstein, "Lectures on Religious Belief", *Lectures & Conversations*, edited by Cyril Barret, Oxford 1966, pp. 53-79.

אני רק מעיר הערה דקדוקית. מה שאני אומר מקבל אישור על־ידי המסקנות שהוא מסיק או לא מסיק".²⁴ מסקנות אלה לא מתבטאות בהצהרות מילוליות, אלא בהתנהגות בפועל. אם האיש רועד מאימת יום הדין, אם נראה שדימוי זה משפיע על כל דרכיו ומעשיו, ובעיקר אם הוא מוכן להסתכן ולהקריב מקנייניו ומנוחיותו מאימת יום הדין, אמונתו מתאשרת כאותנטית.

לקנה מידה זה נזקקים גם זהנר וגם המחבר כשהדיון על מקורותיה של החוויה מגיע למבוי סתום. בדיון על חווית הסמים, כשהפנומנולוגיה של החוויה, על־פי הדיווח של המתנסה, אינה מספקת כקנה מידה למשמעותה הדתית, אומר המחבר:

יותר מאשר אורח חייו של המיסטיקאי עד לחווייתו, מכריעה לענייננו השפעתה על אישיותו, על חייו הפנימיים (ולעיתים גם חיצוניים) ועל הסתכלותו על העולם אחרי התרחשותה, כי זוהי למעשה העדות האובייקטיבית היחידה הנתונה לנו לאותנטיות של החוויה עצמה (עמ' 93).

ההשפעה המוסרית והדתית המעמיקה לטווח ארוך, הניכרת בחייהם של המיסטיקאים הדגולים, בדרך כלל נעדרת מחוויית הסמים.

זהנר מתקשה להבין את מקורה של המגלומניה הפנתאיסטית בחוויית מיסטיקאים נוצרים, כמו אקהרט, בתחום המסורת התאיסטי־נוצרית. הוא מזכיר את התת־מודע כהסבר למקורה של החוויה, ואפילו את השטן. אולם בסופו של דבר הוא נזקק לקנה המידה של ג'יימס, המתייחס לתוצאות החוויה למעשה. המחבר מביא את דבריו המנוסחים ברוח דתית:

המיסטיקאי השואב את השראתו מן האהבה האלוהית, יגלה זאת לעיני העולם בקדושת חייו, ובענווה השורה עליו תמיד ... רק קריטריונים כאלה מאפשרים לנו להבחין בין מצב אמיתי של אחדות עם אלוהים לבין התופעות הטבעיות או העל־טבעיות שעסקנו בהן (עמ' 152).

זהנר מתכוון בזה לחוויית ההתאחדות עם הטבע לסוגיה.

חלקה הראשון של ההגדרה המתייחס לגרעין האמורפי של החוויה מקובל על המחבר, גם אם נוטה הוא לפרש גרעין אמורפי זה בכיוון פנתאיסטי־מוניסטי. הנחת הבסיס האמורפי מאפשרת לו לראות בחוויות השונות רק פירושים שונים לאותה חוויה בלתי מוגדרת. ומכיוון שפירושים אלה אינם נבדלים זה מזה באופן כה מהותי, כמו שסבור זהנר הרואה בפירושים אלה חוויות שונות לחלוטין, ניתן להמירם זה בזה. טשטוש ההבחנה שבין חווית הטבע הפגנית והחוויה המוניסטית, על־פי הנוסחה אלוהים או הטבע, מקנה לגיימיות דתית לחווית הטבע המוניסטית־פנתאיסטית, עם כל המסקנות הניהיליסטיות המשתמעות ממנה. מכאן היחס הדו־משמעי לחלקה השני של ההגדרה: המחבר חוזר ומדגיש מצד אחד את נאמנות המיסטיקאי למסורתו, אבל, כמדומה, יותר מזה את הקונפליקט המהותי, המציב את המיסטיקאי מחוץ למסורתו, או אולי משאיר לו רק את השימוש הלשוני בדימוייה וסמליה שאינו מחייב נאמנות לתכניה. תשובתו של המחבר, אפוא, לשאלת היחס שבין דת לבין מיסטיקה שבה דן הספר נשאת, בסופו של דבר, דו משמעית.

האינטגרציה של היהדות

חוקרי המיסטיקה היהודית, מגרשם שלום ומרטין בובר ועד למשה אידל, יהודה ליבס ותלמידיהם, משלבים במחקריהם היבטים המתייחסים לחקר המיסטיקה הכללי, או למסורות דתיות אחרות.²⁵ מאידך גיסא, בחקר המיסטיקה הכללי מיעטו החוקרים להתייחס למיסטיקה היהודית. אפילו חוקר חסידות מובהק כבובר כלל מעט

25 ראו למשל: Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, pp.1-39.

מרטין בובר, *כפרדס החסידות*, תל אביב תש"ה; משה אידל, *קבלה, היבטים חדשים*, ירושלים ותל־אביב תשנ"ג; יהודה ליבס, "השפעות נוצריות על ספר הזוהר", *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* ב, תשמ"ג, עמ' 43-74.

מאד מן היהדות באנתולוגיה של טקסטים מיסטיים, *זידויים אקסטיים*,²⁶ שליקט ממסורות דתיות שונות.

לדעת אידל, תופעה זו מקורה במוגבלותו של חקר המיסטיקה היהודית, שלא הרחיק לכת די הצורך בשילוב היהדות במחקר ההשוואתי של המיסטיקה:

בגלל הימנעותם של חוקרים מניצול רעיונות ותפיסות מודרניות של מחקר השוואתי ופנומנולוגי של הדתות, מצליחים רק לעיתים נדירות לשלב את מחקר הקבלה בדיונים רחבים יותר במיסטיקה. לעיתים רחוקות זכתה הקבלה לאזכור ... יתרה מזאת, מבנה החשיבה הקבלי הובהר אך מעט באופן מושגי, מה שעשוי היה להיות פורה עבור חקר הדתות המודרני בכלל וחקר המיסטיקה בפרט.²⁷

לדעת אידל, העדר גישה השוואתית מקיפה בחקר המיסטיקה היהודית צמצם את הפרספקטיבה לא רק בתחום זה, אלא גם בחקר המיסטיקה בכלל.

ספרו של המחבר מתקן מעוות זה.²⁸ הספר עוסק בחקר המיסטיקה בכלל, ולא בחקר המיסטיקה היהודית בפרט. בתחום המחקר הכללי של המיסטיקה, המחבר הוא היחיד שיש לו חלק בשני העולמות, הספרות המיסטית היהודית לדורותיה וחקר המיסטיקה היהודית מזה, והמיסטיקה הכללית, בעיקר המערבית, וחקריה החשובים מזה. השכלתו הרחבה היא המאפשרת לו לכלול את היהדות בשיח הכללי על המיסטיקה, כפי שלא נעשה לפניו. התכללות זו חלה הן על

26 Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen, Ecstatic Confessions*, collected and introduced by Martin Buber, edited by Paul Mendes-Flohr, translated by Esther Cameron, pp. 147-150.

בובר מקדיש למיסטיקה היהודית שלושה עמודים בלבד, הכוללים סיפורי חסידים ואמרותיהם, ואף לא טקסט קבלי אחד.
27 משה אידל, *קבלה: היבטים*, עמ' 42.

28 בסמינר על מיסטיקה שהתקיים ב Harvard Divinity School ב 1994, לא נכללו טקסטים יהודיים כלל. המורה יצא ידי חובת היהדות בהצגת שאלות, שאותן הפנה מדי פעם אל המשתתפים היהודים, על עמדת המיסטיקה היהודית בסוגיות שנידונו.

המחקר, והן על כתבי המיסטיקאים היהודים. הוא מצליח להפגיש עולמות שונים אלה בדיון על ההיבטים השונים של המיסטיקה והדת. חוקרי המיסטיקה, שאליהם מתייחס המחבר בספרו, התעלמו כמעט לחלוטין מהיהדות. זהנר מכיר את הברית הישנה, ומזכיר את הנביא ישעיהו וספר איוב. אולם כנוצרי מן השורה הוא טוען שהברית החדשה היא שלב יותר מתקדם בתפיסת האל. מעבר לתנ"ך לא הכיר זהנר מאומה מן הספרות היהודית לדורותיה. בהשוואה בין הדתות הוא מזכיר את האסלם כמיסטיקה תאיסטית, אך מתעלם לחלוטין מן היהדות. היהודים מזוכרים פעם אחת במובאה מדברי רויסברוק, המייחס להם ולעובדי האלילים גישה מוניסטית, שאותה הוא מגנה.²⁹ סטייס, המגדיר את המיסטיקה כחווית איחוד מיסטי, מחפש סימוכין להגדרתו בכל הדתות. ביחס ליהדות הוא טוען שהיא הדת הפחות מיסטית מבין שלוש הדתות התאיסטיות.³⁰ הוא הכיר את ספרו של שלום: *זרמים עיקריים במיסטיקה היהודית*. אולם דעותיו הנחרצות של שלום, השוללות קיומה של חווית איחוד מיסטי ביהדות, לא הניחו את דעתו של סטייס. משום כך הוא נוטה להסתמך על מובאות בדברי שלום מאברהם אבולעפיה ומכתבי חסידים, הרומזות במשהו לאיחוד מיסטי, ולא על דבריו המפורשים בנושא זה.³¹

אוטו מקדיש לחווית הנומינוזי ב'ברית הישנה' פרק שלם בספרו הנזכר, *על הקדושה*.³² הוא מתאר את האימה הדמונית מצד אחד, ואת תפיסת הנומינוזי כמוסרי, המופיעה בספרי הנביאים, מצד שני. מחוץ לנצרות, הוא מתייחס למושגים דתיים באסלאם, כמו הפרדיסטינציה, הגאולה ומושג האל. לעומת זאת, הוא מתעלם לחלוטין מן היהדות. בתיווך המחבר מתנהל שיח בין גרשם שלום לבין חוקרי המיסטיקה זהנר, סטייס ואוטו. שלום לא השתתף בשיח הכללי על המיסטיקה,

Zaehner, p. 172. 29

W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia & New York 1960, p. 343. 30

Ibid, pp.106-107, 116. 31

Otto, pp. 72-81. 32

על אף דבריו המאלפים בנושא זה. אולי מפני שמטרתו היתה להסביר את הרקע למיסטיקה היהודית יותר מאשר לפרש את התופעה המיסטית. לפני ספרו של המחבר לא נכללה הגדרת שלום לחוויה המיסטית בשיח הכללי. המחבר משווה בין ההגדרות השונות של החוויה המיסטית ומעדיף מכולן את הגדרתו של שלום, שהיא לדעתו יותר מורכבת (עמ' 67). הודות לידע המקיף במדעי היהדות מסוגל המחבר להציג דוגמאות מן המסורת היהודית בכל סוגיה שנידונה בחקר המיסטיקה הכללי.

בדיון על ההיבטים השונים של היחס בין המיסטיקה והדת מרבה המחבר להביא דוגמאות מתחום היהדות לאורך הספר, מהפרק הראשון העוסק בבעייתיות של המסירה המיסטית, המסתמך על דבריו של שלום, ועד לפרק האחרון העוסק בתחום האסתטי בתורת הרב קוק. בנושא הקשר שבין המיסטיקאי לבין מסורתו דן המחבר בהרחבה בכוונה המיסטית הקבלית ויחסה למערכת המצוות, ובמיוחד במשמעות החדשה שמקנה האינטרפרטציה הקבלית למצוות תלמוד תורה ובמשמעות של גילוי אליהו במסורת הקבלית (עמ' 49-59). בהגדרת חווית התשתית, המאפיינת את ההתנסות המיסטית, מעדיף המחבר להסתמך על דברי הרב קוק ולא על אקהרט, שהיה קרוב ללבו (עמ' 56). ההתנסות החילונית של מרסל פרוסט מוליכה את המחבר לתורתו של שפינוזה כמקבילה יהודית (עמ' 125-126). בדיון על המתח שבין החירות המיסטית והדת הממוסדת מביא המחבר קודם כל מדברי מחבר "תיקוני הזהר" וה"רעיא מהימנא" (עמ' 136-138). בהתייחסות המחבר אל נושא השירה הדתית והשירה המיסטית לא נפקד מקומם של משוררים עבריים, מריה"ל ורשב"ג בימי הבינים (עמ' 40) ועד לביאליק בעת החדשה (עמ' 159). דוגמאות אלה יוצרות שילוב מקורי ומעניין של המיסטיקה היהודית בדיסציפלינה של חקר המיסטיקה.

הספר מסתיים במובאה מדברי הרב קוק, המתארת רגע של התנסות מיסטית: "הדיבור החי נושק אותנו במלא אהבה, ואנו נושקים אותה בחיבה מלאה, 'אני לדודי ודודי לי'" (עמ' 199). אולי מגלה סיום זה טפח מן המוטיבציה של המחבר, כמיהתו הלוהטת לקרבת אלוהים, המוצאת ביטוי במעורבותו האישית העמוקה בנושא. מעורבות זו

אל שמעל לטבע או אל שהוא הטבע

מתבטאת בחיפושיו הנרחבים אחרי כל ניצוץ של חוויה באשר הוא, לא רק במיסטיקה ובמחקרה, אלא גם במרחבים האדירים של היהדות ומדעי הרוח כאחת.

אסיים בהערה לא פנומנולוגית. לבי נוקפני. אולי אין זה הוגן למתוח ביקורת על מי שלמרבה הצער אינו יכול להשיב. אין לי ספק שאילו יכולנו לשוחח עם המחבר על כמה מעמדותיו, היה הוא בכשרונו הפדגוגי מברר עניינים. חבל שלא זכינו, וחבל על דאבדין!

לאה אורנט, 29 Goodnough Road Chestnut-Hill MA 02467-3140
USA

ריטוריקה מאז ולתמיד

יהושע גתי, *אמנות הריטוריקה מיוון העתיקה ועד אובמה*, ספריית "האוניברסיטה המשודרת", משרד הביטחון – ההוצאה לאור, 2013. 152 עמודים (כולל ביבליוגרפיה נבחרת). מחיר מומלץ ש"ח 58.

אחרי שנים רבות שבהן נחשבה המלה "ריטוריקה" למלת גנאי, כמעט שות־ערך ל"דימגוגיה", היתה לה עדנה בדורות האחרונים, והיום היא באפנה בחוגי מורים ותלמידים בעולם הגדול (ובישראל הקטנה) העוסקים בפילוסופיה, בספרויות, בהיסטוריה, במדע המדינה ובתורת המשפט. מספר ספרי המבוא לריטוריקה לענפיה השונים, כולל תולדות הריטוריקה "מהתנ"ך עד הפלמ"ח", וכתבי העת המוקדשים במלואם לריטוריקה, בלשונות העולם ובעיקר באנגלית, הולך וגדל, וסופו מי ישרנו. בעולם שמחוץ לישראל עדין יש, והיו, לא מעט חוקרים של הריטוריקה ותולדותיה שבאו לשטח זה מצוידים בכלי המחקר הבסיסיים: למשל ידיעת השפות שבהן גדלה ובגרה הריטוריקה, כולל יונית עתיקה ולטינית, או התמצאות ברקע ההיסטורי והתרבותי של הנואמים השונים ושל יוצרי התיאוריות הריטוריות ומפתחיהן. בעברית אין לנו הרבה מבואות לריטוריקה ותולדותיה, וזאת משום שאין אנו משופעים יתר על המדה במומחים של ממש בשטח זה. אחד המומחים המעטים שהיו לנו היה פרופסור שלום פרלמן המנוח, שהיה מומחה גם לנואמים של העולם העתיק, נאומיהם ורקעם, וגם לתיאוריות הריטוריות ולאוצר המונחים הטכניים הריטוריים לתקופותיהם. מאמר הביקורת שפרסם בגליון 7, אביב תשס"ז/2007, של *קתרסיס*, עמודים 14-26, מעיד על כך: ר' בעיקר עמודים 22-24. פרלמן היה בקי גם בתיאוריות המודרניות של

הריטוריקה, ואף בכמה מספיקהן העבריים – למשל, "לשון למודים" לר' משה חיים לוצאטו, ספר המשקף כמה מן התיאוריות הריטוריות של אירופה בראשית העת החדשה. חבל שפרלמן לא פרסם לפחות מבוא לריטוריקה ותולדותיה. אך כנהוג באה"ק ת"ו, במקום שהמומחה מהסס משום שהוא מודע לחשיבות הענין ולאחריות המיוחדת המוטלת על הכותב ספרי מבוא כלליים באים המומחים למחצה, לשליש ולרביע, ש'מומחיותם' באה להם בעיקר מקריאה לא מבוקרת של ספרי שמוש באנגלית, ומכריזים ברבים על מרכולתם ללא בדיקה וללא מומחיות של ממש. דוגמא לכך ראינו בספרו של שי פרוגל *דטוריקה*, שיצא לאור בשנת 2006: ר' על ספר זה מאמרו של ירוחם יתום "*Quid Sit Rhetoric*", *קתרסיס* 9, אביב תשס"ט/2009, עמודים 63-109.

עתה לפנינו ספר חדש על הריטוריקה "מאז ולעולם". המחבר, פרופ' יהושע גתי, היה רוב שנותיו פרופסור לעברית ואחד מראשי המכון ללמודי ריטוריקה באוניברסיטת קייפטאון בדרום אפריקה. לפי קורות חיים משנת 2007¹ למד גתי לתואר שלישי באוניברסיטת אמורי באטלנטה, ונושא עבודת הדוקטור שלו היה "ישעיהו מ-מט: מחקר באמנות השכנוע הנבואי". שם גם למד למודים לתר־דוקטוריים אצל ג'ורג' קנדי, אחד מחשובי החוקרים של הריטוריקה היונית והרומית בימינו. לפי אותו מסמך משנת 2007, אחת השפות שהוא שולט בהן היא "יונית קלאסית". כיון שבאותו סעיף באותו מסמך הוא גם מזכיר "צרפתית (קריאה)", ניתן להסיק מכך שביונית קלאסית הוא לא רק קורא, אלא גם כותב ומדבר. אך נניח לזה לפי שעה.

הספר מתחלק למעשה (אם כי אינו מחולק כך להלכה) לשני חלקים עיקריים. החלק הראשון, שיחות (כלומר, פרקים) א'-ה', עמודים 25-65, עוסק בריטוריקה בעולם העתיק. חוץ מן השיחה הרביעית, עמודים 45-55 ("הריטוריקה המקראית"), עוסקים פרקים אלה בתולדות הריטוריקה היונית והרומית, ודיונים בתיאוריה ריטורית ובקטעים מגאומים מן העולם העתיק משמשים בהם בערבוביה.

בעיקרו של דבר, הדיונים בנאומים ובקטעי נאומים בפרקים אלה כפופים לדיונים בתיאוריות השונות. מכאן ואילך – שיחות ו'–י"ג – לפנינו דיונים אך ורק בנאומים וקטעי נאומים מסוגים שונים ומתקופות שונות: למשל, נאומי הספר מפריקליס עד משה דיין; נאומי צ'רצ'יל והיטלר; נאומי לוחמי חופש; נאומי אובמה, ועוד כיוצא באלו. בשיחת המבוא, בעמודים 15-17, דן המחבר בקצרה בדיוניהם התיאורטיים של חיים פרלמן ולוסי אולברכטס-טיטקה בני המאה העשרים. מלבדם, מקבל הקורא את הרושם שלא השתנה דבר בתיאוריה של הריטוריקה מאז קיקרו. כיון שאיני אחד מאותם המומחים הגנראליים, הגלובאליים והאוניברסאליים לתולדות הריטוריקה מטיסיאס וקוראקס (שאינם נזכרים בספר זה) עד לבנימין נתניהו ויאיר לפיד, אסתפק בכמה הערות על פרטים בדרך ההגשה של שיחות אלה, ואתרכז בעיקר במה שנאמר בהן על העולם העתיק, שהוא מקום חיוטי.

נפתח בכמה דוגמאות לסגנון ההגשה של שיחות אלה.

עמוד 9: בשיחות שקובצו בספר שלפנינו נדון בנושא הנראה כמובן מאליו שכאלו נולדנו עימו – הוא אנחנו, הוא מהותנו, הוא אישיותנו, הוא המשקף אותנו, הוא המנסח את מחשבותינו.

... והוא ישמיענו ברחמיו שנית לעיני כל חי ... – סליחה, טעות בטכסט. אבל בכל זאת, מה הוא אותו שיר הלל לריטוריקה בנוסח "כתר יתנו לך" או "נשמת כל חי", ומה משמעותו? האמנם הריטוריקה היא אנחנו, מהותנו ואישיותנו? האם אין בנו, במהותנו ובאישיותנו שום דבר חוץ מריטוריקה? או שמא נסחף המחבר אחרי סגנון הלחשים (אינקנטציות) ושכח שיש בעולמנו עוד דבר או שנים מלבד הריטוריקה? למשל, מושאי הנאומים השונים.

עמוד 15: שאלתם של פרלמן ואולברכטס-טיטקה היתה, איך עצם הצדקת עקרון ה'ערך' נטען בטקסטים הללו.

מה נטען (בלשון זכר)? **עצם** ההצדקה?

עמוד 23: הריטוריקה היא אמנות הבנת הזולת, ומציאת המשותף כבסיס להגעה לקונצנזוס. הריטוריקה היא אמנם ערש

הדמוקרטיה, אך היא אינה אוטומטית ואינה ספונטנית. כפי שכבר אמרנו – לימוד היא צריכה. הכנה היא צריכה. הריטוריקה **עצמה** היא הבנת הזולת? ברור – והדבר היה ידוע כבר לקדמונים – שהכרת הקהל, יצוריו ורגשותיו היא חלק בסיסי מחנוכו של הנואם; ואין זה מקרה שנתוח הרגשות האנושיים מופיע אצל אריסטו דוקא בהרצאותיו על הריטוריקה. אך מכאן עד להצהרה שהריטוריקה – הכל בכל מכל כל – היא אמנות הבנת הזולת? נניח לרגע למלה העברית הברברית "קונצנזוס": המחבר אינו טוען שהוא יודע לטינית – אפילו "קריאה". אך האמנם הריטוריקה היא **ערש** הדימוקרטיה? ואם כן, מדוע יניח מי שניח שאותה ערש יכולה להיות אוטומטית וספונטנית? וכיצד אפשר ללמוד ערש? בשלמא, 'להכין ערש' אולי אין פירושו אלא להציע את מטתך – אבל **ללמוד ערש?**

אחת ההוראות שניתנו לנואמים עוד מתקופתם של אריסטו ושל מחבר ה"ריטוריקה לאלכסנדר" הוא שיש לדיק בשמוש בדמויים (מטאפורות). אילו אמרנו על הריטוריקה ש"הורתה ולידתה בדימוקרטיה", היה זה דמוי הולם. אך ערש אוטומטית וספונטנית הצריכה למוד והכנה? נו, טוב, העיקר הכונה הטובה ...

עמוד 25: היוונים הפכו את הנאומים לפסטיבלים, והרטוריקה היתה לספורט לאומי.

שוב נעצור לרגע ונחשוב: כיצד יכול נאום להפוך לפסטיבל? אילו נאמר לנו כי היוונים יצרו פסטיבלים מיוחדים בהם 'כיכבה' הריטוריקה, ניחא. לא בדיוק עובדה, אך לפחות היתה למשפט משמעות. ומה על אותו ספורט לאומי? היו בעולם היוני העתיק ארבעה משחקים כללי־יוניים – מה שבלשוננו אפשר לכנות 'פסטיבלים': המשחקים האולימפיים, הפיתיים, האיסתמיים והגמיאיים. בכל אחד ממשחקים אלה נערכו תחרויות ספורט מסוגים שונים: ריצה, הטלת דיסקוס, האבקות מסוגים שונים, מרוץ מרכבות. סופיסטים ונואמים היו מבקרים במשחקים אלה ומציגים את מרכולתם, כהרבה סוחרים ובעלי מלאכה שהיה להם מה למכור לקהל גדול ובינלאומי שבא לצפות במשחקים, אבל לא ידוע לי שבאף אחד ממשחקים אלה נחשבה הריטוריקה לספורט, או שהיו בהם תחרויות

בין נואמים כחלק מן המשחקים. (התחרויות באולימפיה, הנזכרות בדיאלוג "הפיאס זוטא", עמוד 7363 ואילך, בין נואמים או סופיסטים העונים לשאלות, נערכה, ככל הידוע לנו, בשולי המשחקים ולא כחלק מהם. המשחקים היו על טהרת הספורט.) אשר למלה "לאומי", מוטב להזהר בשימוש בהקשר של יון העתיקה, בה לא היה 'לאום' יוני אחד במושגי זמננו, אלא מאות מדינות קטנות וגדולות.

עמוד 55: השימוש הנרחב ברטוריקה במקרא הופך את הקנון

לספר של דיאלוגים, הבהרות ונימוקים...

סליחה, מה הוא אותו "קנון"? אני בתומי חשבתי שהקנון המקראי הוא רשימת הספרים שהוכנסו לכתבי הקודש ונכללו בהם. אך נניח לרגע שה"קנון" פרושו (כפי שאני משער מההקשר) כל ספרי המקרא שבידינו. האמנם אין המקרא אלא "ספר של דיאלוגים, הבהרות ונימוקים"? היכן הספורים, המצוות, התפלות, המזמורים, המשלים, הפתגמים? או שמא לא ירדתי לעומק משמעותו של אותו "קנון"?

עמוד 66: נאום ההספד הוא הצינור המילולי הפומבי שדרכו

מחוברת זהותה של הדמות המדוברת עם האתוס הלאומי.

Capisce? כדי לחבר זהות מסוימת לאתוס {מה זה?} מסוים, יש צורך בצינור – ולא סתם צינור, אלא צינור מילולי פומבי. וכי צינור מחבר? מדוע לא 'דבק נגרים כלל ארצי שקוף', למשל?

עמוד 92: הוא {גדעון האוזנר} נוקט אסטרטגיה של רטוריקת

הפרסוניפיקציה ההשוואתית, טקטיקה אנלוגית המצביעה על

הלא־ידוע לאור הידוע, ועל הבלתי־מושג לאור הנתפש.

ברור כשמש (הנתפשת, כמובן).

עד כאן כמה דוגמאות להגשה מעורפלת ומבולבלת. אל תתיאש מן הפורענות: נעבור עתה לכמה 'עובדות'.

עמוד 28: האמרה הבאה של פרוטגורס (Protagoras), אחד

מגדולי הסופיסטים (נולד ב־486 לפנה"ס) מאפיינת את

גישתם: "האדם באשר הוא הינו קנה המידה לכול". ובהמשך

לכך נודעת הקריאה הבאה: "דברים עבורי הם כפי שנראים לי

... ולך כפי שנראים לך". אין חשיבה אחידה. כל אחד חושב

על פי דרכו.

היכן נאמרה לנו אותה אמרה של פרוטגוראס (ה־ה) היונית והלטינית היא בדרך כלל ט, לא ת, בתעתיק עברי? והאם מה שמוגש לנו כאן הוא תרגום מדויק? אף אחד מספריו של פרוטגוראס לא הגיע אלינו בשלמותו, אך אותה "אמרה" מצוטטת מתוך אחד מספריו, בדיקנות מלולית, גם אצל אפלטון (תאיטיטוס 152 א 3-4) ואצל סכסטוס אמפיריקוס (7.60). שני הציטוטים באוסף הפרגמנטים של דילס וקרנץ B180, עמודים 262-3:

Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

ובעברית: לכל הדברים קנה המדה הוא האדם, לאלה שישנם שישנם ולאלה שאינם שאינם.²

איני יודע מאין שאב גתי את המלים "באשר הוא", שאינן במקורות. כמי שטוען לידיעת יונית קלאסית, היה עליו לבדוק מה כתוב במקור היוני – ואת הקשרו ההיסטורי. במקום שמופיעים, בדיון פילוסופי מן המאה החמשית לפסה"נ, המונחים "יש" ו"לא יש" ("אין"), ברור שההתייחסות העקרונית היא לבעית "היש והאין" בפילוסופיה שאחרי פרמנידיס. גם פרמנידיס וגם ה"פלורליסטים" שבאו אחריו ונסו "להציל את התופעות" מבקרתו, הסכימו על כך שיש "יש", ומה שאינו "יש" הוא "לא יש", ושאפשר לקבוע דברים אלה בטיעונים פילוסופיים. דבריו של פרוטגוראס מתייחסים בראש וראשונה לענין זה, וקביעתו (שאנו מניחים שבסס אותה בטעונים בספרו האבוד) היא שאין "יש" כשלעצמו, ורק האדם הוא שמכנה דבר זה או אחר "יש" או "אין". יתכן שפרוטגוראס התכוון לא לאדם זה או אחר, אלא להכרה האנושית בכללה. סוקראטיס כדובר באחד הדיאלוגים של אפלטון מציע פרוש יותר "אישי" לדברים אלה של פרוטגוראס (תאיטיטוס 152 א 6-8):

2 לתרגום שונה במקצת, ודיון קצר באפשרויות פרשנות, ר' שמואל שקולניקוב, תולדות הפילוסופיה היונית, הפילוסופים הקדם־סוקראטיים, תל־אביב תשמ"א-1981, עמוד 157 והערה 30.

סוקראטיס: האין הוא מתכוון למשהו מעין "בדרך שכל דבר
 ודבר נראה לי, כך הוא בשבילי, ובדרך שהוא נראה לך, כך
 הוא בשבילך"? שהרי גם אתה אדם וגם אני אדם.
 כאן מקור מה שגתי מכנה "הקריאה {מדוע "קריאה"??} הבאה".
 אמנם היא "נודעת" {בצבור הרחב?} – אך אין היא אמירה סתמית.
 מקורה באותה הצעת פירוש שמציע "סוקראטיס" בוכוח עם
 "תאיטיטוס" בדיאלוג של אפלטון. "סוקראטיס" אינו קובע שזה
 הפרוש הנכון לדברי פרוטגוראס, אלא מציע, במדה מסוימת של
 הססנות, שאולי לכך הוא התכוון; ומיד לאחר אותה הצעה הוא מוסיף
 נמוק המפרש (או דורש?) את המלה "אדם" שהשתמש בה
 פרוטגוראס. אין ספק שאפלטון קרא את ספרו של פרוטגוראס –
 אפלטון קרא כל מה שהיה בהישג יד. אך בשיחה הדרמאטית בין
 "סוקראטיס" של הדיאלוג לבין "תאיטיטוס" של הדיאלוג אין לנו
 הרשות להניח שמחבר הדיאלוג, אפלטון, מדבר אלינו ישירות
 באמצעות "סוקראטיס" ומגיש לנו פרשנות מוסמכת לאותם הדברים
 שכתב פרוטגוראס. אין זו דרכם של דיאלוגים. גתי אינו מזהה את
 מקורה של אותה 'קריאה נודעת', אם כי הוא מקבלה כפרשנות שאין
 עליה עוררין ל"קנה המדה הוא האדם"; ואם לא די בזה, הוא אף
 מרחיב פרשנות זאת מבעית ההכרה והיש אל המוסר החברתי:

שם, שם: אנו מוגבלים בהיקף הידע שלנו. דרך קליטתנו את
 העולם, חוויותינו, הספיגה שלנו את הסובב אותנו – כל אלה
 תלויים בהישג חושינו ומתוחמים על ידם.

{עד כאן ההסבר ההכרתי. אך כאמור לא די בזה:}

הסופיסטים {כולם פה אחד?} פיתחו גישה פלורליסטית
 שגרסה שאיננו עשויים מקשה חברתית אחת ואורחות חיינו
 ותפיסותינו האֶתיות והחברתיות תלויות גם בסביבה ובהקשר.
 כך, למשל, בספרטה הנערות מתעמלות בזרועות חשופות,
 אבל עבור האֶיונים זוהי חרפה. זה מה שקרוי בלשון
 הסופיסטית קֵירוֹס (Kairos) – היחס התלתי בין אמת לרקע,
 לסיטואציה הניתנת: "מוות הוא אירוע עצוב עבור המתים,
 אבל טוב לחוצבי הקברים".

איך היה קיקרו אומר על דברים מעין אלה? "מה אומר, מה לא אומר"? הרי ברור לכל תלמיד מתחיל בפילוסופיה שדיון במוגבלות התפיסה החושנית בהקשר של הכרת העולם, היש והאין, אינו זהה בדיוק לדיון בהבדלי תפיסה אֶתית בין חברות שונות, או להבדל בין טובתו של איש אחד לרעתו של איש אחר. מה שיש כאן לפנינו הוא ערבוב מין בשאינו מינו. יתכן שאותו פרוטגוראס טען שגם בענייני מוסר אין קנה מדה אחיד, אלא כל אדם מחליט מה טוב לו וכל חברה קובעת מה מוסרי בשבילה; אך אם היתה זאת דעתו, אין לנו כל ראייה לכך מהמקורות שהגיעו אלינו, ואין לנו כל זכות לגזור "פלורליזם" זה מן "האדם הוא קנה המדה".

שתי הדוגמאות שמביא כאן גתי לקוחות ממאמר סופיסטי עלום שם, שחלק ממנו הגיע אלינו 'בגלגול' מחילות' דרך מקור מאוחר. מאמר זה – שגם שמו המקורי לא ידוע לנו – נקרא היום על שם שתי המלים הפותחות אותו (Dissoi logoi) (Δισσοὶ λόγοι), בעברית "דברים והיפוכם"³. הדוגמא הראשונה שמביא גתי – בדבר התעמלות נשים בעירום – מופיעה בהוצאות המודפסות כסעיף 9 של הפרק השני, שכותרתו "על הנאה ועל המגונה" (מבחינה מוסרית), והוא דן באמת בדברים שנראים מוסריים בחברה מסוימת או בנסיבות מסוימות, ולא בחברה אחרת או בנסיבות אחרות. למשל, יחסי אישות בין ארבעה קירות הם "נאים", ומחוץ להם "מגונים" (4); או אצל המקדונים נאה לאשה לקים יחסי אישות עם גברים לפני הנשואין (אם כי לא אחריהם), ואילו אצל היונים מגונה הדבר (12). הדוגמא השניה – שהמות רע למתים וטוב לקברנים – מופיעה בסעיף 3 של הפרק הראשון, "על הטוב ועל הרע", שבו משמעות "טוב" ו"רע" היא "טוב/רע לאדם זה או אחר", כלומר התועלת האישית, לא הטוב המוסרי.

3 תרגום עברי (עם מבוא קצר) בשם "דברים והיפוכם: פרקי חיבור סופיסטי מסוף המאה החמישית לפסה"נ", פרסמתי בספר *פרלמן, ל"ג מחקרים בתרבות הקלאסית ומורשתה*, בעריכת זאב רובינזון וחנוה רויזמן, אוניברסיטת תל־אביב תשמ"ט/1989, עמודים 104-117.

כאמור, אין אנו יודעים מי מחברו של מאמר סופיסטי זה שהגיע אלינו קטוע. היו שיחסו אותו לפרוטגוראס, בטענה שמי שמניח שתפיסת העולם החיצוני היא יחסית ושונה מאדם לאדם כמובן מאליו שגם כללי המוסר שונים מאדם לאדם ומחברה לחברה. ליחס מעין זה אין כל ערך היסטורי, כיון שהוא מבוסס על מין "גזירה שוה" שגזור החוקר המודרני ולא על עדויות של ממש. יתכן שגתי מצא יחס זה באחד ממקורותיו (בספרות המשנית, כמובן), ויתכן שאותו מקור אנגלי או אמריקאי אף טען ש"האדם הוא קנה המדה" כולל, מכוחה של אותה "גזירה שוה", גם את אותו "פלורליזם" חברתי. חובתו של מי שמגיש ספר מבוא כללי לקורא שאינו איש המקצוע היא לבדוק אם אין פרושים שונים לאותו קטע שבמקורות; ואם הדבר שנוי במחלוקת, מוטב שיעמיד את 'הקורא התמים' גם על כך.⁴ ולא די בזה. באותו קטע הדן ב'פלורליזם החברתי' ש'פיתחו הסופיסטים' כורך גתי ביחד דוגמא המעידה על מה שאפשר לקרוא 'יחסיות חברתית' – היחס לנשים המתעמלות בעירום באתונה ובספרטה – עם דוגמא למה שאפשר לכנות 'יחסיות אישית' – המות רע למת וטוב לקברן. דוגמא שניה זאת דבר אין לה ולפלורליזם החברתי: למיטב ידיעתי, כך סוברים וסברו רוב בני האדם ביוון העתיקה, בישראל החדשה, בצרפת של ימי הביניים, בסחלין/קרפוטו בכל הדורות, ובכל אתר ואתר.

על הדוגמא הראשונה – התעמלות הנשים – כותב המחבר "זה מה שקרוי בלשון הסופיסטית קירוס (Kairos) – היחס התלתי בין אמת לרקע, לסיטואציה הניתנת". מי אני שאריב עם דובר יונית עתיקה? ובכל זאת: המלה היונית *καίρος* – בתעתיק לאותיות לטיניות *kairos*⁵ – פירושה 'הזמן הנכון, הרגע המתאים, ההזדמנות שאינה חוזרת', וכיוצא באלו. בלמודי היונית העתיקה שלי (המוגבלים, מה לעשות, לקריאה וכתובה בלבד) לא ראיתי אפילו בחלומותי פרוש למלה זאת

4 כפי שעושה שקולניקוב: ר' הערה 2 לעיל.

5 וכיון שמלה זאת היא שם עצם כללי ולא שם פרטי, אין מקום לאות גדולה בתחילתה.

כגון זה שגתי מציע לנו כאן. ואגב, מה בעצם משמעותו של פרוש זה? היכן בדוגמאות אלה מופיעה בכלל 'האמת'?

עד כאן פרוטאגוראס. נעבור עתה לגורגיאס:

עמוד 29: ... מציאות שהיא ביטוי לפילוסופיה של גורגיאס:

"שום דבר לא קיים, ואפילו אם היה קיים – הוא בעל ערך אפסי"

לפנינו עוד חרוש מפתיע, שאני, לפחות, לא נתקלתי בו עד כה. אותה "פילוסופיה של גורגיאס" אינה אלא שלש הנחות שגורגיאס בסס אותן בטיעונים שונים בספרו – שאבד – "על הלא־יש או על הטבע". הנחות אלה, וסכום הטענות המבססים אותן, ניתנים לנו אצל סכסטוס אמפיריקוס (7.65-87), וקוראי יונית ימצאו טכסט זה באוסף של דילס וקרנץ, 82B3, עמודים 279-283. הנה שלוש ההנחות במקור היוני:

Ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας.

ובעברית: בראש וראשונה, שאין שום דבר; שנית, גם אם יש, אין הוא ניתן לתפיסת האדם; שלישית, גם אם הוא ניתן לתפיסה, בכל זאת אינו ניתן להעברה ולהסבר לאדם אחר.⁶

אין כל בטחון בכך שגורגיאס הציע טענות אלה כפילוסופיה של עצמו, שהוא מתיחס אליה ברצינות. מקובל היום בין חוקרי הפילוסופיה העתיקה להניח שגורגיאס כתב כאן משהו מעין פרודיה על הטענות של פרמנידיס בדבר היש שישנו, ושמעצם טבעו ניתן לתפיסה שכלית ולהסבר, והלא־יש שאיננו, ואינו ניתן לתפיסה. בטענות המחקים את טעונו של פרמנידיס 'מוכיח' גורגיאס בדיוק את ההיפך, ואחת ממטרותיו היא ככל הנראה לקעקע את בטחונם של הפילוסופים בכוחם של הטענות שהשתמשו בהם. אך לא לשם כך

6 לדיון מפורט בהנחות אלה וסיכום הטענות התומכים בהן, ר' שוב שקולניקוב (הערה 2 לעיל), עמודים 160-162.

הבאתי את סכומו של גתי להנחות אלה של גורגיאס, אלא משום החדוש שבהן. במקום שלש הנחות יש לנו כאן שתיים, והשניה מעוותת לחלוטין את מה שנאמר במקורותינו. אלא אם כן התגלו בינתיים כתבות או פפירוסים האומרים מה שאומר גתי (ומדלגים כמוהו על ההנחה השלישית), ואפשר להוכיח באותות ובמופתים שדוקא הם, ולא דיונו הארוך של מקור מהימן בדרך כלל כסכסטוס, הנתמך בעדות מתוך ספר המיוחס לאריסטו,⁷ הם המדיקים בסיכום הנחותיו של גורגיאס. כל מי שמצוי אצל טכסטוס אלה יראה מיד את הגיחוך שבעצם היפותיזה זאת.

נעבור עתה לסוקראטיס:

עמוד 33: ... סוקרטס (Socrates), שמשנתו – דרך הדיאלוגים

שלו – נוסחה על ידי אפלטון (Plato),⁸ נולד בשנת 428

לפנה"ס) ...

רגע: משנתו של מי? הדיאלוגים של מי? האם הדיאלוגים היו שיחות אמתיות של סוקראטיס, ואפלטון רק נסח אותן? נו טוב, אל נהיה קטנונים: הרי כלנו יודעים שמדובר בדיאלוגים של אפלטון. כלנו? זכורני לפחות תלמיד אחד בשעור המבוא לפילוסופיה יונית שכתב בבחינה כי "אפלטון היה נוכח בשיחות שניהל סוקרטס והעלה אותן על הכתב". כיון שבעמוד 33 כאן נאמר לנו "בנאום 'ההצדקה' שלו, ('אפולוגטיקה'), אותו נשא סוקרטס במשפט שבו הורשע ...", נותר מקום לספק.⁹ אגב, אפלטון נולד, ככל הנראה, בשנת 427 (ויש מי שטוענים 424), לא 428. נמשיך:

7 "על מליסוס, כסנופניס, גורגיאס" – ר' דילס-קרנץ עמוד 283.

8 כמקובל בספר זה – ובהרבה מאד ספרות מדעית למחצה בעברית – לכל הגויים היו שמות אנגליים. שמו המקורי של אפלטון הוא, בתעתיק לאותיות לטיניות, Platon. גם בעמוד 38 יש לנו "הומרוס (Homer)". במקרה, שמו העברי של הומרוס מבוסס על שמו היווני: וגם כאן ניתן לנו שמו 'הלועזי' בצורתו האנגלית.

9 בספרו של ג'ורג' קנדי – ר' פרטים בהערה 12 להלן – עמוד 54, אנו קוראים: ... Plato ... who took up many of Socrates' views and developed them over a period of fifty years in a series of dialogues most of which are represented as

עמוד 34: בנאום 'ההצדקה' שלו ('אפולוגטיקה') אותו נשא סוקרטס במשפט שבו הורשע בעוון השחתת נפש הצעירים (ואשר בסופו נידון למוות על ידי שופטי אתונה), מבהיר אפלטון את מטרת הנאום באומרו שיעדה של הריטוריקה הוא לומר את האמת ללא כחל ושרק, בלי פאתוס, אמוציות וחזרות ריקות מתוכן.

שוב אין אתה יודע במה להתחיל. אותו נאום שכתב אפלטון לא נקרא 'אפולוגטיקה' בשום טכסט הידוע לי. כאמור, איני דובר יונית עתיקה, ויתכן שמחברנו נתקל בשם העצם 'אפולוגטיקה' בשיחותיו עם דוברי שפה זאת. במלונים של היונית העתיקה מצאתי את שם התואר (הנדיר) ἀπολογητικός, מה שקשור לἀπολογία, אך לא מצאתי שם עצם הנגזר משם תואר זה. במלון ההיסטורי האנגלי של אוכספורד הדוגמא הראשונה לשם העצם apologetic לקוחה מטכסט אנגלי מתחילת המאה השבע־עשרה. סביר איפוא להניח שגם סוקראטיס וגם אפלטון לא הכירו עדין את שם העצם 'אפולוגטיקה'. ואמנם, שמה של אותה יצירה של אפלטון, בכל כתבי היד שלה ובכל מקום שהיא מוזכרת בספרות העתיקה שהגיעה לידינו, הוא Ἀπολογία, Apologia, 'אפולוגיה'. 'אפולוגיה' בלשון המשפט האתונאי אינה 'הצדקה', אלא נאום הגנה. (כל מי שקרא בתשומת לב בסיסית את 'אפולוגיה' לאפלטון חייב היה לעמוד על כך ש"סוקראטיס" של אותה יצירה לא זו בלבד שאינו מצטדק, אלא הוא מדבר אל רוב הקהל האתונאי 'מלמעלה למטה'). והאמנם אותו הנאום בשם זה המופיע בין כתבי אפלטון הוא באמת נאום ההגנה "אותו נשא סוקרטס" – כעובדה? הרי ידוע לכל בר בי רב בלמודים קלאסיים שיש לנו גם "אפולוגיה של סוקראטיס" שכתב ההיסטוריון

Socrates' conversations.

משפט זה מסכם, בתמציתיות (כדרכו של קנדי בספר זה), גישה אחת ל"בעיה הסוקראטית" ביחסה לכתבי אפלטון. קנדי, ככל חוקר הגון, ממשיך מיד אחרי משפט זה ודן בכמה וכמה משפטים באותה "בעיה סוקראטית". אך איני שולל לחלוטין את האפשרות שמחברנו מצא משפט זה אצל קנדי, העביר אותו לעברית לפי הבנתו הפרטית, ללא שיטרח להמשיך ולקרוא (או לפחות לנסות להבין ולדווח לקורא העברי) את הדיון הפרטני יותר באותה בעיה מטרידה.

כסנופון, בן זמנו של אפלטון, שגם הוא הכיר את סוקראטיס (אם כי לא היה באתונה בזמן משפטו).¹⁰ אך אם אמנם ה"אפולוגיה" של אפלטון היא נאום ההגנה של סוקראטיס *wie es eigentlich gewesen*, מדוע נאמר לנו מיד אחרי דברים אלה כי "מבהיר אפלטון"? והאמנם מה שמבהיר אפלטון בתחילת אותה "אפולוגיה" הוא "יעדה של הרטוריקה", לא פחות? מה שסוקראטיס של "אפולוגיה" מבקש מן השופטים הוא (18א-3):

αὐτὸ δὲ τοῦτο σκοπεῖν καὶ τούτῳ τὸν νοῦν προσέχειν, εἰ δίκαια λέγω ἢ μή· δικαστοῦ μὲν γὰρ αὕτη ἀρετὴ, ῥήτορος δὲ τᾰληθῆ λέγειν.

כלומר: להתבונן בדבר זה עצמו ולשים את לבכם אליו: אם צודק אני בדברי אם לא; זאת מידתו הנכונה של השופט, ו[מידתו הנכונה] של הנואם היא לומר את האמת.

לא בדיוק "יעדה של הרטוריקה", אלא הצהרה של "סוקראטיס" בדבר מידתו הנכונה¹¹ של הנואם. ואין כאן אלא "לומר את האמת": "ללא כחל ושרק, בלי פאתוס, אמוציות וחזרות ריקות מתוכן" הן תוספת של המחבר.

עוד נאמר לנו באותו עמוד כי "נאום האפולוגטיקה בנוי משלושה חלקים, וזה המבנה הראוי לפי אפלטון". היכן אנו מוצאים "מבנה ראוי" זה אצל אפלטון? ה"אפולוגיה" אמנם מחולקת לשלושה חלקים שאינם שוים בארכם, אך חלקים אלה הם שלשה נאומים נפרדים (הנאומים באותו משפט): עמודי סטפנוס 17-36 הם נאום ההגנה לפני מתן פסק הדין; עמודים 36-38 הם הנאום שאחרי פסק הדין

10 תרגום עברי ומבוא אצל גבריאל דנציג (עורך ומתרגם), *כסנופון, דיאלוגים סוקראטיים*, הוצאת שלם, ירושלים התשס"ב/2002, "נאום ההגנה של סוקרטס בפני שופטים", עמודים 3-16. בדברי המבוא דן המתרגם בקצרה בהשוואה בין ה"אפולוגיות" של אפלטון ושל כסנופון.

11 או "הצטינותו" – המלה היא ἀρετή, שקשה לתרגמה לכל שפה. ר' מה שכתבתי עליה במאמרי "ההצטינות והאדם הטוב: גלגולי מושגים ובעיות בין העתיקה", אצל אסא כשר ואהרן נמדר (עורכים), *מידות ורגשות*, רמת־גן תשנ"ה – 1994, עמודים 77-110.

ולפני גזר הדין, ומכאן עד סוף היצירה (עמוד 42א) יש לנו הנאום שאחרי מתן גזר הדין.

על 'אפולוגטיקה' אנו שומעים שוב בפרק אחר, בדיון על נאום הידוע של חיים הרצוג בעצרת האומות המאוחדות בדיון על "ציונות היא גזענות":

עמוד 97: נאום זה של הרצוג יכלול בקטגוריה הרטורית של נאום האפולוגטיקה, נאום ההגנה ...
ובקטע הבא באותו עמוד: יש להעיר שהנאום האפולוגטי מיועד בדרך כלל לקהל שחש עצמו מאוים ועליו להגן על עמדתו.

ממה נפשך: אם "נאום האפולוגטיקה" הוא "נאום הגנה", מדוע יהיה "מיועד ... לקהל שחש עצמו מאוים"? נאום הגנה, כגון זה של סוקראטס, מיועד לקהל אזרחים היושבים במשפטו כשופטים, והם בודאי לא 'חשים עצמן מאוימים ועליהם להגן על עמדתם'. מי שחש – או יכול לחוש – מאוים הוא הדובר לא הקהל. אך נניח לדקויות אלה ...

המונח המודרני "אפולוגטיקה" (שמקורו בספרות הנוצרית של סוף העת העתיקה) אינו זהה למונח העתיק "אפולוגיה", נאום הגנה. מקובל זה עידן ועידנים להשתמש ב"אפולוגטיקה" במשמעות של אוסף טיעונים העוברים ממחבר למחבר ולעתים מדור לדור לשם הגנה על דת או אידיאולוגיה מסוימת. מקובל לדבר על 'אפולוגטיקה נוצרית', כלומר, הספרות שנכתבה מאז ומעולם להגנת הנצרות והוכחת צדקתה נגד מתנגדיה מכל הסוגים והתקופות, והטענות הכלולות בספרות זאת; או 'אפולוגטיקה ציונית', במשמעות דומה. ההבחנה בין "אפולוגיה" ו"אפולוגטיקה" אינה, אולי, מן הקלות; אך מי שעוסק בריטוריקה מאז ועד ימינו מוטב שילמד הבחנה זאת.

ואם כבר באנגלית עסקינן מה על "המשל" (vehicle), בא מתחום שונה מזה של התמה" (עמוד 18), וכן (שם) "המשל" (vehicle) והנמשל (tenor) – המשל והתמה"? איני יודע מאין שאב המחבר מונחים אלה ומשמעויות משונות אלה; אך כדובר אנגלית אני יכול לומר רק כי "זה לא באנגלית שלי". ומה על "testified" (עדות) בעמוד 64? עד

שקראתי ספר זה לא ידעתי שהצורה הפעלית testified היא לאמתו של דבר שם עצם. ואם נחזור ליונית, מדוע המלה היונית ל"סמים" – ברבים – היא farmacon – ביחיד? ועוד (עמוד 33): "אפלטון עימת {בלשון בני אדם: הבחין. י.ג.} בין ה־doxa, קרי: האפשרות, הסבירות – היא ממלכת הסופיסטים – ובין ה־episteme, האמת". ביונית העתיקה שלי, δόξα, doxa אינה "האפשרות, הסבירות", אלא "הדעה, הסברה"; ו־ἐπιστήμη, episteme אינה "האמת", אלא "ידיעה" – שהיא למעשה, אצל פילוסופים מסוימים, ידיעת האמת, אך אין זאת משמעות המלה. ומדוע תהיה "האפשרות, הסבירות" "ממלכת הסופיסטים"? שוב שמוש מקורי ומענין במטאפורה.

נביא עוד דוגמא לפרושה של מלה ביונית עתיקה – דוגמא שתסיע בידינו לגלות משהו מדרכי עבודתו של המחבר:

עמוד 26: מורי תורת הנאום ומחברי נאומי מופת נקראו סופיסטים. המילה sophos משמעה אדם חכם, ובעצם מכוונת לאמן.

מאין שאב גתי את המשפט הראשון איני יודע. משפט זה אינו מדויק מבחינה היסטורית, ועוד נעמוד על כך בהמשך. אך מקורו של המשפט השני הוא באחד מספריו של ג'ורג' קנדי, שגתי מתחס אליו בביבליוגרפיה שלו (עמוד 148).¹² הנה המשפט במקורו האנגלי:

The word *sophist* is derived from the adjective *sophos*, meaning "wise", and might be translated "expert".

קנדי מבהיר – כראוי לחוקר המדיק בדבריו – שהמלה "סופיסט" מקורה בשם התואר sophos, "חכם". אצל גתי אין דבר זה נאמר לקורא, והוא יכול להסיק שאין הבדל בין "סופיסט" ל־sophos: לכל היונים אותם הפנים. ועוד, במשפט שהבאנו מקנדי – מקורו של המשפט של גתי – מה ש might be translated "expert" אינו שם התואר sophos שמשמעו "חכם", אלא נושא המשפט האנגלי, המלה "סופיסט". ואגב, מדוע לתרגם expert כ"אמן"? באנגלית שלי "אמן"

George A. Kennedy, *Classical Rhetoric & Its Christian & Secular Tradition* 12 from *Ancient to Modern Times*, University of Carolina, Chapel Hill and London, 1999, p. 29.

הוא artist, ואילו expert הוא "מומחה". קנדי מקצר פה ואינו נכנס, בספר המיועד לקהל הרחב, לדיון על הדרך שבה נגזר שם העצם sophistes (σοφιστής), מן השורש שממנו בא גם שם התואר sophos (σοφός). וראו איזה מטעמים הכין לנו גתי ממשפט אנגלי לא־כל־כך קשה.

וכיון שהגענו לספרו של קנדי, הנה עוד קטע ארוך מספרו של גתי הלקוח, בקצורים ושנויים, מאותו ספר אנגלי. בעמודים 59-60 מגיש גתי לקורא העברי את תבנית חלקי הנאום כפי שהיא מופיעה בספרו של קיקרו *De Inventione*. תבנית זאת לקוחה בעיקרה – ולעתים קרובות מלה במלה, עם קצת ארגון מחדש של המשפטים הנבחרים ליצוג בעברית – מעמודים 103-106 של אותו ספר של קנדי שהבאנו ממנו זה עתה. נביא דוגמא:

גתי עמוד 59: הנרטיב (narratio): יציג את המקרה הנתון גופו, אבל לא יסתפק בתיאורו כמות שהוא, אלא יכלול גם חומר הולם המכוון כדי לתקוף את הצד השני, או כדי לערוך השוואה למקרים אחרים ולהקיש מהם לגבי המקרה הנוכחי, או גם לשעשע את הקהל ולרתקו. הנרטיב לא יתארך יתר על המידה, יהיה בהיר וסביר, כמו תיאור שתואם את סדר האירועים בשפה בהירה.

חלוקה (partition): עשויה להיות בת שני סוגים – הנואם יכול לציין את הדברים שלגביהם הוא מסכים עם מתנגדו, ומה שנותר הוא אפוא בבחינת ויכוח, או שהחלוקה תמנה את אותן נקודות שהנואם מאשר ומקבל. במקרה זה חשוב להיות קצר, שלם ועקבי.

Kennedy p.104: The narration ... should set forth the case ..., but may also include a digression ..., to attack someone on the other side or make a comparison or amuse the audience ... it should be brief, clear, and probable. For example, it will be clear if events are described in the order in which they occur and if clear words are used.

The partition ... is of two sorts: the speaker can state the matters on which there is agreement with the opponent and what remains in dispute, or can list the points to be proved. In the latter event it is important to be brief, clear and concise.

בכל אותה חלוקה של הנאום לפרקיו, גתי משתמש במונחים הלטיניים לחלקי הנאום, שמצא כנראה במקום אחר. בדרך כלל הוא מצטט אותם כהלכה, אך המלה הלטינית ל"חלוקה" היא, כמובן, partitio, לא partition. זה פרט קטן. הקורא שבדק את שני הטקסטים לפרטיהם בודאי הבחין בכך שהמלים dispute and what remains in dispute אין משמעותן "ומה שנותר הוא, אפוא, בבחינת וכוח" – לא נאמר לנו and what remains is in dispute – אלא "ומה שנותר במחלוקת [בינו לבין מתנגדו]". יתר על כן, points to be proved אינן "נקודות שהנאום מאשר ומקבל": proved אינו approved. (וכדאי היה גם לשים לב למלים הקטנות (to be). גם מצד ההגיון, כבר ב'סוג הראשון' נכללו "הדברים שלגביהם הוא מסכים עם מתנגדו". מה כבר יכול להיות ההבדל המהותי בין אלה לבין דברים שהוא "מאשר ומקבל"? פרוש מלים אלו הוא "נקודות שעומדות להוכחה [בהמשך הנאום]". ואגב, בקטע זה טעה גם קנדי. מה שהוא מכנה two sorts – וגתי בעקבותיו קורא "שני סוגים" – אינם אלא שני חלקים של אותה partitio. הנה המקור הלטיני:

Cicero, De Inventione I, 31: Eius {scil. partitionis} partes duae sunt ... Una pars est, quae quid cum adversariis conveniat et quid in controversia relinquatur ostendit ... Altera est, in qua rerum earum de quibus erimus dicturi breviter expositio ponitur distributa ...

ובעברית: "ויש לה (partitio) שני חלקים ... החלק האחד הוא זה שבו מראה [הנאום] מה מוסכם בינו לבין יריבו ומה עדין נתון במחלוקת ... והשני הוא זה שבו מוגשת לנו בקצור הבהרה, אחד לאחד, של אותם הדברים שעליהם נדבר [בהמשך הנאום]".¹³

13 יודעי ח"ן ימצאו דברים דומים בקטע המקביל בריטוריקה להרניוס,

במקום שקנדי טועה בתרגום, גתי הולך בעקבותיו: רבי לא שנאה, ר' חייא מניין לו? וכדי שלא ישאר חייב הוא עוד מנדב לקורא העברי טעויות משלו, שמקורן בחוסר הבנת הנקרא באנגלית של קנדי.

והנה עוד דוגמא ל'השפעתו' של ספר שמוש באנגלית:

עמוד 26: המילה רטוריקה נובעת מהמילה היוונית *the*, שפירושה: לומר, להשתמש בשיח (*discourse*). הכוונה היא לכל ההיבטים של הטקסט, שכוללים נוסף על התכנים עצמם גם אספקטים פיזיים כמו הצליל הלשוני של המילים, הטיעונים המושמעים, דרכי העברת הנאום ואף שינונו. רטוריקה בכללותה היא אמנות הדיסקורס. מגמת השיח הרטורי היא יצירת זיקה הדדית בין נושא הדיסקורס למושא – הוא הקהל – האמור לשפוט או להעריך ואף להתרשם מהדיסקורס הנישא (השורו *Barilli 1989: vii-xi*). והנה הספר שהקורא מופנה אליו מופיע בביבליוגרפיה, עמוד 147. והנה פרטיו:

Renato Barilli,¹⁴ *Rhetoric*, Translated by Giulianna Menozzi, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.

הקטע המובא כאן אינו אלא אוסף משפטים שתורגמו, בשנויים קלים, מאותם עמודי ההקדמה לתרגום האנגלי של ספרו של ברילי. למשל, מקורו של המשפט "הכוונה היא לכל ההיבטים של הטקסט, שכוללים נוסף על התכנים עצמם גם אספקטים פיזיים כמו הצליל הלשוני של המילים, הטיעונים המושמעים, דרכי העברת הנאום ואף שינונו" אצל ברילי הוא:

Barilli, p. vii: ... rhetoric is a comprehensive, total way of using discourse. This means that the physical aspects of

Rhetorica ad Herennium בשמה המקובל של היצירה, ספר ראשון, 17. המונחים שונים במקצת, אך אין כאן מקום לספק שהדיון במה שמוסכם ובמה שלא מוסכם בין הנואם ויריבו הוא חלק מאותה 'חלוקה', והוא קודם לחלק האחר שהוא פירוט הטיעונים שיבואו בהמשך הנאום, ואינו סתם 'סוג' אחר של החלוקה. 14 ולא *B. Barilli*, ככתוב בביבליוגרפיה.

speech are not sacrificed to the intellectual dimension. The physical aspects include the sounds of a linguistic message, together with the modes of delivery, pronunciation, facial expression, and gestures.

גתי 'עיבר' קצת את המקור האנגלי שלפניו, אולי כדי לא להכביד על הקורא העברי כבר בתחילת הספר. gestures אינם בדיוק "שינון", ו"הטיעונים המושמעים" אינם במקור. מותר למחבר העברי להוסיף נופך משלו למה שמצא במקורו. דא עקא, בנגוד לצליל ולדרכי הבטוי (delivery) בהקשר של דבור אינה העברה או מסירה אלא דרך ההתבטאות), הטיעונים והשינון אינם "אספקטים פיזיים" – אבל מי ישים לב לפרטים קטנים אלה? גרוע יותר הוא הספור על אותה "המילה היוונית the, שפירושה: לומר, להשתמש בשיח (discourse)". יתכן שפרופ' גתי שמע, בשיחותיו עם ידידיו דוברי היוונית הקלאסית, את אותה "מילה יוונית". לי, ולחברי העוסקים ביוונית עתיקה רק בקריאה (ולעתים בכתיבה) לא ידועה מלה זאת. גם לברילי לא ידועה "המלה היוונית the", כפי שלא ידוע לו שהיוונים העתיקים כבר ידעו על "discourse" (גם אם השתמשו במה שבאנגלית של ימינו מכונה בשם זה). ברילי כותב:

Barilli, p. vii: A lexical marker, the root *rhe*, can be identified ... The Greek root *rhe* means "to say", to use discourse, *logos*.

נו כן, היוונים העתיקים, שהאנגלית היתה מהם והלאה (אפילו קלכס וטיריסיאס לא יכולו לנבא את מציאותה, כעבור כמה אלפי שנים, של השפה האנגלית), השתמשו במלה לא פחות טובה ולא פחות מסובכת מ־logos : discourse. אך יותר מזה: ברילי יודע – כפי שיודעים רוב העוסקים כהלכה ביוונית שבכתב – כי *rhe* אינה מלה יוונית אלא שורש. כשם ש"יקש" בעברית – תחום התמחותו של גתי – אינה מלה כשלעצמה אלא שורש של מלים כגון "פח יקוש" או "מוקש". ואגב, השורש אינו יוני אלא הודו־אירופי, ואין פירושו "לומר, להשתמש בשיח", אלא כדרכם של שורשים, נגזרות ממנו מלים שמשמעותן קשורה לדבור. מי שישוה את יתר דבריו של גתי בעמוד 26 שלו ליתר

דברי ברילי בעמודים vii-viii יגלה בנקל שאין הם אלא סיכומים של 'המקור' האנגלי (שהוא עצמו כבר תרגום מאיטלקית).

עוד דוגמא אחת ל'השפעות' של 'מקורות' מודרניים. בעמודים 61-62 מביא גתי תרגום עברי של המשפטים הראשונים מנאומו של קיקרו בסנאט נגד קטילינה. נאמר לנו שם כי "התרגום בהשראת קולמן 1985: 31". הכונה היא לאוסף התרגומים של ארנסט דוד קולמן, *מארקוס טוליוס קיקרו: כתבים נבחרים*, שיצא לאור באותה שנה בהוצאת מוסד ביאליק. מי שישוה את הקטע שמביא גתי עם תרגומו של קולמן יגלה בנקל שחוץ מהשמטות של כמה מלים ובטויים פה ושם התרגום המובא כאן אינו אלא תרגומו של קולמן, ויש כאן רק שני הבדלים קטנים: 1. גתי פותח במלים "בשם אלוהים, קטילינה". מלים אלה אינן במקור הלטיני או בתרגומו של קולמן. הן לקוחות מתרגומו של מייקל גרנט, המופיע ללא שם המתרגם בביבליוגרפיה, עמוד 150¹⁵. 2. בסוף הקטע המובא כאן נאמר "... ועדיין איש זה חי. חי, האם אמרתי?". בלטינית: *hic tamen vivit. vivit?* קולמן מתרגם: "ואיש זה על אף הכל ממשיך לחיות. הוא ממשיך לחיות?" וגרנט מתרגם: "And yet this man still lives. Lives?". נראה שבמקום זה הוסיף גתי את המלים "האם אמרתי?" כ'נופך משלו'. האם שתי תוספות אלה, וכמה השמטות מזעריות, מצדיקות את הבטוי "התרגום בהשראת קולמן"? והרי עד כה לא שמענו שמחברנו הוא גם דובר לטינית – והנה נראה (למי שלא בדק) שהוא עצמו תרגם מן המקור הלטיני, עם 'טיפוטיפה' של השראה מתרגום קולמן.

אגב (ואין זה אגב כלל), בנתוח של קטע זה מנאומו של קיקרו, שבא מיד אחריו, מוזכרות השאלות הריטוריות ומוזכר השמוש במשפטים חסרי מלות חבור (*asyndeta* בלע"ז). ומה על עוד תכסיס ריטורי אחד – לפחות אחד – הבולט בקטע זה מנאומו של קיקרו: החזרה על אותן מלים, או מלים דומות, בראשיתם של כמה משפטים עוקבים, המכונה ביונית *anaphora* (ἀναφορά), ובלטינית *relatio*? גתי

Cicero, *Selected Political Speeches*, translated and edited by Michael Grant, 15
Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1972, p. 76.

מזכיר תכסיס זה בעמוד 101 שלו, בדיונו בנאום "יש לי חלום" של מרטין לותר קינג. ככל הנראה, מצא את ה־anaphora מוזכרת באחד ממקורותיו לדיון בנאמו של קינג, ולא מצאה במקורו לדיונו בנאמו של קיקרו, ואין לדיין אלא מה שעניו רואות.¹⁶

הרושם הכללי שמקבל הקורא המצוי אצל המקורות העתיקים הוא שפרקים אלה, העוסקים בריטוריקה בעולם היוני והרומי שבו נולדה וגדלה, אינם אלא אוסף של קטעים מן הספרות המשנית המצויה באנגלית המוגשים לקורא העברי התמים בסדר־לא־סדר ובעיבוד קל (שלפעמים גם מעוות במקצת – או לא במקצת – את הכתוב במקור האנגלי). על כל דוגמא שהבאתי אפשר להביא עוד כמה דוגמאות, אך מדוע להרבות בראיות למה שהקורא כבר הבחין בו? ועדין נשאלת השאלה מה היא התמונה הכללית שיקבל הקורא מאוסף זה של קטעי ספרות משנית על הריטוריקה ביון וברומא המוטלאים טלאי על גבי טלאי?

הפרק הראשון, "לידתה של הרטוריקה – הסופיסטים אמני השכנוע" (עמודים 25-32) פותח בכמה דברים כלליים על הריטוריקה ביון העתיקה, שלא גליתי את מקורם. (אין זה תפקידו של מבקר לגלות את כל מקורותיו של הספר המבוקר: די לנו במה שכבר ראינו כדי לעמוד על טבעו המשני – דריווטיוי בלע"ז – של הספר שלפנינו.) בעמוד השני מופיע הקטע מספרו של ברילי שעסקנו בו זה עתה, ועוד כמה דברים כלליים על הרלטיביזם והפלורליזם של 'הסופיסטים' (כלומר, כמה מן הסופיסטים), הלקוחים ממקורות שונים בספרות המשנית ששוב לא טרחתי לגלותם. מכאן ואילך הולך מחברנו בעקבות חלקו הראשון של הפרק על הריטוריקה הסופיסטית בספרו של קנדי הזכור לטוב (עמודים 28-45): אנטיפון הנואם, ובעיקר ה'טטרלוגיה' הראשונה שלו (גתי עמודים 27-28; קנדי עמודים 30-33); פרוטאגוראס (גתי עמוד 28; קנדי עמוד 37 וברילי, עמוד 4); גורגיאס, בעיקר נאום ההגנה על הלנה (גתי עמודים 30-38; קנדי

16 וליודעי ח"ן: ומה על הסימנות המטריות (clausulae) המופיעות בסוף כל משפט וחלק משפט בקטע זה?

עמודים 34-36 – ובהערה בביבליוגרפיה בעמוד 149 הקורא מופנה לעוד ספר של קנדי שבו מופיע תרגום של נאום זה; ואיסוקראטיס (גתי עמודים 30-31; קנדי עמודים 38-45). הוא מיצג, ללא כל זכר לאפשרות אחרת, את תפיסתו של קנדי שהסופיסטים היו בראש וראשונה מורים לתורת הנאום. גם תפיסה זאת, בניסוח מעין זה, לוקה בחסר. הסופיסטים היו מורים בשכר שלימדו את אלו שהיה בידם לשלם להם שכר למוד גבוה. קהל היעד שלהם היה בעיקרו צעירים ממשפחות עשירות ששאפו להתקדם בחיים התחרותיים של פוליס דימוקראטית כאתונה. הם לימדו כל מה שהיתה לו דרישה, כולל מתמטיקה, אסטרונומיה או מה שאנו קוראים מיתולוגיה. נכון הוא שהדרישה העיקרית מצדם של אנשים ששאפו לקדום בפוליס היתה קשורה לאומנות הדבור והשכנוע, אך גם אומנות זאת לא הוגבלה לתורת הנאום, הריטוריקה. היה עוד שטח חשוב הקשור לשכנוע: תורת הויכוח, דיאלקטיקה, והיו סופיסטים – כגון פרוטגוראס, או אותימוס ודיוניסודורוס – שמומחיותם היתה בעיקר באותה תורת הויכוח, ולעתים בצד אחד של תורת הויכוח המכונה אַריסטיקה, שנוטים לתרגם את שמה כ'נצחנות': השמוש בטיעונים שאינם תקפים, אך בויכוח חי ומהיר הם יכולים לשכנע. סופיסטים מעין אלה אין מקומם בתולדות הריטוריקה, ואפילו קנדי מביא את דברי פרוטגוראס לא כחלק מסקירת הריטוריקה הסופיסטית אלא כהערת אגב בדיונו ב'נאום הלנה' של גורגיאס, כראיה לרלטיביזם שרבים מן הסופיסטים נתפסו לו. אנטיפון הנואם, מחברן של אותן 'טרטולוגיות' שאת הראשונה מהן מסכם גתי בעקבות קנדי, לא היה ככל הנראה זהה לאנטיפון הסופיסט, בן דורו באתונה. קנדי (עמוד 30) עדין נוטה לדעה, שרוחה בדור הקודם, ששני אלה היו אותו איש עצמו. גם אז היו שהטילו ספק בכך, והעורך של ההוצאה המדעית האחרונה של שרידי כתביו של אנטיפון הסופיסט דן בכל חומר הראיות ובהרבה ספרות מחקר מן הדורות האחרונים ומגיע למסקנה שאין מקום לזהוי בין אנטיפון המדינאי והנואם לבין אנטיפון הסופיסט.¹⁷ גתי אינו

Gerald J. Pendrick (ed. and comm.), *Antiphon the Sophist, The Fragments*, 17
Cambridge Classical Texts and Commentaries 39, Cambridge 2002, pp. 1-26.

מודע לכך, וניתן להניח שאינו מודע לעצם בעיתיות הזהוי: הוא הולך בעקבות מקורו האחד והיחיד לענין זה, קנדי. בדומה לזה איסוקראטיס. איש לא הניח שאיסוקראטיס – שנאומו "נגד הסופיסטים" השתמר בכתבי היד והגיע אלינו (וגתי מזכיר אותו בעמוד 31) – היה סופיסט או טען לכתר הסופיסט. קנדי מכליל אותו בפרקו על הריטוריקה משום אותה הנחה כללית שהוא מניח שעיקר עיסוקם של הסופיסטים היה הוראת תורת הנאום להלכה ולמעשה. אפילו אילו היתה בכך אמת כלשהי, הרי אין נובע מזה שכל מי שעסק בהוראת תורת הנאום או המעשה הריטורי היה מיניה וביה סופיסט. אנו זוכרים מן החלק הראשון של הדיאלוג "פאידרוס" לאפלטון שליסיאס, גדול נואמי אתונה בסוף המאה החמשית לפסה"ג, היה מלמד תלמידים איך לחבר נאומים משכנעים, ופאידרוס הדובר בדיאלוג אף מציג לפנינו סיכום של הטיעונים בנאום לדוגמא שחבר (בנתוני הדיאלוג) ליסיאס לתלמידיו. איש לא טען עד כה, למיטב ידיעתי, שמשום כך יש לכנות את ליסיאס 'סופיסט'. גם גורגיאס לא טען, ככל הידוע לי, לכתר הסופיסט. הוא היה נואם גדול וחדשן ומורה לריטוריקה, שבכמה מנאומיו שהגיעו אלינו אפשר לגלות השפעה של רעיונות ודרכי חשיבה סופיסטיים – אך גם זה עדין אינו הוכחה לכך שגורגיאס היה בעיקרו סופיסט. עצם אפשרותה של ההבחנה בין סופיסטים כגון אנטיפון (לא הנואם!), אותידימוס, או פרוטגוראס לבין נאומים מקצועיים ומורים לריטוריקה כגון ליסיאס ואיסוקראטיס אינה עולה כלל בפרק זה – משום שמקורו העיקרי, קנדי, לא עשה הבחנה זאת. כמו כן אין לנו כאן ההבחנה בין נואם מקצועי, שבדרך כלל (אבל לא תמיד) מלמד תלמידים את הכללים המעשיים של נאומים באסיפת העם ובכתי המשפט, לבין "ריטור" במשמעות של נואם שנוסף לעסוקיו האחרים גם מלמד, וכותב ספר או ספרים הדנים בתורת הנאום ועקרונותיה במשגים כלליים ומופשטים יותר – ספרים כגון "ריטוריקה" לאריסטו או "ריטוריקה [המוקדשת] לאלכסנדר" שכתב ככל הנראה אנכסימניס בן דורו של אריסטו. שוב, רבי לא שנאה ...

לא אתיחס בפירוט לשני הפרקים הבאים. הפרק השני, "האנטי־ריטוריקה של סוקרטס ואפלטון" (עמודים 33-37), בנוי

במתכונת העמודים המוקדשים לאפלטון בספרו של קנדי (עמודים 55-74), ודן בדיוק באותן היצירות ("אפולוגיה", "גורגיאס", "פאידרוס") ובאותו הסדר. חלק גדול מן המשפטים בפרק זה לקוחים מקנדי, ויש גם משפטים וקטעים המצוטטים מתרגום ליבס לאפלטון. הפרק השלישי, "תורת הרטוריקה של אריסטו" (עמודים 38-44), דן, בצורה המפוזרת ה'מבולגנת' שכבר עמדנו עליה, בצדדים שונים של הטופיקה והריטוריקה של אריסטו, ואפשר להראות שגם הוא לקוח ברובו מספרות משנית באנגלית.

נעבור לפרק האחד העוסק בריטוריקה ברומא: הפרק החמישי, "קיקרו – גדול נואמי רומא" (עמודים 56-65). לא התחקיתי על כל 'מקורותיו' של הפרק. הדיון בקיקרו – מלבד הקטע הארוך מן הנאום הראשון נגד קטילינה (שתורגם, כזכור, "בהשראת קולמן") והפרשנות הקצרה עליו – עוסק בעיקר ביצירות שקנדי (עמודים 101-115) דן בהן (אם כי הפעם לא באותו סדר), *De Oratore, Rhetorica ad Herennium*, *De Inventione*. על הדיון הארוך בעמודים 59-60 בחלקי הנאום השונים לפי הספר הראשון של *De Inventione* והשיבושים שחלו בתרגום סיכומיו של קנדי מאנגלית כבר עמדתי, וכן על 'טפולר' של גתי בקטע מהנאום נגד קטילינה. על הנאום נגד קטילינה כותב גתי (עמוד 63): "זהו הנאום הקיקרוני {צ"ל קיקרוני} הטיפוסי". קיקרו לא היה נהנה ממחמאה זאת יתר על המדה. בכמה מקומות בכתביו הוא גאה דוקא בכך שידע להתאים כל נאום לנסיבות המיוחדות ולהשתמש בכל אחד מנאומיו, או בכל חלק מכל נאום, בסגנון המתאים לו – כלומר, שאין נאום קיקרוני טיפוסי. בעמוד 57 אנו קוראים: "נאמר עליו שתרומתו לאמנות הנאום היא אחת מהשעות הגדולות של הרטוריקה". איני יודע מי אמר דברים מעין אלו, אך מה התועלת בציטוט אנונימי של דברי שבח "כלליים וגלובאליים" מעין אלה?

ושוב בעמוד 63 אנו קוראים: "הסגנון המעובה הזה קרוי congeries והוא מופיע אצל מורה הרטוריקה הרומאי הדגול קווינטיליאנוס תחת הקטגוריה של *amplificatio*, שעליה הוא כותב כך "צירוף (אקומולציה) של מילים ומשפטים בעלי אותה משמעות. השיא מושג על ידי ערימת המילים" (vii,iv, 26). לא אטריח את הקורא במה שכתוב באמת אצל המורה הדגול קווינטיליאנוס, בviii, 4, 26, ולא

בִּ26, vii, iv, כפי שגתי העתיק בטעות (שלו או של המקור) ממקורו המשני באנגלית. מי שיקרא סעיף זה של קוינטיליאנוס במקורו, או בתרגום אנגלי סביר, אולי יבין מה היא אותה congeries, שמופיעה "תחת הקטגוריה של amplificatio" (ומה היא אותה "קטגוריה", ומדוע על ה־congeries להופיע דוקא תחתיה?), ומה לה ול"אקומולציה". הקורא שיתחיל מן הסעיף הראשון של אותו פרק רביעי בספר השמיני של קוינטיליאנוס אולי יבין מה שנאמר לו כאן בהעתקה חסרת הבנה מתרגום אנגלי.

באותו עמוד 63 נאמר לנו על קיקרו כי הוא "לא פיתח מספר נושאים מרכזיים כמו דרך הזיכרון של הדברים ואף לא כתב באופן יסודי על הסגנון." משפט זה מבוסס על אי הבנה של משפטו של קנדי בעמוד 108: Since Cicero did not write up his early studies of arrangement, style, memory, and delivery ... קנדי מתכוון לכך שקיקרו אינו דן בדברים אלה בכתביו המוקדמים העוסקים בתורת הנאום, כגון *De Inventione* ו־*De Oratore* – ודוקא כתבים אלה הם שהיו נקראים ונפוצים בימי הביניים. אך יש ספר אחר של קיקרו העוסק גם הוא בתיאוריה (ובפרקטיקה) של הנואם והנאום: הספר "הנאום" (*Orator*), שקיקרו פרסם כשלוש שנים לפני מותו. בספר זה (מסעיף 20 ואילך) הוא דן באריכות, בפירוט, ובלווי דוגמאות בשלושת סוגי הסגנון שהיו מקובלים בתיאוריה הריטורית שהיתה עדין נפוצה בימיו: הסגנון השופע, או 'הנעלה', שכונה ביון גם 'סגנון אסיאני'; הסגנון הפשוט, או 'הרזה', שכונה גם 'סגנון אטי', והסגנון 'הממוצע' ביניהם. עוד בימיו של קיקרו היה מקובל שכל נואם בוחר לו את הסגנון הנראה לו מתאים לאפיו כנואם, וכותב ונושא את כל נאומיו בסגנון זה. קיקרו מציע באותו ספר מאוחר גישה שונה בתורת הנאום. הוא מזכיר לקוראיו שיש לנאום שלשה תפקידים: להוכיח ולשכנע (*probare*), לשעשע (*delectare*), ולהטות את הרגשות (*flectere*). לכל אחד מתפקידים אלה יש מקום בנאום זה או אחר ובחלקים שונים של אותו נאום. אם כך הדבר, הרי אף אחד משלושת הסגנונות אינו תואם את כל תפקידיו של כל נאום, ויש להשתמש בכל אחד מהם במקומו: בסגנון הפשוט ו'הרזה' באותם חלקים שבהם אני מספר את ספור המעשה ומנסה לשכנע את הקהל; בסגנון 'הממוצע'

במקומות שבהם אני מנסה לשעשע את השומעים; ובסגנון 'הנעלה' במקום שאני פונה לרגשותיהם (ר' בעיקר סעיף 69 ואילך). גישה זאת היתה חרושו של קיקרו, שהוא היה גאה בו. הוא גם מביא באותה יצירה דוגמאות לא מעטות לדרך שבה השתמש בנאומים שונים ובחלקים שונים של אותו הנאום בסגנונות שונים לפי הצורך. מי שקרא יצירה מאוחרת זאת של קיקרו לא יעלה בדעתו לומר כי קיקרו "לא כתב באופן יסודי על הסגנון", tout court. אך כבר ראינו מנין שאב גתי הצהירה זאת.

לא אכנס לשאלות כלליות יותר שגתי אינו שואל כלל. למשל, מדוע בעולם העתיק, בימי הביניים וברנסאנס היתה התיאוריה הריטורית, וכללי הריטוריקה המעשית, חלק מחנוכו של כל אדם משכיל, בפרט אם שאף להיות איש צבור, בשעה שבעולמנו המודרני כמה וכמה מגדולי הנאומים – כגון לינקולן, צ'רצ'יל, מרטין לותר קינג, ורבים אחרים – לא למדו ריטוריקה כלל, לא תיאוריה ולא פרקטיקה? ומה על כמה מן התיאוריות הריטוריות של שלהי העולם העתיק: למשל תיאורית 'המעמד' (στάσις, status quaestionis, constitutio) שספרו של קיקרו *Partitiones Oratoriae* הוא אחד מן הספרים הראשונים העוסקים בה שהגיעו לידינו? קנדי מתייחס לענין זה פה ושם; אך הוא אינו מקדיש לו את תשומת הלב הראויה לאחד הנושאים המרכזיים בדיונים הריטוריים של סוף העת העתיקה. מנין איפוא ידע גתי, בהעדר 'השראה', על חשיבותו של שטח זה?

די במה שהבאתי עד כאן כדי לעמוד על חלקו ההיסטורי של הספר שלפנינו ועל דרך 'תפירתו'. ספר זה יצא לאור בספריית "האוניברסיטה המשודרת" של גלי צה"ל, בחסות אוניברסיטת תל־אביב.

יוחנן גלוקר, כפר סבא.



אמצע של לאור חזונם

פרופסור דן מירון כבר ניסה בעבר להרשים את הקורא העברי בשליטתו בלטינית. בגיליון 6 של *קתרסיס*, סתיו תשס"ז/2006, עמוד 122, הבאנו את דבריו על המשורר – ממין זכר – אבנר טריינין, שהוא מכנה אותו "משורר מלומד"

"poeta docta", והערנו על כך שבלטינית *poeta docta* פירושו דוקא "משוררת מלומדת", במין נקבה.

במאמר על ספרו של חיים גורי *עֵבֵל*, הארץ, תרבות וספרות, כ"א בתשרי תשע"ד, 25.9.13, כותב דן מירון:

המחזור נפתח לא רק בשלושה ווי חיבור ("והדברים החסרים והשתיקות הנוספות, / ואתה, מה אתה עושה בשארית חייך בין הזכרונות והתרופות"), אלא "באמצע" במובנים רבים אחרים. אין זה אמצע של *in medias res* אָפּי, היינו אמצע העלילה הסיפורית (שהמשורר האפיקן פותח בו על מנת לחזור ולספר באמצעות אחד הגיבורים על תחילתה של העלילה). זהו אמצע של עלילה פנימית, או, ליתר דיוק, של ויכוח פנימי הנמשך והולך מאי־זה לא ברור, והוא יימשך ואף יתעצם לאחר סיומו של המחזור.

הקורא הממוצע, שזה עידן ועידנים שהלטינית אינה שגורה על פיו, בודאי יתרשם מאותה בקיאות של פרופסור מירון בסתרי תורתה של הספרות הרומית (או שמא האיטלקית? מה זה חשוב? העיקר הרושם הטוב). הקורא שלמד אפילו לטינית בסיסית ירגיש מיד שמשוהו כאן לא בסדר. *in medias res* אינו "אמצע העלילה הספרותית" אלא "לתוך" (*in*) במשמעות הכיוון והכניסה לדבר) הדברים שבאמצע (העלילה). "אילו רצינו לצטט את שתי המלים האחרונות 'מחוץ להקשר', היה עלינו לומר *mediae res*, ביחסת הנושא ("נומינטיבוס"), ולא *medias res*, ביחסת המושא הישיר ("אקוזטיבוס"), שבביטוי המקורי נגרר אחרי מילת היחס *in*.

מקורו של הביטוי *in medias res* הוא ביצירתו של הוראטיוס "אגרת אל הפיסונים", המכונה בהוצאות המודרניות "על אומנות הפיוט" (*De Arte Poetica*). הנה השורות הרלוונטיות (147-149):

nec gemino bellum Troianum orditur ab ovo;
semper ad eventum festinat et in medias res
non secus ac notas auditorem rapit...

ובתרגום נתן שפיגל (הוראטיוס – האיש ויצירתו, ירושלים תשמ"ד/1984, עמודים 187-189):

אין הוא מתחיל...

את מלחמת טרויה מהטלת הביצים התאומות;

והוא עושה דרכו תמיד למטרה וסוחף את המאזין אל תוך המאורעות,

כאילו היו הללו ידועים לו...

כלומר: המשורר האפי הטוב (והדוגמא שמביא הוראטיוס היא הומירוס) אינו מתחיל מהסיפור על לָדָה, שהרתה לזאוס והטילה שתי ביצים, ומן האחרת מהן יצאה הלנה, שחטיפתה הביאה למלחמת טרויה. הוא מביא את הקורא "אל תוך המאורעות" בתרגומו של שפיגל לבטוי *in medias res* – אולי "לתוך תוכם של המאורעות"? הקורא זוכר בודאי שהאיליאס מתחילה בשנה האחרונה של מלחמת טרויה. בהקשרו, משתמש הוראטיוס במלת הקשר *in*, שמשמעותה עם יחסת המושא הישיר היא "לכיוון" או (כמו בקטע שלפנינו) "אל תוך". כאמור, המלים "אמצע הדברים" אינן עומדות בפני עצמן. שמות עצם (ותואר) בלטינית משנים את הסיומת לפי תפקידם התחבירי. לא כך בעברית, שבה הצורה "המאורעות" תשאר כמות שהיא בין אם מלה זאת היא הנושא, הנשוא, המושא הישיר או המושא העקיף. כדי לשבר את האוזן (או את העין), מה היינו אומרים לו כתב מישהו באנגלית על "הביטוי העברי 'לאור חזונם של נביאי ישראל' (The prophets of Israel)", השמיט את "לאור", ואת החזון עצמו? ללא מראה מקום לא יוכל הקורא שאינו מצוי אצל המקור העברי לנחש מה באמת נאמר בו.

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

פרגוס מילר, *הרפובליקה הרומית כראי ההגות המדינית*, תרגמה מאנגלית עלית קרפ, תרגום הפרקים הראשון והשני: אורי שפיר, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים 2012, 232 עמודים.

ספרו של פרגוס מילר, מחשובי ההיסטוריונים הרומיים של ימינו, *הרפובליקה הרומית כראי ההגות המדינית*, מקורו בסדרת הרצאות שהוא נשא בירושלים במסגרת כמת ירושלים להיסטוריה על שם מנחם שטרן. פרסום תרגומו העברי של ספר זה על־ידי החברה ההיסטורית הישראלית, שארחה את מילר במסגרת כמה זו, יש בו סגירת מעגל מתבקשת וראויה ותרומה חשובה לארון הספרים על העולם היווני־רומי בעברית.

1. הוויכוח על אופייו של המשטר הרפובליקני הספר סוקר את אופן ההתייחסות לרפובליקה הרומית מצד משקיפים חיצוניים מהתקופה העתיקה ועד לימינו. ברקע הספר עומד הפולמוס האקדמי הנמשך על אופי המשטר הרפובליקני. פרגוס מילר הוא שעורר פולמוס זה בשנות השמונים, כאשר קרא תיגר, בסדרה של מחקרים, על התפיסה השלטת במחקר בנושא זה. לפי תפיסה זו היה המשטר הרפובליקני, בעיקרו גם אם לא באופן בלעדי, אוליגרכיה שיוצגה על־ידי הסנאט. השפעתו הפוליטית של העם הייתה, לפי השקפה זו, שולית או לכל היותר משנית. על כך ערער מילר, וטען כי לעם הרומי היה כוח פוליטי רב; מכאן שלמשטר הרפובליקני היה יסוד דמוקרטי חזק. הפולמוס הרחב שעוררו דברים אלה, הנמשך,

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

בהסתעפויותיו השונות, עד היום, הפך מאז לאחד העניינים העיקריים המעסיקים את חוקרי הרפובליקה הרומית.¹ במהלך הפולמוס חלה גם רדיקליזציה מסוימת בגישתו של מילר עצמו. בראשית הדרך הוא אימץ את התיאוריה של פוליביוס, לפיה הייתה הרפובליקה הרומית "משטר ממוזג". פוליביוס היווני שהה ברומא באמצע המאה השנייה לפני הספירה. הוא הותיר לנו תיאור מפורט של המשטר הרומי במושגי המחשבה הפוליטית היוונית בספר השישי של חיבורו *היסטוריה*, שחלקים גדולים ממנו השתמרו. לפי התיאוריה של פוליביוס, הצליחה רומא להגשים את האידיאל של משטר המשלב באופן הרמוני ומאוזן את היסודות של המלוכה (יסוד שלדעת פוליביוס יוצג ברומא על ידי הקונסולים, שני ראשי המדינה הנבחרים לשנה, בעלי הסמכויות הנרחבות), האריסטוקרטיה – הסנאט, והדמוקרטיה – אסיפות העם. פוליביוס לא טען אפוא שמשטר הרפובליקה היה דמוקרטי, אלא שהיה בו יסוד דמוקרטי חשוב. כנגד ההשקפה הרווחת שהמעטה בכוחו של יסוד זה וראתה

1 ראו, למשל

J. A. North, "Democratic politics in Republican Rome", *Past and Present* 126 (1990), 3-21; Martin Jehne (ed.), *Demokratie in Rome? Die Rolle des Volkes in der Politik der roemischen Republik*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1995; Fergus Millar, *The Crowd in Rome in the Late Republic*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1998; Robert Morstein-Marx, *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; Martin Jehne, "Methods, Models, and Historiography", in: Nathan Resenstien and Robert Morstein-Marx (eds.), *A Companion to the Roman Republic*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, 3-29; Alexander Yakobson, "Popular Power in the Roman Republic", in: Nathan Resenstien and R. Morstein-Marx (eds.), *A Companion to the Roman Republic*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, 383-400; Henrik Mouritsen, *Plebs and Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; Karl-J. Hölkamp, *Reconstructing the Roman Republic: An Ancient Political Culture and Modern Research*, trans. Henry Heitmann-Gordon, Princeton University Press, Princeton 2010.
אלכסנדר יעקובסון, "הוויכוח על המשטר הרומי: העם, האליטה ומה שביניהם", *זמנים* 117 (חורף 2012), 32-45.

בסנאט את המוקד האמיתי של השלטון במדינה, טען מילר כי יש לקחת את עדותו של פוליביוס ברצינות, ולקבל את דבריו לפיהם גם לעם היה תפקיד חשוב. אולם בהמשך החל מילר לטעון כי הרפובליקה הרומית הייתה "צורה מסוימת של משטר דמוקרטי" (עמוד 19). הדבר נאמר אומנם בהסתייגויות שונות: דמוקרטיה בלתי־מושלמת, פגומה, בעלת חולשות רבות; ובכל זאת, בחשבון כולל, דמוקרטיה ישירה מסוג מסוים. כך גם לאורך הספר שלפנינו. בצדק דואג מילר להבהיר לקוראיו, בפתח הספר, כי בויכוח הנמשך על אופיו של המשטר הרפובליקני, "עמדותיי שלי ... נמצאות בקצה הרחוק של קשת הדעות" (עמוד 18).

הספר שלפנינו סוקר את ההתייחסויות לרפובליקה הרומית ולמשטרה במחשבה הפוליטית המערבית, החל מהיוונים בתקופה העתיקה ועד לימינו. יחד עם זאת, הספר הוא תרומה נוספת של מילר לפולמוס שהוא עורר. את השקפותיו על המשטר הרפובליקני מציג מילר הן תוך כדי הדיון שלו במה שאחרים אמרו, בתקופות השונות, בעניין זה, והן בפרק השביעי, המסכם ("רומא של קיקרו: מה היה אריסטו חושב על זה"). פרק זה הוא ניסיון לנתח את העשורים האחרונים של הרפובליקה במושגי תורת המשטרים של אריסטו (שלא כתב על רומא). לספר זה יש אפוא שני היבטים מרכזיים: סקירת ההתייחסויות השונות לרפובליקה ולאופייה הפוליטי מצד משקיפים מבחוץ, והמשך הפולמוס על אופי זה, שבו מילר הוא דמות בולטת ומובילה. בין שני היבטים אלה יש גם השלמה והפריה הדדית וגם מידה של מתח. גם ביקורת על ספר כזה אינה משימה קלה. כדי להעריך באמת את טיב הסקירה ההיסטורית של מילר צריך להכיר את תולדות המחשבה המדינית בתקופות השונות הכלולות בסקירה זו הרבה יותר טוב מכפי שכותב שורות אלה יכול להתיימר. כאן בכוונתי להדגיש בעיקר את הרלוונטיות של הדברים השונים שנאמרו על רומא בתקופות השונות לויכוח על אופיו של המשטר הרפובליקני. יש לספר גם היבט נוסף – ביקורתו הגלויה של מילר על הדמוקרטיה הייצוגית המודרנית, במיוחד בגרסה הבריטית שלה. זו מבוססת כידוע על ריבונות הפרלמנט ועל שיטת בחירות אזורית־רובנית העשויה להעניק למפלגה השלטת רוב מוחלט בבית

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

הנבחרים, גם כאשר הרבה פחות ממחצית המצביעים נתנו לה את קולם. מילר אינו מסתיר את התמרמרותו על השימוש שעשו הממשלות הבריטיות בעשורים האחרונים, ובמיוחד ממשלתה של מרגרט ת'אצ'ר, בכוח הרב ממנו נהנה בימינו ממשל מסוג זה. כנגד מה שהוא רואה כחולשתו היסודית של העם בשיטה הדמוקרטית המודרנית, ובמיוחד זו הבריטית, מדגיש מילר את הכוח הרב שהעניקה לעם עיר־המדינה העתיקה – גם רומא, ולא רק אתונה הדמוקרטית. אסיפות העם הרומיות לא רק בחרו (כל שנה) את כל נושאי המשרות במדינה, אלא גם נהנו מסמכות בלעדית לחוקק חוקים, הכריעו בענייני מלחמה ושלום ופסקו במשפטים החשובים ביותר. כל זה מודגש בספר תוך הנגדה למצב השורר בבריטניה של ימינו, ובמידה מסוימת בקרב הדמוקרטיות הייצוגיות בכלל. לדעת מילר, הרפובליקה הרומית ראויה למקום בתולדות הדמוקרטיה "אם ניקח בחשבון את מה שנחשב בתור דמוקרטיה (given what passes for democracy) במדינת הלאום המודרנית" (עמוד 212). ההיבט הפוליטי־אקטואלי של הספר מפרה את הדיון בכך שהוא מזמין השוואות מאירות־עיניים, אך יחד עם זאת אין הוא נטול־סכנות. המסקנה שהרפובליקה הרומית הייתה, במובנים מסוימים, דמוקרטית יותר מדמוקרטיה ייצוגית מודרנית, היא למעשה בלתי־נמנעת בשל עצם קיומן של אסיפות עם ראשוניות, להבדיל ממוסדות ייצוגיים, ברפובליקה. הדרך היחידה להימנע ממסקנה זו היא להניח שאסיפות העם הרומיות היו "מונחות בכיסה" של האוליגרכיה באופן מלא – ואת זאת גם רוב אלה הטוענים כי המשטר היה ביסודו של דבר אוליגרכי אינם אומרים. ה"יתרון" הדמוקרטי הזה של רומא על פני משטרים דמוקרטיים מודרניים עדיין אינו אומר לנו הרבה על מקומה של הרפובליקה על הרצף בין אוליגרכיה מובהקת ודמוקרטיה מובהקת במושגי העולם העתיק.

2. כוחו של העם וכוחה של האוליגרכיה

ההשקפה עליה בא מילר לחלוק שלטה, כאמור, במחקר עד לשנות השמונים כמעט ללא עוררין. למרות שחוקרים חשובים חלקו, במידה זו או אחרת, על מרכיבים שונים של התמונה הכוללת של המשטר

הרומי כאוליגרכיה מובהקת, לא הופיע עד למילר ערעור כולל ומפורש על התמונה כולה. גם היום, בעקבות הפולמוס הממושך והמקיף בעניין זה, ניתן לומר שדעותיהם של רוב החוקרים בתחום קרובות יותר להשקפה המסורתית מאשר לאלטרנטיבה שהציע מילר, המדגישה את ההיבט הדמוקרטי במשטר הרפובליקני. ואולם הפולמוס השפיע גם על דעותיהם של רבים ממתנגדיו. התמונה שהם מציגים היום היא, לרוב, מורכבת הרבה יותר מבעבר. גם אלה המדגישים את כוחה המכריע של האליטה הרומית אינם מבטלים היום, בדרך כלל, את חשיבותו של האלמנט העממי. תחת זאת הם מנסים להסביר כיצד הצליחו האצולה והסנאט לקיים את הדומיננטיות שלהם למרות קיומו של היסוד העממי במערכת – לעתים תוך ניצולו המניפולטיבי לצורכיהם.

צריך להדגיש כי מעולם לא הייתה מחלוקת על כך שלאסיפות העם הרומיות היו סמכויות חוקתיות חשובות ונרחבות. מבחינה פורמאלית, ניתן בהחלט להגדירן כסמכויות ריבוניות. ההשקפה הרוואה במשטר זה אוליגרכיה מובהקת נשענה על מספר מרכיבים. אולי החשוב בהם היה, במשך תקופה ארוכה, התיאוריה לפיה יחסי פטרון-קליינט שיחקו תפקיד מרכזי בחברה ובפוליטיקה הרומית. דבר כזה, כך נטען, אפשר לאצילים הגדולים, שלרשותם עמדו ה"צבאות" הגדולים ביותר של הקליינטים, להשיג את מבוקשם באסיפות העם – הן על ידי גיוס הקליינטים שלהם עצמם והן על ידי היעזרות בקליינטים של אצילים אחרים, ש"השאילו" להם את בני־חסותם לצורך זה. לפי שחזור זה, קואליציות פוליטיות ואישיות של בני אצולה היו אפוא הכוח המכריע באסיפות העם, ולא דעת הקהל הרחבה. בנוסף לכך, אסיפת העם החשובה ביותר, אסיפת הקנטוריות, זאת שבחרה את נושאי־המשרות הבכורות ביותר, בעלי הכוח הרב, הייתה בנויה באופן מורכב והירארכי. פרטיו המדויקים של מבנה זה אינם לגמרי ברורים, אבל ברור שהוא העניק יתרון ניכר – שהיקפו שנוי במחלוקת בין החוקרים – לשכבות האמידות יותר בחברה, וצמצם מאוד את כוחן של השכבות הנמוכות ביותר באסיפה. זאת ועוד – אופן ניהולן של האסיפות ברומא היה שונה מאוד מזה של אתונה הדמוקרטית, והעניק עמדת כוח חשובה לבני האליטה

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

הסנטוריאלי. אלה ישבו – בתור נושאי־משרות – בראש האסיפות וחילקו את רשות הדיבור. לרשות בני המעמד השליט הרומי עמדו אמצעים פרוצדוראליים שונים כדי לסכל קבלת החלטות שלא היו לרוחם. בנוסף לכך, לרבים מאזרחי רומא לא הייתה אפשרות מעשית לבוא ולהשתתף בהצבעה שהתנהלה תמיד במקומות המיועדים לכך ברומא, כדרכה של עיר־מדינה עתיקה. ככל שהשטח שבו חיו אזרחים רומיים הלך והתרחב – ובסוף ימי הרפובליקה הוא כלל כבר את כל איטליה – כך הפך אחוז אלה שיש להם סיכוי מעשי לממש את זכות ההצבעה שלהם לחלק קטן יותר ויותר מבין כלל האזרחים. זאת ועוד – נשאלת השאלה, איזה ענין היה לציבור הרומי הרחב בפוליטיקה, ואיזה זמן יכלו להקדיש לעניינים אלה האזרחים העניים גם בעיר רומא עצמה, שהיו עסוקים מעל לראשם בקשיי פרנסה וקיום. אלה המציגים תמונה פסימית בנושא זה, מניחים שהעיסוק בעיני ציבור הוגבל בדרך כלל – גם אם לא תמיד – למעמדות הגבוהים. ניתן אפוא להציג את המערכת כולה כאוליגרכית באופן מובהק, למרות הסמכויות הרבות שהיו לאספות העם על־פי החוק. אולם בעשורים האחרונים, במהלך הפולמוס שהחל בו פרגוס מילר, עלו טענות שונות והוצגו ממצאים שונים שסייגו ואיזנו את התמונה הזאת. היום מקובל, גם על רוב תומכי התפיסה האוליגרכית, שהייתה בעבר הפרוזה רבה בחשיבות שיוחסה במחקר לקשרי פטרו־קליינט. אין אישור במקורות לתיאורים לפיהם צבאות ממושמצים של קליינטים הכריעו את תוצאות ההצבעה באספות העם השונות.² היום נהוג לציין שחיי הציבור ברומא נוהלו בפומבי, לעיני הציבור הרחב – דבר שהעניק לציבור, כך ניתן לטעון, השפעה עקיפה גם מעבר לסמכויות הרשמיות. פומביות זו גם שימשה כמעין בית ספר לאזרחות גם לשכבות הנמוכות. הדבר נכון במיוחד כאשר

2 למעשה, ההשקפה בדבר הדומיננטיות החברתית והפוליטית של מערכת יחסי פטרו־קליינט ברפובליקה הרומית עורערה גם בלי קשר לערעור הכללי של פרגוס מילר על התפיסה האוליגרכית של הרפובליקה – ראו

Peter A. Brunt, *The Fall of the Roman Republic*, Oxford University Press, Oxford 1988, Chapter 8: "Clientela", 382-443.

נושאי־משרות וסנטורים נחלקו בפומבי בדעותיהם, כפי שקרה לא פעם, וכל צד בוויכוחים אלה פנה לציבור הרחב כדי לגייס את תמיכתו. כוחו הרב של כל נושא־משרה שישב בראש האסיפה אוזן במידה רבה לא רק על־ידי הפומביות של ההליכים, אלא על־ידי יכולתם של בעלי משרות אחרים ומתחרים (לרבות הטריבוניס של הפלבס), שעמדתם יכלה להיות שונה משלו במחלוקת הנדונה, לכנס ולנהל אסיפות משלהם. יש עדויות רבות לתחרות עזה בין המועמדים למשרות ולחיזור מצדם אחרי קולותיו של העם. גם האצילים בעלי הדם הכחול ביותר נאלצו לחזור אחרי קולותיהם של אלה שהיו נחותים מהם בהרבה מבחינה חברתית.

לגבי אסיפת הקנטוריות, ברור שהיא הייתה לא שוויונית, אולם יש, כאמור, ויכוח על מידת היתרון שהיא העניקה למעמדות־הרכוש הגבוהים (שבכל מקרה ייצגו שכבה רחבה הרבה יותר מהאצולה והסנאט). כפי שפרגוס מילר מרבה להדגיש – גם בספר שלפנינו – ההתמקדות באסיפת הקנטוריות נוטה לטשטש את חשיבותה של האסיפה האחרת והדמוקרטית יותר, אסיפת השבטים. אסיפה זו לא העניקה יתרון לבעלי רכוש. היא בחרה את רוב נושאי־המשרות (אם כי לא את הבכירים ביותר), לרבות הטריבוניס של הפלבס, שהיה להם כוח רב, והיא, כפי שמדגיש מילר, זו שהעבירה את רובם הגדול של החוקים.³ חוקים אלה התקבלו לא פעם בניגוד מובהק לרצון הסנאט. יכולתו של העם הרומי, באסיפתו היותר דמוקרטית, לחוקק חוקים בניגוד לאינטרסים של המעמד השליט ולרצונו הופגנה פעם אחר פעם בתקופה הסוערת של הרפובליקה המאוחרת, אבל היו לה ביטויים גם בתקופות קדומות יותר. יכולת זו נמצאת בלב השקפתו של פרגוס מילר, לפיה הייתה הרפובליקה סוג מסוים – גם אם בלתי־מושלם – של דמוקרטיה.

3 בדברו על אסיפת השבטים, מילר אינו מתייחס להבדל הפורמאלי בין אסיפת השבטים של העם לבין אסיפת השבטים של הפלבס (שבה נוכח למעשה כל העם, למעט המיעוט הזעיר של הפטריקים). למעשה, רוב דבריו בעניין זה מתייחסים לזו האחרונה, ובמיוחד לחקיקה שלה.

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

רוב הניתוחים של המשטר הרפובליקני נוטים כאמור גם היום להדגיש את ההיבט האליטיסטי שלו, ולא את ההיבט העממי. אולם רובם אינם מבטלים את ההיבט העממי באותה קלות שבה נעשה הדבר לעתים קרובות בעבר. זאת ועוד – חל שינוי באופן שבו מקובל היום להסביר את כוחו של המעמד השליט. מבלי לוותר על ציון הדרכים השונות שבהן השיטה הגבילה את ההשתתפות העממית, הקנתה יתרון לאזרחים עשירים יותר, ואפשרה למעמד השליט לסכל, לעתים, את רצונו של העם, עבר הדגש אצל רוב החוקרים להגמוניה התרבותית והאידיאולוגית של האליטה הסנאטוריאלית. תיאורים אלה מניחים כי כוחה של אליטה זו נשען, בעיקרו של דבר, לא על כך שהיא מנעה מהעם לבטא את רצונו, אלא על עיצוב מניפולטיבי של רצון זה תוך שימוש בכוחה של המדינה ובמשאביו של המעמד השליט.⁴ סוג זה של הסברים מזכיר את ניתוחיו של אנטוניו גרמשי, המנהיג וההוגה הקומוניסטי האיטלקי שנכלא על־ידי מוסוליני, בעניין יכולתם של המעמדות השליטים לשמור על שלטונם במערכות פוליטיות מודרניות בהן נהוגה זכות הבחירה הכללית והשווה (שלא התקיימה כאמור ברפובליקה הרומית), תוך ניצול ההגמוניה התרבותית שלהם המטופחת בעזרת המדינה.

פולמוס זה נוגע אפוא, מעבר למחלוקות שונות המתייחסות לתנאים הספציפיים ששררו ברפובליקה הרומית, לכמה שאלות

4 להשקפות השונות בנושא זה ראו, למשל,

Egon Flaig, *Ritualisierte Politik: Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2003; Alexander Yakobson, "Traditional Political Culture and the People's Role in the Roman Republic", *Historia* 59/3 (2010), 282-301; Karl-J. Hölkamp, "Friends, Romans Countrymen: Addressing the Roman People and the Rhetoric of Inclusion", in: Catherine Steel and Henriette van der Blom (eds.), *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*, Oxford University Press, Oxford 2013, 11-28; Robert Morstein-Marx, "'Cultural Hegemony' and the Communicative Power of the Roman Elite", in Catherine Steel and Henriette van der Blom (eds.), *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*, Oxford University Press, Oxford 2013, 29-48.

יסודיות מאוד, בעלות השלכות מודרניות ברורות: כיצד מצליחות אליטות חברתיות רבות־עוצמה לקיים את השפעתן ואת שלטונן למרות זכויות פוליטיות נרחבות המוענקות לציבור המצביעים? איזו מידה ניתן לכנות דמוקרטיה "אמתית" משטר שבו כוחה של האליטה בולט למרות שהאזרחים הפשוטים נהנים מזכות בחירה, ממידה רבה של חופש בחירה ומהיכולת לקבוע באופן לגיטימי, בהצבעתם, מי ישלוט במדינה ואף כיצד היא תישלט? כאשר תוצאותיה של הצבעה חופשית לכאורה של העם נראות לנו, או לחלק מאתנו, בעליל כמשרתות מיעוט דומיננטי ואינטרסנטי ולא את טובת המצביעים – כיצד ראוי להגדיר מצב כזה? האם צריכה הכרעה כזו להיחשב להכרעה חופשית ודמוקרטית – גם אם בלתי־מוצלחת – של העם? או שמא מעיד הדבר על כך שהמעמד השליט הצליח, בעזרת מניפולציה ואולי קונספירציה, לגנוב את דעתו של העם, להשליט עליו תודעה כוזבת ולרוקן את האופי הדמוקרטי־לכאורה של ההכרעה מכל תוכן ממשי? האם מי שמגדיר הכרעה כזאת כדמוקרטית לוקה בנאיביות – או שמא מי שאינו מוכן לכך מגלה סוג של התנשאות? איזו מידה של פער כלכלי וחברתי בין האליטה לבין הציבור הרחב, ושל הדומיננטיות התרבותית של האליטה, עולה עדיין בקנה אחד עם האפשרות להגדיר מערכת פוליטית, גם כזו שיש בה סממנים דמוקרטיים פורמאליים, כדמוקרטיה אמתית? מהרגע שהיסודות העממיים במערכת הפוליטית של הרפובליקה נתפסים כממשיים, ולא כמס־שפתיים בלבד או כעצם שהמעמד השליט השליך מדי פעם להמונים, נוגע הוויכוח על אופיו של המשטר הרומי לשאלות יסוד אלה. הדבר נכון דווקא משום שאין לפקפק בכוחו הרב וביוקרתו העצומה של המעמד השליט במשטר זה – תהיה אשר תהיה ההגדרה הכוללת הנכונה ביותר שאפשר לתת למשטר זה.

מאחר שברקע הוויכוח על כוחו של העם מול כוחה של האליטה ברפובליקה הרומית עומדות, באורח בלתי־נמנע, השקפות העולם והנחות היסוד השונות של הנוטלים בו חלק בכמה משאלות היסוד של הפוליטיקה המודרנית, קשה לצפות להכרעה חד־משמעית בוויכוח זה. זאת אף מעבר לקושי הרגיל להכריע בוויכוח על שאלות רחבות של פרשנות – כמו אופיו של משטר – ומעבר למצב האופייני

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

ללימודי העת העתיקה, כאשר חלק ניכר מהפרטים העובדתיים הרלוונטיים ביותר אינם ודאיים בשל העדר מקורות או מיעוטם. מה יכולה לתרום לדיון זה סקירת ההתייחסויות החיצוניות לרפובליקה הרומית, העומדת במרכזו של ספר זה? הגם שאין זו מטרתה המוצהרת של הסקירה, ברור שמבחינת פרגוס מילר היא אמורה להראות כי הרפובליקה נראתה בעיני משקיפים זרים בתקופות השונות כדמוקרטיה יותר מכפי שהיא מצטיירת בתיאוריהם של חסידי התזה האוליגרכית במחקר המודרני. אם כך, הרי שניתן לראות בכך חיזוק מסוים לטענתו, לפיה אופייה האוליגרכי המובהק של הרפובליקה אינו אלא קונסטרוקציה פרשנית של חוקרים מודרניים. עם זאת, ברור שמידת הרלוונטיות של עדויות מסוג זה לויכוח עצמו היא, ברוב המקרים (אם כי לא במקרה של פוליביוס – על כך בהמשך), מוגבלת למדי. ככל שתיאורי הרפובליקה הרומית בהם מדובר מתרחקים מתקופת הרפובליקה עצמה, ובמיוחד כאשר אנו נכנסים למה שמקובל להגדיר כימי הביניים, כך פוחת ערכם מבחינה זו. יש לראות בהם, בראש ובראשונה, השתקפות של תולדות המחשבה המדינית של הארצות והתרבויות מהן באו התייחסויות אלה, ושל סדר יומם הפוליטי והאידיאולוגי של הכותבים. אלה בקשו, לרוב, להפיק מדוגמאות קדומות לקח רלוונטי לזמנם. רוב אלה שהתייחסו לרפובליקה הרומית היו שותפים ליחס שלילי מובהק כלפי הדמוקרטיה – מושג שנקשר לדמוקרטיה ישירה דווקא, נוסח העולם העתיק. יחס זה היה רווח עד לעידן הדמוקרטיה המודרנית גם בקרב אלה שתמכו במשטרים חופשיים, לא אוטוקרטיים, מסוגים שונים. משום כך אין זה מפתיע שמשקיפים אלה הרבו לראות ברפובליקה, על אסיפות העם שלה, על הטריבוניים של הפלבס והכוח הרב שניתן להם, ועל ההיסטוריה הסוערת של העשורים האחרונים שלה, דוגמה למשטר שהעניק לעם כוח מופרז. כוח זה, כך נאמר פעמים רבות, הוביל בסופו של דבר לשקיעת הרפובליקה, למלחמות אזרחים ולעליית שלטון היחיד הקיסרי. כל זה, כשלעצמו, אינו אומר לנו הרבה על משקלו של ההיבט הדמוקרטי במשטר הרפובליקני. עם זאת, חלק מניתוחים אלה מספק לנו הזדמנות טובה לבחון את

הדברים מחדש, תוך היעזרות בנקודת־מבט שונה מזו המקובלת בעולם הדמוקרטיה המודרנית. לכך עשוי להיות ערך לא מבוטל.

3. המשקיפים היווניים

ואולם בפרק השני (הראשון אחרי המבוא) של הספר, "משקיפים יוונים: אריסטו, פוליביוס והוגים שבאו אחריהם", אנחנו נמצאים בתחום עידן הרפובליקה, ועדותו של פוליביוס היא אחד המקורות החשובים ביותר לגבי הנושא שאנו עוסקים בו. באשר לאריסטו, מילר דן בשאלה היפותטית: "מה היה רואה אריסטו" אילו ניסה לנתח את הרפובליקה הרומית של שנות השלושים והעשרים של המאה הרביעית לפני הספירה במושגי חיבורו *פוליטיקה*, שנכתב אז. חיבור זה הוא, כפי שמציין מילר, "אבן פינה של ההגות המדינית המערבית". השאלה היא היפותטית מאחר שרומא אינה נזכרת בחיבור זה, ויש להניח שמקומה נפקד גם באוסף החיבורים הספציפיים המתארים את המשטרים (politeiai) ב־158 ערי מדינה שונות, ששימש לאריסטו כמעין בסיס נתונים ל*פוליטיקה* שלו. אולם אין פירוש הדבר שאין תועלת בתרגיל האינטלקטואלי שמבצע מילר, כאשר הוא מבקש לבחון את המשטר הרומי של ימי אריסטו במונחים אריסטוטליים. בין היתר, אריסטו מייחס חשיבות רבה, כאשר הוא בוחן את השאלה מה הופך משטר מדיני ליותר או פחות דמוקרטי, לשאלת היקפה של זכות ההצבעה (בעולם של ערי המדינה אין לדבר על זכות הבחירה בלבד, מאחר שאסיפות העם עסקו בנושאים רבים בנוסף לבחירת נושאי המשרות). מטבע הדברים, משטרים אוליגרכיים יותר מצמצמים את היקפה של זכות ההצבעה ומגבילים אותה לבעלי רכוש בלבד – במקרים קיצוניים, למיעוט קטן של עשירים; כנגד זאת, ככל שזכות ההצבעה היא רחבה יותר, נחשב המשטר ליותר דמוקרטי. קריטריון נוסף מבחינה זו הוא היקף הסמכויות של אסיפת העם, ומידת העצמאות שלה (מגורמים המייצגים את המעמדות הגבוהים, לעתים קרובות – המועצה) בקבלת החלטות. יצוין כי בעולם עיר המדינה העתיקה, גם אוליגרכיות כללו מידה מסוימת של השתתפות ציבורית בניהול המדינה.

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

בהתייחס לקריטריונים אלה מדגיש מילר כי זכות ההצבעה ברומא הייתה כללית. זאת מאחר שהיא לא נשללה כליל משום אזרח – למרות שהיא לא הייתה שווה, בשל המבנה ההירארכי והלא־שוויוני של אסיפת הקנטוריות. הוא מוסיף ומדגיש בצדק, כי רומא העניקה זכות הצבעה גם לעבדים משוחררים, מה שלא היה מקובל כלל בעולם היווני. תופעה ייחודית ורב־חשיבות נוספת היא זכות ההצבעה שניתנה ביד רחבה לאזרחים חדשים – אלה שקיבלו אזרחות רומית במהלך הענקות האזרחות המאסיביות – ללא אח ורע בעולם עיר המדינה העתיקה – שבצעה רומא, בתקופות שונות, ברחבי איטליה. לגבי היקף סמכותה של אסיפת העם, הוא מדגיש שאסיפת השבטים היותר דמוקרטית, שלא העניקה יתרון כזה לבעלי הרכוש, היא שחוקקה את מרבית החוקים; עצם קיומן של אסיפות־עם שונות לצרכים שונים, בעלות מבנה ואופי חברתי שונה, הוא תופעה ייחודית רומית.

באשר לזכות ההצבעה הכללית, אם כי לא שווה, השאלה היא, כמובן – עד כמה לא שווה. הדגש על כלליות זכות ההצבעה ברומא – להבדיל מאוליגרכיות יווניות – עלול, כשלעצמו, להישמע כפורמליסטי, אם מנתקים אותו מהשאלה כיצד תפקדה בפועל שיטת ההצבעה הרומית ובאילו מידה היא קפחה את השכבות הנמוכות. הרי אם מניחים אי־שוויון קיצוני, התוצאה החברתית והפוליטית היא, במהותה, אותה תוצאה המושגת על־ידי הגבלה דרסטית של זכות ההצבעה במקרים אחרים: שלטון העשירים. הענקת זכות ההצבעה לעניים תוך נטרול השפעתה המעשית יכולה להיחשב (לפחות בדיעבד) כסוג של מניפולציה האמורה להפיס את דעתו של העם – ומכאן, כך אפשר לטעון, חיזוקה של האוליגרכיה ולא החלשתה. מסקנה כזאת מתאימה בהחלט לאותן תפיסות במחקר המייחסות את כוחו של המעמד השליט הרומי במידה רבה ליכולתו לעצב את תודעתם של המוני העם.

ויש לומר שכך בדיוק מתאר את ההיגיון שמאחורי המבנה ההירארכי של אסיפת הקנטוריות לא אחר מאשר מרקוס טוליוס קיקרו. כאשר הוא מתאר את הקמתה של האסיפה על־ידי המלך האגדי סרוויוס טוליוס, הוא אומר כי המלך קבע את מבנה האסיפה,

עם מעמדות הרכוש והמספר השונה של קנטוריות – יחידות ההצבעה הבסיסיות – שהוקצו לכל מעמד, "כך שההצבעות לא תהינה בידי ההמונים כי אם בידי האמידים, ודאג לאותו הדבר שיש תמיד להחזיק בו במדינה: לבל יהיה רוב הכוח בידי הרוב." מאחר שרוב הקנטוריות ניתנו למעמדות הגבוהים, ואלה היו הראשונים להצביע, הם יכלו להכריע את תוצאות ההצבעה אם כל הקנטוריות שלהן הצביעו ביחד; במצב זה רובו הגדול של הציבור, שהיה רשום במעמדות נמוכים יותר, "גם לא היה מנוע מהבחירות – לבל יהיה בדבר משום התנשאות – וגם לא ניתן לו כוח יתר – לבל יהיה בדבר משום סכנה" ⁵. (De Republica, 2.40)

אלא שגם אמירה מפורשת של קיקרו אינה בהכרח המלה האחרונה בוויכוח. דבריו התייחסו במוצהר לעבר קדום, (חצי־)אגדי. סביר שהייתה בהם, מבחינתו, מידה של אידאליזציה – דווקא לנוכח כוחו המופרז, לטעמו, של העם בימי הרפובליקה המאוחרת, בת־זמנו. מאז ימיה הקדומים, עברה האסיפה, כנראה בסוף המאה השלישית, שינוי מבני מסוים. תוכנו לא לגמרי ברור, אולם נאמר לנו כי הוא הפך אותה ליותר דמוקרטית.⁶ עדויות רבות על אופן פעולתה של אסיפה זו בתקופות ההיסטוריות מצביעות על כך שהמועמדים חשו צורך לפנות גם לשכבות העממיות הרחבות. הם השקיעו מאמצים ואמצעים רבים בשכנוען של שכבות אלה; לעתים לא נדירות, גם בשיחודן. השוחד המאסיבי באסיפות העם, לרבות, ובאופן בולט, באסיפת הקנטוריות, תוך תחרות בין המועמדים השונים מבני המעמדות הגבוהים (אם כי לא כולם מהאצולה) התחזק מאוד ברפובליקה המאוחרת. הדבר אכן מעיד על יכולת המניפולציה של המעמדות הגבוהים; אולם זוהי גם

5 דיוניסיוס מהליקרנסוס, היסטוריון יווני ששהה ברומא וכתב בימי אוגוסטוס, קובע באופן מפורש ובוטה עוד יותר כי סרוויוס טוליוס הערים על העם: הוא שכנע אותו כי היה לו חלק בהצבעות באסיפת הקנטוריות, מאחר שכל אחד היה רשום ביחידת־הצבעה כלשהי, בעוד שלמעשה הוא שלל מהעניים כל השפעה פוליטית ממשית – Dion. Hal. 4.20.1; 21.1.

6 ראו Alexander Yakobson, "Dionysius of Halicarnassus on a 'Democratic Change' in the Centuriate Assembly", *Scripta Classica Israelica* 12 (1993), 139-155.

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

עדות לכך שהאסיפות לא היו "מונחות בכיסו" של איש. כותב שורות אלה חייב בגילוי נאות בנושא זה: השתתפתי בוויכוח המחקרי לגבי אופייה של אסיפת הקנטוריות. מסקנתי היא שהיא הייתה הרבה פחות אוליגרכית מכפי שנהוג לעתים להניח – אם כי ברור שהיא הייתה רחוקה מלהיות שוויוניות.⁷ אם כך, ובמיוחד לאור העובדה שזכות ההצבעה של אזרח רומי באה לידי ביטוי גם באסיפת השבטים על סמכויותיה החשובות, יש מקום לומר שהייתה זו אכן זכות הצבעה כללית אם כי לא שווה, ולא זכות הצבעה כללית באופן פורמאלי בלבד, מחמת אי־השוויון.

מסקנתו של מילר בעניין אופייה של אסיפת הקנטוריות, ובעניין ההשלכות שהיו לאופי זה על המשטר בכללותו במושגים אריסטוטליים, היא שקולה ומאוזנת:

המשמעות החברתית של צורת הארגון של אסיפת הקנטוריות בשלהי המאה הרביעית הייתה, שרומא הייתה פוליטיאה במובן המיוחד המשמש את אריסטו בכמה הזדמנויות בחיבורו "פוליטיקה", היינו: מערכת פוליטית שבה המשטר אומנם נתמך בידי הרבים (broadly based), אך כוחו נשמר בידיהם של מעמדות הביניים ולא בידי המון האזרחים (עמוד 34).

הממצאים לגבי שתי אסיפות העם, במשולב, מחזקים את המסקנה לפיה המערכת הפוליטית הרומית כללה יסוד עממי ממשי – גם לאור העובדה שאלה שנבחרו לבסוף למשרות הגבוהות על־ידי האסיפה הפחות דמוקרטית היו צריכים, כחלק ממסלול המשרות, להיבחר קודם למשרות נמוכות יותר על־ידי האסיפה היותר דמוקרטית. עם זאת, ספק לדעתי אם יש בממצאים אלה כדי להצדיק את האמרה שהרפובליקה הרומית הייתה "סוג של דמוקרטיה".

באשר לאסיפת השבטים ולתפקידה המחוקק, שהם במרכז התזה של מילר – אין ספק שהיא הייתה יותר דמוקרטית. מאחר שהרישום

Alexander Yakobson, *Elections and Electioneering in Rome: A Study in the Political System of the Late Republic*, Historia Einzelschriften, Steiner Verlag, Stuttgart 1999, 13-64.

בשבטים התבסס על מקום מגורים (למעשה, אלה היו יחידות טריטוריאליות, אם כי לא רציפות) ולא על שומת־רכוש, לא הייתה בה העדפה מפורשת של עשירים יותר. אולם לפי דעתי ראוי היה להתייחס, גם בסקירה כללית כמו זו המופיעה בספר זה, לעובדה כי בפועל הייתה גם משמעות חברתית־כלכלית למניפולציות שונות שניתן היה לעשות בשאלת הרישום ובמבנה השבטים – במידה מסוימת בדומה לכך שיש בימינו השלכות חברתיות ופוליטיות חשובות לאופן שבו קובעים את גבולות אזורי הבחירה. אין בהירות מלאה לגבי כוח ההצבעה של הפלבס העירוני, להבדיל מהתושבים מחוץ לעיר, באסיפה זו – אם כי ברור שהיה לו כוח רב, והוא היה עשוי בהחלט (על כל פנים, ברפובליקה המאוחרת) להכריע את תוצאות ההצבעה. לגבי עבדים משוחררים, ברור שהיה נהוג לרשום אותם באופן שהגביל את כוח ההצבעה שלהם. רישומם הוגבל ל־40 השבטים העירוניים מבין 35 השבטים בסך הכול, כאשר תוצאות ההצבעה נקבעו גם כאן על־פי רוב מבין יחידות ההצבעה ולא רוב קולות המצביעים – במידה מסוימת כמו בשיטת האלקטורים בארה"ב. מצד אחד, הרפובליקה נהגה כאמור בנדיבות יוצאת־דופן, במושגי העולם העתיק, בשאלת שחרור העבדים והענקת אזרחות וזכות הצבעה למשוחררים.⁸ מצד שני, דווקא בשל כך יש לראות בהגבלה, בפועל, שהוטלה על כוח ההצבעה של העבדים המשוחררים חלק משמעותי מהתמונה הכוללת של המשטר הרפובליקני – וסייג לכוחו של ההיבט העממי במשטר זה. הדגש צריך אפוא להיות לא על הכלליות הטכנית של זכות ההצבעה, אלא על יחסי הכוחות בפועל – עד כמה שהמקורות מאפשרים לנו לעמוד עליהם – בין הקבוצות החברתיות השונות באסיפות השונות.

8 מבחינה רגשית ורעיונית לא קל להבין איך התיישבה נדיבות זו, והמציאות החברתית שבה רבים מהאזרחים היו עבדים משוחררים או בניהם, עם הקיצוניות האכזרית של העבדות הרומית. בכל תקופת הרפובליקה לא הוטלה שום הגבלה על כוחו של האדון לעשות בעבד ככל העולה על רוחו, כאילו היה חפץ ממשי; הגבלות כאלה יוטלו רק בימי הקיסרים. נראה שזוהי עדות לחשיבותו העצומה של המשפט בתרבות הרומית. הרומאים האמינו בכוחו של הליך תקין המוסדר בחוק – שחרורו של העבד כדין – להפוך "חפץ מדבר" לאדם הנהנה מהגנת החוק ואף לאזרח רומי.

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

ולבסוף, כוח החקיקה של אסיפת השבטים – "העד המרכזי" של מילר. נראה כי בנקודה זו – אותה הוא מדגיש מאז תחילת הפולמוס בנושא זה, בשנות השמונים – יש לו טיעון חזק. גם כאן, מה שקובע הוא לא היקף הסמכות הפורמאלית אלא מידת עצמאותה של האסיפה מול המעמד השליט. אסיפה זו הוכיחה, כאמור, לא פעם, בעיקר ברפובליקה המאוחרת אבל לא רק בתקופה זו, את יכולתה לחוקק בניגוד לרצונו של רוב הסנאט בנושאים חשובים ורגישים. זאת, למרות שהמעמד השליט עשה מאמצים רבים כדי לסכל חקיקה זו, מן הסתם תוך גיוס מיטב משאביו הפורמאליים והבלתי-פורמאליים (לרבות, כך יש להניח, משאבי הפטרונאז' המצטברים של רוב האצילים והסנאטורים). אין הדבר עולה בקנה אחד עם הצגתה של המערכת הפוליטית הרפובליקנית כאוליגרכיה מובהקת. כאשר אריסטו מתאר משטרים אוליגרכיים מובהקים, אין בתיאוריו כל רמז לכך שתרחיש כזה אפשרי תחת משטרים כאלה.

עם זאת יש לומר כי התזה בדבר ההגמוניה התרבותית של המעמד השליט כהסבר העיקרי לכוחו יכולה להתמודד עם ממצא זה יותר טוב מאשר הדגמים האוליגרכיים הפשטניים יותר שהוצגו לעתים קרובות בעבר. הגמוניה תרבותית ואידיאולוגית אינה חייבת להיות מוחלטת כדי להיות אפקטיבית, ואינה חייבת להבטיח למעמד השליט ניצחון בכל מאבק פוליטי. אדרבא, העובדה שהעם מצליח מדי פעם, בעזרת פתק הבוחר, לעמוד על שלו מול המעמד השליט עשויה בסופו של דבר רק להגביר את הלגיטימיות של המשטר הקיים ומכאן את יציבותו, על היתרונות הרבים שהוא מעניק לאליטה החברתית והפוליטית. זהו, כמוכּן, גם טבעם של המשטרים המודרניים אותם ניתח אנטוניו גרמשי בעזרת מושגי ההגמוניה התרבותית שהוא פיתח. שוב אנו רואים כי הויכוח על אופיו של המשטר הרפובליקני ברומא נוגע בתפיסות יסוד והנחות יסוד פוליטיות ואידיאולוגיות בימינו. אולם על כל פנים, גם כאשר מדברים על הגמוניה תרבותית, לא ניתן לתאר את השלטון ברפובליקה כאוליגרכי במונח פשטני כלשהו. חוקר מוביל של הפוליטיקה הרפובליקנית, Robert Morstein-Marx, אסף וניתח לאחרונה באופן שיטתי את המקרים הידועים של חקיקה

בניגוד לעמדת רוב הסנאט בין השנים 140 ו־50 לפני הספירה. לדבריו,

Our data show that surprisingly often the Roman plebs did *not* do whatever the majority of the elite, for all their "cultural hegemony", and "communicative power", thought they should do ... I must say that these data make the term "oligarchy" appear even less applicable to the late Republic than I had previously thought, even though the aristocratic elements of the system undeniably remain impressive ... [These findings suggest] that the Roman plebs did possess a significant degree of cultural autonomy in the face of the "cultural hegemony" of the elite.⁹

שוב, הרפובליקה הרומית מצטיירת כמשטר שהיה בו אלמנט דמוקרטי רב־משקל – אבל לאו דווקא כ"סוג של דמוקרטיה", בין היתר מאחר שגם יכולתו של המעמד השליט לסכל, לעתים, את רצונו של רוב העם באסיפות מתועדת היטב במקורות.

לאחר סקירה של מה שאריסטו יכול היה לומר, באה סקירה של מה שפוליביוס אכן אמר. פוליביוס הוא "הדמות המרכזית בכל דיון על המערכת הפוליטית הרומית" (עמוד 37). מילר עצמו התחיל, כזכור, את המתקפה שלו על התפיסה האוליגרכית המקובלת במחקר תוך הסתמכות על פוליביוס ועל תורת המשטר הממוזג שלו ביחס לרומא. ואכן, נראה כי תומכי התפיסה האוליגרכית עשו לעצמם לעתים קרובות חיים קלים מדי כאשר הניחו שהם יכולים לבטל בקלות את עדותו הישירה של עד כמו פוליביוס. היה זה משכיל יווני שגם הכיר היטב את התיאוריה הפוליטית היוונית וגם היה בעל מעמד חברתי וניסיון פוליטי משמעותי בעיר מולדתו; משום כך, במשך תקופת שהותו הממושכת ברומא, "התקבל כשווה בין שווים על־ידי חוגים

Robert Morstein-Marx, " 'Cultural Hegemony' and the Communicative power of the Roman Elite", in: Catherine Steel & Henriette van der Blom (eds.), *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*, Oxford University Press, Oxford 2013; 37-38, 40.

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

סנטוריאליים רמי מעלה (עמוד 38 – למרות שבתחילה היה מעין שבויו). הוא הפך לבן חסות ובן לווייה של אחד מגדולי המדינאים הרומיים של התקופה – סקיפיו אימיליאנוס. יכול להיות שלמרות כל זאת, חוקרים בני ימינו מטיבים ממנו להבין את החברה והפוליטיקה הרומית במאה השנייה לפני הספירה – אבל אין זה מסוג הדברים האמורים להתקבל כמובנים מאליהם.

אין פירוש הדבר שלא ניתן להצביע על חולשות בתיאוריו וניתוחיו של פוליביוס. מילר עצמו מדגיש את החולשה שנראית כרלוונטית ביותר לענייננו – האופן הכוללני והסכמאטי שבו מתייחס פוליביוס למושג "העם" כאשר הוא דן בכוחו היחסי של העם במסגרת המשטר, מול הקונסולים והסנאט. ראשית, פוליביוס התעלם מההרחבה העצומה של האזרחות הרומית שהתרחשה עד לימיו – הרבה מעבר לעיר ולסביבתה הקרובה, הרבה מעבר לכל מה שניתן היה להעלות על הדעת בעולם ערי המדינה היווניות. עד לימי פוליביוס היו אזורים נרחבים באיטליה, במרחק של עד מאתיים קילומטרים מרומא, מיושבים באזרחים רומיים. אין בתיאוריו כל רמז לתופעה זו ולהשלכותיה הפוליטיות – כאשר ברור שמרבית האזרחים החיים במרחק גדול מרומא לא יכלו, לרוב, לממש את זכות ההצבעה. "בעייתית עוד יותר היא העובדה" (עמוד 41) שפוליביוס אינו מתייחס, בדברו על "העם", לקיומן של שתי אסיפות עם שונות ברומא, למבנה השונה ולאופי חברתי השונה שלהן, לשיטה הרומית הייחודית של מנין יחידות ההצבעה, במקום מנין הקולות, וליתרון הבולט ששיטה זו העניקה לשכבות האמידות יותר באסיפת הקנטוריות.

כתוצאה מכל זה, "העם" בפי פוליביוס הוא, בהקשר הרומי, מושג סכמאטי ומעורפל, וברור איזו השלכה עלולה להיות לכך בדיון המנסה לעמוד על כוחו היחסי של האלמנט העממי במשטר. ועם זאת, קובע מילר, "אין בהעלאת הסתייגויות כאלה כדי לגרוע מהישגו הייחודי של פוליביוס בביאור וניתוח של המשטר הרומי". לתיאור של פוליביוס יש אכן מעלות אנליטיות רבות, כולל ניסיון לתאר את האינטראקציה המורכבת בין היסודות השונים במשטר, וההבנה כי עוצמה פוליטית ממשית תלויה לא רק בסמכויות חוקתיות אלא גם

בהשפעה חברתית. אולם כאשר מדובר בשאלת כוחו של העם ובאמינות עדותו של פוליביוס בנושא זה, האופן הבעייתי של התייחסותו למושג "העם" הוא בעל משקל ניכר. מובן שלגבי אסיפת הקנטוריות, אי־הדיוק של פוליביוס צריך להיחשב לחמור יותר ככל שהאסיפה עצמה נתפסת כיותר "אוליגרכית" (עניין שבו, כאמור, נראה לי שיש מידה לא קטנה של הפרזה אצל חוקרים רבים). אולם, דומה שמה ש"מציל" את פוליביוס אצל מילר בנושא זה זאת החשיבות המכרעת שהוא, מילר, מייחס לסמכות החקיקה של אסיפת השבטים היותר דמוקרטית וליכולתה לקרוא תיגר על המעמד השליט. עם זאת, הוא מציין עוד עניין, שפוליביוס מדגיש את חשיבותו בכך שהוא מונה אותו בראש רשימת סמכויותיו של "העם" – היותו של העם הרומי, באסיפותיו השונות, הסמכות השיפוטית העליונה ברפובליקה. ייתכן, אומר מילר, שאנחנו – החוקרים המודרניים – "ממעטים בחשיבותו של הכוח לחרוץ משפט (dikazein), כוח בעל חשיבות רבה למשל ב"פוליטיקה" של אריסטו" (עמוד 48). גם כאן, צריך להדגיש את האבחנה בין שתי האסיפות. המשפטים החשובים, ביותר, אלה הכרוכים בדיני נפשות, היו שמורים לאסיפת הקנטוריות. אולם ניתן גם לטעון שאחד מהיתרונות הבולטים של פוליביוס כמקור – התמצאותו לא רק בפוליטיקה היוונית בת־זמנו אלא בתיאוריה הפוליטית היוונית – היה גם, במובן מסוים, חסרון. שהרי, כך ניתן לומר, כמעט לא היה לו, לשיטתו, מנוס מלהניח שרומא של ימיו נהנית מהמשטר המדיני הטוב ביותר הידוע למחשבה הפוליטית היוונית, ומכאן – "להלביש" עליה את המשטר הזה בתיאוריו ובניתוחיו. הרפובליקה הרומית של אמצע המאה השנייה הייתה בעליל סיפור הצלחה מעורר התפעלות. היא הפכה במשך העשורים שקדמו לכך לאימפריה יס־תיכונית אדירה לאחר שהשתלטה, כדברי פוליביוס, כמעט על כל העולם המיושב, והיא נהנתה במשך תקופה ארוכה מאוד עד אז מיציבות משטרית מעוררת קנאה. ההנחה שחלק חשוב מסוד הצלחתה נעוץ במשטרה המדיני הייתה טבעית ומתבקשת. אומנם תורת המשטר הממוזג של פוליביוס, כצורתה המדויקת, לא מוכרת לנו לפניו. עם זאת, ברור שהוא מושפע מאוד ממסורת ארוכה ומושרשת, החוזרת לאריסטו, לאפלטון ואף

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

לתוקידידס, הרואה בחיוב משטרים שיש בהם סוג כלשהו של שילוב ואיזון בין היסודות השונים. בראש ובראשונה מדובר באיזון בין היסוד העממי המייצג את החרות ואת השוויון לבין זה האליטיסטי, האמור לייצג תבונה וניסיון, מתינות ושיקול־דעת.¹⁰ ספרטה, שמשטר האבות שלה, שיוחס לליקורגוס, נחשב למשטר ממוזג המשלב שלושה אלמנטים – מלוכה, אריסטוקרטיה ודמוקרטיה – נהנתה באופן מסורתי מיוקרה רבה בעולם היווני; היא נחשבה כדוגמה מובהקת של משטר מתוקן. משום כך מסקנתו של פוליביוס שהמדינה הרומית בימיו גם היא בבחינת "משטר ממוזג" הייתה במידה רבה מתבקשת דווקא מאחר שהוא היה מעורה עמוקות בעולם המחשבה הפוליטית היוונית.¹¹ האלטרנטיבה היחידה שבאה לאמתו של דבר בחשבון – להציג את רומא כמקרה מובהק של אוליגרכיה, כטענת היסטוריונים מודרניים רבים – הייתה פחות יוקרתית במושגי עולמו האינטלקטואלי של פוליביוס, ומכאן – פחות סבירה.

ואולם יש בדבריו של פוליביוס בנושא זה גם היבט חשוב שלא ניתן לראותו כ"מתבקש" מראש על־ידי מסגרת הדיון. כפי שמדגיש מילר (עמודים 43, 50-51), פוליביוס מזהה ברומא של ימיו סימנים ממשיים לתחילת התדרדרותו של המשטר הממוזג. תהליך זה, לפי התיאוריה שלו, סופו להוביל להיווצרות שלטון ההמון – "אוכלוקרטיה"; מכאן תהיה הדרך קצרה לעליית טירן פופוליסטי. למרות שבמיטבו, המשטר הממוזג אמור להבטיח איזון ויציבות פנימית, כפוף גם משטר זה לכלל שלפיו שום גוף חי אינו נצחי. משום כך גם המשטר הממוזג עתיד בסופו של דבר להתדרדר – כתוצאה מעליית כוחו של העם. במצב זה הופך המשטר הממוזג לשלטון ההמון. מה שחשוב הוא כי מעבר לאמירה כללית זו לגבי מה שצפוי

10 ראו Kurt von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, Columbia University Press, New York 1954.

11 ראו בעניין זה, למשל, Robin Seager, "Polybius' Distortions of the Roman 'Constitution': A Simpl(istic) Explanation", in: Bruce Gibson and Thomas Harrison (eds.), *Polybius and his World: Essays in Memory of F.W. Walbank*, Oxford 2013, 247-254.

בסופו של דבר, רואה כאמור פוליביוס ברומא של ימיו סימנים משמעותיים לכך שתהליך זה כבר החל.¹² מסקנה זו לא נכפתה עליו כלל על ידי המסגרת המושגית שבתוכה הוא פעל ועל ידי הצורך להסביר הצלחה מובהקת בעזרת תיאוריה מקובלת בדבר מה שאמור להבטיח הצלחה. העובדה שהוא זיהה בפוליטיקה הרומית של ימיו יסוד דמוקרטי חזק יותר מכפי שהתיאוריה שלו חייבה, וחזק מדי לטעמו, מחזקת את משקל עדותו בדבר קיומו של יסוד זה. באופן כזה נחלש לדעתי גם החשד כי בדברו על היסוד הדמוקרטי במשטר הרפובליקה התכוון פוליביוס רק, או בעיקר, לכוחו של המעמד הבינוני והבינוני-גבוה. חשד זה עשוי לעלות כתוצאה מהאופן המעורפל והלא-מאובחן שבו משתמש כאמור פוליביוס כמושג "העם". אולם חששו מ"שלטון ההמון" נראה כמתאים יותר לצורות רחבות יותר של השתתפות עממית.

מבין היוונים האחרים שכתבו על רומא מציין מילר בעיקר את דיוניסיוס מהליקרנסוס ואת קאסיוס דיו. הוא ממעט להתייחס לפלוטרך, למרות חשיבותו הרבה כמקור, מאחר שכותב הביוגרפיות המפורסם (סוף המאה הראשונה – תחילת המאה השנייה לספירה) לא עסק בתיאור שיטתי או ניתוח של המערכת הפוליטית הרומית. בכל זאת ראוי לציין כי החלקים הרומיים של *חיי אישים* של פלוטרך כוללים חומר רב הרלוונטי לזיכוח על אופי המשטר ברפובליקה. גם אם לא ניתן לייחס לפלוטרך השקפה עקבית כלשהי לגבי טיבו של המשטר הרפובליקני, ברור שהעם הרומי מופיע פעמים רבות בתיאוריו ככוח פוליטי רב-עוצמה; כך, כמובן, גם הסנאט. דיוניסיוס מהליקרנסוס, שחי ברומא בימי אוגוסטוס, כתב היסטוריה מפורטת של רומא החל מימי קדם. מילר מציין בעיקר את האבחנה החדה של

12 ראו בעניין זה Frank Walbank, "A Greek Looks at Rome: Polybius VI Revisited", *Scripta Classica Israelica* 17 (1998), 56-58; 31.29.8-12. את הסימנים הראשונים, מבשרי הרעה לעתיד, מזהה פוליביוס בשלב מוקדם אף יותר – ברפורמה האגרארית של גאיוס פלמיניוס בשנת 232, לפני המלחמה הפונית השנייה אותה הוא רואה כתקופת שיא של המשטר הרפובליקני – Brian C. McGing, *Polybius' Histories*, Oxford University Press, Oxford 2010, 157.

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

היסטוריון זה בין אסיפת הקנטוריות לבין אסיפת השבטים, תוך הדגשת האופי הדמוקרטי של זו האחרונה, ואת הכוח הרב שצברו, לפי תיאוריו, הטריבוניס של הפלבס במהלך "המאבק בין המעמדות" ברפובליקה הקדומה. דיוניסיוס יכול לקבוע – בלשון של גוזמא רטורית, כמוכן – כי חוק מסוים שהעבירו הטריבוניס בשנת 472 היה בבחינת "הפלת [שלטון] הסנאט ו[הנהגת] שלטון העם" (Dion. Hal. 9.43.4). קאסיוס דיו היה היסטוריון ממוצא יווני שעשה קריירה פוליטית ברומא ושימש פעמיים כקונסול בתחילת המאה השלישית לספירה. הוא שייך לעולם הקיסרות המאוחרת שהיה רחוק מאוד מעולמה של הרפובליקה – אפילו בהשוואה לפלוטרך, שלא לדבר על דיוניסיוס. מילר מביא את דבריו המדגישים את כוחם הרב – והמזיק, לדעתו – של הטריבוניס של הפלבס בימי הרפובליקה, ואת עצמאותם מהסנאט. מילר מסכם את עדויות המשקיפים היווניים ואומר כי "הכול חשבו כי ברפובליקה הרומית [היה] קיים יסוד דמוקרטי בעל משמעות רבה ביותר" – מבלי להיות חסידי הדמוקרטיה" (עמוד 66).

4. זוכרים את רומא – עד מקיאולי ועד בכלל

בפרק השלישי מתרחק הדיון מעידן הרפובליקה, ורובו עוסק בימי הביניים ובמקיאולי. אולם בראשיתו מזכיר מילר את דברי המשפטנים מהעידן הקלאסי של המשפט הרומי במאה השנייה, לפיהם נובעת סמכותו הבלתי־מוגבלת של הקיסר הרומי, מבחינה משפטית, מחוק המתקבל בראשית שלטונו של כל קיסר, שבאמצעותו מעביר אליו העם הרומי את מלוא סמכותו הריבונית. דברים אלה לא שיקפו כמוכן שום מציאות פוליטית "דמוקרטית" בתקופת הקיסרות, אלא התייחסו לנוהל פורמאלי שהיה מעין מחוה טקסית למסורת אבות. דברי המשפטנים בעניין זה נכנסו ל־*Digesta* – אוסף הכתבים המשפטיים שהיה חלק ממפעל החקיקה הגדול של הקיסר הרומי־מזרחי יוסטיניאנוס במאה השישית – *Corpus Juris Civilis*. באמצעות ה־*Digesta* השפיעו הדברים על מלומדים בימי הביניים, שראו במשפט הרומי מקור סמכות חשוב. הרעיון לפיו כל שלטון – גם שלטון אוטוריטארי – שואב את הלגיטימיות שלו מהסכמת העם, לא נעלם כליל במסורת הפוליטית האירופית, גם כאשר הלגיטימציה

העיקרית לשלטון הייתה, גם בפועל וגם במוצהר, דינסטית ודתית. מאבקי הכוח בין אפיפיורים, קיסרים ומלכים לא הזמינו הסתמכות על המורשת הרפובליקנית. עלייתן של ה"קומונות" העירוניות באיטליה, והמאבקים שאלה ניהלו מבית ומחוץ, החזירה לדיון הפוליטי מושגים שהזכירו במשהו את עולם עיר המדינה העתיקה. החל מהמאה השלוש־עשרה ניתן למצוא דיונים פוליטיים המתייחסים למורשת הרפובליקה הרומית תוך שימוש במונחים מהפוליטיקה של אריסטו לציון סוגי המשטר השונים (לאחר תרגומו של ספר זה ללטינית באמצע המאה).

אז לראשונה נכנסו ללטינית של ימי הביניים – ובעקבות זאת, בהמשך, לשפות האירופיות – מונחי היסוד היווניים במקורם: aristocratia, democratia, oligarchia, politeia. עד לעידן הדמוקרטיה המודרנית הסתייגו מרבית ההוגים הפוליטיים האירופיים מהמונח "דמוקרטיה". בנוסף להתנגדות לעצם הרעיון של שלטון העם, ובודאי לשלטונו הישיר באמצעות אסיפות המוניות, הייתה להסתייגות זו גם סיבה סמנטית, הקשורה באופן שבו השתמש אריסטו במונח זה בפוליטיקה. למרות שאין הוא שולל את הדמוקרטיה מכל וכל, לרוב קורא אריסטו "דמוקרטיה" לאותו סוג של שלטון עממי המאופיין בדומיננטיות מלאה – לעתים שלוחת־רסן – של העם, כאשר "העם" מזוהה בעיקרו של דבר עם השכבות הנמוכות. כאשר אריסטו מבקש לאפיין שלטון עממי מתון הפועל בדרך מתוקנת ושומר על שלטון החוק ועל זכויות כל האזרחים, הוא קורא לו politeia (מונח המציין גם משטר מדיני חוקתי באופן כללי). זאת בניגוד למינוח של פוליביוס, שאצלו "דמוקרטיה" היא דווקא הגרסה המתוקנת של שלטון עממי, בעוד שהגרסה הקלוקלת ושולחת הרסן שלו (המתייחסת לדמוקרטיה כמו שאוליגרכיה מתייחסת לאריסטוקרטיה, וטיראניה למלוכה) מכונה, כאמור, "אוכלוקרטיה". אולם אריסטו השפיע כמובן הרבה יותר מפוליביוס, שגם תורגם ללטינית מאוחר הרבה יותר. בהשפעת אריסטו, התלווה בדרך כלל למונח "דמוקרטיה", בנוסף למשמעותו המקובלת כדמוקרטיה ישירה להבדיל משלטון נציגים, גם הגוון

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

השלילי של המוניות ופריקת־עול – ומובן ששני הדברים גם נתפסו כקשורים זה בזה באופן הדוק.

מכל מקום, אלה שהזכירו את המשטר הרפובליקני ברומא הזכירו, מטבע הדברים, גם את ההיבט העממי שלו, כמו העובדה שהעם הרומי בחר את נושאי המשרות וחוקק חוקים; וכאמור, לא רק המורשת הרפובליקנית, אלא באופן פורמאלי גם זו הקיסרית, שימשה בסיס – באמצעות המקורות המוסמכים ורבי היוקרה של המשפט הרומי – לרעיון כי העם הוא, בסופו של דבר, המקור הלגיטימי העליון של הריבונות הפוליטית במדינה. מילר מזכיר (עמוד 81) את פרשת Nicola di Rienzi ואת ה"רפובליקה הרומית" שניסה להקים ב־1347, תוך שהוא מכריז על עצמו כ"טריבון". כמסר בדבר ריבונות העם והמקורות העתיקים של עיקרון זה, הוא הציג בפומבי את לוחות הברונזה שהתגלו זמן קצר לפני כן, ועליהם חלקים מהחוק שבאמצעותו העניק העם הרומי את השלטון הקיסרי לווספסיאנוס.¹³

ואולם, האזכורים האלה של התקדימים הרומיים וההסתמכויות עליהם היו, כפי שמילר מציין, בעלי אופי כוללני וסכמאטי בלבד. הם לא כללו ניתוח של המערכת הפוליטית הרומית או ניסיון לאמץ באופן ממשי – ולו חלקי – את מוסדותיה. את ידיעותיהם על הרפובליקה שאבו המלומדים בתקופה זו בעקר מספרי ההיסטוריה של ליוויס ושל סאלוסטיוס. מזה האחרון שאבו את האמירה בדבר החרות כהסבר לעלייתה של המדינה הרומית לגדולה לאחר ייסוד הרפובליקה, לאחר שהסרת עול העריצות שיחררה את הכוחות החבויים בתוך העם.¹⁴ אמירה זו, המצוטטת למשל אצל תומס אקווינס במחצית השנייה של המאה השלוש־עשרה, הפכה לזמינה בעת הדיונים על חרות פוליטית. חרות זו עמדה כנגד שלטון־יחיד, ובמיוחד שלטון־יחיד שרירותי, אולם לא התקשרה למשטר פוליטי מסוים דווקא. הדיון המפורט של פוליביוס באופי המשטר הרפובליקני לא היה ידוע עד המאה השש־עשרה. בהתייחסויות

13 בעניין חוק זה ראו: P. A. Brunt, "Lex de Imperio Vespasiani", *Journal of Roman Studies* 67 (1977), 95-116.

Sall. *Cat.* 7.3. 14

למשטר הרפובליקה הרומית במהלך ימי הביניים עשוי להיות עניין רב כחלק מחקר ימי הביניים; אולם נראה שאין בהן כדי ללמד אותנו, ולו בעקיפין, על טבעו של משטר זה.

המצב שונה מאוד כאשר אנו באים לסקור את ה־Discorsi של ניקולו מקיאוולי – העיונים בעשרת הספרים הראשונים של טיטוס ליוויוס. ספר זה נכתב בתחילת המאה השש־עשרה, לאחר מעורבותו של ההוגה הפלורנטיני המפורסם בניהולה של הרפובליקה של פירנצה, נפילתה בעקבות החזרת שלטון משפחת מדיצ'י בשנת 1512, מעצרו הקצר יחסית ושחרורו. מקיאוולי, כפי שהוא מבהיר במבוא לספרו, "נושא עיניו אל הרפובליקה [הרומית] במטרה למצוא מזור לתחלואי ההווה" (עמוד 86) – כלומר מבקש ללמוד מתיאור משטרה ומניתוח הסיבות לגדולתה לקח שיוכל להועיל לרפובליקות איטלקיות בנות זמנו. הוא כתב בתקופה שבה צורת שלטון זו נסוגה (סופית, כפי שאנו יודעים בדיעבד – פרט למקרה של וונציה) מפני כוחות חזקים ממנה: הממלכות הטריטוריאליות הגדולות, האפיפיורות, ועליית כוחם של שליטים אוטוקרטיים, דוגמת מדיצ'י, בתוך הערים עצמן. כצפוי, מצטט מקיאוולי את האמרה ה"קלאסית" של סאלוסטיוס על האנרגיות של העם הרומי שהשתחררו לאחר סילוק המלכים והובילו לעלייתה של רומא לגדולה. אולם בפיו האמרה הזאת היא יותר מאשר קלישאה כוללנית בזכות החרות ובגנות העריצות. סוג המשטר החופשי שמקיאוולי מעניין בו, ושהוא מוצא ברומא תקדים המוכיח כי הוא אפשרי, מחייב השתתפות ממשית של העם במערכת הפוליטית – אם כי מובן שאין הוא מחייב דמוקרטיה מלאה. לכך יש סיבה ספציפית מאוד, המעוגנת בעולמו של מקיאוולי – ניתן כמעט לומר, סיבה מקיאווליסטית: הוא ראה כתנאי הכרחי לקיומה של רפובליקה, וליכולתה לעמוד מול הכוחות המאיימים עליה, את קיומו של צבא עממי גדול, המבוסס על גיוס רחב של אזרחים. אזרחים אלה צריכים להיות מוכנים להלחם למען מולדתם והם צריכים להיות נאמנים למשטר הרפובליקני. לשם כך חייב משטר זה לתת להם הרגשה אמיתית של שותפות אזרחית. משום כך לא ניתן לקיים רפובליקה בלי לשתף באופן ממשי את העם – על כל פנים לא אם מבקשת רפובליקה זו להיות מעצמה ולהשתלט על

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

שכניה; והרי בהיעדרה של יכולת כזאת, בעולמו של מקיאווולי, צפוי בדרך כלל ששכניה החזקים יותר ישתלטו עליה. מקיאווולי אומנם אינו עוסק, כפי שמעיר מילר באכזבה מסוימת, בניתוח מפורט של המוסדות הרפובליקניים: אין הוא מתייחס למבנה אסיפות העם ולהיקף זכות ההצבעה – שאלות מרכזיות בחשיבותן להבנת תפקידו של העם במערכת. אולם בהחלט יש לו עניין דווקא בהיבט העממי של המשטר הרפובליקני. אין זה מדויק לומר כי עניינו הוא רק בתרומתה של הרפובליקה לטפוח המידות הטובות של האזרחים, בלי קשר לתוכן ההסדרים החוקתיים (מה שמפחית מהערך של דבריו מבחינת מי שעניינו הוא ברפובליקה הרומית עצמה).¹⁵ תוכן חוקתי זה, גם אם פרטיו פחות חשובים לו, צריך לשיטת מקיאווולי להיות על כל פנים כזה שיבטיח לפשוטי העם מספיק כוח פוליטי כדי שהמידה הטובה של חייל אמיץ המוכן להגן על מולדתו תחול גם עליהם. הוא מזכיר בהקשר זה בהדגשה את מוסד הטריבוניס של הפלבס – ההסדר הרומי המובהק שנועד להבטיח את זכויות העם ולאזן את כוחה של האריסטוקרטיה; מכאן ניתן לומר כי הניתוח שלו כולל, בעקיפין, גם את אסיפת השבטים. אסיפה זו היא שבחרה בטריבוניס, ובאמצעותה הם גם היו רשאים לחוקק חוקים, לאחר שזכות זו הושגה – כמו הטריבונוט עצמו – במסגרת המאבקים בין הפטריקים והפלבאים. מקיאווולי רואה את המאבקים האלה, שהסעירו את הרפובליקה הקדומה, כמקור כוחה של הרפובליקה ולא כמקור של חולשה. הטעם לכך הוא שרק הודות למאבקים אלה השיג העם את המידה הראויה של חרות, ולא ניתן היה לצפות כי חרות זו תושג ללא מאבק עיקש. כאשר הוא מתאר חרות זו מדגיש מקיאווולי, מלבד מוסד הטריבוניס וסמכויותיהם, גם את זכותו של העם לתבוע לדין (באמצעות הטריבוניס), ולשפוט באסיפותיו, את ראשוני האזרחים.

15 כך, למשל, טוען James E.G. Zetzel בביקורתו של הספר שלפנינו (בגרסתו האנגלית) בס' 31.05.2002 *Bryn Mawr Classical Review*.

בניגוד להוגים רבים, ראה מקיאווולי דווקא את העם, ולא את השכבות הגבוהות, כנושא הדגל העיקרי של החרות הרפובליקנית (עמוד 89).¹⁶ החשיבות שייחס מקיאווולי לצורך להבטיח את חירותו של העם, וההנחה כי שום אליטה שלטונית לא תותר לטובת העם על חלק מכוחה ללא מאבק, השפיעו מן הסתם על החלטתו לעסוק, בעיונים שלו, דווקא בעשרת הספרים הראשונים של ליוויס, אלה המתארים את הרפובליקה הקדומה ואת המאבק בין הפטריקים והפלבאים (במקביל להפיכתה של רומא למעצמה השליטה באיטליה). להחלטה זו, כפי שמדגיש מילר, תהיה השפעה רבה על כל תולדות ההתייחסות הנמשכת לרומא לאחר מקיאווולי: רוב העוסקים ברומא ילכו בעקבותיו בעניין זה, ויתייחסו בעיקר – אם כי לא רק – לרפובליקה הקדומה. בחירה זו של ההוגה הפלורנטיני הייתה רחוקה מלהיות מובנת מאליה: חלק ניכר מספריו של ליוויס אומנם אבדו ובכללם אלה המתארים את הרפובליקה המאוחרת, אולם ספריו המתארים את התקופה הנחשבת לתקופת השיא של הרפובליקה – המלחמה הפונית השנייה והעשורים שבאו בעקבותיה, עד שנת 167 – עומדים לרשותנו, ומרביתם עמדו גם לרשותו של מקיאווולי. מבחינת ההיסטוריון של רומא, יש משהו מתסכל בכך שמקיאווולי בחר לעסוק לא בתקופה המתועדת היטב יחסית, בה תפקדו מוסדות הרפובליקה בצורתם המגובשת ובאופן שליו ומתוקן, אלא "בסיפור האגדי למחצה על אודות הרפובליקה המוקדמת" (עמוד 87), אשר האותנטיות של רבים מפרטיו שנויה במחלוקת קשה בין החוקרים. האפקט הדרמטי של העיסוק ב"סיפורי מופת רטוריים מטיפי מוסר, אדרת יפה להתנאות בה" (עמוד 87) בודאי לא נעלם מעיני מקיאווולי. אולם יש גם היגיון אנליטי רב בהחלטתו לנסות ולעמוד על טיבה של הרפובליקה דווקא מתוך עיון בתקופה זו. זוהי התקופה שבמהלכה

16 בניגוד ליחסו החיובי למאבקי הרפובליקה הקדומה, שהיו ללא שפיכות דמים, ראה מקיאווולי את המאבקים האלימים של הרפובליקה המאוחרת, שהיו כרוכים גם בשימוש בכוח צבאי כלפי פנים, כסימן להתדרדרותה ולשקיעה. את ההתדרדרות הזאת הוא קושר בעליה מופרות בכוחו של היסוד העממי במשטר, עד כדי "שלטון ההמון", שהוביל לבסוף להתמוטטות הרפובליקה ולעלית שלטון היחיד. ראו גם ההערה הבאה.

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

המשטר הרפובליקני גובש תוך כדי מאבקים שלשיטתו של מקיאווולי לא היה מהם מנוס עד שיושג האיזון הנכון בין היסודות השונים והמתחרים של משטר זה. איזון זה היה חייב לכלול אותה מידה של חרות עממית שהייתה דרושה כדי להבטיח לרפובליקה הרומית את מה שהיה כה חסר לרפובליקות האיטלקיות בנות זמנו – עוצמה צבאית.¹⁷

משום כך יש לנאמר בעינינו של מקיאווולי גם רלוונטיות ממשית לדיון על אופי המשטר ברפובליקה הרומית. שהרי למרות שפרטים מהותיים רבים אינם ברורים, נראה כי התקופה שבה הוא עוסק הייתה אכן התקופה שבה גובשו המוסדות וההסדרים שפעלו בתקופת הרפובליקה התיכונה. לא נראה שיש סיבה לפקפק בכך שגיבוש זה לווה במאבקים ממושכים, ושתוצאתם הכוללת הייתה הפיכת המשטר לפחות אריסטוקראטי-אוליגרכי מכפי שהיה בתחילתו. חלק חשוב מתהליך זה היה אכן כרוך, כך נראה, ביצירתו ובחזיון, לאורך הזמן, של תפקיד הטריבוני של הפלבס. במקביל, כך יש להניח, התפתחה וצברה סמכויות האסיפה שבחרה בהם ושבמסגרתה הם השיגו בהדרגה את סמכות החקיקה המלאה. ברור גם שתקופה זו התאפיינה, במקביל, בעלייה דרמטית בעוצמתה הצבאית של רומא ובהפיכתה לכוח הדומיננטי באיטליה. סביר מאוד שאכן היה קשר בין יכולתה של המדינה הרומית לגייס ולהפעיל כוחות צבאיים נרחבים מאוד (גם בתקופה זו וגם אחריה) לבין הבסיס הרחב יחסית של המשטר הרפובליקני שנוצר בתקופה זו. המאבק של פשוטי העם, הפלבאים, ברפובליקה הקדומה נוהל אומנם, לפי המסורת שספריו של ליוויוס עומדים במרכזה, ללא שפיכות דמים, אך הוא כלל מספר פרישות מאורגנות של הפלבס מהעיר; אלה מתוארות, במידה רבה, כמעין שביתות-גיוס. גם אסיפת הקנטוריות מתוארת בכל המקורות העוסקים בה כמבוססת, מלכתחילה, על התאמה בין זכויות ההצבעה

17 מקיאווולי מאמץ את התיאוריה של המשטר הממוזג מבלי להזכיר את פוליביוס. מקיאווולי לא ידע יוונית וספרו של פוליביוס טרם פורסם בלטינית, אולם מילר משער שהדים מהתיאוריה של פוליביוס בעניין זה הגיעו למקיאווולי, ויתכן שהוא אף עיין בתרגום לטיני של הספר שלא פורסם (עמוד 91).

של האזרח לבין תרומתו לשרות הצבאי – כאשר הנטל הכבד ביותר נופל על המחלקה הראשונה ואילו העניים ביותר – *proletarii* – גם פטורים משרות צבאי וגם חסרי השפעה לחלוטין (אם כי לא משוללי זכות הצבעה באופן פורמאלי). התאמה זו אינה אפוא פרשנות בדיעבד של מקיאווולי, אלא עיקרון מודע ומוצהר שהמסורת מייחסת אותו לחברה הרומית. עיקרון זה פירושו שלפחות בתקופה הקדומה יותר, כאשר ההנחה היא שאכן הייתה התאמה משמעותית בין מבנה האסיפה לבין מבנה הצבא, לא יכלה אסיפת הקנטוריות להישלט על ידי מיעוט קטן של עשירים.¹⁸ נראה שהעיקרון הרפובליקני היסודי שקובע מקיאווולי – "שהעם צריך להשתתף באופן אמיתי בשלטון כתנאי למחויבות לשרות בצבא" (עמוד 93), אכן הופעל, במידה רבה ברפובליקה הרומית – גם זו הקדומה וגם בתקופות מאוחרות יותר. מכאן שניתוח המערכת הפוליטית הרומית צריך להניח שהעם אכן השתתף באופן אמיתי בשלטון. גם העובדה שחיזוק זכויותיו הפוליטיות של הפלבס הרומי הושג, כפי שמדגיש מקיאווולי, במאבק ממושך בתקופת הרפובליקה הקדומה, היא משמעותית להערכת טבעו של המשטר הרפובליקני – גם מעבר לתקופה זו. מלבד כמה מקרים של פרישה מאורגנת, המתוארים במקורות כמכריעים את הכף לטובת הפלבס, הושגו הישגים אלה בדרך של חקיקה עממית באסיפת השבטים. המעמד השליט הצליח לא פעם למנוע, בדרכים שונות, מהאסיפה לחוקק כראות עיניה, מה שמצביע כמובן על כוחו הרב במערכת. אולם אין המקורות מתארים את המעמד השליט כמסוגל לגייס רוב באסיפה כדי לגרום לה להצביע כרצונו, נגד ההצעות שנועדו לפגוע בכוחו. על כל פנים, התוצאה הסופית של מאבקים אלה מצביעה על כך שככלל, לא עמדה יכולת זו לרשותה של האליטה החברתית והפוליטית ברומא.

18 השוו: Alexander Yakobson, *Elections and Electioneering in Rome: A Study in the Political System of the Late Republic*, Historia Einzelschriften, Steiner Verlag, Stuttgart 1999, 46: "If indeed, as is commonly accepted, the first class of the centuriate assembly was originally the backbone of a hoplite army, it could not have then contained only an insignificant minority of the citizen body".

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

פירוש הדבר שאין מקום לייחס חשיבות פוליטית מכרעת למערכת יחסים פטרוני-קליינט ברומא – למרות שצריך כמוכּן להניח שמשאב חשוב זה פעל רבות לטובת האצולה (הפטריקית, בשלב זה) במאבקים אלה, ולמרות שנהוג להניח שדווקא בתקופה זו הייתה מערכת הפטרוניאז' ברומא מקיפה וחזקה במיוחד. ברור גם שבסופו של דבר לא היה בכוחם של לחצים ישירים על ציבור המצביעים מצד האצולה, בתנאים של הצבעה גלויה (הצבעה חשאית הונהגה ברומא רק ברפובליקה המאוחרת), להבטיח לה, לאורך זמן, את היכולת לשלוט בהצבעות באסיפה.

גם את התיאוריות בדבר "הגמוניה תרבותית" של האצולה יש לבחון, בין היתר, לאור תוצאתו הכללית של המאבק בין הפטריקים והפלבאים. ברור שעל כל פנים בתקופה זו לא היה בכוחה של הגמוניה זו לגרום לפלבס להצביע לפי רצון האצולה בשאלות פוליטיות שנויות במחלוקת. מצד שני, עוצמתה האלקטוראלית של האצולה הפטריקית עלתה, לפי המקורות, על עוצמתה הפוליטית בהצבעות תחיקתיות. הפלבס הרומי הצביע בעד חוקים שפתחו את המשרות הציבוריות בפני פלבאים, אולם כאשר היה צריך לבחור בין המועמדים השונים בבחירות (בשתי האסיפות), הוא העדיף פעם אחר פעם מועמדים פטריקים על פני פלבאים – לרבות אלה שהובילו לפני כן את המאבקים הפוליטיים המוצלחים למען זכויות הפלבס. בסופו של דבר קשר העם הרומי את ידיו וקבע בדרך של חקיקה "שריון" למועמדים פלבאיים. תיאורים אלה, המוכרים היטב לקוראי ליוויס, מצביעים על שילוב מרתק בין עוצמתה של האצולה לבין המגבלות הממשיות לעוצמה זו. הדרת הכבוד (deference) של פשוטי העם כלפי האצולה (שיש להניח שבמקרים רבים עמדו מאחוריה גם לחצים ויחסי תלות אישיים) מסבירה היטב חלק מהפוליטיקה הרומית, אבל היא רחוקה מלהסביר את כולה.

כך, בקווים כלליים, ברפובליקה הקדומה; ומה לגבי תקופות מאוחרות יותר ומתועדות יותר? ניתן לטעון כי ההגמוניה התרבותית והאידיאולוגית של המעמד השליט דווקא התחזקה בעקבות הישגי הפלבס עד לתקופת הרפובליקה התיכונה. דווקא העובדה שהמעמד הזה כלל כעת גם פלבאים – האצולה הפטריקו-פלבאית, כפי שנהוג

לתאר אותה, ובאופן רחב יותר – הסנאט שרובו היה מורכב מנציגי האליטה הפלבאית – חיזקה את הלגיטימיות של מעמדו הרם במדינה בעיני הציבור הרחב. אסיפת השבטים התחיקתית, שאיש לא ערער כעת על סמכויותיה המלאות, קבלה את תפקידה המוביל של האליטה, בהרכבה המורחב החדש, ברפובליקה; מכאן השקט התחיקתי היחסי – אם כי לא מלא – שאפיין את הרפובליקה התיכונה. היסוד הדמוקרטי במשטר אכן פעל כשסתום בטחון. אולם יסוד זה היה צריך להיות חזק דיו כדי למלא את תפקידו זה, והשסתום עצמו צריך להיחשב לחלק בלתי־נפרד ומשמעותי מהמערכת. מאבקי הרפובליקה המאוחרת הוכיחו שההשלמה מצד הציבור הרחב לא הייתה מונחת בכיסו של המעמד השליט.

5. בין מקיאווולי למדיסון

פרק 4 העוסק בהגות הפוליטית באנגליה של המאה השבע־עשרה, עידן המהפכה האנגלית, מספק למילר הזדמנות טובה להדגים עד כמה נראתה הרפובליקה הרומית דמוקרטית בעיני אלה שכתבו עליה לפני המאה התשע־עשרה. הדבר נכון גם לגבי הרדיקליים שביניהם – ומה יכול להיות יותר רדיקלי וחריג מאנגלים שתמכו ברפובליקה ואף הצדיקו את הוצאתו להורג של מלכם? לאחר התייחסות קצרה להובס, שדחה בבוז את כל המורשת הפוליטית של העולם הקלאסי כמרשם לחתירה מתמדת נגד השלטון המלכותי וחרחור מלחמות אזרחים, הוא עובר לתומכי המהפכה. אלה, מתברר, עסקו רבות ברפובליקה הרומית. הוא סוקר בהרחבה (עמוד 106 ואילך) את ספרו של ג'יימס הרינגטון, שפרסם ב־1656 ובו תוכנית מפורטת להקמת מעין רפובליקה פדראלית של האיים הבריטיים. הרינגטון מאמץ, לטובת מוסדות הרפובליקה שלו, מונחים רומיים רבים, לעתים בהוראה הרחוקה ממשמעותם המקורית, אבל, כפי שמדגיש מילר, תוך גילוי הבנה טובה של כמה מהמאפיינים המרכזיים של המערכת השלטונית והפוליטית הרומית. מעבר למינוח, גם רעיונות רומיים־רפובליקנים השפיעו עליו – מובן שתוך התאמתם למציאות של משטר־נציגים. גם הוגה רדיקלי ומקורי זה ראה בסמכותה של אסיפת השבטים הרומית לחוקק חוקים ללא אישור הסנאט סמכות

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

מופרזת וסימן לאנרכיה. כך גם ג'ון מילטון, שהתייחס באופן ביקורתי למוסד הטריבוניום של הפלבס: "המנגנונים הללו ... מובילים [את העם] לדמוקרטיה כל כך מופקרת ושלוחת רסן, עד שהוא ממיט על עצמו את חורבנו בכוחו המתפרץ" (עמוד 118).

הפרק החמישי סוקר את התקופה "מרסטורציה [באנגליה] למהפכה [באמריקה ובצרפת]". מילר מדגיש כי לאורך כל המאה השמונה עשרה בכל שלוש הארצות האלה "סיפקו הלימודים הקלאסיים את תשתית החינוך, וההיסטוריה הרומית [והמוסדות הפוליטיים הרומיים] ... היו מוכרים לכל איש ספר" (עמוד 121). משום כך אוזכרו נושאים אלה רבות – ברמות שונות של העמקה ושל השלכה אקטואלית – בעת דיונים היסטוריים ופוליטיים כאחת. בין היתר ניתן לציין את ספרו של Walter Moyle על "חוקת הממשל הרומי", שפורסם בתחילת המאה השמונה עשרה, ושוב – בסוף המאה, תחת הכותרת רבת המשמעות *Democracy Vindicated* (עמוד 123). מויל אכן רואה ברפובליקה הרומית, לאחר הישגי הפלבס במאבק עם הפטריקים, סוג של דמוקרטיה. תהליך הדמוקרטיזציה הושלם, לשיטתו, על ידי החוק שפתח את משרת הקונסול לפלבאים בשנת 367 – כלומר עוד לפני השלב האחרון של מאבק זה, בשנת 287, שהבטיח סופית את סמכויות החקיקה של אסיפת השבטים, שחוקרים מודרניים נוהגים לראות בו את סיום מאבקי הרפובליקה המוקדמת. את הרפובליקה המאוחרת הוא רואה כתקופה שבה הדמוקרטיה הרומית חרגה מהמידה הנכונה, בשל שימוש נרחב בסמכות החקיקה הבלתי־מרוסנת של אסיפת השבטים; זו נוצלה לבסוף כדי להבנות את התשתית התחיקתית לשלטון היחיד. גם כאן באה לידי ביטוי התפיסה, ששורשיה חוזרים לפחות עד לאפלטון, שחרות (דמוקרטיה) מופרזת מובילה בסופו של דבר להיפוכה הגמור. ככלל, המחשבה הפוליטית באנגליה של המאה השמונה עשרה התאפיינה, כפי שמילר מציין, במידה רבה של שביעות רצון עצמית בשל ההנחה הרווחת כי המשטר באנגליה, בעקבות "המהפכה המהוללת", מייצג באופן בסיסי (על אף קלקולים כאלה ואחרים) את האיזון הנכון בין היסוד המלוכני, האריסטוקראטי והעממי. בכך מומש סוף סוף באופן מוצלח האידיאל של "משטר ממוזג" שמקורו

במחשבה הפוליטית הקלאסית. הרפובליקה הרומית, והאופן שבו ניתח פוליביוס את משטרה, הוזכרו תכופות בהקשר זה, לעתים קרובות תוך ציון היתרון של הגרסה האנגלית של משטר ממוזג על זו הרומית, שבסופו של דבר התדרדרה לשלטון ההמון, למלחמות אזרחים ולעריצות. יתרון זה יוחס בראש ובראשונה להבדל בין דמוקרטיה ישירה לבין משטר של נציגים נבחרים. כך למשל מבקר Blackstone את אופייה הדמוקרטי מדי, לשיטתו, של אסיפת השבטים הרומית, ומציין לחיוב את העובדה כי קיצוניות דמוקרטית כזאת אינה מאפיינת את בית הנבחרים הבריטי (עמוד 129). תורת המשטר הממוזג של פוליביוס הפכה לנכס צאן ברזל של המחשבה הפוליטית האירופית. היא הייתה עתידה להיות בעלת השפעה רבה עוד יותר באמצעות התיאוריה של הפרדת רשויות של מונטסקיה, וגלגוליה המאוחרים יותר, החל מהתפקיד החשוב שהיא שיחקה בעת הדיונים על החוקה האמריקנית. תיאוריה זו התבססה במוצהר על השאיפה לאזן בין גורמי הכוח השונים ולמנוע ריכוז יתר של עוצמה בידי איש, מוסד, או מעמד חברתי כלשהו (לרבות "המון העם"). היא שאבה השראה מהדגם הקלאסי של משטר ממוזג, וממה שנראה למונטסקיה כיישומו המוצלח של רעיון זה באנגליה של ימיו.

מונטסקיה התייחס לרפובליקה הרומית בהרחבה ב*דוח החוקים*, ואף הקדיש עוד קודם לכן ספר *להרהורים על הסיבות לגדולתם והתנוונותם של הרומאים*. כמו מרבית אלה המופיעים בסקירה של מילר (עד לימי הדמוקרטיה המודרנית), הוא היה בדעה כי ליסוד הדמוקרטי ברומא הייתה עוצמה מופרזת. זאת, לא רק בשל עצם העובדה כי מדובר בעיר מדינה, שבה הפוליטיקה הדמוקרטית הייתה בהכרח פוליטיקה של דמוקרטיה ישירה – דבר שמונטסקיה שלל אותו בתוקף. לשיטתו, השתתפות העם בניהול המדינה צריכה להיות אך ורק באמצעות נציגיו הנבחרים (האמורים להיות חלק מהרשות המחוקקת – לצד בית נפרד שייצג את האצולה, דוגמת בית הלורדים האנגלי). אולם מעבר לזאת, מתח מונטסקיה ביקורת על שני הסדרים ספציפיים שהונהגו ברפובליקה הרומית עם הזמן, בלחץ העם. הוא שלל את ההצבעה החשאית שהונהגה, בסדרה של חוקים שנויים במחלוקת כמאה שנה לפני נפילת הרפובליקה – מאחר ששיטת

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

הצבעה זו שללה לדבריו מהמעמדות הגבוהים את יכולתם להשפיע על העם בדרך של מתן דוגמה; והוא ראה כמופרזות את סמכויות החקיקה הבלתי־מוגבלות שצברה אסיפת השבטים במהלך המאבק בין הפטריקים והפלביאים. האסיפה עשתה זאת לא רק בלי כפיפות לגורם מאזן (הסנאט ברומא, או, לשיטת מונטסקיה, "בית עליון" שאותו הוא ראה כחיוני לשמירה על האיזון הנכון ועל החרות), אלא אף ללא נוכחותם של הפטריקים. אלה לא נטלו חלק באסיפה בעת שזו התכנסה כאסיפת הפלבס. "הייתה זו [החרות הדמוקרטית] בטירופה. העם, במטרה לכוון דמוקרטיה, [פגע בעצם עקרונית הדמוקרטיה]" (עמוד 135).

רוסו, אשר, כפי שמילר מדגיש, לא היה נתין של מלך צרפת אלא אזרח זנווה, דגל כידוע בריבונות העם בענייני חקיקה (אם כי לא בהכרח בכך שהעם ישלוט בניהול השוטף של המדינה). הוא עמד על כך שריבונות זו צריכה להיות מופעלת על־ידי העם במישרין ואין להפקידה בידי נציגים נבחרים. באמנה החברתית שלו הוא הביא את הרפובליקה הרומית כדוגמה מובהקת לכך שהדבר אפשרי, מבחינה מעשית, גם במדינה שהיא גדולה בהרבה מעיר מדינה קלאסית. רוסו הדגיש את כוחו של העם הרומי אף מעבר למתן ביטוי ל"רצון הכללי" על־ידי חקיקה: "חוקים ובחירת המנהיגים לא היו העניינים היחידים שניתנו להכרעה על־ידי [אסיפות העם]. כיוון שהעם הרומי תפס בידו את תפקידי השלטון החשובים ביותר, אפשר לומר שגורלה של אירופה היה נחתך באסיפות ההן" (עמוד 141). הוא אף הצדיק את החוקים שהבטיחו לעם הרומי את חשאיות ההצבעה (עמוד 142). הדיונים על החוקה האמריקאית והפולמוס סביב אישורה הולידו ספרות ענפה ואיכותית בצורה יוצאת־דופן. דיונים אלה עדיין התאפיינו בכך שכל הנוטלים בהם חלק היו שותפים לרקע תרבותי רחב שבמסגרתו לימודי העת העתיקה וספרותה נחשבו ליסודות התרבות המערבית. מכוני החוקה "הסתמכו על הוגים פוליטיים ועל היסטוריונים החל מאפלטון, עבור דרך פוליביוס, דיוניסיוס מהליקרנסוס, מקיאווולי, הרינגטון ומילטון, ובעיקר מונטסקיה" (עמוד 145). המקור המפורסם ביותר לדיונים אלה, *Federalist Papers*, אכן מתייחס להגותו של מונטסקיה, ולדוגמאות פוליטיות בנות הזמן,

בעיקר מאנגליה, הרבה יותר מאשר לדוגמאות מהעולם העתיק. מנסחי החוקה, עם כל המטען התרבותי העשיר של רבים מהם, היו אנשים מעשיים, והם הושפעו מאוד מהמסורת הפוליטית האנגלית, שגם מונטסקיה ראה בה מופת. זו ספקה להם את רוב החומר לדיוניהם על הדרכים המעשיות ליישם את העקרונות של חרות פוליטית ואיזון ראוי בתוך מערכות השלטון; עם זאת, הם היו מודעים היטב לכך ששורשי הדיון בנושאים אלה בעולם המערבי חוזרים לעולם עיר המדינה הקלאסית. הם הרבו להדגיש את חשיבותו של עיקרון הייצוג, המאפשר להקים משטר רפובליקני חופשי במדינה גדולה – ואפילו במדינה עצומה דוגמת ארה"ב (כפי שהייתה כבר בראשית דרכה), בעזרת ממשל פדראלי. מתנגדי החוקה טענו כי ממשל פדראלי חזק ירוקן את בתי הנבחרים המקומיים, הקרובים יותר לעם, מכוחם, ויסכן את החרות. ממשל של נציגים נתפס כעדיף בהרבה על השיטה העתיקה של דמוקרטיה ישירה, לפיה חרות פוליטית אפשרית רק בקהילה קטנה יחסית, שבה ניתן לכנס את "העם", או לפחות חלק משמעותי ממנו, בכיכר העיר. עדיפות זו נומקה לא רק בכך שדמוקרטיה ישירה אינה אפשרית טכנית במדינה גדולה, אלא בכך שאין זה רצוי כי העם ינהל את עניני המדינה במישרין, להבדיל מזכותו לבחור באופן חופשי באלה שיעשו זאת בשמו.

הסנאט האמריקני (התרומה הסמנטית הישירה של המורשת הרומית לחוקה האמריקאית) תוכנן במוצהר כמוסד האמור – לצד תפקידו בייצוג המדינות השונות – לאזן את כוחו של בית הנבחרים, שהיה המרכיב הדמוקרטי ביותר בממשל הפדראלי. הסנאט נבחר (לפי ההסדר המקורי של החוקה שישונה מאוחר יותר) לא במישרין על ידי העם, אלא על ידי בתי המחוקקים של המדינות, ולשש שנים – לעומת שנתיים במקרה של בית הנבחרים. מדיסון הגן באחד ה־*Federalist Papers* על הצעה זו מפני הטענה כי הסנאט עלול להפוך ל"אריסטוקרטיה רודנית". לדבריו, דוגמאות מה"קדמונים" מוכיחות כי בכל משטר חופשי, אותם מוסדות שרשאים לדבר בשם העם, ושהעם ניצב לצדם, נהנים מיתרון טבעי, ובסופו של דבר מכריע, בכל מאבק מול מוסדות פחות דמוקרטיים: "הטריבוניס

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

ברומא, שהיו נציגי העם, יצאו, כפי שידוע היטב, כשידם על העליונה כמעט בכל ויכוח, ובסופו של דבר זכו בניצחון מוחץ" (עמוד 156). כפי שמציין מילר, בתקופות שבאו לאחר הדיונים על החוקה האמריקאית, ירדה חשיבותה של המורשת הקלאסית בעת דיונים פוליטיים וחוקתיים. רומא וספרטה (יותר מאשר אתונה) יוזכרו אומנם לא פעם בעת המהפכה הצרפתית, אולם במאה התשע־עשרה הופכת המורשת של המהפכה הצרפתית ובמידה מסוימת גם זו האמריקנית, והגותם של אנשי הנאורות של המאה השמונה־עשרה, לבסיס העיקרי של הדיונים האינטלקטואליים בענייני משטר מדיני; ומובן שהמאה התשע־עשרה עצמה ייצרה הוגים חשובים משלה. הדמוקרטיה המודרנית שהתפתחה במאה התשע־עשרה העניקה למונח "דמוקרטיה" יוקרה חסרת־תקדים, אולם היא הייתה שונה מאוד באופייה מהרפובליקות העתיקות. לאלה שעסקו בה היו דוגמאות מודרניות לרוב, גם בתחום ההגות וגם במישור המעשי. בסך הכול אין זה מפתיע שהרפובליקה הרומית נראתה דמוקרטית במידה רבה, ולרוב דמוקרטית מדי, להוגים שלפני עידן הדמוקרטיה המודרנית. באותה מידה אין זה מפתיע שמנקודת מבטם של ההיסטוריונים שעסקו בה מאז המחצית השנייה של המאה התשע־עשרה (דיונים להם מוקדש הפרק השישי של הספר) הרפובליקה הרומית החלה להראות, יותר ויותר, כסוג של אוליגרכיה. גם אין זה צריך להפתיע אותנו שהערעור של פרגוס מילר על תפיסה זו, והדגש שלו על היבטיה הדמוקרטיים של המערכת הרפובליקנית, קשור באופן מובהק לאכזבתו הגלויה מהאופן שבו מתפקדת הדמוקרטיה הפרלמנטארית הייצוגית בבריטניה של זמנו. חשוב להבין, בכל המקרים, את ההקשר הפוליטי והרעיוני שבו נאמרים הדברים; מובן שהבנה זו אינה סותרת את האפשרות שיש גם ממש בטענות אלה.

6. דמוקרטיה עתיקה, דמוקרטיה מודרנית: איך מנתחים את העבר תוך שימוש במונחים מודרניים הלקוחים מהעבר? הפרק האחרון של הספר מוקדש ל"רומא של קיקרו" – לעשורים האחרונים של הרפובליקה. זוהי התקופה המתועדת ביותר

בהיסטוריה הרומית, מבחינת מקורות ספרותיים, בראש ובראשונה הודות לכתבי קיקרו. אולם אין לנו אף דיון שיטתי על המשטר ששרר בתקופה זו שהוא בר־השוואה לאופן שבו ניתח פוליביוס את המשטר של אמצע המאה השנייה; על המדינה של קיקרו מתייחס לתקופה מוקדמת יותר, ל"ימים הטובים" לפני הגראקקים. תקופה זו גם "קופחה" קשות בדיונים על רומא שמילר סוקר בספר זה, מאחר שרובם התבססו, כאמור, על ספריו הראשונים של ליוויוס. כעת שואל מילר איך היה מגדיר אריסטו, במונחי תורת המשטרים שלו, את התקופה שקדמה להתמוטטות הרפובליקה, וקושר את השאלה הזאת לויכוח הנמשך בין החוקרים בנושא זה: "אם נעסוק באופן שבו היה יכול אריסטו לבחון את רומא [של תקופה זו] כמשטר פוליטי (ונסיק מכך על האופן שבו הינו אנו צריכים לעשות זאת)" (עמוד 198). המחבר מדגיש שהמשטר הרפובליקני בימי קיקרו היה משטר שעבר כמה שינויים משמעותיים שחזקו את כוחו היחסי של העם במערכת הפוליטית. הדבר נכון לא רק בהשוואה לרומא של ימי אריסטו, אלא גם בהשוואה לרומא של ימי פוליביוס, אמצע המאה השנייה – זו שפוליביוס מצא במשטרה היבט דמוקרטי משמעותי ואף זיהה בה מגמות בכיוון של שלטון ההמון. אחד השינויים האלה היה חוקי ההצבעה החשאית שהתקבלו בעשורים האחרונים של המאה השנייה, והגנו על פשוטי העם מפני לחצים מלמעלה בעת הצבעתם. מילר מנתח את המערכת הפוליטית הרומית בימי קיקרו במונחים אריסטוטליים, תוך שהוא מדגיש את הגמישות הרבה שבה השתמש אריסטו במונחים אלה, ואת יכולתו לזהות יסודות משטריים שונים, בעלי עוצמה משתנה, בתוך משטר מדיני מסוים. הוא מדגיש גם את הקושי לנתח באמצעות מינוח שבא כל כולו מעולם הפוליס הקלאסית מערכת כמו הרפובליקה הרומית המאוחרת שהאזרחות שלה הוענקה עד אז לכל תושבי איטליה מדרום לנהר פו. לדעת מילר ניתן לדמות מדינה כזאת, בהבדל מכל ערי המדינה שהיו מוכרות לאריסטו, ל"nation-state".

אחת התוצאות של הרחבה זו של האזרחות הרומית הייתה באופן טבעי העובדה שאחוז קטן בלבד מכלל ציבור האזרחים, שהיה מפוזר כעת בכל איטליה, יכול היה בתקופה זו להגיע לרומא כדי ליטול חלק

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

באסיפות העם. אם מבקשים להגדיר את הרפובליקה כ"דמוקרטיה מסוג מסוים", נוצר מצב פרדוקסאלי: דווקא לגבי התקופה שבה עלה בכירור כוחו הפוליטי של העם, עולה גם הקושי להגדיר את המשטר בכללותו כדמוקרטי במובן מקובל כלשהו של המושג, מאחר שאחוז האזרחים שיכלו ליטול חלק בהצבעות היה קטן במיוחד ונמוך מאי־פעם.¹⁹ אולם, אם מסתפקים באמירה שהיה במשטר זה היבט עממי או דמוקרטי חשוב, אין זה צריך להפתיע אותנו שהיבט דמוקרטי זה התממש במתכונת היחידה (זו המוגבלת מבחינה טריטוריאלית) שבה הוא יכול היה להתממש בפוליס עתיקה, למרות שהמדינה הרומית והאזרחות שלה חרגו בהיקפן לחלוטין ממתכונת זו. כאשר הנהגת הסנאט עמדה בפני טריבוון-דמגוג שהסית נגדה את ההמונים והעביר באסיפת השבטים, על אפה ועל חמתה, חוקים פופולאריים, היא לא יכלה להתנחם בכך שההצבעות בהן אושרו חוקים אלה היו, מבחינת החישוב של אחוז המצביעים מתוך כלל האזרחים, "בלתי־דמוקרטיות". בשביל ראשי האוליגרכיה הרומית, ההיבט הדמוקרטי של הפוליטיקה הרומית היה ממשי מאוד. ההצבעות בעבר, בימים הטובים וההרמוניים של הרפובליקה התיכונה, היו במובן זה יותר דמוקרטיות, מאחר שאחוז יותר גבוה מהאזרחים השתתף באסיפות; אולם תוצאותיהן היו, לרוב, נוחות הרבה יותר למעמד השליט.

מסקנתו הסופית של מילר היא שקולה ומאוזנת, במיוחד בהתחשב במקומו בפולמוס העומד ברקע הדברים:

...הדיון הספקולטיבי הזה בשאלה 'כיצד היה מפרש אריסטו את הרפובליקה הרומית בימיו של קיקרו' מפיק תשובה הדומה מאוד לתפיסות שאותן הציג פוליביוס מאה שנה קודם לכן. אין רמז לכך שאריסטו היה מצמיד את התואר 'מונרכי' לתפקיד אותו מלאו הקונסולים. אבל בכל הנוגע לאיזון בין מחזיקי משרות נבחרים והסנאט לבין העם, הוא היה רואה

19 ראו, למשל: רחל פייג וישניא, *בחירות, בוחרים ונבחרים ברפובליקה הרומית העתיקה*, אוניברסיטת תל־אביב, הוצאה לאור, תל־אביב 2008, 155-159, 194-190.

ברפובליקה מאזן מורכב בין גורמים 'אריסטוקרטיים' ו'אוליגרכיים' מצד אחד ו'דמוקרטיים' מצד אחר (עמוד 211).

סיכום זה נראה לי משכנע בהחלט. התיאוריות בדבר ההגמוניה התרבותית והאידיאולוגית של המעמד השליט עשויות לסייג את הסיכום הזה אבל אין בכוחן לבטלו: הגמוניה זו לא הייתה מוחלטת, גם אם ניתן לטעון שהשלכותיה היו משמעותיות מאוד. ברור על כל פנים שהיא לא הייתה חזקה דיה כדי למנוע מהעם לפעול באופן אפקטיבי כנגד רצונו של רוב המעמד השליט – במספר משמעותי של מקרים ובנושאים חשובים. סיכום זה של מילר נראה משכנע יותר מהאמירות שלו המופיעות, כאמור, גם בספר זה, לפיהן ראוי להגדיר את הרפובליקה הרומית כ"סוג של דמוקרטיה". ממצאי הספר, כולל ממצאי הפרק האחרון שלו, אינם מצדיקים, לדעתי, אמירה כזאת. יש טעם לתאר כדמוקרטיה פגומה משטר הטוען שהוא דמוקרטי, אם יש בו פגמים קשים. הרפובליקה הרומית מעולם לא הגדירה את עצמה כמשטר דמוקרטי; שום מקור רומי מוכר לנו לא תיאר אותה באופן שניתן לפרש אותו כך. ספק אם יש טעם לקשור לרפובליקה כתרים כאלה ואחרים לסייג אותם באמירה שמדובר בדמוקרטיה "בלתי־מושלמת" או "פגומה". לעומת זאת, ברור שהתפיסה העצמית של החברה הרומית, על כל גרסאותיה המוכרות לנו, ייחסה תפקיד פוליטי חשוב – חשוב מאוד – לעם הרומי. הקביעה לפיה הרפובליקה הייתה "דמוקרטיה עם פגמים" מזמינה דיון בשאלה באיזו נקודה, על הרצף בין אוליגרכיה קיצונית לבין דמוקרטיה רדיקלית, הופכת מערכת פוליטית מסוימת ל"ראויה" להיקרא דמוקרטיה. ויכוח כזה הוא, בהכרח, גם סמנטי מדי, גם אידיאולוגי מדי וגם מתקשה להבחין כראוי בין מושגי הדמוקרטיה העתיקה וזו המודרנית. אין זו משימה קלה להימנע מאנכרוניזם ומהטיה אידאולוגית, כאשר אנו באים לנתח את העבר בעזרת מונחים מודרניים טעונים ושנויים במחלוקת, שמקורם הוא באותו עבר שאנו מבקשים לנתח. במצב כזה, נראה מועיל יותר לדון במה שהופך משטר ליותר דמוקרטי או פחות דמוקרטי, מאשר להעמיד במרכז הוויכוח את השאלה – כן או לא דמוקרטיה. משמעותם של המונחים המשטריים בהם השתמש אריסטו עברה שינויים רבים לאורך

הרפובליקה הרומית, הדמוקרטיה, וההגות הפוליטית המערבית

ההיסטוריה, והייתה גם לעתים קרובות שנויה במחלוקת בכל תקופה. על כך מעידה הסקירה ההיסטורית המאלפת בספר זה, היכולה לשמש כשער לדיונים רבים ומאלפים בנושאים אלה.

אלכסנדר יעקובסון, החוג להיסטוריה כללית, האוניברסיטה העברית, ירושלים

ניסיון מעניין "לגאול" את ההיסטוריה הגרמנית והיהודית מן הדטרמיניזם

בעז נוימן, רוני הירש-רצ'קובסקי, גלילי שחר
(עורכים): *היסטוריה בלא נחת: בין יהודים
לגרמנים*. הוצאת עם עובד (ספרית אופקים), מכון
ליאו בק ירושלים לחקר יהודי גרמניה ומרכז
אירופה ואוניברסיטת תל־אביב (מכון מינרבה),
תל־אביב: 2012, 316 עמ'.

"צדיקים מלאכתם נעשית בידי אחרים" והאחר שלי כאן הוא ד"ר בעז
נוימן, מחבר ההקדמה לקובץ *היסטוריה בלא נחת: בין יהודים
לגרמנים* המוקדש לפרופ' שולמית וולקוב, "מורתנו", על־ידי
תלמידיה לרגל פרישתה. נוימן מאפיין את עמדתה ההיסטוריוגרפית
כמי שידעה "לכתוב את ההיסטוריה תמיד כסיפור מורכב שאינו
מתקדם בקווים ישרים וברורים לעבר 'סוף' לכאורה ידוע מראש.
ושואת היהודים ללא ספק ניצבת במחקר ההיסטורי פעמים רבות,
רבות מדי, בתור 'סוף' שאליו כל ההיסטוריות שלפניה – הגרמניות
והיהודיות בעיקר אם כי גם האירופיות – מתנקזות." שולה "כמו
ביקשה 'לגאול' את ההיסטוריה הגרמנית ובוודאי את ההיסטוריה
היהודית מהדטרמיניזם שהיסטוריונים רבים כל כך מייחסים להן ...
ציווי קטגורי זה מקבל משנה תוקף בהיסטוריה של היהודים ושל
יהדות בגרמניה, היסטוריה שבדרך כלל נכתבת כסיפור ברור של מוות
ידוע מראש" (עמוד 11).

לאותו דטרמיניזם אכן אין רמז בשלושה מבין תריסר המאמרים
שתורגמו כאן מגרמנית. עם זאת, שיקול דעתם של העורכים ביחס

ניסיון "לגאול" את ההיסטוריה הגרמנית והיהודית מהדטרמיניזם

לבחירתם מעורר תהייה. מאמרו של אולריך הרברט, "דמות הפרופסור הגרמני ברייך השלישי..." איננו ממאמריו המעולים של מי שקנה לו שם כחוקר של גורלם המר של עובדי כפייה ברייך השלישי וכביוגרף של ד"ר ורנר בסט, איש ס"ס אכזר והמושל של דנמרק ומי שככל הנראה מילא תפקיד מפתח בהצלת יהודי המדינה. ואילו נושאי מאמריהם של פרופ' מיכאל ברנר ושטפני שילר-שפרינגרום קרובים אלה לאלה ולעתים חופפים: וכי מה בין "... כתיבה מחדש של העבר הגרמני-יהודי בגרמניה שלאחר מלחמת העולם" לבין "[כתיבה של] היסטוריה גרמנית-יהודית בעידן הגלובלי" – כשהכוונה לכתיבתה בגרמניה?

שלושה מאמרים אחרים מספקים אישור לסיפור דרכם, הסטיכי כביכול, לארץ-ישראל של יהודי גרמניה. רוני הירש-רצ'קובסקי, "בין ברלין לבן שמן: הסופר לאם (Lamm) והמחנך [זיגפריד] להמן (Lehmann)", עוקבת אחר שני אחים מוכשרים: אחד מהם, להמן, קנה את עולמו כמעצב דפוסי החינוך בכפר הנוער הציוני בן שמן, בעוד אחיו, אלפרד לם, שלו מוקדש רוב המאמר, היה סופר אקספרסיוניסטי שנקטף בדמי ימיו במגפת השפעת שהמיתה הרבה יותר מבני אירופה מאשר מלחמת העולם הראשונה. לם השתעשע ברעיונות לאומיים-יהודיים, ציוניים-למחצה ולרביע ועשוי היה, אולי-אולי, ללכת בעקבות אחיו ולהגיע לארץ אלמלא, כאמור, מת באבו. רקפת זשליק, מחברת המאמר "פסיכיאטרים פליטים בארץ-ישראל", משרטטת ביד אמונה את הקליטה המוצלחת של גיבוריה בארץ בתקופת המנדט. המאמר חושף, בין היתר, את העובדה שנמצאו בארץ פסיכיאטרים יוצאי גרמניה שדגלו באויגניקה מן הסוג שרווח בקרב עמיתיהם למקצוע בארץ שממנה באו. היא מכנה את גיבוריה "פליטים", אך איננה מסבירה מדוע. הדבר תמוה, שכן הם יסדו בתי-חולים פסיכיאטריים נחוצים ומועילים ומצאו בהם את ייעודם, ומשום כך היו ראויים לתואר "פליטים" פחות מרבים מעולי גרמניה, שהתקשו למצוא דרכם בארץ החדשה הקשה (עד כי נזקקו לעתים לשירותיהם הטובים של האחרונים). המאמר של פרופ' יפעת וייס, "אולי צריך להיות נערה פרובינציאלית ולא לדעת דבר למען לדעת דבר מה": דרכה של לאה גולדברג מקובנה לתל אביב", כובש

ברגישות שבה מתוארים לבטיה של משוררת צעירה, שאמנם תפסה את דרכה לארץ־ישראל כהליך סטיכי ודטרמיניסטי לכל דבר. מאמרים אלה עומדים, לעניות דעתי, בסימן של נהייה, מעומעמת קמעה, לדטרמיניזם יהודי־ציוני.

כתיבה היסטורית במגמה דטרמיניסטית מובהקת יותר מצויה בשלושה מאמרים אחרים. דורון אברהם, במאמרו "לאום יהודי בגרמניה: היהדות בעיני מבקריה בעידן האמנציפציה", עוסק בנושא שדשו בו כבר רבות – דיוני האמנציפציה מהופעת *תיקונם האזרחי של היהודים* (1781) מאת כ' וו' דוהם (Dohm) ועד אחרי מהפכות "אביב העמים" (1848), ומגלה שנמצאו "הן בתפיסה השמרנית והן בתפיסה הליבראלית קווי דמיון לציונות [הדגשה שלי, ה"ן] גם אם הדבר עלול להיראות מרחיק לכת. מכל מקום ברור שיש בתפיסות אלה כדי לבטא התייחסות אל היהודים ואל היהדות כאל אומה בפני עצמה ולא כאל מיעוט דתי, תרבותי או אתני. מכאן שבחינת מעמדם של היהודים בחברה הגרמנית של עידן האמנציפציה צריכה להתמקד גם בהיבט הלאומי של הזהות היהודית. בחינה מסוג זה מעניקה תובנות אחרות, חדשות, בנוגע למגוון הפתרונות האפשריים שהוצעו ל'שאלה היהודית'". ובכן, ככל שמדובר באותו "מגוון הפתרונות האפשריים שהוצעו ל'שאלה היהודית'", ברור שהכוונה כאן ל"פתרון" הנאצי הרצחני, שזכה כאן להטרמה מאששת כמו־דטרמיניסטית מכוח דילוג כרונולוגי בלתי־רגיל, וזאת חרף העובדה שבהררי החקיקה שמדינות גרמניה ומדינת גרמניה שאוחדה לה יחדיו הוציאו תחת ידן במשך 150 השנים מימי צווי הסובלנות של יוזף השני ועד 1933, ההתייחסות אל היהודים ואל היהדות מעולם לא הייתה לפי קטגוריות לאומיות.

נטייה חזקה יותר לדטרמיניזם היסטורי מצוי במאמרה של פרופ' נעמה שפי, "טמיעה עזה כמוות: היהודי זיס בין אנטישמיות לפילושמיות". בכמה וכמה מקומות ניתן להיתקל בביטויים לשוניים המעידים על המרחק הרב, כביכול, שבינה לבין מורתה, והפסול שבהם, אולי, "הפקת ה'יהודי זיס' [כסרט] לאחר שמרבית יהודי גרמניה עזבו אותה נועדה להכין את הגרמנים לשלב הבא בפתרון 'הבעיה היהודית' – השמדת יהודי אירופה". מבחינה

ניסיון "לגאול" את ההיסטוריה הגרמנית והיהודית מהדטרמיניזם

רטורית־דרמטית המשפט מדיף ריח של דטרמיניזם מובהק, אך הוא גם עומד בסתירה לכל מה שידוע לנו על תהליכי קבלת ההחלטות בדבר "הפתרון הסופי"; ומבחינה עובדתית מדובר באסוציאציה פרועה: אליבא דשפי עצמה, משרדו של גבלס אימץ את הרעיון להפיק את הסרט בסתיו 1938, אך במועד זה כשני שלישים מיהודי גרמניה עדיין התגוררו במולדתם.

במקום אחר פרופ' שפי מדגימה את כישוריה בהבנת הנקרא: "בניגוד ליוצרים גרמנים בני דורו שעסקו בין מלחמות העולם בניגוד שבין כוח לרוח, דבק פויכטוואנגר בהנגדת עולמותיהם של היהודי והגרמני" (עמוד 90) – אך דווקא הניגוד בין רוח לבין חומר היה מרכזי בעיניו של פויכטוואנגר, וזו אף דעתם של רוב המבקרים; ואם הנגדה זו הייתה זרה לפויכטוואנגר, מדוע קרא לספרו המתורגם בארה"ב – שם זכה להצלחה מסחררת – *Power*? התרשמותה של פרופ' שפי מן הרומן – התרשמות שבאה לביטוי כחצי תריסר פעמים במאמר – מוכתבת על־ידי הדיכוטומיה "אנטישמית" או "פילושמית" – דבר המשתמע, אגב, גם מכותרת המשנה של המאמר – דיכוטומיה המעידה על מידה של פשטנות לאומית־פטריוטית, פשטנות שסכנתה בכך שהיא מזמינה שיפוטיות ודטרמיניזם היסטורי כאחד.

זאת ועוד: פרופ' שפי, בהערת שולים 31 (עמוד 276), כותבת, "בשמונת החודשים הראשונים מאז הוצאתו לאור נמכרו 40,000 עותקים של הספר בגרמנית. עד 1929 הוכפלו המכירות של העותקים בגרמנית" – וזה כל המידע הנמסר לקוראים על אודות התקבלותו של הרומן. ברם, לפי ה"ויקיפדיה" באנגלית ובגרמנית, עד 1931 זכה הרומן לתפוצה של יותר מ־100,000 עותקים וגרסה מעובדת ומקוצרת נמכרה ביותר מ־200,000 עותקים עד 1933! נראה שנטייתה של שפי לדטרמיניזם מתבטאת גם בצורך להעצים את ממדי השנאה ליהודים בגרמניה ערב עליית הנאצים לשלטון ונטייתה זו כמו פוטרת אותה מלהשיב על שאלות קשות, כגון מדוע, ערב עלייתם לשלטון של הנאצים, ובשיאו של משבר כלכלי חמור, טרחו כשליש מיליון גרמנים לרכוש ולקרוא רומן "פילושמית" זה דווקא! ? ועוד בעניין תפוצת הספר: פרופ' שפי מקדישה כמה עמודים לנושאים חשובים, כמו קשיי ההפקה באנגליה של סרט לא מוצלח

שנעשה על־פי הרומן, וכמו עיבוד לא מוצלח של הרומן לתיאטרון בארץ־ישראל, אך סבורה שהיא פטורה מלציין שבימי הרייך השלישי הרומן המשיך לצאת לאור בהוצאות גולות, ושאחרי המלחמה הוא הופיע כמה וכמה פעמים בדפוס בגרמניה המזרחית והמערבית כאחד ולאחרונה ב־2004! ספרו של פויכטוואנגר תורגם ליותר מעשרים שפות ונמכרו יותר משלושה מיליון עותקים! כל העובדות הללו הן רלבנטיות כשמדובר בהתקבלותו של הרומן, הפילושמי כביכול. סיבת הדבר, ככל הנראה, היא שהן פוגעות בתפיסתה הדטרמיניסטית הבסיסית של המחברת, לפיה "עשיו שוא ליעקב".

ונקודה אחרונה ותמוהה במיוחד: בעמוד 91 שפי כותבת: "... פויכטוואנגר נודע לימים כאחד ממבקריהם החריפים של הנאצים ושל הטרור הסטאליניסטי..." [הדגשות שלי, ה"ו], אך לא זו בלבד שהסופר החל להתקיף את הנאצים בחריפות כבר ב־1920 ועשה זאת בכמה וכמה יצירות, אלא שלאחר ביקור בבריה"מ הוא הגן על משפטי הראווה של סטאלין (1937 *Moskau*)! ובשל אהדתו לבריה"מ נפל קרבן לציד המכשפות של הסנטור מקארתי והתקשה להתאזרח בארה"ב! לא בדטרמיניזם עסקינן כאן אלא בבורות, כפי שניתן ללמוד מכך שלפני כתריסר שנים פרופ' שפי פרסמה מאמר בנושא קרוב ("היסטוריה של שנאה: היהודי זיס בעין המצלמה הנאצית") ברבעון *זמנים*, ושלקה בבורות גם הוא.

מאמר מסקרן ושפתני הוא "פנומנולוגיה של גוף העם [הגרמני] וחיסול הגוף היהודי" מאת ד"ר נוימן. המחבר שואף לחמוק מאותו דטרמיניזם משחית ומציע לנו מתודולוגיה חדשנית שתהיה פטורה מן הקלקלות של שתי אסכולות ההיסטוריוגרפיה הפרשניות הדומיננטיות אך המוגבלות, לדבריו, אחת המכונה בפיו "מאשימה" ו"מתלוננת" והאחרת "סולחת" ו"אפולוגטית". נוימן סבור שהמתודולוגיה החדשנית שידגים, ושהוא מכנה בשם "פנומנולוגית", עשויה לספק "הבנה" הפטורה מאותו דטרמיניזם כובל. כיצד? "הפנומנולוגיה מאפשרת לנו לבחון את הדברים כפי שהם מציגים את עצמם." (עמוד 153, ההדגשה של נוימן).

מורי הדרך המובהקים שלו כאן, והוא מטעים זאת פעמיים לפחות, הם הפילוסוף הנודע מרטין היידגר וההיסטוריון ארנסט נולטה

ניסיון "לגאול" את ההיסטוריה הגרמנית והיהודית מהדטרמיניזם

(Nolte). ביחס לשני חובה לשאול: "הגם נולטה בפנומנולוגים?" אף שלמד אצל תלמיד של אדמונד הוסרל, אבי הפנומנולוגיה, מסופקני אם, מבחינה מתודולוגית, תרומתו להבנה היסטורית "מאפשרת לנו לבחון את הדברים כפי שהם מציגים את עצמם". במבוא לספרו הראשון, על הפאשיזם לדורותיו, משנת 1963, ושמוכוה קנה את עולמו, יש דברים בזכות מתודולוגיה פנומנולוגית; אך כתיבתו בגוף הספר, למיטב זכרוני, לא הייתה שונה בהרבה מזו של יתר עמיתיו לגילדת ההיסטוריונים הגרמנית, שרובם דעתנים בני דעתנים ומככרים למשול היטב באופן שבו הדברים מוצגים ואינם ממהרים לאפשר להם להציג את עצמם. וכאן חובה להוסיף ולשאול: האם בזכות מתודולוגיה פנומנולוגית הגיע נולטה להבעת עמדות רביזיוניסטיות – נאמר בזכות "היסטוריוזציה של השואה" – שהציתו את "מחלוקת ההיסטוריונים" העקובה מדברת של 1986-1987? האם בזכות מתודולוגיה פנומנולוגית פסק נולטה בספר היסטוריה מ־1991, שמדינת ישראל היא היחידה שאדולף היטלר היה מברך עליה? והיידגר? נוימן איננו טורח להסביר, ולו במילה אחת, במה כתיבתו של היידגר, המאופיינת, לעניות דעתי, בחתירה בלתי־נלאית, סבוכה ואפופה עמימות, לאמת, מציגה אותה אמת כפי שהיא מציגה את עצמה. נראה לנו, שאין בין סגנון כתיבתו של היידגר לבין המתודולוגיה שנוימן מציע ולא כלום. ואם נפנה את מבטנו למשנתו העמוקה של מורו של היידגר, הוסרל, אבי הפנומנולוגיה, הרי שנוימן מציע לנו מתודולוגיה שמתקשטת בתואר "פנומנולוגיה" אך איננה אלא רדוקציה שלה לכמה אמתות שטחיות ולא מעוכלות. כבר שורות הפתיחה של מאמרו של נוימן אינן מבשרות טובות: תחילה הוא מבטיח שאצלו, כשמדובר במושג "גוף העם", לא מדובר יהיה במטאפורה אלא בקונקרטה – אך אחר־כך מתברר שגם הבחנה זו איננה מהותית או עקרונית (ואיננו למדים כיצד להבחין בין השניים). "שאפתי עד כמה שאפשר להימנע מפרשנויות, מאנליזות, ומדיאגנוזות" מצהיר נוימן בעמוד 171, אך מבלי לטרוח להסביר את העקרונות שהנחו אותו בבחירת מקורותיו – שפע המקורות האמורים "להציג את עצמם" – סידורם ואופן הצגתם (וגם איננו שומעים דבר על עקרונות הפסיחה וההעלמה). ואילו בעמוד העוקב ניתן לקרוא

ש"עצם הופעת גוף העם הגרמני כגוף פגוע למוד קטסטרופות וטראומות היא־היא שהכריעה פוליטיקת גוף שלמה המבוססת על פרקטיקות של טיפוח והשבחה מצד אחד, והזנחה, הרחקה וחיסול מצד אחר. מבחינה זו הפנומנולוגיה של גוף העם הגרמני כבר מניחה את הפנומנולוגיה של היהודי כגוף בכלל וכגוף זר בפרט! אם כן, המהלך הפנומנולוגי פותר אותנו מהצורך לפנות לתופעות אחרות בבואנו לדון בתופעת הגוף בראיית העולם הנאצית." ומאחר שכל המקורות מתווכים היטב על־ידו, התוצאה גם היא צפויה, ואם זו איננה כתיבה דטרמיניסטית לא ברור כתיבה דטרמיניסטית מהי.

וביחס לדבריו, שהובאו לעיל: ראשית, האם המחבר שכח שעליו להימנע מפרשנות, אנליזה ודיאגנוזה? ושנית, לפי מיטב ידיעתי אין עם בהיסטוריה העקובה מדם של הלאומיות המודרנית שלא תפס את עצמו "כגוף פגוע למוד קטסטרופות וטראומות" והתוספת של "עצם" אין בה כדי להעצים או להסביר מה מייחד את המקרה הגרמני. וכי בתעמולה העצמית היהודית־ציונית אין העם היהודי תופס את עצמו בתור "גוף פגוע למוד קטסטרופות וטראומות"? ומה עם העם הפולני? והארמני? ומה ניתן לגזור מכך? מעט מאוד.

מגוף המאמר, כאמור, אפשר להתרשם שמדובר, בסה"כ, בהעמסה של הררי ציטטות, אך לצערי לא עלה בידי להבחין בתועלת שבכך. אילו חפץ מחברו להדגים מתודולוגיה היסטוריוגרפית חדשנית, הדעת נותנת שהיה עליו להראות שפרישה של שלל מקורות ראשוניים מובילה לתובנה מפתיעה וחדשה. כך, למשל, נהג היסטוריון התרבות ק' תווליט (Theweleit), בספר המופת שלו *Männerphantasien...* (1977, 1978) – בעברית: *פנטזיות של גברים* – שבו תיאר ערב רב של רומנים נשכחים שהיו פופולאריים בקרב לוחמים משורות ה"פרייקורפס" (ובשורות הימין הרדיקלי) בימי רפובליקת ויימאר, ובאמצעותם הגיע לתובנות מפתיעות ומעניינות. ד"ר נוימן בחר בנתיב בטוח, שבו הלכו לפניו רבים וטובים, וביניהם גדולים כמו מוסה וגילמן וממשיכיהם הרבים מספור.

מה הרבותא בציטוטים שנבחרו, סודרו, נערכו והועלמו בידי המחבר על פני טיעון בעל אופי דסקריפטיבי? שניהם משמשים להסבר סיבתי שבמקרה זה בפרט לא היה נחוץ כלל, כי הוא ידוע

מזמן בשל חשיפת היתר שלנו לנרטיב שכותרתו "השואה ומה שגרם לה". אך ד"ר נוימן בשלו, וכמו כדי להבטיח את יכולתם של דבריהם של הנאצים לעמוד ברשות עצמם, ללא פרשנות כביכול, ולספק לנו "הבנה" מדוע רצח יהודי אירופה "נגזר" – כך לשונו – ממושג "גוף העם" [הגרמני], צירף שתי קריקטורות אנטישמיות מוכרות למדי – אחת מהן דווקא מציגה את גוף העם הגרמני כבנוי לתלפיות בידיו האמונות של ה"פיהרר" – וליתר ביטחון גם צילום מזוויע של גופות אדם, כולן עור ועצמות, המוערמות אלה על גב אלה על גבי משטח של קרון רכבת במחנה בוכנוולד אחרי שחרורו. ד"ר נוימן הצהיר שלא ייתן לדטרמיניזם דריסת רגל אך הוא בולט במאמרו יותר מאשר במאמרים האחרים.

לקובץ מאמרים זה תרמו שלושה תלמידים נוספים של פרופ' וולקוב – פרופ' גלילי שחר, ד"ר רחל לבנה-פרוידנטל, ופרופ' עזריהו מעוז – אך לא אתיחס למאמריהם באורח ביקורתי כאן מאחר שבקריאה ראשונה הם לא נראו לי חשודים בכתיבה דטרמיניסטית. לנוכח ריבוי הגילויים בקובץ זה של אותו דטרמיניזם שעורך ההקדמה יוצא נגדו, התגנב ללבי החשד שמא הנפוצות של כתיבה היסטורית ברוח דטרמיניסטית בין תלמידיה של פרופ' וולקוב איננה מקרית – היינו, שמא היא, בפועלה כמורה, לא עשתה די לבער אותה; ושמה היא עצמה נגועה בה? ככל שמדובר בספרה, *במעגל המכושף: יהודים, אנטישמים וגרמנים אחרים* (2002), לעניות דעתי אלה הם פני הדברים: על ספר זה, בדומה לספרי היסטוריה רבים הנכתבים במקומותינו, שורה רוח מאמרו רב־ההשפעה של גרשום שלום, "בגנות המיתוס בדבר דו־שיח יהודי־גרמני", הכופר באפשרותם של גרמנים יהודיים לפרוץ מתוך מעין בועה חברתית יהודית־גרמנית ולחבור באמת לאחיהם הגרמנים. לפחות מבקר אחד בחו"ל של ספרה החדש של פרופ' וולקוב, ביוגרפיה של שר החוץ היהודי של גרמניה, ולטר רתנאו (Rathenau, 1867-1922), מצא בו פגם זה בדיוק, היינו שההתנקשות בו תוארה כאילו הייתה בלתי־נמנעת.

נראה שקשה להיפטר מדטרמיניזם היסטורי יותר מכפי שחשבו ד"ר נוימן ויתר תלמידיה המוכשרים של פרופ' וולקוב. אך האם באמת ובתמים הם כנים ברצונם להיפטר ממנו? שהרי במקומותינו

דטרמיניזם זה משולב ומעוגן בזהותם הלאומית וממלכתית הציונית-יהודית, וההשתחררות ממנו כרוכה ברביזיה של הדומיננטיות המכוננת של רצח יהודי אירופה – ושל תקומת מדינת ישראל שבאה מיד אחריה (והמשמשת כמעין "תשובה" עליה) – בתודעתם העצמית. ובלשון אחרת: כל עוד היסטוריוני בית ישראל השלישי לדורותיהם ימשיכו לראות בתקומתה של מדינת ישראל הריבונית את תכליתה של ההיסטוריה היהודית וסיפור הצלחה שמעטים כמוהו – הגם שמדובר במצב דברים שבו כשישה מיליון יהודים ממררים את חייהם של מספר גדול יותר של בני אדם שכל עוונם בכך שאת אדמותיהם הם חומדים – יהיה להם קשה שלא לכתוב היסטוריה דטרמיניסטית, אך לא כאן המקום לדון בכך (וראו מאמרי על ביוגרפיה (מאת פרופ' יעקב ברנאי) של פרופ' שמואל אטינגר ז"ל, ראש "האסכולה הירושלמית", שיופיע בקרוב בצינור).
בכל מקרה, היסטוריה רבת נחת היא כותרת מתאימה יותר לקובץ זה.

הנרי וסרמן, האוניברסיטה הפתוחה (בדימוס).

henrywassermann@Gmail.com



אמריט... משהו

בי' באב תשע"ג, 17 ביולי 2013, נשלח לחברי הפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטת תל־אביב מכתב אלקטרוני ממזכירות הפקולטה הפותח במלים

פרופסורים מן המניין אמריטוסים מהפקולטה למדעי הרוח, המעוניינים להגיש מועמדות לתפקיד משקיף בסנאט ובמליאת הסנאט, אנא עדכנו אותי במייל חוזר עד יום ראשון הקרוב. למכתב זה צורף מכתב לדיקני הפקולטות ממדור הסנאט במזכירות האקדמית, בו מופיע פעמים הבטוי "פרופסורים מן המניין אמריטוס".

ובכן, מה צורת הרבים: אמריטוס או אמריטוסים? המלה emeritus היא שם תואר בלטינית, במין זכר. צורת הנקבה היא emerita, וצורת הרבים (בזכר, הכוללת גם קבוצה של זכרים ונקבות) היא emeriti – ובתעתיק עברי "אמריטי". אם כבר משתמשים במונח לטיני, קצת לטינית בסיסית לא תזיק. ואם יש בעיות או ספקות, יש עדין באוניברסיטה כמה יודעי לטינית שאפשר לפנות אליהם.

“בכיינותם של מורים היא הרעה החולה של מערכת החינוך”

חילי טרופר (2013), *מקום בעולם: מחשבות על חינוך*. תל אביב: ידיעות אחרונות – ספרי חמד. 278 עמודים. מחיר 98 שקלים.

הערה: הדברים המובאים בספר הם במידה רבה פרי עבודתו של טרופר בבית הספר ברנקו וייס ברמלה, בית ספר בו לומדים נערים בסיכון. אני עוסק בחינוך שנים רבות ומעולם לא עבדתי עם אוכלוסיית תלמידים כזאת; אבל הרגשתי בנוח לכתוב את שכתבתי כיוון שטרופר מבהיר בפרק המבוא כי הדברים שהוא כתב “נכונים עבור כל מורה תלמיד ואדם. בסופו של דבר חינוך הוא חינוך, ונפש האדם היא נפש האדם – בכל מקום עדה ומין” (13).

יש או אין חדר מורים בתיכון ברנקו וייס ברמלה? זו הייתה שאלה שהעסיקה אותי מאז הפכתי את הדף האחרון בספרו של חילי טרופר. חשבתי שתשובה לשאלה הפרוזאית הזו היא המפתח לניסוח תפיסתו החינוכית של טרופר בקליפת אגוז. בשבוע שעבר נסעתי לרמלה לברר. עופר המנהל, שהחליף השנה את טרופר בניהול בית הספר, קיבל את פני במאור פנים בשער. ישבנו בחדרו ושוחחנו. אחר כך יצאנו לסיור, עופר ביקש להכיר לי את בית הספר; וכך בין בניין אחד לאחר, בין המטבח לחדר האוכל ולפינת העישון, פתאום מצאנו את עצמנו בחדר המורים. הייתי מופתע. מאוד מופתע. חדר מורים בתיכון ברנקו וייס ברמלה? חשתי שהחמצתי משהו. עופר הרגיע אותי וסיפר שחדר המורים הזה “נוסד” רק בראשית השנה הנוכחית, וכי בשנות ניהולו של טרופר לא היה בו חדר מורים. נשמתי לרווחה.

”בכיינותם של מורים היא הרעה החולה של מערכת החינוך”

נוכחתי שהבנתי משהו עמוק בנוגע לספר. הספר *מקום בעולם* עוסק, כפי שמעידה כותרת המשנה שלו, *במחשבות על חינוך*; מחשבות שאסף, גיבש ויישם חילי טרופר במהלך שנות ניהולו של בית ספר ברנקו וייס ברמלה. פועל יוצא של אותן מחשבות הוא, כאמור, בין השאר, העדרו של חדר מורים בבית הספר.

מחשבות על חינוך יש בספר הרבה, והן נפרשות על פני 275 עמודים, אבל אם נדחק את טרופר לפינה ונבקש ממנו לומר את כל התורה כולה, את כל משנתו החינוכית בנוגע לפדגוגיה, ולחינוך, ולמהותם ולתפקידם של אנשי חינוך, על רגל אחת, כפי שנתבקש בשעתו הילל על־ידי הגוי, יאמר בוודאי טרופר: ”להיות איש חינוך משמעו להיות למען התלמיד” (43), או בניסוח אחר, ”זכות גדולה ביותר שמקנה החינוך לאדם ... היא הזכות לפגוש את האחר ולהיות בשבילו” (71). רק כך ניתן להגיע ולממש את מהותה של הפדגוגיה, שהיא ”הדרך לגרום לתלמידים לפתוח את עצמם אלינו ולפתוח את עצמנו אליהם” (108). ואם הולכים עם זה רחוק ועד הסוף כמו שהולך טרופר, אז להיות למען התלמיד זה להיות למענו 7\24 וגם ... בהפסקה. כיוון שכך, צריך לצפות שבבית הספר לא יהיה חדר מורים, וכך כנראה היה. לשיטתו של טרופר אין צורך בחדר מורים. יותר מזה, חדר מורים הוא אבן נגף בתפיסתו החינוכית, ומורים בחדר מורים בהפסקה חוטאים לתפקידם. שלא לדבר על מורים השותים בו קפה, ואפילו אם זה נס קפה אבקתי של עלית. אם הם לוקחים לעצמם פסק זמן ומתענגים על כוס קפה, זה בבחינת חטא על פשע (253).

חילי טרופר הוא איש עתיר עשייה חברתית וחינוכית. הוא היה מדריך חבורות רחוב בירושלים; היה ממקימה ומראשיה של עמותת ”שכן טוב”, עמותת ”במעגלי צדק”, קרן ”פסיפס”; במשך חמש שנים עבד בתנועת ”אחרי!” הפועלת עם נוער בפריפריה ושימש כסמנכ”ל חינוך של העמותה. ואז הגיעה שיחת הטלפון, תוך שהוא נוהג בעליות לירושלים במכונית הליסינג שקיבל. על הקו היה אביב קינן, מנהל רשת ברנקו וייס. ”בוא לנהל את בית הספר ברמלה”, ביקש. טרופר סירב. קינן הציע שייפגשו בכל זאת. אחרי שלושה שבועות טרופר כבר ישב בחדר המנהל, מפשיל שרווליו ועובד. אבל ממש.

סיפורו של תיכון ברנקו וייס רמלה ומנהלו חילי טרופר התפשט הרבה מעבר לגדותיו של בית הספר, מעבר לגבולותיה של העיר רמלה, וגם מעבר למוסדות רשת ברנקו וייס, לא רק בשל עשייתו המבורכת של טרופר אלא בעיקר – כנראה ככה זה היום – בגלל התקשורת.

מתישהו במהלך שנת 2008 התפרסמה בעיתון "מעריב" כתבה על תיכון ברנקו וייס ברמלה שנכתב בה, בין השאר, שתנאי הקבלה לתיכון הוא שאף בית ספר אחר לא רוצה כך. בעקבותיה הגיעו לבית הספר עם מצלמה בן שני וצוות התוכנית "עובדה". מה שנועד מלכתחילה להיות סיקור של כמה שעות הפך לתיעוד של שנה. הכתבה הפכה לסרט. שנה וחצי אחר כך – זה היה כמה ימים לאחר פתיחת שנת הלימודים 2010 – שודר בערוץ השני במסגרת התוכנית "עובדה" סרטו של בן שני "תיכון ההזדמנות האחרונה".

הסרט מתעד שנה של עבודה של הצוות החינוכי בבית הספר. שנה של מסירות אין קץ. הוא מספר את סיפורו של צוות הוראה שלא מוותר למתבגרים גם כשהם כבר ויתרו על עצמם. תלמידים שנזרקו מחמישה, ששה ולפעמים שבעה בתי ספר והגיעו לכאן, וכאן לא מוותרים על אף אחד. אחד התלמידים, יניב, אחרי עוקב הסרט, אמר להיבחן, בין השאר, בסוף השנה בבגרות בהיסטוריה והמורה רות לא מוותרת לו. ממש לא מוותרת לו. בראיון אחד על אחד שואל אותו בן שני:

- היא לא מתייאשת, הא?
 - לא. כמו ברדלס הדבר הזה.
 - איך אתה מסביר את זה?
 - לא יודע איזה כוח יש לה, למורה הזו, באלוהים.
- זהו סרט, כמו שנאמר עליו באחת מביקורות העיתונים, "שמשקף את המושג 'חינוך' במובן הטהור והמזוכך ביותר". זהו בית הספר אותו ניהל ואת צוותו הוביל טרופר באותה שנה, וגם לפניו וגם אחריה, בסך הכול חמש שנים, שהיה החממה לרעיונות ולמחשבות של טרופר על החינוך המקובצות בספר שלפנינו.
- טרופר הוא איש חינוך מרגש. נוגע. הוא איש, שכמו שכותבת עליו אילנה דיין, "עושה כל יום משהו חשוב", הוא "כל יום נוגע בילד".

”בכיינותם של מורים היא הרעה החולה של מערכת החינוך”

וזה חשוב. וזה מבורך. וזה מעורר מחשבה. וזה מעורר השראה. וזה נותן המון תקווה. אבל. אבל נראה שבין העשייה החינוכית המבורכת שלו לבין הניסיון לחלץ ממנה תובנות תיאורטיות על חינוך בכלל יש פער. הספר יוצא מתוך הסיפורים ”שנולדו בשטח” (13), כלשונו של טרופר, ומהם הוא מחלץ את ”מחשבותיו על החינוך”. המחשבות מוכנסות לתוך אחד־עשר פרקים המחולקים לנושאים: ”מקום בעולם”, ”להיות איש חינוך”, ”לב האדם: על המפגש החד פעמי עם התלמידים”, ”לטעת משמעות”, ”דרישות גבוהות” וכו’. פרקים המחולקים חלוקה פנימית לפרקונים קצרצרים של חצי עמוד־עמוד, המתובלים בלא מעט ציטוטים ארוכים מהרב קוק, טולסטוי, רחל, ארי דה לוקה, קורצ’אק, אנטואן דה סנט־אכזופרי ואחרים. הספר משובץ לכל אורכו תובנות חינוכיות מזוקקות, כמו למשל התובנה ביחס למושג פדגוגיה. טרופר מסביר ש”מדובר באחד המושגים הכי רחבים ומרחיבים שיש” (107). שש שורות אחר כך מסתבר שאת ”אחד המושגים הכי רחבים ומרחיבים שיש” ניתן לכווץ לתוך משפט אחד קצר ולקוני: ”פדגוגיה היא קשר אנושי חד פעמי שמצמיח אנשים”. באופן דומה מכווץ טרופר תובנות חינוכיות רחבות לאורך הספר כולו: ”תמיד נכון לצמצם את המקום שלנו ביחס לתלמידים” (46); ”חינוך טוב יעשה רק במקומות שבהם מצליחים לצקת תוכן. לטעת משמעות” (101) ”המשאלה הגדולה ביותר של הבורחים לעסוק בחינוך: לחיות חיים של משמעות” (101); ”אנחנו משתדלים לייצר אווירה מתורגמת לפרקטיקות של הסרת גדרות, שבירת חומות, ניפוץ תקרת הזכוכית, יצירתיות ותעוזה. רק במקום המתנהל כך יכולים לצמוח דברים מסעירים, חדשניים, אמיצים ויפים באופן מעורר השתאות” (133); ”מותר ומוטב להנות מהעבודה החינוכית” (122); ”לרוב הדינמיקה האנושית בעבודה עם תלמיד שכושל ומתקשה היא להוריד את הרף” (135); ”בתלמידים שלנו ... יש עוצמות שספק אם יש בנו” (139); ”עדיף לדרוש ולא לוותר, להתעקש בלי למצמץ. מוטב לדחוף אותם [את התלמידים] ממש לתוך המים גם כשהם בטוחים שאינם יודעים לשחות” (155); ”החיים הם מה שעושים מהם” (165); ”התלמיד הוא אדם שלם. הוא לא מתחיל ונגמר אצלנו” (189); ”אנו מבקשים לסייע לנער להתעשר

במלא היותו אדם" (200); "האתגר הראשון של איש חינוך הוא לראות את הדברים דרך עיניו של התלמיד" (236); "זהו חינוך – הנכונות לעמוד מול הקושי והמצוקה והאתגר ולא לוותר" (239); "אותנו מסקרנים הנפש והמקום של התלמידים" (251); "אם עבודתנו רצינית, אולי הרצינית ביותר שיש בחברה, נכון שלפני הכל נתייחס אליה אנו ככזו" (253); "בית ספר ברנקו וייס רמלה המקום הקסום בעולם" (272).

דא עקא, המחשבות הללו לא מצליחות לייצר אמירה חינוכית מורכבת. בסופן של רבות מן המחשבות האלה מציב טרופר סימני קריאה מהדהדים (המילה "רק", והמילה "תמיד" חוזרות לאורכו ולרוחבו של הספר המון פעמים). בעיני, כמי שמאמין שתחום החינוך זרוע בעיקר בסימני שאלה, זו עמדה מעוררת תמיהה. והמחשבות הללו מתובלות בלא מעט בלבול וסתירות, מחשבות שלכאורה עטופות מעטפת רכה של צניעות וענווה. אני ארצה לגעת גם בתמיהות וגם בחוסר הקוהרנטיות של הדברים, וגם לפקפק במידת הצניעות שעומדת מאחוריהם, בנוגע לסוגיה אחת העוברת כחוט השני לאורכו של הספר ותופרת רבות מהתובנות שצוטטו ומתלכדות לכדי סיפור קוהרנטי אחד שבמרכזו עומדים המורים במערכת החינוך, אלה שלא מלמדים בבית הספר ברנקו וייס ברמלה. לצערי סיפור עם סוף לא שמח.

כשטרופר היה תלמיד בבית הספר בגילם של התלמידים שלו בבית הספר ברנקו וייס, הוא היה תלמיד לא ממושמע שהותיר אחריו שברים בבית הספר, שאימו, שנקראה דחופות לבית הספר, "ניסתה לנקות" (46). בכיתה י' נשברה המסורת המשפחתית הזו. מסיבות שטרופר מתקשה לזכור, אם משום שהייתה עסוקה ואם משום שהיה זה כלשונו, המבודחת משהו, "ניצוץ של תסכול ... ממחזורם של ימי ההורים בענייניו", הפעם התלווה אליו במקומה אביו לאספת ההורים, לשיחה עם המחנך. התחושה של טרופר הייתה ששום דבר טוב לא יכול היה לצאת מהשיחה הזו ולא הייתה לו לגביה כל ציפייה. אולם התברר שהערכתו של טרופר הייתה שגויה, ודברים טובים, ואפילו טובים מאוד, כן יצאו מן השיחה הזו. היא הניבה פירות עסיסיים במיוחד עבורו. המחנך פתח, ניזכר טרופר בזלזול, "במונולוג ארכני"

”בכיינותם של מורים היא הרעה החולה של מערכת החינוך”

על חוסר התפקוד שלו והצביע על בעיית היעדרויות חמורה. ”הבן שלך פשוט לא נוכח”, אמר לאביו. וטרופר מאשר שבצדק. כמי שהורגל בסיטואציות שכאלה פיתח טרופר אסטרטגיות לשרוד אותן: כדי להתרחק ממבט אמו שבדרך כלל הייתה מלווה אותו, ומבט המחנך (שכנראה התחלף מידי פעם), היה עוקב אחרי סדקים בתקרה, או לחילופין היה מחפש, מוצא וסופר נקודות שחורות על הקירות בשעה שהמחנך התלונן, ההורה הנהן והוא מלמל משהו על כך שהוא מבין שעליו להשתפר. השיחה הייתה מסתיימת והתלמיד הבא נכנס לחדר. אבל לא הפעם! הפעם ציפתה לטרופר הפתעה. ”המחנך סיים את המונולוג”, כותב טרופר, ואביו ענה קצרות: ”לא נורא שבני לא מגיע, הוא עושה בזמן הזה דברים חשובים יותר”. המחנך היה המום. התלמיד חילי טרופר התמלא הלם ושמחה. זה היה, לשיטתו, אביו שהתגלה (שוב) בשעתו הגדולה. הוא סבור שבדברי אביו היו ’לא רק התבוננות מעמיקה ומתן גיבוי מפתיע לבן הסורר, אלא בעיקר קריאה חזקה למחנך ולצוות בית הספר לעבוד קשה יותר כדי שבית הספר יהפוך מקום טוב וחשוב יותר”. עבורו זו הייתה שעתו הגדולה של אביו. החוויה ההיא זכורה לטרופר גם ”כניצחון התלמיד על המורה, גם כתחושת שחרור מרגשת, גם כהפתעה טובה, גם כגיבוי חשוב מאבא וגם כקריאה יום־יומית המדהדת עד היום – לעבוד קשה כדי להפוך לאלטרנטיבה ראויה בשביל התלמידים שלנו” (47).

מתקבל הרושם שחילי טרופר עדיין חושב שלאבא שלו יש סולם שמגיע כמעט עד לשמיים, ושאוֹלי הוא ’הכי בעולם’, ונראה שהשנים שחלפו מאז אותה אסיפת הורים לא הצליחו לחלק ממנו שום ביקורתיות כלפיו וכלפי אותו ערב אומלל מול המחנך. אני בהחלט יכול להבין את האושר והגאווה שחש המתבגר טרופר בכיתה י’ לנוכח העובדה שאביו במחי משפט הצליח לגמד ולהשפיל את המחנך שלו. אבל קשה לי להבין איך במרחק השנים טרופר לא מצליח לפתח ביקורתיות כלשהי לגבי אותה אסיפת הורים. נראה כי גאוותו באביו לא נסדקה, אולי להפך. אז כמו גם היום טרופר רואה באותו מפגש ניצחון של התלמיד על המורה. סליחה, באיזה קרב אנחנו נמצאים בדיוק? קרב בין מורה לתלמיד? בית הספר הוא שדה לחימה? שדה לחימה שיש בו מנצחים ומנוצחים? מה בכלל פרוש

ניצחון התלמיד על המורה? אם יש כאן ניצחון, ואני מפקפק בטרמינולוגיה הזו, זהו ניצחון פירוס: זהו ניצחון שיש בו רק מפסידים: הן המחנך, הן טרופר והן אביו. הניצחון הזה הוא הפסדה של המערכת כולה.

הרבה עמודים אחר כך כותב טרופר: "כמה עצוב שיש מורים, מעטים ככל שיהיו, שבאים מידי יום לבית הספר בתחושה שהם באים לשדה קרב ושעליהם להיערך למלחמה. את מי עליהם לנצח במלחמה? את התלמידים?!" (250). מורים הבאים לבית הספר בתחושה שהם באים לשדה קרב זה עצוב (ואני בהחלט מסכים: זה עצוב, עצוב מאוד), אבל לעומת זאת נראה שיש תלמידים, כמו טרופר, שבאים לבית הספר בתחושה שהם בשדה קרב, מצוידים בכלי נשק כבדים – הוריהם – והם מתבסמים בתחושת ניצחון לנוכח מורה מובס ומושפל. זה בסדר. זו שעה גדולה. שום זכר לביקורת עצמית. שום רבב בהתנהגות האב.

מסתבר שבסיפור החינוכי הפשטני והלא מורכב שמספר טרופר, העובר כחוט השני בין כל פרקיו של הספר, יש טובים ויש רעים: הטובים הם התלמידים. הטובים הם חילי טרופר, מנהל ברנקו וייס ברמלה; הטובים הם הצוות החינוכי שאסף סביבו חילי טרופר בבית הספר ברנקו וייס ברמלה; ומסתבר שככלל גם המערכת "בגדול" טובה, כל השרשרת שבין שר החינוך, ומנכ"ל המשרד, ואנשי המזכירות הפדגוגית, ומפקחי המקצוע הראשיים: הם עושים את מלאכתם באופן סביר. רק שם, בקצה קצה של המערכת ישנם אנשים שתפקודם לקוי – אלו הם המורים, אותם מורים שלימדו בכיתות שמהן נזרקו בסופו של דבר התלמידים שמצאו את דרכם אל בית הספר של טרופר. אוי, המורים האלה. אוי, המורים האלה. המורים האלה הם המקלות בגלגליה של מערכת החינוך וביכולת שלה להמריא ולעוף. לגבי דידו של טרופר, אם רק יפסיקו המורים האלה להתבכייין, אם רק יתאמצו וישפרו את דרכם, אם רק יפסיקו לפנטז על חיים של שקט ושלווה, אם רק לא יחשבו שהם צריכים לשתות קפה בהפסקה, אם רק יבינו שהפסקה היא רעיון פסול, אם רק יתגייסו במסירות הנפש לעניין החינוך, אם רק יחדלו "ממאבקייהם הילדותיים ... על אורך החופשות שלהם" (253), או אז כל צרותיו של החינוך

”בכיינותם של מורים היא הרעה החולה של מערכת החינוך”

יפתרו. אם רק יסירו המורים את המחיצות שהקימו בין חייהם הפרטיים לחייהם המקצועיים, אם רק ישכילו לעשות את זה, הכול יסתדר.

מי שמעמיד גבולות בין חייו הפרטיים לבין חייו המקצועיים – וזה מה שעושים מורים על־פי רוב, וטוב שכך בעיני – נחשד בידי טרופר כמי שלא רוצה לעבוד קשה. הוא, טרופר, וחבריה כמוהו ”שאוהבים לעבוד קשה ונהנים מהתמסרות טוטאלית” (55), לא מציבים גבולות שכאלה. הרצון בהפרדה שכזו בעיניו איננו יותר מאיזה ניסיון אידיאולוגי שמטרתו למסך ולהסתיר אמת כואבת: את הרצון האמיתי לנוחות, לשקט ולבריאות הנפש. מורה שרוצה נוחות, מורה ששואף לשקט נפשי, מורה שמעמיד קו המפריד בין חייו המקצועיים לחייו הפרטיים, הוא מורה לא טוב. ומדוע? מסביר טרופר, כי ”לולא פירוק הגבולות התלמידים פשוט לא ילכו אחרינו” (55). לא ברור מניין מחלץ טרופר את התובנה העמוקה והנחרצת הזו ונותן לה מעמד אקסיומטי. מורה לא אמור לתחום בין חייו הפרטיים לבין עבודתו, מדוע? מורה זה 24\7, לא פחות, האמנם? מורה שרוצה לנוח בחדר המורים כמו רבים מן המורים במערכת החינוך, תלמידים לא ילכו אחריו? מורה שלא מוכן להתמסרות מהסוג הזה – שלא מוכן, למשל, לוותר על ההורות הנוכחת שלו עם ילדיו שלו – כדי שיוכל ”להיות שם” כל הזמן עבור תלמידיו, הוא מורה שתלמידיו לא ילכו אחריו? אני לגמרי לא משוכנע.

כשנשאל טרופר עד כמה בעצם יש משמעות לעבודה של הצוות החינוכי בבית הספר, שהרי התלמידים נמצאים בו רק שש שעות ביום ובשאר היממה חוזרים התלמידים אל המציאות הבעייתית ורבת הפיתויים שמחוץ לגבולות בית הספר, בוחר טרופר לחלץ את התשובה מהאופן בו הוא חווה את אבא שלו כילד. ”בתור ילד כמעט לא היה לי 'זמן אבא' הוא היה עסוק מאוד” (104), מספר טרופר. משפט לקוני, קצר וחד, חד. אני חושב שאני מצליח להרגיש כאב והחמצה בחללים שבין המילים במשפט הזה. אני חושב שהתחושות האלה מייצרות את הצורך שלו להוסיף בסוגריים אחרי ”הוא היה עסוק מאוד” – ”(בחינוך וחברה)”. להיות עסוק בחינוך וחברה עשוי להצדיק בעיניו מעט ”זמן אבא”, שעה שעיסוק בהייטק או בניהול

מפעל אולי יכול להצדיק את זה פחות. לאספות הורים הוא בדרך כלל לא הגיע, כפי שראינו, ונוכחותו בשגרת הילדות של טרופר התנקזה לכל היותר לארוחת ערב חטופה משותפת לפני השינה, ובעיקר להתכנסויות שישבט טובות. "מעט שעות היו לנו יחד" (104), נזכר טרופר, אבל אביו היה ונשאר עד היום דמות דומיננטית ומשמעותית בחייו. מועט המחזיק את המרובה. היום נהוג לקרא לזה "בהורית" "זמן איכות". ומכאן הוא מקיש שניתן להיות משמעותיים גם בשש שעות משותפות בלבד עם התלמידים.

ומה באשר להורות של טרופר כלפי ארבעת ילדיו? טרופר לא מרבה לספר בספר על "המחירים" האישיים שהוא נאלץ לשלם על הבחירה שלו להתמסר התמסרות של נפש לעבודתו, לחינוך. רק פה ושם יכול הקורא ללמוד עליה באופן אגבי. כך אפשר לקבל הצצה אל ההורות שלו המקופלת בזהירות בתוך המשפט: "לפעמים, כשאני מגיע בשעות נורמליות הביתה ומצליח לספר לבנות שלי סיפור לפני השינה...", ובמקום אחר הוא מעיד כי חיבוק מארבעת ילדיו בשעת לילה מאוחרת זה לא משחו שקורה על בסיס יום יומי (31). אני יכול להעריך בזהירות שבשנים שבהן הוא ניהל את בית הספר דפוס האבהות שלו היה דומה לזה של אביו. על השנים הללו יעידו, אני יכול לשער ילדיו לימים: "היה לנו מעט זמן אבא", כשם שהוא מעיד על אביו. כנראה ככה זה כשאתה בוחר להתמסר לעבודתך החינוכית 7\24. זה עניין של בחירה.

גם אני איש חינוך. וה־7\24 היא לא אופציה מבחינתי. כך אני בוחר לבחור. היא לא אופציה מבחינתי, כי אני לא מוכן לצמצם את ההורות שלי "לזמן איכות". אני לא מוכן לצמצם את ההורות שלי לכדי כלי אינסטרומנטלי ליצירת משמעות אצל בנותי, אני לא מוכן להסתפק ב"להיות משמעותי", אני לא מוכן לוותר על האבהות הנוכחת שלי בעבור כלום – גם לא בעבור תלמידי. אני לא רוצה להחמיץ את האבהות שלי. אני רוצה להיות עם נעמי ושירה, בכל ארוחת ערב. רוצה לחבק אותן כל יום. אני רוצה להיות שם כשנעמי חוזרת מאוכזבת מפגישה עם חברה כי לא היה על מה לדבר, והיו הרבה שתיקות; אני רוצה להיות שם כששירה יוצאת לשיעור פסנתר על אופניה ולומר לה "סעי בזהירות"; אני רוצה להיות שם בערב לפני

”בכיינותם של מורים היא הרעה החולה של מערכת החינוך”

השינה ולשחק איתן ”מסירות” (המשחק הכיפי בעולם); אני רוצה לשבת איתן סביב השולחן במטבח ו”לדבר על החיים”, ככה אנחנו קוראים לזה, כל אחד מספר איך עבר עליו היום; אני רוצה להסיע אותן לחוג הסטפס בימי ראשון ורביעי בערב. אני רוצה. כדי לממש את רצון הזה אני שם גבולות ברורים בין העבודה שלי לבין החיים שלי. לשיטתו של טרופר אני מורה לא טוב. אני מורה שתלמידים לא ילכו אחריו. אני מעריך שכמוני רבים מן המורים רואים דווקא את החשיבות בהצבת הגבולות הללו, ולא בטשטושם. יותר מזה: הגבולות הללו נראים להם הכרחיים, אם אנחנו מדברים על ריצה למרחקים ארוכים, של עשרים, שלושים ואף יותר שנות הוראה, ולא למרחקים קצרים של חמש שנים (משך הזמן שטרופר ניהל את בית הספר). אז משום שהם מציבים גבולות כאלה תלמידים לא הולכים אחריהם? אני ממש לא משוכנע.

טרופר חושב שלהתמסר לעבודה ולהיות מוכן לשלם מחירים גבוהים, אישיים ומשפחתיים, זה בסדר גמור. אין לו שום בעיה עם זה, להפך. הוא לא רואה שום בעיה בהנחה שהתקבעה בתודעה הישראלית, כלשונו (252), שאנשי הייטק ואנשי עסקים יקריבו קורבן אישי עבר הקריירה שלהם. טרופר לא מצליח לפתח ראייה ביקורתית כלפי העבודות המודרנית שהצמיח הקפיטליזם, שבאה לידי ביטוי במספר ההולך וגדל של שעות שהפועל נדרש לעבוד. שום ראייה ביקורתית כלפי המצב בו אם אתה מתיישב על הכיסא שלך ליד השולחן במשרד עורכי הדין המפואר שאתה עובד בו, נניח, בשעה שמונה וחצי, הרי לא יעלה בדעתך בכלל להשתעשע ברעיון של לקום ממנו, נניח, בשעה חמש וחצי אחר הצהריים אחרי תשע שעות של עבודה. אולי רק אחרי שעה או שעתיים נוספות זה יכול להפוך להיות רעיון בוסרי שיבשיל לכדי מעשה רק בסביבות השעה שמונה או תשע בערב. לטרופר אין שום בעיה עם זה. מה שכן נראה לו בעיתי זה שבחברה הישראלית מרימים גבה לגבי התנהלות כזו בתחום החינוך. וזה לא בסדר. הגבות צריכות להישאר במקומן גם כשהמדובר באיש הייטק, באיש עסקים ואולי עוד יותר כשמדובר באיש חינוך. ”ההתאבדות” על העבודה כנורמה. התמסרות עד אין קץ לעבודה שלא גוררת הרמת גבות, זו נורמה חברתית ראויה. זה בסדר גמור. כך

צריך להיות. כך זה "אצלנו החברה שאוהבים לעבוד קשה" – טרופר והצוות החינוכי בברנקו וייס רמלה. אבל זה לא כך אצל רוב המורים שלא מלמדים בבית הספר ברנקו וייס, הם לא רוצים לעבוד קשה (הם עובדים מאוד קשה!). כי אנחנו הטובים רוצים, והם הרעים לא רוצים. במסגרת ההבחנה המכוננת הזו שעוברת לאורך הספר כחוט השני תולה טרופר משקולת אחר משקולת של אשמה על צוואר המורים ובמקביל תולה מדליה של הצטיינות אחר מדליה של הצטיינות על צווארו שלו ושל צוותו החינוכי.

יש הבחנה בתורת הספרות בין הראיה להגדה. הראיה היא טכניקת כתיבה בה הדובר נעלם מהסיפור ומראה את התמונה כפי שחוות אותה הדמויות עצמן, והקוראים מגבשים את עמדתם כלפי האירוע לפי האופן בו הדמות נהגה. בהגדה המספר מנכיח עצמו ומספר מה הדמויות עשו ומכוון אותנו כקוראים לפרשנות מסוימת. סוגיית הצניעות בספר מייצרת דיסוננס עמוק בין הגדה להראיה. טרופר מרבה לדבר על צניעות ומעיד בעצמו על האופן הצנוע בו הוא כותב את הדברים – "בצניעות ובזהירות" (225) – אבל מתוך מעשיו, אמירותיו וקביעותיו עולה תמונה אחרת לגמרי, לא צנועה.

טרופר סבור שהמורים לא רק שהם בכינים, ורוצים לשתות קפה בחדר המורים, ורוצים לעשות את זה בהפסקה (הוא מציע לעשות זאת רק בסוף היום), הם נאבקים באופן ילדותי על אורך החופשות שלהם (חופשות שלא קימות בחברות המסחריות, הוא מבהיר) ולא מוכנים לעבוד קשה ולהתמסר התמסרות של נפש לעבודתם, אלא כשהם כבר מלמדים הם עושים זאת באופן טרחני ודידקטי. איך אנחנו יודעים את זה? ובכן, מעשה שהיה כך היה: פעם אחת הזמין טרופר את האלוף במילואים דורון אלמוג לדבר בפני התלמידים (138). תחילה סיפר להם אלמוג שהיה אחד החיילים שהשתתפו במבצע אנטבה, ועל המבצע; סיפר על מלחמת יום הכיפורים בה לחמו הוא ואחיו שנהרג; סיפר על מלחמת שלום הגליל, אבל התלמידים לא יצאו מגדרם ולא התפנו מעיסוקיהם להקשיב לו: סימסו, דיברו, צחקו, זרקו ניירות, נתנו "כפות" אחד לשני. לאחר עשרים וחמש דקות של ניסיונות לדבר שלא ממש עלו יפה נמאס לדורון ופתאום

”בכיינותם של מורים היא הרעה החולה של מערכת החינוך”

הוא ”הרים שאגה ונהם עליהם שהם צריכים להתבייש בהתנהגות שלהם”, והם השתתקו מיד.

ולמה בכיתות בתי הספר הקודמים שלהם, מהם הם נזרקו בין השאר כי הפריעו למורה במהלך השיעור, לא הצליחו המורים להשיג את השקט הזה שכרגע השיג דורון? כיוון שדורון, כמו שכותב טרופר, ”לא דיבר במובן הטרחני והדידקטי, כפי שהתלמידים רגילים לשמוע, אלא מנהמת ליבו. וכיוון שזה היה מנהמת ליבו הם השתתקו מיד” (138). מה נמצאנו למדים מן הסיפור הזה? במערכת החינוך מלמדים כ־153,000 מורים. מדי שנה מצטרפים למערכת כ־1,500, אבל 50% מהם יפרשו במהלך חמש השנים הראשונות לעבודתם. הסיבה המרכזית לכך היא הקושי להתמודד עם בעיות משמעת. טרופר, מסתבר, יודע לשים את האצבע הן על הסיבות לכישלון המורים להתמודד עם הקושי הזה, והן על הפתרון האולטימטיבי לקושי הזה. נראה כי מורים מטיפים מוסר לתלמידים באופן טרחני ודידקטי וכנראה שזה לא כל כך עובד. לו רק היו אומרים את הדברים מתוך נהמת ליבם – כן, כמו שעשה דורון האלוף במילואים שכנראה מבין דבר או שניים בחינוך יותר מן המורים – הכל היה נראה אחרת, והשקט הנכסף היה מושג מזמן. מורים היו שמים את כל בעיות המשמעת מאחורי גבם ולא היו אפילו משתעשעים ברעיון הפרישה מן המקצוע. יאללה מורים, תפסיקו להתבכיין, תפסיקו לשתות קפה בהפסקות, הטיפו לתלמידים מוסר על כך שהם צריכים להתבייש בהתנהגותם מתוך המיית ליבכם – ומערכת החינוך פשוט תיראה אחרת לחלוטין. פינלנד של המזרח התיכון.

כף רגלו של חילי טרופר לא דרכה במערכת החינוך כאדם בוגר. אין לו ניסיון חינוכי והוא כמובן לא בוגר של שום מערכת להכשרת מורים; ובהרבה מובנים ההצלחה שלו כמנהל נקשרת בקריצה לעובדה הזו. גם חמישה עשר מתוך ששה עשר המורים שלימדו בבית הספר בשנה בה צולם הסרט של בן שני באו מרקע דומה, באו חפים, צחים ונקיים מחוץ למערכת. הם אנשים שיש להם גמישות ופראיות, אנשים ”שחושבים הצידה”, כלשונו של טרופר. מורים כאלה לא ניתן למצוא במערכת. במערכת אין אנשים שחושבים הצידה. אבל גם בתוך המערכת יש בכל זאת מורים טובים, אומר

טרופר, בפסקה אפולוגטית לקראת סיום הספר – אחרי שעלב בהם לכל אורכו, המון מורים טובים "לא פרחים בודדים" (255). לחלקם הוא קורא "הוותיקים": מורים ותיקים שמצליחים לרגש אותו, מורים "שכבר עשרים שנה מגיעים מדי יום ביומו ללמד את תלמידיהם וכל יום נדמה בעיניהם כיום הראשון בעבודה. מורים שעבודתם החינוכית, גם אם חלפו עשרים שנה, אינה שוחקת אותם ונדמית בעיניהם כימים אחדים" (232). אני מסתובב שנים רבות בתוך מערכת החינוך ומתחכך בה בכל מיני כובעים והקשרים. מעולם לא פגשתי מורה שכזה: מורה שנמצא עבור הילדים 24/7 ומגיע לעבודתו אחרי עשרים שנה כאילו היה זה יומו הראשון. יכול להיות שטרופר פגש כאלה, אבל אני לא. מכל מקום אם יש כאלה, להערכתך, הם מעטים שבמעטים, בבחינת מיעוט שאיננו מלמד על הכלל. ואולי טוב שכן. זה נראה לי קצת "לא אנושי", ואני בכלל לא משוכנע שהייתי רוצה לפגוש מורים כאלה. שכן "אנושיות" היא תכונה מאוד בסיסית שאני מחפש אצל מורים. ו"אנושיות" פירושה שהמציאות החינוכית משאירה בך את סימניה במהלך עשרים שנה; "אנושיות" זה לרצות לשתות קפה בהפסקה בחדר המורים; ולרצות שיהיה לך תא בחדר המורים להניח בו את ערמת המבחנים שאתה לא רוצה עוד לקחת אותם הביתה, כי אתה לא מסוגל לראות עוד מבחן נוסף, וטרם אספת את עצמך כדי להתכונן נפשית לבדיקת עשרות המבחנים שבערמה; וגם קולר בחדר המורים, וכמובן חדר מורים. ו"אנושיות" זה גם להישחק ולו במעט במהלך עשרים שנה. אבנים שחקו מים. גם מורים נשחקים.

כשטרופר מדבר על מורים המלמדים עשרים שנה ובאים ליום עבודה נוסף כאילו זה יומם הראשון, ושיש רבים כאלה, עולה מן התיאור הזה חשש שאולי טרופר לא היה הרבה זמן בחדר מורים. אם הוא לא היה שם, אז מהיכן טרופר בעצם לומד על המורים שהוא מרבה להשמיץ אותם, בהשוואה למורים "שלו", ואופן התנהלותם מחוץ לבועה של ברנקו וייס? אז הספר מספק לנו כמה הצעות לאופן שבו הוא אוסף את המידע הזה.

הוא שואב אותו מתוך ניסיונו שלו כתלמיד. אז נתקל במחנך טרחני באספת ההורים כזכור. אבל יש לו מקורות נוספים שבאמצעותם הוא

”בכיינותם של מורים היא הרעה החולה של מערכת החינוך”

לומד דבר או שניים על המערכת. אחד המקורות הללו היא שרית, שטרופר לא טורח לספר לנו מי היא, אבל משתף אותנו בתוכנה של שיחה שהייתה להם. במהלך שיחתם היא ציינה בפניו כי היא מאוד מתרשמת ”מרמת המוגנות והביטחון” שהוא וצוותו הצליחו לייצר. טרופר חושב שההתרשמות של שרית היא נכונה ”אין אצלנו הצקות קשות והשפלות נוראיות. ודאי שיש הצקות ואלימות מילוליות ופגיעות אישיות, אך נראה שביחס למתחולל היום במקומות אחרים, מדובר בכל זאת ברמה נמוכה יחסית” (131). הוא פשוט לא יכול להתאפק מלהציג את הממד ההשוואתי ומן הרצון הילדותי משהו לתאר את המציאות במונחי טובים ורעים: ”ביחס למה שמתחולל היום במקומות אחרים”, ומקפיד להבהיר שהוא כמובן איננו טופח לעצמו על השכם (132) – אם למישהו במקרה נוצר הרושם הזה.

ומהיכן לומד טרופר מה מתחולל כיום במקומות אחרים? נכון, משרית. באותה שיחה עם שרית התברר לו ”שרבים, אולי אפילו רוב תלמידי ישראל, מגיעים מדי בוקר כאשר הדבר המטריד אותם ביותר הוא עניין ההצקות וההשפלות”, החשש שחברים יביכו אותם, שיצחקו עליהם בפרהסיה, שינציחו בתמונות רגעים מביכים ויעלו אותן לאינטרנט. ומוסיף טרופר וכותב: ”והפחד הזה מבוסס. זה אכן קורה כל הזמן. חזקים משפילים חלשים וגדולים מבקשים לגדול עוד על חשבון הקטנים” אוו. הפחד הזה מבוסס! זה קורה לרוב הילדים במערכת החינוך – אלה שכמובן לא נמצאים בתיכון ברנקו וייס ברמלה, וזה קורה כל הזמן. איזו נחרצות.

אני לא יודע מה אמרה שרית לטרופר באותה שיחה. אבל הקשר בין הדברים ובין המציאות החינוכית רופף. לא שאין במערכת איום על תחושת המוגנות והביטחון של תלמידים; לא שאין במערכת תלמידים שהטילו עליהם חרם; ולא שאין במערכת תלמיד שהפיצו עליו שמועות; ולא שאין בה תלמיד שמנסה לשכנע אחרים לא לדבר עם אחר; ולא שאין בה תלמידים שנסחטים באיומים; ולא שאין בה מי שהיה קורבן לאלימות פיסית, לא. אבל לטעון שזה קורה לרוב התלמידים כל הזמן זה פשוט לא נכון. מבט חטוף בנתוני המיצב”ים (2006-2011) אודות האקלים הבית־ספרי יראה שהמדובר בכ־12% מן התלמידים וכי התופעה נמצאת במגמה של ירידה. כל ילד הוא

עולם ומלואו, ו־12% זה 12% יותר מדי, אבל לטעון שזה קורה לרוב הילדים כל הזמן נראה לי שגוי, מרחיק לכת. ואולי כדאי להקשיב פחות לשרית.

דלות מקורות הלימוד של טרופר לא נעצרת בשרית. באחד מימי הזיכרון לברנקו וייס הוזמן להרצות הד"ר אשר עידן, שהציג בין השאר מחקר שבדק מהו הגורם המשפיע ביותר על חדשנות בחמש מאות החברות המובילות בעולם. המחקר הראה כי המנוע המרכזי לחדשנות בחברה אינם הרעיונות היוצאים ממגדל השן האקדמי, אלא מקורה במידת השיתוף של העובדים. טרופר מחבק את הממצאים האלה בחום. הוא "לא מחזיק" מן האקדמיה. האקדמיה היא הדבר האחרון שתורם לחדשנות, "כל המאמרים האקדמיים והתיאוריות – שמתיישנים מרגע לרגע ומנותקים מהפרקטיקה" הם לא בית יוצר לחדשנות חינוכית (230). אלו הן לכל היותר תיאוריות רהוטות בספר מנותק (29).

מבלי לשים לב, אולי, ולמרות ההשמצה של האקדמיה ומחקריה ופקפוק ביכולת שלה לתרום לו משהו, טרופר מרגיש בכל זאת צורך להיאחז במחקר שנעשה במגדל השן האקדמי, שהובא לידיעתו על־ידי איש אקדמיה, כדי לתת לגיטימציה לתפיסתו כי "מתן המרחב לצוות ליצור, להתפרע, ליזום, ולחדש, ללא פחד ממה שיקרה ומתוך קרדיט גבוה לכישרונות, ליכולות ולשאיפות שלהם – מייצר את התרומה הגדולה ביותר לחדשנות ולהתקדמות של המערכת" (230).

גם לי יש בטן מלאה על האקדמיה ועל הפומפוזיות שלה והניתוק שלה מהשדה החינוכי, אבל לבטל את כל שנעשה בה במחי משפט? זה נראה לי מרחיק לכת, ומזכיר לי את יצחק אפשטיין.

יצחק אפשטיין הגיע להוראה במקרה. הוא נולד בעיירה ליטאית קטנה ליד מינסק בכסלו תרכ"ג (1863). הוא קיבל את חינוכו בחדר, אחר כך בבית המדרש, ונתפס להשכלה. בגיל ארבע־עשרה יצא לאודסה ונרשם לבית הספר הראלי העירוני, אותו סיים בגיל עשרים ואחת. הוא התכוון ללמוד במוסד העליון לחקלאות אבל משום יהדותו לא התקבל.

אותה תקופה נענה הברון רוטשילד לבקשת חובבי ציון לקבל למושבותיו בארץ ישראל ששה צעירים רוסיים כדי לחנכם בחקלאות

“בכיינותם של מורים היא הרעה החולה של מערכת החינוך”

ולהכשירם כמדריכים למתיישבים בעתיד. אפשטיין הציע את מועמדו. לאחר ששה שבועות קיבל טלפון ממשה ליב לילינבלום שבישר לו כי נבחר להיות אחד מן הששה. ב־1886 הגיעו הששה לזיכרון יעקוב. אפשטיין עבד ארבע שנים בגנות ובמידת קרקעות.

בשנת תרנ"א (1891) החליט הד"ר י' בלידן – רופא משכיל מצפת – לפתוח בעירו בית ספר לבנות מכספי תרומות מארצות הברית. הוא הזמין את אפשטיין שהיה אז בן עשרים ושמונה ללמד במוסד החדש ולנהלו. למרות שהשכר שהוצע לו בחינוך (כמה לא מפתיע) היה נמוך מזה שהרוויח בחקלאות, הוא נענה להצעה. האתגר החינוכי קסם לו. אפשטיין קיבל על עצמו להיות איש חינוך ואיש הלשון העברית. מאז נקשר גורלו ללימוד הלשון העברית והנחלתה לילדים וגם למבוגרים בתנאי הוראה קשים ביותר, ללא ספרי לימוד מתאימים, ללא שיטת הוראה מגובשת וללא תוכנית לימודים. גם העברית שהייתה שגורה בפיו הייתה דלה יחסית.

מצפת עבר לראש פינה ולמטולה וגם שם הקדיש את עיקר מרצו וכישרונו להוראת העברית כלשון חיה. הוא חיפש דרכים טובות לשיפור ההוראה והישגי הלימודים, וזאת על יסוד ניסיון ההוראה שלו והאינטואיציות החינוכיות שלו, כי לא מצא משנה סדורה. הוא הלך בדרך לא סלולה וגיבש במשך שנים שיטה להוראת העברית.

בראשית עבודתו החינוכית בצפת הרגיש אפשטיין את עצמו “בבחינת רובינזון קרוזו לאי הצפתי לתרבות ... כל ספר לימוד בעברית טרם היה בארץ ועל כל פנים לא הזדמן לידי”. הוא כנראה לא הכיר את ילין וגראזובסקי, עמיתיו המורים ביהודה, מפתחי השיטה “עברית בעברית”, שהושפעו מן הספרות הפדגוגית הלועזית על “הגישה הטבעית” וגם הודרכו על־ידי בעל ניסיון בשיטת הוראה זו. אפשטיין חצב את שיטתו ממוחו ומליבו ועיצב אותה על יסוד ניסיונו האישי בהוראה. מתוך תהליך ההוראה בכיתה. הוא הודה שספר צרפתי מסוים השפיע עליו בראשית דרכו החינוכית, אולם הוא לא היה מקור לפיתוח שיטת ההוראה שלו, הוא רק חיזק בו אינטואיציות דידקטיות שכבר היו בו.

החידוש בשיטתו של אפשטיין היה בהפעלת כל החושים בהוראת העברית, ובעיקר בקישור הלמידה לתנועה ולפעילות גופנית כאמצעי

מתודי יעיל לקליטת הנלמד ולזכירתו. אפשטיין הפך לאגדה חינוכית מהלכת עוד בימיו: "מחנך מלידה בחסד עליון", "משיח ספרותינו הפדגוגית, מפלס הדרך למחקר העברי המקורי". יחיאל הלפרין, ממייסדי הגן העברי בגולה, תיאר את השפעת משנתו של אפשטיין כ"היסטורית בתולדות החינוך העברי".

אבל התהילה והשבח לא סחררו את ראשו של אפשטיין. להפך, הוא הכיר בגודל האחריות הרובצת עליו כמורה דרך לרבים. כיוון שכל אשר עשה עד כה היה מבוסס על אינטואיציה וניסיון, ולא על ידע מקצועי, החליט לעשות מעשה. למרות שהיה כבר קרוב לגיל ארבעים (כרבי עקיבא בזמנו), מטופל באשה וילדים, נטל אפשטיין את מקל הנדודים ויצא ללמוד הוראה בבתי האולפנה העליונים של שוויץ. מטרתו הייתה לבחון בדרך מדעית את האינטואיציות הדידקטיות שלו ולבסס מחקרית את מסקנותיו שהוסקו על יסוד שיקול דעת וניסיון. או אז התברר לו שבשיטתו החינוכית אין כל חידוש עקרוני. ששיטתו החינוכית אותה חצב ממוחו ומניסיון ההוראה שלו הייתה נהוגה זה מכבר, וכי עקרונות שיטתו היו כבר ידועים במחקר ואף מקובלים בחינוך המתקדם בחוץ לארץ.

אני חושב שלא כדאי לנסות ולהמציא את הגלגל כל פעם מחדש. כדאי, אני חושב, לברר מה יש לאנשים אחרים לומר. טרופר, לא הכול מתחיל ונגמר בבית הספר ברנקו וייס ובצוות החינוכי שלו. באמצע הספר בערך ישנו פרק בשם "בית הספר איננו אי", כשהכוונה לכך שבית הספר איננו אי בחייו של הילד – הילד מביא אל בית הספר את עולמו שמחוץ לו. אני חושב שמה שנכון לגבי הילד צריך להיות נכון גם לגבי המחקר והניסיון החינוכי. בית הספר ברנקו וייס ברמלה לא כדאי שיהיה אי שבו ממציאים את החינוך כל פעם מחדש תוך כדי דיבור בלתי פוסק על צניעות.

תחושה דומה לזו שיש לטרופר באשר למחקר האקדמי, שהוא מנותק מן המציאות החינוכית, עשויה להתעורר בקרב המורים במערכת החינוך לגבי טרופר עצמו: שהוא מנותק ולא מכיר את המציאות החינוכית בתוכה הם חיים ומלמדים, תחושה שעשויה להתעורר בהם לדעתי בוודאי בנוגע לסוגיית הרעש.

”בכיינותם של מורים היא הרעה החולה של מערכת החינוך”

”אנחנו [החברה שנהנים לעבוד קשה] לא מפחדים מרעש, אלא משקט”. מסגרת חינוכית אמיתית היא מסגרת שאין בה שקט. בית ספר אינו מפעל לסבונים ארומטיים” (111), מצהיר טרופר. במקום שבו נעשה חינוך אמיתי אי אפשר ואסור שיהיה שקט. טרופר סבור ש”קל מאוד להשיג בבית הספר שקט – אם ילד מרעיש, אפשר לסלק אותו וזהו, אבל רק כשיש לך רעש אתה יכול להביא ילד לקצה – ואז להגיע לאקט חינוכי”, ומוסיף ואומר ”מנקודת המבט הצנועה שלי, זה כל הסיפור החינוכי”. ואני תוהה איך אותם 1,500 מורים הנכנסים מידי שנה למערכת, שמחצית מהם יעזבו אותה בתוך חמש שנים בגלל רעש, איך הם לא מבינים את זה. מניין עלה וצמח בהם הרעיון שיצר תשוקה לרצות ללמד בשקט. לא ברעש. איזו ציפייה תמוהה ומוזרה היא לצפות שבית הספר והכיתה יהיו מקומות שקטים, מפעלים ליצירת סבונים ארומטיים בזעיר אנפין. ואני מניח שזו גם הפנטזיה של הרבה מורים וותיקים. אותם וותיקים שמלמדים עשרים שנה וכל בוקר נראה להם כיום הראשון שלהם בבית הספר. גם הם נראה לי מפנטזים על שקט בכיתה. שקט שלצערי הוא יקר המציאות במערכת. ויש לי חדשות עבור טרופר: ילד שמפריע, אתה לא יכול לזרוק אותו. אתה פשוט לא יכול (זו בעיני חלק מן הבעיה העמוקה של המערכת). כשאתה עומד מול כיתה של ארבעים תלמידים ולא מצליח להוציא שלושה משפטים ברצף, אתה לא יכול לחשוב שרעש זה דבר חיובי. כמורה אני זוכר רגעים לא פשוטים, קשים, מול כיתות רועשות שהדבר האחרון שאני יכול לומר על מה שהתרחש שם הוא שזו הייתה למידה. אני מלווה פרחי הוראה לתוך כיתות, ולפעמים הם יוצאים משיעורים בדמעות. הם עמלו רבות על הכנת השיעור, ובסופו של דבר שלושה ילדים בסוף הטור ”ליד החלונות”, פשוט ”פוצצו” להם אותו. אני – וגם הם, אני מרשה לעצמי להניח – לא יכולים לחשוב שרעש זה דבר טוב, שברעש נעשים הדברים החשובים באמת. אבל אני רוצה לסייג את הדברים. שדה החינוך רווי סימני שאלה. אני מאמין בזה באמת ובתמים, ולא כאיזו אסטרטגיה שנועדה להסתיר משהו כפי שחושד בי ובשותפים להנחה הזו טרופר. ואני האחרון לומר בנחרצות כיצד יכול לימוד להיעשות (מעבר לזה שגם בכלל לא ברור לי מהי למידה, ובוודאי לא כיצד היא מתרחשת).

טרופר סבור שרעש הוא מנוע ללמידה – אין בעיה, שיבושם לו ו"לך על זה". אני מעדיף גרסאות שקטות הרבה יותר, רעש לא נראה לי מעטפת נכספת ללמד בה. דא עקא, האמירות והקביעות של טרופר הן ערכיות: יש נכון ויש לא נכון. זה ראוי וזה איננו ראוי. רק כך ולא אחרת. רק ברעש ולא בשקט. כי רק מסגרת חינוכית אמיתית היא מסגרת שמייצרת רעש. "בניית עולם אישי וציבורי" (מה זה עולם ציבורי?) לעולם לא יכולה להיעשות בשקט רק ברעש. איך אפשר להיות כל כך נחרצים בהקשר שכל כך לא מאפשר את הנחרצות הזו? אבל אם אני רוצה להישאר נאמן להנחה שטרופר בעמדת מיעוט וכי רוב המורים מפנטזים על שקט ולא על רעש, אז לטרופר יש מה להגיד על רוב המורים הללו שבוכים בסוף שיעור או נעלבים או חושבים שהם חווים חוויות שמעוררות בהם שאלות על עצם הבחירה המקצועית שלהם, או בכלל מחליטים לפרוש מן ההוראה. לטרופר יש עמדה מאוד ברורה לגבי מורה שמחשבות ורגשות מן הסוג הזה טורדות את מנוחתו.

העיקר בבית הספר הוא הדבקות בתלמידים. "לעיתים", כותב טרופר, "אנשי צוות, טובים ככל שיהיו, נוטים להתבלבל ולהתמקד במה שעובר עליהם" (45). מתי הדברים האלה באים לידי ביטוי? למשל כאשר מורים מתלוננים (טרופר משתמש במילה מלאת הבוז "נהי") על כך שהקולר בחדר המורים (שכנראה ישנו בטעות בבית הספר לשיטתו של טרופר) לא עובד, או על כך שהם נאלצים לחלוק את התאים שלהם (אותו מקום פרטי יחיד שיש למורה בבית הספר, שגודלו קטן יותר מתא הלוקר שיש לרבים מן התלמידים). מורים שכאלה הם מורים שהתבלבלו, ששכחו בשביל מה הגיעו לחינוך. בשביל הילדים. הילדים הילדים. מה לנו הקולר, מה לנו התא? הילד. הילד. ובכלל חדר מורים הוא מקום השוקק על פי רוב "רכילות ומתחים פנימיים" (45), ולכן הוא מיותר. ומה באשר לרעש בכיתה שגורם לנו להרהר על מקומנו? באשר אליו אומר טרופר את הדברים הנחרצים המקוממים האלה: "בכל פעם שאנו מוצאים את עצמנו נעלבים מתלמידים, תוהים 'אבל איך הוא עשה לי את זה?' ומרגישים את הבטן מבעבעת מאגו מבולבל ומבלבל – סימן שהתרחקנו מהסיבה לכך שהתכנסנו כאן: אנחנו לא הסיפור כאן. לא ההצלחות

”בכיינותם של מורים היא הרעה החולה של מערכת החינוך”

שלנו וגם לא הכישלונות שלנו. לא השמחה המתפרצת ולא העצב המשקיע ... תמיד נכון לצמצם את המקום שלנו ביחס לתלמידים. לפנות מקום להם ולתחושות השמחה והעצב או הפגיעה שמקננת בהם, על חשבון המקום שלנו ... לדחוק מתוך ליבנו הרוטט את המענה לצורך האישי שלנו ולפנות את כל־כולו לצורך של האחר – של התלמיד” (46). וכמה עמודים אחר כך מסביר טרופר למורים שהם צריכים להבין שהם רק כלים, לא יותר מזה, המורה הוא כלי ”לטובת הצלחת האחר – התלמידים” (54). ואם כך הם פני הדברים, אז המשמעות המסתברת שלהם היא זו: טרופר עצמו מודה שההתמקדות הטוטאלית בתלמידים, ה”לנשום” וה”לחלום” אותם, הפכה את עמיתיו לעבודה, היינו את צוות המורים שלו ל”כמעט שקוף” בעיניו (179). איך אפשר להסתתר מאחורי התלמידים כדי להצדיק את העובדה שהמורים שלך וצרכיהם היו שקופים בעיניך? איזו מין ”אג’נדה” חינוכית היא זו שכדי להגשימה על המורים להפוך לשקופים? איזה אידאל חינוכי נאצל מסתתר כאן?

הצורך העיקש שיש לטרופר להראות עצמו כאחר וטוב לעומת צוותי החינוך בבתי הספר שמהם הגיעו אליו התלמידים יתכן שהוא זה שגורם לו שלא להבחין בין המערכת לבין המורים שהם במידה רבה קורבנות שלה. כשיש לך ארבעים תלמידים בכיתה ואתה נשפט אך ורק בהתאם לציוני הבגרות שהם יקבלו, אז אתה קורבן. פה בעיני קבור הכלב. כאן אפשר להצביע על ההבדל התהומי שבין בתי הספר מהם נזרקו תלמידיו של טרופר לבין בית הספר שלו, שבו יש שנים־עשר תלמידים בכיתה. בין הארבעים לבין השנים־עשר מצוי בעיני כל השוני, או לפחות חלק גדול ממנו. טרופר לאורך כל הספר לא נוגע בכך. הוא מעדיף לאמץ פרשנות אחרת שתסביר את ההבדל: ”כולם מדברים על כך שההבדל העיקרי בין בתי הספר או המסגרות שמהם הם [התלמידים] באים לעומת המסגרת שלנו נעוץ בצוות החינוכי יוצא הדופן” (90). טרופר סומך את ידיו על האופן הזה שבו כולם מדברים. יש טובים ויש טובים פחות. טרופר מסרב לראות במורים קורבנות של המערכת, אלא רואה בהם קורבנות של עצמם, קורבנות הבכי, התלונה, האשמה והפחד. הכול תלוי בהם ורק בהם. כמה עצוב.

כיוון שכך, הגעתי לקראת סוף הספר בשמחה לפרק "כנפיהם השבורות של המורים" (255), היתה לי תקווה שאולי כאן אמצא איזושהי אצבע מאשימה, ולו קטנה ודקיקה, כלפי המערכת שהיא האחראית, לפחות באופן חלקי, לשבירת הכנפיים של המורים, אבל טרופר לא מאכזב. הוא נשאר עקבי עד הסוף. המערכת מאוכלסת בצפיפות בהמון מורים שהם דמויות מופת (228), המערכת רוויה בהמוני מורים טובים שהגיעו למערכת "כדי לרחף יחד עם תלמידיהם גבוה ורחוק", הוא כותב, ואנחנו כבר לקראת סוף הספר ואני כבר לא מאמין לו, זה נראה לי לא אמין סטטיסטית שאיכשהו בדרך עלומה כלשהי דווקא לתלמידים שלו לא יצא להיתקל בבתי הספר שמהם באו במורים כאלה. תלמידיו בהווה פגשו לאורך שנותיהם בבית הספר רק לא־דמויות מופת (עד שהגיעו כמובן לבית הספר ברנקו וייס רמלה): מורים שנתנו להם את התחושה העמוקה ביותר שלא אכפת להם מהם (36); מורים שדיברו אליהם באופן דידקטי (91); מורים שהרגילו את התלמידים לכך שאינם חלק מעולמם (91); מורים שגערו בהם על שהם עצלנים או בכיינים (116); מורים שגוערים באופן דידקטי וזועקים במרירות על הבושה שבאדישות התלמידים ליום הזיכרון לשואה וליום הזיכרון לחללי צה"ל; מורים שבמקום ליהנות מהעבודה החינוכית עוטים על עצמם "מבט מצועף ופנים מתיסרות" (122); מורים שלא מתגברים על היצרים שלהם ואינם מאתגרים את עצמם (134); מורים שבדרך כלל מורידים את הרף אל מקומו של התלמיד ולא מנסים להגביה אותו אל מקומו של הרף (135); מורים שמאמינים שיש דבר פגום בגנום של התלמיד (135); מורים שמעליבים תלמידים (141); מורים שמקטינים את תלמידיהם; מורים שהופכים אותם לחלשים ומסכנים; מורים ששלחו אותם ללמוד במקלט עם מזגן ישן ושולחנות מחורצים בהקבצה ג' (150); מורים שלא בוטחים בתלמידיהם; מורים שאומרים להם מילים חלולות שסודקות אל ליבם (150); ואני עוצר כאן במחצית הספר. בחציו האחר מתוארים המורים באותה הרוח.

אבל טרופר מתעקש לכתוב שהמערכת מלאה בהמוני מורים מעולים שבמעולים, אלא שיש משהו "שלא תמיד מאפשר לכל הטוב הזה להיראות ולהתגלות במלא הדרו ... משהו בדרך שבר להם את

”בכיינותם של מורים היא הרעה החולה של מערכת החינוך”

הכנפיים”. רוצים לנחש מהו הדבר הזה? זה “הבירוקרטיה, הפחדנות, אובדן הפרופורציות, הבלבול והמבוכה” – הם ששברו את כנפיים המורים. כיוון שכך, מה אפשר לעשות כדי לאחות את הכנפיים השבורות הללו? לטרופר כמובן יש תשובה: זה יקרה אם רק נדרוש “להתעקש עוד יותר על הזכות ובעצם החובה לרחף ולאפשר לתלמידים לרחף יחד אתנו. להילחם בכוחות המבקשים להנחית אותנו לקרקע – בקולות הבכיינים, המתלוננים, המאשימים, המפוחדים, הבינוניים” (255). היינו: למורים יש כנראה איזו נטייה מוזרה לשבור לעצמם את הכנפיים שלהם, הם, ורק הם אחראים למצבן של הכנפיים, ורק בכוחם לתקן, לאחות אותן ולהמריא שוב. עם תחילת החופש הגדול השנה יצא שר החינוך שי פירון בקריאה למורים להמשיך ולשמור על קשר עם התלמידים במהלך חופשת הקיץ. בעמוד הפייסבוק שלו תהה השר “האם יתכן שאחרי עשרה חודשים של קשר אישי יתנתקו להם היחסים לחדשיים שלמים? ... הילדים מעלים מצוקה או תקווה, קריאה לעזרה ותמיכה או בקשה לשותפות. והנה, הסתיימה השנה, ניפגש בשנה הבאה? האמנם יתנו בנו התלמידים אמון? אני לא בא בתביעה. אינני מבקש מהמורים לעבוד בחופשה וחלילה לי מלפגוע בהסכמים. ואף על פי כן, השאלה במקומה ניצבת”. אני רוצה לנחש נחוש פרוע שברעיון הזה ניתן לזהות את טביעת האצבע של חילי טרופר שעזב את ניהול בית הספר ברנקו וייס רמלה אחרי חמש שנים, עבר להיות חבר מפלגת העבודה, וכיום משמש איש סודו, יד ימינו של שר החינוך. ואני מבקש להניח, בניגוד לעמדת השר, שאמונם של התלמידים במורים לא מתערער אם המורים יוצאים לחופשה שהם זקוקים לה. חופש פירושו חופש. למרבה המזל ארגוני המורים דחו את הקריאה הזו. מאחורי הקריאה הזו מסתתרת שוב ההנחה שהמורים לא עובדים די קשה. לו רק יתאמצו יותר מערכת החינוך תפרח. אני מכיר המון מורים שעובדים מאוד מאוד קשה. שכנפיהם עומדות להישבר, או שכבר נשברו, כי המערכת מכבידה עליהם. היא לא נותנת בהם אמון; היא משקיעה המון משאבים בפקוח עליהם; היא דוחסת ארבעים תלמידים לכיתה; היא לא נותנת למורים כלים להתמודד עם בעיות המשמעת המטרידות; היא מצניחה עליהם את תכני הלימוד הר כגיגית; היא

הופכת את הלמידה להתמודדות עם מבחנים. המחשבה ששמירת הקשר עם התלמידים בחופשה תציעיד את המערכת קדימה היא מחשבה בכיוון הלא נכון. היא לא "מחשבה הצידה" כפי שמכנה טרופר את כיווני המחשבה הרעננה שלו ושל הצוות החינוכי בברנקו וייס רמלה. טרופר, לא זו הדרך. זו הדרך לשבור כנפיים, זו לא הדרך לאחות כנפיים, או להצמיח כנפיים למורים. לא זו הדרך לגרום להם לעוף. פעל לצמצום מספר התלמידים בכיתה, פעל למען הגברת האמון במורים, תן להם גיבוי, פעל לתת להם יותר חופש להחליט לשקול, לברר לעצמם, אפשר להם יותר, האמן בהם. אלו כיוונים שנראים לי שעשויים להיות הרבה יותר גדול מתחת לכנפי המורים. לו יהי.

ירון ונסובר, הפקולטה למדעי הרוח והחברה, סמינר הקיבוצים –
המכללה לחינוך לטכנולוגיה ולאמנויות, קמפוס רמת אביב.

זכרון לראשונים

דב סדן



תרס"ב-תשמ"ט
1989-1902

בגיליון זה אנו מקדישים את המדור "זכרון לראשונים" לדב סדן, סופר, עיתונאי, מתרגם, וחוקר הספרות העברית וספרות יידיש. בשנותיו האחרונות היה דב סדן המורה הראשון ליידיש, בדרגת פרופסור, באוניברסיטה העברית בירושלים. עצם המינוי, ופתיחתו של העולם האקדמי הישראלי ללימודי יידיש, היה אחד מהישגיו של דב סדן, שגם בשנים שבהן היתה היידיש בגדר 'מוקצה' בישוב העברי בארץ ישראל נלחם על חשיבותה כחלק בלתי נפרד מתרבות עם ישראל. תפיסתו הרחבה של "ספרותנו" ככוללת את כל ספרותו של עם ישראל, ולא רק את הספרות העברית החדשה, מובעת באחד משני המאמרים שאנו מפרסמים כאן, ומודגשת במאמרו של פרופ' דן לאור על דב סדן והמאבק על הזכרון היהודי.

מלבד מומחיותו ובקיאותו הבלתי רגילות בספרות עם ישראל בלשונות רבות היה דב סדן גם מומחה בינלאומי לתולדות השפה הגרמנית והשפות (כגון יידיש) שנגזרו ממנה, ומומחים ל'גרמניסטיקה' בעולם נועצו בו בשאלות הקשורות למקצועם. ספריו ומאמריו הרבים הם נכסי צאן ברזל של מחקר הספרות היהודית

ופרשנותה, ותרגומיו הרבים מידיש ומגרמנית לעברית העשירו את הספרות העברית במשך שנים רבות. עמדותיו הבלתי מתפשרות בעניינים שעמדו במרכזו של הדיון והויכוח הציוני בארץ ישראל הן דוגמא ומופת למלומד ואיש ספרות שאינו מפחד מביקורת ומהבעת דעות 'אנטי־ממסדיות'.

אנו מודים לבניו של דב סדן, פרופ' יוסף סדן ופרופ' עזרא סדן, על הרשות לפרסם מחדש מאמרים של אביהם; לפרופ' דן לאור על הרשות לפרסם מחדש את מאמרו המקיף על אישיותו של דב סדן וגישתו לספרות ישראל; להוצאת הקיבוץ המאוחד על הרשות לפרסם מחדש שני מאמרים מתוך אוסף המאמרים *אבני בדק* שיצא לאור בשנת תשכ"ב; ולהוצאת "עם עובד" על הרשות לפרסם מחדש את מאמרו של דן לאור, שיצא לאור בספרו *המאבק על הזיכרון. מסות על ספרות, חברה ותרבות*, ספרית אופקים, תשס"ט/2009.

דב סדן: המאבק על הזיכרון היהודי

בחוברת ושמה "במבחן", שיצאה לאור על ידי המרכז לנוער של ההסתדרות ב-1935, מובאים דברים שאמר ברל כצנלסון בקיץ של אותה שנה ב"שיחות עם מדריכים". הדברים נאמרו בעל־פה, ולאחר מכן העלה אותם ברל כצנלסון על הכתב. אחד הנושאים שעלו לדיון באותן שיחות הוא: הזיכרון והשיכחה.

ואלה הדברים שאותם אמר ברל כצנלסון באותו מעמד:

שני כוחות ניתנו לנו: זיכרון ושיכחה. אי־אפשר לנו בלעדי שניהם... דור מחדש ויוצר איננו זורק אל גל האשפה את ירושת הדורות. הוא בוחן ובודק, מרחיק ומקרב. ויש שהוא נאחז במסורת קיימת ומוסיף עליה. ויש שהוא יורד לגלי גרוטאות, חושף נשכחות, ממרק אותן מחלודתן, מחזיר לתחייה מסורת קדומה, שיש בה כדי להזין את נפש הדור המחדש. אם יש בחיי העם משהו קדום מאוד ועמוק מאוד, שיש בו כדי לחנך את האדם ולחסן אותו לקראת הבאות, האם יחא בזה ממידת המהפכה להתנכר לו?¹

ניסוחים אלה של ברל שקפו היטב את עמידתו המיוחדת בנוף של המנהיגות הציונית בארץ־ישראל, כמי שהסתייג באופן קיצוני משוללי הגולה וממכחישי העבר, וכמי שגילה יחס אותנטי כלפי המסורת, כלפי עולם העיירה וכלפי היצירה היהודית שנוצרה בתפוצות ישראל בדורות שלאחר החורבן. ולא בכדי ביטא ברל את עמדותיו אלו בפני ה"נוער" – שכן דווקא צעירי הארץ הם שנטו להתרחק מן העבר היהודי ולהיאחז במציאות החדשה שנוצרה בארץ

1 ברל כצנלסון, *כתבים*, כרך שני, מפלגת פועלי ארץ ישראל, תש"ז, עמ' 390.

כחלופה לכל מה שקדם לה. ייתכן שבדברים אלה אפשר למצוא הסבר מדוע בחר ברל כצנלסון לקרב אליו את סדן (1989-1902), צירף אותו למערכת דבר, הפקיד בידיו את היהלום שבכתר ("המוסף לשבתות ולמועדים"), וראה בו את אחד מבני השיח החשובים והיקרים שנודמנו לסביבתו. ברל העריך בוודאי את הידע העצום של סדן, את עטו הקל והמושחז, אך לא פחות מזה ראה בו "איש יהודי" מן הזן שייחל לו, שנאמנותו כלפי תרבות המוצא שלו איננה מבטלת עצמה בפני מחויבותו לערכיה של הציונות החלוצית, ששניהם ראו בה את הדרך הנכונה להתחדשות החיים היהודיים בארץ ישראל.²

ואכן, מי שעוקב אחר מהלך חייו של סדן נוכח בעליל עד כמה אחוזים חיים אלה בתולדותיה של המהפכה הציונית בגרסתה של תנועת העבודה: בשל היותו ציוני גורש סדן – אז דב שטוק – מן הגימנסיה עוד לפני סיום לימודיו. היה ראש מרכז החלוץ בלבוב, עלה לארץ ב־1925 ועבד בקיבוצים ובמושבות, שימש שליח של ההסתדרות לגרמניה, עסק בהוראה במחנות עבודה בארץ והיה קשור בשני מפעליה הגדולים של תנועת העבודה – העיתון דבר והוצאת "עם עובד". לימים היה חבר כנסת מטעם מפא"י. כפובליציסט היה סדן מעורה היטב בחיים הציבוריים בארץ, כעורך הטביע את חותמו על מגוון רחב של מפעלים ספרותיים ותרבותיים, וכמבקר ספרות מילא תפקיד מרכזי בהתפתחותה של הספרות העברית החדשה – לא רק כהיסטוריון וחוקר, אלא כמי שקורא ומפרש את מיטב הסופרים והספרים: יעקב פיכמן, דוד שמעוני, יצחק לנדמן, אברהם שלונסקי, נתן אלתרמן, חיים הזז, יצחק שנהר.³

אולם בצד כל אלה היה סדן שומר החומות הנאמן של "הזיכרון היהודי". לשאלה הנשאלת לעיתים קרובות – מה היתה ה"דיסציפלינה" של סדן – אנו מתקשים להשיב תשובה סדורה. העיון

2 אניטה שפירא, ברל, עם עובד, ספרית אפקים, 2000, הדפסה חדשה (ע"פ המפתח).

3 על היקף מפעלו של סדן וגיוונו ניתן ללמוד מספרו של יוסף גלרון גולדשלגר, כתבי דב סדן: בבליוגרפיה תרצ"ז-תשמ"ד, הקיבוץ המאוחד, תשמ"ו. וכן רשימת השלמה לשנים תשמ"ד-תש"ן, סדן: מחקרים בספרות העברית [א], אוניברסיטת תל־אביב – מפעלים אוניברסיטאיים, תשנ"ד, עמ' 265-286.

ברשימה של כל כתביו, ובה אלפי פריטים, מגלה כי סדן שלח את ידו במגוון רחב ומשתנה של מקצועות ותחומים. הוא התפרסם, כאמור, כמבקר וכחוקר הספרות העברית החדשה, אך מאמריו וספריו התפרשו על פני מקצועות נוספים: חקר המקרא, לשון עברית, פולקלור יהודי, תולדות היהודים במזרח אירופה, הספרות היהודית, ספרות ותרבות יידיש. לכאורה, אפשר לתלות מגמה זו בנטייה אישית, או בעובדת היותו של סדן אוטוידקט, שידו בכול. אולם אפשר גם לראות בפנייה אל מקצועות היהדות השונים ובעיסוק האינטנסיבי בהם מהלך הנובע מהצורך להקיף את כל תחומי הדעת של היהדות ולהציע התבוננות כוללת, פנוראמית, בתרבות ישראל לדורותיה. "דור מחדש ויוצר איננו זורק אל גל האשפה את ירושת הדורות" – כתב ברל כצנלסון. וסדן, בפרקטיקה של חייו ועבודתו היוצרת, מימש עיקרון זה הלכה למעשה.

ראויה לתשומת־לב מיוחדת היא התעסקותו של סדן בחקר הפולקלור והתרבות העממית. בעידן שבו היו "לימודי התרבות" לתחום מרכזי במדעי הרוח, ועמם גם ניטשטשה האבחנה בין "תרבות נמוכה" ל"תרבות גבוהה", מזדקרת דמותו של סדן כמי שהתמכר מצד אחד לחקר יצירתו של ביאליק, שהוכרה כיצירה קלאסית, ומהצד האחר התייחס במלוא כובד הראש לחקר התרבות העממית. בתחילת שנות החמישים פירסם סדן את שני ספריו הנודעים – *קצרת צימוקים וקצרת אגוזים* (ברוח הפזמון היידי: "רוז'ינקס און מנדעלקס") – שהיו כינוס רב־ממדים של כאלף בדיחות יהודיות, בליווי מנגנון מדעי שחשף את מקור הבדיחה ולעיתים הציג אותה בהקשר משווה.⁴ ב־1964 הופיע ספרו *ידיד השעשועים* – אסופה של הלצות ופתגמים⁵ – ובצד אלה עשרות פרסומים בודדים שעסקו בפזמונים ושירי זמר, בפתגמים, בסיפורי עם, במנהגים וטקסים. פתיחותו של סדן כלפי סוגים ספרותיים לא קאנוניים, וראייתו אותם כחלק בלתי נפרד מן הרקמה של תרבות ישראל, הוכיחה עצמה מחדש במאמר משנת 1968, שבו ניתח בפרטנות ובכובד ראש את שירה של נעמי שמר

4 דב סדן, *קצרת צימוקים*, מ. ניומן, תש"י; *קצרת אגוזים*, מ. ניומן, תשי"ג.

5 דב סדן, *ידיד השעשועים*, מסדה, 1964.

"ירושלים של זהב" – בחשפו את המקבילות, את שורשי היניקה ואת מוטת הכנפיים הרחבה של מה שהיה מאז ל"שיר עם" לכל דבר.⁶ האידיאולוגיה התרבותית של סדן מוצאת את ביטויה באופנים שונים גם בעבודתו כחוקר ספרות. ביטוי מרשים למגמה זו היא מסת המבוא הנודעת על *ספרותנו*, המהווה את תרומתו העיקרית להיסטוריוגרפיה של הספרות. במסה זו התנער סדן ממערכת המושגים שראתה את "הספרות היפה" המודרנית הכתובה עברית כחטיבה העומדת בפני עצמה והמוגדרת על־פי אותם קני מידה שבהם מקובל להגדיר את מרחב המחיה של ספרויות אירופה. הערעור של סדן על קונספציה זו לווה בתביעה לרוויזיה מוחלטת בהגדרת הקורפוס ולהמרה של המושג "ספרות עברית" במושג "ספרות ישראל". הגדרה חדשה זו אמורה היתה לכלול, כמוכח, את מה שמקובל לכנות בשם "ספרות עברית חדשה" – זו שמוצאה בעידן ההשכלה – כשלצידה ארבע חטיבות ספרותיות גדולות, שחקר הספרות העברית הדיר עצמו מהן: הספרות הרבנית־המתנגדית, הספרות החסידית, ספרות יידיש וספרויות היהודים בלשונות לעז. גישה אקומנית זו נגזרה גם היא מתפישת היסוד של סדן, ונועדה לכונן מסגרת קונצפטואלית שתכיל את הטוטליות של הספרות היהודית – על זרמיה האידיאולוגיים השונים, צורות הביטוי ההטרונגניות שלה וריבוי לשונותיה – וליצור כלים שיתאימו באופן אימננטי למצאי הייחודי של ספרות זו.⁷

התיאוריה שהציג סדן במסה זו, שאת הרעיונות הכלולים בה החל לטוות בפומבי שנים רבות קודם לכן, העניקה, בין היתר, לגיטימציה גמורה לספרות יידיש, והעמידה את מחקרה כלא פחות לגיטימי ונחוץ מזה של חקר הספרות העברית החדשה. התייצבותו הנחרצת של סדן לצד היידיש כלשון, כספרות וכתרבות, היתה מהלך אסטרטגי עתיר

6 דב סדן, "עיר של זהב: בסודו של מוניטון", *ולירושלים: דברי ספרות והגות לכבוד ירושלים המשוחררת* (בעריכת גדליה אלקושי, יהושע טן פי, שרגא קדרי), אגודת הסופרים העברים בירושלים, תשכ"ח, עמ' 202-215.

7 דב סדן, *על ספרותנו* (מסת מבוא), תש"י. חזר ונכלל בספרו *אבני בדק*, הקיבוץ המאוחד, תשכ"ב. וראו מאמרו של שמואל ורסס, "ספרותנו בעיני דב סדן", *מולד*, כרך ז', חוב' 37-38, 1976, עמ' 395-404.

חשיבות במאבקו לשימור הזיכרון היהודי. על אף חיבתו הידועה של ברל כצנלסון ללשון זו, היו עמדותיו של סדן ביחס לידיש בגדר חריגה מן הקודים התרבותיים המקובלים, והן התרחשו בסביבה שהיתה קנאית לעברית וגילתה בדרך כלל יחס עויין, אפילו מיליטנטי, כלפי היידיש. "ריב הלשונות" הנורא, שפרץ בעת ביקורם של שלום אש ופרץ הירשביין בארץ בסוף שנות העשרים, חשף את המשקעים השליליים שנשאו אתם הציונים יוצאי מזרח־אירופה כלפי היידיש, והרוח הרעה שבקעה ממנו הותירה את רישומה למשך שנים. לא פחות חמורה מזו היתה החלטתם של מוסדות האוניברסיטה העברית שלא לכלול לימודי יידיש בקוריקולום האוניברסיטאי – זאת על אף העובדה שהלימוד של מקצועות היהדות היה במוצהר ובפועל לאחד מאבני המסד של מוסד זה.⁸

בנדון זה היה סדן פרש בודד. במשך עשרות שנים כתב על הנעשה בעולמה של עיתונות יידיש ושל ספרות יידיש במזרח־אירופה ובאמריקה, ובכך יצר גשר חי בין החברה היישובית, הקנאית לעברית, לבין תרבות יידיש שבתפוצה. סדן היה מתרגם מובהק של ספרות יידיש: הוא תירגם מידיש לעברית בהיקפים מעוררי השתאות, ואף בזה מילא את תפקיד ה"מתווך" בין התרבויות. סדן היה פרשן מובהק של ספרות יידיש, וכתב דרך קבע מאמרי ביקורת ומסות על סופרי יידיש – כשכתיבתו מופנית, בין היתר, כלפי קהל הקוראים בעברית. לאחר קום המדינה, ועם הצטרפותו לאוניברסיטה העברית, עסק סדן באופן שיטתי בחקר ספרות יידיש, בהוראת היידיש, ובמקביל חידש את כתיבתו בלשון זו לאחר הפסקה של כמעט שלושים שנה.⁹ נוסף על כך מילא תפקיד פעיל בחיי הציבור והעשייה בתחום תרבות יידיש בארץ – כנואם, כעורך, כפובליציסט – וקיים ממקום מושבו

8 עניינים אלה נדונים בהרחבה בספרה של יעל חבר, *מה שחייבים לשכוח: יידיש בישוב החדש*, יד יצחק בן־צבי, תשס"ד.

9 על מידת ההשפעה שהייתה לו בתחום זה ראו דבריו של אהרן אפלפלד, "המורה", *מסות בגוף ראשון*, הספריה הציונית, תשל"ט, עמ' 61-67. וכן ראו לעיל המאמר: "עגנון, אפלפלד והמיתוס היהודי".

בארץ־ישראל קשרי קבע, לפני מלחמת העולם השנייה ולאחריה, עם סופרי יידיש בעולם כולו.

ראוי להאזין לדברים שאמר דב סדן בסתיו תשי"ג, בנאום שנשא באוניברסיטה העברית במלאת שנה לייסוד הקתדרה ליידיש – שהוא היה האיש שנקרא לעמוד בראשה. בנאום זה טען סדן כי חובת האוניברסיטה חלה כלפי "תרבות האומה לכל גילוייה", ומכאן גם נגזרת חובתה לגבי היידיש, ספרותה ולשונה. ובהשקיפו על מציאות חיי היהודים באותו הזמן – פחות מעשור לאחר השואה – הכריז סדן כי "אנו מחויבים בחשבונה הכולל של תרבותנו, שאנו יורשיה וממשיכיה, ואין אנו רשאים בשמיטת ערכים גדולים מכלל־האינוונטר. שמיטה של ערך, כמו היידיש על נכסיה, איננה אלא דלדול עצמנו, דלדול בזרוע ודלדול מדעת". וכמו ברל בשעתו, גם סדן היה ער ל"רוחות המנשבות בקצות הנוער בארצנו", ולדרישות החדשות־הישנות לפסוח על פרקים שונים בתולדותינו. "אך מה נעשה" – אמר סדן – "ואין בידינו להקל על דורשי הפסיחה, המבקשים לסדר להם את ההיסטוריה שהיתה, כפי שהיתה נוחה להם." ואל מול נטייתם של אלה לארגן מחדש את תמונת העבר לפי צרכיהם ועל־פי טעמם, הציג סדן את העיקרון הבא: "שהרי ההיסטוריה שלנו היתה כפי שהיתה, ודינה של הפסיחה על יידיש כדינה של כל פסיחה אחרת, ובייחוד שוחר דעת יראנה פגיעה בחובה הראשונה והראשית שלו, חובת האמת".¹⁰

את הגשר החי שבין כאן לשם, בין אז לעכשיו, בין ארץ־ישראל הציונית והמתחדשת לבין הגולה שננטשה, כונן סדן גם שלא בדרך המחקר והביקורת. כעיתונאי ובעל־טור בדבר כתב במרוצת השנים עשרות מאמרים שנושאייהם קשורים לחיי היהודים בגולה – אם בפולין מולדתו ואם בקהילות אחרות. כעורך וככותב מבואות לספרים – במיוחד בשנים שלאחר השואה – יזם ותמך בפרסומים כמו הרבעון *יהדות פולין* או *ספר סטאניסלב* שעניינם בעולם של טרם חורבן.¹¹ סוגה לעצמה הם הספרים האוטוביוגרפיים שחיבר סדן, שלהם אף

10 דב סדן, "קתדרה לאידיש", דבר, 21.11.1952.

11 *ספר סטאניסלב*, ערוך בידי דב סדן ומנחם גלרטר, מוסד הרב קוק, תשי"ב.

קרא "פרקי וידוי וזיכרון". את הראשון שבהם, *ממחוז הילדות*, פירסם כבר ב־1938, כמעט במקביל להופעת הפרקים הראשונים של הרומאן *אורח נטה ללון* מאת עגנון. בדברי ההקדמה למהדורה הראשונה של הספר כתב סדן כי רעייתו בת עירו, שלה הכתיב את הספר, סייעה לו הרבה במאמציו "לרדוף אחרי הזמן האבוד ולהשיגו". בהיותו מודע, כנראה, לביטוי שטבע מרסל פרוסט, ראה עצמו סדן כרקונסטרוקטור של הזיכרון, וכמי שמכונן מחדש לא רק את ילדותו שלו, אלא את צלמי הפנים ההולכים ומיטשטשים של הזמן היהודי האבוד.¹²

בשעות הבוקר המאוחרות של יום השבת היה ביתו של סדן שבשכונת בית הכרם בירושלים נפתח לאורחים. לאט לאט היו מתקבצים אל הבית פרופסורים של האוניברסיטה, סטודנטים או סטודנטים לשעבר, סופרים, קרובי משפחה – או סתם אנשים שידעו שסדן חפץ ביקרם. בסלון הבית המרופד בספרים הסב דב סדן על כורסה של קבע, כורסה שהיתה רק שלו, בעת שרעייתו גוסטה היתה מגישה תה ותקרובת. אלה שבאו אל הבית ידעו מראש שהם באים רק לשמוע, לא להשמיע. וסדן, כמו אדמו"ר חילוני, היה מתבונן מחויך בעדת מעריציו, גדולים כקטנים, והיה משוחח עמם, או ליתר דיוק, מדבר אליהם, על־פני־רוב בלחש, כמעט ללא אתנחתא, כששיחתו הולכת ונמשכת עד יציאתו של אחרון האורחים. אנשים קמו ואחרים באו במקומם, וסדן סיפר אנקדוטה או בדיחה יהודית או ביאר איזה מנהג עתיק או ביטוי שהיה שגור בפי אבותינו. מפעם לפעם נזכרו, ובמפוזר, כמה משמותיהם של אלה שסדן עשה במחיצתם במרוצת השנים, כמו עגנון וברל זולמן שז"ר ואלתרמן וכמובן ביאליק, שאותו זכה להכיר בשנותיו הראשונות בארץ. ולעיתים, כמעט בהיסח הדעת, היתה מבליחה אל דיבורו של סדן, במין אינטימיות, המלה "עירי" או "בעירי", מבלי שהיה נוקב בשם העיר.

12 דב סדן, *ממחוז הילדות*, דבר, תרצ"ח. וראו חלקו השני של הספר, *ממעגל הנעורים*, עם עובד, תש"ו. שני הספרים יצאו לאור במהדורה חדשה בהוצאת עם עובד, 1981. יצוין כי הפרק הראשון של *אורח נטה ללון* פורסם *בארץ* ב־18 באוקטובר 1938. הרומן בשלמותו ראה אור בספטמבר 1939.

בביקורי הראשונים בבית סדן הייתי תוהה לא אחת לאיזו עיר בדיוק התכוון סדן: האם כוונתו לתל־אביב, שהיתה ביתו כמעט מאז עלה ארצה ועד שלהי ימי היישוב, או שמא כוונתו לירושלים, שאליה עלה ואותה עשה לביתו מיום שנקרא להצטרף לאוניברסיטה העברית? אולם לאט לאט התברר לי כי במושג "עירי" התכוון סדן לא לזו ולא לזו אלא לעיר אחת בלבד – העיר ברודי, שבה נולד, היא "מחוז הילדות" שלו, ושאותה נטש כנער צעיר בעת שמשפחתו עקרה ללוב, מייד עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה. שכן ברודי, שהיתה אחת מקהילות הקודש של גליציה המזרחית, היתה לגביו – בלשונו של המשורר האנגלי ויליאם וורדסוורת' – "נשמת כל הווייתי המוסרית".¹³ ומסביב לעיר הזאת צצו והשתרגו בשיחו ההולך ונמשך של דב סדן מחוזות שלמים של מורשת יהודית: ספרים, אנשים, ערים ועיירות, גולה ומלוואה. היטיב להגדיר זאת נתן אלתרמן בשירו "עם דב סדן", שנדפס ב"טור השביעי" במלאת לסדן שישים שנה: "כאן, בדרך שיחה, תוך אנפוף מסוים / בין מלמול למלמול, לך פתע נשקפת / שפעתה של מורשת אומה. כך הים / צץ פתאום, בסיבוב, בחלון הרכבת".¹⁴

במאמר פורץ דרך שנכתב לרגל יובל החמישים של עגנון – שכותרתו "קונצפט למכתב ברכה" – התמודד סדן, בין היתר, עם טענות שהיו רווחות בביקורת ובקרב קהל הקוראים בדבר חסרונו של המימד האקטואלי בכתיבתו של עגנון. אלה שביקרו אותו, דיברו "בשם סערת החיים ומתיחותם האקטואלית", כשהם מעלים, לערך, את הטענה הבאה: "... מעשי ידינו, עצם הווייתנו, טובעים בים ואתה אומר שירה, העולם ועולמו של ישראל בכללו שוקע בדם ודמע ... ואתה יושב ורוקם במתינות פרוכיות". סדן הסתייג מטענות אלה,

13 במקור: *The guide, the guardian of my heart, and soul/ Of all my moral being*: W. Wordsworth, "Lines Composed Few Miles Above Tintern Abbey", *Selected Poetry* (Edited with an introduction by Mark Van Doren, The Modern Library, New York, 1950, p. 196.

14 נתן אלתרמן, "עם דב סדן", דבר, 9.3.1962. חזר ונדפס: *הטור השביעי*, ר', 1967-1957 (עריכה, פתח דבר וביאורים – דבורה גילולה), הקיבוץ המאוחד, 2005, עמ' 234-236.

זכרון לראשונים

בכלל ובפרט, ובכואו לגונן על עגנון, השמיע את המשל הבא, שבו מובלעת הצהרה הנוגעת לפוליטיקה, לתרבות, ולפוליטיקה של התרבות:

הבית חרב, שועלים יהלכו בו, העם גולה ובוכה על נהרות בבל ... והנה יושב אחד וכאילו מדיר עצמו משמוע את מצוקת השעה ובמתינות הוא חורז אות לאות, ורושם מסורה וטעמיה ותגיה ... אני שומע את השאלה: מה הוא, בעצם, חושב? אך מתון מתון, הנה עומדים מתי מעט על רגליהם ועולים לירושלים החרבה, בין היום למחר יתעוררו ויתקנו הפרצות ויבנו הבית על מכוננו. או אז הכל יראו, כי מי ששמר יריעות גוויל וכלי קודש קיים גם הוא תפקיד אקטואלי. אף המקטרגים אילולא בושו היו מודים: האקטואלי שבתפקידים.

שורות אלה נדפסו במוסף דבר לשבתות ולמועדים מיום כ"ט באב תרצ"ח – שנה לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה.¹⁵ במרחק השנים ניתן להתרשם מן הקריאה רחבת הדעת של סדן בכתביו של עגנון, המשתקפת מבין שורות אלה, אך לא פחות מזה יש בדברים האלה מעין רפלקסיה של הדובר לגבי עצמו ולגבי התפקיד ההיסטורי שהוא עצמו מילא ועתיד למלא – בתוך המציאות הישראלית של שלילה והשכחה – בשימורה של תרבות הזיכרון.

15 ראו בספרו, על ש"י עגנון, הקיבוץ המאוחד, תשל"ט (מהדורה חדשה ומורחבת), עמ' 48.

אבני־בדק

על ספרותנו, מסדה ואגפיה



המסותרות הכללית של העובדים הצברים בארץ־ישראל
תוצאת הקיבוץ המאוחד * תשכ"ב

מסת-מבוא

מאמר א': מסגרת ובדיקתה

כנודע, כבר יש בידינו כמה וכמה מחקרים גדולים ואף ספרים כוללים לתולדות הספרות שלנו בדורות האחרונים ומן הדין היה, כי נראה את הדרך גם סלולה גם ברורה לפנינו. ולא היא; ככל שאנו מבקשים לעיין, אם בפרק מפרקי התקופה הזאת אם בתקופה כולה, קופצים עלינו כמה וכמה קשיים, המתראים כקשיים של מתודה ובאמת הם קשיים של מהות. הקשיים האלה, שכל אחד מפותל מחברו, סוגם כפול. הסוג האחד שאין בידינו לשנותו — גורלה ומעמדה של הספרות הזאת; הסוג האחר שיש בידינו לשנותו — גישתם של חוקריה לשיטותיהם.

אם נאמר לברוק את הגישה הזאת, נהא חייבים להפליג לעיקרו של דבר, כלומר להתבונן בעצם-המושג של ספרות עברית חדשה, ועד-מהרה תתגלה לנו סתירה בדרכם של כותבי תולדותיה, הללו ניסו לגרוס את הספרות הזאת, על התפתחותה המיוחדת, בתוך סכימה שאולה, שנהגו בה פעמים שימוש מיכני, ובין מתוך כך ובין לשם כך הטילו שינוי שאינו מצוי בתולדות ספרויות אחרות. כותב ספרות של עם ועם בתקופה מסוימת מכליל בה כל שנוצר בה בלשון הראשה, והמהדר מרחיב את הגבולים וכוונס בתוכם גם מה שנוצר בדיאלקטים שלה. ואילו כותבי תולדות הספרות החדשה שלנו כוללים בה לא כל שנוצר בלשוננו בדורות האחרונים אלא חלקה בלבד — מה שנמשך ממעגל ההשכלה (מנדלסון ואילך) ולכל המרובה הם מוסיפים, וגם הוספה זאת אינה שלמה, מה שקדם למעגל ההשכלה, אם ברוח אם ביסודות (רמח"ל), ומעמידים מחוצה לדיונם את שאר הספרות שנוצרה באומה באותה תקופה עצמה. לאמור, בבואם לדון תקופה שלמה של כמאתיים שנה הם מותחים קו של חבדלה ביצירה הכוללת של האומה וכותבים, בעצמם, חלק של הספרות הזאת, שבו אין החלקים האחרים נראים, לפחות במחצית התקופה הזאת ומעלה, אלא באספקלריה העקומה של סאטירה ופולמסאות. הדברים האלה צריכים הדרגשה, ביחוד עתה ממרחק-הימים, שבו אנו רואים את שלושת זרמי הספרות העיקריים — של תנועת ההשכלה, תנועת החסידות, תנועת המתנגדות — יונקים, מעבר לגילויי-ניגודיהם, ממסתרי-שרשים

יודע דרך אחר לביאור החזיונות, המצטרפים כדי זרמי-התגברות על ההשכלה. כך, למשל, בבוא חוקר מחוקרינו לבאר את גילוי מאורה של החסידות בספרות בדור אחרון הריהו פותח ביאורו בספר אידיאולוגי (צווייפל) ותולה בו זכות מופלגת של אבהות, כאילו היה בכוחה של אידיאולוגיה לחולל כתמורה הזאת. אולם הביאור הזה הוא, בזוית-הראייה המקובלת, ביאור מוכרח ושינויה של זוית-הראייה שידוד-המערכות של הקר-ספרותנו. ושידוד מערכות כזה ראשיתו בהכרה, כי הזרמים היריבים להשכלה — או תאמר: הזרמים שהיא היתה יריבה להם — לא נפסק חוט-חייהם ויצירתם וממילא לא נפסק חוט ספרותם, ולא עוד אלא שהם היו פמניעי-עומק גם בלבם של אלה שנתפסו להשכלה והיו בין חלוציה ובין מאספיה, ולימים פרצו מניעי-עומק אלה כדמות התנועה, הנקראת ברין או שלא כרין. רומאנטיקה או רומאנטיקה מחודשת וכדומה. יתירה מזו, חוקרי ספרותנו בדורות אחרונים עודדו חייב התבוננות גדולה, אם מורשת הזרמים האלה, שמעבר להשכלה, לא קיימה את עצמה גם ביריביה, אבירי ההשכלה עצמם. אפשר דרך העיון והדיון של חוקרי ספרותנו גורם — לפי שהם אחזים בדרך הביאור הגינטי וכמעט אינם נוקקים לדרך הביאור הדיאלקטי, לא ייפלא, כי כמה חזיונות נכבדים, ביחוד חזיונות-הכפל, נפטרים על ידם שלא כמיצויו של דין, כי אילו אחזו בדרך הדיאלקטיקה אפשר והיו מקדימים למצוא את אותות פריצתם של הזרמים האחרים לתוך ספרות ההשכלה, ולא עוד אלא היו מגלים בעצם האספקלריה העקומה את חיפוייה, חילופה ואולי אפילו היפוכה.

קשיים אלה וכאלה — התגברות עליהם היא בדינו. ודאי, התגברות זו מחייבת גם מידת-עוז, גם כוח-בדיקה, גם חריצות-עיון, ואם נאמר לצאת באמת ידי חובה, לא נוכל לעשות בחקר ספרותנו החדשה בחינת ממשכי תלם חרוש אלא בחינת נרם ניר חדש, אם כי מתוך הכרח או לשם נחיות, לא נקיים בבת אחת וישן מפני חדש תוציאו. אבל יש קשיים שאין בידינו לשנותם ומקורם, כאמור, בגורלה ומעמדה של ספרותנו כבבואת גורלו ומעמדו של עמנו בדורות אחרונים. המדבר בספרותו של עם ועם מדבר לא בלבד בתחום מוגדר בלשון, אלא לרוב גם בתחום מוגדר בגיאוגרפיה שלה. האומר, למשל: ספרות רוסית, כוונתו גם לתחום גיאוגראפי מסויים, והוא תחום נרחב ורצוף בתוך משטח גדול יותר, תחומה של האומה הרוסית הגדולה, אשר כאגפי מדינתה הם העמים האחרים. האומר, למשל, ספרות גרמנית כוונתו לתחום גיאוגראפי מסויים והוא תחום נרחב ומפורז ובו מרכז אחד גדול, תחומה של גרמניה, אשר כאגפים ללשונה הם ארצות או מחוזות של דוברי גרמנית, לא כן האומר ספרות עברית בדורות אחרונים.

כוונתו אינה לתחמו של עם שלם ולא לתחומה של ארץ שלימה, כיוון שנרשאה החיים (סופרים וקוראים) מתחלפים והולכים והגיאוגרפיה שלה נודדת והולכת, ושני החזיונות האלה, חילופי הנושאים ונודדי-השטח, מתקיימים תוך כדי צמצום-מעגל, כי הספרות העברית של הדורות האחרונים מעגלה הטבעי — אם הביטוי הזה הולם בכלל את מעמדה של ספרות עם גולה — היה כמעט זהה עם מעגל היהודים, שהיו אדוקים בלשון העברית כלשון ביטוי שלא היה בה כדי למלא כל צרכיהם בכל ספירות החיים, אך היה בה כדי למלא כל צרכיהם בספירה או בספירות, שנראו להם עיקר, והנה גם המעגל הזה, המצומצם מאליו, הצטמצם והלך, ואם נראה את תהליך צמצומו מבחינת מלחמתה של הלשון לקיומה עלינו לומר כי היתה זו מלחמה, שרובה ככולה — נסיגה. מפת הנסיגה הזאת מציינת לפנינו, כיצד לשוננו מקפחת שטח אחר שטח ובה אנו רואים בבירור, כיצד לשוננו מפסידה תחילה את שלוחי היהדות הספרדית בקצות אירופה, את איטליה מזה ואת הולאנד מזה, ואחר כך היא מפסידה והולכת מרכזם של יהודי אשכנז, והלשון העברית חיותה במבצרה במזרח, ושמיטת טריטוריות זו מתחוללת על דרך מפתיעה ומחרידה כאחת: הנה קמו בטריטוריות אלה מרכזי-ספרות, ספרות השכלה בלשוננו, ועמדו על תלם והנה נכחד ההמשך ונעלמו סופרים עבריים על קהלם ואינם עוד. הנה היא שוכלת את בני איטאליה והולאנד, בני גרמניה וביהם ומהרין ואין דורש לה פה זולת יחידים ומפלטה באוכלוסיי-ישראל במזרחה של אירופה אשר גם בה אין היא נמלטת מסכנת שמיטה של תחומים. שהרי גם בה לשוננו על ספרותה נתבעה, כמו בארצות המערב, לעמוד בפני יריבתה, הלשון האחרת, ואדרבה פה היא נתבעה לעמוד לפני יריבה כפולה — לשון הנכר ולשון הגלות. חוקר התולדות מסביר לנו על שום מה הספרות העברית, ילידת-ההשכלה במערבה של אירופה, לא היה בה לקיים שם את עצמה אלא כימי דור, כשם שהוא מסביר לנו על שום מה ראשית זו, שלא מצאה המשך סביבותיה, ראתה אחרית טובה יותר במזרחה של אירופה. מובן כי חוקר הספרות הנעזר בהסברות אלה, מביא במניין גורמי-חוץ וביחוד גורמי-פנים, ובכללם בולטת לפניו העובדה, כי כוח-עמידתה של לשוננו וספרותה זאת יניקתו היא בקרקע שלפני ההשכלה ומעבר לה — התנועות של החסידות והמתנגדות, הן שהעמידו לספרות הזאת חיל-מילואים, שאפילו בהיותם מורדים במחצבתם הרי מורשתם היא שפירנסה כוח-חסידותם. ודאי, שההשכלה עצמה דימתה, כי הזרמים האלה הם לה אך קרקע ניצול, לחולל בו תמורותיה ולא ידעה כי הם לה קרקע חיות, כל-שכן שלא שיערה, שככל שהיא מקצה בהם הם מערימים עליה ולפחות במידה שהיא כובשת אותם הם כבושם בתוכה.

הנסיגה הגדולה והרצופה של לשוננו כלשון ספרות של קיבוצים מעוררתנו לעיין בגורמים, שעמדו להם לקיבוצים האלה ליצור בלשוננו ספרות, ביחוד על־פי נוסח ככל הגויים, מובן כי בהערכת הגורמים עלינו להבחין, כשם שאנו מבחינים בתופעות אחרות, בין מניעים גלויים ובין מניעים נסתרים. אין צריך טירחה יתירה, כדי להבין, כי המניעים הגלויים וביחוד נימוקיהם, שעיקרם נימוקים אידיאולוגיים, אין בהם כדי לבאר, ואפילו לתרץ, את המגמה הגדולה של הספרות הזאת — לתת את כל העולם בלשוננו. ואמנם תמיתה היא, כיצד לשון שלא היתה לה אחיזה בחיי יום ויום ומתוך שמירת הקיום שלה עצמה — ניתן לומר: מתוך שמירת קיום תכליתית, כלומר מתוך החפץ לקיים אפשרות של לשון אחת בשביל האומה כולה — השתדלה תמיד שלא להיות כפופה ביותר להשפעות של לשונות־הסביבה ויחידה את עצמה לצרכים המשותפים לכל חלקי האומה, כיצד לשון זו מגלה, ביחוד בתקופת ההשכלה, חפץ טמיר להגיע לכלל יכולת של מילוי כל הצרכים, להיות כאחת הלשונות החיות, המחוננה באפשרות הגדרה והבעה לכל המיגוונות של הגות האדם ורגשו ומיצוים גם בהלך נפש גם במראה עינים. והתמיתה הזאת תגדל בעינינו משנזכור, כי אין הירברים אמורים בתחומה של ספרות יפה בלבד. אדרבה, סקירה קלה במפעלות ההשכלה בראשיתה ואמצעה מראה לנו, כי היא רצתה באמת למלא את כל הצרכים — מכוח מאמציה למדנו לכתוב בלשוננו לא בלבד שיר או נובילה או מאמר כמתכונת המצויה בספרות אירופה, מכוחם למדנו לכתוב בלשוננו גם דבר חכמה ומדע שחסרנו בהם אוצר מונחים. וראוי שניתן דעתנו על כך, כי בנקודה זו תקופת־ההשכלה דומה יותר לתקופתנו, שבה לשוננו מנסה באמת וברוב הצלחה למלא, במעגל־חיים שהוא בערך כדרך הטבע, את כל צרכי החיים, משהיא דומה לתקופת הביניים, עד שעולה בנו הרהור: הרי מה שההשכלה כיוונה בראשיתה מתקיים, בעצם, רק עתה בארצנו. והרהור זה גורר כמין בן־הרהור: כאילו מה שנעשה בראשית־ההשכלה היה מכוון למציאותנו עתה.

והשאלה היא: האמנם מכוון? והתשובה היא: לאו והן, ודאי, אילו נטלנו לו לאחד מראשוני המשכילים והיינו לוחצים אותו אל הקיר ושואלים אותו, לשם מה הוא יגע, כי מדעים אלה ואלה יהיו על ביאוריהם, הגדרותיהם ומונחיהם בלשוננו; וביחוד אם היינו מרחיבים את השאלה ושואלים אותו, על שום מה הוא עושה את המעשה הרב הזה, הרי ספק גדול הוא, אם הנשאל יכול היה, מתוך מגמותיו ילידות זמנו, להשיב תשובה, שהיתה מניחה אפילו את דעתו שלו. והנה המגמה הזאת של התרחבות לשוננו, כדי כושר ביטוי כולל, הלכה והתחסנה, אף על פי שלא היה לה צידוק, או היה לה צידוק קלוש מדי, באידיאולוגיה של נושאייה, ואם נאמר לבאר את רוב מסירות

הנפש וכשרון המעשה, שהללו גילו במפעל ההרחבה, הרי נמצא כי מקורם הוא מחוצה לאידיאולוגיה הזאת, מעבר לה ומתחתיה, עד שניתן לומר, כי יותר משהם עשו ללשון עשתה היא בתוכם. הרבר נשמע כפאראדוקס, אך עובדה היא: דווקא הללו, שהאמינו בכוחה של אידיאולוגיה ומכוחה ניסו לשנות את המציאות על רוחה וממשותה ואף שינוה, תמ"הם שינקו את עיקר כוחם משורש אחר, עמוק יותר, שניחש מה שלא ידעה האידיאולוגיה שלהם: כי יגיעתם סופה תשמש תכלית שלא עלתה בגדר-דמיונם ואילו עלתה וגירשוה בחזקת-יד. כי רק עתה, ממרחק-הימים, נגלים לפנינו המשכילים כמשרתים שלא-מרעת מציאות, שהיתה מעבר לאופק כוונתם והשערותה, מציאות המצמיחה מתוכה כדרך הטבע לשון וספרות ונצמחת מתוכן ולתוכן, היא המציאות שאנו נתונים בה פה, בארצנו.

אבל מפעלם היה, כאמור, בחינת מלחמה, הנעשית מתוך איבוד מתמיד של שטחים, שכן הקיבוצים היושבים בהם מצאו להם דרך אחרת בתוך המציאות של יהודי-אירופה, שהתפשטה במרחב-הימים רב-התמורות שבין המהפכה הצרפתית ובין התהפוכה הנאצית, ושאנו יכולים היום לכנותה תקופת-תולדותינו בין גיטו לגיטו. הדרך הזאת היתה מעבר ללשון הסביבה ומן הענין הוא להרגיש, כי מי שנחשב בחקר הספרות העברית החדשה (נוסח קלוזנר) כאביה, והוא דאי אבי ספרות ההשכלה, הוא-הוא גם אבי המעבר הזה (מנדלסון) ונמצאת אבהותו כפולה, והיא אונייה פרסונאלית אפינית ביותר. היא כאילו באה, בעצם-המופת שבה, להראותנו את שער הלשונות הכפול של ההשכלה, ובעל-המופת עצמו ניתן לדורשו כמי שיד-שמאלו מחריבה את שבנתה יד-ימינו.

מאמר ב': מסלול ופיתולו

המעבר ללשון־זרים גם הוא ענין לחוקר־ספרותנו לענות בו — בו ניתן לו למדוד חפצה של ההשכלה בספרות, כפי שנתקיים בדרך קצרה ובכלים שאולים. ולא עוד אלא מחובתו לעמוד על הבעייה הגדולה של המעבר הזה, בבואו לדון על הספרות העברית בכלל הספרות הישראלית בת־זמנה. שכן אם גם רובו של המעבר ללשונות־הסביבה פירושו תוספת־יצירה, הנכללת באוצר לא־לנו, ואנו חייבים לראותה ספרות־נוכח, הרי חלקו של המעבר הזה פירושו תוספת יצירה, הנכללת באוצר שלנו, ואנו רשאים לראותה כספרות־לעז. אמת, כוונתנו אינה מרחיקה עד כדי סברה (שגם היא יש לה על מה שתסמוך), כי עלינו לשייך לספרותנו גילויים כהינה וברנה ודומיהם, ששייכותם כמתנודדת בין שתי ספרויות; כוונתנו עתה מסתפקת בקביעת־העובדה, כי ישנה ספרות הכתובה בלשונות־לעז, ודוגמת־ראשית חותכת לה בלשון הגרמנית, והיא שייכת לספרות הישראלית. המדובר הוא לא בלבד בסוג הספרות, ששייכותו הזאת ברורה מאליה, כחכמת ישראל על סוגי החקר הרבים שלה, אלא גם בסוג ספרות, כשיר וסיפור ומחזה, ששייכותם לה קבועה ועומדת לפי בחינה משולשת: גם על פי כוונת הכותב, גם על פי ענין־הכתיבה וגם על פי קהל הקוראים. כבר יש בידינו נסיונות של תולדות הספרות הישראלית, אלא דוקא הטובה בדוגמותיהם (צינברג) אין בה כדי יציאת חובה. לכאורה יפה ההנחה, כי ספרות ישראלית פירושה מה שנכתב בלשונותינו, בין בלשון שלידתה בראשית ההיסטוריה של העם וחייה מלוא־רוחב־תולדותיו וארכו, ובין בלשון שנספחה לנו בגולה ומשנקלט בה רוחנו ומזגנו, נקלטה בנפשנו כלשונו. אך הנחה זו צריכה הרחבה לא בלבד על שאר־לשונות־הגולה (לאדינו וכי), אלא על לשונות־לעז באותה תקופת־ביניים שנוצרה בהן ספרות שהיא, אם לפי הבחינה המשולשת שהזכרנו, אם לפי בחינה נוספת, ספרותם של ישראל. בדיון כולל כזה, שאנו מחוייבים בו, לא נסתפק בציונה של העובדה, כי ספרות־לעז זו היתה כמין מחסה קטן, שהסופר העברי היה נעזר בו (העתקה ועיבוד), אלא גם נעשה קונפרונטאציה בין שני מעשי־ספרות אלה, ספרות־הנכר וספרות־הלעז, יצירי יהודים, ובין

הספרות בלשוננו ונבדוק את השלישייה הזאת על דרכיה רבות־ההישגים והכשלונות, המעלות והמורדות, וכאן תתגלה לפנינו תמונה מעניינת — הסופר בן־ישראל שהלך ללשון הסביבה כלשון נכר להיטמע בה, עמה ושירתה, הנפתולים שבין העולם שהוא ביקש לעקור את עצמו מתוכו ובין העולם שהוא ביקש לנטוע בו את עצמו, היו בו ככות מתסיס, ואישיותו, שעמדה בנפתולים אלה, נגלית לפנינו עזה ומגוונת; הסופר שהלך ללשון־הסביבה כלשון־הלעז, לעשות בה סניף לספרות ישראל, לא ידע את הנפתולים האלה, או ידעם במידה מחוקה, ולא נסער כקודמו בהתנגשות של שני העולמות, שכן הסתדר כביכול בנוח בשוליהם, ואישיותו, שעמדה בפניה שבה אין משב האור והאוויר מרובה ביותר, נגלית לפנינו קלושה ומעומעמת. העובדה הזאת אינה משתנית במכריע, גם אם נקיים את חובת־האמת ונאמר, כי בדרך־כלל הלך, כנראה, טיפוס תקיף יותר מטבע־ברייתו לספרות־הנכר וטיפוס רפוי יותר מטבע־ברייתו לספרות־הלעז, ואילו הסופר, שלא הלך ללשון־הסביבה, בין כלשון־נכר ובין כלשון־לעז, ונאמן ללשוננו, עשה בדרך ארוכה מה שעשו שני סוגים אלה בדרכם הקצרה — לפי מחשבת־תחילה הרי ביקש לעשות מה שעשה חברו שהלך ללשון־לעז, מבלי שיוכל ליהנות מאותה נוחיות, הניתנת בשימוש בלשון־חיה; ולפי סוף־המעשה הישגו היה כהישג יריבו שהלך ללשון־נכר, מבלי שיהא פטור מנפתולים, שהיו אמנם אחרים משל יריבו אך גדולים וסבוכים מהם. כי מה שניתן לחברו ויריבו, כמעט באפס־יד, חייב היה לכבוש שעל שכבש, כמה דורות; חייב היה להטיל על עצמו רוב יגיעה וטורח ולקבל גזירת גמגום ועמעום ולשאת ימים רבים בדיספורציה שבין תוך וקליפה, עד שיצר ביניהם, במיטב מאמציו, תואם שהיה בו מקירובו של דרך הטבע, אבל גם בהעריכנו נאמנה את עוצם־גבורתו אין להתעלם, כי חברו כותב־הלעז ויריבו כותב־הנכר היו לו כיסודות מעוררים, שעל פיהם מדד את עצמו ודרכו והם שהגבירו ביודעים או בלא יודעים את מתיחותו, שחתרה להגיע לאשר הגיעו הם, אולם מבלי שיעבור עבירה לשם נוחיות כאשר עבר האחר, ומבלי שיחטא חטא של התכחשות כאשר חטא האחר.

אין הגבורה הזאת נפתתת, גם אם גילויה הוא תוך־כדי הפסד שטחים מתחת רגלי הספרות, על יוצריה וקוראייה, ותוך־כדי נסיגתה הגדולה מזרחה, כשם שאין אותו הפסד ואותה נסיגה נפתחים משום גדול הגבורה ההיא. עוצם הנסיגה הזאת לא יגרעו ממנה עיונים, שילמדנו, למשל, כי בגרמניה לא חדלנו מכתוב בלשוננו ותמיד נמצא בה מנין גדול או מועט שנאמנו בפועל לספרותה, וגחלתה לא כבתה בה מעודה. מחקרים אלה (ג. קרסל) חשובים להכרת עצמנו, להכרת אדיקותנו בערכים שלנו, אבל הם לא ישנו

מן העובדה, כי לשוננו חדלה להיות שם גודם חשוב; כי לא עמדו לה יוצרים, ולא היה לה קהל, ציבור שהם בחינת נודמה ולא כיוצא דופן; כי עיקר כוחנו בספרות ניתן שם ללשון-לא-לנו, בין אם פדיו שייך לאוצר ספרות וזה ובין הוא שייך, ופעמים אך ברוחק, לאוצר הספרות הישראלית. גם במזדחה של אירופה נתנו מכוחנו לספרות לא לנו, תרמנו מכוחותינו גם לספרות הרוסית גם לספרות הפולנית, וכדומה, אולם אם בגרמניה ואגפיה נתנו מדבית הכוחות, ולימים כמעט כל הכוחות, לספרותה, הדי לא נוכל לומר כי הספרות הרוסית, הפולנית וכדומה זכתה בכוחות, גם באיכות וגם בכמות, ככוחות שנשארו לפליטה לנו ובתוכנו. לאמור, כי קיבוצי היהודים באירופה שמדו, אם במידה מדובה אם במידה מועטה, על זיקתם, בין זיקה של נתינה בין זיקה של קבלה, לספרות העברית. אבל חובה היא להבדיל בין קיבוצים, אשר הכוחות הגדולים והעיקריים שבהם נשארו בתחומה ובין הקיבוצים אשר הכוחות הגדולים והעיקריים שבהם הלכו אל מחוצה לה. גם פה, במזדחה של אירופה, היו אבירות גדולות, אבל בין הכוחות שהלכו ללשון הסביבה כלשון-נכד ובין הכוחות שהלכו ללשון הסביבה כלשון לעו אינם עיקר כוחה של היהדות הזאת, באוקראינה ופולין, בגליציה ובסרביה, ברוסיה הלבנה וליטא: במסוכם נאמר: התרומה הרוחנית-הגדולה והעיקרית שלנו במערבה של אירופה ניתנה בתחום הסימביוזה: התרומה הרוחנית הגדולה והעיקרית שלנו במזדחה של אירופה נשארה בתוכנו ונפרדה לשתי לשונות היהודים, לשון הנצח (עברית) ולשון הזמן (יידיש).

לימים, כשהמניעים העלומים, שעמדו לה למגמה הראשה של ספרות ההשכלה נעשו, עם התגבשותה של התנועה הלאומית המודרנית, גורמים בנייתודעה, נתגלתה המגמה הזאת כגיוס מוקדם למערכה, שלא נראתה באפקם של תראשונים וממשיכיהם, וכלל-פעולתם נתגלה כטיחה לשם מציאות, שטודחיה לא האמינו בה ואף לא שיעדוה והיו מודרים על כל שהיה לוחש להם כהשערה הזאת. כלומר, אותה מגמה ואותה פעולה נתגלו כהכנה-שלא-מדעת למציאות, שאנו נתונים עתה בעצם-חישולה. ולא עוד אלא הספרות העברית, בתחנתה האחרונה במזרח אירופה, ובתחנתה עתה בארצנו, משהתחילה משפעת על מערבה של אירופה, היתה כמנסה לחזור ולכבוש בו קצת שטחים שהפסידתם. ההערכה של הגילויים, המעטים תחילה, של שיבה ללשוננו וספרותה במערבה של אירופה צופנת בתוכה הפתעת-מה, שלא נוכל לפרשה, אם לא נעמוד על כלל-הופעתה של הצטרפות מאוחדת לספרות העברית, ביתר דיוק: לנתיבתה הראשה. תהליך-הצטרפות זה, הנעשה גלים-גלים, הוא ענין חשוב מדי ובעיותיו המיוחדות חשובות מדי, משנוכל להרשות לעצמנו לפסוח עליו, כפי שהיינו נוהגים עדיין. דוגמתם

של יוצאי־גרמניה ואגפיה איננה הרוגמה היחידה — הרי שלשום דאינו בהצטרפותם של בני שבט־ספרד ואתמול בהצטרפותם של בני שבט־תימן, ויחידה מזו, אנו דואים חלקים מבני־מזרח־אירופה, שהיו מחוצה לנתיבתה הראשה של ספרותנו, מצטרפים והולכים עד עצם היום הזה, ואם נעיין בתהליך הזה נגלה בו, מעבר לצדדים השונים, צו שוה שהוא בולט ביותר. הרי, למשל, דוגמה קרובה: אנו מדפדים בכתבי העת מיסודם של „אגודת ישדאל“ או „המודחי“ בימינו ואנו קדאים שיד וסיפור ואנו תמהים על המדחק שביניהם, על תכנם וצורתם, ובין שיד וסיפור הנחשב, בערך, כנודמה של ספרות־הדרד, בתמיהתנו אנו שואלים: הרי מחברי־הסיפורים והשידים האלה חיים בתוך האוירה של ספרות־הדרד ובחשפעתה הם באו לעצם־הכתיבה הזאת, על שום מה אין הם מושפעים ממנה במידה, שיהיה בהם אותו מטען, שהוא כיום רכושו של אחרון־הגרפומאנים בספרות־הדרד, והתשובה לכך היא, כי הגל הזה, כמותו כגלים אחרים המצטרפים לספרות הראשה, שהיא־היא היודשת של דאשי־זרמי הרוח אשר היו בישראל ברודות האחרונים: גלים אלה הצטרפותם אפשר שתהיה כתהליך מוחש, ואפילו מוחש ביותר, אך אי־אפשר שתהיה מעשה קפיצה אחת, אלא אם כן קופציה גאונית גמורים או קופים גמורים. מי שאין בו לא מיתדונם של אלה ולא ממגדעתם של אלה, הייב לעבור כל סולמה של ההתפתחות על שלביה ואורך מעברו לפי כוחו, אם בהליכה מהירה אם בהליכה אטית.

כשאנו חוזרים ובודקים אותם יצירי־ספרות המתפרסמים בכתבי־העת של החוגים הנזכרים, המצטרפים אך עתה לנתיבת־הראשה של ספרותנו, אין אנו יכולים לאנוס את עצמנו מכעין קריאת־של תמיהה: הלא כשידים האלה וכסיפורים האלה קראנו משכבר; הלא רוחם וריחם מוכירים לנו ראשיתה של החשכלה ואמצעה, ובאמת היא תמיהה ואינה תמיהה — הרי הללו הגיעו בעצם, אך עתה אל החשכלה, ומכאן אותו מדחק שאנו מבחינים בו. מדחק זה אפשר ויעמוד בהם כוחם להקטינו ואף לבטלו בשעה קטנה ואפשר שיהיו זקוקים לשם כך לשעה ארוכה יותר, ואל נאמר, כי המדחק הזה בא משום שהחוגים האלה עודם בדגלם אחת מחוצה לגרדה של ספרות־הדרד ועולמה, שכן יש בידנו להוכיח, כי גם חוגים אחרים לחלוטין הצטרפותם המאוחרת לספרותנו מגלה לפנינו כמדחק הזה, ודוגמת דאש לכך היא דוקא הקבוצה הקטנה מבני־המערב, שהצטרפה ומצטרפת לעינינו למעגל הפעיל של ספרותנו, הללו ילידי יהדות פוסט־אסימילטורית, שפירושה כמה דורות של התמוגות בתוך תוכה של תרבות אירופה וספרותה, משהם כובשים לעצמם את לשוננו, רוחה וכליה, כדי יכולת יצירה בה, הרי דאשית יצירתם מגלה גם היא כמדחק, שדאינו בהצטרפותם של החוגים, גידולי יהדות פרא־

אסימילטורית ואפילו פראגהשכלתית. ולכאורה דבר־פליאה הוא: אנשים, שגידולם על שירה ששירתנו אך מנסה להגיע לדרכה ושביליה; כשהם פותחים פיהם לומר שירה בלשוננו, לא זו בלבד שאינם ממשיכים ממקום זה, שבו עמדו בשוררם בשפת נכר, אלא אינם ממשיכים גם ממקום, שהגיעה אליו שירתנו. במכוון אין אנו מדברים על מחקר ומסה ומאמר, שכן אלה מבטאים את שכבות הרוח העליונות יותר ואנו מדברים על שירה המבטאת את שכבות הנפש התחתיות יותר, ושעל כן היא היא בעיקר העשויה לשמש אבן בוחן. והנה אנו קוראים בשירים האלה ואנו מוצאים את האחד (מ. ג. לאנגר) ושיריו אינם נמשכים לשירת הדור וממנה, אלא הם כמתלכדים לשירת דורות קודמים וכמעט שאנו מתקשים להכיר מתוכם, כי היתה שירת ביאליק ולא עוד אלא על פי רוחם וצורתם הם כדרך שירה רחוקה, קצתה מוזכר אחרית הפיוט וקצתה מוזכר. ראשית ההשכלה; ויתירה מזו, אנו מוצאים את האחר (ל. שטראוס) ופסיחתו גדולה בהרבה ושירתו מבקשת אחיזה לעצמה בשירת ימי־הביניים.

הדוגמאות האלה ראוי שנתבונן בהן קצת יותר, כי הן מניחות בידנו לבדוק, עד כמה עלתה לה או לא עלתה לה ללשוננו וספרותה לחזור ולכבוש קיבוצים ויוצאי קיבוצים שאבדו ממנה, וסיכומה של בדיקה, כי הנה הדבר הזה אמנם עלה לה במידה נאה בתחומה של חכמה, מחשבה, פובליציסטיקה, אך לא עלה לה אלא במידה מועטה בתחומה של ספרות יפה. הרבה גבולו של קנין לשון עושה — לשון שאינה לשונה של חויית־השתייה שלנו קניינה קל יותר בתחומה של הקבלה מאשר בתחומה של הנתינה, וגם בתחומה של הנתינה הוא קל יותר בתחום החקר מאשר בתחום ההגות, לא כל שכן בתחום השירה. והנה גם מי שעמד לו כות הרוח והנפש לגבור על החומרות האלה ולבוא בסודה של השירה ולהיות ביצריה, הרי יצירתו אינה נמלטת מאותו המרחק, העושה אותה כשירה שאינה כמתכונת־זמנה, אם־כי בודאי רמזי־זמנה מוצנעים בקפליה. וכן הרבה גבולו של הגיל עושה — אם לא לדבר על אוניקום, שידע בשנת הששים וכמה בחייו לעבור מלשון, שבה הגיע לרמה וגמישות, ללשוננו שהיתה קנינו מכבר, אך קנין של קבלה ותיווך ולא של נתינה ויצירה, ולנסות בהתקנת כלי־דיבור, שאינם כדמות כליו הקודמים אבל הם ממלאים צרכו, ולא בלבד בפובליציסטיקה וחקר, אלא גם ברקמת סיפור (בובר), הרי אין מקום לקוות, כי גל יוצאי אשכנז, המצטרפים לאזור השירה שלנו יהיה גדול ביותר, ביחוד שהכוחות הבולטים של טובי העולים בני־העמידה (ברוד ואחרים) אין בכוחם גם לנסות להיכשל בהעזה כזאת.

ומן הצורך שנשלים את הדוגמאות שהבאנו בדוגמת בניימ, דוגמת

הצטרפות מאוחרת, הנעשית פה לעינינו ממש. כוונתנו לשלוחות הישוב הישן אל תוך ספרות הדור. אם נבור לנו שני משלים טיפוסיים, צאצא־רבני הספרדים (בורלא) וצאצא־חסידי־האשכנזים בצפת (בר־יוסף), נמצא גם בהם כמרחק שציינו. כי הנה האחד והאחר הם ציירי הווי וציורם כדרכה של הפרוזה שלנו לפי הממוצע של דרגת התפתחותה עתה. אך יש והם נותנים דברי מחשבה, כצורת דברי ויכוח בין הנפשות הפועלות ופתאום אנו נפתעים בגלותנו כי הללו מדברים, בערך, דברים שקראנו בסיפורי המשכילים. ולמרבה התמיהה אנו מוסיפים ומגלים, כי מה שנשמע לנו הוא לא בלבד קולם של הגיבורים, שהסיטואציה שלהם מחייבתם לכך, אלא קולם של המחברים עצמם. נמצא הללו חיים כאחת שתי דרגות התפתחות שונות — כציור עולמם דרגת דורנו, בתפיסת־עולמם דרגה שלפניהם. כוח התגברותם, שלהם ודומיהם, על המרחק תלוי בכוחם וסגולתם אבל עצם המרחק הוא אות לאמתם, אמת עמידתם בין שני העולמות. ההתגברות עליו שני דרכים לפניה — דרך האונאה, שאנו מוצאים אותה במיני חקאים לבאטניניים; דרך־האמת והיא התגברותו של היוצר מתוך הסיטואציה ההיסטורית של גידולו ומציאותה בממש ובנפש. מחובתו של חוקר הספרות ומבקרה לתת את דעתו על התהליך הזה ולזכור, כי הוא מחייבו בקנה־מידה נאות לו. אין הוא רשאי להסתפק בשאלה, כפי שהיא נשאלת וחוזרת ונשאלת אצלנו; היכא תמצא, כבר יש לנו שירה שמעלתה כך וכך, כבר יש לנו פרוזה שמעלתה כך וכך, והנה מופיע פלוגי ואלמוגי וכתובתם כאילו לא ידעו מציאותה של המעלה האחת והמעלה האחרת? התשובה לשאלה זו היא: אפשר ואפשר, אם הכותב הוא נציגה של שכבה חדשה המצטרפת לספרותנו, וכבר ראינו מה גדול ריבוי הפנים של הנציגים האלה וניתן להוסיף עליהם כמה וכמה, כי פני הספרות כפני תולדותינו — גלויות גלויות, שכבות שכבות, גלים גלים מצטרפים והולכים למהלכה של ספרותנו, ולא כצורוי מתכת הם הנשלכים לכור ההיתוך, אלא צורוי נפש, גידולי אקלימים ומנטאליות שונים, יציאי תרבויות והווי שונים המתכנסים לשם מפעל־האדירים, קיבוץ־הגלויות.

אותה שאלה הנשאלת וחוזרת ונשאלת אצלנו מופיעה ברגיל בשכנותה של שאלה אחרת: שלשלת הקבלה בספרותנו — הישנה או איננה? כשאלה זאת נשאלת גם לגבי ספרויות אחרות וכבר היה מי שביאר (באהר), כי יש עמים ששלשלת זו אדוקה בהם — כגון הצרפתים, שאפילו קטון עתונאיהם אומרים עליו שיש בו אבק דאבק של באלזאק, כלומר שיש שם כמין רמה או יכולת של מינימום העובר בירושה; ויש עמים ששלשלת זו פסוקה בהם — כגון הגרמנים שתקופה של פרוזה גדולה שהיתה להם כאילו נשכחה

ולא ניכרה בסופרי דורות שלאחריה. אם נאמר לשאול את השאלה הזאת לגבי ספרותנו יתחזור לנו עד מהרה, כי שלשלת-הקבלה פסוקה אצלנו — הרי די, למשל, בתחום השירה להשוות את עושר הצורה של אפרים לוצאטו וחוגו ואת עניות הצורה של ווייזל וחוגו, כדי להעמידנו על כך. אבל לא כתשובה הניתנת בשאלה זו לגבי ספרות צרפת או ספרות גרמניה היא התשובה הניתנת לשאלה זו לגבי ספרותנו. שם לפנינו ספרות של מעגל אחד וענין שלשלת קבלתה, אם היא רצופה או פסוקה, לפחות כמין מורשת של מינימום, תלוי באופיה של אומה זו או זו. ואילו ספרותנו אינה ספרות של מעגל תחום וענין שלשלת-הקבלה בה, אם רצופה או פסוקה, תלוי פחות באופיינו מאשר בגודלנו. היא גודלה של ספרות נודדת, המפסידה שטח אחר שטח ושטחים שהיא מקיימתם או פירורי שטחים שהיא חוזרת וכובשתם, נתבעים כביכול למעשה בראשית. תקוותה של הספרות כתקוות עמה — משנסוגה עתה לתחנתה האחרונה שהיתה תחנתה הראשונה, היא צופה לימים טובים מימי טילטוליה מגוי אל גוי.

ואפשר כי רק עתה, משמסתיימים החולכים טילטולים אלה בתשובה למולדתנו, ניתן בידינו לסקור נפתולי-דרכה של ספרותנו בדורות האחרונים, ביחוד ברצועת הימים שבה ביקשה להיות על פי נוסח ככל הגויים, מבלי שחיינו היו על פי מציאות ככל הגויים, והסופר היה חייב ליצור לו בלשונו כמין חלל-חיים ואויר-חיים, בעוד אשר חלל-החיים ואויר-החיים ממש על סביבותיו לא היתה בהם אחיזה ללשונו ויצירתה. ואם סופם של הנפתולים האלה יצירה, שכמעט לא ניכרה בה מלאכותיות, אף שהיתה בה מובנת מאליה, סימן הוא גם לגודל החיות הגנוזה בלשוננו, גם לגודל-כוחו של הסופר בתקופה ההיא להעלות גנויה, ממרחק-ימים אנו יודעים להעריך נכונה את אלה, אם קיבוצים אם יחידים, שלא שיתפו עצמם בנסיגה הגדולה של לשוננו, ונאמנו לה וליצירתה החיה, וגדולה אהבתנו להם וטליתתה פרושה על אלה, שמיעוט סגולתם ולעג-סביבתם וארישותה דחפום ממש בזרועות לשון חלעו, שבה לא היתה אולי נגזרת עליהם הגזירה להיות נמושות, כפי שנגזרה עליהם בעמדם במרדס; כשם שהיא פרושה על אלה, שירעו ברוב סגולתם לעשות את מירון-התחרות ולעשות בכוח לשון-הספר של עמם הם מה שעשו צבא-הבורחים בכוח לשון-החיים של עמים אחרים. וטלית אהבתנו זו פרושה עליהם דווקא משום שאנו מבינים גם את צבא-הבורחים, שכן אנו מבינים את הנסיגה הגדולה של לשוננו על סיבותיה וטעמיה. ודאי שעלינו להצטער, ואנו אף מצטערים, על ישובי עמנו באירופה, שבהם אפסה או כמעט אפסה לשוננו כלשון יצירה חיה, אבל אנו רואים לרוחם של בני-הישובים האלה, שביקשו לקצר

לעצמם את הדרך והלכו ללשון אחרים. וכן אנו רואים לנפשם של אלה שהלכו מלשוננו ללשון בית ועשוה לשון ספרות ואפשר וממרחק הימים תיראה הליכתם זו כפשרה. שריככה גם את העקשנות שבנאמנות ללשוננו וגם את הכחש שבעזיבתה. הדברים האלה אמורים בעיקר באלה מסופרינו, שהיה להם חיבור לערכי ישראל מנצח עד נצח ונפתלו בין שתי הלשונות. ודאי לא דבר מקרה הוא. כי סופה של תקופת הכפל כתחילתה. — כי כאוניה הפרסונאלית, שראינו שם לגבי לשוננו ולשון חוץ (מנדלסון) אנו רואים פה לגבי לשוננו ולשון בית (מנדלי). ולא עוד אלא דוגמת האחרית עולה על דוגמת הראשית, שכן בה נגלתה לנו פליאה לא בלבד של שלמות כפולה אלא גם של מלאות כפולה. שמירתה שוה גם בלשון האחת וגם בלשון האחרת.

כדי להבין חומרת מעמדם של אלה שנשארו נאמנים ללשוננו וספרותה, ראוי שניתן דעתנו על רצוניה קטנה של סופר עברי רפרזנטאטיבי (פ. סמולנסקין) בענין מחזה לא נחשב, מעשה מושך עט בעלמא. ברצוניה נדרש מחבר המחזה לגנאי, על שום שלא עשאו יפה להצגה. ודאי שהמבקר ידע, כי מחבר המחזה יכול היה לטעון על דרך ההגיון, כי מחזה בלשוננו בימים ההם כל תקותו עיני הקהל ולא אוניו, כי במציאות שבה אין הלשון לשון דיבור חי אין סיכוי לבימה של ממש, אשר מעליה יישמעו מחזותיה. המבקר ידע טענה זאת וכזאת, אך דרשתו, ולא בלבד מתוך חוקתה הפנימית של היצירה, היתה; בערך, כך: אתה, הסופר הכותב בלשוננו, בבואך לכתוב מחזה, עליך לכתוב אותו כאילו היתה לנו בימה וקהל, כאילו בין חיים למחר הוא עתיד לעלות על הקרשים. ובעצם, אין הערת ביקורת זאת. אלא כממשיכה את קו התביעה, שנחבע הסופר שכתב בלשוננו: כל שאתה כותב אתה חייב לכותבו כדרך סופר הכותב מתוך מציאות לשון תקינה ובשביל מציאות לשון תקינה. מובן, הסופר בן עמנו, שרצה לראות בין היום למחר את המחזה שלו על הבימה, כתבו שלא בלשוננו, כתבו בין בלשון חוץ בין בלשון בית, אבל גם הוא לא היה אלא כממשיך קו ההיתר, שלמדו ולימדו חבריו: כל שאתה כותב אתה רשאי לכתוב בלשון שיש לה מציאות חיה והיא לשון סביבתך, היא היא לשונך. ובתוך המציאות, רבת הפיתויים הזאת, עמדו נאמני לשוננו וספרותה ועשו בה, כאילו חלל חייה על דרך הטבע, גם מבלי שינחשו, לפחות בתחום תודעתם, כי ספרותם סופה נועדת לה מציאות כזאת. היש בידינו להעריך נאמנה סיעת הסופרים האלה, שעדרו במערכה ללא תנחום, וללא חשליה; והיש ברצוננו, בבואנו לשקול ולמדוד פעלם, שלא לזכור חומרת עמידתם?

אך הערכתנו זאת, אפילו תהא נוטה להערצה מופלגת, הרי גם בפסגת

התלהבותה לא תוכל שלא להבליע אנחה כבודה: כמה שכולנו בדרך-
המעקשים הזאת של דורות האחרונים, כמה כוחות שהיו עשויים להיות לנו
לברכה הלכו לחרוש ולהודיע שדות לא לנו, כי ייתלשו יחיד או קבוצת
יחידים קטנה ממחצבת עמם ולשונה וילכו לעם אחד ולשנו להיות בבוני
ספרותו — כבר היתה כזאת לעולמים. עם גדול ובן-חודין אין התלישה
הזאת עושה בו דושם גדול ופעמים יש במעבר כזה בין עם לעם וספרות
לספרות תשורה כלאחר יד (שאמיסו); עם משועבר — תלישה כזאת עושה
בו רושם, ביחוד אם פירושה מתת-כשרון לספרותו של המשעבר, לא כל שכן
אם ספרותו של אותו עם משועבר אין בו כרי כשדון כזה ברודו (גוגול).
אבל עם מפורד ומפורד הנותן ממיטב-כוחותיו לספרותו לא-לו וכשרונותיו
זרזים על פני גויים ולשונות — הלא מוסר אלוהים הוא ותוכחה רבה,
כפי שהמשרד הגדיד את הטראגדיה הזאת בשירו הנאדר, המדאה לנו
דורות אחרונים שופכים דוחם על כל שיש נכד, משקעים נפשם בחיק אבן
זזה ואת אשר יגדל מבניהם נשר ועשה כנף הם משלחים מקנם לנצח.
והטראגדיה הזאת אינה נגדעת גם אם אחרי התוכחה הלוהטת בא החשבון
הצונן לאמור: הנשרים קשתה עליהם העפיפה בחלל-אוויר מדומה, חלל
נשימתם של סופרי-שפת-עבר, וינודו על הררי אחרים, ולמדבה עצבוננו
מתאכזר לנו אותה-חשבון מפוכח ואפשר עיקר-התאכזרותו באותה הכדה,
הנשמעת מתוך אמירה שנביאנה בזה בשם אומרה (ש"י עגנון): בנהג
שבעולם, עם ועם, משעולה בו איש צמא-הרפתקה, בין אם דוח-העפלתו
גדולה בין אם דוח-העפלתו קטנה, הרי לדוב הוא מוצא בעמו תחום להפעיל,
אם לחיוב ואם לשלילה, את כוחו וכשרונו וסגולותיו, מה שאין כן ישראל —
צמא-ההרפתקה בו אם רוח העפלתו גדולה, לא היה לו מה שיעשה בתוך
המציאות היהודית והוא הלך למציאות אחרת ועושה בה וצמאו בא על
סיפוקו במיבצעים גדולים ומרעישים; אם רוח העפלתו קטנה הרי הוא נשאר
בתוך המציאות היהודית ופועל בתוכה ושיעור פעולתו מועט משלהם, אלא
ראשון מפעלו סופו בטל ומבוטל, ואחרון מפעלו עדכו קיים ועומד; ראשון
אפיוזדה חולפת בתולדות עם אחד, אחרון פוזיציה יציבה בתולדות עמו.
אמידה זו, שניתנה לה גם דוגמה באיזוד זמנים אחד (היהודי זיס, יעקב
פראנק, הבעש"ט) אפשר לנו להמשיך את קורה-הארה שבה עד עצם ימינו,
שבהם אנחנו מתחילים לברוא לעצמנו מציאות, שיהיה בה חלל עפיפה לכל
עופות-הסגולה, למן הנשר עד האנקדו, ובדומה לאמירה זו, שנביאנה גם
היא בשם אומדה (מתתיהו מייזש): חברי הציונים מבקשים ממני, כי אבוא
לאסיפותיהם ואני הייתי רוצה ללכת לאסיפה של בני-עמנו המבוללים
ולרכוש אותם לציונות, שהרי עיניכם הדואות, כי הם הם שטבוע בהם

החותם העז ביותר של כוחנו הגזעי גם בפרצופות גם בתכונות, ומשום כוחם זה, שביקש שדה־חיות לעצמו, הלכו אל בין הגויים ובזכותו הם מקיימים את עצמם ביניהם ואף מרכיבים עצמם אלופים להם. — האמירה האחת והאמירה האחרת נשמעות כדבר בדיחה, אך זו בדיחה מיוחדת, התופסת בחידודה את מציאותם של דורותינו האחרונים בתקופה שבין גיטו לגיטו. כמובן, לא בלבד מבחינת לשוננו וספרותה, אך גם מבחינתה, ואולי ביחוד מבחינתה, היתה אותה מציאות כזאת, כי רק מי שהיה בו איזה כוח להקחות בקרבו את היצר, שהוא דווקא מיצדי גזענו המובהקים, יצר הפעילות הישירה, ויכול היה להניד עצמו ממנה ולעבוד במציאות מדומה, מבלי שיוכל לנחש, ואפילו במעומעם, כי סופה של מציאות מדומה זו להיות מציאות ממשית, הוא־הוא שיכול היה לעמוד בפני פיתוי־חוץ ופיתוי־בית ולהתייחד עם אבן קטנה זו אשד מאסו טובי־בונים ולסתתה עד היותה כהיותה היום לעינינו — דאש־פינה. אכן, נודש כמין קהיון, שמקורו בתוך אינסטינקט עמוק, קהיון לגבי הרגע, השעה, הסביבה, כדי להיות זדע־העתידות.

מאמר ג': מסכת כלים

כבר שמענו, כי המבקש לבוא בסודה של ספרותנו בדורות האחרונים וסודותיה אי אפשר לו כי ייצא ירי חובת חיקורו, אם יראנה בדולה ולא יתחקה על המעגל הרחב, מעגלה של הספרות הישראלית רבת הלשונות. נתינת רעת פירושה חובת בחינה כפולה — בחינת הספרות העברית מצד מקומה בתוך הספרות הישראלית ומצד יחסיה לגבי הספרות הישראלית. בחינה זו חשובה ביחוד בנקודת השוני המכרעת שבין חלקי הספרות הישראלית — נקודת הלשונות, כתיב: נקודה, קרי: מסכת. ועיקרה המשולש הגדול: מקרא (עברית), תרגום (ייריש), לעז. אנו יודעים כי המשולש הזה פתוח לערעור: האם אנו רשאים לבקש יסודות יהודים בספרות-הלעז הנאת. לא בלבד בתחום כוונתה, עניינה ושירותה, אלא גם בתחום לשונה. גדול כוחו של ערעור זה, אך ככל שאנו מוסיפים לעיין, כוחו זה מתקפח והולך; כי אמנם המבקש לעמוד על היסודות היהודיים בין גלויים בין נסתרים, בין מכוונים בין שאינם מכוונים, בספרות הלעז של ישראל מוצא גילומם גם בעצם לשונם. ולא זו בלבד, אלא יותר משאנו עשויים לגלות יסודות כאלה בכתביהם של מי שלשון הלעז היתה להם כלי-תיווך לבני עמם ואמונתם, אנו עשויים לגלותו בכתביהם של מי שלשון הלעז היתה להם כלי-מזיגה בבני עם-ניכר, שביקשו להיטמע ואף נטמעו בתוכו. לאמור: מי שכתב, למשל, גרמנית בשביל יהודים ולצרכם בלבד, — היסוד היהודי שבלשוננו הוא רפוי יותר; מי שכתב כמותו גרמנית אך לגויים — היסוד היהודי שבלשוננו עז יותר. מעט ביאור להופעה זאת כבר ניתן לנו בנסיוננו לקבוע טיפולוגיה שעל פיה הבחנו בין מי שהלך ללשון הגויים כלשון-ניכר ולבין מי שהלך ללשון הגויים כלשון-לעז. אבל מי שהעמיק בסוגיה זו (מ. קלנארי) מסייע בידינו לעמוד על טיבו של החזיון הנראה תחילה מוזר ביותר. כי הוא ניסה לבחון דורות הסופרים של בני עמנו כותבי גרמנית ובחינתו העלתה לו, כי ראשוניהם (דוגמה ראשה, כמובן, מנדלסון) אין להבחין בין לשונם שלהם ושל בני דורם וסביבתם, הסופרים הגרמנים שאינם מישראל. מה שאין כן דורות שלאחריהם — כל מה שאנו מתרחקים יותר

(ברנה, היינה) אנו מבחינים בסופר הגרמני ממוצא ישראל איזה שוני, איזה ייחוד, וברייקתו מעמידתם כיסודות־גזעם, וכשאנו מגיעים לאחרוניהם מנצנצות לפנינו דוגמאות, שהשוני הזה מגיע, אם כי ברוב פיתולים, לירי פסגתו (קאר). הברדיקה של הספציפיקה בלשונם וסגנונם מחייבת טירחה מיוחדת, שאינה מכלל־דיוננו עתה, ואנו דיינו בהערה כוללת: אם ניטול, למשל, חטיבת כתיבה של מנדלסון מזה וחטיבת כתיבה של ברנה מזה ונבחנם, הרי נמצא בחטיבה האחרונה מה שלא מצאנו בחטיבה הראשונה — נמצא אירת לשון המצוינת במזג מיוחד, בחריפות מיוחדת, בחידוד מיוחד וברומה מיני תכונות, ששרשם הוא במוצאם מישראל. ויתירה מזו, כל מה שתהליך הטמיעה בלשון הניכר ומציאות הניכר גובר והולך, כל שהחידרה לתוך חייו, תרבותו של עס־הנכר גוברת והולכת, כן גם אותו היסוד היהודי גובר והולך, וביטוייו היהודיים המיוחדים כאילו מתלטשים והולכים, משתחזים והולכים, עד שדיינו בהצצה בחטיבת־כתב קטנה, כדי לפסוק: אין זאת בלתי אם מלאכת־סופר היא שמוצאו מישראל. דומה, יסוד המורשת שגרהף דרך שער־הבית הפתוח של התודעה פרץ לתוך אשנב־מרתפו הסתום שמתחתיה. משל אש שנבלם אפיק בערתה מערימה על בולמה ושל־הבתה המעוותת מעצימה והולכת. והרי מערכת התכונות המיוחדות הזאת, על ביטוייה בלשון וסגנונה, קובעת את הסופרים האלה כסיעה מיוחדת לעצמה, ולפי שהם נקבעים כסיעה על שום ייחורם ביסוד, הבא ממורשתם שביקשו להחליף ממנה, הרי הטמיעה כבטלה ומבוטלת.

הריאֶלקטיקה הזאת מחדדת את הבעיה, מה עלינו לשייך לספרות הישראלית, והיא מרחיבה את גבוליה ואמנם בימינו, כשאנו מבקשים ללכד את נפוצותינו בלשונות ניכר, אנו פועלים על פי הרחבה זו (ראה תכנית „לגבולם“), אך לעניננו נאמר, כי ריאֶלקטיקה זאת מבררת לנו את עוצם הסכנה של לשון־הלעז — עצם האפשרות, שהיהודי יכול להשיח את עצמו בלשון־לעז, ויהי גם על דרך ערמה, היתה סכנה עצומה ללשוננו. ביחוד שדרכי־הערמה — כנראה, שכנים קרובים של ערמת התבונה — היו מרובים ביותר, אם נברוק ביצירי ספרות אלה בתקופה האסימיליאטורית, בין דוגמה של כוֹבֵד משקל (ברנה) בין דוגמה של קלישות משקל (מ. ג. ספיר), הרי דומה עלינו, כי סופרים אלה מגלים בלשון־גויים לא בלבר תכנות־יסוד של יהודים אלא גם גילוי־לוואי שלהם, וכמעט שאנו מתפתים לומר, שסופרים אלה הבליעז בלשון־לעז וסגנונה אפילו את נענועי־המימיקה והגיטיקולאציה שלנו, והם עומדים לפנינו כמי שהגניבו את עצמם במחופם לתוך הלשון הזרה, ואם נבדוק ביצירי־ספרות בתקופה מאוחרת יותר, שדורות של השתתפות יהודים בספרות של אחרים עשאו כביכול כאינטגרל בה, נמצא

גם בה כהופעה הזאת (קראוס), ואם נרחיק לתקופה האחרונה הפוסט־אסימיליאטרית נראה, כי בה דווקא הבשילו בתחומה של ספרות־נכר גילויים גדולים של מהות יהודית, מהם שספרותנו העברית לא ידעה כמותם לעומק (קאפקא). וכן הכרת הדיאלקטיקה המופלאה הזאת מבררת לנו, עד כמה לשון־הניכר היתה הסכנה הגדולה ללשוננו, מהיותה לא בלבד דוחקת אותה במישרין אלא גם מייתרת אותה בעקיפין, וכביכול מייתרת אותה מבחינה יהודית.

ואם במערב אירופה עמדה לה ללשוננו תחרותה הקשה של הלשון השכנה האויבת, הרי במזרחה של אירופה עמדה לה ללשוננו וספרותה תחרותה הכבדה של הלשון האחות היריבה. כבר רמזנו על התפיסה, המבדילה בין לשון הנצח (עברית) ובין לשון הזמן (יידיש, לאדינו וכו') ואנו מסתייעים במי שהאיר את הפרשה הזאת בכר־הגיונו (ח. נ. ביאליק) והסביר לנו, כי לשונות־גולה נולדו לא בלבד מתוך הכרח הזמנים אלא גם מתוך תחושת־העמידות. אילו — מלמדתנו הסברה זאת — בני־עמנו היו עושים את לשוננו העברית כלשונה של כל מערכת־החיים על מלוא צרכיה, הרי מכוח פיזורנו ולחצו היתה, במרוצת־הדורות וחתחתיהם, לשוננו מתפצלת לכמה לשונות עבריות, האחת שהיתה נספגת מספירת הלשונות הגרמניות, האחת שהיתה נספגת מספירת הלשונות הרומאניות, האחת שהיתה נספגת מספירת הלשונות הסלאביות וכדומה. אולם משנתייחדה הלשון העברית כלשון צרכיהם המשותפים של כל פיזורי־האומה וניתנו עזר כנגדה לשונות, אחת אחת לצרכיה של גולה אחרת, אם גדולה אם קטנה, הרי לשונות אלה כאילו הטילו על עצמן את תפקיד העמידה בפני ספירות־ההשפעה של לשונות־הסביבה. אין צריך יגיעה גדולה כדי להראות, כי לפי יחסה של האומה ללשונה מזה וללשונותיה מזה, הרי הסברה זו יש לה על מה שתסמוך — כי אמנם האומה, כשם שראתה את אחרית גורלה כראשיתה, כך גם אחרית לשונה כראשיתה וענין ושבנו בנים לגבולם נכלל בו ממילא ענין ושבנו בנים ללשונם. אולם דווקא בדורות האחרונים, שבהם נתגלתה בלשוננו המגמה, אם לא בחיים הרי בספרות, להיות כלשון המבטאה את כל הצרכים, נחשפה סכנת־התחרות הגדולה של יריבתה. שהרי לשון יידיש היה בה מה שלא היה ללשוננו — היא לשון דיבור חיה, שנקלט בה גם ממהותנו על יסודה ועל גלגוליה, תכונות־קבע והרגלי־עראי שלנו, וכל עצמה יצירת־הגניוס שלנו, שכולה שחוק־פלאים. ואם לא קלה היתה עצם עמידתה של לשוננו, שהיא היתה כלשון מליצות כתובות, בפני הלשון הזאת, שהיתה כלשון ניבים מדוברים, הרי הקושי גבר, משנערה לשון הזמן לרשת את לשון הנצח ולבוא תחתיה. והתנערותה זאת באה גם ביצירה (ספרות יידיש מודרנית) גם באידיאולוגיה

(ועידת צ'רנובין, הפוליטיקה הלשונית של „בונד“, היבסקציה וכו'). עלינו לזכור תמיד גדול חיותה של לשון יידיש, שהיא בכלל הלשונית שבהן המלה כמעט שקיפחה משקלה המיוחד והוא ניתן לניב בצירוף למימרה. מי שטרם באידיומאטיקה שלה, יודע כי נסיוני אגירתה (ברנשטיין-זאגל וכדומה) אינם כוללים אלא פירווי-פירווייה, כשם שהוא יודע שחלקה הגדול, ואולי רובה, של סגולתה זו, לא הגיע לספרות, ואפילו שיאיה (שלום-עליכם) לא הדביקו שפעתה של הלשון המדוברת. ואין הכוונה לאידיומאטיקה לגילוייה הרגיונאליים אלא לגילוייה, שמרחבם הגיאוגרפי גדול בערך, ממולדאבה עד זאמוט. וכן עלינו לזכור כי לשון יידיש היא לשון דיבור מובהקת, במידה שמשמעות ניביה תלויה בנעימה, בג'סטה והמבחין בסגולתה זו יודע, כי חלקה הגדול, ואולי רובה, לא הגיע לספרות, ואפילו שיאיה (מנדלי) לא הדביקו שפעתה של הלשון המדוברת. כללו של דבר: חיות רהטת זאת, על אוצרה הבלום היא גדולה כל כך, שהספרות ששאבה ושואבת מתוכה מלוא-הפניים היא כבבואה כהה של אספקלריה מאייה. וכנגד בת-תחרות זו עמדה לשוננו והאוצר שבידה לא דיבור-חיים אלא דבר-ספר.

ראינו צד שווה בשתי בנות-התחרות, הלשון האויבת מזה והלשון היריבה מזה, — שתיהן היו לה ללשונו סכנה. אך עלינו לראות גם צד שווה אחר: הן היו ללשונו גם דרבן. סכנה, — משום שהפקיעו שטחים, קיבוצים, יוצרים מרשותה; דרבן — משום שהיו כצמת-מידה נסתרת לנאמני-לשונו וספרותה. הדברים האלה אמורים לא בלבד בזרם הנמשך מן ההשכלה, הם אמורים גם בזרמים האחרים. מובן, כי לאחר שהקר הספרות החדשה יתקן את המעוות וישלב לתוכו את הקירת ספרותם של הזרמים האלה ויבדוק את הספרות הזאת מבחינת לשונה, ערכיה ודרכיה, גדע בבירור ובפירוט, כיצד נשתקפה הבעייה הזאת בספרות החסידות ומה היו פתרוניה. כנודע, היתה החסידות תנועה שהשיחה את עצמה במידה מרובה ואפילו מכרעת, בדיבור, בסיפור-מעשה, בשיחה, במימרה. לשון-דיבורה ממש לא כעדותה שבעל-פה (סיפורים המהלכים בין החסידים) היא עדותה שבכתב (סיפורים שנדפסו בקבצים שונים), ואם יש את נפשנו לעשות ריקונסטרוקציה של העדות הראשונה על-פי העדות האחרונה, עומדים לרשותנו שני כלי-עזר. כלי העזר האחד הם אותם כתבי-השיחה והסיפור שנדפסו; כלי-העזר האחר הם כתבי יריביה, המשכילים, שנדפסו גם הם והעשויים לצרכי סאטירה וביקורת על דרך הפארוזיה של כתביה. הצד השווה בין כלי-העזר האחד שהוא כאספקלריה לתומה, ובין כלי-העזר האחר שהוא כאספקלריה עקומה, הוא בלשון, שבה ניכרת ההתנגדות של היסוד הבא מן החיים (יידיש) והוא פה בחינת-

מקור, ושל היסוד הבא מן הספר (עברית) הוא פה בחינת-תרגום. העיקר: לשון-החיים מספיגה פה את לשון-הספר במידה, שפעמים הרבה אנו יכולים לקרוא מתוך הנוסח העברי את מקורו היידי כדיוקן, לרבות סדר-הסינטאקס וברירת המילים. מובן, כי בעדותם של יריבי החסידות, מעשי-הפארודיה של המשכילים, נדרשת התכונה הזאת לגנאי, ועל כן היא נבלטת דרך-גוזמה, שכך שורת הקאריקטורה נותנת. אבל דווקא הגוזמה הזאת מראה לנו ביתר בירור את עצם-המגמה שבספרות החסידות, שהיא היתה מחוייבת בה כתנועת-שיחה חיה — הלא היא המגמה לדבר בלשון חיה. נמצא מגמות היסוד של ספרות המשכילים כמגמת-היסוד של ספרות שנואיהם החסידים. אלא שדרכיהם שונים היו — המשכילים טרחו על תקנת לשוננו להיותה כלי קיבול למלוא-צרכי-ההבעה החיה בדרך שדחסו את תכנם בדפוסי-לשון ראשונים (מליצה): החסידים טרחו על תקנת לשוננו להיותה כלי-קיבול למלוא-צרכי-ההבעה החיה בדרך שפוגנו את תכנם בדפוסי-לשון אחרונים (אידיום). אלה ואלה לא נמלטו מסחירה מוכרחת: חסידים — הענין, שהיה להם עיקר, פגם לשונם; משכילים — הלשון, שהיתה להם עיקר, פגמה תכנם. ספרות-זמננו, ששם שירשה את שני הזרמים האלה על רוחם ירשה גם את מגמתם כפולת-הדרכים בלשון, וחיא שידעה להתגבר בשלימות על סתירתה.

ואם נרצה להבין את הסחירה הזאת, עלינו לראותה כפי שהיא מתגלית בשתי הלשונות הנלחמות בנפשו ועל נפשו של סופר אחד. אם נרצה לראות את הסחירה הזאת באישיות שעמדה בראשיתה של ההשכלה, בקר-המתיחות היוצרת של שתי הלשונות — הלשון העברית מזה והלשון הלועזית מזה — הרי מי לנו גדול ממנדלסון: דיה הצצה בחטיבה שלו בשפת-עבר ובלשון-לעז להראותנו, כי לא הרי לשונה של זו על ערכה ודרגתה כהרי לשונה של זו על ערכה ודרגתה. המרחק שבין לשונו העברית ולשונו הגרמנית בולט מאליו וברדרך-בדיחה ניתן לומר: אילו מנדלסון ביקש להגיע בלשונו לאותה קלות וגמישות, שהגיע אליה בלשון אשכנז, צריך היה להיות נכד של עצמו. פיסקה קטנה שלו עצמו מלמדנו, עד כמה הורגשה לו הסחירה הזאת — הוא כתבה כתשובה לשאלה, על שום מה לא כתב חיבור נחשב בלשונו והיא פיסקה רבת-משמעות: כי בהשתנות הלשון ישתנה הענין. עד כמה פיסקה זו קיימה את עצמה נלמד מדוגמה קטנה: היה מי שניסה (אחד-העם) להשיב מחכמינו כותבי-לועזית ללשונו וקרא למי שכתב בשתי הלשונות כאחת (דוד קויפמן) והנה נתגלה, כי אותו חכם שכתבתו בלעז היתה כהליכה חננית ואלגאנטית, כתיבתו בלשונו היתה כהליכה על גבי כלונסאות. לפנינו חזיון של חיי שתי לשונות בנפשו של סופר אחד, וכל

אחת ואחת היא בו בדרגת-התפתחות אחרת, והוא חזיון מצוי לא בלבד במערב אירופה אלא גם במזרח (אליעזר לאדיר בעל השירה הקלילה בגרמנית והשירה המשורבבת בלשוננו). אולם מלוא גילוייה של הסתירה הזאת אנו מוצאים בסופרים, שעמדו בקר-המתיחות היוצרת של שתי הלשונות — הלשון העברית מזה ולשון היידיש מזה — ונתקיימה בהם בתכלית-חריפות אותה האמירה: כי בהשתנות הלשון משתנה הענין. ביטול-המרחק בין הענין והלשון, כבר ראינו דוגמת נסיונו בספרות החסידות (גם במסירת השיחה כהויתה, גם בשיבוצם של פלפלי-יידיש כלשונה), ומה שהיא עשתה שלא במתכוון, עשתה ספרות-ההשכלה במתכוון בכתבי-הפלסטר, ביחוד בפארודיה. פארודיה כזאת שנשתמרה לנו בשתי הלשונות (מגלה טמירין) מניחה בדינו לעמוד בפירוט יתר על הדרך הזאת, שבה מתבטל המרחק בין הענין והלשון באופן שלשוננו מותרת על חוקיה וכלליה (סינטאקס, צירופים) ומקבלת מרותה של הלשון היריבה. הדרך הזאת של הרב-פרל) תתבלט לעינינו, אם נשווה אותה לנסיונו של התלמיד (ולווליה זבארוז), אשר המשיך קר-הפארודיה כמתפונת-פזמוני-עם, שנתגם לנו בכפל-לשון דף כנגד דף, בוודאי היתה כוונתו, אם גלייה ואם עלומה, לקיים בשתי הלשונות חיוניות עממית, אך, למעשה, הרי מבחינה זו — כהישגו בנוסח-יידיש כן כשלונו בנוסח-עברית, ואפשר, כי ההשכלה בחלקתה המיוחדת הזאת, חלקת ביקורת החסידות על ידי שאילה פארודיסטית מתכניה וצורתה, נהעוררה במיוחד על המרחק שבין הלשון הענין, והתעוררות זאת, בין מודעת ובין מוחשת בלבד, גם היא מכלל-הגורמים, שדחפו את סופרי ההשכלה, וביחוד את הסופרים שלאחריה, לבקש ביטולן של המרחק הזה, כי עצם הזדקקותם היוצרת של המשכילים ללשון המדוברת (יידיש) העירתם על המרחק ההוא ועוררתם להתגבר עליו בדרך אחרת, ומן החובה שזכיר לעצמנו, כי מופת-ההתגברות ניתן לנו עוד בראשיתה של ההשכלה, ואם כי נסיונו נשתקעו, הרי היו כאותם מי מעין המחלחלים במעמקים וחותרים בהם, עד שהם פורצים בעוז מכופל. הכוונה היא לאותה אישיות, שהיתה חולית-חיבור ממש בין מערב ומזרח, תלמידם של משכילי ברלין ורבים של משכילי גליציה, פודוליה, ליטא, הוא (מנדל לפין) איש אשכולות, במעלה ההשכלה של תקופתו, מורה לבני אריסטוקרטיה של אחרים (בית הדוכס טשארטורסקי), בנה בנין-אב כפול — מכאן, במעשה-התרגום שלו ללשון הנכתבת (עברית) נמצאה לו הדרך להקטין במכריע את המרחק שבין הענין והלשון על-ידי שהתיר לשוננו מכבלי-עיגונה לרובדי-המקרא והרחיבה על רובדי-ספרות מאוחרים, לשון החכמים; במעשה-התרגום שלו ללשון המדוברת נמצאה לו הדרך להקטין במכריע את המרחק שבין

הלשון, שהיא לשון־עם בדרגת־פשיטותה ובין הענין שהוא ענין־ספרות בעליו (משלי, קוהלת, איכה), וכאן וכאן נתן דבר־המדה בדקדוקו ואיזונו. תרגומו ללשוננו מתפרד לשני ראשים — תרגום מלשון לועז ללשוננו (טיסה, קאמפה), ופירושו הוא התמודדות־כוחה של לשוננו עם לשון־ניכר ועולמה; תרגום מלשוננו ללשוננו (מורה נבוכים לרמב"ם) ופירושו היא החלפת נוסח כבד, משורבב, קלוט רישומי־חוץ (לשון תיבונית) בנוסח קל, גמיש, ספוג רישומי־בית (לשון חכמים). הספק, אם תרגומו זה מיותר באמת את קודמו בעינו עומד, אבל לנו חשובה העובדה, כי מגמתו הלשונית באה כאן על מילואה. האומר: מלאכת־סגנון, ראוי שיתן דעתו על חשיבותה של סטיליזאציה בספרות התקופה, וביחוד על הכמיתה שבה להגיע למדרגה, שתהא נחשבת מקור של דור ראשון הראוי להיות מופת לדור אחרון, וכן ראוי לשים לב לאידיאל של הסטיליזאציה אצלנו, שתחילה הוא בלשון המקרא (יצחק סטאנוב) ועתה הוא בלשון שלאחריה (לפין), ובדומה לכך שוני האידיאלים של הסטיליזאציה בספרות אירופה, אם מתפזרת־קלאסיקה, אם מתפזרת־ימי־הביניים (פרשת אוסיאן).

אך אם נשוב לשני מפעלות־התרגום שלפנינו וראינו כי המתרגם כדרכו בלשון המדוברת — לתת כתב־יקודש לפי־העם בלשון שקיבלה מפיה־העם, כן דרכו בלשון הנכתבת — לתת כתב־ידעת בשכתב־לשון מאוחרת, שבה נשמרה חיות של לשון־דיבור או, לפחות, אחרית פירפוסיה, בודאי שאין אנו שוכחים, על שום מה עשה מפעלו הכפול הזה; כלומר אין אנו שוכחים, איך נראתה בעיניו מלאכתו ואיך נתבארו לו גורמיה, אבל כבר למדנו להבדיל בין נימוקי־מעשים ומקורם העמוק מהם, אכן, לפי הנימוקים לא נתכוון המתרגם, הרי בתרגומו ללשון הנכתבת כהרי בתרגומו ללשון המדוברת, אלא להשכיל את העם, אבל לפי מקור עשייתו הרי כוונתו העלומה עמוקה יותר וגם הישגה עמוק יותר. כוונתו זאת עשאתו מחלוצי המהפכה הכפולה — במה שנטל את הלשון הנכתבת והרחיבה על לשון חכמים וסייע לה ללשון־הספר להיותה לשון חיה, יותר מכפי שהיתה עשויה בחיותה מסוגרת במצרי המקרא ומליצותיו; במה שנטל את הלשון המדוברת וניסה למצות מתוכה את כושר הקליטה של יצירי ספרות קלאסית (חלקי תנ"ך), סייע לה ללשון־החיים להיות לשון־הספר. כמובן, כי כאן וכאן הכריעו סגולותיו ועיקרם הרגשת סגנון עמוקה וסגולת עיצובה כחטיבת אמנות מושלמת, כללו של דבר: צירופה של תאוות־החיות ותאוות־האמנות הוא שהבשיל את מפעלו הכפול של לפין, שלא נמצא לו המשך גלוי, אך המשכו הסמוי הוא מפעלו של מנדלי, שגם הוא עשה כאותה מהפכה בדרגה גבוהה יותר — לא במעשה תרגום על דרך סיגנון אלא במעשה יצירה על דרך סיגנון. יהא זה תפקיד

נאה לבדוק, כיצד פעלה בשניהם המתיחות של שתי הלשונות, כלומר איך החיות של הלשון המדוברת הניעתם להעניק כמידתה ללשון הנכתבת, ואיך נמצאה להם הדרך לכך בהרחבתה וגימושה של לשוננו על-ידי סגנונות ואוצרות מילים וניבים מאחרים יותר (משנה, מדרש). אולם אם לבדיקה, הרי ראוייה לכך עצם ההנחה על ההמשך הסמוי, שהוא אך לכאורה המשך סמוי, ובאמת הוא המשך גיניטי ממש (תחנת החיבור: זיטומיר שאישי טרנפול גילגלו אליה את מסורת לפין). הערכת מפעלם של שני האישים תבליט גם את הצד השווה שבהם — היותם מתרגמים גדולים, שמתוך יסוד־נפשם ביקשו ומתוך סגולות־רוחם מצאו את השלימות והמלאות (אדאקואטיות) וכך התגברו על המרחק בין הענין והלשון, הלא הוא המרחק, שאנו מוצאים אותו ביחוד בבוני־הסיפור שלנו, שקדמו למפנה המנדלאי, וכוונתנו לשלישייה הנודעת (מאפו, סמולנסקין, ר"א ברוידס). אם נאמר להביא דוגמאות למרחק הזה ולבדוק את שתי קצות השלישייה — הרי הראשון (מאפו) התואם בין לשון וענין העומד לו ברומן התולדיי (אהבת־ציון, אשמת־שומרון), משום שלשוננו כלשון התקופה המתוארת, אינו עומד לו ברומן ההוויי (עיט צבוע) שאין לשוננו כלשון התקופה המתוארת, ושעל־כן נמצא בו מעט פסיפס של לשון מאחרת (ניבי חז"ל), וספק, אם מעט הפסיפס מרמז על מבוכת הדרך וניחוש המוצא, אחרון (ברוידס) דיינו אם ניטל חטיבה עברית שלו, דבר־רומן (הדת והחיים, שתי הקצוות) שבהם ניתן המכסימום, שהוא באפשרו בסיפור רחב שבימת־עניינו קרובה ביותר ומתפונת־לשוננו רחוקה ביותר ונקביל אותה לחטיבה אידית שלו, דבר־מהתלה (הפורעניות או מעשה־הרב מפומפיאן וכ"ו) הרי נראה מיד, כמה הפסידה חיות־ביטויי בלשוננו מהיותה בעיקרה שפת מקרא. הפסד זה ניכר ביחוד בתחומי של ההומור — מי שטרח על אגירתם של ניצוצי ההומור יודע גודל כוחם של סופרי ההשכלה באניקדוטה שבעל פה והוא מתקשה למצוא קירובה בדבריהם שבכתב. שפת המקרא, אחת מתכונותיה הגדולות הוא הפתוס ששערו הישר פתוח בפני התוכחה העוקצת (הסאטירה של ארטור) ושערו העקום פלוש לפני הלגלוג המדגדג (הגרוטסקה של ברנדשטטר), אך הוא נעול בפני ההומור לאמיתו, ביחוד ההומור מיסודו של העם ואיש העם. שעל כן לא ייפלא, כי שר־ההומור של התקופה (שלום־עליכם), שביקש תחילה להשיח שחוקן בלשוננו הניחה, משנתגלתה לו, בשל תכונתה המצמצמת, כמיטת סדום וגילגל בהומור־העם בלשוננו המדוברת, ומיטב חלומי לראות את עצמו בשלימות בלשוננו נתקיים בידי מי שנסמך על המיפנה הגדול של תמורת הנוסח (נוסח מנדלי) והמשיכו בתוספת כיבושיהם של ממשיכי הנוסח ומגזוניו, שגם הוא עצמו נמנה עמם (י. ד. ברקוביץ).

וזאת עלינו לזכור תמיד, כי מתולל המיפנה, בעל הנוסח, נמצא תחילה גם הוא בתחומה של שלישיית המספרים הראשונים ודרכה ואם הדרך בין תקופת-ראשיתו בלשוננו ופריה הבולט בסיפור (האבות והבנים) ובין תקופת אחריתו בלשוננו ופריה הבולט בסיפור (שלושת הכרכים) נראית כפיצה בין נוסח לנוסח, הרי ראייה מוטעית היא, כי באמת התפתחות היא, אלא ששלב-הביניים בין תקופה לתקופה היא יצירתו בידיש. אין בינו כל נדאות, אם מנדלי היה זוכה במיפנה, אילולא יצירתו בידיש — מתוכה, שהענין והלשון צמודים בה כדרך לשון חיה, הגיע, בתוקף ציווי השלימות הפנימית, פרי התחושה האמנותית שבו, ובהשפעת צינור-סתד של האב-טיפוס שלו (לפין) והמלחמה להרחבת הלשון (ישראל ראלל) לאשר הגיע.

דאינו את לשונו עומדת במתיחות-התחדות בין לשון אויבת מחוץ ובין לשון יריבה מבית וכל אחת מהן יתרוגה במה שהיתה שתולה ועומדת בתוך מציאות לשונית חיה, מה שאין כן לשוננו, שלא היו לה בתקופה הזאת אלא ארבע אמות של חיי-ספר, נאמני-לשוננו היו בהם כאלה — ובמשך כשלושה דורות הם היו רבים, פעמים דבים מאוד, כמעט הדוב — שלשוננו היתה להם כאחת משתי לשונות יצירתם, ובקו כולל נוכל לאמר, כי במעדר-אידופה (וכן במזדחה במידה שנתמעדר) היתה בת-הזוג לרוב הלשון האויבת מחוץ ובמזדח-אידופה היתה בת הזוג לדוב הלשון היריבה מבית, והללו, בין במזדחה של אידופה בין במעדרבה, לא כמידת שימושם בלשוננו היתה מירת שימושם בלשון האחרת — לשוננו נחשבה להם, ואף היתה, יותר ויותר בחינת שבת; הלשון האחרת נחשבה להם, ואף היתה, יותר ויותר בחינת חול והפרופורציה של השימוש היתה ממש כבין שבת ושאר ימות החול. כשם שמצינו במעדרב-אידופה דוגמאות בתחום-החקר (גייגר) שהכתיבה בלשון האחרת היתה להם קבע ובה היה הסופר מסיח את עצמו כהיסטוריון, כפובליציסט, כמטיף, כפולמסן, ואילו ההבעה בלשוננו היתה לו אפיוודה ואפילו מקדה וסופו של הסופר שכוחו בלשון האחרת כגובר והולך וכוחו בלשוננו כפוחת והולך, עד שהוא נפוג כליל מבחינה היצירתית, כך אנו מוצאים במזדח-אידופה דוגמאות בתחום השירה (י. ל. פרץ), שלשוננו נדחקה מפני הלשון היריבה (ידיש) שהיא כובשת לעצמה מלוא-מצע-נפשו ויצירתו של הסופר, עד שכתבתו בלשוננו אינה לו אלא כמזכרת-עבר, כי סופרי התקופה הזאת נדרשו נדרשו להכרעה, וכשם שמצינו במעדרב אידופה (ובמזדחה במידה שנתמעדר) מכדיעים לצד הלשון האויבת, כך מצינו במזדח אידופה מכדיעים לצד הלשון היריבה, ואף מגיעים לידי ייחודה כלשוננו הלאומית (יידישיסמוס). כדוגמה-שכנגד לשני הסוגים האלה הם

הסופרים שנאמנו ללשוננו בלבד, אך כשלושה דורות היה הטיפוס המצוי הסופר כפול-הלשון, שכתב גם עברית גם יידיש, דאגה כפילות-לשון זו גם כגורל גם כתעודה, והפרופורציה של השימוש והיצירה בכל לשון ולשון היתה שונה ביותר, ורק בדוגמאות מסוימות בחינת מאזנים מעויינות. החזיון הזה של כפילות-הלשון מחייב חקירה מדוקדקת, ושיטתם של חוקרי הספרות העברית, המשייכת יצירתם היידיית של הסופרים כפול-הלשון מחוצה לגבולי דיוגם הממצה, וכן שיטתם של חוקרי ספרות יידיש המשייכת את יצירתם העברית של הסופרים האלה מחוצה לגבול דיוגם הממצה, לא זו בלבד שהיא פוגמת בהעדכה של הסופרים האלה, שאינה יכולה להיות שלמה אם לא נכלל בה דיוקן מלא של הסופר ולא נתבדרה הזיקה ההדדית של שתי לשונות יצירתו, וסגולתם בכל אחת ואחת לפי צדדיה השונים וצדדיה השונים. שיטה זו אף גודעת מהבנה נכונה של התפתחות ספרותנו, שכפילות הלשון הזאת, על התנגשותה וציוני התנגשותה היא בה מכלל-ההשפעות החשובות ביותר. והרי חזיון נכבד הוא — סיעות סיעות של סופרים, בני כשלושה דורות, שימשו בשתי הלשונות וכל סופר וסופר נפשו ויכולתו היו כזירה, שעליה נלחם צמד-הלשונות וכל אחת משכתי: כולך שלי, וכל אחת עמדה מלוא זינה בפני ידיבתה ודמים בדמים נגעו, ואנו מתירים ליטול כל סופר וסופר ולקיים בו בחינת גזרו ולשסעו לשתי הספריות, מבלי לקיים את חובתנו המובנת מאליה, ועם זאת לא הובנה עדיין וממילא לא נמצא לה מבצע — לעשות חקר מיוחד, כולל ומפורט כאחת, שימצה את הבעיה הזאת על כל גילוייה התפתחותה והתפתחות גילוייה. לפני היות תקד כזה, לפחות בצורת קודם-משווה בתולדות ספרותנו, בעיקר בשלושת הדורות האחרונים, לא נוכל להעלות בפרשה זו אלא דמוי השערה סתמיים ביותר, ביחוד בשאלה הגדולה האומדת: דרשוני. הלא היא השאלה: תחרות לשונות זו בנפשו של הסופר, בן הדורות ההם, מה היה דישומה, ליתרון ולמגרעת, לגבי לשוננו; כשהסופר הלך בדרך כפילות-הלשון וביחוד כשהסופר לא נזקק ביצירתו אלא ללשוננו בלבד. ואכן, אין בידנו אלא כעין דמו לתשובה, שגם הוא צריך בדיקה. הסופר, שעמד בתחרות הזאת ולא נענה לה בכפילות לשון אלא הזיר את עצמו ממנה ונאמן ללשוננו השיג, לגבי מי שהלך לכפילות הלשון, גם פחות, גם יותר. פחות — לפי שלא עמד לדרשות לשונו מה שעומד לדרשותה של לשון חיה; יותר — מתוך שהזיר את עצמו ממה שהציעה לפניו לשון חיה, כאילו הטיל על עצמו את הגזירה לחסן בתמצית-כוחו את לשוננו ולגבשה, באופן שתוכל לעמוד בפני פיתויי-האפשרויות ואפשרויות-הפיתוי של ידיבתה, אם ניטול כדוגמה סופרים מסויימים שהיו עשויים להיות סופרי לועז (מ. ד. בדנדשטאטר,

פרישמן) ונגסה לשער מה היה בסופם, אילולא הזירו עצמם מפיתויים אלה והיו באמת סופרי לועז, כמעט שאנו יכולים לומר בביטחה: כי היו אמנם נוספים שני סופרים יהודים לועזים חריפים, מחוכמים, מחודדים, אבל כל אחד מהם היה פחות, מכפי שנעשה בהיותו סופר עברי. ואם ניטול כדוגמה סופרים כפולי לשון שעיקרם סופרי לועז (פרוג) ונגסה לשער סופם אילו הזירו את עצמם מפיתויי־לעז ונשארו סופרי־לשוננו בלבד, כמעט שאנו יכולים לומר בביטחה, כי כל אחד מהם היה יותר מכפי שנעשו בהיותו סופר לועזי. כי בשני סוגי הדוגמאות האלה לפנינו סופרים, שמכאן לא היו מעורים באמת בקרקעה של הלשון הלועזית ולשונם היתה ממילא על דרך הקליטה של שכבת הלעז העליונה, היא השכבה הליטרארית, ומכאן היו פטורים מאותם מאמצי הנפש, המחייבים מיצוי כוח היצירה כפי שמעמדה של לשוננו הטיל על סופרים כאלה. ואם נעבור מענין כפילות־הלשון האחת (לשוננו ואויבתה) לענין כפילות־הלשון האחרת (לשוננו ויריבתה), כלומר אם ניטול כדוגמה סופר עברי שנעשה סופר יידי ונגסה לשער, מה היה בסופו אילו הזיר את עצמו מלשוננו היריבה ונאמן ללשוננו, הרי שלא נוכל לחזור במיכאניות על התשובה הקודמת. כי כאן התחרות עמוקה יותר — הסופר היה מעורה בקרקע לשוננו המדוברת, והיא קרקע הווי דשנה ותוססת ויתרונה במה שהיתה במציאותו של חלק גדול באומה כלשון־חיים של ההווה, הכולל את העבר הקרוב והעתיד הקרוב, כשם שהיה מעורה בקרקע לשוננו הנכתבת, שהיא קרקע תולדות חסומה ומשמרת, ויתרונה במה שהיתה בתודעתה של כל האומה כלשון חיים של העבר והעתיד. ועם זאת נוכל במסוכם לומר, כי הסופר שעמד בו הכוח להזיר עצמו מכפילות־הלשון ולהאמן ללשוננו היה יותר, מכפי שהיה נעשה בלכתו ללשון האחרת. על כל פנים, אם אין הדבר בולט ברוכסי־הספרות הוא בולט בשיאה — אילו ביאליק התמיד לכתוב יידיש ודאי היה גדול משורריה, אבל הוא היה אז פחות מעצמו. מובן כי לא מעטים הם שמעברם ללשון מדוברת היה גורם להם, שיהיו יותר ממה שהיו, אבל גם אלה, אם בשל נאמנותם ללשוננו בלבד היו פחות ממה שהיו עשויים להיות כגילויים לעצמם, הרי היו הרבה כפוזיציות בדרך הנפתולים הקשה הזאת, גם כשלוונותיהם הם בסופם נצחונות, כי מתוך שנאמנו ללשוננו וסייעו לה ככוחם סייעו לגיניוס של האומה, שכלי־מבטאו מנצח עד נצח היא לשוננו.

מסכת כלים היתה, איפוא, מסכת גדולה ודורות סופרינו נתנו עליה מיטב־הלשד של רוחם ונפשם, ביחוד דור־שעל־המפתן — חיהם וחיי־יצירתם עוד היו נתונים במציאות, שאין בה תנאי־נשימה נורמאליים ללשוננו, אבל צרכם בלשון חיה היה שלם והעיקר: כגודל־צרכם גודל־יכולתם. היתה זו יכולת

נפלאה של דור־סופרים, שידע להעניק ללשונו רוח־הבעה ועומק ביטוי, כאילו כבר היתה נטועה ועומדת במציאות נורמאלית של חי־לשון ולשון־חיים, והרי אילולא אותה מציאות־שכאילו ספק אם היתה נוצרת מציאות־משם וצבת בצבת עשויה, לכאורה, נתמצתה כל השקעת הכוחות הכבירה הזאת ביצירת כלים בלבד, וכבר נעשתה כדעה מקובלת הסברה, שאילולא נתבע דור הסופרים להתאמצות מיוחדת זאת, והיה נשכר יותר, סברה זו, אם לפי נוסח־שבע־לפה (ש"י עגנון) ואם לפי נוסח־שבכתב (א. שטיינמן), ניתן לסכמה כך: אילולא נדרש הסופר העברי בדורות אחרונים לתת מרבית־כוחו לעצם החציבה של כלי הלשון וסיתותם, היתה מערכת יצירתו עשירה ומשופעת בהרבה, שכן רוב סגולותיו נתבזבו לאותה התעודה. לכאורה סברה היא, שיש לה על מה שתסמוך, ובאמת אין כטעותה. דוקא דור־הסופרים, שנתן נפשו על מסכת־הלשון ומיצה את כל יכולתו להעלות מתוכה את האפשרויות המכסימאליות, עד כדי עמידה שלימה במבחן־התחרות; דוקא דור זה מגלה את הסגולה הגדולה ביותר שמנו חכמים בסופר — התגלמות מלאה של האישיות בביטוייה, כי לאחר נפתולי דורות ראשונים, שעשו את לשוננו בת־ביטוי לשירתו והגותו של בן־זמננו, שוב לא היתה תעודת־הלשון כיגיעה בעשיית כלים מיכאנית אלא כטיפוח בצמיחת גידול אורגאנית. התעודה המיוחדת הזאת, שהסופרים ההם נתבעו לקיימה, יצירת כלי הלשון, היתה לא יסוד מעכב אלא יסוד מסייע לכלל־כשרונם וגילוי; היא לא דלדלה את סגולתם אלא העשירה, ולא עוד, אלא עצם הלשון נעשה כלי־גילום מובהק של עצמיותם. כי אם נבדוק ביצירי הסופרים בני דור זה וסביביו נמצא, כי האינדיווידואליות שלהם התבטאה בשלימותה, במערכי־סגנונותיהם, המצויינים בייחוד כמעט מוחלט. כי זאת לדעת: ייחוד שאנו מוצאים, ברגיל, בספרויות אחרות, בראשי נציגים, נמצא, בדור־המפתן שלנו, לא בלבד בשורה העליונה אלא אפילו בשורות הבינוניות של סופריה. אם ניטול חטיבת־דברים קטנה, פיסקה ואפילו פסוק בודד, של סופר בסופרינו אלה, מבלי לדעת מחברו, הרי כמעט עיון, לא כל שכן כמעט ניתוח, יבואר לנו, על פי הייחוד, מי מחברה. ולא הלצה היא באמרנו, כי המלאכה הזאת תקל עלינו דוקא באלה המקוננים על כוחם שנתבזבו כביכול לשם הלשון בלבד. כי הנה בדורנו עתה, פה בארצנו, שבה כבר יש לנו ראשית מציאות נורמאלית של לשון וספרות, גדל והולך דור סופרים, שגם המציאות הזאת וגם מורשת דורות האחרונים וגם העדר־לחצה של תחרות־לשונות־הסביבה פוטרם אותו מאותם מאמצים מיוחדים, לאמר כוחם שוב אינו מתבזבז לשם הלשון בלבד, ומה אנו רואים? גילויי הספרות של הדור הצעיר אין בהם מאותו הייחוד של הדור הקודם, בדיקה של חטיבה מחטיבת

לשונם וסגנונה שוב אינה מגלה לנו בקלות כל־כך, מי מחברה. כי סגולת האינדיווידואליות, שגילו לנו לשונם וסגנונם של סופרי דור שלפניהם, גם בשיאיו גם במישורה, שוב אינה ניכרת עתה והיא כנבלעת והולכת. מובן, כי בדור הצעיר ולאחריו האישיות העזה סופה שתבלט בייחודה, אבל הגורם המדרבן של הדור הקודם ניטל מהם. במידה שהם רואים מציאותם הלשונית כמציאות נורמאלית (אם ראייתם זו נכונה היא, היא קושיה גדולה וסופה תתחוויר גם להם לעצמם). כללו של דבר: התלונה, כי ההכרח של יצירת הכלים הפטיד את סגולת הסופרים ודרגת ביטויים, תלונת־שוא היא, ולכל המוטב אנחה מתחננת. סופרי הדור ההוא — גדולים היו הקשיים שנלבטו בהם, אבל מתוך לבטיהם אלה השיגו הרבה יותר, משהיו משיגים בלעדיהם. כי קשיים אלה הכריחו את הסופר להגיע למכסימום — מתוך שעמדה לפניו קופת־מלווה קטנה של המטבעות היפים לצרכי־שימוש, היה מוכרח לצקת בעצמו את המטבעות ומעשה יציקתו כאותו גוש זהב הנעשה מתכונת, תוך כדי התכת עצמו.

מאמר ד': שרשים ונופים

ראינו גדל-יגיעתם של דורות אחרונים במסכת-כלים, שיהיו תואמים צרכם וצרכיהם בביטוי לסוגיו השונים. ראינו את הנפתולים האלה בתחום המתחות שבין לשוננו ובנות-חרותה וניסינו לשרטט, במידה שהדבר באפשר קודם שנעשו החקירות המפורטות, את הקווים הכוללים של התהליך הזה. אולם לא נוכל לומר, כי מיצינו את המסכת הזאת, כל עוד לא ביררנו במיוחד סוגיה גדולה בה, סוגיית התמודדותה של לשוננו בכיבוש ערכי הספרות של לשונות אחרות. וגם זו תעדה גדולה שלא נעשתה אלא זעיר שם זעיר שם ובקצה המזלג, ועשייתה השלימה חובה — חקר תולדות היגיעה הגדולה להנחיל את ערכי הספרות של לשונות אחרות (ביחוד ספרויות אירופה הגדולות) קנין בלשוננו. חקר כזה היה מגלה לנו במידה מצוינת את כוחה של לשוננו וכוח מחייה ומטפחיה, לגבור על מעמדה המיוחד, מעמדה של לשון שאין לה שדה-גידול טבעי כשאר הלשונות, ולהגיע ברמת הביטוי, רוחב המושגים, עושר הדימויים, גיווני-הניבים למעלת התפתחות, שיש בה כדי לתת את ערכי הספרות של הלשונות החיות מלוא משקלם וחיותם. חקר כזה היה גם מגלה לנו, עד כמה עצם הצורך וההכרח להביא ערכי לשונות אחרות בברית-לשוננו היה גורם גדול להרחבתה והעמקתה, עד כמה התרגום עורר בה כוחות גנוזים ופיתחם להפליא.

איך נאבק הסופר העברי היוצר בין צרכו בביטוי ובין יכולתה האובייקטיבית של לשוננו ויכולתו הסובייקטיבית בה, איך אור מלוא כוח יצירתו להביא את הצורך והיכולת לידי חפיפה — זו פרשה של מעשי-גבורה רצופים; איך נאבק הסופר העברי המתרגם בין ערכי יצירה ושימוש של לשון חיה ובין אפשרויותיה של לשוננו, איך חפר במכמניה ואיך מיצה כוחו בברירה, בהתאמה, בצירוף, עד שהביא את הנאמר בלשון ההיא והנאמר בלשוננו לידי חפיפה — גם זו פרשה של מעשי גבורה רצופים. וכשם שאין להבין את ספרותנו בדורות אחרונים בלי חקר מאבקו של הסופר היוצר כך אין להבינה בלי חקר מאבקו של הסופר המתרגם, ובעצם אין כאן כינוי יוצר וכינוי מתרגם אלא מעשה הפרדה לפי ענין העשייה ולא לפי טיב

העושים, כי גם זה וגם זה יוצרים היו, יוצרי לשון, ועתים המתרגם הגדיל. לכאורה מאמצו של המתרגם פחות, הרי עצם המצע, התוכן, כבר ניתן לו, והפקידו להמיר כלים בכלים, אולם במעמדה המיוחד של לשוננו, יש שהסופר נדרש ליתר מקוריות במעשה-התרגום שלו משהוא נדרש במעשה-יצירה שלו. מימרה נאה היא, שגביאה בשם אומרה (אברהם טננבוים): המתרגם דומה כמי שניתן לו כסא לישב עליו אבל הוא מוכרח לישב עליו, והיא מימרה, המאירה יפה-יפה את ענינו: אם ניתן לנו בלשוננו שיר ויכולתו מבחינת-הלשון לא הרביקה צרכו אלא בחלקו בלבד, הרי מחברו נתן לנו מה שנתן כמידת-כוחה של הלשון או כמידת-כוחו בה; אולם אם ניתן לנו בלשוננו תרגום-שיר ולשון-תרגומו לא הרביקה את לשון מקורו אלא בחלקה בלבד, הרי כאילו מחברו נתן לנו אותו שיר פעמיים, פעם במקור כמידת-כוחו ופעם בתרגום למטה ממידת-כוחו. לפי מעמדה של לשוננו נדרש, איפוא, המתרגם למאמצים מרובים, שעיקרם מאמצי יצירה. אם ניטול מאוצר ספרותנו בדרות האחרונים תרגומים שונים, הרחוקים זה מזה ברווחים גדולים, ונברוק בהם, נראה בבירור את גודל המאמצים האלה; נראה קרעליה בולט, שתחילתו תרגום-לא-תרגום — העתקה שבערך, העשויה לדוב על דרך מסירת התוכן בכללו ובפסיחה על פרטים; וסופו תרגום-שב-תרגום — עשייה צלחה על דרך שיווי-ערך ושיווי-משקל, מבחינת הכלל והפרט, המוג והגיואנסו. כבר הדגשנו גודל-מאמציו של הסופר העברי להגיע לידי תואם תוכן וכלי, ענין ולשון, רחש וביטוי, אולם גם אחרי המאמצים האלה והישגיהם הנפלאים כבר שמענו עדותם של סופרים מובהקים על החלל הגדול, שמעמדה המיוחד של לשוננו הטיל, לפי הכרתם או הרגשתם, בין צרכם ויכולתם, וכבר ניסינו להכחיש סברתם, ואפילו טרחנו להוכיח היפוכו של דבר. וידענו, כי אפשר ויבוא מי שיערער על נסיונו זה ויאמר, כי עדותם של אלה שרירה וקיימת, שהרי מי כמותם, אשר מבשרם יחוו, מוסמך לומר בזה הלכה פסוקה. אך הנה יש בידנו ראיה לטור — חבריהם המתרגמים ומפעלותיהם, אשר דוקא הפקידם הכריחם ליצור כלי-לשון והוא שהגביר את כוחם במידה, שהעלו מתוך לשוננו את האפשרויות לתת בה את עולם הספרות האחרת. וסיכומה של יגיעהם מעשי-התרגום המרובים, מהם הטורחים להרביק את המקור ונשארים, במעט או בהרבה, מאחוריו; מהם המרביקים אותו להפליא, עד שכבר יש בידינו כמה וכמה מספרי-המופת של ספרויות-אירופה, שעידית לשון המקור נחלפה בתרגום ללשוננו בעידית שכמותה. ההרחבה הזאת של כוח-לשוננו אין אנו יכולים להעריכה בשלימות הראויה, אם נראה כקנה-המידה היחיד את יכולתה, שגילתה בספרי-המופת של ספרויות-לעז, ביחוד ברמתה של ספרות וספרות, כלומר שירתה הגדולה.

אדרבה, ניתן לומר, כי לשוננו היתה נוחה לתרגום שירה — בימי ההשכלה ואחריה שלטה לשון־מקרא, שעיקר יניקתה היה לא מחלקי הסיפור אלא מחלקי השירה של התנ"ך, וטיפוחה של לשון זו היה גורם של סיוע לשירה, כשם שהיה גורם של עיכוב לפרוזה. ואמנם היא, הפרוזה, לא יכלה, כפי שראינו, לנשום לדווחה אלא עם האמנציפציה משלטונה היחיד של לשון המקרא (נוסח מנדלי), מה שאין כן השירה, שיסוד המקרא נתקיים בה וזכה להתפתחות מפליאה עד ימינו (מ. שוהם). ברור, איפוא, כי תרגום שירה נמצא לו יסוד מסייע בלשון של התקופה, מה שאין כן תרגום פרוזה, מדע־שימוש. ודאי, גם בתרגומי שירה עלינו לציין קו עליה גדול — אנו נראה אותו, אם נקח, למשל, מעשה תרגום של „פאוסט“, לפי שנעשה בראשונה (מ. לטריס), שאינו אלא עיבוד־שבקירוב וכבר בימיו העלה גל של מורת־רוח, ונשווה למעשה־תרגום, שנעשה באחרונה (יעקב כהן, י. ל. ברוך), והמשתדל להעניק לנו את היצירה בלשוננו כנתינתה במקורה, כלומר מתוך כוונה שלא לוותר על כל גדולה וקטנה ומתוך התאמצות מלאה לקיים את הכוונה בשלימותה, והוא הדין אם נקח, למשל, תרגום של מחזות שקספיר כפי שנעשה בראשונה (י. ע. סלקינזון), שעם היותו ערות לשליטה נפלאה בלשון־המקרא ומכמניה על קסמיהם וקפלי קסמיהם, הרי הכינוי: העתקה הולמו יותר מן ההגדרה: תרגום; כי הגדרה זאת יפה למי שפסע את הפטיעה המכרעת מן ההעתקה אל התרגום ושניהם היו תחילה נערכים ואחר כך נמזגו בו — הלא הוא ראש־מרחיבי־גבולותינו אלה (ד. פרישמן), שסלל את הדרך למעשי התרגום בימינו, שבהם ניתנו לנו, הכל לפי המתרגמים וכוחם, הזיונות גדול משוררי הבריטים כמעט כנתינתם או כנתינתם ממש (הלקין, שלונסקי, אלתרמן). קו־העליה הזה, שהראינו אותו בשתי דוגמאות בולטות אפשר להראותו בדוגמאות רבות אחרות, עם זאת לא הוא המבליט בבירור את כוח־ההרחבה והרחבת־הכוח של לשוננו בדרך סיפוחם של ערכי ספרות אחרים באוצרה. כזאת מבליטים מעשי התרגום בתחומים מחוצה לתחומה של השירה, בין תחומי יצירה ובין תחומי שימוש, ושבהם לא היתה לשוננו מצוינת בהכשרה מוקדמת יסודית ומכרעת כל כך, ולא מקרה הוא, כי ראש מרחיבי גבולותינו אלה כלל במערכת המסועפת־להתמיה רוב סוגים של שירה ופרוזה, ואוצר תרגומי, כשם שאנו מוצאים בו ממיטב החזיונות (שקספיר, ביירון, איבסן) והגיון שירה (ניטשה, טאגורי, בורכארד) כך אנו מוצאים, ביחוד בראשית פעולתו, את הרומן ההגון (ג'ורג' אליוט) ואפילו הממוצע (שומאכר), ואף דבר מדע פופולרי (אהרן ברנשטיין). הוא עצמו נמצא, כאמור, במעבר שבין ההעתקה והתרגום וניתן לומר כי היה אחרון המעתיקים וראשון המתרגמים שעשה את התרגום תעודת חיים גדולה

ומכוונת. רק חקירה מפורטת (שהזנחתה פירושה שמיטת הביקורת של מצאי הלשון שלנו ומאזנו) תלמדנו גודל זכותו וגודל כיבושיו, שהרי היא תלמדנו, איך עמד לו כשרונו לפתור בעיות מאליפות בכוחה של לשונו, שנשמרה בה בכללה לשון המקרא, אך כבר עתה נוכל לומר, כי במעשה הרב הזה פעלה המגמה הגדולה לעשות את לשוננו כשרה לקלוט כל דרכי לשון חיה, מודרנית וספרותה, ולספק בה כל הצרכים, כוחה של המגמה הזו אינו נגרע ואף אינו מיטשטש מתוך העובדה, החשובה אמנם מבחינה אחרת, כי מי שעשה את המעשה הרב הזה עמידתו האידיאולוגית לא נתנתו לראות, כי בעצם הוא מתקין כלים למציאות, אשר רק בה ועל ידה מוצאת יגיעתו את מובנה וצידוקה, היא מציאותה של ארץ ישראל, שהיתה אהובה עליו ותיאר בתמימות מראות תחייתה אך לא נלהב לתנועת תחייתה (ציונות) כאשר לא נלהב לה גם מי שקולל את המיפנה מלשון הספר ללשון החיים (מנדלי), שגם הוא היה הלכה מוקדמת לחיילשון, שניתנו אך בקיום הפצה ותכניתה של תנועת התחייה בארצה, כמותם כדורות סופרים שלפניהם, שיצירתם ידעה יותר, ניהשה יותר, מיוצריה.

לאמור, גם במפעל התרגום לשוננו כאילו הכינה עצמה, לחיים מלאים ושלימים כדרך הטבע, ולא תהא זו בדיחה אם נאמר כי הלשון, מתוך חוש עתידות עמוק ולשמו, חוללה כמין תנועה חלוצית והכשירה את עצמה לעליתה לארצנו, המוגני קוראיה לא חיו אותה כדרך הטבע, אבל היא, הלשון עצמה וספרותה, נהגו כאילו היו לשון וספרות כדרך הטבע ושעל-כן וממילא אמרו: כל לשון עושה נכסי ספרות אחרות קנין לעצמה כדי שדובריה וקוראיה יוכלו להתנאות לאורם של נכסים אלה בלשונם, אף לשוננו כך. מובן, כי ככל שגדלה הספירה של חיילשון כדרך הטבע (גידול הישוב העברי בארצנו), או כתחליפה של דרך טבע (התנועה העברית בגולה), והצורך לקרוא את ספרות העולם בלשוננו נעשה יותר ויותר צורך של ממש, כן גדל ההכרח של פעולת תרגום מכוונת ותכניתית, ושעל-כן לא מקרה הוא, כי כמעט בפיסתימים אחת נעשו נסיונות גם בגולה («תורגמן» באודיסה) ובארצנו («יפת» בתל-אביב) שעניינם מעשי תרגום בלבד. לימים נראה ותחת נסיונות אלה, שהבשילו כמה מעשים, יבוא מפעל נועז בעל תכנית מקפת, שעיקרה כיבוש של ספרות העולם ללשוננו ובלשוננו (א. י. שטיבל) והוא מפעל שהיא גולת הכותרת של מגמת ראש מרחיבי גבולותינו, שכן נולד מרוחו ואף נהנה תחילה מהנהגתו.

עתה, משהגענו לנקודה שבה מעשה התרגום נכנס בגדר של תנועה ואירגונת, ראוי שנחזיר עצמנו לאותה דוגמה, שהיתה לנו כעין דוגמת-מוצא — מנדל לפין, ומעשה התרגום שלו שיש בו גם כפל פנים וגם כפל

לפנים כפל. יש בו כפל פנים — שהרי הוא נפלג לשני כיוונים, לפי שתי לשונות ותרגומו וכבר ראינו מה העלה לו תרגומו בזו ובזו וכבר ציינו כי היה בזה אבטיפוס לכפל הלשונות ואבירו (מנדלי); יש בו כפל לפנים כפל בתרגומו ללשוננו — אנו מוצאים מכאן תרגום משפת לועז ללשוננו, מכאן תרגום מלשוננו ללשוננו (מורה הנבוכים). לכאורה אין התרגום מלשוננו ללשוננו אלא חילופו של סגנון, שנראה קשה הבנה, בסגנון שנראה קל הבנה, חילופה של לשון שדבקה בה קליפת-חוץ וספחתה בלשון שנשמר בה התוך-מבית ועורו. אבל אם נעיין, נמצא יתירה מזו, בין שהמרגם ידע ובין שלא ידע על כך: התרגום הזה מקדים מפעל, שצרכו והגשמתו באו דק מקץ דורות אחדים, הוא מפעל הכינוס, שכוונתו מקבילה לכוונת מפעל התרגום: כשם שהמפעל האחד בא לכבוש ללשוננו את עולם-הספרות שמחוצה לה ולעשותה גורם משפיע, כך המפעל האחר בא לכבוש את ספרותנו לעצמנו כבסיס משפיע, והוא בא לכבוש אותה באופן שהוא מחזר על מהחב התפתחותה של ספרותנו רבת הדורות, מלקט את אוצרותיה ובוררם ונותנם כמין מתן חדש, המסגלה להיקלט בנפש הדור, הכרתו והרגשתו ולקבוע את אפיו. אם לחזור על הדוגמה של לפין נאמר, כי בו מרומזת תנועת התרגום על שני כיוונים הגדולים — האחד הבא להעשיר את ספרותנו בנכסים שנוצרו מחוצה לה, האחר הבא להעשיר את ספרותנו בנכסים שנוצרו בתוכה, כמובן, כי במפעל הכינוס מונה תרגום משמש לפעמים פשוטה כמשמעו ופעמים דרך הרחבה ואפילו דרך השאלה. פשוטו כמשמעו — כשהדברים אמורים ביצירי-ספרותנו שנוולדו בתוכנו; אך לא בלשוננו, והם צריכים תרגום, דרך הרחבה — כשהדברים אמורים בכינוסם של יצירי ספרותנו שנוצרו בעירובי לשונות והם פזורים וזרויים וצריכים ליקוט וברירה, סידור וניפוי, עריכה וניסוח; דרך-השאלה — כשהדברים אמורים ביצירי ספרותנו שכוונו עמם לקיים עצמם כהויתם, אלא שהם צריכים רוב הסברה ופירוש שהדור יוכל לטעום בהם מלוא טעמם, ויש שתבותנו, במידה שהיא יונקת מתחומה של הספרות, כשם שהיא מחייבת את מפעל-התרגום, שתעודתו הרחבת נופיה, כך היא מחייבת את מפעל-הכינוס שתעודתו העמקת שרשי עצמה; ולא עוד אלא המפעלות זיקת גומלין ביניהם והשמירה על המידה הנכונה שביניהם עשויה לשמור את ספרותנו, שלא תהיה כאילן שענפיו מרובים ושרשיו מועטים והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו.

מחשבת הכינוס, כפי שנתנסחה בתכנית מבוררת (בהרצאתו הנודעת של ח. ג. ביאליק), ואשר בתוספת דברים לה, היתה כתשובה לתכנית שכנגד (ד. פרישמן). עוררה פולמוס; הנמשך בשינויי-גירסה שונים עד ימינו.

והגדרתו המצויה היא: תכנית מעשית מחושבת מה קודם בה למה — אם טיפוחה של יצירה מקורית בדורנו, (ובכלל מה קודם למה: ספרות יפה או סוגי ספרות אחרים), אם כינוסה של ספרותנו בכל הדורות בין בהרף גניזה ובין בדרך חתימה. ובאמת, כשנעיין בדברי הוויכוח בין שני היריבים הנזכרים יראה לנו, כי כזאת היתה נקודת-המוקד. אלא שעלינו להעריך את הניגוד שביניהם לא לפי דבריהם אלא לפי מעשיהם, שכן שניהם זכו, במידה מסוימת, לקיים את תכניהם הלכה למעשה. והנה הערכת שני המפעלות האלה מלמדתנו כי עיקרו של הניגוד לא היה בשאלה: נקודת הכובד של תפקיד דורנו היכן, בנופים או בשרשים, כי במעשה שלהם, ביחוד כשהגיע לממדים גדולים יותר (הוצאת שטיבל מזה והוצאת „דביר“ מזה), ראינו שניהם שווים בטירחה אחת, — טיפוח הכוחות היוצרים של הדור, ושונים בטירחה האחרת — האחד הניח את הדגש החזק בתרגום והאחר הניח את הדגש החזק בכינוס. עתה, ממרחק הימים, כשאנו סוקרים את מפעלותיהם של שני יריבים אלה, הרי לאחר שאנו מסלקים כמה גורמי הניגודים, ביחוד גורם המנטאליות השונה שבין נוסח-וארשה ובין נוסח-אודיסה, אנחנו רואים בעליל, כי הבדלי הדגש שבתכניות ובמעשים נבעו לא בלבד מהבדלי ההשקפה הכוללת אלא גם מהבדלי ההשקפה האקטואלית, שעל פיה ראה עצמו מרכז-וארשה יותר. כמרכז-קבע, שעל כן התכנית שנולדה בתוכו היתה גם הולמת צרכה של מציאות עברית מלאכותית יותר, ואילו מרכז-אודיסה ראה עצמה, בין מדעת ובין שלא מדעת, ואף היה כתחנת מעבר לארצנו, ושעל כן תכנית שנולדה בתוכו היתה גם הולמת את צרכה של מציאות עברית ממשית, כפי שיכלה להיווצר וגם נוצרה בארצנו. כי אם נעיין בתכנית נוסח-וארשה ונעמידה על חודה נמצא, כי אף שראתה את עצמה כעצם ההתפשטות היתה לאמיתה ביסוד הצמצום. ודאי הצמצום הזה שונה מצמצום אחר, שקדם לו (אחר-העם בתכנית „השילוח“), אך הוא שונה ממנו בגילוי ודומה לו ביסודו. כאן העבריות היתה בלבוש, צורות היהדות שעיקרם תפיסה אֶתִית, וכאן העבריות היתה בלבוש, צורות אירופיות שעיקרן תפיסה אֶסֶתִית. אולם כאן וכאן לא נתפסה תעודתה האקטואלית של ספרותנו כתעודה למילוי כל צרכי החיים; כאן וכאן נתערערה, במעט או בהרבה, המגמה הלא-מודעת של ספרות הדורות האחרונים, שסייעה לה שתהא מתפתחת כאילו חיי לשוננו היו היי-נורמה מתוקנים ושלימים, והיא נתערערה משום התודעה כי החיים האלה בגולה אינם יכולים להיות שלימים. ואף כי כאן וכאן היתה כפירה בסיסמה של יהודי באהלו ואדם בצאתו, הרי עצם החציצה קיימה את עצמה, שכן מציאות הגולה, שנחשבה כאן וכאן כקטיגוריה של קבע, קיימתה, אבל כשם

שהתפתחות ספרותנו (ביחוד שירתנו החדשה) באה ומרדה על הצמצום האחר. מתוך ראייה זאת מתבלט הניגוד שבין תכנית פרישמן ובין תכנית ביאליק כניגוד שבין תכנית הפועלת לפי בחינה ריאליסטית גלויה ובין תכנית הפועלת לפי בחינה פרוגנוסטית עלומה. היתה זו פרוגנוזה, שהנחת האב שלה חבויה, כפי שראינו בכלל-מעשה של ספרותנו החדשה: מציאות שלימה, שהיא לנו היום כענין-של-כאילו, תהא מחר כענין-של-ממש. כוחה של ראייה פרוגנוסטית זו הוא שהשכילה לראות את העבריות במעגל-חיים שלם, הכולל את כל הצרכים וכל צורך וצורך מתמצה בו בפרופורציה נאותה.

לא נצא ידי חובת הערכה לאותו פולמוס פרישמך-ביאליק, גם אם נסיר מעלינו את הסרה של מריבה אישית לא-נחשבת ונעמידו על עיקרו, שכן עלינו לזכור כי ראשון – תכניתו פחותה ממפעלו ואחרון – מפעלו מרובה מתכניתו: ראשון שהגדיר, מעשה-התגרות, את הפרוגראמה שלו בשם: „רומאנים“, הראה בבימות שבנה (לפני „התקופה“ וביחוד בה), כי היא מורכבת ומסועפת יותר וראש מאוייו, ההסתערות על כיבוש ספרות העולם בלשוננו היתה, אם לא מכוונת הרי עשויה מאלוה, להרחיב כוח ביטויה, שתהא חולמת את כל צרכי הנפש והחיים. אחרון שהגדיר, מעשה-התגרות שכנגד, את הפרוגראמה שלו בשם: „התימה“, הכניס בעצם את תכנית יריבו בכלל תכניתו, אלא שהכניסה כסוגיה, לפי חשיבותה, במסכת, כי זאת עלינו תמיד לשנן לעצמנו: ביאליק עצמו, בפעלו, היה פרוגראמה. ואין אנו מדברים עתה על שירתו אלא על עורפה, כביכול על-פסולתם של לחותיו. כי הוא ראה עצמו מחויב בדאגה כוללת לתרבותנו על כל שדותיה ופינותיה. הוא נתן ידו בכל שדה ובכל פינה ולפי מידת טיפולו אתה למד מידת חשיבותו של השדה המסוים או הפינה המסוימת ומקומה היאה לה בבית התרבות כולו. צא וראה גודל-יזמתו ונאמנות-טיפולו, עד שהוא נראה בעיניך כפטרונם הכולל של ערכי-רוחנו. עבודה גדולה ומקפת זו עיקר חשיבותה בעצם תשומת לבו ואין גדולתה נגרעת גם אם הביקורת ניתנת לה בקעה להתגדר בה, בין אם היא ביקורת על עיקרו של דבר, בין אם היא ביקורת על טיב עשייה. ביקורת על עיקרו של דבר כיצד? תהייה על עצם המושג של כינוס והגדרתו. תהייה זו כך, בערך, ניסוחה (ג. רוטנשטרייך): אם כוננת הכינוס היא להשליט עלינו את הערכים, שהם תמצית רוחה של תרבותנו ומיטב נחלתה, שבלעדיה מעמד תרבותנו בדור הוא בלא שרשים, הרי עצם העובדה, שאנחנו קובעים את עקרונות הכינוס ומחליטים על דרכו, מערערת את הכוונה הזאת, שכן הקביעה וההחלטה נעשות מתוך מעמד תרבותו של

הדור, ואיגו דומה כינוס של דור אחד ככינוס של דור אחר. ביחוד בולטת הסתירה הזאת מתוך המשבר, שחל בדורות האחרונים — דור שתפיסתו חילונית בא להשליט על עצמו ערכי־תרבות, שהיתה ביסודה תרבות של דת ואמונה, והוא ממילא משליטם מתוך חילופו של עיקר בטפל וטפל בעיקר. אבל גם הביקורת הזאת, ואפילו הקיצונית, הבאה להראות, כי הדור משליט את עצמו על עצמו, שהרי בחירתו מנכסי הדורות אינה, בעצם, אלא ברירה וליקוט של הניתן להסתגל לטעמו של דור, גם הביקורת הזאת אין בה לגרוע מעצם־ההעלאה של הבעייה, שהיא בדור מעבר (שעת תוהו ובוהו, שעת עירבוב התחומים של אחרית וראשית) גדולה מפתרוניה. ביקורת על טיב העשייה כיצד? בדיקה של נסיוני הכינוס שנדרש הלכה למעשה. בדיקה זו כך, בערך, עניינה: אפשר ובעל מלאכה אחת היה מיטיב בסידורו של ספר אגדה; אפשר ובעל מלאכה אחת היה מיטיב, והוא אמנם היטיב, להחזיר את שירת המופת שלנו בתקופת־ספרד, אפשר וכו' וכו', אבל גם הביקורת הזאת, ואפילו בנקודתה הקיצונית, הבאה, למשל, לבדוק בספר האגדה (א. א. הלוי) ומעמידתו תפקיד לדורות הבאים, גם ביקורת זו ודומיה אין בה לגרוע מעצם־העובדה המכרעת, כי לפי שהספר נולד מתוך יזמתו של שר־שירתנו ונחה עליו נשימתו, נעשה מעיין מפרנס שהחיה את האגדה להמוני עם, בני נעורים ומשכילים, והפרה דמיונם, מושגיהם ולשונם, באופן שלא היו מצליחים תריסרי בעלי מלאכה אחת. והוא הדין בכל תחום ותחום — כל שנגעה בו אצבעו הברוכה נעשה כאותו כינור שמיתריו מתנגנים מאליהם ומנגינים עם רב. תולדות וביקורת, בלשנות ופולקלור, פרשנות וחינוך וכיוצא כאלה, שנתן עליהם דעתו ולבו, ודאי שמומחים היו מטיבים בהם ממנו, אבל משנתן הוא בהם מניצוצו של הגיניוס שלו ונתעוררו לחיים חדשים ומחודשים והיו כחזון בקעת העצמות, שכן גם עליהם ניתן לומר: כל בית ישראל המה.

אכן, גם לפני ביאליק היו מטפחי פינות, מטייבי מקצועות, משפרי אגפים — הוא היה ארדיכלו ובנאו של הבית כולו. צר לומר, כי לא נמצא בנו עדיין היודע נכונה, כמה הפסידתנו מלאכתו זאת, שעשתה את שר השירה כאיש קרדום, אבל צר גם לומר, כי לא נמצא בנו עדיין היודע נכונה, כמה הרוויחתנו מלאכתו זאת, שהיא בחינת מטבע שהוא הראה לאומה, בלכתה לבנות את בית חייה במולדתה: כזה ראה וקדש.

כבר ניסינו לגלות בהתפתחותה של לשוננו וספרותה בדורות־גולה אחרונים מגמה, שפעלה בה תחילה שלא־בתודעה ואפילו בסתירה לה, והיא סתירה הבולטת ביחוד בתקופת־שלטונה של ההשכלה, לפני שיצאה מגדר תנועת האמנציפאציה ונכנסה לגדר תנועת האוטואמנציפאציה, — המגמה להעמיד את לשוננו וספרותה כאורגאניזמוס, כפי שצריכה לו מציאות לשונית נורמאלית. וכבר ניסינו לפרש את המגמה הזאת כמנחשת, מעבר לתודעה ואפילו בניגוד לה, מציאות כזאת, שנתגלתה בסופה כמציאות, שאנו נתונים ועומדים בה עתה, המציאות העברית בארצנו. מיצויים של נסיונות־ביאור אלה אי־אפשר לו, כמו־כן, בלי עיונים והכרעה בפרשות הגדולות, אם פרשת חוק ומקרה ואם פרשת סיבה ותכלית, אולם לעניננו עתה, דיינו בציונה של שלשלת־העובדות, שפעולתה עומדת וקיימת, בין אם נפרשה על דרך של זה משום זה שהיא מקובלת ביותר, ובין אם נפרשה על דרך של זה לשם זה שאינה מקובלת ביותר ודעתנו נוטה אליה. בשלשלת־עובדות זו בולטת העובדה המכרעת שכבר עמדנו עליה, — כיווצי־שטחיה של לשוננו בקיבוצי ישראל, היסול מרכזי הספרות, נסיגה מתמדת. כבר ראינו את הנסיגה הזאת על אדמת אירופה ודרכה: מערבה ומרכזה התרוקנו מהוויה עברית פעילה ויוצרת ומזרחה נשאר מצודתה הגדולה, שבה התבצרה והתחסנה ואף יצאה מתוכו לנסות במסע־כיבוש של שטחיה האבודים, והוא מסע שהצלחותיו וכשלוניו שונים, הכל לפי מעמדם וטיבם של קיבוצי ישראל בשטחים האלה. כמעט שניתן לומר, כי משנעשה חיל המבצר כחיל הכיבוש היתה בידו מפת אסטרטגיה, שהתכוונה לעשות את הכיבוש בקו חוור על פני דרך הנסיגה, באופן שהשטחים שאבדו באחרונה ייכבשו בראשונה והשטחים שאבדו בראשונה ייכבשו באחרונה. וכך המקבלים נעשו נותנים והלכו להחזיר לנותניהם את שקיבלו ביותרת גידול ובגרות שנתווספו בינתים. כשם שראינו בתקופת־ההשכלה את דרך־ההשפעה לסדרה — תחילתה נקודות־הטרומ־השכלה שלנו בקצות מערב (איטליה, הולאנד) ומרכזה (ברלין, וינה, פראג) והמשכה בקי־הביניים בין מזרח ומערב

(גליציה) וסופה בקצות־מזרח (רוסיה), כך נדאה עתה בתקופת התחייה כדרך הזאת בהיפוכה. כדוגמה בולטת הוא קור־הבינים הנוכח — ממנו יצאו קדני־ההשפעה, שעודדו את ההשכלה ממזרח לו, קשדים ישידים ועקיפים בין הכא ובין ההם פעלו את פעולתם המכדעת, עד שניתן לדאות את קור הביניים בחינת מטדופולין, ששלחה שלוחים (משכילי טדנופול וברודי) לייסד מעבד לגבולה כמיני קולוניות שלה (זמושץ, זיטומיד, אודיסה) ונעודה באנשי־ביניים, ילידי פולין (אבדהם יעקב שטון, יעקב דייפמן, פייבל שיפד) ילידי ליטא (ד' מנשה מאיליה, שניאוד זקש) ילידי ולין (יצחק בד לוינון) שבאו למטדופולין (ברודי, ז'ולקוב) והתבסמו באוידה ונעשו אמיסדים שלה, מייסדי מדכוי ספרותנו ברחבי רוסיה ומבצדיהם. והנה באה תמודת העתים — המטדופולין ירדה ממעמדה, כוחות שגדלו בה או שהלכו מעבר לה, ביחוד דומה ויסדו בה מושבות (דומניה), או שנשארו בבית ומהם עבדו ללשון אחרת, ואלה שנאמנו ללשונונו שוב לא קיימו את דדגת קודמיהם, ובינתיים עלו המדכויים שנוסדו ונסתעפו ברחבי רוסיה, שנעשתה עתה מטדופולין, והשפעתה היא שחיוקה, ולימים אף חידשה, את המטדופולין הקודמת. חיוק וחידוש זה נעשה בכמה דרכים ונמשך כמה דורות — הספרות העברית שנוצדה במדכויים האלה (אוקדאינה, ליטא) השפיעה גם בכוח עצמה גם בכוח אמיסדים שבאו אל מעבד לגבול (גוטלובד) והגדול שבהם (פרץ סמולנסקין) קבע מדורו במקום שהיה מדכו לפני דדות ותחת האכסניה הישנה בה („ביכודי העתים“) בנה אכסניה חדשה („השחר“), שבה נדרכו סופדי העבדים לאדצותיהם. סקידה קלה בלוח משתתפיה מלמדתך, כי היא ידעה לדכו את סופדי העבדים הדוויים על פני מדחב גדול של קיבוצי ישדאל, בקצתם שמעמד ספרותנו יד בהם עוררה כוחות חדשים וסייעה להפדחת סביבתם, ובקצתם שמעמד ספרותנו נתעדעד בהם סייעה לקיים את השבלים הבודדות ולעודד את שארית הפליטה. אולם התהליך הזה של גמול בולט ביותר בתקופת התחייה והוא גמול בכפל כפלים — על קומץ המורים העבדים, שגליציה נתנה לה לרוסיה ושיסדו בה את בתי הספר לבני ישדאל שילמה רוסיה לאחר שני דרות ומעלה ביד נדיבה ביותר: זדם סופדים ומודים עבד על פניה ומדי פעם בפעם נשתקע בה גל גדול או קטן והוא שסייע במכדיע לעידודם של הכוחות העבדים והיא שעודד את הפריחה החדשה של הספרות העברית בה. בלי עידודם של סופדים ומורים אלה (תחילה דאובן אשד בדוידס ואחד דוד בדדיצ'בסקי ולימים קליינמן, בדנד, שופמן) ספק אם הפריחה הזאת היתה מתעלה וזוכה בגילויה המצוינים (אבדהם בן יצחק, ש"י עגנון, בדש, א. צ. גדינבדג). ענין לעצמו הוא המשכו של הגלגל החוד — אחד דוד בא גל של מודי גליציה ומתפשט

על פני תחום המושב ומניח בסיס להשכלה עברית ענפה (מוסדי „תדבות“). דוגמה זאת, שלא שידטטנו אלא את דאשי־פדקיה, אינה לנו אלא כפרט היוצא ללמד על הכלל והיא גם מדמיונתנו על החובה להתחקות על דרכי השפעה אלה שעיקרה בא אמנם על ידי עצם היצירות, אך גם להעריך נכונה כוחו של המגע עם הסופרים עצמם. וגם זו פינה, שחקד ספרותנו לא נתן עליה את דעתו כדאוי לה. שהדי מתוך חקד מפרט היינו למדים, עד כמה הגידת סופרים ממדינת המטדופולין של ספרותנו בתקופה מסוימת היתה כגודם הבונה מדכזים חדשים ומפדיחתם, ביחוד בשטחים שאבדו לספרותנו. גדול היה כוחה של תנועת התחיה, שנגרפו לה דחוקים ומדוחקים, אבל לא קטן בזה חלקם של מדכזי הספרות של הסופרים שהשתקעו במדכזים שאבדו מכבר בלשוננו וספרותה, אם בדלין (בדיינין, פרישמן, בדנפלד) ואפילו לונדון (אחד העם, בדנד) ועתה חזרו ונכבשו בה ללשוננו, כוחות מקדב החוגים שכבר היו מבוללים כשני דורות ויותר בתדבות־לעז, ספרותה, מהם סופרים (הוגו בדגמן), מהם שקנין לשוננו הכשירים להיות מודים עבדים ואפילו באדצנו (משה קלנדי, ויקטוד קלנר, אדנסט מילד), ואם כי מעטים היו הדי עצם מציאותם וביחוד אפשרותם היא גם עובדה חשובה וגם הבטחה טובה, שנתקיימה לימים, בבוא חברה גדולה של בני המערב ללשוננו וספרותה, מהם דאשי בונייה של האוניברסיטה העברית, על כל פנים תולדתם, גילגוליהם של זרמי השפעה אלה, אשר עליהם יש להוסיף השפעתה של תנועת לימוד לשוננו, שהקיפה יחידים וקיבוצים באדצות המערב, ביחוד מכוח פעולתה של תנועת־הנוער החלוצי (הכשרה, עליה) דאויים לתיאוד מיוחד, שמתוכו יובלט גם עדכם הגדול של מדכזי־זוטא השונים של הספרות העברית, בין כדמות קבוצות סופרים עבדים, בין כדמות סופרים עבדים ברדדים, שמעגל־השפעתם הגדול או המועט משך כוחות חדשים לספרותנו, הן כתוספת לקהל קודאיה הן כתוספת לציבור סופריה ובכללם דוגמאות גם בחוגים מבוללים ביותר.

משייעשה תיאוד זה, שהזנחתו גודעת משלימות התמונה של התפתחות ספרותנו, תהיה בידינו מפה שלמה של מסע הכיבוש הנוכר. אולם בקווים כוללים עתה כבר ניתן לומר, כי מסע הכיבוש לא היה בידו להחזיר לנו את האבירה אלא בחלקה, שהוא היה גדול יותר בקיבוצים, שנתפסו יותר לגלי העליה לאדצנו (גדמניה) וקטן יותר בקיבוצים שנתפסו פחות לגלי העליה האלה (איטליה). המפה הזאת תהא עשויה בכללה כמנין דב של עיגולים קטנים וקטני קטנים, שהאדעי מרובה בהם על הקבע; וכמנין מועט של עיגולים גדולים, שהקבע מדובה בהם על האדעי. לפי מעמדה של המפה על ספה של מלחמת העולם הדאשונה, הדי יסומנו בה אדבעה עיגולים

גדולים כאלה — שנים מהם באירופה ושנים מחוצה לה. כבר דאינו את שני המרכזים באירופה, הלא היא וארשה מזה ואודיסה מזה וכבר ניסינו במעט לשרטט טיבם השונה, שבלט לנו גם משוני האנשים שהיו עשויים להיות נציגיהם, שוני המעמדים גם כאסכולות שונות. אם נרצה להרחיב בהבנת השוני הזה, נהא חייבים להביא במנין גורמים שונים — השוני המנטאלי שבין בירת פולין, מצבר קהילות שהמסד שלהן הוא מסד החסידות ועליו נטושה התנגשות השפעות — שכבה של התבוללות, שאפילו היא דקה הרי יונקותיה מושרשים בחיי שכנות של דורות בתוך עם הסביבה, שכבה של אינטליגנציה יהודית גוברת והולכת, רובה משריש בתוך לשון יידיש החשובה ביותר בחוגי התנועות הרדיקאליות (בונד) כקטיגוריה לאומית; חלקה מתנודר בין שתי הלשונות, עד שרוב נציגי ספרותנו בה נוהגים בכתיבהם כפל לשון (פרישמן, צייטלין). לעומתה העיר על חופה של הים השחור, שגידולה שלה ושל קהילתה היו על דרך מיוחדת ואוכלוסייתה יוצאי מקרוב ומרחוק, שלא היו מעורבים בעם הסביבה ולשונה, והשכבה המבוללת היתה כיצור מלאכותי בהרבה (גרמנית) או במעט (רוסית), שתחום יניקתו אינו סמוך, ועל המסד הזה גדלה שכבה של אינטליגנציה יהודית ובכללה קבוצת סופרים בולטת שאפילו היא מושרשת (מנדלי) או מעורבת (רבניצקי) בלשון יידיש הרי היא חשובה בעיקר כקטיגוריה עממית, בעוד שהעבריות הוא כתכונה הבולטת (לילינבלום, אחד העם, ביאליק) ואף היחידה (אחד העם, טשרניחובסקי, קלוזנר). ועוד קו אחד צריך הבלטה: מרכז וארשה ואסכולתו לא נשם באותה אירת הציונות, שנשם בה מרכז אודיסה ואסכולתו, ואין קו ציונותה של אודיסה משתנה משום שנציגה הגדול היה בפירוש בלתי-ציוני (מנדלי), כשם שאין קו א־ציונותה של וארשה משתנה משום שנציגה הגדול, שהיה בפירוש לא ציוני, חיבר דברי התלהבות על ארצנו ומפעלה (פרישמן). אישי אודיסה המשיכו מבחינה זו מסורת אחת, זו חיבת ציון („המגיד“, „המליץ“), ואישי וארשה המשיכו מסורת אחת, נייטראלית אם לא מתנגדות לגבה („היום“ של קנטור), שעמדה בעינה גם אם גדול-עתוני העברים בגולה („הצפירה“) ציונותו היתה ברורה בתכלית. כבר ניסינו להבליט את השוני לפי השוני של שני הנציגים המובהקים מזה ומזה (פרישמן וביאליק) ולבאר, כי התכונות היריבות שלהם אין לפרשן מתוך התכונות היסודיות שלהם בלבד, תכונת הרחב של האחד שביטוי למעשה ריבוי אגפי ספרותנו ביחוד על דרך התרגום, תכונת העומק של האחר שביטוי למעשה תחיתת קרקע ספרותנו ביחוד על דרך הכינוס, אלא גם מעצם טיבם השונה של המרכזים האלה: מזה הרגשת הוויה מוצקת, שמתוכה מתבארת אפשרות ההשלייה של ספרות

עברית גדולה ועניפה ולאורך ימים בגולה נורמאלית; השלייה הגוברת ביחוד משנתפס לה טיפוס של מי שידע להיות כשני דורות באותה התפעלות נעורים זרמי ספרות אחרונים, כביכול כל הרוחות עוברות עליו והוא סופגן ואינו חש כי מעמד כזה מחייב ערובה של שורש עצמי עמוק יותר; מזה הרגשת הוויה מעוררת, שמתוכה מתבארת תכונת-המעבר והנדידה, ביחוד לארצנו, הרגשה הגוברת ביחוד משנתפס לה אופי של מי שאינו חי אלא שרשו בלבד. וספק אם מקרה הוא, כי נציגי וארשה בין ציונים (סוקולוב) ובין שאינם ציונים (פרישמן). לא ראו את ארצנו כארץ-ישיבה לעצמם, מה שאין כן נציגי אודיסה, מהם שטרחו, עוד לפני מלחמת העולם הראשונה, לבוא אליה לישיבת קבע ולא עלתה בידם (ביאליק), מהם שבאו ולא נאחזו (טשרניחובסקי), מהם שבאו ונאחזו והיו בבוני-מרכזה (ש. בן-ציון, יעקב פייכמן). אולם בזה כבר נכנסנו לאחד משני המרכזים שמחוצה לאירופה. שני המרכזים האלה נישאו על גלי הנדודים של אוכלוסי ישראל וזרמייהם — הגל הגדול, הוא גל ההגירה לאמריקה, הגל הקטן הוא גל העליה לארצנו. השתתפותם של הסופרים העברים בגלים אלה הוא בפרופורציה הפוכה לשיעורם והיא פרופורציה בדרך הטבע — הסופר העברי, משנעקר ממושבו ואמר ללכת מעבר לים הלך, כמובן, יותר לארצנו, שבה נבראה, הוא מראשי הבוראים, אורית חיים וגידול טבעית יותר ללשוננו וספרותה. ועוד זאת, בעוד שגל ההגירה לאמריקה גרף עמו את הסופר מתוך קיבוצי-ישראל, שהם מרכזי הגירה טיפוסיים (ביחוד רוסיה), הרי גל העליה לארצנו משך את הסופר גם מתוך קיבוצי-ישראל אחרים, ומן הראוי לבחון את הענין הזה במעגלה של העליה השניה, שבה נתלכדה קבוצת סופרים ראוייה ונעשתה בסיס למרכז ספרותנו, שנתרחב אחרי מלחמת העולם הראשונה, עם העליה השלישית ולאחריה, שבה נעשתה ארצנו המרכז בהיא הידיעה של הסופר העברי, עד כי בבוא השואה על אירופה, לא נשתיירו בה אלא כוחות בודדים. דומה, הסופר העברי היתה בו תחושה עמוקה, בין אם נפרשנה כצורך בחלל חיים טבעי ובין אם נפרשנה כהרגשת העתיד, שהניח את ארצות הגולה והקדים לבוא לארצנו, בהיות בה ישוב מועט, תנאי קיום ופרנסה דלים, שהתנודדו בין צמצום ורעב, ותנועת ספרות מועטת. ומה שהוא עיקר לענייננו עתה: חבורת הסופרים בני העליה השניה, מבחינת ארצות המוצא, שוב אינה הומוגנית אלא מתקיימת בה מזיגה של קיבוץ גלויות.

ואמנם, בבואנו לדבר על החידוש הגדול שבמרכז הזה, הרי ראוי שנבליט את העובדה המכרעת, המבדילה בינו ובין שאר מרכזי ספרותנו, היא נטיעתו על קרקע מולדתנו ומתחת לשמייה, במציאות שלשוננו היא בה לשון חיה ומדוברת, לשונם של בתי האולפנה ומוסדי הציבור, ובקו עולה והולך

לשונם של כל החיים. על החידוש המכריע הזה, כלומר מסדהטבעיות, ומתוכו נצמחו חידושים אחרים, שלא נודעו, או לא נודעו במידה כזאת, במרכזים אחרים. בכללם היא המזיגה הנזכרת של בני שבטים שונים, שכן נדאה פה את העליה השניה ממוגת בני פודוליה ובסדביה, בני פולין וליטא, בני אוקראינה וגליציה. אבל מזיגה זו היא דחבה יותר, שכן בדברנו עד עתה על מדכוי הספרות העבדית בדורות האחרונים כוונתנו היא, בעצם, לספרותו של שבט אשכנז ואם נוציא את קבוצת הסופדים בתקופת ההשכלה, אנשי איטליה והולאנד, הרי כמעט שלא נמצא, ביחוד בתחום הספרות היפה, זולת יוצאים מן הכלל המקיימים את הכלל, אלא בני שבט אשכנז בלבד. והנה בחלל-השפעתה של משפחת הסופדים העברים, בני העליה השניה, התחיל חודר שבט ספרד לתחום היצירה של ספרותנו, ודאה גם דאה, השיבה הזאת אינה שיבה כוללת, וכשם שדאינו כי המעטים מבני קיבוץ ישראלי במערב, ששבו ללשוננו ולספרותה, לא שבו אל כל מדודיה, כך נמצא, כי גם בני שבט ספרד, יושבי ארצנו, שנשתלבו במהלך הדאשי של ספרותנו, לא נשתלבו אל כל מדודיה.

כשאנו מביטים על דרך השיבה של בני-מערב-אידופה לספרותנו אנו דואים בה הדדגה: קודם כל השיבה הזאת מתקיימת בשדה-ההגות, במאמד או במסה (הוגו בדגמן, ליאון סימון), ורק לימים נדאה גם כניסה לשירה וגם זו בחינת קודיו (מ. ג. לאנגד) ואילו הסיפור יחכה עוד ימים רבים וכשביכודיו יופיעו כלאחד דוד יהא זה עידוב של סיפור ואבטוביודאפיה (מכס מאיד). והטעם מובן מאליו: בני המערב שרשיהם עמוקים מדי בלשון אחרת, שהיא להם כמוטבעת, משיוכלו בלשוננו, שהיא להם כלשון קנויה, לבטא תחילה יותר מאשר את שכבת הגותם, ואך בהמשך הזמנים, עם ההשתרשות ההולכת ומוסיפה בתוך לשוננו, גדל גם הכוח לבטא בלשוננו גם שכבה עמוקה יותר, אם דגשית אם דמיונית, ורק באחדונה מבצבצת דאשית-אפשרות של מיוזג הגות ושירה בדרך התיאוד והנתיחה (סיפור). ואילו בני שבט ספרד תחילת שילובם אינו לא במסה, המצדיך שליטה בצודה כטעמו של הדוד ושלא היתה בידם, אלא בדרך הסיפור שעיקרו תיאוד הוואי (בודלא, שמי), ורק לשנים יתגלו מבני השבט הזה גם בשירה, והם כבד מגידולי הדוד הצעיר שצמח מתוך קיבוץ הגלזיות (ירוחם לדיא ואחרים). כהדדגה זו ניתן לדאות גם בהצטרפותם של בני השבט המיוחד במינו, שבט תימן, למסלולה של ספרותנו — הללו שהיתה גם להם תנועת השכלה (ד' יחיא קאפח), שניכד בה דישום ההשכלה באידופה (יוסף הלוי), כשם שהיתה להם כמין תנועת חסידות משלהם שלא ניכד בה דישום החסידות באידופה, התחילו בארצנו נספחים למעגלה של ספרותנו החדשה וגם הם דאשית

הסתפחותם בשכבה העליונה, המאמד והתיאור, אחד כך פדקי הווי בדדגה השכנה לאמנות או מנחשתה (ד' מהלל הערני) דק באחרונה, בגידולי הדוד הצעיד שטעם מקצת טעמו של קיבוץ-גליות, באים מעשי ספרות ממש, תחילה בנובילה קטנה (שדה לוי) ובאחרונה בדקמת דומאן דחבה (מדרכי טביב). ועוד כמה שבטים לנו, שאין הם משתפים עדיין את עצמם בספרותנו אלא כמיני אוניקום, כשבט עולי פדס (אברהם כהן מודחי), ואילו אחרים לא ניתן להם ניב שפתים. אך ודאות היא בנו, כי כוחה של מויגתנו ישיח גם אותם ויושלם תהליך עיצובה של ספרותנו כספרותם של כל שבטי ישראל ומיזוגם.

חידוש גדול אחד, שהוא מדאשי סימני ההיכר, היא השתתפותה של האשה הסופרת. ידענו ספרות עבריות גם בתקופת ההשכלה, אם בדאשיתה (דחל מודפדגו), אם בהמשכה, אולם אף שהללו מצטרפות למנין ראוי, אינן יוצאות מגדר הופעה יוצאת-דופן. התכונה הזאת תתבלט לעינינו ביותר, אם נבדוק ונמצא, כי דב בהן חזיון הסופרת שידיעתה בלשוננו, אשר מתוכה נתעוררה לכתיבה, באה לה משום היותה בת יחידה לאביה, שדצה להנחיל תורתו שלא כדרך המקובל מאב לבן, אלא בדרך שאינו מקובל מאב לבת. כמובן, עצם ההחלטה הזאת של האב וקיומה מעידים, כי הוא כבד חי בתחום המושגים החורשים ולא דאה עיכוב ללמד את בתו תודה, אולם חידושו בא לו באנסו. נמצא שהופעת האשה כסופרת היתה הופעה צדדית-אפיוודית, מה שאין כן במציאות העברית באדצנו, שבה האשה בטבע-הדברים חיה את לשוננו ובלשוננו, וכדרך שכבשה לה מקום בחיים בכללם, כבשה לה גם בספרותנו וגילתה בה פעילות חשובה. העליה השניה היא שהעלתה גילויים חשובים גם בתחום השידה (דחל) גם בתחום הסיפור, שבו כבשה לה הסופרת (דבודה באדון) מעלה, שלא מצינו כמותה בנוביליסטיקה של הסופרת בידיש. גלי-העליות הוסיפו והאשה מקום נכבד לה עתה בספרותנו, בשיד וסיפור, הגות וחקר, ביקורת ומדע.

חידוש גדול אחד היא ההתגברות במערכת השיד — כוונתנו לנצחונה של הנגינה הנכונה בשידה העברית. ההפרדה בין הנגינה המקובלת בשידה (משקל טוני מלעיל-אשכנזי) ובין נגינה השלטת בדיבור (לפי כללי הדקדוק על מלעיליו ומלדעיו) יצאו עליו עורדים עוד בימי ההשכלה ואף נעשו נסיונות לתקנה (לייב קינודפריינר, יוסף בדגל) והמשיכו בהם זעיר שם זעיר שם, ביחוד מאחינו הספרדים שלא ידעו הפרדה זו מעולם (יוסף הלוי), וגם בזמן החדש נתחדשו העדעדים (ח. נ. ביאליק העיד על כך בדאשית פעולתו ולא היה בידו לשנות), ושוב נעשו נסיונות (של"ג ואחרים), אולם כלל השידה הלך לפי המשקל המלעילי-האשכנזי שסתירתו הודגשה ככל שהדיבור

העברי, ביחוד בארצנו, נעשה מציאות. גדול כוחה של מסורת. גדול כמותו כוחו של הרגל, גדול מהם כוחם של כיבושי השירה שנעשו בנגינה המלעילית ההיא, ולא יפלא, כי משגבר הצורך החיוני לשנות את הנגינה ולהעמידה על טבעותה, התייראו אלה, ששיקעו מיטב כוחם בגימושה של שירתנו ותכונותיה המוסיקאליות והזהירו מפני הברבריות, הצפויה עם המעבר, וסופם של בעלי־האזהרה שנכבשו (טשרניחובסקי, פיכמן) לנגינה הנכונה ואף סייעו לכבוש לה אפשרויות גדולות ומפליאות. המעבר הזה נעשה כהופעה הכוללת — יש מי שניסה בו כוחו מעשה סמל והפגנה בלבד (ח. נ. ביאליק) ויש מי שכלכל את שני מיני הנגינה, הנכונה לכל סוג שיריו המלעילית להכסמטר ובדומה לו (טשרניחובסקי, דוד שמעוני) ויש שחזרו על שיריהם והנגינם כדרך נכונה מי בכל כתביו (יעקב כהן, אליהו מיטוס) ומי בחלקם (יעקב פיכמן). וכללו של דבר כמעט כל משוררינו, מהם שרוב יצירתם, או חלקה הניכר, כבר נכתבו בנגינה המלעילית, עברו לנגינה הנכונה והיוצא מן הכלל (יעקב שטיינברג) לא בא אלא לאשר את הכלל. הפינה הגדולה הזאת מצריכה גם היא חקר מיוחד, שכן המעבר הזה היו באמת כרוכות בו רוב סכנות, ואם נמנעו הרי מכוחם של מאמצי יצירה נמנעו, וגדולה בזאת זכותם של אלה שקפצו את הקפיצה הזאת (יהודה קרני, א. שלונסקי) וכן אלה שלא ידעו נגינה אחרת (י. למדן) ומשכו אחריהם את משמרת המשוררים שלפניהם והכינו בסיס למשוררים שאחריהם. אין לומר, כי כל אלה שעברו מנגינה לנגינה נשכרו, אדרבה לא מעטים הם חללי המעבר הזה, והרי אין תימה, כי מי שהזהיר מפני המעבר הזה (יעקב פיכמן), ראה בו סכנה של ברבריוציה. אולם לפי שהמעבר היה יליד ההכרח, ולפי שמחולליו נעזרו לשמו בתנופת־כשרון ובסגולת־חיות מצוינות, גברו על סכנה זו ושכמותה. והרי לא קטנה היא: שירה שכבר כבשה לה במשקל מסוים כיבושים מפליאים, מהם כאלה ששירתנו לא ידעתם דורות רבים (ביאליק) נתבעת לוותר על המסורת שנתגבשה ולסלול לה דרכים אחרות. רק אם נטיל על עצמנו את הטורח לברזק בפירוט, כיצד מיצו מחוללי המעבר הזה וממשיכיהם את כוח שירתם ביכולת צירופים ונעימה, כדי להשלים את מה שניהן בנגינה הקודמת ואינו ניתן בנגינה הנכונה (דוגמה אחת וחשובה: פתרונה של בעיית החרוז הנקבי הניתן כמאליו בנגינה הקודמת והמצומצם בנגינה הנכונה) ואף לעלות על אפשרויותיה, וביחוד להישמר מסכנת המונוטוניות האורבת לנגינה הנכונה, ולהעניק לה את האפשרויות המוסיקאליות הניתנות בנקל בנגינה הקודמת והצריכות דרכי עקיפין בנגינה הנכונה, רק אז נדע גודל היגיעה וגודל הישגיה. כבר ראינו ניתוק מסורת אחד — שירת השכלה באשכנו היודעת את שירת איטליה שקדמה

לה, אך אינה נעזרת, אינה יודעת ואינה יכולה להעזר, בכיבושיה במשקל, בחרוז, בצורות השירה, ופוחחת בדרגה נמוכה ממנה, במשקל התנועות, המקיים עצמו כשלושה דורות עד בוא חלוצי המשקל הטוני (גוטלזבר) ומגונו (מאנה, ק. א. שפירא) וגדולי כובשיו (ביאליק, טשרניחובסקי, שניאור). והנה אנו רואים ניתוק אחר — שירת העברים בארצנו יודעת את השירה שלפניה והיא גם נעזרת בה והיא מזירה עצמה מדעת ממנה והיא כמחברת משקלה במקום שניתק לפני דורות באיטליה. ודוק: לא מחברת אלא כמחברת — כי מה שנעשה בינתיים נבלע בחוכה. איך נבלע — גם בירור זה הוא מתעודתם של חוקרי המעבר לפרטיו.

ואין המעבר הזה אלא כגילוי סימפטומאטי במעבר כולל יותר, מעבר ללשון טבועה במציאות חיים וטובעתו, מעבר שסימניו יתגלו לנו בכל אשר נפנה. הרי, למשל, סוגיה שכבר נידונה לנו במקצתה, סוגיית התרגום. כבר העידונו על ההתפתחות שחלה בדרך התרגום ומלאכתו, והיא התפתחות ההולכת בר בבר עם התפתחות הלשון ויכולתה למלא כל צרכי החיים. לצד מלאותה ושלימותה. ההתפתחות הזאת, בסיוע כמה כיבושים בספרותנו המקורית (ביחוד כוח הביטוי על דקותו בשירה, כוח התיאור על פירוטו בספור, כוח ההבחנה על דקרוקה במאמר), גרמה לה למלאכת התרגום שתעבור יותר ויותר מדרך ההעתקה הנוהגת לתרגם את הרברים בכללותם, בשמירת עיקר התוכן ובשמירת גווניו, בעיבוד ובפסיחה, לדרך התרגום הנוהגת לתרגם את הרברים לא כשיעורם אלא כדיוקם, ושעל כן נדרשת התאמצות כדי להגיע למכסימום של שיווי־הערך שהוא בגדר אפשרותו של תרגום בכלל. ואם, כמבואר מדברינו, המעבר הזה חל עוד בתקופה האחרונה של ספרותנו בגולה, הרי מציאותה העברית של ארצנו ומה שנשפע ממנה לגולה, המהירו את המעבר הזה והגבירו אותו להפליא. כי בה, בארצנו, נעשה המעבר הזה הכרח־חיים. ואם כי ההכרח, שחייב מלאכה מרובה שעשייתה בסיטונות, הצריך צבא מהרגמים רב והצרכים הגדלים והולכים (הנוער הגדל על לשוננו בלבד) גייסו למלאכת התרגום גם שאינם מאומנים ביותר, הרי גם המחמיר שבמבקרים לא יוכל להתעלם מכך, כי חבורת מתרגמים מעולה גיבשה, בזמן קצר בערך, מטורת ראויה, שקבעה ממוצע שאין לרדת מתחתיו, וכל הסימנים מעידים על עליית דמת התדגום. וגם זה תפקיד מיוחד לחוקר־לשוננו וספרותה לבדוק בבירור, מה עשה המתרגם ללשוננו וספרותה בעצם־מלאכתו. בלעדי חקירה כזאת לא ישוער עד כמה מלאכת התדגום חייבה את עושיה לערות־הרוח, לאימוץ־הכשרון, למיצוי־התוכיות של לשוננו, כדי לפתור את הבעיות הרבות והשונות, — סוגי התרגום המתאימים לשכבות הביטוי השונות, אם הגות ותיאור, אם רגש

ודמיון, אם הגדרה או בינה, מבלי לוותר על כל בת־צליל וכל בת־כוונה ולתת את ערכי הלשון האחרת מלוא משקלם. וכבר היה מי שנתעורר בתמיהה על כך, על שום מה המילונות שלנו, במידה שאינה תקועה באגידת המלים אלא מפליגה לאגידת הניבים, מתעלמת מאותו בית גזנים גדול שנוסף ללשונו — מעשה המתרגמים — וכבר היה מי שביקש לעורר למעשה שעשיתו חובה — בדיקת מדוקדקת של מיטב התרגום העברי מתוך השוואה למקור ובחינת הפתרונות, שהמתרגם עמל בהם, וציון המלים, הניבים, הצירופים שנתחדשו לו בתרגומו (ישדאל כהן). כי התרגום ללשונו כמעשה יצירה דומה וזכותו בהרחבתה וגימושה של לשונו עמו.

נודה, כמה פעמים גלגלנו בתיבה: מעבר, בעורנו מרגישים כי, בעצם, נתבעת תיבה אחרת, כוללת וממצה יותר, היא התיבה: תשובה. ויש חזיונות שהתיבה הזאת הולמתם ביותר — שבשת גדולה, שנשתבשה בה חכמת ישראל, באה עתה ופה על תיקונה. מפוצלת לכמה לשונות, תחילה לשונות ראשיות (גרמנית, צרפתית, אנגלית) ואחר־כך ללשונו שקוראיהן מצומצמים על ארצותיהם (רוסית, הונגרית) היתה כמתחננת אל שרשה ומקורה, ולא הועילו קינותיהם של ראשונים (שי"ד, שד"ל) ולא הועילו קדיאותיהם של אחרונים (יוסף קלוזנר), ולא הועילו נסיונות שנעשו במרכזי מערב (החל ב"בית המדרש" לאייזיק הירש ווייס דרך "מזדה ומערב" לבריינין וכלה ב"דביר" לביאליק), שלא נמשכו להם אלא פידורים בורדים, ודק מציאותה של ארצנו, ביהוד משנשתלו בה מוסרי מדע וחקר, חוללה את התמודדה שנדרשה משכבר הימים. והיא באה בשני דרכים — האחד, שניתנה לו הגדרה נמלצת ונלכבת: פדיון־שבויים, וכוונתו השבת־מפעלותיה של חכמת ישדאל ברורות אחרונים ללשונו. הכוונה הזאת נדרשה תחילה הלכה למעשה בדרך שהיה בה מן החובבנות (כגון ספרי בכד בתרגום אז"ד) וסופה בידי מומחים (כגון הדרשות לצונץ בתוספות אלבק). הדרך האחד הוא ליכודם של חכמי ישדאל, שכתבתם היתה לועזית ועם מעברם לארצנו בא מעבר ללשונו. מהם שבאו זקנים לארצנו והם כמחדשי־נעורים (יוליוס גוטמן, היינמן), מהם שבאו צעירים ולא זו בלבד שסייעו להרחיב ולהעמיק את חכמת ישדאל בלשונו אלא בנו בה דיוטות חדשות. ועד היכן כוחם של גידולית־תחום־הלעז מגיע אתה למד מכך, שלשונם משמשתם גם מעבר למקצועם (דאה, למשל, כוחו של ג. שלום במסה או כוחו של ש. ד. גויטיין בתרגום ואף נסיונו לחבר דראמה מקורית). וכשם שדאינו בפרשה זו דוגמה מצויינת של תורה החוזרת על אכסניה שלה, כך נוכל לראות בשכנותה (שאר המדעים) דוגמאות של תורות הנכבשות לאכסניה שלנו להרחיבה ולהעמיק עד ללשונו תוכל לומר, שאין דבר אנושי אשר יחסר מביתה.

ומן הענין היה לסדר רשימה של חכמים והוקרים, שראשית פעולתם בלשון־לעז והמשכה או אחריתה בלשוננו, ולמדנו ממנה כוונה של המציאות העברית באדצנו ונשלמה גם בידינו מפת האסטראטגיה של לשוננו במסע השתערוותה להשיב לעצמה שטחיה — הווי אומד: קיבוצי היהודים שבהם, בין חבורות בין יחידים — האבודים. מובן, כי שלימותה של המפה מחייבת, כי לא נסתפק באלה. אלא נצדף גם דשימה נוספת — מי ומי בשאר תחומי הספרות, ביחוד הספרות שהותמה פיוט, היה עשוי להיות מסופדי־הלעז באדצנו ולשוננו אינה לשון יצירתו ובה ומתוכה נעשתה לשון־יצירתו, באופן שניתן לומר (במכריע, או לפחות ברוב המקרים), שאילולא עלייתם לאדצנו ונשארדו הללו סופדי־לעז. תהא זו רשימה מגוונת מאוד גם מבחינת הגילים, גם מבחינת סוגי הכתיבה, גם מבחינת שוני־ההכשרה הלשונית, שבהם הל המעבר הזה. כשם שנמצא בה תלמידי חכמים, שהיו סופרים, עתונאים, דבנים, חכמים בלשונות־לעז ובבואם לאדצנו נתלפתה בהם גחלת כבולה של גירסת ינקותם ונוספו על צבא כותבי לשוננו, כך נמצא בה אחרים, שלא היתה להם קרן שמורה כזאת וקניינה של לשוננו היה להם חידוש על ספה של ארצנו ובתוכה. דשימה כזאת תראה לנו כי מי שביכורי פיוטו ברוסית נעשה כאבי הנובילה הארצישראלית (צבי שץ) וכאם הלדיקה הארצישראלית (דחל), כשם שתדאה לנו, כי מי שהוציא עור באדצנו קובץ שירים בידיש ובה גם נכתבה נובילה שלו על השומר (א. דאובני) נעשה כאבי הסיפורת הריאליסטית הארצישראלית וחוקר לשוננו ומוצאה, ומי שהמשיך עור בשבתו באדצנו להיות סופר יידיש (מ. סטבסקי) נתערה בלשונה, ער שנעשה מבקדם של גדולי סופרים בפינה מסוימת (תיאודי הטבע ודיוקם). ומובן, כל מה שנרחיק בעליות תתרבה הרשימה הזאת, ואם בעליה השלישית נמצא מי שביכורי פיוטו גרמנית (ש. שלום) ושהמעבר ללשוננו היה לו קל (מסורת בית דוֹז'ין), כן נמצא מי שביכורי־פיוטו ברוסית (ע. זוסמן) או פולנית (א. פינקרפלד), ושהמעבר ללשוננו היה להם קשה יותר. הרשימה הזאת ניתן להמשיכה עד ימינו ונמצא בה פמליה של סופרים, מהם שכבר פירסמו ספרים בלועזית ובאו ללשוננו מי בשנות־העמידה (ג. קרויאנקר, י. קסטיין) מהם בגיל צעיר יותר (ברוך קורצווייל). מהם שקנו או כמעט קנו להם את לשוננו באדצנו והיא לשון כתיבתם הראשונה (י. זרחי, א. סימונון). כפדשת־המודות לעצמה יהיו בני עלית הנוער, ששנות הינוך מעטות בארצנו הקנו להם את לשוננו כדי יכולת יצירה בה, ועליהם יצטרפו פליטי מחנות ההשמדה, מהם המפליאים בוריוות בכיבוש לשוננו.

ואחדון־אחרון: הרחבה והעמקה של שדה־ההתבוננות הניתוח — והיא הבולטת ביותר בסיפור העברי ושינוי נושאו המרכזי, שיצא מצמצומו על

יריעת־הדיינות בין שני דורות ונתרחב כדי כלילת כמה דורות (ש"י עגנון),
כשם שיצא מצמצומו על תחום מושב, אם בגולה אחת אם בגולה אחרת,
ונתרחב כדי כלילת שבטי ישראל שונים, במעמד יהודים ובתהליך מיוזגם
(ח. הוז) — לבט קיבוץ הגלויות ופלאו.

מאמר ר': אל השיתין

ראינו מלחמת לשוננו וספרותה מכמה בחינות שהצד השווה שבהן הוא השטח, ומן הדין שנראנה מכמה בחינות אחרות שהצד השווה שבהן הוא העומק. חלוקת הראייה הזאת היא, כמובן, מתודית בלבד, שכן באמת נעשתה המלחמה הזאת בבת אחת בשני הממדים, וביחוד בתחום היצירה לא היה כיבוש שטח המרחב אלא כהבטחה של תנאי כיבוש העומק. אם נראה ספרות הדורות האחרונים כמערכת כיבוש כפולה ונרצה לראות בה נקודת בוחן גדולה, נבחר את נקודת המוקד הגדול והוא — ח. נ. ביאליק שבו מתבארים הכוחות הפועלים, הגלויים והנעלמים של תקופה שלמה, מבלי שהוא יתבאר מתוכה, שכן יש בו אותה יותרת סגוליית המציינת את הפינומן, יותרת זאת מתגלית לפנינו בכל גישה שאנו מגסים בה לגבו, בין אם זו גישה המסתכמת בשאלה: מי היה, בעצם, ביאליק ובין אם זו גישה המסתכמת בשאלה: מה היה, בעצם, ביאליק והשאלות ניתנות להן תשובות דבות וסיכומן הוא: פחות ממה שהיה ויותר ממה שהיה. ודאי התשובה הבולטת היא: הוא היה משורר, אבל מה נעשה ובחינתו על פי כליל-הסגולות שלו אומרת לנו, כי היה גם משורר, לאמור שהיה (בפועל וביחוד בכוח) יותר ממשורר. כבר ניסינו לשאול, מה הפסידתנו תעודת-הדור שהטיל על עצמו, הלא היא המלאכה שעשתה את שר-השירה כאיש-קרדום ועתה עלינו להוסיף: לא כל שכן אם אנו סבורים, כי גם השירה לא מיצתה את כל-כולה, שכן לא נכחיד כי ספק הוא בנו האמנם המשורר הוא מלא-לבושה של נשמה עליונה כזאת היורדת אחת לדורות. שהרי לא כספרויות אחרות ספרותנו — ספרות אחרת, שיש בה שנים או שלושה מחזורים גדולים של התפתחות, כדרך-הטבע הוא לה שתהא רואה את פסגתה בגדול משורריה; ספרותנו מתזורי התפתחותה הגדולים מרובים מדי, שתוכל לנהוג בקנה-מידה זה. אמת, אנו מדברים בספרות העברית החדשה, שהיא לפי התפיסה המקובלת בת חמישה דורות, ולפי תחומה המקובל היא רואה עצמה כספרות בספרויות אירופה ומקבלת כממילא קני-מידותיה, אבל באמת הרי אין היא אלא מתזור אחד בכל הספרות העברית הנמשכת ברציפות אלפי שנים ושאלה גדולה היא, אם גם

ספרות כזאת בכללותה דאייתה כראיית ספרות אחרת. על כל פנים אפילו סקירה קלה על פני האישים, שנחשבו כשיאי־תקופה ותקופה, כשיאי־מחזור ומחזור, מחזקת את הספק שבנו. העם דאה בגדולי־אישיו מויגה של הנהגה ושירה והוא דאה אותם כך לא בלבד משום שמנהג דאיה זו היה דוח בתקופת המיתוס וקדמת־ההיסטוריה (משה דבנו, דוד המלך ושלמה המלך) אלא משום שהמויגה הזאת נתקיימה ממש בתולדותינו — מופתים לה לא בלבד הנביאים, שספדיהם הם פסגת שירתנו ולא ספדיהם של משוררים בלבד (איוב), אלא גם גדולי שירתנו בימי הביניים, שהמויגה של הנהגה ושירה מצאה ביטויה גם בשירתם גם בהגיונם (דשב"ג, ד' יהודה הלוי), שכן האומה בעומק חייתה ביקשה לדאות כפסגת־דוחה את נושאי דוח הקודש, והאידיאל של חידוש דוח הקודש המפעם גם את הפילוסופיה שלנו (דמב"ם) גם את הקבלה שלנו אף הוא עדות מסייעת לכך.

אם נמדד, לפי הראייה הנאת, את ספרותנו החדשה, ביחוד לפי מסגרתה המקובלת, הרי דוב המשוררים שנחשבו פסגות דורות (וויזל, שלום הכהן, אר"ם הכהן, יל"ג), לא יעמדו בפני קנה־המידה היאה לספרותנו, ואם לפסוח על שביב בן־חלוף (שלמה לוינון) הרי קנה המידה הזה יחול דק על חינוכי־הקצוות — דמח"ל מזה וביאליק מזה. דאשון בעדה, בו תודעה זאת, ואפילו נלחם לאשדה בתודעת הדוד והוא סוד פדשתו הטראגית; אחרון התנוצצה בו תודעה זאת ונלחם להכחישה מעצמו ומתודעת דודו והוא סוד פדשתו הטראגית גם היא. היא התנוצצה בו — אתה למד מדבריו; היא התנוצצה ברודו — אתה למד מיחסו של העם אליו, שאין לפרשו בדישום־שירתו בלבד. בשיד משידי ביאליק מתוארת הסיטואציה של דודו, שכל דגשות לבו הסתומים נביא שאלו והוא ביקש נביא־אמת שיגע בצינוד לבו של הרוד וידליק מעל לדאשו כוכבו ודוחו יהיה המפוע לכל ההדהורים הכבושים בהרבה לבבות. והמשורר דוצה להאמיננו, כי אחר־העם הוא שהיה הנביא הזה, ואכן הוא מתאדו אדיאל־האמת, איתן הדוח וכדומה, ועיקר־ההגדרה שהוא שומד הניצוץ האחרון של אלהים, ולא עוד אלא אם יש ונצנצה בו לפעמים דוח הקודש ונתגלתה בנפש יהודי, הרי לא נדחה באחד מכל בני הגולה כאשר הזהידיה בנפשו הגדולה של אחר־העם. נודה על האמת, כי בקדאנו את האודה המדוממה הזאת קשה לנו לפדנסה, ודודות אחדינו ודאי לא ידעו לפתוד את החידה המזודה הזאת, מה דאה יחיד־העם לקשוד כתרים כאלה לאחר־העם. ואפשר שהחידה תיפתר לו באופן שיראה בבירוד: כתד זה שנתלה במודה היה באמת תלוי בתלמידו הגדול ממנו. אך הוא, התלמיד, אפילו התנוצצה בו תודעת היותו יותר ממשורר, הכחישה מכל וכל, וכן נדאה, למשל, כי חנה בשידו האחד («גם בהתעדותו לעיניכם»),

הגיע לתודעת תעודתו, שכן הוא מדבר בו על גילוייו כעל מעשה העלמה והטעאה ואפילו מחבואי חרוזיו יראה ככסות שפוניו ואין הם אלא כחרפי סוגר אשד מבינותם לביא (ואנו מעיזים לשמוע חריוזה עלומה: נביא) לוחט וזומם יציץ וסוגרו נשבר בין לילה, בדיחיו היו דסיסים והוא, הלבאי עצמו, נמלט למכודתו. אולם בשידו אחר («שחה נפשי») שמענו שלילה גמדה של תודעה כזאת, כי בו יכדיו: לא משורד אנוכי, לא נביא, חוטב עצים אנוכי, חוטב עצים, איש קרדום.

אכן, ההתנוצצות הזאת של תודעת שליחותו היתה בו עד ארגיעה — דוב ימיו ככוח בלום וחנוק היתה, מלך אסור ברהטים. על שום מה היה דק משורד וגם המשורד צמצם עצמו בפני איש הקרדום, על שום מה יתרונו על המשורד נבלם בו ולא נתגלה אלא במכיתות אדעי והיה כאפשרות, אשר דק מאחורי חרוזיו ומתחתיהם תתגלה כממשות, ענין גדול הוא לענות בו, אולי הענין בה"א הידיעה. אפשר ומדחק־זמן גדול יותר יניח תשובה שלימה, אנו אין בידינו אלא רמזי תשובה. כשאנו מתבוננים בנחלתו של ביאליק ומוצאים גילומה בעיקר בכרך השירים, שאינו גדול ביותר, אין אנו מתקשים לדאיתו כשיא במחזור הדורות האחרונים, אבל אנו מתקשים מאוד־מאוד לדאיתו כשיא מחזור במחזורי ספרותנו בת אלפי השנים. ראשית דמו היא מסגרת זמנו — הוא נולד וגדל בתוך מחיצה שהיתה עלולה לכווץ אותו, ואף כיווצה אותו ואם לא כיווצה אותו ככוחה הרי משום שסתר נפשו מדדו עליה גם אם גילויי נפשו נכנעו לה. מספר־הקורות ירענו את ווליק, פיסת יהדות זו ששכבתה התחתונה כרטיטה של זכר שחיתות ת"ח ומשיחיות ושכבתה העליונה כרצועה נרחבה של חסידות שמלכסנה קו דק של השכלה, ומשידי ביאליק וסיפוריו ירענו מה ומי היה אותו נעד שגדל בה ומתוכה, טיפוס מובהק של חולם בהקיץ, שראיתו היא כמשולש גדול — מדאה הממשות אשר לעיניו, מדאה חזיוני המקרא אשר ברמיונו ומראה־השתייה של קדמת הילדות אשר בנפשו, והעיקר שהמשולש הגדול הזה אינו מופרד אלא ממוג בנפשו. הרינו זכודים גדול ההפתעה שנפתענו בבוא המשורד בפני אספת מורים לספר על מקודה והתהוותה של העזה שבשירותיו (מגילת האש) ועיקר ההפתעה, כי יסודה של האש הגדולה היתה שדיפה קטנה בעיד ילדותו. והרי באמת פרט מועט זה גם יוצא ללמדנו על המשולש הגדול — מדאה עיניו המועט, השדיפה הקטנה, נתקפלה בו האש הגדולה, אשר גם היא כמשולש גדול, — אש הקוסמוס, אש ההיסטוריה, אש החוויה כאשר ירענוה משידיו שהם האבטוביוגראפיה הכסויה שלו ומסיפוריו שהם כאבטוביוגראפיה הגלויה שלו, והנה הנעד הזה נגזרת עליו פגישה ראשונה, הלא היא הפגישה עם וולז'יין המתנגדית, אשר מלפניה יצאה, מוכרחה היתה

לצאת, פעולה שהיתה יותר מעכבת, יותר בולמת מאשר מעוררת ומדרבנת למצות את תעלומת נפשו וכחותיה. קראנו גם קראנו מה שמספריי-זכרונות וחוקרים מספרים בענין השפעתה של וולוז'יץ, הנראית להם ברכה, אבל לצערנו אין בידינו להסכים עמם, ושכרה של אותה פגישה יוצאת, לדעתנו, בהפסדה ושעל כן אין אנו יכולים שלא לראותה פגישה פאטאלית.

והוא הדין בפגישה אחרת, היא הפגישה עם אחד-העם. ידענו מתולדות הספריות את ההופעה הזאת — איש שירה גדול נשפע בשיטת המחשבה מאיש הגות פחות ממנו, ונודעת, למשל, דוגמת ההשפעה של טוביאנסקי על אדם מיצקביץ, אבל טוביאנסקי עורר במיצקביץ כוחות רדומים ואילו אחד-העם יצאה מלפניו השפעה עוצרת, מאפקת. קראנו גם קראנו דברי המשורר עצמו ודברי מעריכיו על הברכה הגדולה שבעצם-ההשפעה הזאת ותוצאותיה, אבל דיה סקירה בשירתו של ביאליק והתפתחותה, ודיו עיון במחשבתו וגלגוליה, כדי לראות כי היה מה-שהיה למרות ההשפעה הזאת, וכדי לנחש מה היה, אילולא ההשפעה הזאת, שעל פי אפיה היתה מצננת אם לא-לומר מגמדת. שעל כן אין אנו יכולים שלא לראות פגישה זו כפגישה פאטאלית. והוא הדין בפגישה השלישית, היא הפגישה עם מנדלי. ושוב ידענו אף ידענו מדברי המשורר עצמו ומדברי מעריכיו גדול הברכה שנכרכה בפגישה זו עם בעל הנוסה, שהוא כפלט אמנות מושלם, אבל אין אנו יכולים לכבדו השתוממותנו, כי מי שידע להגיע למתיחות, אשר השירה העברית לא ידעה כמותה אלא ברשפי-האכסטטיקה של משוררי הקבלה ובהימנאות של גבירול, היא המתיחות הרצופה אשר ב„מגילת האש“, ראה את עצמו תלמידו של מי שהיה דבוק כולו לריאליסמוס, שחללו אמתיים על גבי הקרקע, וכובלו על כרחו במחיצת-המציאות הצרה, אפילו אם הוא שופך עליה תוכחתו המרה ביותר, ואין ההשתוממות הזאת פוחתת משום שביאליק באמת יכול היה לראות עצמו כתלמידו של מנדלי; שכן במה שהיה תלמידו („אריה בעל גוף“) הוא זוטה ולא רומה של יצירתו, ולכל המרובה היא צלע צדדית אחת בתבנית יצירתו הגדולה. ויש אנקדוטה של מנדלי, שלא נחה דעתו מ„מגילת האש“ ואך בבוא „הבריכה“ פג רוגנו ואמר: ואתא מיא וכבא לנורא. אנקדוטה קטנה זו כלולה בה כל אי-האפשרות להבנה שבין ביאליק ובין מסגרת גידולו והשפעתו. ושעל כן אין אנו יכולים שלא לראות גם את הפגישה הזאת כפגישה פאטאלית.

והפאטאליות היתה במה שביאליק עצמו נסחף למסגרת סביביו והשפעתה הבולטת. מתוכה מסתברת לנו דעתו שלו עצמו על הגדולה שבהתפרצויות בשירה, „מגילת האש“, אשר תחת היותה לו מעפל אשר ממנו ייפתחו לו שערים חדשים, נראתה לו כשלון שביקש אפילו לתקנו בשירה אחרת, שהיא

כחטיבת המדה וכולה משבצת חן אך צירופה מרובה מאשה, אש הקודש, וליטושה מרובה מרוחה, רוח הקודש («אגדת שלושה וארבעה»). ודאי שאין אנו יכולים שלא להצטער, כי דעתו של מנדלי, שאמרה בבדיחות דעת נעשתה, בעצם, הדעה המקובלת הנאמרת בשיקול דעת ובכמה מיני הדגשה (יעקב פייכמן), אך צר ביותר כי דעה זו הצטרף לה המשורר עצמו ונעשתה בלם לעצמו. והרי לא חסר בלמים ומעצורים וביטוי להם אותה זהירות מופלגה, כפי שנמצאנה גם בחייו גם בשירתו. בחייו — יחסו לאישים המנוגדים למעגל-השפעתו הנזכר ובפרשה זו יש סוגיות, כמו סוגיית מ. י. ברויז'בסקי שכבר ניסו לפרשה (ש. צמח) ויש סוגיות אחרות, כמו היחס לא. נ. גנסיין או י. צ. רמון הצופות למפרש, אך בדרך כלל כבר ניתן לשער, כי ביחס הרתיעה והדחייה הוזה הרתיעה עצמו ביאליק מצד אחד וגדול שבו עצמו ודחה מעליו צד אחד וגדול שבו עצמו. שכן הקריאה המותזת שלו: «מפני כף הקלע יגורתי» אינה, בעצם, אלא לשון-הפלגה על יראתו, יראת-תמיד מפני כחות שהיו עצורים בו ושהם ניפלה על פני דור דורות. היראה הזאת מפעפעת גם ברתיעה המסקנית, שעליה העמידנו לא חוקר שפונות ספרות אלא משורר שפונות נפש (הלל צייטלין): בבוא המשורר לתאר לנו חזיונות, שאין אנו מפקפקים כי נחזו ממש, הוא רואה להקדים לתיאורם תיבה קטנה וכרקטריסטית ביותר: כמו, כעין, כאילו. מובן, כי ביסודו היה נאמן ליסודו והיה נאמן מדי שאמת נפשו וסתריה לא יפרצו, אך הרבה ממנה נשאר עלום ועוד תיירש מלאכת חקר גדולה, כדי לגלות יתר על העלום, שכבר גילוהו קצת חוקרים בין השיטין, את העולם מתחת לשיטין. ואם עבודת חקר ראשונה אינה מקובלת על בני הדור, ביחוד בני דורו של ביאליק, וביותר בפמליה של המקורבים אליו, הרי עבודת חקר אחרונה לא כל שכן, ולא פליאה היא, שכן העבודה האחת והאחרת מסקנתה היא, כי היחס שבין ביאליק והפמליה שלו אינו כיהס שבין גדול לבין קטנים ממנו אלא כיהס שבין ספציס מיוחד, שהוא על פי ביטויו במעגלם אך על פי מהותו מעבר לו. אותו הייחוד גורם, שמלוא הבנתו אינו באפשר אלא בגילוי העולם הנסתר מאחורי שירתו ומתחתיה.

ידענו, כי תפיסה זאת לא תכבוש לה בנקל מהלכים ותהא חייבת לכסח פסיעה פסיעה. שביל לעצמה בחורש התפיסות המקובלות, שעיקרן שלושה הבדלי הערכה. ההערכה האחת, והיא הפשוטה והנפוצה ביותר, מגדירה את ביאליק בחינת משורר לאומי וקשה לומר, כי הצליחה להעמיד את ההגדרה הזאת על בירורה, והיא אינה מתחזרת כהלכה גם בפי המחליפים את הכינוי הניטל כדרך הקפה מאחריהם והמחודש לצרכי אידיאולוגיה של דורות אחרונים (גזירת מונחים לפי תיבה: לאום, שהיתה כתיבה מוזנחת ולא

נחשבת) בכינוי אחר, מושרש יותר: משורר האומה, שכן גם ניסוח זה אינו יוצא מכלל עימעומו, אפילו אם הוא נעשה על דרך הבחנת הניגודים של אומה ועם. וביחוד בולטת התגדרה של ביאליק כמשורר לאומי בצימצומה, אם היא באה להעמיד עיקרו על הצד, שבו הוא מעורה, בנושאי שירה, כוונתם ומגמתם, בתנועת הלאומיות. כולנו יודעים, כי שירים אלה הם חלק חשוב בכלל יצירתו, החל בבכור שיריו שהוא כספיה וכסיכום של שירת חיבת ציון התמימה, וכלה בשירי התוכחה הגדולים. אבל הערכה מעוללת היא המעמידה כעיקר שירתו את השירים שהיו לפי הפרוגראמה של הרור, ואשר מרחק-הימים וחילופי הפרוגראמה הכרוכים בו מפרידים בהם יותר ויותר את צד השירה ואת צד הפובליציסטיקה, באופן שמזגם עשוי לקיימם מעבר לדור ותכנם מצמצמם על דורם. כניגוד להערכה הזאת שנעשתה נפוצה ביותר, עד כדי שיגרה מצויה, היא ההערכה האחרת שאינה נפוצה כמותה (ראשית ניסוחה הבולט ד. א. פרידמן) המגדירה את ביאליק בחינת משורר היחיד ויגונו. ההערכה הזאת רואה בביאליק מה שהיה מוטיב של עיקר בספרות הרור, המוטיב של היחיד ולבטיו ובדידותו (ברדיצ'בסקי, ברנר, שופמן, גנסיין). כולנו יודעים, כי שירי היחיד הם חלק חשוב בכלל יצירתו ובהם הגיעה באמת לידי עומק ביטוי גם הרגשת הבדידות («לבד») גם הרגשת התלישות («צנח לו זלזל») של היחיד העברי. עם זאת הערכה מקפחת היא, המעמידה כעיקר שירתו את השירים שהיו לפי הלך-הרוח של יחיד הרור, שמרחק הימים וחילופי-הלך-הרוח הכרוכים בו מפרידים בהם יותר ויותר את צד השירה שערכו קבע וצד-הבעיות שערכו ארעי. והרי עצם-העובדה, כי בריווח-ומנים מועט נטבעו במחוז-הביקורת שלנו שתי הערכות שונות, שכל אחת היתה אנוסה להעמיד כביכול מחוצה למסגרת חלק גדול של יצירת המשורר, אומרת: דרשוני. גם בעצם העובדה הזאת הוכח קוצר-היד של בעלי ההערכה לתפוס את המשורר בפוליות שלו. ומן החובה לומר, כי גם הנסיונות לאחד את שתי ההערכות האלה לא היה בהם כדי להתגבר על השניות המקפחת הזאת, ויותר משהעלו חטיבת מזיגה העלו דבר-פשרה, אם לא מעשה-פילאיים. כי בעלי ההערכה הקיצונית יכלו, בערך, להסתדר בנוח — עצם ההכרעה שהכריעו, אם לצד משורר הכלל, אם לצד משורר היחיד, כבר נתן בידם קנה מידה של עיקר וטפל ומה שנחשב להם ראש התנוסס בהדר מפנים לגדר-הכרעתם ומה שנחשב להם משנה התפשט לו בצניעות מחוצה לגדר הערכתם. מה שאין כן מבקשי המזיגה שהגיעו בדוחק לידי פשרה — הללו נתעוררו ממילא על כך, כי לא מעטים השירים שהכרעה הזאת קשה בהם ביותר, שכן שירים, הנראים כשירי כלל, נתגלו להם שירי-יחיד מובהקים, ושירים הנראים כשירי יחיד, נדרשו להם כשירי

כלל מובהקים, וככל שהעמיקו לעיין ראו התחומים בלולים, ובבואם להכריע לא יכלו להסתיר מבוכה ואבדן עצות. רק באחרית ימיו של ביאליק ואחרי פטירתו נסללה ראשית נתיבה לתפיסת אישיותו ושירתו במלוא פוליותה. הגשר לתפיסה זאת הוא בהכרה, שהיא לבעל אינטואיציה הנחת־אב ולבעל־ניתוח מסקנת־גמר: בביאליק הגיע לגמר־בישול ראש־מאמציה של ספרות דורות האחרונים — הריקאפיטולאציה העצמית של האדם הישראלי, ריקאפיטולאציה שדרכה בירידה משכבות הרוח העליונות עד שכבות הנפש התחתונות, מחזית התודעה הפרוגרמאטית ושטחה עד מסד היצריות ההיולית ועומקה, ודאי שהתפיסה הזאת נותנת דעתה על שני הצדדים האלה בחינת עיקר וטפל, ראש ומשנה. גם היא יודעת על שירת הכלל ועל שירת היחיד, אך היא רואה אותן כרבידים במתפזרת הנפש, כביכול מיני שכבות במבנה הגיאולוגי שלה, אך לא כשכבות היחידות, שכן היא רואה שכבות התחונות מהן וביחוד השכבה לפני היות הנפש בחינת כלל ובחינת יחיד, שכבת־השתייה. תפיסה זאת, רואה כראשית־חובה לעצמה להישמר מפני אותה הנוחיות של הפרדת־יסודות, שכן מהיותה אמונה גם על דרך הניתוח של דקרו־פילולוגיה, גם על שיטת ההארה של פסיכולוגית־המעמקים, היא יודעת כי משל השכבות הגיאולוגיות אינו אלא משל. שהרי בנפש השכבות השונות אינן מסודרות באופן, שאם האחת ממלאת חלל מסוים הרי שכנתה או יריבתה נדחקת מתוכו, אלא הן קיימות זו בתוך זו. עדות לשכנות הצפופה הזאת של זה־ליד־זה וזה־בתוך־זה הוא המשולש הגדול שהוא אמנם סמל מכריע אך לא יחיד, בשירת ביאליק, ושבנו יראנו את נפשו במזיגת יסודותיה, ביצירה־הנפש, במערכת־ההיסטוריה, בהוית־היקום. בהתלקחויות אלה, שבהן מתמזגים שלושת היסודות כחטיבה אחת מגיע ביאליק לרומו שהוא גם עומקו, כלומר באותה ארץ שבה יש זהות בין רום ובין עומק, מתוך התפיסה הזאת אנו למדים, כי ביאליק היה כאחת גם בעריסת מולדתו, עיירת וולין, בישיבת המתמיד, בעיר ההרגה וגם בארץ לא נודעת, באי הזהב, אלו המקומות שבהם מתלכדים מוסדי עולם.

דברים אלה צריכים הדגשה, וביחוד עם ההערכה, שהתגברה על אותה ההפרדה המלאכותית הנזכרת ואף על פישורה, ותחת להעמיד את ביאליק בשני מעגלים מנוגדים היא מעבירה את הניגוד בו עצמו ומעמידה עיקרו בשדה ההתנגשות הגדולה שבין הקמאות היהודית וגילומה במסורת הישנה שתכנה ולבושה דתי ובין המציאות החדשה שגילומה בנסיוני החילונית החדשה, ודאי שהערכה זאת (ב. קורצווייל) מקדמתנו הרבה, אך אפשר וההבלטה המוגזמת של אפס־האונים אשר למשורר ושירתו לגשר בין העולמות האלה ולזווגם באה משום ההתעלמות מכך, כי באמת שירתו היא

שדה-התנגשות של שלושה עולמות. ועוד תידרש מלאכת חקר רבת-יגיעה כדי לחשוף את רוב הסמלים, נקודות ההפגש של שלושת העולמות למלחמה ולהשלמה, ונוכל לראות מלוא ראייה את השתערוותו של ביאליק והישגו בריקאפיטולאציה של עצמו, שאפשר לא באה בסופה אלא להכשיר את עצמו למדרגה שהוא היה ראוי לה, ושלא הגיע אליה אלא זעיר שם זעיר שם באיתכסיה גם מיראתו מפני תהום עצמו, גם מחמת מסגרת דורו שהיתה עוצרת, מאפקת, כובלת, ושלוש הפגישות הפאטאליות שנזכרו לא היו אלא רמזים בולטים בה. רק עיון כזה עשוי להעמידנו על מלוא גדולתו; כי רק בו ומתוכו אנו למדים, איך היה ביאליק מתגלה אילולא יראתו זו ומסגרתו זו. בעצם, חוזר לפנינו בשיעור לא-נחקר, תזיון שדורות קדומים היו מגדירים אותן בשלוש תיבות-יגון קטנות: לא איכשר דרא.

ברור, כי לגבי תפיסה כזאת כמעט שמיטשטשים הבדלי ההערכה המצויים. לא שהיא כופרת בעיקר אחד או-אחר, שהערכה אחת או אחרת קובעתו כעיקר, אלא שהיא רואה אותן כפן אחד במכלול-הפנים, והיא מבחינה בין זעיר אנפין ואנפין ברבין וחותרת מיריעת השטחים העליונה (אידיאולוגיה כרות הדור וטעמו) לעומקם של השרשים, וביותר היא שוקדת להגיע להבנתם של הגילויים. שבהם נתלכדו עולמות באורו של סמל גדול הנוקב תהום רבה ונמצאו יסודות-מעלה ויסודות מטה מחוברים במראה-השתייה. רבים החזינות שבהם נתחוללה ההתלכדות הנשגבה הזאת, וכרוגמה יהי לנו מוטיב השביב האחרון שניצל, שאם אנו בודקים בו אנו רואים, כי הוא מתגלה לפנינו ביסודו כתמונת נר דלוק שכמעט לא יחסר משיר ושיר, עד שאנו רשאים לומר, כי אין לך שיר חשוב בשיריו שלא נמצא בו תמונה קבועה, שדפוסה הוא כדרך ציור של חלל אפל שמתוכו בולט אובייקט ובראשו אור. המעמיק לעיין מגלה, כי הנר הזה הדלוק מעל ראש שיר ושיר הוא באמת כנר משולש, כאור משולש: הוא הוא הנר הישן העשן במסתר בערים הנכחדות בתפוצות הגולה, הוא הוא התלתל שנגנו מאש המזבח, הוא הוא האור שלפני הלידה, הוא הוא אור שבעת הימים. שיא השירה הזאת, גם לעומק וגם לגובה הוא בכל אשר יתלכדו היסודות האלה כחטיבה, כי הלא הם נקודות הפגישה של החוויה, התולדות, היקום. שיאים אלה הם המבדילים בינו ובין האחרים, מעמידים אותו כספאציס מיוחד וההכרה של ספאציס מיוחד אינה מניחה לנו לדבר, כדרך המקובל, על ביאליק והפמליה שלו, ביתר דיוק על ביאליק ושבעת כוכבי הלכת. לכל המרובה תניחנו הכרה זו לדבר על ירושת שירתו ליסודותיה המיוחדים, שמשוררי דורו נשפעו ממנה, באופן ששירתו כללה בתוכה יסודותיהם אך יסודותיהם אינם כוללים שירתו.

[אכיב הש"ז]

בין לעז ונכר לסוגיה במסכת הכינוס

א

הבעייה שאנסה עתה להעלותה, בצמצום־שרטוטים ובקוצר־קווים, יש לה פנים להלכה ויש לה פנים למעשה. הבעייה יש לה פנים להלכה וכבר נדרשתי וחזרתי ונדרשתי לה לענין בדיקת תכנה ומסגרתה של ספרותנו בדורות האחרונים, בדיקה שפירושה ערעורה של התפיסה המצויה על כל ניסוחיה, והחלפתה בתפיסה העומדת על התלתזרמיות והתלתלשוניות. בחינת התלתזרמיות אינה מענייננו עתה, מה שאין כן בחינת התלתלשוניות. בחינה זו מה היא אומרת: מציאותה, הממשית והיצרית של ספרות היהודים בדורות אחרונים, היא מציאות של שלושה מיני לשונות: הלשון האחת, היא הלשון העברית, שמתוך שהיתה לשון מסדה של האומה, וחיותה לא פסקה מקרבת לאורך כל מסילתה, והיא יסוד־מוסדה, מתקיימת בה בחינת אחרית כראשית; הלשון האחרת היא לשון, שנספחה לה באמצע קורותיה של האומה ונעשתה לשונם של גדולי שבטיה, וביחוד של שבט־אשכנז, ולאורך רוב־מסילתה היתה שותפת לאחותה הגדולה, ואך בקצה־המסילה התנודדה בין בת־לוויה — וסימנה ההופעה המצויה של אוניה פרסונאלית כדמות סופרינו כפולי־הלשון — ובין בת־חרות, אך יצירה, כמותם כיצירי אחותה הגדולה, הם בכלל חשבונה הכולל של יצירת העם, וידיעתם היא בכלל מסכת חובת תודעתם של בני־העם. הלשון האחרונה, לשון זרים ככלי־מבע של חלקי בני עמנו, שיצרו בה ספרות, והיא־היא הצריכה, מבחינתנו עתה, בדיקה מדוקדקת: אימתי היא ספרות־לעז וממילא היא בכלל אותו חשבון כולל של יצירת־עמנו ובכלל מסכת חובת־תודעתם של בני־עמנו, ואימתי היא ספרות־ניכר וממילא איננה בכלל אותו חשבון ובכלל אותה מסכת.

ב

שאלה זו הטרידה ראשונים כדרך שהטרידה אחרונים, וגם אם ניסוחה וניסוחיה היו שונים משלנו, היה גרעינה אחד, ולשם אילוסטרציה של

הטירה הואת נבחר לעצמנו דוגמה בולטת, כמעט מצווחת — פרשת היינה. פרשה זו הטרידה ראשונים ואזכיר בקצרה ענין שכבר הבאתי בארוכה (בספדי: „הגמר וידירו המנמנם“, מרור: מבוך ומבואיו, פרק: בשרה זרים): מעשה שאירע ב־1832, שיצא לכסיקון בשם: „גאלריה של בני ישראל המצוינים ביותר“, וחוגי המתגרים הפוליטיים מגרמניה ביקשו להתגרות בו כהיינה והכניסו אותו באותו לכסיקון, ובחברת שנכלל בה גם שפינוזה, בא היינה וקשר דבדי ערעור ומחאה על כך, ובכלל טענותיו שמחציתו ממוצא אצילים, שהרי אימו וון־גלדרן, והוא עצמו פרוטסטנט, ואפילו אדוק ביותר. והצר המעניין הוא, כי ערעורו ותדעומתו מצאו להם עוז ותומך — גבדיאל ריסר. בבואו לרבר על אותו לכסיקון, דאה למחות בריהם של אלה, המונים אישים כמו ברנה או היינה, שהניחו אמונת אבותיהם, עם מובהקי־היהודים. הוא לא ראה ולא יכול היה לדאות בשירתו וכתבתו של היינה ודומיו כדרך ייצוג או ביטוי לנו, והוסיף כי אילו נרדש להביא דוגמה למי שיש בשירתו כדי ייצוג כזה היה מצביע על מיכאל בר (אחיהם של הקומפוזיטור מאיר בר ושל חוקר הירח וילהלם בר), שנודע בזמנו בשירתו, וביותר במחזותיו. כך נראתה להם השאלה לראשונים ועל פיה הרי התשובה פשוטה, ואפילו פשטנית ביותר: היינה אינו רוצה להיות, ריסר מוכיח שאינו צריך להיות, בגאלריה שלנו בימים ההם, ודין שנקיים כיצונו של האחר וכחוכחתו של האחר, ולא נכניס את היינה בגאלריה שלנו בימינו. ואם בחשבונה של גאלריה כך, בחשבונה של ספרות כל־שכן.

וחנה פרשה זו הטרידה אחרונים ולא בגבולה של גאלריה אלא באמת בגבולה של ספרות, כשפני השאלה אינם פנים של הלכה בלבד אלא פנים של מעשה. בבוא ה. נ. ביאליק להגות את מחשבת הכינוס ולציין ראשי פרקים לסעיפיהם, הביא בכללם סעיף נחשב לאמור:

מכמורת גדולה ורחבה נפרוש על־פני ים הספרות האנושית ונעלה משם את כל הניצוצות של יצירת הרוח העברי. היום הוא יהי גרול מאור, יום גאולה ופרות לגפש הישראלית, השבה אל מקורה ואל נחלתה ואל צרור חייה. זכרו את פילון, זכרו את שפינוזה, זכרו סיעה שלימה של חושבים והזים יהודים בלשונות יוון, ערב וספרד, שנתגלו בשנים האחרונות מאבק ביבליותיקאות וגניזות. זכרו את היינה, בשום פנים לא הייתי פורה מצבתו המפורסמת של היינה, אלא מניח הייתי לה שתהא מושלכת ממקום למקום מעתה ועד עולם. הלא זה שירו היותר חריף של היינה, שחוקו המר והנמהר ביותר, שירו שלאחר המוות. תהא מצבה מטולטלת זו סמל מוחשי לנשמת בן ישראל ונרוריה הרבים, נשמה שאין לה עיכול בשום קיבה זרה, אין

לה קבורה בשום תכריכים שאולים, ומשהו שלה אינו בטל בשום אלה. אבל תחת זה אין לך, כמזומה, מצוות „פדיון־שבויים“ גדולה מזה, שיש בתרגום עברי לשירי היינה, יחודי זה, שהיסורים מירקן את עונו ומתו הטיל שלום בינו ובין אלוהי ישראל. כל הפירות המשובחים של הכשרונות העבדים בלשונות אחרות, כל מה שטבוע מהם בחותם הרוח העברי, יבואו אל אוצרנו היחירי של הספרות העברית.

רברים אלה נאמרו בתכנית הכינוס, שכוונתה לתת בלשון העברית מיטב יצירתנו, בחינת ספרותנו הכוללת, בכל הדורות. לאמור, אליבא רביאליק שירת היינה נראית בפירוש בחלל יצירת הרוח העברי ובכלל אוצר הכשרונות העברים וטביעתה היא בחותם הרוח העברי ומסרה — הנפש הישראלית. אין צדיך לומר, מה מופלג הוא המרחק בין עמידתו של ריסר ובין עמדתו של ביאליק; שהראשון נועל בפני היינה דפילכסיקון של מפורסמי־ישראל והאחרון פותח בפניו לרווחה רלתות־ספרותנו ובא להכניסו לפני ולפנים.

ולא עור, אלא הפיסקה על היינה היא במסתו של ביאליק נרגשת במיוחד, וודאי ניתן גם לתרצה ברומאן המיוחד, שנתדקם בין שירת היינה ובין משוררינו וביאליק בכללם. אבל אל נשכח כי לא בלבר משורר כביאליק, ששוב לא עמד בתוך השיטה, אלא גם משורר כזאב יעבץ, שעמר כולו בתוך השיטה, היה בוסר על תשובה כדרך שניתנה בירי ריסר, שלולא כן לא היה במתרגמי „הרבי מבכרך“. המרחק הגרול הזה שבין ראשונים ואחרונים, עשוי ללמרנו הרבה, אך לענייננו נאמר, כי האחרונים, במירה שיותר לנו לתלות בהם ניסוח שאלתנו, הרי תשובתם היא — יצירת היינה אינה ספרות־נכר, שתרגומה הוא בכלל טיפולנו בספרות זרים, אלא ספרות־לעו, שתרגומה הוא בכלל טיפולנו בספרות שלנו.

2

ער שננסה לעדער על המסקנות המשתלשלות מהערכתו של ביאליק — ביחוד אם היינה נתפס לא בחינת אוניקום אלא בחינת פרט היוצא ללמד על כלל, — והרי תפיסה זו כלולה בבירור באותה הערכה — דין שנתעורר על כך, כי גם הלבוש, כלומר הלשון, שהיא לשון־זרים, נמצאו בה תכונות־שמבית. חבל שלא נתקיימו בכתב שיעוריו של משה קלווארי בענין התמודות שחלו בלשונם של בני־עמנו, שכתבתם בלשון־הגרמנים, וביותר חבל שלא נשתמרו הרוגמאות המחכימות לכך, ועל כרחנו עלינו להסתפק בדבריו, שאמרם שנים הרבה קודם שיעוריו אלה, והם בספרו: „בין זרע

לקציר, במאמר שנכתב ב־1912, במלאות מאה שנה לחוק הפרוסי על שיווי־הזכויות המשפטי של היהודים בגרמניה ונאמר בו:

אנו מוותרים בחפץ־לב על הקביעה, עד כמה היהודים משותפים בנכסי התרבות הגרמנית: חומר הוא בחוקת בנין, אף גם צורת השתתפותנו השתנתה, התפנמה; קו־היסוד של הנשמה היהודית, שהיו תחילה כמשרכים בצד־דרכים של כל תרבות, התגלו ביתר עוז דווקא ביצירה הרוחנית. עוד פיליפ פייט היה מצייר בריוק כחבריו הנצרנים; הגרמנית של משה מנדלסון ושלמה מימון דומה לממוצע של זמנם; ואפילו בפליכס מנדלסון אי אתה מגלה את הנימה היהודית אלא בעקיפין, אך כבר ברנה והיינה מגלים בדרך שונה לחלוטין את מיבנה הויתם הרוחנית; וכל מה שהמאה מפליגה והולכת, כן מתגלים והולכים, במאבקים הגרמניים, הייחוד והעושר, ואמנם גם המא־קא־משמעות והפתלתולת של חיינו הפנימיים: הנפש היהודית נעשתה בעלת סגולת־ביטוי וכך העפילה לדרגה חדשה, מעולה בערכה.

אם להעמיד דברי משה קלווארי על פשוטו של משל, הרי נמצא שהבחינה היהודית — בין נקראנה נפש וחיותם ובין נקראנה ממות וייחוד — משנתגרשה דרך הדלת, התגנבה דרך החלון ונכנסה לפני ולפנים של אותו כלי שנועד לגרשה, כלומר לתוך עצם הלשון הזרה. ולא עוד, אלא כל מה שהתעורר בתרבותם וספרותם של אחרים מפליגה והולכת, הרי הבחינה המגורשת מתחזקת והולכת בעצם הלשון וקפלי־קפליה. ואמנם, מי לא יכיר, החל בלשונו של ברנה והיינה וכלה בלשונם של קארל קראוס ואלפרד קר, תרכובת־יסודות שאינה מצויה בלשונם של סופרים גרמנים שאינם מזרע יעקב, ושאינה מסתברת מיסודותיה, עד שהיא, אותה תרכובת במשמע, המפתיע בלוליינותה הגמישה ובגמישותה הלוליינית, היא כסימן־היכר, המבליט את הסופרים העושים בה כקבוצה מיוחדת שייחודה במוצאת, בעוד שמגמתם היתה לבטל את קיבוציותם שררשה במוצאם ואת זיקתם אליה דווקא בכוחה של הלשון, ולהבליע עצמם, ביחוד בה דרכה, בשל שאינם בני־מוצאם. והגדול שבחבורה, שהבחינה היהודית שיטתה בו על דרך כך, היינה, טבע גם מטבע של פתגם חד ומרושע לאותה נקמה שירושתם ניקמה מהם: היהדות אינה שק על גבך שאתה יכול להיפטר הימנו, היהדות היא חטוורת על גבך שאי אתה יכול להיפטר ממנה.

הלכך הגענו מתשובתו הפשטנית של ריסר שאמר להם להיינה ושכמותו: אי־אפשר בכס, דרך תשובתו המורכבת של ביאליק שאמר להם: בואו בצל־קורתנו, עד תשובתו הפאראדוקסאלית של קלווארי שאמר להם: בעצם, לא

יצאתם מצל קורתנו, ואדרבה כל מה שגבר רצונכם לצאת מלפניו, גבר כרחכם להסתופף בו. אבל דומה, כי דווקא התשובה הפאראדוקסאלית אך מבליטה, עד מה הגישה לשאלה, כדרך שניסחנות, היא להלכה וביחוד למעשה, פאראדוקסאלית גם היא. שהרי אפילו נהא מוכנים לנריבות מופלגה ביותר בהרחבת גבוליה של ספרות-הלעו, קושיה היא, על שום-מה מעשה-הכינוס אינו מקרים את הראוי להקדים ואינו מאחר את הראוי לאחר, ביתר ביור: על שום-מה אינו קובע דרגות של קירבה וריחוק על-פי עקרונות המשותפים לכל העשייה התלתלשונית, עקרונות העשויים לכוללם בתחומה של ספרות אחת. אין צריך רוב ביאור כדי לקבוע, כי מה שמבדיל בין כתיבה שלשונה עברית או יידיש ובין כתיבה שלשונה לועזית היא במה שכתובה ראשונה עצם-טבעה הוא משמה של קולקטיביות יהודית ולשמה, ובעצם אין היא צריכה כל סימני-חכר, שעצם לשונה מספקת, מה שאין כן כתיבה לועזית של בני-עמנו, שאין לה מעמד-ממילא כזה, והיא צריכה סימני-חכר מיוחדים שאם לפשטם, ניתן להעמידם על שלושה: כוונת הכותב, ענין הכתיבה, קהל-הקוראים הנמשך לכוונתו וענינו כדרך הנמשך לספרות היהודית.

ואין אנו מתכוונים לסוג הכתיבה, ששייכותו לספרותנו מוכרת כמאלה — חכמת ישראל שנתחברה בלשונות-לא-לנו, ושמעשה-כינוסה מובן מאליו ואף מתקיים והולך; כוונתנו לסוג הכתיבה, ששייכותו אל ספרותנו או שאינה מופרת או שהיא מוולזלת — הספרות היפה בלשונות-לעו, שיצירתה באה משמם של יהודים ולשמם, ספרות שגם סופריה גם קוראיה ראו אותה נטועה ועומדת בתחומם של היהודים, וביחוד בתחומם של היהודים כקיבוץ. ספרות ענפה היא, ופריחתה ביחוד בתקופת המעבר, כשם שכל עצמה הופעת-מעבר, ביתר-דיוק: ספרות-עראי, שכות-רישומה יפה לא בלבד בחלקי-ציבור, שאליהם היתה מכוונת, אלא גם מחוצה לה — שהרי השפעתה של ספרות זו על הספרות העברית והיידיש ניכרת ביותר, והעיקר: גם זו גם זו, שנעזרו בה, חשבו אותה כספרות-מבית.

ד

המצוי אצל סוגיה זאת יודע, ער-מה ספרות-לעו זאת היתה בחינת גורם ודחף לספרותנו על שתי לשונותיה, שהן לשונותיה ממש, וממילא הוא יודע, כי יש שספרות-לעו זאת הקרימה אותן כדי דור ואפילו דור ומחצה בראייה וכיוונה (למשל, מה שנקרא, כדן או שלא כדן, זרם הרומאנטיקה וכרומה) או בהלך רוח ומזגו (למשל, אור החיבה השפוך על ההווי השוקע של קהילת-היהודים הקטנה הבטלה והולכת) או במכלול נושאים. אי-לזאת

ראויה הספרות הזאת להיות מועמדת ראשונה למעשה־כינוס, אבל מה נעשה ועינינו רואות בהיפוכו של דבר — בקום מפעל מיוחד („לגבולם“) נדחו סופרים אלה ויציריהם, שהם אמנם פירמות קטנות, אך האחים הקרובים ביותר לבית ישראל ובביתו, ונקראו לדוכן סופרים שהם אמנם פירמות גדולות, אך שייכותם לספרות־נכר ודאית, בעוד ששייכותם לספרות־לעז מפוקפקת.

ולענין הפירמות הקטנות, הרי גורלם של סופרי לשון לעז הוא כגורלם של סופרי לשונות בית, שגם הם לרוב פירמות קטנות, וחוששני שאילו היינה נאמן לשיר ילדותו, שיר הגפן שכתבו עברית, לאורך יצירתו, והיה מסופרי העברית, היה גם הוא פירמה קטנה, והורבים ארוכים. אבל לא גודל הפירמה או קוטנה נותנים, כי אם השייכות נותנת, הנאמנות נותנת, העמדה בתוך העם והעשייה בקרבו ולשמו נותנות; והנאמנים גם אם רחקו מלשונותינו ממש, הרי גם בלכתם אל לשון־אחרים, לא בלבד עמידתם אלא רוח יצירתם, על עניינה וכוונתה, היתה בתוך עמם ולשמו, והם־הם ראשוני מועמדי הכינוס. וכשישובו הם לגבולם, נחשוב על הרחוקים יותר, ברוח הכתוב: אם יהיה נידחק בקצה השמים וגר, כי סופרי־לעז הנאמנים אילו נדרשו להכריע בין לשון־יצירתם ובין עמם והכריעו לצד עמם, מה שאין כן סופרי־נכר שזיקתם לעמם ולערכיו, וביחוד לעצם קיומו ויצירתו, היתה להם כזיקה כפויה, ומה שפעלו כרוחו, על פרחם פעלו.

אכן, האסטרטגיה למעשה היא עתה הפוכה, וצר ביותר שהעושים עשויים להסתמך על אפיטרופסותו של ביאליק, אך הוא הוא שאמר: אכן גם זה מוסר אלוהים ותוכחה רבה.

[אדר תשכ"א]

תוכן גיליון 19 של קתריס
אביב תשע"ג 2013

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה

אריה לב

על הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה וצמצום פערים בחברה

יוחנן גלוקר

מדרשי אפלטון

על ספרו של שמואל שקולניקוב

שלמה אהרונסון

על ספרו של יגאל עילם

יעקב גולדשטיין

גם תארים וגם סמכויות

על ספרו של דני הדרי

אורי רפפורט

על ספרו של דוד רוקח

גדעון קרסל

מפלגתיות באקדמיה

על מאמרם של אורן יפתחאל, סנדי קידר ואחמד אמארה

בנימין בראון

תגובה למאמרו של ש"ז הבלין

ש"ז הבלין
תגובה לתגובה של בנימין בראון

זכרון לראשונים: גדליהו אלון
עילאי אלון
ביוגרפיה

אפרת חבס רובין
מעט על גדליהו אלון

גדליהו אלון
על ספרו של א' קמינקא
על ספרו של ש' ליברמן