

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 29, אב תשע"ח/אוגוסט 2018



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

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, איל זמיר, אסא כשר, ששון סומך,
עמנואל סיון, מנחם פרידמן, אלישע קימרון, 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' 4-192-141-58

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



© כל הזכויות שמורות, 2018

תוכן העניינים

על שלושה ועל ארבעה רומינה זיגדון ואריה לב דרכי התמודדות עם הפער שבין רמה אקדמית נדרשת לבין מיומנויות הסטודנטים	5
כנה ורמן אהבה מקלקלת את השורה על ספרו של מאיר בראילן	15
בשבח הדיוק ההיסטורי	50
רחל בירנבאום לאט לך לקיקרו על תרגומו של משה ליפשיץ	52
ירון ונסובר מערכת החינוך זקוקה לשקט, לא למהפכות על ספרו של אשר שקדי	77
רוני וינשטיין מפעל הקודיפיקציה של מרן יוסף קארו – 'היסטוריה של החוק' במבט גלובלי (מאמר אורח)	95
קיקרו לכל נפש	135

נועם מזרחי

שם באהלי יפת: מסורת עברית בלבוש יווני

על ספרו של אלכסיי אליהו יודיצקי..... 138

זכרון לראשונים

חנוך ילון..... 150

חיים א' כהן

על חנוך ילון..... 152

חנוך ילון

פרקי לשון..... 155

'חוש הריח' של ר' ש"י עגנון..... 155

תורת הניקוד: מתוך המבוא..... 156

בירורים לתורת הניקוד..... 159

לדרכי ניקוד המשנה בזמננו..... 164

קונקורדנציא למשנה..... 168

לוח הפעלים המשוכלל..... 170

פקודת מחלקת החינוך בדבר מונחים..... 174

דיבר דיברות..... 178

תוכן גיליון 28..... 181

על שלושה ועל ארבעה

רומינה זיגדון ואריה לב

דרכי התמודדות עם הפער שבין רמה אקדמית נדרשת לבין מיומנויות הסטודנטים

מבוא

קיים פער משמעותי בין רמת הדרישות שמעמידים המוסדות להשכלה גבוהה לבין היכולות והמיומנויות אתן מגיעים הסטודנטים לשערי המוסדות. פער זה התרחב בעשורים האחרונים במקביל להגדלת הנגישות להשכלה הגבוהה. סיבה מרכזית לפער נעוצה בעובדה שהלימודים בבתי הספר, המבוססים ברובם על שינון ולימוד תבנית, אינם מכינים כראוי את התלמידים ללימודים האקדמיים, בהם מצפים שהסטודנטים יפגינו עצמאות מחשבתית ויכולת ביטוי נאותה.

סיבה מרכזית נוספת לפער היא כושר הניבוי המוגבל של ספי הקבלה המבוססים על ציוני בחינות הבגרות והפסיכומטרי, הגורם לכך שסטודנטים לא מעטים מוצאים את עצמם במסלולי לימוד שהם מעבר ליכולתם. לפיכך, קיומו של הפער מחריף את הבעיות של גרירת הלימודים והנשירה, המביאות לתסכול ולאבדן זמן וממון לסטודנטים מחד, ולפגיעה במשק המדינה מאידך. למרות המודעות של מערכת ההשכלה הגבוהה לבעיה, והמחקרים הקיימים בנושא הנשירה וגרירת הלימודים, לא נעשה לדעתנו מאמץ מערכתי ראוי לצמצום הפער.

על המצב הקיים כותבים תמר אלמוג ועוז אלמוג בספרם *דור ה-Y כאילו אין מחר* (עוז, עוז, 2016, עמ' 290) כדלקמן:

למעשה נוצר פער פרדוקסלי בין רמת ההשכלה הפורמלית של הדור הזה לבין רוחב ההשכלה שלו ועמקה... הנתונים הסטטיסטיים לא מספרים את כל הסיפור. מה באמת מסתתר מתחת לתעודת הבגרות?... עד היום איש לא ניסה להשיב על השאלות הללו באופן מקיף ומדויק. המרצים באקדמיה הם שחשים על בשרם, אולי יותר מכל גורם אחר את תוצאת המשבר. אבל אף שתחושות אי הנחת עולות בשיחות מסדרון ובסמינרים מחלקתיים, המערכת הרשמית שותקת ומדחיקה את המציאות הקשה.

מהציטוט האחרון אנו למדים על בעיה נוספת: המערכת האקדמית, שללא ספק מודעת לבעיות, "שותקת ומדחיקה את המציאות הקשה". לדעתנו, יש ביכולתה של המערכת האקדמית לתקן לא מעט, גם אצלה בבית (למשל על ידי שינוי בתכניות הלימודים, והתאמתן ללומדים), וגם מחוץ לביתה (למשל בנושא של תיקון ושיפור הלימודים בבתי הספר). על נושאים אלו, הדורשים שיפורים מערכתיים מפליגים, נכתב לא מעט, ונעשה מעט (וללא ספק: מעט מדי).

אין ביכולתנו להתמודד עם מלוא היקפן של בעיות אלו במאמר קצר אחד. לפיכך נסתפק בכך שניקח את המצב הקיים בשתי המערכות (האקדמית והבית ספרית) כנתון, ותחת אילוץ זה נציע דרכים להתמודדות עם כושר הניבוי המוגבל של ספי הקבלה. מעבר להצגה של אותן הצעות (שלדעתנו גם מועילות וגם ניתנות ליישום), יצביע הדיון גם על הבעיה החמורה של המערכת האקדמית: התעלמות מבעיות חמורות הקיימות בלימודים לתואר ראשון, המביאה בעקבותיה לשיבה באפס מעשה, גם כאשר קיימות אפשרויות מעשיות לשיפור.

להלן נציג שתי הצעות להתמודדות עם בעיית ספי הקבלה. נתחיל בהצעה שמתבצעת ברמה המוסדית, אשר כבר נוסתה במוסד בו אנו מלמדים: פרויקט "הכיתה המתוגברת" במכללה האקדמית של תל אביב יפו. את הרעיונות העומדים מאחורי פרויקט זה נכליל ונגבש לכלל הצעה ברמה המערכתית של ההשכלה הגבוהה, שתוכל להיות אפקטיבית ומשמעותית יותר מפעולות ברמת המוסד הבודד. מטרת ההצעה היא להשיג שיפור בקריטריונים לקבלה ללימודים האקדמיים

מחד, יחד עם הכנה מעמיקה יותר של המתקבלים ללימודים מאידך. אנו טוענים שהצעותינו יכולות לאפשר התמודדות עם בעיית הפער באופן יעיל יותר מהקיים היום.

התמודדות ברמת המוסד ("הכיתה המתוגברת")

פרויקט הכיתה המתוגברת נולד בחוג למדעי המחשב במכללה האקדמית של תל אביב יפו במטרה להתמודד עם המספרים, שהלכו וגדלו עם השנים, של שיעורי הנשירה וגרירת הלימודים. הפרויקט החל בשנת תשע"ג ביזמתה של פרופ' מיכל פרנס (דקנית ביה"ס למדעי המחשב באותה תקופה) ונמשך עד היום. קרן קיסריה לקחה על עצמה את מימון הפרויקט זמן קצר לאחר מכן. מהניסיון שנצבר עד היום, אנו מסיקים כי הפרויקט הצדיק את עצמו מכל הבחינות, ויכול לעמוד מבחינה כלכלית גם ללא כל תמיכה חיצונית.

בשלב הראשון נעשו מספר בדיקות במטרה להבין את הסיבות לתופעות הגרירה והנשירה.

בבדיקה ראשונה נבדקו הצלחות הסטודנטים בחמישון התחתון של ספי הקבלה, לאורך חמש שנים (לב, לוי, 2012). התברר (באופן שאינו מפתיע) כי שיעור הכישלונות של אוכלוסייה זו בבחינות היו גדולים משמעותית מאשר בקרב אוכלוסיית הסטודנטים כולה. אולם כאשר ניסינו לסווג את הסטודנטים בחמישון זה לשתי קבוצות – אלו שמתקשים בלימודיהם, לעומת אלו שמצליחים באופן סביר, התברר כי גדלי אותן קבוצות שווים בערך.

כלומר, העלאה פשוטה של ספי הקבלה תשמש כחרב פיפיות. על כל מועמד שאינו מתאים, יידחה גם מועמד מתאים. בכך יגרם גם נזק למוסד עצמו (עקב דחיית מועמדים מתאימים רבים) וייגרם גם עוול לאותם מועמדים מתאימים שיידחו. גם ניסיונות שגורים (כגון ראיונות למועמדים, קיום מכינה לפני תחילת הלימודים), לא שיפרו מהותית את המצב.

לכן הוחלט לחפש פתרון נוסף. למעשה הפתרון הנוסף קיים וידוע: רמת הניבוי של ההצלחה בקורסים האקדמיים בשנה א' עולה על רמת הניבוי של הקריטריונים המבוססים על ציוני מבחני הבגרות

והפסיכומטרי (ראו למשל פרידלנד, 2015, לב, לוי 2012). עלתה השאלה כיצד לנצל עובדה זו. קבלת אוכלוסייה רחבה בספי קבלה נמוכים על מנת להשאיר לבסוף רק את המצליחים הוא פתרון שקיים בעולם (ובעבר היה קיים בחלק מחוגי הלימוד בארץ). אולם פתרון זה כרוך בבזבוז משאבים משמעותי, גם של המוסדות וגם של הסטודנטים. לפיכך הוחלט על ניסיון לבניית "כתה מתוגברת": הסטודנטים מהחמישון התחתון קובצו לקבוצת לימוד נפרדת (בת כ-50 סטודנטים) במשך לימודי שנה א.

העקרונות שעמדו בבסיס ההקמה של הכיתה המתוגברת היו כלהלן:

1. יצירת מבנה קבלה שיאפשר ניבוי טוב יותר של ההצלחה בלימודים.
2. בניית מערך של שעות תגבור שיאפשר לתלמידים גם לצמצם פערים בין הידע והרגלי הלמידה איתם הגיעו לבין אלו הנדרשים בלימודים האקדמיים, ובנוסף ייתן להם כלים מתאימים להתמודדות עם חומר הלימודים בשנים הבאות. לצורך מימוש מערך זה, הלימודים בשנה א נפרשים לאורך שלושה סמסטרים (תוספת של סמסטר קיץ).
3. בניית אפשרות לבחינה מוקדמת של הישגי התלמידים כבר בשנה הראשונה. דבר זה יאפשר לנושרים מהתכנית לעבור למוסד לימודים אחר או תכנית לימודים אחרת בלי להתנסות בתקופה ארוכה מדי ומתסכלת מדי של כישלונות ואי הצלחה, ולהמשיך בדרכם כאשר הם מצוידים בכלי למידה שיגדילו את סיכויי הצלחתם בהמשך (גם אם זה יהיה במוסד לימודים אחר).

כל תלמיד התקבל לתכנית כתלמיד על תנאי, כאשר התנאי להמשך הלימודים היה הצלחה בכל הקורסים של שנה א (תנאי חמור מזה המושת על התלמידים האחרים שאינם מקבלים את כל שעות הסיוע והתגבור המדוברות). משיחות עם מועמדים התרשמנו כי התנאי עצמו שיפר את הניבוי להצלחה: הוא הבדיל בין מועמדים בעלי מוטיבציה שמוכנים להשקעה והתחייבות, לבין שאינם כאלו (ולפיכך העדיפו לימודים במוסד אחר, עם רמת דרישות נמוכה יותר). הסטודנטים

שסיימו בהצלחה את לימודי שנה א המשיכו את לימודיהם בשנים הבאות כתלמידים מן המניין.
לאחר ניסיון של חמש שנים בהפעלת התכנית נוכחנו בדברים הבאים:

- א. הרוב המכריע של מסיימי שנה א בהצלחה (קרוב ל-60% ממתחילי התכנית), הצליחו גם בשנים הבאות, ללא צורך בעזרה נוספת. בנוסף, ממוצע הציונים שלהם לא נפל ממוצע הציונים של התלמידים בעלי ספי הקבלה הגבוהים יותר.
- ב. אין לנו מידע מסודר, אך מהמידע שהגיע מחלק מהנושרים מהתוכנית מסתבר שהם התקבלו ללא בעיה למכללות מכובדות אחרות (אך שבהן הדרישות נמוכות יותר), כאשר כל הקורסים אותם עברו אצלנו הוכרו על ידי מוסדות אלו, והם דיווחו על הצלחה בלימודיהם.

משני הסעיפים האחרונים ברורים יתרונות התכנית:

- א. למכללה: הוויתור על הצורך בהעלאה של ספי הקבלה אפשר לקבל סטודנטים נוספים, כאשר בזכות התכנית נמנעו המצבים של גרירת לימודים ונשירה לאחר תקופת לימודים ממושכת. הרווח מקבלת הסטודנטים הנוספים (בזכות שכר הלימוד והקצבות ות"ת על כל סטודנט במדעי המחשב) עולה באופן משמעותי על ההשקעה בשעות הלימוד הנוספות ושעות התגבור.
- ב. לסטודנטים: התוכנית מציעה פתרון הוגן לסטודנטים. הם זוכים להזדמנות ולשיעורי העשרה ותגבור המשפרים את סיכוייהם להצלחה בהמשך. מהסטודנטים שלא ממשיכים בתכנית נחסך תהליך ממושך ומתסכל של גרירת לימודים, והם יכולים להמשיך במקום אחר לאחר שצוידו בכלים מועילים להמשך דרכם.

התמודדות ברמה המערכתית

למודל הכתה המתוגברת קיימות מגבלות: הוא דורש תקציב מיוחד להפעלתו (גם אם מוסד הלימודים יוצא נשכר בספו של דבר), מופעל "מאוחר" (לאחר תחילת הלימודים), ומיושם לקבוצה מסוימת של

הסטודנטים בלבד. לפיכך עולה השאלה האם לא יהיה יעיל יותר להפעיל תכנית בעלת מאפיינים דומים עוד לפני הלימודים לתואר, שתהיה רלוונטית לקבוצה רחבה יותר של סטודנטים? לדעתנו הדבר בהחלט אפשרי. הרי המערך של הבחינה הפסיכומטרית כבר מהווה תכנית בעלת מאפיינים דומים: רוב הסטודנטים נבחנים בבחינה הפסיכומטרית ונדרשים לקורסי הכנה שהיקפם גם מבחינת ההשקעה הכספית וגם מבחינת ההשקעה בלימודים הוא לפחות כהיקף של שניים עד שלושה קורסים אקדמיים ממוצעים. מאידך, תועלתה של הבחינה הפסיכומטרית מוגבלת גם מבחינת ההכנה של הסטודנטים ללימודים וגם מבחינת יכולת הניבוי. בנוסף מועלות טענות רבות נוספות נגד הבחינה הפסיכומטרית (התאחדות הסטודנטים בישראל 2012). מבין טענות אלו נדגיש אחת: הצורך בהשקעת זמן רב וממון בהכנה למבחן הפסיכומטרי פוגע בסטודנטים, ובמיוחד בסטודנטים מהשכבות החלשות שמתקשים ממילא להשיג את הזמן והממון הנדרשים ללימודיהם האקדמיים. יתירה מזו, אותו "זמן אבוד", המתבטא בדחיה של הלימודים האקדמיים בסמסטר לפחות (ולעתים לא נדירות בשנה), מביא לא רק לפגיעה בסטודנטים, אלא גם לפגיעה משמעותית במשק המדינה.

את הטיעונים בזכות הבחינה הפסיכומטרית סיכם בקצרה פרופ' נחמיה פרידלנד, הבקיא בנושא, בטור הדעות של העיתון "ידיעות אחרונות" (פרידלנד 2015):

...מחקרים אמפיריים הראו, בעקביות, שהציון הפסיכומטרי מנבא הצלחה בלימודים מעט טוב יותר מציוני הבגרות ושצירוף שני המדדים מנבא טוב יותר מאשר כל אחד בפני עצמו. יש שמכירים בקיום מתאם בין הציון הפסיכומטרי לבין הצלחה בלימודים, אך גורסים שהוא נמוך מכדי להצדיק את השימוש בו.

האם יש מנבא שעולה על המבחן הפסיכומטרי? בוודאי היינו מנבאים טוב יותר הצלחה בלימודים אקדמיים אילו קיבלנו את כל המבקשים ללמוד ומחליטים על המשך לימודיהם על סמך הישגיהם בשנת הלימודים הראשונה. אך עלות עצומה הופכת חלופה זו לבלתי מעשית.

כל הטיעונים המועלים בציטוט מקובלים עלינו, פרט למסקנה שאין מנבא בעלות סבירה שעדיף על הפסיכומטרי. לדעתנו, נוכל לקבל הצעה עדיפה אם נחבר את שלוש הנקודות הבאות:

1. האופציה המועלית בכתבה (החלטה על סמך לימודים בשנה א) משמשת מנבא טוב יותר.
 2. התרומה של קורסי הגישור וההכנה במודל ה"כתה המתוגברת".
 3. המבחן הפסיכומטרי דורש השקעת משאבים משמעותית.
- לפיכך, אנו מעלים את ההצעה הבאה, שמממשת חלק משמעותי מיתרונות תכנית הכיתה המתוגברת מחד, ומכסה על עיקר חסרונותיה מאידך.
- את קורסי ההכנה למבחן הפסיכומטרי יחליפו קורסים ברמה אקדמית שיוכרו על ידי כל מוסדות ההשכלה הגבוהה, ושיהיו בעלי המאפיינים הבאים:

1. תפקיד הקורסים יהיה לגשר על פערים בנושאים הבסיסיים החשובים להכנה והתאמה ללימודים האקדמיים. לכל תחום לימודים (כגון מדעים מדויקים, מדעי הרוח, וכו') יהיו קורסים המיוחדים לו.
2. הקורסים יהיו ברמה אקדמית נאותה כך שיכינו את התלמידים להתמודדות עם נושאים אקדמיים.
3. הקורסים יינתנו על ידי מרצים ומתרגלים מהאוניברסיטאות והמכללות, ויהיו פרוסים בכל רחבי הארץ.
4. הקורסים יינתנו במתכונת אחידה (ובשכר לימוד אחיד) בכל המקומות, הבחינות יהיו אחידות, ויבדקו לפי קריטריונים אקדמיים אחידים.
5. ציוני הקורסים יהוו מדד לקבלה למוסדות האקדמיים שיחליף את הבחינה הפסיכומטרית.

להלן כמה מיתרונות ההצעה:

- א. מהעובדה שיכולת הניבוי של קורסים אקדמיים גבוהה, ניתן לצפות כי יכולת הניבוי של ציוני הקורסים לא תיפול מיכולת הניבוי של הבחינה הפסיכומטרית, ואף תעלה עליה.
- ב. אין ספק כי ההכנה ללימודים והגישור על פערים שמעניקים הקורסים תהיה עדיפה על זו של הפסיכומטרי.
- ג. אין כאן השקעה של משאבים נוספים. ההשקעה של התלמידים במבחנים הפסיכומטריים תוסב להצעה החדשה.
- ד. הואיל שמדובר על קורסים ברמה אקדמית, יש טעם להכיר בהם, או בחלקם, כחלק מנקודות הזכות לתואר. בכך יתקבל חיסכון משמעותי של משאבים, גם לסטודנטים וגם למשק. בפרט, הכרה כזו תהווה הקלה לא מבוטלת לסטודנטים המתקשים במימון עלויות הלימודים.

אין לנו ספק כי להצעה יתרונות רבים, וכי ניתן ליישמה ברוב תחומי הלימודים באקדמיה (לכל תחום יהיו קורסים משלו). מאידך, איננו מכירים תכנית דומה שנוסתה באופן מערכתי. סיבה מרכזית לכך היא, לדעתנו, המאמץ הנדרש להקמת מערך ליישום ההצעה. נוח יותר למערכת האקדמית להסתפק בקיים. אולם, לדעתנו, לאור היתרונות האפשריים של ההצעה, חשוב שיעשה לפחות מאמץ להקמת תכנית ניסיונית שתבחן את ההצעה.

נשים לב שבניגוד לרוב המכילות המתקיימות במוסדות האקדמיים השונים, תכניתנו מוצעת לבעלי תעודת בגרות, מתרכזת בהכנה ללימודים אקדמיים באופן ישיר, וציוני התכנית אמורים להיות מוכרים על ידי כל המוסדות.

סיכום והערות

במאמר זה הצגנו שתי דרכים להתמודדות עם הפער שבין רמת המיומנויות הנדרשת בלימודים האקדמיים, לבין רמת המיומנויות אתה מגיעים הסטודנטים לאקדמיה. דרך אחת, ברמה המוסדית, כבר נוסתה במוסדנו בהצלחה (הכתה המתוגברת). הדרך השנייה, ברמה

המערכתית, היא הצעה שעדיין לא נוסתה, אולם לדעתנו היא בעלת סיכויי הצלחה רבים, ויכולה להשפיע לטובה על מערכת הלימודים לתואר ראשון. ניתן גם לחשוב, כמובן, על תכניות דומות המשלבות רעיונות הלקוחים משתי הדרכים שתוארו.

ההצעות שהעלינו במאמר זה נוגעות בבעיה חשובה ורחבת היקף: התאמת הלימודים בהשכלה הגבוהה לסטודנטים, בעיה שהולכת ומודגשת עם הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה. הרחבה זו התבצעה, לדעתנו, בלי לתת את הדעת במידה הראויה להשפעותיה על מערכת ההשכלה הגבוהה ועל הלומדים. לכן חשוב, לדעתנו, לבחון מחדש את תמונת המצב באופן יסודי ומעמיק, דבר שהוא מעבר להיקפו של מאמר זה. ישנן סוגיות נוספות הראויות לדיון בהקשר של הנושא המדובר (זיגדון, לב, 2018) וכן יש לתת את הדעת לקשר שבין הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה לצמצום הפערים בחברה³ (לב, 2013).

עולה גם השאלה מדוע לא מושקעים מאמצים משמעותיים לטיפול בנושאים החשובים שהעלינו במאמר זה. לדעתנו שורש הבעיה מצוי בסדרי העדיפויות של מערכת ההשכלה הגבוהה. מערכת זו מוטה כלפי המחקר, כאשר נושא הלימודים לתואר ראשון, כמו גם הלימודים בבתי הספר, אינם נמצאים בראש סדרי העדיפויות. לפיכך מעדיפה מערכת ההשכלה הגבוהה להשאיר את רוב הנושאים הקשורים למיון והכנה ללימודים האקדמיים בידי גופים חיצוניים (החל מבתי הספר וכלה במכוני ההכנה לפסיכומטרי). גם לאותה תעשייה של הכנה לפסיכומטרי ושיפור ציוני הבגרות, המגלגלת מיליונים רבים של שקלים, יש אינטרס בשימור המצב הקיים.

מקורות

1. התאחדות הסטודנטים בישראל – מחלקת מחקר ומדיניות (2012). הבחינה הפסיכומטרית ככלי למיון מועמדים ללימודים גבוהים: בעד ונגד.
2. זיגדון, ר', לב, א' (2018). הערות על התאמת הלימודים בהשכלה הגבוהה לסטודנטים. בהכנה.
3. לב, א' (2013). על הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה ועל צמצום הפערים בחברה. *קתרסיס*, 19, 8-17.

4. לב, א', לוי, ס' (2012), השוואה בין נתוני קבלה להצלחה בלימודים בחוג למדעי המחשב באקדמית תל-אביב-יפו. האקדמית של תל אביב יפו, ביה"ס למדעי המחשב, דו"ח פנימי.
5. עוז, ת', עוז, א' (2016), דור ה-Y כאילו אין מחר, מודן הוצאה לאור.
6. פרידלנד, נ' (2015), אין תחליף לפסיכומטרי. מאמר במדור דעות, "ידיעות אחרונות", 19.4.2015.

רומינה זיגדון ואריה לב, ביה"ס למדעי המחשב, המכללה האקדמית של תל-אביב-יפו

אהבה מקלקלת את השורה

מ' בראילן, דברי גד החוזה, הוצאה עצמית, 2015*

דברי גד החוזה (להלן: גד החוזה) הוא חיבור הכלול בכתב יד תימני מהדור שהוכן בקוצ'ין. חיבור זה זכה למהדורה מרשימה בשנת 2015, פרי מאמציו ונכסיו של פרופ' מאיר בראילן.

הקדמה

כתב היד היחיד שבו כלול גד החוזה הוכן לפני שנת 1786, השנה המוזכרת בקולופון. לגד החוזה ניתנת מעלת ספר קדוש בכתב היד. החיבור כתוב באותיות גדולות, שם ה' מופיע בו ככתבו (למעט שתי הפעמים הראשונות) ונלווית לו מעין מסורה, אם כי לא זהה למסורה הנלווה למקרא (עמ' 24-25). הסופר שהכינו, אליעזר בר"י שדר"ח, עשה זאת על פי הזמנתו של יחזקאל רחבי (1694-1771), סוחר עשיר, דיפלומט ותלמיד חכם, בן למשפחה שמקורה במחוז 'רחבה' שמצפון לצנעא (עמ' 28). בדרכי ההעתקה ניכרת נאמנות למסורות תימניות ("המעתיק של דברי גד החוזה השגיר בטקסט שלפניו את המנהג שהיה מוכר לו ממנהגו שלו, מנהג תימן המושפע מן הקבלה", עמ' 268). זו אפוא נקודת האחיזה הוודאית האחת והיחידה שבידינו – החיבור קיים במאה השמונה-עשרה. אפשר ונכון לסבור שמקורו בתימן, על כל פנים הוא בידי משפחה ממוצא תימני.

המהדורה, בת 341 עמודים, מרהיבת עין, דפיה כרומו בוהק. ניכר שבראילן מבקש להטמיע בלב הקורא את עמדתו שחיבור עתיק מימי

* במהלך כתיבת דברי הביקורת שלהלן נעזרתי לא אחת בד"ר מנשה ענזי. אני מבקשת להודות לו על העצה ועל העדוד.

הבית השני לפנינו (ראו לדוגמא עמ' 55 בספר וראו עוד להלן). 79 עמודים מוקדשים למבוא, הטקסט הרציף פרוש על 40 עמודים שמשקפים את כתב היד ואת הודו: עמודה צרה המכילה כשש מילים בשורה ממוקמת באמצע העמוד בעוד מילים מכתב היד המקורי פזורות ברקע. ביתרת 236 העמודים מצויים הפירוש, מילון מושגים, מפתחות ורשימה ביבליוגרפית. עשרה עמודי סיכום באנגלית חותמים את הכרך. נלוות למהדורה תמונות מרהיבות, הדרמטיות שביניהן הוכנו במיוחד על ידי הצייר יבגני בראשקוב. מפות, בלתי מדעיות בעליל, של 'המפקד בימי דוד המלך' (עמ' 198) ו'מפת העולם בעת העתיקה' (עמ' 11-12) אף הן כלולות בספר.

בשנת 1981 נודע לבראילין על כתב היד לראשונה. החל משנת 2009, על פי עדותו, הפנה את זמנו ומרצו לפרסום החיבור. מדובר אפוא בעמל בן שבע שנים.

מבוא

גד החוזה הוא בליל של סוגות או, בלשונו של בראילין, אנתולוגיה. כלולים בו שלושה פרקים סמי אפוקליפטיים (פרקים א, ב, יד), שני פרקי צוואה (פרקים ח, יב), אחד מהם (פרק ח) בעל מסר פילוסופי, סיפור פשטני על התבוסה שהנחיל דוד לפלישתים המלווה באזהרה לדוד שלא יגבה לבו בשל הניצחון (פרקים ה-ו), וסיפור על חוכמתו של דוד דוגמת משפט שלמה המוכר לנו מספר מלכים (פרק ד). כן כלולים בו שיג ושיח בין דוד ובין נָקֵד מואבי שרוצה להתגייר ונדרה (פרק ג), שיג ושיח עם חירם המלך שאף הוא רוצה להתגייר ואולם מסתפק בסוף במעמד של 'בן-נח' ירא אל (פרק ט) וסיפור ארוך על תמר בת דוד, אחות אבשלום, האוזרת עוז ורוצחת נוכרי המבקש לאנסה שעה שהיא שוהה בבית אמה בגשור, כמו גם על הריגתם של מלך גשור ואנשיו בידי המלך שלמה, יורש דוד, משום שהסתירו את העובדה שתמר נמצאת בגשור (פרק יג). בצד זאת כלולים בו (פרקים ז, י, יא) שלושה פרקי מקרא, תהילים קמה, תהילים קמד ושמואל ב כד (פרק שקרוב בתוכנו לדברי הימים א כא).

דברי השבח לספר המצויים בפתיחת המהדורה מלמדים עד כמה דבק בו לבו של בראילן. כך הוא כותב (עמ' 8):

להיסטוריה של הספר אין חבר, יומרתו של הסופר להציג ספר קדום (מן המאה העשירית לספירה) היא יוצאת דופן, נוסח המקרא המובא בספר שונה מנוסח המקרא המוכר מן המסורה. פרק ז בספר הוא מלאכת עיבוד ספרותי למקרא בצורה שאין דוגמתה בספר כלשהו. יש בספר זה ספרות נבואה, למרות שסבור אדם כי ספרות נבואה נחתמה בתנ"ך, ואם אין בכך די, הרי שיש לספר מסורה – הנחיות ביצוע לסופר המעתיק, בשונה מאלפי ספרי עם ישראל שנכתבו במרוצת הדורות, למעט התנ"ך.

אהבתו של בראילן לחיבור עולה גם מהמאמץ שהוא עושה להנגיש את החיבור ואת מסקנות מחקרו לציבור הרחב. הוא מסביר אילו שיקולים יש להפעיל כדי לקבוע את זמן יצירתו של חיבור (עמ' 52-54) ואילו קני מידה (עמ' 54-65). הוא גם מבאר מהו שכתוב מקרא (עמ' 30-31), מהי ספרות אפוקליפטית (עמ' 33) ומהם רבדי הלשון העברית (עמ' 45). על מאמציו אלה, ועל המאמץ הראשוני להביא את החיבור לידיעת הקהל ראוי בראילן לשבח.

ואולם די בדברים שציטטנו לזרות אור על אחת מנקודות התורפה של המהדורה, הבחירה ברטוריקה על חשבון הדיוק.

* 'יומרתו של הסופר להציג ספר קדום (מן המאה העשירית לפני הספירה) היא יוצאת דופן': יוצאת דופן? לאו דווקא. אם נמקם את הספר בימי הבית השני הרי שאין לפנינו תופעה יוצאת דופן שהרי רבים מספרי האפוקריפה והפסידואפיגרפיה מיוחסים לדמויות מימי קדם. ללא ציון מועד יצירתו של החיבור המשפט המצוטט כאן חסר משמעות.

* 'נוסח המקרא המובא בספר שונה מנוסח המקרא המוכר מן המסורה': גם בכך אין רבותא אם מדובר על חיבור מתקופת הבית השני. בתקופה זו אין לנוסח קדם-מסורה עדיפות יתרה על פני הנוסח הפרוטרוני ועל פני המצע של תרגום השבעים ולראייה – ספר היובלים מכיר ועושה שימוש בשלושתם. יתר על

כן, בדיקה קפדנית מעלה שנוסח המקרא בדברי גד החוזה, שלא כמובלים, דווקא אינו חורג מנוסח המסורה. שני פרקי תהילים מצוטטים בספר כלשונם במקרא. ההבדל מתמצה בפסוקי הכותרת.

- * פרק ז בספר (המקביל לשמואל ב כד ולדה"א כא) הוא מלאכת עיבוד ספרותי למקרא בצורה שאין דוגמתה בספר כלשהו. אכן פרק ז אינו זהה לא לשמואל ב כד ולא לדה"א כא. ואולם קשה לומר שמדובר ב'עיבוד ספרותי'. נכון יותר לדבר על 'עיבוד טכני'. המחבר שוזר פסוקים מספר דברי הימים אל תוך נוסח ספר שמואל כדי לצאת ידי חובת שני הנוסחים. השזירה מלמדת על התקדשותו וקיבועו של נוסח המסורה; שני נוסחי הפרקים מקודשים בעיני המחבר והוא כופה עצמו לתת ביטוי לשניהם. משלו המחבר תורם רק שני פסוקים, ואולם גם בתרומה הזו אין לראות 'עיבוד ספרותי'.
- * יש בספר זה ספרות נבואה, למרות שסבור אדם כי ספרות נבואה נחתמה בתנ"ך: הקביעה הזאת בעייתית משני פנים. אם בראילן מדבר בדברי נביאים, הרי שתחת 'נבואה נחתמה בתנ"ך' יש לומר שהתנ"ך נחתם שעה שפסקה האמונה שהאל מדבר ישירות לבני אדם (קרוב לוודאי בתחילת התקופה ההלניסטית¹). אלא שבדברי גד החוזה אין מדובר בנבואה שבמהותה היא ביקורת, אזהרה והתראה, נוסח ירמיהו, ישעיהו וחבריהם. בדברי גד החוזה יש פרקים שהם חזון אפוקליפטי, סוגה זו נפוצה מאד בימי הבית השני, דווקא לאחר ש'הנבואה נחתמה בתנ"ך'.
- * ואם אין בכך די, הרי שיש לספר מסורה – הנחיות ביצוע לסופר המעתיק, בשונה מאלפי ספרי עם ישראל שנכתבו במרוצת הדורות, למעט התנ"ך: אמת, לתעוזתו של המחבר או המעתיק אין אח ורע. ודווקא בשל כך יש להתחשב בה בעת הדיון בזמן היצירה. יש לתהות מה משקל יש לתת לעובדה שהמסורה המוכרת לנו מתעצבת רק בשליש האחרון של האלף הראשון לספירה ויש לשאול האם

¹ ח' מיליקובסקי, "סוף הנבואה וסוף המקרא בעיני סדר עולם, ספרות חז"ל והספרות שמסביב לה", סידרא י (תשנ"ד), עמ' 83-94.

היצירה והוראות העתקתה הן בנות אותו זמן. ללא ליבון זה ההערה בדבר 'הנחיות ביצוע לסופר המעתיק' היא חסרת חשיבות.

א

אני מבקשת להביא דוגמא נוספת לבחירה ברטוריקה על חשבון הדיוק. ליבונה יאפשר גם להצביע על כשלים שמקורם לא בניסוחים רשלנים אלא בהנחות יסוד מוטעות באשר לספרות היהודית בת תקופת הבית השני ובאשר לחברות ולכתות בימי הבית השני ולאחר החורבן. הדוגמא לקוחה מדברי ההקדמה לפרק יד, הפרק האחרון בגד החוזה (עמ' 324-328). נושא הפרק הוא משפט שמימי שנערך בראש השנה. גד רואה חזיון "אלוהי בו יושב ה' על כסאו ושופט את עמו ישראל" (עמ' 336). איש לבוש בדים מביא לפני ה' שלשה ספרים, באחד כתוב 'צדקות עמו'; בשני 'שגגות עמו' ובשלישי 'זדונות עמו' (שסא-שסד). השטן הרוצה לקטרג מושקק על ידי האיש לבוש הבדים ואולם בעלי הזדונות ניתנים בידיו והוא לוקחם "אל ארץ אבודה לאבדם שם" (שסו).

בראילן דן בהקדמה לפרק בשתי שאלות, האחת, מתי החלה האמונה במשפט שמימי שנתי. השנייה, מתי החלה האמונה שמשפט זה נערך באחד בשביעי, היינו בתאריך המכונה היום ראש השנה.

1

שני סעיפים מוקדשים לליבון השאלות. שתי השאלות נכללות זו בזו בסעיף א. סעיף ב מוקדש רק לשאלת התאריך. בראילן פותח את הדיון בסקירה של סוגי משפט שעורך האל על פי המקרא ועל פי הספרות החיצונית. ראשונה באה הקביעה "לפי המקרא האל אינו שופט את בריותיו במועד מוגדר מראש אלא בכל יום, אם לא בכל שעה". מייצגו של 'המקרא' הוא תהילים פרק נ, פרק שבו האל ממלא תפקיד של שופט ("כי אלהים שפט הוא סלה", פס' 6) אך לא נקוב בו התאריך שבו מתקיים המשפט ונעדר ציון בדבר תכיפותו. בהמשך בראילן מזכיר שני מקורות שבהם האל משמש שופט בנקודת זמן על ציר ההיסטוריה. בראילן בוחר להצביע, באופן תמוה יש לומר,

על זכריה ג, פרק שאין מדובר בו כלל במשפט ואולם מוצג בו עימות בין השטן ובין הכוהן הגדול יהושע בן יהוצדק. בראילן מצביע על דניאל ז, פרק שאכן מדווח בו על משפט לממלכות והוא חד פעמי, בסופה של ההיסטוריה, כשיעלה הרצון מלפני האל: כסאות מוצבים בבית הדין השמימי, והאל, עתיק יומין, יושב ושופט את החיה הרביעית וגם את שלוש החיות שעלו מן הים לפניו. לדוגמא זו בראילן מצרף מקור נוסף, פרק ה בספר היובלים, שבו משוכתב סיפור דור המבול וחטאו. גם בפרק זה מדובר, כפי שמעיר בראילן נכונה, על יום הדין הגדול באחרית הימים, אנדציט, שיתנהל על פי הפרדיגמה של האורציט, המבול בימי נוח. ההבדל בין יובלים ובין דניאל הוא שביובלים מדובר על בני אנוש העומדים למשפט כיחידים ואילו בדניאל מדובר על ממלכות ואולם בראילן אינו מעיר על הבדל זה. הוא גם בוחר להתעלם (בקביעה שספר היובלים 'לא הבהיר את דבריו') מאמירה נוספת בפרק ה ביובלים: על פי יובלים ה יום כיפור הוא יום שבו עומד כל אדם בישראל למשפט וזוכה בסליחה אם היכה על חטא.² בפסקה הבאה בראילן פונה ל'תופעה שונה', למשפט אישי שנערך לכל אדם לאחר מותו. לפי בראילן שני מקורות חיצוניים מספרים על משפט מסוג זה, והם צוואת אברהם וחזון ברוך א. בראילן מתעלם מההבדל בין שני הספרים החיצוניים האלה. צוואת אברהם היא ספר יהודי הלניסטי, ומחברו אינו חוזה יום דין אסכטולוגי ועל כן מדבר על משפט שנערך מיד עם מותו של האדם. בחזון ברוך מדובר על תאריך אחד, הוא יום הדין האסכטולוגי.³ נמצא שהתקווה המצויה בחזון ברוך היא זו המופיעה בספר היובלים ומכאן שהטענה בדבר 'תופעה שונה' המופיעה בתחילת הפסקה אינה מדויקת.

סקירת מסורות המשפט השמימי מסוכמת כך: "לאמור, במקרא, בספר דניאל, בצוואת אברהם ובחזון ברוך א מתואר המשפט האלוהי כנטול זיקה אל לוח השנה, ואם כבר מצוין מועד המשפט – במקור

² כ' ורמן, *ספר היובלים: מבוא תרגום ופירוש* (ירושלים: יד בן צבי), 2015, עמ' 216-213.

³ האמונה בקיומם של שני ימי דין אלה, מיד לאחר המוות ועם בוא יום הדין האסכטולוגי, התקיימה ביהדות במהלך הדורות. ראו סקירה אצל: ח' מיליקובסקי, "גיהנום ופושעי ישראל על פי סדר עולם" *תדביץ* נה (תשמ"ו), עמ' 311-343.

מאוחר יחסית – הרי שמדובר במשפט שנשפט אדם לאחר מותו, או בעתיד, בתתו דין וחשבון על מהלך חייו, לפני שופט כל חי' (עמ' 325). סיכום זה מאפשר לבראילן להעצים את החידוש שהוא מוצא בספרות חז"ל: "והנה בחלוף העיתים הפך המשפט האישי למשפט שמימי בעל אופי אוניברסלי, לא כאירוע חד פעמי, עם הגעה לעולם הבא כי אם בעולם הזה, ובמחזוריות מעגלית בהתאם למועדי השנה. שינוי זה באופיו של המשפט מאישי לקוסמי, הולך להצמדת האירוע הקוסמי למועד קוסמי: מועד בריאת העולם, הוא ראש השנה" (שם). והנה נראה שאמירה זו מפליגה הרבה מעבר לאמת.

*** והנה בחלוף העיתים הפך המשפט האישי למשפט שמימי בעל אופי אוניברסלי... במחזוריות מעגלית: אין צורך לחכות ל'חלוף העיתים' כדי שהמשפט השמימי יהיה משפט אישי. כבר בצוואת אברהם המשפט השמימי הוא אישי ואף אפשר שהוא אוניברסלי – היינו, נועד לכל בן אנוש עם בוא יומו. מטבע הדברים – אין הוא נופל בתאריך קבוע. גם אין צורך לחכות ל'חלוף העיתים' כדי להגיע למשפט שמימי, אישי ואוניברסלי ואף קוסמי. צפייה למשפט שמימי, אישי ואוניברסלי כבר נמצאת בספר היובלים, בשלהי המאה השנייה לפנה"ס ואחר חוזרת בחזון ברוך. המשפט שחווה בעל ספר היובלים ניתן גם לכנותו קוסמי שכן הוא עתיד להיערך כחלק מהמהפכה שיביא האסכטון. ועוד, כפי שהערנו, ספר היובלים מאמין גם במשפט אישי ושמימי ושנתי, היינו 'במחזוריות מעגלית'. משפט זה מתקיים ביום הכיפורים. אמנם הדעה שיום הכיפורים הוא יום דין אישי הייתה מקובלת רק על כלל הכוהנים ולא חלחלה לעם הפשוט, אלא שבהגות שהייתה משותפת הן לעם הפשוט הן לאליטה הכוהנית היה בכל זאת יום דין שנתי. היה זה יום הבאת קורבן הפסח. העם ראה בקורבן הפסח קורבן אפוטרופאי; האליטה הכוהנית פרשה אותו כקורבן הברית שהבאתו מבטיחה הגנה מהאל במהלך השנה.**

*** שינוי זה באופיו של המשפט מאישי לקוסמי: אמת, יום המשפט השנתי ביובלים אינו קוסמי. ואולם, האם המשפט שבספרות חז"ל הוא קוסמי? לאו דווקא.**

יש לשים לב שהמונח 'ראש השנה' שמור בספרות התנאית למועדים שמתנהלים במישור האנושי וממלאים תפקיד במישור המעשי:

"ארבעה ראשי שנים הם: באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים; באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה. רבי אלעזר ור' שמעון אומרים: באחד בתשרי. באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות, לנטיעה ולירקות; באחד בשבט ראש השנה לאילן, דברי בית שמאי. בית הלל אומרים: בחמשה עשר בו" (ראש השנה א 1). ראשי השנים הם תולדה של הכרעה אנושית, אם כי מותאמת למהלך השנה הטבעי, כיצד למלא את החובות שהטיל האל, מעשרות, ביכורים, שמיטין ויובלות. אין בציונם שום אמירה בדבר מהלכיו של האל או בדבר ציפיותיו מבני האדם ואין בשמירתם כדי להבטיח את השגחתו של האל או ברכתו.

המגמה להסיר כל ממד קוסמי מעולמה של ההלכה פעלה את פעולתה גם כשאחד בתשרי זכה לקבל את המשמעות המיוחדת לו ברובד המאוחר יותר בספרות חז"ל, יום דין שנתי לבני אנוש, כשהוא נמנה במשנה בצד שלושת הרגלים כאחד מהימים שבהם 'העולם נדון'. כמו שהוכיח וולפיש מתוך עיון במשנה ראש השנה, חכמים מדגישים שראש השנה, יום הדין, נקבע במושב הדין של בני אנוש. חכמים הם המכריעים מתי יחול ראש השנה עם סיומם של 12 החודשים שאת אורכם קבעו הם.⁴ המשניות העוסקות בעיבור החודש מדגישות את מעמדם הבלעדי של חכמים בחישוב העיבור ואת שלטונם על לוח השנה. ברוח זו קובעת התוספתא: 'ואו' 'תקעו בחודש שופר' וגו' ואו' "כי חק לישראל הוא" וגו' אם קדשהו בית דין נכנס לפניו ואם לאו אין הדין נכנס לפניו' (ראש השנה א 11). תקיעת השופר משמשת הכרזה על מעמד של דין שמימי, אך היא תולדת הכרעה של בית דין ארצי.⁵

*...הולך להצמדת האירוע הקוסמי למועד קוסמי; מועד בריאת העולם, הוא ראש השנה: גם טענה זו, הצמדת 'אירוע קוסמי' ל'מועד קוסמי' (שבו אנו מטיילים ספק), אינה מדויקת. חכמים חולקים מתי נברא העולם. ר' יהושע, לדוגמא, סבר שהעולם נברא בחודש הראשון, בניסן.

⁴ א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה (האוניברסיטה העברית: דיסרטציה), תשס"א, עמ' 95-104; 308.

⁵ וולפיש, ראש השנה, עמ' 300.

נמצא שבראילן אינו מזהה נכונה את החידוש שעולה מספרות חז"ל. החידוש אינו באמונה ביום דין אישי, שנתי, שמימי; יום כזה מצוי כבר בספר היובלים. החידוש הוא בהצבתו בתאריך בלתי צפוי, היום הראשון בחודש תשרי, ובהפיכתו ליום דין המיועד לכל יושבי תבל.

2

המסקנה הזו מובילה אותנו לבחון את האופן שבו בראילן מלבן את הבחירה בתאריך הבלתי צפוי ואת זמנה. כאמור, בשאלה זו הוא עוסק הן בסעיף א הן בסעיף ב.

בסעיף א נמצאת הטענה הבאה: "בעוד שהמקרא לא ייחס את המשפט השמימי לתאריך מוגדר, באו בני הדורות המאוחרים יותר (אשר קדמו לחכמי המשנה) ותלו את המשפט השמימי בראש השנה." ואולם הקביעה שהדורות אשר קדמו לחכמי המשנה הם שהפכו את הראשון בחודש תשרי ליום דין שנתי אין לה על מה לסמוך. המקור היחידי המובא כדי לאשש קביעה זו, התרגום הארמי לאיוב שבו מופיע התאריך כיום משפטו של איוב, אינו יצירה של ימי הבית השני. אף שנמצאו קטעים של תרגום ארמי לאיוב בקומראן, הפסוק המתורגם שבו מופיע התאריך ("והיה יום דינא בריש שתא ואתו בני מלאכיא למקום בדינא קדם ה'") לא התגלה במערות. הוא מצוי רק בתרגום המלא של הספר לארמית שהוא מאוחר בהרבה ודבר אין לו עם התרגום הקומראני. בקצרה, איננו מוצאים בספרות הבית השני אמירה שמעניקה לאחד בשביעי את המשמעות המיוחסת לו בספרות חז"ל.

טעות חמורה יותר באה בסעיף ב. כאן בראילן יוצר קשר בין הבחירה בלוח השנה הירחי-שמי ובין הבחירה באחד בשביעי: "ראש השנה הרבני עבר תהליך של מטמורפוזה עם שינוי הלוח היהודי מלוח שמי ללוח שמש-ירחי". בראילן בוחר לדבוק בקביעה שבמאה השנייה לפנה"ס העם היהודי נטש את הלוח השמישי ובחר בלוח הירחי-שמישי. בראילן מודה שיש המערערים על קביעה זו ובעזרת מחשבה מעגלית קובע כך: "ברם עתה נכרכת טענה ישנה (ביחס ללוח), עם השערה חדשה (ביחס לראש השנה), ולפיה ראש השנה בצורתו 'הרבנית' נולד רק לאחר שינוי זה, היינו, לאחר שלוח השנה היהודי השתנה מלוח

שמי ללוח ירחי-שמי ו'ציר הזמן' המבטא את ראשית השנה השתנה מ-1.1 בלוח השנה הישן (של אנשי קומראן) ל-1.7 בלוח השנה החדש". נדגיש: אין שום עדות להחלפת לוח השנה במאה השנייה לפנה"ס. אנשי קומראן, הרפורמטורים, שבאמצע המאה השנייה החליטו לאמץ לוח שנה בן 364 ימים שמעולם לא נהג במהלך ימי הבית השני, על כל פנים לא שבו הם אוחזים עתה לא נהג במהלך ימי הבית השני, על כל פנים לא קרוב לזמנם שלהם וככל שידם משגת לדעת הלוח שנהג בעם היה ירחי-שמי.⁶ הערה חשובה נוספת: לוח השנה הירחי-שמי שנהג בימי הבית הראשון ובימי הבית השני אפשר 'ראש שנה' הן בראשית הסתיו הן בראשית האביב. חופש הבחירה בקביעת המועד לראשית השנה התעצם שעה שהגיעו שמות החודשים הבבליים יחד עם השבים מהגלות באמצע המאה החמישית לפנה"ס. לשון אחר: 'ציר הזמן' בלוח הירחי-שמי לא חייב היה להיות שונה מ'ציר הזמן' של לוח שמי.

ממקורות בית שני עולה בוודאות שראשית השנה בימי הבית השני הייתה בניסן ולא בתשרי (או בלשון עדת קומראן: בחודש הראשון ולא בחודש השביעי). עוד עולה מהמקורות שהיו שראו ביום הראשון של החודש השביעי, בשל תקיעת השופר המצווה בו, מועד שבו תבוא הגאולה הסופית.⁷ ואולם אנשי קומראן סברו שהוא אחד מארבעת ימי הזיכרון המביעים את שלטון האל בטבע. בקצרה, 'יום הזיכרון', יום התרועה שיש לקיים בראשית החודש השביעי, לא נתפס בימי הבית השני כיום הדין ועל כן הקביעה ש"רעיונות אלו היו מקובלים בקרב שכבות רבות באוכלוסייה היהודית, לאו דווקא בקרב יהודים 'רבניים' אינה נכונה.

רק לאחר החורבן, כנראה בדורו של ר' עקיבא, הפך אחד בשביעי למועד שבו כל באי עולם עוברים לפני האל כבנומרון. חכמים, שבקשו להמעיט מהציפיות האסכטולוגיות ולהשתיק את התקווה לשינויים

⁶ מ' קיסטר, "עיונים במגילת מקצת מעשי תורה – הלכה, תאולוגיה לשון ולוח", *תרביץ* סח (תשנ"ט), עמ' 360-363.

⁷ ראו: כ' ורמן, "מועדי השנה", בתוך: כ' ורמן וא' שמש, *לגלות נסתרות* (ירושלים: מוסד ביאליק), 2011, עמ' 276-287.

קוסמיים, הפכו את תקיעת השופר המבשרת גאולה שלמה לתקיעת שופר המבשרת גאולה קצובה, מראש השנה הזה לראש השנה הבא. בכך גם האדירו את מעמדו של האדם בעולם. המשפט השנתי היה אמצעי לתת לאדם הזדמנות לשנות את דרכו ולא לחיות באימה מתמדת מן העונש הצפוי לו ביום הדין של אחרית הימים.

3

אין אפוא אלא להסיק שמחבר גד החוזה מכיר את ספרות חז"ל והחיבור מאוחר לתקופה התנאית. מסתבר שגד החוזה אף מאוחר לתקופה האמוראית שהרי הוא דולה מהבבלי (ראש השנה טז ע"ב) את תיאור שלושת הספרים המובאים לאל בשבתו להכריע את גורלו של האדם בשנה הקרובה – לחיים, למוות או לדחיית ההחלטה עד ליום הכיפורים.

חידושו של גד החוזה בהשוואה למצוי בספרות חז"ל הוא העצמת תפקידו של השטן. בידו של זה, על פי גד החוזה, נמסרים החוטאים שגזר דינם למוות. והנה ההסבר לכך אפשר שהוא מצוי במקור ספרותי אחר, בחזון יוחנן/ספר ההתגלות, הספר האפוקליפטי היחיד בברית החדשה. לשטן תפקיד מרכזי ביום הדין האחרון בחזון יוחנן. יוחנן מפטמוס חוזה שהשטן ישוחרר מכלאו (כ 7) והוא עתיד להיעזר בגויי הארץ במאמציו לכתר את הצדיקים ולהשמידם (כ 8). ההשערה שניכרת בפרק יד השפעה של חזון יוחנן אינה מרחיקת לכת בהתחשב בעובדה שעקבותיו של חיבור זה ניכרים בסצנת המשפט בהיבט אחר (עמ' 329). שבעה כסאות מוצבים בצד הכיסא שמוקדש לאל על פי גד החוזה: "ואל צד ימינו ואל צד ימינו ארבע ידות אל מקום השבת, כתואר שבעה רואי פני המלך, מצופים בזהב ובכסף ובאבני יקר" (שנז). על כסאות אלה עתידים לשבת שבעה אישים שאת זהותם המחבר אינו מבהיר. בהדגישו שעל פי המסורת היהודית אין ישיבה בפני האל, בר אילן מצביע על פרק ד בחזון יוחנן, שם מתואר הכיסא עליו יושב האל ומתוארים הכיסאות שלצדו המוקצים לעשרים וארבע הזקנים (פס' 2-4).

ב

הקרבה בין גד החוזה ובין חזון יוחנן זוקקת דיון ואכן בר אילן פורש הצעה מעניינת שעה שהוא מנסה לעמוד על היחס בין יוחנן מפטמוס ובין מחברו האנונימי של גד החוזה. ההצעה כלולה בדיון העוסק בזמן כתיבת גד החוזה ובמושב בחיים של החיבור שכלול בפרקי ההקדמה (עמ' 34-76). נפנה אפוא את מבטנו לליבון הטענות המושמעות בדיון הרחב הזה. למרבה הצער גם כאן הכשלים אינם מועטים.

1

כבר הזכרנו שבראילן נוטה להכרעה שגד החוזה הוא יצירה מהתקופה שלאחר חורבן הבית השני. אלא שלא תמיד הוא דבק בדעה זו. בפרקי ההקדמה בספר באות אמירות שמהן עולה שהחיבור הוא בן זמנם של ספרי המקרא והשערות שמופיעות בפירוש נסמכות על ההנחה שגד החוזה, או למצער חלק מפרקיו, קיים כבר בעת יצירתו של ספר שמואל.

כך נראים הדברים בפירוש המוצע לפרק ד. הפרק מתאר את דוד המלך ביושבו על כס המשפט (בלשונו של בראילן: "שני אנשים באו לפני דוד השופט, והתדיינו לפניו ביחס לבעלות על ארנק שנמצא למרות היעדרם של עדים הצליח דוד לגלות מיהו דובר האמת והרמאי איבד את כספו"). בראילן מזהה נכונה שמדובר בסיפור עממי מטיפוס השופט החכם ואף מצביע על סיפור קרוב מאד באוצר הסיפורים של 'ביתא ישראל' (עמ' 174-175). הוא גם מעיר שבמקבילות ספרותיות, קרובות ורחוקות, דובר באדם צעיר והמשפט משמש כהיצג שלו, "מעין חשיפה ראשונית עבור השופט בעיני העם" (עמ' 176). מסקנתו היא אפוא "ייתכן, על כן, שמחבר הסיפור שלפנינו התכוון לתחוב אותו בתנ"ך לאחר הכתוב על עליית דוד למלוכה (כגון: לאחר שמ"ב ה, ג), אלא שבסופו של דבר נאגד סיפור זה למחרוזת הסיפורים המוכרת עתה בשם דברי גד החוזה".

הרצון לשמר את עתיקותו של הסיפור דוחף את בראילן להשתעשע ברעיונות מפתיעים למדי. הקרבה בין פרק ד ובין סיפור עממי חסר מוטיבים מקראיים שמצוי בקרב יהודי אתיופיה מוסבר כך: "יהודי ממוצא תימני הכיר את הסיפור על דוד המלך וסיפרו באתיופיה וכך התגלגל הסיפור ונקלט בלבשו האתיופי ללא סממנים יהודיים" (עמ' 76).

178). האם בראילן נסמך כאן על סיכום המצוי בעמוד הפנימי של הכריכה, ועל פיו יהדות תימן הגיעה לתימן בימי הושע בן אלה והגולים הביאו עמם ספרי תנ"ך וחמישה ספרים נוספים המיוחסים למלך שלמה? הדבקות בעתיקות מובילה אף להענקת דברי שבח לסיפור עממי פשוט ופשטני: "בא מחבר דברי גד החוזה והציג באופן דרמטי את דוד המלך כשופט חכם בסיפור שאינו דומה לכל מה שהיה ידוע עד כה" (עמ' 174). ואף שבראילן מודה שאיכותו של הסיפור כאן פחותה מאיכות סיפור משפט שלמה שבספר מלכים הוא קובע: "לפנינו תרומה יקרת ערך לאוצר הספרות העולמי: דוד המלך – השופט החכם" (עמ' 183).

העמדה, אולי הלא מודעת, שהספר הוא בן זמנם של ספרי המקרא הידועים לנו מובילה את בראילן לשבח (עמ' 265-266) ולבקר (עמ' 281) את איכותם הספרותית של מזמורי התהילים שהמחבר מעתיק לספר (קמה, קמד), להציע להם ניתוח ספרותי (עמ' 260; עמ' 266; עמ' 271-272) ופירוש ארוך ולפטור עצמו כמעט לחלוטין מן הדין מדוע בחר המחבר לכלול דווקא אותם (ראו הערות קצרות בעמ' 72 [המזמורים הם ביטוי מובהק לפעילות הדתית המשותפת של הקהילה: שירה ותפילה], בעמ' 259 ובעמ' 271). שמא העמדה הזאת היא שמביאה את בראילן להגדיר את המחבר כ'סופר' הבקי ב'מלאכת סופרים' (עמ' 71), שני מונחים שטיבם אינו ברור אבל בוודאי שייכים לתקופה המקראית, והיא זו שמביאה אותו לעיתים להתעלם מהגדרת החיבור כפסידוראפיגרפי, לבטל את הפער בין המסכה, גד, ובין המחבר ולקבוע שהמחבר עצמו הוא בן למשפחת יעבץ: "עיון בדרכי ההדרה של פרק ז' מלמד כי מדובר במלאכת-סופרים מן המעלה הראשונה, ומכאן יש להסיק כי ראשית חינוכו של המחבר בהיותו צעיר היתה מלאכת סופרים או מעתיק, בדומה לדבריו שלו לפיו מוצאו במשפחת יעבץ (כאן מפנה בראילן ל-נג: 'ואני גד בן אחימלך ממשפחת יעבץ. משבט יהודה בן ישראל...') המוזכר במקרא בזיקה למשפחת סופרים" (שם).

גם בשעה שבראילן מקבל בכל זאת את הפער שבין המחבר ובין גד החוזה אין הוא רוצה להרפות מהתקופה המקראית, והוא עושה מאמץ בלתי נלאה למקם את החיבור בכל זאת בתקופה הזאת, אם כי בלית ברירה בסופה.⁸ החתירה לקשר הדוק בין גד החוזה ובין הספרות המקראית, הרצון להגדירו כ'שריד ופליט' מהספרות המקראית (עמ' 31) מובילה את בראילן לדיונים וקביעות מתמיהים.

הנה דוגמא, טיפולו בפרקים האפוקליפטיים, פרקים א, ב, יד. בר אילן דן בסוגה האפוקליפטית ואף מצטט מחקרים הנוקבים במאפייניה של ספרות זו (עמ' 33). נכון היה ללבן במסגרת דיון זה את השאלה האם בפרקים האפוקליפטיים שבדברי גד החוזה משתקפים המאפיינים האלה. ואולם בראילן מתחמק מלעשות זאת. תחת זאת הוא ממהר לקשור בין הספרות האפוקליפטית ובין 'תרבות הסופרים ומלאכת הכתיבה' (שם) ומיד (עדיין עמ' 33) הוא פונה ומדבר על הזיקה הגבוהה של דברי גד החוזה למקרא על-אף הרכיב האפוקליפטי. בר אילן מצביע על שיבוץ פסוקים ועל שימוש במטבעות לשון ובנוסחאות מקראיות. מהשימוש בהכרזה 'כה אמר ה'' גם כשאין מדובר באמירה שמקורה במקרא הוא מסיק שהמחבר מזדהה עם גיבורו ורואה עצמו חוזה. המשפט התמוה (הכולל התייחסות ל'נביאים' שלא ברור מי הם) "תוכנו הספרותי של דברי גד החוזה מגלה כי המחבר כתב סיפורים על מעשי הנביאים ועל נבואותיהם" היינו מדובר בדיווח על, מוביל, בצעד שאינו תקף לוגית, לקביעה שהמחבר כותב ספרות נבואה, היינו הוא עצמו מתיימר להיות נביא. גד החוזה 'מרחיב את היריעה של ספרי הנבואה מן המקרא וחוצה לו' (עמ' 33). ואין רבותא בכך שיצירתו אינה ברמה של הנבואה הקלאסית שהרי כל הספרות האפוקליפטית היא 'חיקוי של נבואה' או 'מעשה של אפיגונים' (עמ' 33).

⁸ למרבה העניין, על פי הערות אחרות תקופת הבית השני ותקופת המשנה והתלמוד אחוזות זו בזו (עמ' 56-57). הדיון בפרק ג כולל את ההגדרה 'דרשני הלכת' (עמ' 56) שהוא "סוגה ספרותית זו ניתן למצוא בספרות התלמוד ובלי משים משקפת הסוגה את זמנה" (עמ' 56 ב). וראו עוד להלן על היחס בין גד החוזה ובין ספרות חז"ל.

כללו של דבר לא אפוקליפסה לפנינו אלא נבואה, ואכן בראילן חוזר בהמשך דבריו על הטענה ואף גוזר ממנה מסקנות. בעמ' 56 נאמר שפרקים א-ב, ד, ז הם 'ספרות נבואית'. בעמ' 151 הוא מצביע על מוטיבים של ספרות הנבואה שנשזרים בפרק בעל אופי אפוקליפטי והוא קובע: "החוזה דיבר את דבריו כאחד הנביאים, בפני עם ישראל". ועל כן: "דומה כי פרק זה מדגים היטב את טענת החוקרים אשר רואים בספרות האפוקליפטית צאצא של ספרות הנבואה". בעמ' 71 המחבר מכוונה נביא: "ראש לכל יש לציין כי מחבר גד החוזה, מעבר לכל כישוריו ויכולתו המוכחת לראות חזיונות, היה בקי בתנ"ך, וראוי לתארו כסופר, מספר, דרשן, מוכיח ואולי מוטב לתארו בשם: נביא". הנחה זו מאפשרת לבראילן להתייחס להלך רוחו של המחבר: 'החוזה היה מצוי בסערת רגשות' (עמ' 148); "החוזה אינו מפרש את המראה האלוהי שראה, וספק אם הבינו והותיר בידי הקורא, או השומע, את הבנת החזון" (עמ' 124). את חזיונות נבואתו הוא משמיע לפני קהל שעדיין מאמין בנבואה: "הציבור נהג לשמוע את דבר ה' ולאחר מכן הלל את ה' במזמורי תהילים כחלק מהשתתפותם בשחזור המאורע אשר זה עתה סופר עליו" (עמ' 72). לאחר הדבור הנבואי, כך משחזר בראילן, המחבר העלה את חזיונותיו על הכתב: "החיבור המונח בפני הקורא אינו רק אוסף של אותיות קפואות מן העבר כי אם עדות להעברתה של הנבואה ממסר שבעל פה למסר כתוב, ומול עיני הקורא הופך הנביא הנואם לנביא-כתב, תלמידם של נביאי ישראל לדורותיהם" (עמ' 72).

והנה, אם את התקופה המקראית טרם עזבנו גם אם כבר עומדות רגלינו בתקופת הבית השני הרי שניתן ליצור זהות בין החסידים המופיעים במזמורי תהילים ובין החסידים המוכרים לנו מספרי המקבים שבקרבם, לדעת חוקרים מסוגו של דיוויס, נכתבה הספרות האפוקליפטית (ומהם יצאו גם האיסיים וגם הפרושים!), "כלומר, שמחבר דברי גד החוזה היה אחד מהחסידים הקדומים, אחד מאלו המוזכרים קרוב ל-20 פעם בספר תהילים" (עמ' 68; לטענה דומה ראו עמ' 259-260).

במקומות אחרים בראילן מוסיף מידע, אם כי מידע המכיל סתירות. הספרות האפוקליפטית מסוגו של גד החוזה נכתבה על ידי יהודים שלא

התעניינו בהלכות מעשיות כמו חז"ל אלא ב'דברי אלוהים חיים'.
 "התבטאותו המקראית של דברי גד החוזה, בתוכן ובצורה, קראה תיגר
 על ההלכה כפי שזו הלכה והתעצבה בתורה שבעל פה וקראה תיגר על
 החכמים כאילו אמרה: נביא עדיף מחכם" (עמ' 73). הספרים הוחזקו
 בידי יהודים אלה עד אשר בשלב מאוחר יותר הם המירו את אמונתם
 היהודית בנצרות ובין הנוצרים נשמרה ספרות זו (עמ' 35). מחבר חזון
 יוחנן, לטענתו של בראילן, הוא דוגמא ליהודי שהיה שייך לקהל זה
 (עמ' 39-40). ואכן "אחת מהנחות היסוד של חקר הנצרות היא
 שהנצרות קמה מתוכה של יהדות אפוקליפטית" (עמ' 39). ואולם
 במקום אחר אנו לומדים שהקבוצות האפוקליפטיות המשיכו להתקיים
 בקרב היהדות מעבר למאה הראשונה לספירה, ובהמשך אף התקרבו
 ל'יהדות הרבנית'. ממשיכיהן החזיקו בדברי גד החוזה במהלך דורות
 וטרחו להעתיקם מדי עשרות שנים כדי לשמרם. במאה השביעית
 שמינית, "לא מוקדם יותר – עת לא היתה מסורה ולא מאוחר יותר –
 עת המסורה הגיעה למצב של בשלות" (עמ' 75), הכניס מעתיק את
 הוראות המסורה.

סתירה מצויה גם בדיון הנסב על החלטתו של המחבר להחביא את
 זהותו ולהסתתר הסתתרות כפולה מאחורי תוכן (ימי דוד) וצורה (לשון
 מקראית). שני מניעים, שאינם תואמים זה את זה, מציג בראילן. מצד
 אחד בראילן מדבר על הספרות האפוקליפטית כבריחה מן המציאות
 וכהתעלמות ממנה (עמ' 72) ומצד שני על הסכנה שהייתה כרוכה
 בדבור גלוי: "המחבר נזהר מהחנפים והמלשינים שעשויים היו
 להסגירו לשלטונות, ובכך היה מתחייב בנפשו" (שם). החלטתו של
 המחבר להסתתר בתוך גלימת דמות קדמונה עלולה להתכנות בשם
 'זיוף' (עמ' 58) ואולם בראילן מצדיק את הבחירה בדרך הזאת שכן
 "אדם שחי בעת העתיקה וייחס ספר לגיבור מקראי פעל בהתאם
 לנורמה חברתית ודתית, ואף בהתאם לקונבנציה ספרותית" (עמ' 61).

3

השאלה האם חזיונות אפוקליפטיים מתעדים חוויות אותנטיות של
 המחברים או שמקום יצירתם ליד שולחן הכתיבה על פי קונוונציות

ספרותיות היא שאלה שנדונה במחקר רבות.⁹ מרבית החוקרים נוטים להכריע שבקונוונציות ספרותיות מדובר ושומה היה על בראילן להזכיר את דבריהם.

כך או כך, חוויה אותנטית של המחבר אין בה די בכדי להכריע מתי כתב החוזה את דבריו. עדות לקיומו של קהל שעדיין מאמין בנבואה הייתה יכולה לתמוך בטענה שאנו בשלהי התקופה המקראית ואולם, גם אם בראילן אינו מודה בכך, אין בגד החוזה כל רמז לקיומו של קהל מאזינים. על אף קביעותיו של בראילן, רוב הפרקים בגד החוזה אינם כוללים דברי נחמה או עידוד לקהילה שסובלת מ"שכול, אבדן דרך, יאוש" (עמ' 72), ואינם נוגעים ל'חורבן ירושלים'. הם ארוכים ומסורבלים ואינם מתאימים לקריאה בקול או לדקלום בפני קהל. נמצא שהשחזור "הציבור נהג לשמוע את דבר ה' (היינו, הדברים היוצאים מפי מחבר גד החוזה) ולאחר מכן הלל את ה' במזמורי תהילים..." אין לו על מה לסמוך.

אשר לטענה שהמחבר נמנה על 'החסידים', המוזכרים בספר תהילים ובספרות בית שני, גם טענה זו תלויה על בלימה. אין זה המקום לדון כיצד מוכרע זמן כתיבתו של מזמור תהילים. די לנו בקביעה שהחסידים המוזכרים לנו מספרי מקבים א רב אינם יכולים להיחשב יוצרי הספרות האפוקליפטית.

נשים לב תחילה לעובדה שספרי המקבים חלוקים בשאלה מי הקבוצה שזכתה לכינוי זה. מקבים ב מזהה את אנשי יהודה המקבי עצמם כחסידים: "אלה מן היהודים המכונים חסידים אשר מנהיגם יהודה המקבי מנהלים מלחמה ומורדים..." (יד 6). במקבים א כינוי זה ניתן לקבוצת לוחמים שמצטרפת ליהודה המקבי: "אז נאספו אליהם קהל חסידים גיבורי חיל מישראל כל מתנדב לתורה" (ב 42). מאוחר יותר קבוצה זו נותן יד ימין לאלקימוס, כוהן שנתמך על ידי השלטון הסלווקי: "ויאספו אל אלקימוס ואל באקחידס קהל סופרים לבקש צדק וראשונים החסידים היו בבני ישראל ויבקשו מהם שלום" (ז 13).

⁹ לדיון מקיף בשאלה זו ראו: M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (NY: Oxford University Press), 1993, pp. 95-114.

הדיווחים הסותרים מאפשרים מסקנה אחת. החסידים היו קבוצה לוחמת שהחזיקה בעמדה מתונה בשאלת תנועת ההתייוונות שיזמו יאסון ומגלאוס בתמיכתו של אנטיוכוס אפיפאנס.¹⁰ והנה, זיהוי החסידים כקבוצה לוחמת שולל את האפשרות שהם מחבריו של ספר דניאל, שהרי הספר נכתב בידי קבוצה קוויאטיסטית.¹¹ זיהוי החסידים כקבוצה מתונה שולל את האפשרות שהם ממחברי חיבורים אפוקליפטיים כיתתיים, שהרי אנשי קומראן נמנים על קבוצה קנאית דווקא, זו שדמיינה מלחמה בבני החושך וציפתה לבואם של משיחים, אחד מבית אהרון ואחד מבית דוד, כשזה האחרון עומד בראש הצבאות.¹²

ג

ההכרזה על גד החוזה כחיבור שזמן כתיבתו המאה הראשונה מאברת מתוקפה גם שנבחן החיבור על פי קריטריון לשוני ומנקודת המבט של שכתוב המקרא.

1

נסכם בקצרה את ענייני הלשון. דברי גד החוזה כוללים ציטוטים של שלושה פרקי מקרא ושל פסוקים בודדים. בשאר המקומות, כך מלמדנו בראילן בדיוק מעורר התפעלות (עמ' 45-52), הלשון היא תערובת משונה מאד. יש בה סממנים מובהקים של המקרא. יש בה תופעות המוכרות מהמקרא, אבל יוצאות דופן בו, כגון ה"א הידיעה יתרה. יש בה תופעות שאנשי המסורה הכירו ודחו, "צורת כתיב אשר נעקרה מן המקרא על ידי אנשי המסורה נותרה על כנה בדברי גד החוזה" (עמ' 48). יש בה תופעות ומילים המוכרות מלשון חכמים. לעיתים הלשון

¹⁰ ראו כ' ורמן, "על רדיפה דתית: היסטוריוגרפיה עתיקה ומודרנית", ציון פא (תשע"ז), עמ' 463-496.

¹¹ J. J. Collins, *A Commentary on the Book Of Daniel* (Hermeneia 6; Minneapolis: Fortress Press), 1993, p. 161 ff.

¹² כ' ורמן, "אחרית הימים בהגות עדת קומראן", בתוך: מ' קיסטר (עורך), *מגילות קומראן: מבואות ומחקרים* (ירושלים: יד בן צבי), תשס"ט, עמ' 542-546.

ייחודית ואין לה מקבילה בטקסטים שהשתמרו בדינו. כך שימוש במילות יחס ('והרעיש על הטומאה').

הבליל הזה מלמד שמחבר גד החוזה ביקש לכתוב חיבור עתיק ולא עלה בידו. במקרה שכזה התופעה הלשונית שמוכרת מתקופה מאוחרת היא זו האמורה להוות העוגן לזיהוי זמן הכתיבה. ואולם בראילן מחליט לדבוק במחשבה מעגלית גם במקרה זה. מונחים מהטרמינולוגיה הפילוסופית המוכרים לנו רק מימי הביניים כלולים בגד החוזה, ואולם בשל העובדה שהחיבור קדום עלינו להניח שמונחים כגון 'רוחני' ו'גשמי' (פסוק רפ) כבר נטבעו בימי הבית השני והגדרת האלוהות כ"אחד יחיד ומיוחד ואין יחיד כיחודו נעלם מכל הוה הוה ויהיה הוא ממלא את מקומו ואין מקומו ממלא אותו" (קפג) יכולה להיכתב בתקופה הקדומה הזאת שהרי 'אין' אנו מכירים אלא את אפס קצה של הלשון העברית בימי חיותה' (עמ' 65; ציטוט מדברי א' יודיצקי וא' קימרון). גם העובדה שיש בכתב הד למסורת הקריאה של יהודי תימן (עמ' 47) אינה נלקחת בחשבון.

2

כעת לשכתוב המקרא. רצונו למקם את גד החוזה בתקופה העתיקה מוביל את בראילן להדגיש את הדמיון בין המצוי בגד החוזה ובין שכתוב המקרא שמתגלה בחיבורים בני תקופת הבית השני (עמ' 30-31). העובדה שגד החוזה מיוחס לדמות מקראית וגיבוריו הם אישים המוכרים מהמקרא (גד, דוד, פלישתים, חירם, מלך מואב, שלמה, תמר) מקרבת את החיבור לקונוונציה המוכרת בשם 'שיכתוב המקרא'. בה בעת, הקרבה היא רק לכאורה. חיבור דוגמתו של גד החוזה אינו מוכר לנו; הוא שונה מאד. כדי להבהיר זאת נזכיר שבקטגורית שכתוב מקרא כלולות שתי קבוצות משנה. הקבוצה האחת היא שכתוב מקרא העוקב אחר המקרא ומוסיף עליו רק משפטים מעטים והערות קצרות או מוסיף מסגרת של סיטואציה אפית הנעדרת מהמקרא. חזון החיות בספר חנוך, מגילת המקדש וספר היובלים

שייכים לסוגה זו כמו גם קטעים 365-366 ממערה מספר 4 בקומראן.¹³ הקבוצה השנייה, שבה סוגות שונות, היא זו הנאחזת בדמויות מקראיות ואולם העלילה והמסר אינם מתיימרים לשקף את הכתוב במקרא. לקבוצה זו שייכים חיבור לוי הארמי, ספר העירים, ספר האסטרונומיה וספר המשלים מקורפוס חנוך (כל הארבעה נמנים על הספרות האפוקליפטית), כמו גם ברוך הסורי ועזרא הרביעי שהם מאוחרים יותר. לקבוצה זו שייכים גם מגילה חיצונית לבראשית (שבה דוברים חנוך, נח ואברהם), אופולמוס (חיבור יהודי-הלניסטי) וכן מזמורי שלמה וחכמת שלמה (ספרות יהודית-הלניסטית פילוסופית). לכאורה היה מקום לטעון שגד החוזה שייך לקבוצה השנייה. דא עקא, לתופעה אחת בגד החוזה אין מקבילה בקבוצה זו, הכללתם של פרקי מקרא בשלמותם, תוך תוספת מזערית של כותרת. תופעה זאת שייכת דווקא לקבוצה הראשונה. הינה כי כן, גם כאן גד החוזה מייצג תערובת ואי אפשר למקמו בפשטות בתוך ספרות הבית השני.

3

רמז באשר לזמן יצירתו של החיבור ניתן למצוא במסרים שהוא מעביר. בראילן מצביע נכונה (עמ' 30-31) על המעתק שחל ביצירות המשוכתבות: דמויות משניות הופכות לראשיות; שלא כבמקרא, הן זוכות לעומק ולתהילה; הסיפור מקבל ממד דתי שנעדר לעיתים מהמקרא; פעילותם של כוחות שמימיים משולבת בעלילה; המקרא זוכה לפרשנות עקיפה. בראילן גם מזהה נכונה מסר הטמון במעשי השכתוב, השגבתו של דוד: "מטרת העל של החיבור לא היתה כתיבת ביוגרפיה של דוד, כי אם הגיוגרפיה: חיבור ספרותי ובו גילויי הערצה והתפעלות מדוד" (עמ' 32). ברם עיון מדוקדק ובחינה אחד לאחד של הפרקים מזהה לא רק מסר אחד אלא שלושה נוספים. נמנה אפוא את הארבעה בזה אחד זה.

¹³ י' קנוהל, "שכתובים למקרא במגילות קומראן: מגילת המקדש ופרפרוזות לתורה", בתוך: מ' קיסטר (עורך), *מגילות קומראן: מבואות ומחקרים* (ירושלים: יד בן צבי), תשס"ט, עמ' 159-168.

— דוד הוא בחיר האל

- * דוד זוכה להיות מוכתר באותות מלכות (פרק א).
- * דוד הוא חכם כשלמה (פרק ג) ומכיר מושגים ומונחים פילוסופיים שיופיעו בימי הביניים (פרק ח; פרק ט [בהטפה לחירם]).
- * דוד אינו נושא צוואה של נקמה אלא של שבח לאל, תביעה ליראת ה', לדבקות באל ולקיום מצוות (פרקים ח ויב).
- * בניגוד למקרא שבו מצבו של המלך הולך מדחי לדחי, דוד בדברי גד החוזה נענש רק בשל המפקד שהוא עורך. משפחתו אינה מתפרקת; מלחמת ירושה אינה מתנהלת בין בניו. האונס שארע בביתו נדחק ומושתק מפני ניסיון האונס בגשור שבו יוצאת תמר כשידה על העליונה (פרק יג).

— הניצחון בידי האל ורק בידיו. האל הוא איש מלחמה; דוד אינו איש מלחמה

- * הגויים, המתוארים בפרק ב כמורדים באל ומתגאים בכוחם, יענשו מידי 'קנאות ה' שעה שמיכאל שר הגדול יצא נגד סמאל שר העולם במלחמה "וישתער עמו ליתן אותו תחת רגליו ברוח יהוה והיה לבער כי יהוה דיבר" (פט).
- * מזמור תהילים שבו דוד מודה לה' "המלמד ידי לקרב אצבעותי למלחמה" (קמד 1) הוא על ניצחון שהשיגו שרי צבא של דוד ולא ניצחון שהשיג דוד עצמו (פרק יא).
- * דוד אינו נלחם בפלישתים (פרק ה).
- * דוד מוזהר שלא יתגאה בכוחו (פרק ו).
- * בסיפור המפקד נתחבים שני משפטים המציינים שגויים סומכים על כוחם בעוד עם ישראל נשען על כוחו של האל (קנג-קנר).

— תהום פרושה בין עם ישראל ובין הגויים

- * בפרק האפוקליפטי הראשון הגויים נמשלים לחמור וגמל, מתויגים כטומאה ועתידים להיעלם.
- * בפרק האפוקליפטי השני עם ישראל נדמה לזרע (רמז ל'זרע קודש' שבפי עזרא) וההבטחה המושמעת בו היא שבעתיד האסכטולוגי

- הזרע לא יתערב בסוגים נוספים. הגויים מתוארים כמורדים באל ועתידים לבוא בבאר שחת באבדון ובצלמות (פח).
- * חירם אינו יכול להתגייר שכן ישראל והגויים הם מאיכות אחרת. כך קובע דוד בדבריו לחירם: "אבל אנו בני בריתו מופלאים ומופלגים מכם בשורק אמת נחתמים בחתימת שדי נקראים בני אל אמת" (רז).
- * הגויים יכולים להתקרב לאל רק בהיותם 'בני נח' (רו).
- * הפלישתים אינם נגפים בקרב אלא נמחים ביד האל כי האל רוצה בחיסולם המוחלט של הערלים (פרקים ו-ז).
- * המפקד וחטא דוד במפקד (ומכאן גם עונש הדבר שפגע בעם) נעוצים ברצון להידמות לגויים ('באמרם ונהיה ככל הגויים', קסד).
- * מלך מואב אינו יכול להתגייר שכן 'ארור הוא מה' (ק).
- * תמר מתארת עצמה כ'זרע קודש' ואת הנוכרי שרוצה לבעול אותה – טומאת הטומאה (שיב). האיחוד ביניהם אסור.

— האנושות, ובכלל זה מלכי האומות, כפופה לישראל

- * חירם ועמו משרתים את עם ישראל וכפופים לו. "מי יתן אותנו להיות עבדים לבני ישראל אשר נקראים בנים לה' אלהיהם" (רטו).
- * נקד מואבי רועה את צאן דוד (קב); בתו של המואבי פילגש לשלמה (קג).
- * מלכי הארץ באים להִרְאוֹת בפני שלמה (רצו). לשלמה הרשות והסמכות להוציא את מלך גשור להורג (שלח) ולהרוס את ביתו (שמב).

ד

1

נמצא שעל פי גרסה החוזה דוד המלך בפועלו, בדבריו ובמה שארע לו מוציא מהכוח אל הפועל ומממש את העקרונות של הרחקת הגויים והשלטון עליהם תוך שהוא מכיר בכך שפעולה בכוח הזרוע אינה מותרת לו.

אין מי שיחלוק על הקביעה שמסרים דומים לאלה המצויים כאן עולים מספרות הבית השני. ספר היובלים היה מסכים עם בעל החיבור שהגויים הם ישות אחרת וסופם להיעלם.¹⁴ מחברי חלקו השני של ספר דניאל היו מסכימים שהמלחמה היא ביד ה' בלבד. מחבר מזמורי שלמה היה מסכים שדוד הוא בחיר האל (פרק יז).¹⁵ אופולמוס משרטט את דמותו של שלמה באופן דומה לתיאור מעמדו של שלמה בגד החוזה – מלכי הארץ כפופים לו.¹⁶ מה שייחודי לגד החוזה הוא השילוב של ארבעתם. לשילוב זה אין מקבילה באף אחד מספרי הבית השני. אני מבקשת להצביע על שילוב של הארבעה בזמן אחר ובמקום אחר, הרחק הרחק מימי הבית השני וקרוב למאה שבה מופיע החיבור, המאה השמונה-עשרה, ולמקום שבו הוא מתגלה: תימן/הודו. נשים לב תחילה לספרות הפילוסופית שנכתבת בתימן במאה הארבע-עשרה. החיבור החשוב ביותר לעניינו הוא כתאב אלחקאיק,¹⁷ חיבור שבראילין מכיר ובעבר דן בו ואף זיהה שמחברו "חכם יהודי אשר שילב לתוך פירושו התורניים את הפילוסופיה בת זמנו".¹⁸ שלושה מתוך ארבעת המסרים שזיהינו בגד החוזה מצויים בכתאב אלחקאיק,

¹⁴ כ' ורמן, היחס ליובלים בספר היובלים ובספרות קומראן בהשוואה להלכה התנאית הקדומה ולספרות החיצונית בת התקופה (האוניברסיטה העברית: דיסרטציה), תשנ"ו.

¹⁵ K. Atkinson, "On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17", *JBL* 118 (1999), pp. 435-60.
¹⁶ B.Z. Wacholder, *Eupolemus: A Study of Judaeo-Greek Literature* (Cincinnati: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1974), pp. 155-170.

¹⁷ הטקסט פורסם ותורגם על ידי יוסף קאפח: "קפאח, כתאב אלחקאיק: ספר האמתיות לאחד מחכמי צעדה תימן, המאה הי"ד המקור הערבי עם תרגום עברי (תל אביב: אפיקים), תשנ"ח. העמודים המצוינים להלן הם מתרגומו. ראו סקירה על כתב היד ותהליך פרסומו אצל: צ' י' לנגרמן, "פרק חשוב במחשבת ישראל בתימן", *פעמים* 75 (תשנ"ח), עמ' 144-152; ב' אברהמוב, "כתאב אלחקאיק ומקורותיו", *דעת* נה (תשס"ה), עמ' 31.

¹⁸ מ' בראילין, "הערה נומרולוגית על מחבר 'כתאב אלחקאיק', חכם שלא נודע בשמו, צעדה, תימן, המאה הי"ד", בתוך: י' טובי (עורך), *עטרת יצחק: קובץ מחקרים במורשת יהודי תימן, מוגשים ליצחק קרנר* (נתניה: האגודה לטיפוח חברה ותרבות, תשס"ד), עמ' 73-80.

מעלתו של דוד, מעלתו של עם ישראל וכפיפותם של הגויים לו. כתאב אלחקאיק מקבל את הנחותיו של ריה"ל והולך בעקבותיו בהאדרת עם ישראל: "וכיון שהיה ישראל הנבחר המין האדם והיותר נכבד הובדלו משאר בני האדם" (עמ' 98). חידושו של כתאב אלחקאיק הוא השימוש במחשבת אבן אלעריב ורעיונותיו בדבר 'האדם השלם'.¹⁹ 'האדם השלם' במחשבת אבן אלעריב הוא האידיאל ברמה הקוסמית ורוחו מתגלה בנביאים וקדושים, בראש ובראשונה מחמד. בכתאב אלחקאיק 'שם ישראל' הוא האדם השלם²⁰ ועל כן הוא קובע: "אם נתאר העדר ישראל לא תהיה לעולם מציאות" (עמ' 81). לא בכדי קובע לנגרמן: "סגולת ישראל לא הוכרזה בצורה כה קיצונית... בשום חיבור תימני אחר" (עמ' 150). ברם יכולתו של ישראל להגיע לשלמות תלויה בדוד: "לפיכך נעשה דוד הוא הקודם במציאות והוא האחרון וכן מחמת שישראל הם המציאות... ולא יתכן להם זאת אלא אם כן דוד מצוי בהם ומנהיג אותם" (עמ' 64).²¹

ההצעה שמחבר גד החוזה הכיר את כתאב אלחקאיק והגותו מקבלת אישוש מהפולמוס הנסתר שמנהל מחבר גד החוזה עם הנוטים לפירוש האלגורי ומזלזלים במצוות המעשיות. גד החוזה שם בפי דוד ציווי לקיים את המצוות ולא להסתפק בשמיעה (פרק ח): "קפח) התחזקו והיו גבורים לעשות את התורה ולא לשמוע לבד. (קפט) כי המעשה הוא שורש ושמיעה היא הזרע והעץ הוא אמונה. והפרי הוא צדקה. (קצ) ומה נעשה לזרע סרוחה ובאושה אם לא יבא שורש ממנה. (קצא) לכן מהרו חושו ועשו שמעו ועשו להיותכם זרע אמת להיות לכם אמונה וצדקה אז ה' יברך אתכם בשלום". והנה בכתב אלחקאיק, בניגוד למצופה מספרות פילוסופית, מושם דגש על ההלכה ועל הציות לה.²² לא בכדי המחבר מתייחס ארוכות בחיבורו גם לספרות חז"ל ונותן מקום נרחב להלכות שחיטה. התורה ומצוותיה מביאות את האדם

¹⁹ אברהמוב, "כתאב אלחקאיק", עמ' 34 ואילך.

²⁰ והשוו: "ואל נא תאבד מהם אחד ושמך בהם ליחד כי שם אבותינו ואמתינו בישראל נמצא כאחד" (רעו).

²¹ השוו: "כאשר נמצא בדברי יושר בספר האמת ובמסעות הצאן ובמנוחותם ובמחלקתם הבינה נסתם" (כה).

²² לנגרמן, "פרק חשוב", עמ' 151.

להיות שלם (עמ' 80). התורה באה להשלים את החסר שבטבע ובזה היא דומה לרופא המרפא את החולים (עמ' 111). "וכיון שהיה האדם כלול מצורה רוחנית וצורה גופנית ניתנו לנפש שני כוחות, כח פונה כלפי העולם העליון תמשיך ממנו את השלמות, והאחרת כלפי העולם התחתון להנהגת הגוף והם השכל העיוני והשכל המעשי, וקיבוצן השכל הפועל. וכיון שהאדם היה זקוק לשתי השלמויות הללו שהן חיי העולם הזה וחיי העולם הבא ניתנה התורה... והרי פשטיה לשלמות האדם בעולם הזה וסודה לשלמות לעולם הבא... (עמ' 112).

כתב אלחקאיק מעניק אפוא לדוד תפקיד פילוסופי ומרחיקו מהנהגה ארצית כלשהי, בוודאי מהובלת העם למלחמה. ואולם נראה שאין די בכך להסביר את הגישה הקוואיטיסטית המודגשת בגד החוזה. אני נוטה לראות בה התפתחות מאוחרת יותר. אני מבקשת להציע שהיא תולדה של התבוננות והפנמה של האירועים בתימן בשליש השלישי של המאה השבע-עשרה, החל משנת 1666/7. הופעתו של שבתי צבי גורמת למתח משיחי בקרב יהודי תימן²³ ונראה שאף להופעתו של משיח, נגיד קהילת צנעא, סלימאן אלג'מל-גמל, הוא סלימאן אלאקטע, היוצא להסיר את מושל צנעא מכיסאו.²⁴ סלימאן מומת בסיף. ראשי הקהילות נאסרים ומוגלים לאי כמראן שבים סוף. על הקהל נגזרים עונשי השפלה (הידוע שבהם – 'גזירת העטרות'), החרמת רכוש וקנסות.²⁵ מעט מאוחר יותר אף נופלת החלטה להגלות את כלל יהודי צנעא למוזע.²⁶

²³ י' רצהבי, "אפוקליפסות וחישובי קץ ביהדות תימן", מחקרי המרכז לחקר הפולקלור א (תש"ל), עמ' רצה-רצו; ב' עראקי קלורמן, "התנועה השבתאית בתימן", פעמים 15 (תשמ"ג), עמ' 47-57.

²⁴ י' קפאח, "קורות ישראל בתימן לרבי חיים חבשוש", ספונות ב (תשי"ח), עמ' רנד, רסא-רסב; י' סדן, "הכרוניקה של אבן נאצר: טקסט חדש על תנועות משיחיות יהודיות בתימן במחצית השנייה של המאה הי"ז: רקע ותרגום", פעמים מג (תש"ן), עמ' 111-135.

²⁵ ראו סיכום אצל ב' עראקי קלורמן, "התנועה השבתאית", עמ' 50-52.

²⁶ על הספקות באשר לקשר בין ההתפרצות המשיחית ובין הגירוש ראו סדן, "הכרוניקה", עמ' 114, הערה 5.

המסר בגד החוזה, כי אין בן אנוש יכול ורשאי לפעול שהרי הכול ביד האל, נועד למנוע הישנות המקרים האלה ולהשקיט את הסערה הגלומה בחישובי קיצים ומשיחים. מגמתו זו של המחבר היא ההסבר לפער בין גד החוזה ובין ספרות אפוקליפטית שנכתבת בידי יהודי תימן ובהשפעת ספר זרובבל מתארת משיחים לוחמים ומחשבת את זמן בואם.²⁷ 'אפוקליפסות תימן' בלשונו של רהצבי, תואמות "את ספרות הדורות הענפה של מדרשי גאולה וחזונות ישועה. השוואה ביניהן מעלה הרבה נקודות משותפות... בצורת, יוקר שערים חליים ומגפות בבני אדם, מלחמות ושפיכות דמים בין העמים, מלחמת גוג ומגוג והריגת ארמילוס (אנטיכריסט)... הריגתו של משיח בן יוסף..."²⁸. כל זה אינו בגד החוזה.

אם צדקתי, גד החוזה הוא יצירה של המאה השמונה-עשרה, המאה שבה ישב הסופר והעתיקו עבור יחזקאל רחבי. נשים לב לתואם בין ההשערה המאחרת ובין פרטים רבים שכבר הוזכרו וההשערה בדבר תאריך יצירה מוקדם לא היוותה רקע נכון להם. ראשית, הנאמנות המוחלטת לנוסח המסורה עליה הערנו מרחיקה את גד החוזה מספרות הבית השני. שנית, מחבר גד החוזה מכיר מסורות מהספרות התנאית והאמוראית. ועוד: כתב היד של גד החוזה נראה לראשונה כשהוא בבעלות משפחה שהגיעה מתימן וכתוב בכתובה תימנית מהודרת. לפני כן אין לו כל זכר.

שלוש עובדות נוספות שטרם נזכרו ראויות לציון בדיון הנוכחי. המשפט הנסמך על מונחים הקבליים "קום בינה קום גבורה קום מלכות קום הוד ותפארת" (לה) אינו יכול להיכתב לפני חלחול הקבלה לתימן במאה השש-עשרה. הופעתן של צרפת, ספרד וגרמניה (פח) מלמדת על חיבור שהוא לכל המוקדם ימי-ביניים. הכותרת שניתנת למזמור קמד בגד החוזה (פרק יא) דומה בתוכנה לכותרת שנתנה הנצרות הסורית-

²⁷ על אלה ראו רצהבי, "אפוקליפסות", עמ' רצה-שכב. וראו דבריה של עראקי קלורמן: "שבתי צבי גילם בעיני יהודי תימן תקוות משיחיות שרווחו בקרבם והתעצמו עם בוא אגרות הבשורה ("התנועה השבתאית", עמ' 53).

²⁸ רצהבי, "אפוקליפסות", עמ' רצו.

נסטוריאנית לפרקי תהילים (עמ' 274) והנה נצרות זו היא הנצרות שפוגשים יהודי תימן בהודו.

2

השערנו המאחרת את יצירת החיבור לתחילת המאה השמונה-עשרה מאפשרת כמובן את המסקנה שהסקנו לעיל בדבר היחס שבין דברי גד החוזה ובין ספרות חז"ל. ואולם היכרות אין משמעה הסכמה מלאה ומחויבות מלאה ועל כן השאלה האם קיים מתח בין גד החוזה ובין ספרות חז"ל צריכה להיבחן. כאן אני מבקשת לבקר את הדרך שבה בר-אילן נוקט בדיון בשאלה זו.

בר-אילן חפץ לצמצם את ההסכמה בין חז"ל ובין גד החוזה ועל כן הוא קובע בנחרצות: "סך כל הרעיונות ה'רבניים' בדברי גד החוזה הוא אחד ('מאבי אתה ולא מאבית') או שניים (ראש השנה כיום הדין), ולא מן הנמנע כי רעיונות אלו היו מקובלים בקרב שכבות רבות באוכלוסייה היהודית, לאו דווקא בקרב יהודים 'רבניים' (בעידן בו טרם הוגדרה היהדות הרבנית)" (עמ' 73). עיון נוסף בדברי בר-אילן מגלה שבמקום אחר הוא מזכיר עוד נושאים בהם יש קרבה בין גד החוזה ובין ספרות חז"ל, הקביעה שגויים חייבים במצוות בני נח, המסורת שדוד מת בשבת והמסורת ששלושה סוגי ספרים מובאים לפני האל בראש השנה (עמ' 44). מעורבותו של השטן בהכרעת הדין אף היא מוזכרת (עמ' 330).

במקומות אחרים בספר נדונה שאלת הסמכות ואף בה מבקש בר-אילן להציג ניגוד בין גד החוזה ובין ספרות חז"ל. השאלה הזו נדונה בהרחבה במבוא לפרק ג, הפרק שבו נקבע שעמוני ומואבי אינם רשאים להתגייר בעוד עמונית ומואבית יכולות. בר-אילן טוען במבוא שגד החוזה שונה מאד מהספרות התנאית על אף ההסכמה באשר להלכה: "דרך ההגעה להלכה מחודשת זו מצביעה על הבדל תהומי בין שתי הדרכים" (עמ' 167).

אלא שבדיקה מדוקדקת מעלה שהסכמה קיימת לא רק בהלכה אלא גם בדרך ההגעה ו'ההבדל' התהומי הוא תולדה של דיון מרושל. בר-אילן פותח בטענה שכבר השמיע: על פי גד החוזה 'חידוש הלכה נעשה רק על ידי נביא וגילוי אלוהי וברור שהוא סבר, כמו הנוצרים

הראשונים, כי לא פסקה נבואה מִישראל" (עמ' 167). ואולם, כפי שכבר הערנו, טענה זו אינה נכונה. מחבר גד החוזה אינו טוען לנבואה אלא כותב ספרות אפוקליפטית. החידוש שעליו הוא מספר שייך לנביא שפעל בימי קדם, בתקופה שבה על דעת הכול נביאים שמעו את דבר את דבר האל ולעיתים גם העבירו ממנו דברי הלכה (ולראייה – הלכות השבת שבירמיה ובישעיה).

יתר על כן, בראילן אינו מבחין בין שתי טענות סמכות שונות שמושמות בספרות התנאית. הספרות התנאית, ברבדיה הקדומים, מציגה עצמה כ־תורה על פה, שניתנה בסיני. החל מדורו של ר' עקיבא מקבלות ההלכות הנוצרות בבית המדרש התנאי קדושה בשל העובדה שאלוהי ישראל נתן לעם ישראל את הבינה לדרוש.²⁹ בראילן, שאינו ער לכך שבשתי טענות הסמכות מדובר, נע ונד בין שתיהן. הוא מתחיל בקביעה "לפי התנאים יכולה ההלכה להתחדש רק על ידי חכם, שכן לדעתם, עם עלייתם של אנשי כנסת הגדולה הסתיים תפקידם ההיסטורי של הנביאים ואין מתחדשים בגילוי שמקורו בשמים" (עמ' 167, טור א) ואולם מיד אחר כך הוא קובע "התנאים לא הודו כי מדובר ב־מדרש יוצר' שנוצר בבית מדרשם, והם – כמו מחבר גד החוזה – תלו את ההלכה במסורת קדומים, הלכה שהייתה כבר קיימת בעם ישראל מזה קרוב לאלף שנה" (עמ' 167, טור א. והשוו: 'תופעה מוכרת היטב בדברי חכמי התורה שבעל־פה', עמ' 331). מיד אחר כך הוא שב ואומר חכמים "סבורים היו שהנבואה חדלה ופרשנות החוק תלויה בחכמים" (עדיין שם). ובאותו עמוד, בטור ב' אנו שומעים שתוקפה של הלכה, כמו של כל הלכה שהיא, נקבע בבית המדרש על ידי חכם.

קשה להאמין שמחבר גד החוזה היה מודע לטענת הסמכות של דבי ר' עקיבא. יש מקום לשער שהוא, כחכמים, ראה בהלכה יצירה של דורות קדומים מאד. הוא לא ערער על התורה השנייה שנתנה על פה בסיני אך כחכמים לא היסס לשים חידוש בפי נביא שחי בימי שלמה,

²⁹ C. Werman, 'Oral Torah vs. Written Torah(s): Comparing Claims to Authority', in: S. D. Fraade, A. Shemesh and R. A. Clements (eds.), *Rabbinic Perspective – Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls* (STDJ 62; Leiden: Brill), 2006, pp. 175-197

נביא מקבוצת הנביאים הכלולה בשרשרת המסירה שמציגה מסכת אבות פרק א. מחבר גד החוזה אינו מתפלמס אפוא עם חכמים ונראה שלא היה מסכים לדעה שבראילן מייחס לו "תוקפה של הלכה... ייקבע... בחזיון הלילה על ידי נביא במפגש אינטימי עם האל" (עמ' 167, טור ב).

3

מחבר גד החוזה הוא אפוא אדם שמחויב להלכה ולהשקפת העולם ההלכתית של חז"ל וכן מכיר כתבים פילוסופיים ואפוקליפטיים-משיחיים ודולה מהם את הנכון בעיניו. הוא גם אינו מהסס לעשות שימוש בחזון יוחנן מהברית החדשה.

האמירה האחרונה היא המצריכה ליבון. כאמור, על פי בראילן מחבר חזון יוחנן היה יהודי שהיה חוזה חזיונות, קיבל מסורות יהודיות וסופו שהשתמד (עמ' 39-40 וראו גם עמ' 329). בטענה זו הוא משתמש שעה שהוא מבאר את הקרבה בין חזון יוחנן ובין גד החוזה. שני האישים מקורם באותה קבוצה הנושאת אותה מסורת ואחר כך נפרדות דרכיהם, "כביכול שני אחים שגדלו בבית אחד, והתחנכו בשווה, אך לאחר מכן פרשו זה מזה תוך מאבק הדדי" (עמ' 43). לשון אחר, על פי בראילן אין מדובר בשימוש שעושים שני מחברים, אחד יהודי ואחד נוצרי, בחומרים יהודים קדומים.

אני סבורה שעיון בפרק א של החיבור מחייב אותנו למסקנה אחרת. סקירה קצרה של הפרק ופגמיו תבאר את טענתי.

פרק א עמוס לעייפה בסמלים. גד החוזה רואה תחילה "צמד בקר עולה מהנחל קדרון ניהג על ידי חמור וגמל" (ה); הוא שומע קול גדול (ו) המבהיר שהגמל והחמור הם סמל לטומאה הלוחצת על ישראל: "... והטהרה נתן תחת יד הטומאה להמשיל עליהם בלילה הבאה משעיר" (ח). רעש גדול מניף את הגמל והחמור ומשגרם לתוך הירח (יא) שעה שהשמש יוצא בדמות אדם העטור בכתר אליו אזוקים שנים עשר רועים. השמש נושא "שה נדח ונבזה על כתפו הימין" (יג). "ונשמע קול השה גדול ונורא כקול הארי השאג על הטרף 'אוי לי אוי לי נחסרתי מתארי נאבד מנוסי מנת חלקי וגורלי נתנני ביד משוסי ונטמאתי

בנגיעות הטומאה עד ערב" (טו). איש לבוש בדים לוקח את השה מהשמש מכתיר אותו ומעטרו בשלושה שריגי גפן ותמרים (טז). לאחר שהוא מבאר את סלידתו מהטומאה מזדהה האיש לבוש הבדים. הוא 'אלהי קדוש' (כ). בפסקאות הבאות הטומאה נכחדת (כח-כט), הטהור מביא זבח שלמים לה' (ל) ואז שר השה, שניתן בשמש לעולמים, את שירו שהוא תערוכת של מוטיבים: פסוקי מקרא ("עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה. אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים סוף" [לג-לד, מה]), סיסמאות פילוסופיות ("קום בינה קום גבורה קום מלכות קום הוד ותפארת" [לה]) והצהרות אמונה. סופו של החזון מתמקד בדוד. ניתנת הסיבה להיותו 'שה נדח ונבזה': "ואתה השלכת את מתנותי אחרך והלבשת הטמא בטהור על כן קרה לך כל אלה" (מט). הסיבה להכתרתו גם היא מפורשת: "ועל אשר עשית את דברי הרועה כל הימים שהיתה בחרס ולא עזבת אותם לכן תקרה לך כל הכבוד הזה" (נב). נעיר תחילה שהפרק עומד בסתירה להמשך החיבור. בעוד האיש לבוש הבדים בפרק א הוא האל, בפרקים נוספים תפקידו הוא תפקיד של מלאך (שס). חשוב יותר, קשה למצוא קוהרנטיות בפרק עצמו ואף בראילן מודה בכך. ראשית, המאמץ לשרטט תמונת עולם שלילית בעזרת הטענה לתערוכת הטומאה עם הטהרה אינו עולה יפה. המחבר אינו נותן די רמזים והקורא אינו מסוגל להבין על איזה תקופה היסטורית חשוכה המחבר מבקש לרמוז והאם היא עונש שהאל השית על עמו או כתב האשמה נגד העם ומנהיגו. שנית, סמלי הטומאה תמוהים. מדוע ישמש ירח כסמל לטומאה ומה פשר הבחירה בגמל ובחמור, שתי בהמות משא שהמסורת הספרותית היהודית לא דווקא מעניקה להן קונוטציה שלילית. תמוהה גם האמירה שהשה מקריב את צמד הבקר, החיות הטהורות שמהוות סמל לעם ישראל ("והטהור אשר נבלל בתוך הטמא לקח השה והביא ממנו זבח שלמים לה' על מזבח אשר לפני קנאות אל שדי צבאות" [ל]). המחבר מבקש להראות שישאל 'כליל המה לה' ואין בהם עולה (נו) ואולם המטאפורה שבה הוא בוחר, הפיכת העם למאכל עבור האל ועבור השה, אינה מתאימה. האם גורלו של עם ישראל שבשרו נאכל וחלבו ודמו מוקרב על המזבח אינו הופך כך זהה לגורלם של העמים שניתנים 'ליד המכלה והמקציף'

והם 'נטחנים דק לעפר ונפזרים ברוח היום' (כז)? הקורא נותר ללא תשובה.

קשיים אלה ניתן לדחותם כמינוריים. ואכן הם מתגמדים בהשוואה לשאלות שנסבות על גיבור החזון, השה. גד החוזה כותב בימיו של דוד, ימי זוהר לישראל, וכשהוא נשלח לדוד להודיעו על הכבוד שינחל נאמר לו שדוד יושב שלו בביתו (ס). דוד כבר נחל את הכבוד, מה אפוא ההיגיון להציגו כשה נידח ונבזה (יג) שמקונן על מר גורלו (טו)? אמת, גם בספר זרובבל המשיח הוא "איש נבזה ונכה רוח" ואולי ניכרת כאן השפעתו. אלא שבספר זרובבל נציג הגולה הדוויה הזקוק לעידוד, הוא שרואה את החזון ולא דוד. יתר על כן, ליוצרי ספר זרובבל ומעתיקיו די בדמות האיש הבזוי והם אינם הופכים אותו לשה. גד החוזה הוא החיבור היהודי היחיד שמגייס דימוי זה לתיאור המנהיג מבית דוד.³⁰

בראילן נמנע מלהסיק מסקנות מהיעדרו של הגיון פנימי בפרק זה ומהכללתם של סמלים שאינם משרתים את המסר שהוא חפץ להעביר. קביעותיו שאי ההתאמה היא "ראיה שהחוזה, גם אם יונח שהוא כתב את חזונו במשיחת קולמוס אחת, תיאר שתיים (או שלוש) חזיונות דתיות שונות" (עמ' 125) וכן "החוזה אינו מפרש את המראה האלוהי שראה וספק אם הבינו" (עמ' 124) נסמכות כמובן על ההנחה שחזון אותנטי לפנינו, הנחה שלה עצמה, כפי שהערנו, אין סימוכין. נראה אפוא שההסבר מצוי במקום אחר, היינו במקור ספרותי קודם וזר שאותו עיבד המחבר שעה שכתב את הפרק הראשון ביצירתו. והנה המקור הקרוב

³⁰ הדבר עולה בבירור מעיון בספרו של יהודה אבן-שמואל, *מדרשי גאולה: פרקי האפוקליפסה היהודית מחתימת התלמוד הבבלי ועד ראשית האלף השני*. וראו דבריהם של עודד עירשי והלל ניומן במבואות למהדורה המחודשת (ירושלים: מוסד ביאליק), תשע"ז. לסוגי המשיחים בספרות שנכתבה בימי הבית השני ראו C. Werman, "Messiah in Heaven? A Re-evaluation of Jewish and Christian Apocalyptic Traditions," in: R. A. Clements and D. R. Schwartz (eds.), *Text, Thought and Practice in Qumran and Early Christianity* (Leiden: Brill), 2009, pp. 281-299.

ביותר לפרק א, חזון יוחנן, ועל כך העיר בר אילן (עמ' 39-43). די בטבלה הבאה כדי להעיד על הקרבה:

גד החוזה	חזון יוחנן יב
(יב) והירח היה נפתחת ומראיה	(1) אות גדול נראה בשמים,
כצורת הקשת חצי עגול ושתי	אישה אשר השמש לבושה הירח
ראשיה הגיע עד הארץ (יג) והנה	תחת רגליה ועל ראשה עטרת
השמש יצא מתוך הרקיע כתואר	של שנים-עשר כוכבים. (2) הרה
אדם ונשא שה נדח ונבזה על	היא וזועקת מכאבים וצירי
כתפו הימין וכתר על ראשה. (יד)	לידה.
ועל הכתר למעל בראשה נראה	
רועים שלשה נצמדים בשנים	
עשר צמידים. (טו) וצמידים זהב	
מצופים בכסף.	

שה אינו מופיע בפרק יב בחזון יוחנן, ואולם השה הטבוח, הוא ישוע, פעולתו בשמים כמו גם ירידתו לארץ הם נושאים מרכזיים בחיבור זה. הבחירה בשה הטבוח כסמל לישוע ברורה. היא מתאימה לגורלו על הצלב כמו גם למסר החמלה והסליחה שהעביר בימי חייו. הדימוי החרגי בגד החוזה הוא נכון ומתאים בחזון יוחנן הנוצרי. נמצא שבניגוד לקביעתו של בראילן, אין מדובר במאגר מוטיבים יהודיים שעומד לרשות מחבר גד החוזה אלא בחיבור נוצרי שהמחבר אינו מהסס לגייס לצרכיו.

כיוון זה של שאילה – מחבר גד החוזה המתבסס על הכתוב בחזון יוחנן – עשוי לפוגג תמיהות נוספות שהזכרנו. הערפול באשר לתקופה שבה נכללות הטומאה והטהרה נובע מהעובדה שהמחבר אינו מגיב למשבר במציאות; חפץ הוא רק לתת קול לדואליזם המיתי שמהווה מוטיב חשוב בחזון יוחנן (ראו פרק יג, יז, כ) והוא עושה זאת על ידי הפיכתם של פרטים ניטראליים כירח, חמור וגמל לסמלים של טומאה וזדון. תמיהות נוספות תוסרנה אם נניח שהמחבר מכיר כתבים נוספים בברית החדשה. מזבח שמימי מצוי בחזון יוחנן (ח 5) ואפשר שהמזבח שעליו הוקרב צמד הבקר תלוי בו. ואולם המקבילה המובהקת להקרבת

זבח השלמים על ידי דוד המכהן ככוהן גדול במקדש השמימי היא כהונתו של ישוע במקדש השמימי על פי האיגרת אל העברים והקרבתו את עצמו שם (פרק ט). השפעתם של כלל כתבי הברית החדשה, שהמכנה המשותף להם הוא מעמדו של ישוע כבן האל, עשויה להיות הסבר לקביעה שמקום מושבו של דוד בשמש ולא על פני האדמה.

כיוון זה של שאילה – גיד החוזה המתבסס על חזון יוחנן – מאשש את מסקנותינו בדבר זמנו ובעיקר מקומו של המחבר. סבירה להשערה שיהודי שיושב באירופה לא היה מעז לאמץ רעיונות מספר המקודש לנצרות. ואולם הנצרות שעומדת לנגד עיניו של יהודי היושב בתימן או יהודי היושב בהודו היא בעלת פנים שונות. זה המקום להזכיר עובדה הטמונה בהערת שוליים במאמר שבראילן פרסם לפני שנים: יחסי היהודים והנוצרים בהודו של המאה השמונה-עשרה היו יחסים של רעות ותעיד על כך יותר מכל העובדה שיחזקאל רחבי, בעל כתב היד שבו אנו עוסקים, מימן את הבאת הבישוף של הקהילה הנוצרית להודו.³¹

ה

נסיים בהערה באשר להעדרה של עריכה של המהדורה שלפנינו. הדוגמאות לקוחות מהמבוא לפרק יד שבו פתחנו את הסקירה.

סעיף א שבביאור פותח בהצגת הפער בין מהות התאריך הראשון לשביעי במקרא לעומת מהותו בספרות חז"ל: "אינו דומה המועד המקראי החל ב'אחד בחודש השביעי' לראש השנה בתורה שבעל פה, בדברי התנאים. בספר במדבר א כתוב: 'ובחדש השביעי באחד לחדש מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו יום תרועה יהיה לכם' אלא שרחוק תיאור זה מלהבהיר את טיבו של המועד. [...] לעומת הכתוב המקראי המצומצם, מובא תיאורו של מועד זה בצורה רחבה בספרות חז"ל, החל מכינויו 'ראש השנה' עבור להקדשת מסכת העוסקת (ברובה) במועד זה, וכלה בתיאורים של המשפט השמימי כפי שלא נודעו מן המקרא. דומה כי חל כאן תהליך העצמה, בו מועד בעל תוכן מועט, אם בכלל, הפך להיות מועד מלא תוכן."

³¹ מ' בראילן, "ספרים מקוצ'ין", *פעמים* 52 (תשנ"ב), עמ' 96, הערה 55. בראילן מסתמך על מחקריו של J.W. Fischel וראו הפניותיו שם.

די היה בהצגת הפער בשלב זה. אלא שבראילן חוזר ללא צורך ומצביע עליו ארבע פעמים נוספות. "לאמור, בעוד שהמקרא לא ייחס את המשפט השמימי לתאריך מוגדר, באו בני הדורות המאוחרים יותר ותלו את המשפט השמימי בראש השנה" (תחתית עמ' 325, טור א). "...מסתבר שהמועד החל 'באחד לחודש השביעי עבר מטמורפוזה מאז הופעתו בתורה שבכתב ועד ניסוחו המחודש כ'ראש השנה' בתורה שבעל פה בדברי התנאים" (ראש עמ' 325, טור ב); "שאלת אופיו של ראש השנה היהודי מנסרת בחלל המחקר מזה עשרות שנים..." (תחתית עמ' 326, טור א); "כיצד הפך 'האחד לחודש השביעי' המקראי ממועד עמום ודל רעיונות (על כל פנים כפי שמפורש הדבר בכתוב) ל'ראש השנה' יום עתיר תכנים בספרות הרבנית?" (אמצע עמ' 236, טור ב). יתר על כן, הרצון להדגיש את הפער מוביל לכך שפסקה אחת כוללת ארבעה משפטים המדווחים עליו, מבלי שיתווסף חידוש כלשהוא באחד מהם (עמ' 325, טור ב):

- א. על פי המתואר עתה, בנסיון להבין את משמעותו של הפער בין המקורות השונים, מסתבר שהמועד החל 'באחד לחודש השביעי' עבר מטמורפוזה מאז הופעתו בתורה שבכתב ועד ניסוחו המחודש כ'ראש השנה' בתורה שבעל פה בדברי התנאים.
- ב. במרוצת הדורות קנה תאריך זה משמעויות נוספות, כפי שניכר הדבר כבר בקומראן, ונמשך הדבר בין התנאים.
- ג. התאריך המקראי שהיה נטול משמעות רעיונית זכה לשדרוג באמצעות תוספות ייחוס תיאולוגיות.
- ד. 'האחד לחודש השביעי' התעצם והיה לראש השנה, ליום דין, ואופיו בעולם הרבני ניכר היטב הן בהלכות העוסקות ביום זה, והן בתפילות המיוחדות של אותו יום.

נשים לב גם לפסקה הבאה הכלולה בעמודים שהם מושא דיוננו (עמ' 326, טור א). בה אין חזרות ואולם גם אין לה מובן:

בניגוד לחגים המקראיים האחרים, אשר להם זיקה להיסטוריה או לחקלאות, ורק אחר כך לתיאולוגיה, הרי שחכמי המשנה הציגו את ראש השנה כחג שעיקרו תיאולוגי ברור (גם אם הקנו לו בדוחק מימד חקלאי מצומצם), וזיקתו למימד הזמן

מתייחסת לא לזמן היסטורי מסוים כי אם לזמן קוסמי: מאורע אשר חוזר על עצמו מידי שנה. החוזה אף מציין בבירור את התאריך בו נחזה החזון הפותח את הספר, וכמו בחלק מהנבואות והחזיונות במקרא: בחלקן יש תאריך מדויק בו אירע החזון, תאריך אשר לעתים יש לו קשר משמעותי עם תוכנו של החזון (במספר קטן של נבואות). לאמור, קיים קשר ישיר בין תוכן החזון שנראה לגד, בפרק זה, לבין התאריך בו קרה הדבר: ראש השנה (שלא כמו בפרק א).

נסכם: הקורא בספר חש לעיתים קרובות שהוא שוקע לאיטו בביצת מלל. קשה קשה לבור מוץ מבר.

כמה מילות סיום

סביר שגד החוזה הוא יצירה של המאה השמונה עשרה. מהדהד בו טקסט פילוסופי אליטיסטי ואולי משפטים סתומים משקפים זאת.³² כך או כך רעיונות פילוסופיים הוטמעו בטקסט שתכליתו לפנות לקהל רחב יותר ובלשון פשוטה יותר. בצד מסר קאוטיסטי שולבה בו נחמה, נחמה שהייתה נחוצה ליהדות שנפגעה קשות בסוף המאה השבע עשרה. כמובן שאין בראייה כללית זו בכדי לפתור את כל הקשיים שגד החוזה מעמיד בפני קוראיו. די בפתיחה של דיון חדש.

נמצא שבידינו ספר שהוא החמצה. גד החוזה הוא חיבור מעניין וחשוב להבנת יהדות תימן, זו היושבת בתימן וזו המתישבת בהודו. אין לו דבר וחצי דבר עם יהדות הבית השני. לו היה בראילן מכיר בכך היה יכול לפרסם את ספרו בהוצאת ספרים ראווה, ספרו היה זוכה אז לעריכה לשונית, והדיונים שבו לניפוי וסידור. היה אז בידינו ספר שאפשר ושנעים לקראו ושחשוב מאד לקראו.

כנה ורמן, המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

³² ראו הערות 20 ו-21 לעיל.



בשבח הדיוק ההיסטורי

במוסף 'ספרים', הארץ, כ"ו באייר תשע"ח,
11 במאי 2018, עמודים 10-11, פורסם מאמר
בשם 'ההולכים בחושך' מאת אריאל קריל.
המאמר הוא ביקורת על התרגום החדש לספרו
של ארסמוס מרוטרדם *Encomium Moriae*
שיצא לאור בשנת 2017 *השבח לטיפשות*,
בתרגום נתן רון ומרב מילר, בהוצאת כרמל.

המבקר מודה שאינו יודע לטינית, ולכן "איני יכול לשפוט עד כמה
התרגום החדש... עושה חסד עם המקור." (אגב, מדוע על התרגום
לעשות חסד ולא סתם למלא את תפקידו כתרגום?). "מי שמעוניינים
בדעה מלומדת על טיב התרגום החדש... יידרשו להמתין לטיפולו בידי
כתב עת אקדמי כגון 'קתרסיס' ודומיו." אך האם רק ידיעת לטינית
דרושה למי שמבקר ספר זה?

בעמוד השני של המאמר כותב מר קריל:

ככלות הכול, היו אלה ימי האינקוויזיציה, ודברי כפירה לא
התקבלו בסלחנות – כפי שיעיד סיום חייו בכריתת ראש
של האיש שלו הוקדש "השבח לטיפשות", חברו הקרוב
של אראסמוס, ההוגה האנגלי תומס מור.

צר לנו, אך "ההוגה (???) האנגלי תומס מור" לא הוצא להורג על ידי
האינקוויזיציה, ולא על דברי כפירה. הוא הוצא להורג על ידי חברו
(לשעבר) המלך הנרי השמיני, לאחר שהנרי מרד בשלטון האפיפיור
(שלו היתה כפופה גם האינקוויזיציה) והכריז על עצמו כראש הכנסייה
האנגליקנית. כל נושאי המשרות באנגליה היו חייבים להשבע שבועת
אמונים למלך כראש הכנסייה. תומס מור, בנאמנותו למסורת הקתולית,
סרב להשבע שבועה זאת ועל כן הוצא להורג. הכנסייה הקתולית
הכריזה עליו כקדוש.

לקראת סוף המאמר מציע לנו הכותב שיעור בתאולוגיה:

תפיסת האלוהות היוונית הושתתה על הבחנה אונטולוגית
בין בני האדם לאלים: אלה בני תמותה ואלה בני אלמוות.

מה "אונטולוגי" בהבדל זה? "אונטולוגיה" (שהיא, אגב, מונח יווני
'סינטיטי' שהמציא תאולוג גרמני במאה השש-עשרה) היא אותו חלק

של הפילוסופיה העוסקת בעצם ישותם ומהותם של דברים. מבחינת הישות והמהות האלים היוניים אינם אלא בני אדם שנולדו אבל לא ימותו. יש להם גופים אנושיים, הם אוכלים, שותים, יושבים, הולכים, ישנים, מזדווגים ומולידים. יתר על כן, הם מזדווגים גם עם בני האדם. נכון שאלמותם של האלים הוא הבדל תהומי בינם לבין בני התמותה, אבל אין הוא הבדל אונטולוגי. דוקא ההבדל בין אלי יוון לבין אלהי ישראל – שכבר במקרא "לא יראני האדם וחי" ו"לא איש אל", ובספרות שאחרי המקרא "אין לו דמות הגוף ואינו גוף ולא ישגוהו משיגי הגוף" – הוא הבדל אונטולוגי. נמשיך:

היהדות, לעומת זאת, הביאה לעולם הבחנה חלופית,

אפיסטמולוגית: ההבדל בין האל לבין האדם הוא בכך

שהראשון כל־יודע ואילו האחרון מוגבל בידיעתו.

אם הבחנה זאת היא אמנם "חלופית", פרוש הדבר שביהדות אין הבדל אונטולוגי בין האל לבין האדם: אבל כבר עמדנו על כך שדוקא ביהדות ההבדל הוא אונטולוגי. אשר לידיעה (אפיסְטֵמִי בלע"ז: מכאן המונח המודרני אפיסטמולוגיה), נכון הוא שאלהי ישראל, נוסף על מהותו השונה לגמרי ממהות האדם, הוא גם יודע הכל. האם האלים היווניים יודעים הכל? בתפיסת העולם המיתולוגית בדרך כלל אין כן הדבר; אך בספרות המאה החמישית ואילך יש האומרים שהאלים רואים הכל ממקום מושבם בשמים, או אפילו קוראים את מחשבות בני האדם.

לאט לך לקיקרו¹

ליפשיץ משה, *מרקוס טוליוס קיקרו: 17 נאומים*. כרמל ירושלים
תשע"ח 2017

כשמספר יודעי השפות הקלסיות בימינו אינו גדול אך עדיין יש קהל לא קטן הקורא את תרגומי הספרות הקלסית, כל תרגום לעברית של היצירות הקלאסיות הוא תוספת רבת חשיבות למפעל תרגומן. התרגום שמונח לפנינו הוא תרגום קולח בעברית רהוטה, תרגום שמעביר באופן כללי את רוח נאומיו של קיקרו (Marcus Tullius Cicero), ואין ספק שבמלאכת התרגום הושקע עמל רב. מתוך השפע הגדול של כתבי קיקרו שהגיעו לידינו בחר המתרגם משה ליפשיץ לתרגם שבעה-עשר נאומים שקיקרו נשא (ו/או רק פרסם) בשלושים ושבע שנות פעילותו רבת ההיקף, הציבורית, המשפטית, הספרותית, ההגותית ואף הצבאית.² חמישה מתוך שבעה-עשר הנאומים הללו הם נאומים

¹ הערות כלליות:

— ההפניות לעמודים בספרו של משה ליפשיץ מצויניות בקיצור המילה 'עמ', ואילו ההפניות לעמודי המאמר זה יצוינו במילים 'לעיל/ להלן עמ'.
— הכתיב החסר ותעתיק השמות בתוך מובאה מתוך התרגום הנדון שונים מהכתיב החסר ומתעתיק השמות שבמאמר הביקורת הזה.
— ההפניות לנאומי קיקרו הן לשמותיהם על פי קביעת המתרגם, ולא תמיד אלה שמותיהם המקובלים (ראו להלן עמ' 60-61).

— כל התאריכים הם לפני הספירה, אלא אם צוין אחרת.
² לשם גילוי נאות יצוין שאני ערכתי מבחינה מדעית ולשונית את תרגומו של א.ד. קולמן, *קיקרו: כתבים נבחרים*, שיצא לאור במוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ד 1986. לפיכך לא נידונים בביקורת זו הנאומים שתרגם גם קולמן, הלוא הם 'הנאום הראשון והשני נגד קאטילינא', 'על פיקורו של גניאוס פומפיוס' (= 'בעד החוק של מאניליוס'), 'הנאום השני נגד מארקוס אנטוניוס' (= 'נאום פיליפי שני נגד אנטוניוס'), 'להגנתו של מארקוס קייליוס רופוס' (= 'נאום בעד מרקוס קייליוס'),

פוליטיים מובהקים שקיקרו נשא בסנט או באסיפת העם³ ושנים-עשר הנאומים הנותרים הם נאומים משפטיים שקיקרו נשא, אחד מהם כששימש תובע⁴ וייתרם כששימש פרקליט, בין בבית משפט בפני חבר שופטים (מעין חבר מושבעים בימינו) ובין בפני בורר. גם מרבית הנאומים המשפטיים הללו 'צבועים' בצבע פוליטי עז, ועל כן זקוק הקורא למבוא כללי ולמבוא לכל נאום ונאום כדי להבין את הקשר הפוליטי וההיסטורי. ואכן יפה עשה המתרגם שהוסיף מבוא כללי ובו סקירות הן על חייו של קיקרו ופועלו הענף במגוון הרב של תחומי עיסוקיו הן על עיקרי אמנות הנאום הן על מערכת המשפט הרומית ושלבי התפתחותה.

סגנון נאומי של קיקרו אינו אחיד. בשנות פעילותו הראשונות הוא נטה לסגנון מליצי ושופע, הסגנון ה'אסיאתי', שניכר היטב בנאום ההגנה שנשא בשנת 80 על סקסטוס רוסקיוס (Sextus Roscius) איש אמריה (Ameria) שהואשם ברצח אביו. ברבות הימים הוא התאים את סגנונו הרטורי לנסיבות נשיאת הנאום: הסגנון שונה כשהוא פונה לסנט, לעם, לחבר השופטים או לבורר. גמישות שפתו באה לידי ביטוי בכל תקופות פעילותו הרטורית ביכולתו הוירטואוזית ליצור עניין באמצעות גיוון ויצירת שוני בין חלקי הנאום: בסיפור מעשה (narratio) משפטים קצרים ופשוטים, בתחילת נאום נקיטת תכסיסים רטוריים (כגון יצירת מתח או הפתעה) כדי ל'צוד' את תשומת לב המאזין ואהדתו (captatio benevolentiae), בסוף נאום סגנון אמוטיבי שנועד לעורר רחמים בלב השופטים וכיו"ב. על אף התמורות שחלו בסגנונו של קיקרו במרוצת השנים ועל אף השוני בין הנאומים ובין חלקיהם, האחיד בהם רב מן השונה: נאומיו מצטיינים במבנה הרמוני, במקצב קבוע, בריבוי מילים נרדפות שתורמות לבהירות הבעתו של רעיון ובריבוי מילות קישור בין המשפטים שמצביעות על הקשר ההגיוני

ל'הגנתו של המשורר אייליוס ליקיניוס ארכיאס' (=נאום בעד המשורר א. ליקיניוס ארכיאס').

³ כדוגמאות לנאומים בסנט יוזכרו 'הנאום הראשון נגד קאטילינא'; 'הנאום הרביעי נגד קאטילינא'; 'נאום פיליפי ראשון נגד אנטוניוס'. כדוגמה לנאום בפני אסיפת העם יוזכר 'בעד החוק של מניליוס'.

⁴ 'נאום נגד ורס – השימוע הראשון'.

ביניהם. אין ספק שקודם שקיקרו פרסם את נאומיו הוא ערך אותם, ולידינו הגיעו הנאומים שנשא בנוסחם המהוקצע. גם מלבושם זה הערוך והבנוי לתלפיות אפשר להבין מדוע הצליח כמעט תמיד לשכנע את קהל שומעיו. ההנאה האסתטית שנכונה אז לאוזני מאזיניו תרמה בלא ספק לשכנועם, שהרי קיקרו, כמו הנאומים הגדולים של העת העתיקה שנאומיהם רצופים אמצעים פיוטיים-רטוריים, וכמו מיטב המשוררים הקלסיים, קיימו את הכלל המוסב על הקשר בין האסתטיקה של יצירה אמנותית ליעילות העברת מסרה. את הכלל הזה ניסח הוראטיוס (Quintus Horatius Flaccus) בקיצור נמרץ ביעצו למשורר האידאלי: 'בכל הנקודות זוכה מי שממזג את המועיל והמהנה'.⁵

כשמתרגם מציב לעצמו את המטרה לתרגם נאום מנאומי קיקרו הוא שואל את עצמו מן הסתם שאלות כגון אלה: באיזו מידה יחקה את מבנה משפטיו; איזה משלב לשוני יבחר; האם יחקה את הפיגורות הלשוניות המקוריות או ימיר אותן בפיגורות לשוניות שוות ערך; האם יתרגם תרגום מילולי, פריפרסטי או הולם (אדקוואטי) וכיו"ב. משה ליפשיץ יכול היה לתת את הדעת ב'דבר המתרגם' (עמ' 7-9) לסוגיות הללו ולעוד סוגיות שמצויות במוקד דיוני חוקרי הספרות והמדקדקים למיניהם למן העת העתיקה עד ימינו אנו: כשהרומאים עצמם למשל תרגמו לרומית את הספרות היוונית הם הבחינו בין תרגומים מילוליים, פריפרסטיים ופרשניים (שלעיתים אפשר להגדירם כעיבוד יותר מאשר כתרגום). בלטינית כמו בעברית ובשפות רבות אחרות מצויים פעלים נרדפים שמוסבים על העברת מלל משפה לשפה: בלטינית רב מספרם⁶ (reddere, vertere, convertere, transferre, interpretari, exprimere).

⁵ *Ars Poetica*, 343: omne tulit punctum qui miscuit utile dulci.

⁶ לתרגום מילולי (ולפועל) (exprimere) ראו למשל, קיקרו, על תכליות הטוב והרע: א 2, 4: fabellae Latinae ad verbum de Graecis expressae. (השוו, *opt.gen.or.* 5, 14: verbum pro verbo). ל'vertere' ראו למשל קיקרו, על החזכות: ב 24: libri Platonis translati. ל'reddere' ראו למשל *libri Platonis translati*. 2, 15: Graeco in Latinum vertere (השוו קווינטיליאנוס, *חינוך הנאום*, י 5, 10). הוראטיוס, *אמנות הפיוט* 133: nec verbo verbum curabis reddere fidus/interpres. לפועל 'להעתיק' ולהוראותיו של הרמב"ם כיצד ראוי לתרגם ראו למשל איגרות

ואילו בעברית הם מועטים ('לתרגם', ו'להעתיק'). הבדלי המשמעות בין המילים הללו לעתים מטושטשים, והדיונים בעניין אופני התרגום (ו'ההעתיקה') הללו סבוכים. מובן אפוא מאליו מדוע לא כלל משה ליפשיץ את הסוגיות הללו ב'דבר המתרגם'. לעומת זאת, הוא דן בקשיים בתרגום נאומי קיקרו. הקושי הראשון שהוא מונה ומגדיר 'משימה בלתי אפשרית כמעט, לא רק מפני שהעברית חסרה מילים אשר בלעדיהן יהיה קשה להבין את כוונתו של קיקרו, אלא בעיקר משום שאי אפשר להעביר את רוח הנאום' (עמ' 7, פסקה ראשונה); הקושי השני שהוא מזכיר הוא 'המשפטים הארוכים מאוד', שבגללם הוא ראה צורך 'לפצל משפטים ארוכים במיוחד למשפטים קצרים אחדים' (שם, פסקה שנייה); הקושי השלישי, לדבריו, הוא 'הקושי להבין את השפה הלטינית' (שם, פסקה שלישית); הקושי הרביעי נובע מאי-הכרת הקורא 'את מושגי היסוד של מערכת המשפט הרומית בתקופת קיקרו' (עמ' 8, פסקה שנייה); הקושי החמישי כרוך ב'אי-הבנת הפילוסופיה הסטואית שקיקרו האמין בה' (שם, פסקה שלישית); והקושי השישי מצוי בחלוקת הנאומים (אומנם המאוחרת) לפרקים ולסעיפים, ועל כן העדיף 'את החלוקה לפרקים' בלבד. קשה לדעת אם הקשיים הללו עשויים מקשה אחת וליתר דיוק, אם הם קשייו של המתרגם ו/או חששו של המתרגם מפני קשייר-בכוח של הקורא העתידי אם לא יובהרו עניינים מסוימים. האם הקושי הוא במלאכת התרגום מצד המתרגם, או הקושי של קורא התרגום (המוצר המוגמר). לשם הפישוט נאמר שהקושי השני ('משפטים ארוכים') וכן הקשיים הרביעי, החמישי והשישי ('הכרת מערכת המשפט', 'אי-הבנת הפילוסופיה הסטואית' ו'חלוקת הנאום לפרקים ולסעיפים', בהתאמה) ישויכו לקורא העתידי (ואולי פה ושם גם למתרגם). על הקשיים הללו התגבר המתרגם, אם כי לא בכולם בצורה שווה או נכונה: הקושי של אורך המשפטים והצורך בפיצולם יידון בהמשך (ראו להלן עמ' 71-74); את הקושי הרביעי של הבנת מערכת המשפט הרומי פתר המתרגם בהקדשת חלק מהמבוא לעניין הזה; הקושי החמישי, של הבנת משנת

הרמב"ם, עמ' כ"ז, דפוס ליפסיה: צריך למעתיק מלשון אל לשון שייבין הענין תחלה, ואחר כך יספר ויפרש במה שייבין ממנו.

הסטואה, לא קיים כלל, כי קיקרו לא היה סטואיקן. אפשר לשייכו ל'אקדמיה החדשה', שהרי הוא מייצג כנראה בכתביו את משנתו של פילון (Philo) איש לאריסה [Larissa].⁷ מכל מקום, לא ברור מה לקביעת המתרגם שקיקרו היה סטואיקן ולקושי של תרגום שבעה-עשר הנאומים הפוליטיים והמשפטיים הכלולים באספה שאין בהם שום דיון במשנת הסטואה.⁸ גם לו הופיע בהם דיון כזה, יכול היה המתרגם להיעזר בספרות הענפה הדנה בנושא ואף בפירושים הרבים לנאומים. ייתכן שמדי פעם נזכר דבר מה הקשור לסטואה, אלא שמחמת העדר מפתחות שמות ועניינים אי אפשר לעקוב אחרי עניינים הקשורים במשנת הסטואה (והרי לך עוד קושי, 'קושי שביעי' מבחינת הקורא הסקרן!); באשר לקושי השישי של חלוקת הנאום לסעיפים ולפרקים, שנועד לכאורה 'לשמור על המבנה האחיד של הנאום', אפשר לענות בשאלת תמיהה: 'מה עניין שמיטה אצל הר סיני?' הרי התמצאות בטקסט בלי החלוקה המקובלת לפרקים ולסעיפים דווקא מקשה על הקורא ועל מי שרוצה להשוות את המקור לתרגום. ואולי זו היתה כוונתו האמיתית של המתרגם: שלא יפששו יותר מדי במקור.⁹

גם עם קשייו שלו ('העברית חסרה מילים' ו'הבנת השפה הלטינית'), כמו עם הקשיים הנזכרים לעיל, התמודד המתרגם לא באופן שווה: עם קושי דלות העברית, כטענתו, התמודד המתרגם דווקא בהצלחה, שהרי התרגום 'חדש' (וזו הרי מטרתו המוצהרת. ראו עמ' 8). התרגום אכן נקרא ברהיטות, והצלחתו של המתרגם בעניין זה סותרת את הצהרתו בדבר חוסר מילים בעברית: כשם שלקיקרו לא חסרו מילים, ואת זאת הוא עצמו מעיד על עצמו,¹⁰ כן העברית בת ימינו עשירה דייה להעביר

⁷ לסקירה קצרה של כתביו הפילוסופיים של קיקרו ראו למשל המילון הקלאסי של אוקספורד, אוקספורד 2003, עמ' 1562-1563.

⁸ ייתכן שכוונת המתרגם לרמיזות אחדות שרומז קיקרו לקאטו (Marcus Porcius Cato Uticensis) הסטואיקן הנוקשה שמשמש תובע במשפטו של מורנא (Lucius Licinius Murena). ראו למשל 'נאום בעד לוקיוס ליקיניוס מורנה', לה 75.

⁹ דווקא בדוגמה שליפשיץ נותן באותו עמוד, עמ' 8, הערה 2, נזכרים שלושה תרגומים מפתביו הפילוסופיים של קיקרו, ובהם החלוקה המקובלת לפרקים ולסעיפים.

¹⁰ Att. 12, 52, 3: verba tantum adfero quibus abundo.

את שפתו העשירה והשופעת של קיקרו: התרגום שלפנינו, היכן שהמתרגם הבינו כהלכה, הוא תרגום הולם ונאה. וכאן אנו מגיעים ל'קושי השלישי', הקושי של הבנת הלטינית, הקושי של המתרגם בלבד. הרי מי ש'מבין לטינית' (כלומר מי שלמד את השפה כהלכה, לא זנח את תלמודו והוסיף לקרוא טקסטים בלטינית) לא זקוק בהכרח לתרגום לעברית, אלא אם רצונו לרפרף בו להנאתו בקריאה חפוזת. מי הוא אפוא קהל היעד, הנמען, של התרגום שלפנינו? על כך אין מענה ב'דבר המתרגם'. ואולם כבר עתה אפשר להקדים את המאוחר ולקבוע שהתרגום מכון ומתאים בעיקר לקורא שאינו יודע לטינית, שרוצה להתרשם רק באופן כללי מסגנונו המפואר של קיקרו ואינו מעוניין בפרטים הקטנים ולעתים אף לא במה שקיקרו אומר באמת. ואולם לקורא שאינו יודע לטינית, אך סקרן לדעת מה באמת כתב קיקרו, נכונה אכזבה, שכן במקומות רבים מאוד מסתמך משה ליפשיץ על תרגומים ולא על המקור, ועל כן הוא רצוף טעויות. גם אם נסכים שאין פגם בתרגום יצירה על סמך תרגום משפה אחרת, ונזכיר למשל את תרגומי עיבודיו היפים של אברהם שלונסקי למחזות שייקספיר על סמך תרגומם לרוסית (והרי בתרגום שירה, ועל אחת כמה וכמה בתרגום מחזה שנועד להצגה – ולא רק לקריאה – שונות הן אמות המידה מאמות המידה של תרגום בפרוזה), חובתו של המתרגם להבהיר לקורא ב'דבר המתרגם' שלא תמיד הוא מתרגם מן המקור אלא נעזר בתרגום משפה אחרת, או אף מתרגם את התרגום ולא את המקור. ב'דבר המתרגם' של ליפשיץ לא מצויה הבהרה מעין זאת, ורק בהשוואת התרגום למקור מתברר שבמקומות לא מעטים, שבהם לוקה התרגום באידיויקס במקרה הטוב ובטעויות ובשגיאות במקרה הגרוע, המתרגם לא תרגם מן המקור או פשוט לא 'הבין את הלטינית' ('הקושי השלישי'). הרי כל תרגום משפה אחת לשפת שנייה הוא מטבע ברייתו רק בבואה לא נאמנה של המקור, קל וחומר כשהתרגום הוא בבואה של בבואה. התרגום הרהוט והקולח שמאפיין חלקים רבים של התרגום שלפנינו הוא לעתים מזומנות מראית עין כוזבת ומשלה. העובדה שהמתרגם התקשה מדי פעם בהבנת שפתו של קיקרו ולא תמיד הצליח להעביר לעברית את מבנה משפטיו הדבורים דבר דבור על אופניו, על

אף בהירות רעיונותיהם ושקיפותם – עובדה זאת גורעת הרבה מאיכותו של התרגום שלפנינו.

החשד שמשה ליפשיץ לא תרגם מן המקור או לא היטיב להבינו מבוסס על כך שהוא יוצר ביטויים בלטינית שאין להם שחר, מתרגם לעברית ביטויים בצורה משובשת, ומעתיק מילים רומיות בשגיאות. להלן יוזכרו דוגמאות אחדות לתופעות הללו: בתרגום אנו מוצאים 'חוק קאלפורניה', חוק שלא היה ולא נברא, שהרי אין להעלות על הדעת שבחברה הרומית היה אי פעם חוק על שם אישה, אלא אם כן יוליוס קיסר בתור דיקטטור נתן זכויות יתר לרעייתו קאלפורניה (Calpurnia) והיא זו שהעבירה את החוק הקרוי על שמה! הדברים אמורים אפוא ב'חוק קאלפורניוס', כלומר החוק הקרוי על שמו של לוקיוס קאלפורניוס פיסו פרוגי (Lucius Calpurnius Piso Frugi) שיוס ודאג להעביר חוק נגד עושק הפרובינציות (lex repetundarum) בשנת 149, ואילו המתרגם חשב אולי בתומו שיש להתאים את המין הדקדוקי, מין הנקבה, של המילה הלטינית 'חוק' (lex) למין הטבעי בעברית של השם הרומי 'קאלפורניוס', שמשמש כאן גם שם תואר, ולהביא את שתי המילים בקשר של סמיכות. יש לזכור שהחוקים ברומא נשאו את שם בעל התפקיד שהביאם כהצעה בפני אסיפת אזרחים זו או אחרת. גורלם של עוד חוקים לא שפר: 'חוק טוליה', החוק על שמו של טוליוס, שם בית האב (nomen gentilicium) של קיקרו (Marcus Tullius Cicero) (עמ' 156, הערה 4): וכי מדובר בטוליה, בתו של קיקרו?; 'חוק קורנליה' על שמו של הדיקטטור סולא (Lucius Cornelius Sulla). עמ' 203, שורה ראשונה): וכי מדובר על קורנליה אשתו של פומפיוס?; ו'חוק קינקיה' על שמו של מארקוס קינקיוס אלימנטוס (Marcus Cincius Alimentus) (עמ' 46). שגיאה מסוג אחר היא טביעת מילה 'מקורית' מצד המתרגם, מעין שעטנז של תצורה אנגלית ותצורה לטינית. שגיאה זו אנו מוצאים במילה Verrines (עמ' 106), כשהדברים אמורים בנאומי קיקרו נגד גאיוס ורס (Gaius Verres) הקרויים בלטינית *Orationes Verrinae* ובאנגלית *The Verrine Orations*. שגיאה דומה מצויה בצירוף המילים 'חוק הקויריטיוס' (עמ' 168, פסקה שלישית). אומנם המתרגם מסביר באותו עמוד, הערה 56, את פשר צירוף המילים הזה: 'חוק קויריטיוס' (Lex Quiritium)

התייחס רק לאזרחים רומיים (Quirites). ואולם במקום העברות המוזר והשגוי הזה של המקור, שבו מצויים שני שמות עצם בסמיכות (הסומך Quiritium [והפעם בלי ה"א הידיעה] ביחסת גנטיבוס רבים), מן הראוי היה לתרגם 'החוק האזרחי'.

גם תעתיק השמות הרומיים הוא שגוי: לא ברור מדוע שמו האמצעי של טיטוס אניוס מילו (Titus Annius Milo) מתועתק כ'אניוס' הן בכותרת נאום ההגנה על מילו הן לכל אורך הנאום (למשל בעמ' 328, כלומר כשמו של המשורר הרומי הקדום Quintus Ennius), כאשר לית מאן דפליג שהאות a בלטינית ובשם 'אניוס' נהגתה בעברית כָּא או כֶּא. כן לא ברור מדוע שמו של Attius מתועתק כ'אטיוס' (עמ' 384 ו-386). שגיאה מסוג אחר הוא תרגום שמו של חודש אוגוסט בתור ה'חודש השישי' (הנאום הפיליפי, א 3, 7. השו' עמ' 420, הערה 47): אומנם בימיו של קיקרו נקרא עדיין חודש אוגוסט בשם 'החודש השישי' (Sextilis), ורק לאחר מכן נקרא על שם אוגוסטוס, כשם שהחודש השביעי נקרא לאחר מכן על שמו של יוליוס קיסר. ואולם מכיוון שרצונו של משה ליפשיץ בתרגום 'חדיש' (עמ' 8), כדי שהקורא לא יצטרף להתעכב על פרטים קטנים שיש בהם משום דקדוקי עניות אלא יקרא את סיפורו המותח של קיקרו ברצף, היה טוב אילו לפחות היה מוסיף הערה מפורטת יותר המבארת לקורא את פשר שימוש החוזר בצירוף 'החודש השישי' ולא בשם המקובל של החודש 'אוגוסט' בימינו. ולבסוף, מעורר תמיהה פסוג הזה של הטעויות הוא שרוב המילה הלטינית tributim בהסבר על המונח 'טריבוני' של האוצר (tribuni aerarii) בעמ' 44, הערה 132: 'גובי מס מלחמה (tributum) מן השבטים והאחראים לתשלום המשכורות לצבא'. תפקידם המקורי של הטריבוני הללו היה שילום המשכורות לחיילים על פי ה'שבט' (tribus, החלוקה הקדמונית של העם הרומי) שאליו השתייכו. משמעות המונח התרחבה גם לגובי מסים מהאזרחים ולאחר מכן מהפרובינציות, אך אין הדברים אמורים ב'גובי מס מלחמה', כהגדרת המתרגם. למילה tributim היה מקום אילו הסביר המתרגם את העניין במלואו וציין את העובדה שהטריבוני הללו של האוצר היו פקידי אוצר בכירים ששומת הרכוש שלהם היתה כשומת הרכוש של בני מעמד הפרשים, עניין שנוגע לעניין שהמתרגם דן בו, הלוא הוא הוויכוח המר בין הסנטורים

לפרשים על הרכב שופטי בתי הדין והרחבת השפעת אילי ההון בבתי המשפט בשלהי המאה השנייה ובמחצית המאה הראשונה. מהשגיאות הללו אפשר אולי להסיק שגם השגיאות הבאות אינן שגיאות דפוס גרידא: למשל *manum concertum* יש לקרוא *manum concertum* (עמ' 168, הערה 57); את המילה *militae* שלא קיימת כלל בלטינית היה צריך לכתוב *militiae* (בצירוף שהיה צריך להיות *imperium militiae*, עמ' 37, הערה 102); במובאה אחת נמצאו שתי שגיאות: *tranquilla* במקום *tranquilla* ו-*malorum* במקום *malorum*.¹¹ כתיב שגוי נוסף אנו מוצאים בצירוף המילים *translatitium edictum* שהיה צריך להיכתב *edictum translaticium* (מדובר על צו שקיבל מגיסטרט רומי מקודמו ופעל על פיו). ושגיאה נוספת החוזרת על עצמה מופיעה תחת הכותרת של 'נאום ראשון נגד לוקיוס קטילינה' (עמ' 217) ששם נכתב: *CATILINA ORATIO PRIMA IN L.* וכי המתרגם אינו יודע ש-*in* כאן גורר יחסת אקוזאטיבוס ולכן היה צריך לכתוב *IN CATILINAM*? יש גם לתהות מדוע מוסיף המתרגם בתעתיק העברי רק את קיצור שמו הפרטי (*praenomen*) של קאטילינא ולא את שמו האמצעי (*nomen gentilicium*), סרגיוס (*Sergius*), ואילו בכותרת הלטינית הוא רושם רק את האות *L.*, הקיצור המקובל לשם הפרטי 'לוקיוס'. ואחרי ככלות הכול אין כלל צורך בשני השמות הללו למעט שם בית האב (*cognomen*), 'קאטילינא', שהרי שמו המקובל של הנאום, כמופיע בכתבי היד, הוא *in Catilinam*. בהקשר הזה של רישום כותרות הנאומים מן הראוי לציין שהמתרגם אינו שומר על אחידות: בכותרת של הנאום להגנת מורנא מופיע הכיתוב 'נאום בעד לוקיוס ליקיניוס מורנה', ואילו בכותרת בלטינית *ORATIO PRO LUCIO MURENA*. מדוע יש 'לקפח' את הכותרת הלטינית? הדוגמאות לאי אחידות ולאי-עקיבות ברישום כותרות הנאומים רבות מני ספור, וייתכן

¹¹ עמ' 484, הערה 320: *pax est tranquilla libertas, servitus*; *Phil. 2, 44, 113*: *postremum malorum omnium non modo bello, sed morte etiam repellendum*. השוו עמ' 483, הע' 319 שגם שם מצויות שתי שגיאות באותו משפט: במקום *ipse* צ"ל *ipsa* ובמקום *rea* צ"ל *res* (שם, שם).

שאת חלקן אפשר לתלות בהגהה ובעריכה לא מוקפדות דיין.¹² גם את שגיאות הדפוס אפשר לתלות באי ההקפדה על עניין זה.¹³ בתרגום נמצאו גם עובדות לא נכונות: למשל, במבוא לנאום הפיליפי הראשון (עמ' 417, סוף הפסקה השנייה) נכתב שלוקיוס קאלפורניוס פיסו היה חתנו של יוליוס קיסר, ולא היא: מדינאי זה היה חותנו ולא חתנו (ומי אינו זוכר כיצד קאלפורניה, אשת יוליוס קיסר ובתו של פיסו, במחזה 'יוליוס קיסר' מאת שייקספיר, מנסה ב-15 במרס שנת 44 להניאו מלהגיע לאספת הסנט בגלל האותות מבשרי הרע?). לצד העובדות הלא נכונות שהתרגום לוקה בן מצויים בו גם אידיויקים רבים. לא ידוע למשל אם גאיוס ורס היה פטריקי, כמו שכותב המתרגם (עמ' 17, שורה 9). אומנם הוא היה בנו של סנטור, אך לא ידוע דבר נוסף על מוצא משפחתו. גם האחים גראקוס לא היו בדיוק 'פוחזים פלבאים' על פי תיוגו של משה ליפשיץ עצמו (עמ' 21, פסקה אחרונה): בדברו על אידיאל 'אחדות המעמדות' (*concordia ordinum*) של קיקרו כותב המתרגם: 'זה [נראה לקיקרו] התנאי ליציבות הרפובליקה – הדרך לביסוס השלטון במטרה למנוע מפוחזים פלבאיים (דוגמת האחים גראקוס) או מאריסטוקרטים (דוגמת קאטילינה) לעקוף את הסנט ולפנות ישירות אל ההמון'. טעותו הראשונה של המתרגם טמונה בתיוג רק של קאטילינה כאריסטוקרט ובתיוג הגראקים כ'פלאים'. למעשה, שלושת האישים היו אריסטוקרטים שהשתייכו למשפחות פטריקיות: קאטילינה היה בן למשפחה פטריקית מרוששת שצאצאיה לא נשאו במשרות ציבוריות משכבר הימים, ואילו האחים גראקוס היו בניה של

¹² ראו למשל עמ' 24, פסקה שנייה: *Post reditum; in Pisonem; de Republica*; עמ' 25, פסקה ראשונה: *Pro Milone*; עמ' 27, פסקה שנייה: *oratio Pro Marcello; Oratio Pro Ligario; oratio Pro rege Deiodaro* (ובתעתיק שמו של המלך בעברית מצויה אותה השגיאה: 'דיודרוס').
¹³ למשל, 'כינון במקום קינן' (עמ' 372, פסקה שנייה); 'אזרחנו' במקום 'אזרחינו' (עמ' 385, פסקה אחרונה); 'בו' במקום 'בנו' (עמ' 397, הערה 6); 'קרב הוחרדה' בגופו' במקום 'קרב הוחרד לגופתו'; 'קומיטיה קנטוריה' במקום 'קומיטיה קנטוריאטה' (*comitia centuriata*, עמ' 178, הערה 106); 'אמנות' במקום 'אמנות' (עמ' 170, 171 ובעוד מקומות רבים); 'לחנינה' במקום 'חנינה' עמ' 414, שורה 4); 'עם משפחות הסנטוריות' במקום 'עם המשפחות הסנטוריות'.

קורנליה, בתו של הפטריקי סקיפיו אפריקאנוס הצעיר, ואביהם היה סמפרוניוס (Tiberius Sempronius Gracchus) בן למשפחה פלפאית אריסטוקרטית. אילו דייק המתרגם היה כותב שהגראקכים היו אריסטוקרטים שבתור טריבוניס פלבאים ייצגו את האינטרסים של דלת העם. אידיוק נוסף מצוי בציון העובדה ש'רומא העניקה... לכל תושבי איטליה... זכויות אזרח מלאות' (עמ' 14, הערה 9); המתרגם אינו מדייק, שהרי על פי 'חוק יוליוס' רומא העניקה את הזכויות הללו לא לכל תושבי איטליה אלא למרביתם, כלומר לאותן קהילות שלא הרימו בעצמן את נס המרד ברומא אלא רק נגררו לתוכו. רק בשלב מאוחר יותר קיבלו כל תושבי איטליה זכויות אזרח. אידיוק נוסף מצוי גם בציון העובדה שקיקרו 'למד את עיקריהן של תורת הנאום ושל תורת המשפט אצל מורו המשפטן קווינטוס מוקיוס סקיבולה' (עמ' 14, פסקה שנייה). למעשה, הוא למד אצל שניים ששמן היה קווינטוס מוקיוס סקיבולה (Quintus Mucius Scaevola). אידיוקים מסוג אחר שהתרגום רצוף בהם הם לעתים יותר מאידיוקים אלא שגיאות, למשל שגיאות מינוח: שגויה היא המילה 'שימוע' המופיעה הן בכותרת הנאום נגד גאיוס ג'רס 'נאום נגד ורס – השימוע הראשון' הן בגוף הנאום הזה עצמו ובמקומות אחרים רבים (כגון עמ' 43, 45 ו-168 פסקה שלישית), שהרי שימוע בימינו ובמקומותינו מקובל רק לפני הגשת כתב אישום, ואילו את הנאום הראשון נגד ג'רס נשא קיקרו אחרי הגשת כתב האישום נגדו (את יתר ארבעת הנאומים הוא לא נשא כלל). נוסף לכך שימוע מתקיים רק פעם אחת. מכאן יוצא שאין להשתמש במונח 'שימוע' (עדיף המונח 'דיון משפטי'), לא כל שכן בצירוף המילים 'שימוע ראשון'. דוגמה נוספת לתרגום לא מדויק של מונח היא תרגום המילה *commentarii* שבכותרת חיבורו של יוליוס קיסר *commentarii de bello Gallico* באמצעות המילה 'זכרונות' (עמ' 7, הערה 1). הרי החיבור אינו כולל את זכרונותיו של יוליוס קיסר ממלחמתו בגאליה אלא דו"חות (או תזכירים) לסנט או בזמן המלחמה עצמה או זמן קצר אחריה. לקבוצה זו של שגיאות אפשר לייחס גם את סתמיותן של הערות או מיעוטן במקומות שבהם הן נדרשות: דוגמה להוספת הערת הסבר מיותרת וסתמית היא ההערה למילה 'רטוריקה' (עמ' 13, הערה 3, ששם היא מוגדרת בלי סיבה נראית לעין במילים 'תורת הנאום'); או

הערת הסבר מיותרת אחרת היא ההערה לצירוף המילים 'פטרס קונסקריפטי' (patres conscripti. עמ' 418, הערה 28) וחזרות מיותרות בתעתיק העברי של המונח בגוף הנאומים (למשל עמ' 420, 423. השוו עמ' 372, הערה 12), וכל זאת, כאשר די היה בתרגום חופשי, כגון 'רבותי הסנטורים' או 'סנטורים נכבדים', ובהערת הסבר בתוספת הבהרה שהצירוף בעברית הוא תרגום שווה ערך ל'פטרס קונסקריפטי'. לעומת הסתמיות של ההערות הללו יש שהערות לוקות בחסר: למשל בציון העובדה ש'ברומא היו שתי סיעות יריבות. אחת מהן היא ה"אופטימטים"' (עמ' 18, הערה 32). חבל שלא מוזכר כלל שמה של הסיעה השנייה, דבר שמתבקש מן ההקשר. חסרות משמעות באותה הערה הן המילים 'חבריה ביקשו ללכת בדרכים מסורתיות וראו בפנייה אל העם סכנה למסורת ולרפובליקה': האם הביטוי העמום 'פנייה אל העם' פירושו הגדלת השפעת ההמון באמצעות מנהיגיו 'הפופולארים' (populares)? או שמא לקניית מנהיגי ה'פופולארים' את קולות ההמון כדי להאדיר את כוחם האישי? לעתים 'משווע' התרגום להערות ראליה חשובות – ואין.

אפשר אולי לטעון שהטעויות ואי הדיוקים שנזכרו לעיל מקורם בהסח הדעת, או באיבדיקה עצמית חוזרת, או באיחיוועצות במומחה, או באי קריאה התרגום מצד 'קורא' הבקי בתחום. קשה לקבל את הצטדקותו של המתרגם בדבר 'הקושי להבין את השפה הלטינית' (עמ' 7, 'הקושי השלישי. ראו לעיל עמ' 55): הרי אופני התרגום יכולים להיות שונים ומגוונים, אך לא כן משמעות המקור: לצורך דיוננו, וכדי להשיב לטענה היפותטית שגם 'משמעות' היא דבר שאין לו שיעור, ייקבע בזה שרק הבקי בלטינית וזה תחום עיסוקו יוכל לקבוע אם נכונה היא משמעות התרגום.

לעומת הסלחנות שאפשר לגלות לשגגות ולאידידיוקים קשה יותר לתרץ ולהצדיק שגיאות מהותיות במשמעותם של משפטים שלמים או במשמעות חלקם, והן אינן מועטות בתרגום שלפנינו. לקט דוגמאות לתרגומים שגויים כאלה יובא להלן. אחרי כל תרגום שגוי תובא הצעה לתרגומו הנכון, ואחרי הצעת התרגום תובאנה לעתים מילות הסבר

אחדות על הרקע, ההקשר וכיו"ב.¹⁴ המילים ו/או הקטעים השגויים מודגשים באותיות עבות, והטקסט בלטינית מצוי בהערות:

* בתרגום מופיע: **‘שהרי מתוכנו, למען האלים בני האלמוות, גידלנו את האיש שייסד את העיר הזאת והענקנו לו תהילה ושם טוב.’** (עמ' 248, פסקה 4), ואילו התרגום הנכון הוא כדלהלן: 'מכיוון שאנו, בנדיבות לבנו ונאמנים לשמנו הטוב, הָאֵלֵינוּ [העלינו לחברת האלים בני האלמוות] את האיש הדגול הלה אשר ייסד את העיר הזו...' (נאום שלישי נגד קאטילינה, א 2).¹⁵

(הסבר: מדובר כאן ברומולוס (Romulus) מייסד רומא שהרומאים חשבו לאל אחרי שסופר כי עלה השמימה. מקור השגיאה של המתרגם הוא כנראה בפועל הלטיני tollere, שתורגם לאנגלית [בהוצאה הדור לשונית של Loeb] בפועל to raise שמשמיע גם 'לגדל'. המתרגם שוגה כאן פעמיים: הן משום שלא בדק את העובדה בדבר האלהת רומולוס, הן משום שהסתמך על תרגום מילה דרמטית בתרגום האנגלי. ייתכן שהסתמכותו על התרגום האנגלי נובעת מאי-הצלחתו למצוא במילון את צורת הפועל sustulimus);

* בתרגום מופיע: **‘אלה היו ההתחלות ומה שבא בעקבותיהן הוסכם כינינו’** (עמ' 419, פסקה שנייה), ואילו התרגום הנכון הוא כדלהלן: 'ההמשך [של פעולות אנטוניוס] תאם את ההתחלה הזו' [כלומר את רוח נאומו של אנטוניוס] (נאום פיליפי ראשון נגד אנטוניוס, א 2).¹⁶

¹⁴ התרגום המוצע הוא ברוח דרישת מתרגמנו: 'חדש, נקי ממליצות... המרחיקות מן התרגום את הקורא בן ימינו' (ראו 'דבר המתרגם' עמ' 7-8).

¹⁵ Cat. 3, 2, 1 quoniam illum, qui hanc urbem condidit, ad deos immortales benivolentia famaue sustulimus. לדוגמה אחרת של תרגום לא מדויק כנראה בגלל קושי למצוא במילון את הפועל pascere שמשמעותו 'להזין' ומופיע בטקסט בצורת הפרפקטום שלו ראו 'נאום בעד טיטוס אניוס מילר', ב 3: 'מתנגדינו וחורשי רעתנו הם מעמד אחד – מי שטירופו של קלודיוס גרם להם לשדוד, לאנוס ולהמיט כל סוג של אסון על הציבור: eorum quos unum genus est adversum infestumque nobis, P. Clodi furor rapinis et incendiis et omnibus exitiis publicis pavit המתרגם נכוחה את שפתו המטפורית של קיקרו. התרגום הנכון הוא כדלהלן: אחד הוא סוג האנשים המתנגדים והעוינים לנו, אלה שטירופו של קלודיוס הזין במעשי שור, בהצתות ובגרימת אסונות לכלל.

¹⁶ Phil. 1, 1, 2: atque his principiis reliqua consentiebant.

(הקשר הדברים הוא כדלהלן: בנאום הזה, הנאום הפיליפי הראשון, קיקרו מקווה עדיין להשפיע לטובה על אנטוניוס, ועל כן הוא אף משבח את נאמו ואת פעולותיו. אי־הבנת שימושו של הפועל *consentire* הובילה להבנה שגויה של המשפט שאינה מתיישבת כלל עם ההקשר);

* בתרגום מופיע: 'משם שב לביתו ובעודו נלחם באלכסנדריה פעל למענו' (עמ' 401-402), ואילו התרגום הנכון היא כדלהלן: הוא [דיאטארוס] שב לביתו [לגאלאטיה {Galatia} שבאסיה הקטנה], ובשעה שאתה [כלומר יוליוס קיסר] לחמת באלכסנדריה הוא דאג לענייניך (נאום בעד המלך דיוטרוס, ה 13).¹⁷

(הסבר: המתרגם שוגה כשהוא רואה ב'נושא' ה־*ablativus absolutus* גם נושא המשפט הראשי, מה שאינו מתיישב כלל לא עם כללי הדקדוק הלטיני הבסיסי ולא עם העובדות);

* בתרגום מופיע 'אם אכן עשה את המעשה, הוא יודה בזה, ויודה, זאת אני אומר לכם, בגאווה וברצון. הוא עשה מעשה ראוי למען חירותם של בני האדם כולם; הוא לא רק יודה בו, אלא גם יכריז עליו קבל עם ועדה' (עמ' 360, פסקה שנייה), ואילו התרגום הנכון הוא כדלקמן: אילו הוא [מילו] עשה זאת, הוא היה מודה, זאת אני אומר, אכן מודה באומץ ובחפץ לב, שעשה זאת למען חירות כולנו, ולא זו בלבד שהיה עליו להודות במעשה אלא אף להכריז עליו בפומבי (נאום בעד טיטוס אניוס מילו, כט 80).¹⁸

[הסבר: התרגום שגוי כי המתרגם אינו מבחין בין משפט תנאי בטל למשפט תנאי פתוח, והרי בהגנתו על מילו קיקרו מכחיש שמילו רצה את פובליוס קלודיוס פולכר (Publius Clodius Pulcher): אין שום הגיון מצד קיקרו לומר 'אם אכן עשה את המעשה';

¹⁷ *Deiot.* 5, 13: domum se contulit, teque Alexandrinum bellum gerente utilitatibus tuis paruit.

¹⁸ *Mil.* 4, 11: confiteretur, confiteretur, inquam, si fecisset, et magno animo et libenter fecisse se libertatis omnium causa, quod et ei non confitendum modo, verum etiam praedicandum.

* בתרגום מופיע: 'הוא שלח כוחות לקייקיליוס או למישהו אחר'.
(עמ' 405, פסקה שלישית), ואילו התרגום הנכון היא כדלהלן: הוא שלח [כוחות] לקייקיליוס אחד (נאום בעד המלך דיוטרוס, ח 23).¹⁹
(הסבר: צירוף המילים nescio quem אחרי שמו של קייקיליוס משמיע בוז, כאילו קייקיליוס הוא חדל אישים. ולכן התרגום הנכון הוא 'קייקיליוס אחד'. קיקרו יודע היטב מי האיש: הדברים אמורים בפרש הרומי קווינטוס קייקיליוס באסוס (Quintus Caecilius Bassus), שהסית את הלגיונות בסוריה למרוד במפקדם סקסטוס קיסר (Sextus Caesar), שארו ובעל בריתו של יוליוס קיסר). מכיוון שקיקרו מזכיר אותו פעמים אחדות בהמשך דבריו, ואינו מזכיר אף אחד אחר, ברור שלא היה שום מקום לתרגום 'מישהו אחר');

* בתרגום מופיע: 'אולם החוק, שופטים נכבדים [אין בכלל בטקסט] מסכים, בחכמתו הגדולה בשתיקה מוחלטת, כי זכות ההגנה העצמית נעוצה לא רק בכך שהוא אוסר על רצח, אלא גם באיסור על נשיאת נשק במטרה לרצוח. לכן מתמקדת החקירה לא בנשק עצמו, אלא בגורם לכך שהאיש נשא נשק; מי שנשא נשק לשם הגנה עצמית, אינו נחשב כמי שנשא נשק כדי לרצוח' (עמ' 333, פסקה שלישית), ואילו התרגום הנכון היא כדלהלן: ואולם החוק עצמו, מתוך חכמה רבה ובעצימת עין כלשהי, מאפשר הגנה עצמית: הוא אוסר לא על הריגת אדם, אלא על נשיאת נשק מתוך כוונה להרוג. וכך, כשבחנו את הכוונה ולא את עצם נשיאת הנשק – מי שהשתמש בנשק לשם הגנה עצמית היה בחזקת מי שהחזיק בנשק לא לשם הריגה (נאום בעד טיטוס אניוס מילו, ד 11).²⁰
(הסבר: במקור נדון ההבדל בין רצח, כלומר הריגה בכוונה תחילה [mens rea] להריגה מתוך הגנה עצמית, אלא שקיקרו משתמש בפועל occidere לתאר את שתי הפעולות הללו).

¹⁹ Deiot. 8, 23: 'at misit ad Caecilium nescio quem [sc. copias]

²⁰ Mil. 4, 11: etsi persapienter et quodam modo tacite dat ipsa lex potestatem defendendi, quae non hominem occidi, sed esse cum telo hominis occidendi causa vetat; ut, cum causa non telum quaereretur, qui sui defendendi causa telo esset usus non minis occidendi causa habuisse telum iudicaretur.

* בתרגום מופיע: 'אילו יכולתי, פטרס קונסקריפטי,²¹ להיות נוכח ב־1 בחודש השישי! אני יודע שלא הייתי משיג דבר, אבל רוצה הייתי שביום הזה ימצא ראוי להחזיק במשרתו יותר מקונסול לשעבר אחד, והוא גם יהיה ראוי לעמוד בראש הרפובליקה' (עמ' 423-424), ואילו התרגום הנכון הוא כדלהלן: הלוואי ויכולתי, רבותי הסנטורים, לנכות בסנט בראשון באוגוסט! לא משום שאפשר היה להועיל בדבר מה, אלא למען הימצאותו בסנט לא רק של קונסול-לשעבר אחד (ולמעשה היה רק אחד כזה) שראוי לכבוד הזה ושראוי למדינה (נאום פיליפי ראשון נגד אנטוניוס, ו 14).²²

(הסבר: פיסו [חותנו של יוליוס קיסר] תקף בסנט בראשון באוגוסט 44 את אנטוניוס על שרצה להחליף את הפרובינציה שלו מאקדוניה בפרובינציות של גאליה. קיקרו מצטער שלא היה יכול לנכות בשיבת הסנט הזו ולתמוך בתור קונסול-לשעבר בפיסו הקונסול-לשעבר).²³

* בתרגום מופיע: 'לכן לא יכולתי, ואף לא חשבתי לנכון, להמשיך לחלוק עמו את אותו אורח החיים שהיה משותף לנו, בראותי שהוא, מי שהיה יריבי וידע לחקות את דרכי ואת עבודתי, מי שנחשב לשותפי ולחברי מורחק ממני לגמרי' (עמ' 372, פסקה שנייה), ואילו התרגום הנכון הוא כדלהלן: לא יכולתי לשכנע את עצמי, ולמעשה לא סברתי שראוי לי לחיות כמימים ימימה, שעה שאיש זה, שהתחרה בי וחקיקה את עיסוקי ועבודתי והיה במידה מסוימת שותפי – שאיש זה הופרד ממני (נאום בעד מרקוס מרקלוס, א 2).²⁴

²¹ ל'פטרס קונסקריפטי' ראו לעיל עמ' 63.

²² *Phil.*, 1, 6, 14: *atque utinam, patres conscripti, Kalendis Sextilibus adesse potuisssem! non quo profici potuerit aliquid, sed ne unus modo consularis, quod tum accidit, dignus illo honore, dignus republica inveniretur.*

²³ *Phil.*, 1, 6, 14: *atque utinam, patres conscripti, Kalendis Sextilibus adesse potuisssem! non quo profici potuerit aliquid, sed ne unus modo consularis, quod tum accidit, dignus illo honore, dignus republica inveniretur.*

²⁴ *Marc.* 1, 2: *nec mihi persuadere poteram, nec fas esse ducebam, versari me in nostro vetere curriculo, illo aemulo atque imitatore studiorum ac laborum meorum, quasi quodam socio a me et comite distracto.*

(הסבר: התרגום של משה ליפשיץ שגוי ומלא סתירות פנימיות, שהרי קיקרו שרואה במרקלוס (Marcus Claudius Marcellus) עמית ושותף לדרך מנסה לשכנע את יוליוס קיסר להשיבו מהגלות).

* בתרגום מופיע: **האם יכול היה ורס לטפח תקוות שמצבו יהיה טוב כל כך, לו לא היה מאמץ את דעתכם הרעה? זה חייב היה לגרום לכם לתעב אותו יותר מאשר את העם הרומאי** (אם הדבר אפשרי), מאחר שהוא רואה כי אינכם נופלים ממנו – לא בתאוות בצע, לא בשבועת שקר, ולא בפשיעה' (עמ' 120-121), ואילו התרגום הנכון הוא כדלהלן: האם ורס היה מטפח אי פעם את תקוותו להתעשר, אילולא טיפח בליבו דעה שלילית עליכם [השופטים]? הוא חייב להיות שנוא עליכם אף יותר (אם הדבר אפשרי) משהוא שנוא על העם הרומי, משום שהוא [ורס] סבור שאתם דומים לו בחמדנות, בפשע ובשבועת שקר (נאום נגד ורס – השימוע הראשון, יד, 42).²⁵

(הסבר: ראשית, קיקרו 'מתחנף' לחבר השופטים בתכסיס הנודע של captatio benevolentiae כשהוא מציין את יושרם המופלג ומבדל אותם מהנאשם המושחת לכאורה, ורס. שנית, וכי יכולה להיות שטות גדולה יותר מאשר תרגומו של משה ליפשיץ, כלומר שהשופטים חייבים 'לתעב את ורס יותר מאשר את העם הרומי'?).

* בתרגום מופיע: **להגן על אדם הנאשם ברצח בפני מישוהו שאתה מואשם כי זממת ליטול את חייו, אם אתה בוחן מקרה זה לכשעצמו, הוא משימה קשה; שהרי בקושי רב אפשר למצוא אדם אשר ישב במשפט כאשר חייו בסכנה, בלי שיראה את עצמו בעל סיכויים טובים יותר מן הנאשם** (עמ' 399, פסקה שנייה), ואילו התרגום הנכון הוא כדלהלן: הרי המשימה ללמד זכות על אדם בפני מישוהו, כשאתה עצמך הואשמת שזממת להתנקש בחייו, היא כשלעצמה בהחלט משימה קשה. הן אין כמעט אדם המשמש שופט של נתבע באישום של ניסיון

²⁵ Ver, 14, 42: an iste umquam de se bonam spem habuisset, nisi de vobis malam opinionem animo imbibisset? Quo maiore etiam (si fieri potest) apud vos odio esse debet, quam est apud populum Romanum, cum in avaritia, scelere, periurio, vos sui similis esse arbitretur.

להתנקש בו [כלומר בשופט, יוליוס קיסר] שלא יטה לטובת עצמו יותר משיטה לטובת הנתבע (נאום בעד המלך דיוטרוס, ב 4).²⁶

(הסבר: קיקרו טוען שהוא עצמו בתור פומפייאני לשעבר, שרצה במותו של יוליוס קיסר, שרוי בפחד מפני תגובתו של יוליוס קיסר, הבורר במשפטו של המלך דיאטארוס שנאשם באותה עברה, כלומר בנסיון להתנקש בחיי יוליוס קיסר).

* בתרגום מופיע: *אז באמת נמלאתי תשוקה לחזור. לא המושטים ולא הרוח היו חזקות דיין כדי לעכב בעדי. לא שחשבתי שלא אגיע בזמן, וכי אני עלול לאחר; בער כי הרצון לברך את הרפובליקה כבדתי* (עמ' 421, פסקה שלישית), ואילו התרגום הנכון הוא כדלקמן: *אכן אז נמלאתי בתשוקה כה גדולה לחזור עד כי לא המושטים ולא הרוחות היו מהירים דיים, ולא משום שסברתי שלא אגיע בזמן, אלא משום שסברתי שאברך את המדינה מאוחר מכפי שרציתי* (נאום פיליפי ראשון נגד אנטוניוס, ד).²⁷

(הסבר: קיקרו שהיה בדרכו ליוון חזר לרומא כי שמע שאנטוניוס וקאסיוס וברוטוס עומדים לחתום על הסכם ביניהם, שהסנט יתכנס בראשון באוגוסט ושאנטוניוס ירחיק מעליו את יועציו הרעים).

* בתרגום מופיע: *כאשר נודע לו כי דומיטיוס טבע בסערה, ואתה היית נצור בתוך מצודה, התייחס דיוטרוס לדומיטיוס, כאשר ציטט משפט ביוונית, כפי שיש לנו אותו בלטינית: "מוטב כי תמותו ידידי, כל עוד אויבינו ימותו אתנו"* (עמ' 406, פסקה שנייה), ואילו התרגום הנכון הוא כדלהלן: *לכן, כשנודע לו שדומיטיוס נספה בסערה בים ושאתה נצור במצודה, הוא ציטט טור שירה יווני בעל משמעות שמצויה גם בטור שירה לטיני: 'הלוואי וימותו ידידינו, בתנאי שאויבינו*

²⁶ *Deiot., 2, 4: nam dicere apud eum de facinore, contra cuius vitam consilium facinoris inisse arguere, cum per se ipsum consideres, grave est; nemo enim fere est qui sui periculi iudex non sibi se aequiorem quam reo praebeat.*
²⁷ *Phil. 1, 4, 9: tum vero tanta sum cupiditate incensus ad reditum, ut mihi nulli neque remi neque venti satis facerent, non quo me ad tempus occurrentum non putarem, sed ne tardius, quam cuperem, rei publicae gratularer.*

ימותו אָפֶם. [כלומר שימותו כולם כאחד: ידידינו, כדוגמת יוליוס קיסר, ואויבינו כדוגמת דומיטיוס]. (נאום בעד המלך דיוטרוס, ט 25).²⁸ (הסבר: דומיטיוס (Gnaeus Domitius Calvinus), הֶלְגֵט של יוליוס קיסר באסיה הקטנה, שיצא משם כדי להושיט עזרה ליוליוס קיסר הנצור באלכסנדריה, טבע בדרכו אליו. על דיאטארוס התהלכו שמועות שלא שמר אמונים ליוליוס קיסר כשניסה לעזור גם לקייקיליוס שמרד בסקסטוס קיסר באסיה הקטנה.²⁹ פלוטארכ מצטט את טור השירה ביוונית).

* בתרגום מופיע: **האם זה האיש אשר מעז לכנות את עצמו ידיד העם, ואותי – אויב הציבור, אף שהשתמש בעונשים האכזריים, בלשון אכזרית, לא בלשון שאתם זוכרים מאבותיכם, אלא בזו מן התעודות ומן הרשימות של גנזכי המלכים, בעוד שאני, בעזרת כל משאביי, בדעותיי, בדבריי ובמעשיי נאבקתי במעשיו האכזריים והתנגדתי להם? בשום פנים ואופן אי אפשר להשלים עם המצב שעבדים יישארו ללא תקווה להשתחרר** (עמ' 208, פסקה שנייה), ואילו התרגום הנכון הוא כדלהלן: **האם איש זה [לאביינוס (Titus Labienus)] מעז לכנות את עצמו ידידכם, ידיד העם, ואותי מנוכר לרווחתכם, בעוד שהוא תר וחיפש את כל מיני העונשים והביטויים האכזריים ביותר שלא היו בשימוש לא בזמנכם ולא בזמן אבותיכם אלא הוצאו מרשימות המלכים ומגנזכיהם, ואילו אני נאבקתי ונלחמתי נגד אכזריות בכל כוחי, בכל עצותיי, בכל דבריי ומעשיי? אלא אם כן רצונכם להיות במצב שעבדים לא היו יכולים לשאת בשום פנים ואופן, לולי ניצבה בפניהם התקווה להשתחרר** (נאום בעד גיוס רביריוס הנאשם בבגידה במולדת, ה 15).³⁰

²⁸ Deiot. 9, 25: itaque cum esset ei nuntiatum Domitium naufragio perisse, te in castello circumsederi, de Domitio dixit verum Graecum eadem sententia, qua etiam nos habemus Latinum: "pereant amici, dum inimici una intercidant."
²⁹ לקייקיליוס ראו לעיל עמ' 66.

³⁰ Rab. perd. 5, 15: 'hic se popularem dicere audet, me alienum a commodis vestris, cum iste omnis et suppliciorum et verborum acerbitates non ex memoria vestra ac patrum vestrorum sed ex annalium monumentis atque ex regum commentariis conquisierit, ego omnibus meis opibus, omnibus consiliis, omnibus dictis atque factis repugnarim et restiterim crudelitati? nisi forte hanc

(הסבר: לאביינוס התובע לא 'השתמש בעונשים אכזריים', אלא *conquisierit*, כלומר חיפש ומצא בגנזכי המלכים תיעוד על עונשיהם האכזריים כדי להצדיק את תביעתו להעניש את ראביריוס (*Gaius Rabirius*) בעונש מוות [האם המתרגם לא הצליח למצוא במילון את משמע הפועל *conquirere*?]. קיקרו מזכיר את העבדים משום שרצונו להדגיש את יתרונות המשטר הרפובליקני לעומת המשטר המלוכני שבו האזרחים משולים לעבדים).

* בתרגום מופיע: 'אחר ואת כל הדברים האלה הוצאתי לאור השמש, חשפתי וגיליתי בפני הסנט, עתה, אזרחים, אסביר לכם בקיצור את מה שקרה. זה יאפשר לכם לדעת את מה שאינכם יודעים ואת מה שאתם משתוקקים לדעת; אז תבינו עד כמה הם חמורים, מבישים ובאיזו אופן הצלחתי לחוקרם ולרדת לשורשיהם.' (עמ' 248, פסקה 5), ואילו התרגום הנכון הוא כדלהלן: מכיוון שאת כל הדברים הללו פרסמתי, גיליתי וחשפתי בפני הסנט, אציג אותם בקצרה בפניכם, רבותי האזרחים, כדי שאתם, שאינכם מכירים אותם, אך מצפים להכירם, תוכלו ללמוד עד כמה ובאיזו מידה גדולה הם גלויים לעין, עד כמה הם ניתנים להוכחה ובאיזו דרך התחקיתי אחריהם ותפסתי אותם בשעת מעשה ('על חם') (נאום שלישי נגד לוקיוס קאטילינה 3, א).³¹

ב'דבר המתרגם' (עמ' 7) מצהיר המתרגם 'כיוון שהקורא המודרני עלול להתקשות במעקב אחר משפטים ארוכים כאלה, שאינו רגיל אליהם, והוא עלול לאבד את הקשר עם הרעיון המובא בהם, ראיתי צורך לפצל משפטים ארוכים במיוחד למשפטים קצרים אחדים, אף שהפיצול פוגע באופיו של הנאום, וקיקרו בוודאי לא היה מסכים לו.' (ראו לעיל עמ' 55, 'הקושי השני'). אין עוררין על קביעתו של המתרגם שלעתים מוטב לפצל משפטים פְּרִיודיים ארוכים למשפטים קצרים.

condicionem vobis esse voltis quam servi, si libertatis spem propositam non haberent, ferre nullo modo possent.

³¹ *Cic. Cat. 3, 1, 3: quae quoniam in senatu inlustrata, patefacta, comperta sunt per me, vobis iam exponam breviter, Quirites, ut, et quanta et quam manifesta et qua ratione investigata et comprehensa sint, vos, qui et ignoratis et expectatis scire possitis.*

ואולם שומה עליו להשתמש במילות הקישור המתאימות, לשמור על סדר פנימי מקורי, עד כמה שהדבר אפשרי, והעיקר להעביר את משמעות המקור. וכאן לוקה התרגום בפגמים לא מעטים, שעיקרם ערפול משמעות הטקסט וקושי הבנתו. דוגמאות אחדות תובאנה להלן:

* בתרגום מופיע: **כשאתם רואים את הרפובליקה, את חיי כולכם, את מזלכם הטוב, את נשותיכם, את ילדיכם, את מקום משכנו של הממשל, שהוא מפורסם ביותר, ואת העיר הזו, הנפלאה ביותר וכת המזל הגדולה ביותר – ביום זה מתברר לכם, עד כמה האלים בני האלמוות אוהבים אתכם, עד כמה מאמציי, עצותיי והסתכנותי למענכם הצילו אתכם מאש ומחרב, כמעט ממלתעות הגורל, והשיבו לכם את השקט ואת הביטחון** (עמ' 248, פסקה שלישית), ואילו והתרגום הנכון הוא כדלהלן: **אזרחי רומא! עיניכם רואות היום כיצד המדינה, חיי כולכם, רכושכם, נכסיכם, נשיכם, ילדיכם, מקום מושבה של האימפריה הנודעת הזו ואת רומא זו, המבורכת והמפוארת – כיצד כל אלה נחלצו מאש ומחרב וכמעט ממלתעות המוות בזכות אהבתם האדירה של אלי הנצח כלפיכם ובזכות מאמציי, עצותיי והסתכנותי וכיצד הם נשמרו והושבו לכם** (הנאום השלישי נגד קאטילינא, א 1).³²

(הסבר: אין שום צידוק לפירוק המשפט המורכב ולשינוי סדר פסוקיותיו, מה שמביא לסילוף התוכן ולשרבוב פסוקית שאינה כלל במקור. מהתרגום 'מזלכם הטוב' לא ברור אם זה תרגום שתי המילים bona fortunae שמופיעות זו לצד זו בלא מילת קישור, שמשמען 'הרכוש והנכסים', שתי מילים חשובות כשמדובר בקשר קאטילינא שחרת על דגלו שמיטת חובות [novae tabulae], או שמא ראה המתרגם, מתוך אידיעה כללי הדקדוק הבסיסיים, את bona כלוואי ל-fortunae והתוצאה היא 'מזלכם הטוב'. המתרגם גם מוסיף הערה סתמית לחלוטין כהאי לישנא: 'summus amor – האהבה הגדולה ביותר' (עמ' 248, הערה 7). לעניין ההערות בתרגום ראו לעיל עמ' 62-63).

³² Cat. 3, 1, 1: rem publicam, Quirites, vitamque omnium vestrum, bona, fortunae, coniuges liberosque vestros atque hoc domicilium clarissimi imperii, fortunatissimam pulcherrimamque urbem, hodierno die deorum immortalium summo erga vos amore, laboribus, consiliis, periculis meis e flamma atque ferro ac paene ex faucibus fati ereptam et vobis conservatam ac restitutam videtis.

* בתרגום מופיע: **אכן, גירשתי את קאטילינה מן העיר, ואני איני פוחד להשתמש במילה זו, שנודף ממנה ריח של שנאה, ואומנם יש לי סיבה לחשוש מן השנאה, כי הוא עדיין חי. מאחר שרציתי כי ייצא מן העיר, האמנתי כי כנופיית הקושרים שלו תיעלם אתו, או מי שיישארו יהיו חלשים וחסרי אונים בלעדיו** (עמ' 249, פסקה שנייה), ואילו והתרגום הנכון הוא כדלהלן: הרי אז, כאשר ניסיתי לגרש את קאטילינה מרומא – ולמען האמת, איני חושש עכשו מאי-הפופולריות שצפויה לי באמרי 'גירוש', בעוד שעלי לפחד יותר באמרי 'ציאתו כשהוא חי' – אך אז, כשרציתי שיסתלק, האמנתי ששאר חבריו לקשר ייצאו יחד עמו, או אלה שנשארו ברומא יהיו חלשים ורפי אונים בלעדיו (הנאום השלישי נגד קאטילינה, ב 3). קיקרו לא גירש את קטילינה, וזה בא ידי ביטוי בזמן imperfectum בפועל eiciebam, זמן שמביע בין השאר נסיון לפעולה (imperfectum de conatu). קאטילינה יצא מרומא במפתיע בלא צו גירוש ובטרם הוכרז שהוא אויב המדינה (ראו למשל הנאום השלישי נגד קאטילינה, א 3: Catilina paucis ante diebus erupit ex urbe)³³.

* בתרגום מופיע: **יכול היה מילו להתגאות בגלוי וביהירות בשקר נפלא: "כן, אני הרגתי את קלודיוס, אך לא הרגתי את ספוריוס מיליוס, אשר הוזיל את מחירם של מצרכי מזון וכלה את הרכוש הפרטי שלו; וכך, משום שנראה כמי שרוצה כל כך לזכות באהדת העם, נחשד כשאיפה לעריצות. לא טיבריוס גראקכוס, אשר הדיח את חברו באמצעות מהפכה, לא אלה שהרגוהו זכו בתהילת עולם, ושמותיהם ייכוננו לעד**. מילו יעז לומר, **בהיותו בטוח כי הציל את ארצו במחיר חירותו האישית, כי הרג אדם אשר טימא את ספות האלים בגילוי העריצות הנוראיים ונתגלה על ידי הנשים הנכבדות ביותר** (עמ' 356, פסקה שלישית), ואילו התרגום הנכון הוא כדלהלן: בכל זאת היה מותר למילו לצעוק בגלוי דבר שקר, ולא זו בלבד שלא היה נענש כלל, אלא

³³ Cat. 3, 2, 3: nam tum, cum ex urbe Catilinam eiciebam – non enim iam vereor huius verbi invidiam, cum illa magis sit timenda, quod vivus exierit – sed tum, cum illum exterminari volebam, aut reliquam coniuratorum manum simul exituram aut eos, qui restitissent, infirmos sine illo ac debiles fore putabam.'

אף היה זוכה לתהילה: 'הרוג הרגתי את קלודיוס ולא את ספוריוס מיליוס (Spurius Maelius) אשר הוזיל את מחיר התבואה במחיר אובדן הונו הפרטי ונחשד בביקוש המלוכה לעצמו משום שהפריז בחנופה להמונים; ולא את טיבריוס גראקוס הרגתי, האיש שבפעולה חתרנית הדיח את עמיתו מן הכהונה, אישים אשר רוצחיהם מילאו תבל ומלואה בתהילת שמם. מילו, לעומת זאת – שהרי פטר את המולדת מעונשו של קלודיוס תוך סיכון עצמו – היה מַעֵז לומר שהרג את האיש אשר טימא בניאוף מתועב את ספות האלים הקדושות ביותר ואשר נתפס בידי נשים רמות מעלה. ' (נאום בעד טיטוס אניוס מילו, כו 72).³⁴

(הסבר: ראשית, הדברים אינם אמורים בגילוי עריות [המונח המוגדר בימינו כיחסי מין בין קרובי משפחה האסורים לפי דין. ראו מילון אבן שושן, 2006. ע"ע ערווה], אלא בניאופו עם פומפיה (Pompeia) אשת יוליוס קיסר כאשר חדר לביתם מחופש לאשה. שם התקיימה חגיגת 'האלה הטובה' שנועדה לנשים בלבד. שנית, מן התרגום המעורפל לעיל, שמקורו גם בפיצול שגוי של המשפט המורכב, לא ברור שטיעונו של קיקרו הוא טיעון של קל וחומר).

*** בתרגום מופיע: דואה אני, שופטים נכבדים, כי אתם מתפלאים על כך שבעוד נואמים ידועי שם ואזרחים רמי מעלה נשארים לשבת רתוקים במקומותיהם, אני, יותר מכל אלה האמורים לעמוד ולטעון בפניכם, פונה אליכם, מה עוד שאיני יכול להשתוות אליהם – לא בגיל ולא בסמכות. כל מי שאתם רואים אותם בבית הדין, מחזיקים בדעה כי הוא הואשם באשמת שווא של פשע חסר תקדים, ולכן יש להתנגד לה. אך אין הם מעזים לקחת על עצמם את תפקיד ההגנה משום נסיבות הזמן הכלתי נוחות. לכן הם באו היום בהמוניהם כדי למלא את חובתם.**

³⁴ Mil. 27, 72: tamen impune Miloni palam clamare ac mentiri gloriose liceret 'occidi, occidi, non Sp. Maelium, qui annonae levanda iacturisque rei familiaris, quia nimis amplecti plebem videbatur, in suspicionem incidit regni appetendi; non Ti. Gracchum, qui conlegae magistratum per seditionem abrogavit, quorum interfectores impleverunt orbem terrarum nominis sui gloria; sed eum – auderet enim dicere, cum patriam periculo suo liberasset – cuius nefandum adulterium in pulvinaribus sanctissimis nobilissimae feminae comprehenderunt.

הם שותקים משום שהם רוצים להתרחק מן הסכנה' (עמ' 56-57), ואילו התרגום הנכון הוא כדלהלן: סבורני, רבותי השופטים, שאתם מתפללים מדוע דווקא אני קמתי לנאום בעוד שנשארו לשבת במקומם כה הרבה נואמים ואישים רמי מעלה, אני שאין להשוותי ליושבים הללו לא מבחינת הגיל, לא מבחינת הכישרון ולא מבחינת הסמכות. כל האישים הללו, שהגיעו כדי לנכוח ולהיות לעזר במשפט הזה, סבורים שיש להדוף את אשמת העבירה ש'פוברקה' ('נתפרה') באמצעות פשע חסר תקדים, אלא שהם עצמם אינם מעזים ללמד סגוריה על הנאשם בגלל צוק העתים. יוצא אפוא שהם נוכחים משום שהם מקיימים את חובתם, אך הם שותקים משום שהם עוקפים את הסכנה (נאום בעד סקסטוס רוסקיוס מאמריה, א 1).³⁵

(הסבר: העבירה שבה מואשם רוסקיוס הוא רצח אביו ואילו את 'הפשע חסר התקדים' (בתרגומו של משה ליפשיץ) לא רוסקיוס ביצע אלא אויביו טיטוס רוסקיוס קאפיטו (Titus Roscius Capito) וטיטוס רוסקיוס מאגנוס' (Titus Roscius Magnus), שטפלו עליו את עלילת השווא הזו והשתלטו על רכושו ועל רכוש אביו בדרכי מרמה וגזל. פירוק המשפט המורכב לגורמיו שלא בסדרם המקורי מעוות את המשפט ואינו מוסר את תוכנו הנכון...

לסיכום ייאמר שעל אף העברית הרהוטה לוקה התרגום שלפנינו בפגמים רבים, שהדוגמאות לעיל ממחישות גם למי שאינו בקי בלטינית, והן רק מקצת מן המקצת שאפשר היה להביא במאמר ביקורת. ההשוואה בין התרגום בדוגמאות לעיל לתרגום המוצע הנכון (מבחינת המשמעות) מצביעה לעתים קרובות על אי-הבנת המקור לאשורו, ואי הבנה זו משתקפת בתחביר עברי לקוי, במשפטים חסרי

³⁵ Rosc. Am. 1, 1: Credo ego vos, iudices, mirari, quid sit, quod, cum tot summi oratores hominesque nobilissimi sedeant, ego potissimum surrexerim, is, qui neque aetate neque ingenio neque auctoritate sim cum his, qui sedeant, comparandus. Omnes hi, quos videtis adesse in hac causa, iniuriam novo scelere conflata putant oportere defendi, defendere ipsi propter iniquitatem temporum non audent. Ita fit, ut adsint propterea, quod officium sequuntur, taceant autem idcirco, quia periculum vitant.

שחר שאינם מתיישבים עם ההקשר ואף בסתירות פנימיות בתוך אותו משפט. ההשוואה מצביעה גם על אי־דיקה מדוקדקת של ההקשר ועובדות הרקע, על מיעוט שימוש בפירושים לנאומים, על מינוח שגוי, על הוספת פסוקיות או ביטויים, שהם פרי המצאתו של המתרגם ואין להם שום ביסוס במקור, על פיצול שגוי של משפטים ארוכים, על שרבוּב הערות הסבר סתמיות מן הצד האחד ועל מחסור בהערות גליליה מהותיות מן הצד השני. השגגות והשיבושים הללו ודברים נוספים מעוררים את החשד הסביר שהמתרגם נעזר יתר על המידה בתרגומי הנאומים לאנגלית ולעומת זאת לא הרבה להשתמש בכלים הבסיסיים ביותר, ראשית, בספר דקדוק בסיסי של השפה הרומית, ושנית במילונים ובפירושים, שעומדים לרשותו של כל מתרגם – גם של מתרגם משפה מודרנית לשפת האם שלו – קל וחומר של מתרגם שמצפים ממנו שיתרגם משפה עתיקת יומין. לפיכך, כל קורא שמעוניין לדעת מה קיקרו כותב באמת נכונה לו אכזבה, ומן הראוי שיידע מלכתחילה את העובדות הללו לאשורן. לעומת זאת, מי שבזו ל'קטנות' וחפץ לדעת מה קיקרו כותב באופן כללי ו'בערך', ימצא לפניו תרגום קריא ושוטף.

רחל בירנבאום, אוניברסיטת תל אביב

מערכת החינוך זקוקה לשקט, לא למהפכות

אשר שקדי, הם לא ברחו מהכיתה: נרטיבים של סטודנטים
מצטיינים בדרכם להתמחות בחינוך, מכון מופת, 2016. 368
עמודים

חלק א'

הספר שלפנינו עוסק במהפכה. מהפכה בתחום הכשרת המורים. הוא חושף תוכנית הכשרת מורים שהופכת על הראש את כל מה שידוע ומוכר בתחום. כך לפחות סבור מחברו אשר שקדי. כדי להציג את הצורך במהפכה שחולל, שקדי פותח את הספר בסיפור. הוא מספר סיפור מן הימים שבהם עשה את צעדיו הראשונים בתחום הכשרת המורים. הוא עשה אז מחקר בקרב מורים בארץ ובחו"ל שתוצאותיו הפתיעו אותו. איש מביניהם "לא טען כי מקצועיותו מקורה במוסד המכשיר" (5). והתברר לו שמוסדות ההכשרה למורים מלמדים את המורים איך לא להיות מורים (6). בהרצאה שהוא נשא על מחקר זה בפני מנהלי מוסדות הכשרת מורים הוא אמר להם שעבודתם "היא ברכה לבטלה". הוא ציפה שמנהלי אותם המוסדות יידו לעברו אבנים, אבל הם היו קשובים מאוד ואחרי ההרצאה ניגשו אליו והודו לו במילים חמות על הדברים (5). תגובתם של המנהלים מוזרה בעיני. אני הייתי מגיב אחרת. זוהי תגובתי.

אי שם במחצית השנייה של שנות ה-90 של המאה הקודמת התכנס צוות מוטרד של מרכז מנדל להמשכיות יהודית והמכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית ש"שאלת החינוך היהודי והוראת מקצועות היהדות יקרות לליבם". הצוות היה מוטרד "ממצב החינוך היהודי ומלימוד מקצועות היהדות בבתי הספר הממלכתיים הלא דתיים

בישראל" וגם "ממחלה קשה" ממנה סובלת הכשרת המורים, והם "הגיעו למסקנה כי חובה לחולל שינוי רדיקלי". אבל "לא שינוי רדיקלי בכיתה ובבית הספר, אלא שינוי בתהליכי הכשרת המורים". שם לדעתם טמונה הבעיה. הם קראו לשינוי "מתוך רצון לברוא מציאות חדשה" (40). הניסיון הזה לברוא את המציאות החדשה עומד במרכז הספר שלפנינו.

הספר מספר את סיפורה של תוכנית "רביבים" להכשרת מורים במקצועות היהדות באוניברסיטה העברית בירושלים, תוכנית שהוקמה כדי לנסות ולשפר את מעמדם של המקצועות הללו בבתי הספר הממלכתיים. מסלול הלימודים הוא בן ארבע שנים ובסיומו מקבלים הסטודנטים תואר ראשון, תואר שני ותעודת הוראה. הם נהנים מפטור משכר לימוד וממלגת קיום נדיבה, ובתמורה מתחייבים לעסוק בהוראה בפועל חמש שנים לפחות (7). המחקר שמסכם הספר מנסה "לפצח את התעלומה כיצד באים מורים לעולם ומה מבטיח את הישגותם בו" (8). הוא מלווה מאוד מקרוב את 21 הסטודנטים של מחזור א' של התוכנית. זהו מחקר אורך יסודי ועמוק העוקב אחרי הסטודנטים החל משנתם הראשונה באוניברסיטה בשנת 2000, דרך לימודיהם, וממשיך ללוות אותם אל בתי הספר בהם השתלבו כמורים במשך שש שנים נוספות. סך הכל 10 שנים. אבל נראה ששורשיו אפילו עמוקים יותר. הוא מתחיל עוד בברור המניעים של הסטודנטים להצטרפות לתוכנית, מגשש אחר עמדותיהם החינוכיות שהתגבשו שנים לפני שבאו בשעריה, מנסה לראות את ציפיותיהם לעתיד, את חזונם החינוכי. הוא עוקב אחריהם ברגעים המורכבים של "הקפיצה למים הקרים" – הכניסה לכיתות, מביט על התנהלותם בתוך הכיתות ובוחן את אסטרטגיות ההוראה שהם מיישמים, את תפיסותיהם התוכניות פדגוגיות, את תפיסתם בדבר תפקידם כמורים וכמחנכים, וגם את עמדותיהם ביחס לתהליך ההכשרה שעברו. שקדי מביט עליהם מאוד מקרוב, באינטימיות גדולה, ובסופו של הספר יש לך תחושה כאילו נעמה, כנרת, אסף, זיוה, רעות, אורנה וחבריהם נהיו חבריך שלך, או לפחות נוצר הרושם שאתה מכיר אותם. אני חושב שיש בזה הרבה כח ועוצמה מחקרית.

תוכנית הכשרה זו, ששקדי היה אחראי על לימודי החינוך העיוניים והסדנאות הפדגוגיות במסגרתה בשנתיים הראשונות לפעולתה (9), היא לדעתו התשובה למצבה הרעוע של הכשרת המורים, היא לדעתו התשובה לכישלון התוכניות להכשרת מורים בארץ ובחו"ל. העובדה ש"תחום הכשרת מורים נמצא במצב של גסיסה, [ש]זוהי גסיסה מתמשכת המלווה בהנשמות הניתנות מעת לעת המבטיחות את התנהלות התחום אבל לא את תפקודו הראוי", כמו שתיאר את התחום שקדי בכנס חינוך שנערך לאחרונה, "הוא מצב שאין להסכין אתו". ותוכנית "רביבים" היא ההוכחה לכך "שאפשר גם אחרת, וכי האכזבה מתהליכי ההכשרה אינה גזרת גורל" (על הכריכה).

פעם בהרצאה ששמעתי הבחין אביעד קלינברג בין שני סוגים של רגעים היסטוריים. רגעים בהם "איש העבר" יודע שהוא מקבל החלטה חשובה, או עושה מעשה חשוב שייצור אדוות היסטוריות רחבות: כאשר יוליוס קיסר חוצה את הרוביקון בדרכו לרומא הוא יודע: הפור הופל. הוא יודע שברגע זה הוא הולך לשנות את ההיסטוריה הרומית. אבל יש רגעים אחרים שהם בעלי משמעות היסטורית עמוקה לא פחות ואולי יותר, אבל זה מתברר רק בדיעבד. בשולי האימפריה הרומית האדירה, בפרובינציה לא חשובה ששמה יהודה, בעיר לא חשובה ששמה בית לחם, נולד באסם לא חשוב, איש לא חשוב ששמו ישו בן מרים. זה אירוע שעומד לשנות את ההיסטוריה. אבל זהו אירוע שאיש לא שם לב אליו, לא המקורות היהודיים בני התקופה ולא הרומיים מתייחסים לאירוע הזה. אלו רגעים, אומר קלינברג, שמעבירים צמרמורת אצל ההיסטוריון.

נראה ששקדי חשב שתוכנית "רביבים" היא אירוע מהסוג הראשון, והיה מודע לחשיבותו של האירוע תוך כדי עשייתו. הוא חשב שתוכנית "רביבים" עתידה לשנות את פני הכשרת המורים בארץ ובמערב, עוד טרם התחיל יום הלימודים הראשון בה. ביום הראשון לשנת הלימודים התקיים טקס הפתיחה של התוכנית. נשיא האוניברסיטה, הרקטור, דיקן הפקולטה למדעי הרוח, והמנהל האקדמי של התוכנית אמרו מעל לבמה לסטודנטים מילים נרגשות מלאות תקווה לעתיד טוב יותר של החינוך. "כולם הרגישו שנפל דבר באוניברסיטה ובחינוך" (123).

התוכנית עוד לא החלה ולקברניטיה הייתה תחושה שנפל דבר בחינוך. עושה רושם שהרבה צניעות לא הייתה שם על הבמה.

לשקדי יש חיבה לשינויים. לא סתם שינויים. יש לו חיבה לשינויים מהמעלה השנייה. שינויים רדיקאליים, מהפכניים, קשים מאוד להשגה (39). הוא מספר איך עוד בטרם החל את לימודיו במוסד להכשרת מורים, בשעה ששימש בקיבוץ כשומר, היה נכנס לכיתות בבית הספר ומדמיין עצמו כבר כמורה. מדמיין עצמו מלמד כפי שלמד ורצה להאמין שיעשה את זה "טוב ונעים יותר. כל תקוותי היו לשינוי שאמנם ימשיך את הקיים, אך יעשה זאת טוב יותר". ואז באחד הלילות ראה על אחד השולחנות מאמר שכותרתו הייתה "רשמים מסיום בבתי ספר פרוגרסיביים בארצות הברית". הוא קרא בו על כיתות שבהן אין הוראה פרונטלית, אין לוח מרכזי אין שולחן מורה, "ובעיקר אין הרצאות מורה". הכל מתנהל בפינוק עבודה ובקבוצות למידה. "קראתי" נזכר שקדי, "ונפקחו עיני. התקשיתי להאמין כי כך יכול להיות. טלטלה אחזה אותי התחלתי לראות את בית הספר באור שונה מכפי שהכרתי, ונשבעתי לעצמי כי הכיתה שאני אנהל תהיה ברוח זו, שונה מכל מה שהכרתי עד כה. אז עוד לא ידעתי כי לשינוי שאני מייחל קוראים שינוי מן המעלה השנייה, וכי משמעותו שינוי מהפכני קשה מאוד להשגה" (39). נראה שאחרות היא עבור שקדי מדד לאיכות.

הכשרת מורים הוא תחום אפוף אי הסכמות, מחלוקות, אי ודאות ועמימות. תחום אותו מאכלסים סימני שאלה יותר מאשר סימני קריאה גם באשר לשאלות היסוד שלו, כמו למשל לגבי השאלה מהי דמות המורה שאותו מבקשת תוכנית ההכשרה להכשיר, או בלשון אחר: מה צריכים מורים לדעת כדי להיות מורים טובים. תוכניות לימודים בהכשרת מורים באוניברסיטאות ובמכללות בארץ, וגם מחוצה לה, מספקות לשאלה הזו תשובות כמעט כמספר התוכניות. אבל אם בכל זאת נרצה לנסות ולחלץ מרכיבים המשותפים לרבות מן התוכניות הללו, הרי שניתן להצביע על ארבעה: לימודי התוכן הדיסציפלינרי, לימודי חינוך עיוניים, לימודים פדגוגיים-דידקטיים והכשרה מעשית (אריאב, 2008: 26). תוכנית "רביבים" לא יוצאת מכלל זה ועומדת על אותן ארבע רגליים.

"בספרות העיונית והמחקרית העוסקת בהכשרת מורים אין מחלוקת בדרך כלל בנוגע לחשיבות השליטה בתחומי הדעת" (199), יש מחלוקות הנוגעות למידת השילוב שלהם בלימודי החינוך או לגבי מידת ההתאמה של תכני התוכן הנלמדים במוסד האקדמי לבין אלו הנדרשים בהוראה, אבל לגבי עצם מרכזיותם, חשיבותם, ותורמתם, אין מחלוקת. כך גם בתוכנית "רביבים" ניתן המשקל הרב ביותר ללימודי התוכן הדיסציפלינארי שהקיפו 70% מכלל הקורסים בתוכנית (197). כמו ברבות מתוכניות ההכשרה, גם בתוכנית "רביבים" נכללו לימודי חינוך עיוניים, שהיוו 10% מכלל השיעורים בתוכנית. וגם ב"רביבים", כמקובל במקומות רבים אחרים, הם זכו לביקורת נוקבת מצד הסטודנטים (207) ותוארו כבלתי רלוונטיים ומיותרים (205), וכנאלה שלא תרמו להם בשום אופן (312). מורי מקצועות החינוך ב"רביבים", כמו במקומות רבים אחרים, נאחזו בתקווה כי הנלמד בקורסים העיוניים עשוי להתברר כבעל חשיבות "כעבור כמה שנים כשיתפקדו בוגרי התוכנית כמורים מן המניין", אבל התקווה הזו ב"רביבים", כמו ברבים מן המקומות האחרים, נכזבה. גם בשנה התשיעית למחקר, כשמאחוריהם חמש שנים של הוראה, לא הצליחו הסטודנטים לסנגר על קורסי החינוך העיוניים (205). גם סדנאות פדגוגיות היו ב"רביבים" ו"כל המשתתפים, מראשית התוכנית, במהלכה, ואפילו במבט לאחור מאוחדים בדעה כי הסדנאות הפדגוגיות הקבוצתיות לא מלאו את תפקידן" (210). נשארה רק ההתנסות המעשית בבית הספר. אין כיום חולק על חשיבותה העצומה של ההתנסות המעשית בבית הספר במהלך ההכשרה להוראה. "מוסדות הכשרה רבים מעמיקים ומרחיבים כיום את רכיב ההתנסות" (231). שקדי טוען שזה שינוי ראוי אבל שינוי מן המעלה הראשונה. ואילו בתוכנית "רביבים" הלכו עם זה רחוק יותר לעבר השינוי מן המעלה השנייה (231). כאן, בעיני שקדי, טמונה המהפכה בהכשרת המורים שחוללה "רביבים". כל סטודנט נדרש ללמד, החל מן השנה השנייה, שעה שבועית אחת בבית הספר, לא בכיתה, כי אם בחצאי כיתות (233), ובשנה הרביעית הסטודנטים לימדו כבר חמש שעות שבועיות ובכיתות מלאות (241). זה בהחלט צעד בכיוון הנכון. אני סבור שההתנסות המעשית היא חשובה ביותר, אבל קשה בעיני לראות תהום הפעורה בין ההתנסות המעשית

ב"רביבים" לבין ההתנסות המעשית בתוכניות הכשרה רבות אחרות שבהן מרכיב ההתנסות המעשית דומיננטי באותה המידה, אם לא יותר. זאת ועוד, שקדי עצמו מזכיר את תוכנית ההכשרה Teach First, שבישראל פועלת בשם "חותם", המבוססת "על התמחות מידית ומלאה של הסטודנטים להוראה בתוך כיתות בית הספר" (237). תוכנית שהמרכיב המעשי בה משמעותי ודומיננטי לאין שיעור יותר מאשר בתוכנית "רביבים": לא שעה שבועית אחת בשנה השנייה, ולא בחצי כיתה, אלא משרת הוראה מלאה בשנה הראשונה. נראה, אם כן, שתוכנית "רביבים" דומה במובנים רבים לתוכניות הכשרת מורים אחרות; אז מהיכן, אם כן, שואב שקדי את התחושה שהיא מהפכנית? שקדי מתאר שני קטבים בתוכניות הכשרת המורים שאחיותם במציאות רופפת בעיניו. מצד אחד הוא מציג את "גישת הנדבכים" הנהוגה, לטענתו, בעולם הכשרת המורים כיום. על פיה, תוכניות ההכשרה נסמכות על מבנה היררכי ברצף עוקב. הנדבך הראשון הוא לימוד התכנים הדיסציפלינאריים, השני הוא העיסוק בנושאים ששייכים לפדגוגיה ולדידקטיקה, השלישי הוא לימודי מתודולוגיה להוראת המקצועות הספציפיים, הנדבך הרביעי הוא ההתנסות המעשית, ומעל כולם הנדבך החמישי – מעשה ההוראה (121, 298). אני חושב שקשה יהיה למצוא היום תוכנית הכשרה הבנויה על פי המודל הזה. כמו שכותב שקדי בעצמו, "בשנים האחרונות זוכה גישת הנדבכים לביקורת ובמקומה מציבים את היגיון ההוראה בכל רכיבי ההוראה – התוכניים, התיאורטיים והמעשיים – כאלה שמשולבים זה בזה" (121). ואת הסימוכין לטענה זו הוא מעגן במאמרים שנכתבו לפני יותר מעשרים שנה, ומאז המגמה הזו רק הלכה והתעצמה.

בקוטב השני נמצא המודל ששקדי מכנה המודל "ההתמחותי-תמיכתי". מודל זה הופך "את הפירמידה של רכיבי הכשרת המורים" (293) ומעמיד את ההוראה בכיתה, כלומר את ההתנסות המעשית, כבסיס שעליו נבנים שאר הנדבכים. זהו בעצם ליבו של "המתווה החלופי להכשרת מורים" (292) ששקדי מציע בפרק החותם את הספר. אבל כפי שכבר ציינתי, תוכנית "רביבים" של מחזור א' העומדת במרכז הספר שלנו איננה מממשת את המודל הזה אלא באופן חלקי בלבד, בעצם כמו תוכניות הכשרה לא מעטות אחרות. במובן הזה תוכנית

"רביבים" בסופו של דבר איננה תוכנית מהפכנית, אבל תוכנית "רביבים" היא בעיני תוכנית הכשרה מצוינת, כמו תוכניות הכשרה רבות אחרות. אבל מה שחשוב ומעניין להביט בו, הרבה יותר מהשאלה האם תוכנית "רביבים" מהפכנית או לא, היא עצם המוטיבציה העומדת בבסיסה של תוכנית "רביבים": להביא לשינוי במערכת החינוך באמצעות שינוי תוכניות הכשרת המורים. אני חושב שהמוטיבציה לייצר מהפכות בהכשרת המורים פועלת להכשלתן.

חלק ב'

נראה שתחושת "הנפל דבר", וחוסר הרצון להחמיץ את רגע הולדת התוכנית, כדי שחשיבותה לא תתברר רק בדיעבד, הם שיכולים להסביר את ההתגייסות המחקרית הרחבה שליוותה את תוכנית "רביבים" כבר מראשיתה. שקדי הנחה 17 (!) עבודות דוקטורט ומסטר, שבדקו וחקרו את התוכנית, ועכשיו הספר הזה שלפנינו, וכרך נוסף שלו צפוי בעתיד הקרוב (10).

הרישא של המשפט שאמור היה לפתוח את הפסקה הזו היה "שקדי בספרו", אבל לפני שאשלים את המשפט הזה אני רוצה להסב את תשומת הלב לקושי המגולם בצמד המילים הזה, שכן הספר של אשר שקדי הוא רק בחלקו הספר של אשר שקדי. הוא גם הספר של אשר שקדי. על גב העטיפה נכתב: "התמונה המתקבלת בספר היא פרי מחקר אורך המבוסס על תצפיות ועל ראיונות עם המשתתפים", אבל את כל הללו לא הוא עשה. כותב שקדי: "את הנתונים במחקר לא אספתי אני, אלא קבוצה גדולה של סטודנטים-חוקרים לתואר שני ושלישי, שהניבו 17 עבודות דוקטורט ומוסמך, כולן בהנחייתי ובהדרכת" (9). חלק מן העבודות האלה מוצאות באופן זה או אחר את מקומן בתוך הספר. מתוך חמישה עשר פרקי הספר יותר ממחציתם, שמונה פרקים (!), נפתחים בהערה המבהירה מי אחראי לכתיבתם: בכתיבת פרק ראשון "שותפה אורי קצין, והוא מבוסס במידה רבה על חיבורה לשם קבלת התואר 'מוסמך'"; פרק 4 "נכתב עם גילת כ"ץ, והוא מבוסס במידה רבה על חיבורה לשם קבלת התואר 'מוסמך'"; פרק 5 "נכתב עם גילת כ"ץ, והוא מבוסס במידה רבה על חיבורה לשם קבלת התואר

'מוסמך'"; בכתובת פרק 7 "שותפה אורי קצין, הוא מבוסס במידה רבה על חיבורה לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה'"; פרק 9 "מבוסס במידה רבה על חיבורה לקבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה' של סלביה שטיגליץ; לכתובת פרק 12 "שותפה אורלי עידו, הוא מבוסס במידה רבה על ממצאי חיבורה לקבלת התואר 'מוסמך'"; לכתובת פרק 13 "שותפה אורלי עידו, והוא מבוסס במידה רבה על ממצאי החיבור שלה לתואר 'דוקטור לפילוסופיה'"; ממצאי פרק 14 "מתבססים במידה רבה על חיבורה לקבלת התואר 'מוסמך' של נועה טל-אלון". אז נכון ששקדי מזכיר את תרומם של כל אלה בהקדמה לספר וגם בהערות המצוטטות, אבל בעיני זה לצאת ידי חובתו, ואני מוצא בזה טעם לפגם. כל מי שתרמו לספר הזה לא מוצאים את מקומם על הכריכה ככותבים לצד שמו של שקדי. וזו אגב, לצערי, תופעה אקדמית די נפוצה ופסולה, בעיני, של חוקרים שעושים שימוש במחקרים של תלמידיהם כדי להאריך את רשימת הפרסומים שלהם עצמם. אבל לא זה המקום להאריך בסוגיה הכאובה הזו.

ואחרי שסייגתי את הדברים אומר כי אשר שקדי בספרו מחמיץ נקודה חשובה. ההוראה היא מקצוע שבבסיסו המוטיבציה להיטיב ולשפר את התלמיד. לשפר יכולות, להעמיק תובנות, להרחיב את ההבנה, להתמודד עם רגשות, לשנות תפיסות. מוטיבציה דומה אפשר למצוא אצל הפסיכולוגים, העובדים הסוציאליים, היועצים האירגוניים ודומיהם, כולם פועלים באופן ישיר על אנשים במאמץ לשפר את חייהם, להיטיב את רוחם, אלו תחומי עיסוק שמעמידים במרכזם את מה שדיויד כהן (David Cohen) מכנה שיפור האדם (Human improvement). אבל לתחומים הללו משותפת לא רק המוטיבציה לשיפור האדם, אלא גם בעיה מרכזית והיא שההצלחה בהם תלויה במידה רבה בלקוחות שלהם.

השוואה רוחנית, או הצצה שגורה, בדיונים סביב הכשרת המורים היא לעבר תהליכי הכשרה הדומים להם מבחינת המבנה שלהם, הכוללים חלקים תיאורטיים לצד חלקים עיוניים, או לפעמים גם בנוגע לדמיון הרפלקטיבי-פרקטי שלהם (53). בעיקר שכיחים בעניין זה הם לימודי הרפואה ולימודי המשפטים. שקדי לא יוצא מן הכלל במובן זה. לאורך כל הספר הוא מביט לעבר לימודי הרפואה ולימודי המשפטים (ראו

למשל עמ' 59, 79, 117) ומנסה ללמוד מן ההשוואה הזו. "קיימים מוסדות להכשרת מורים, והם שמיילדים את המורים, ממש כשם בתי הספר לרפואה שמיילדים את הרופאים, הפקולטות לאדריכלות שמיילדות את האדריכלים, ובתי הספר למשפט שמיילדים את עורכי הדין" (79). אבל זו השוואה שמחמיצה את התהום הפעורה בין ההוראה לבין הרפואה או המשפטים. הרופא מבצע את בדיקת האק"ג שעה שהחולה יושב מולו על כיסא, לא פעם מבוהל מהסיטואציה, ולקראת שמיעת תוצאות הבדיקה מנסה בכל כוחו לעוף במחשבותיו ולהיזכר בחופשת הקיץ האחרונה בה היה באי יווני. ואת הניתוח יבצע הרופא שעה שהחולה מורדם ומונשם. ועורך הדין יכול לייצג את הלקוח שלו השומר על שתיקה באולם בית המשפט, והצלחתו במשפט איננה תלויה בלקוח שלו. אבל אצל מורים זה אחרת לגמרי. למורים יש שותפות גורל עם בעלי מקצוע אחרים, עם פסיכולוגים, ועם יועצים אירגוניים ועם העובדים הסוציאליים. המקצועות שכאמור תכליתם שיפור האדם. הם זקוקים לשיתוף הפעולה של התלמידים שלהם כדי להצליח. אבל נדמה שהקושי של המורים גדול עוד יותר משל לפחות חלק מ"אנשי שיפור האדם". כי בעוד שבחלק מהמקצועות הללו יש ממד סלקטיבי, הפסיכולוג יכול לבחור את המטופלים שלו, ולהפך, והיועץ הארגוני יכול לבחור את הארגון או האנשים שהוא מוכן לעבוד איתם, הרי שלמורה אין את הבחירה הזו. הוא יכול אולי לבחור באיזה בית ספר ללמד, אבל הוא לא יכול לבחור את התלמידים שהוא אמור ללמד (Cohen, 1988). ולא זאת גם זאת, כמו שאומר דייויד לבארי, אחת העבודות המרכזיות והבעייתיות בחיי בית הספר היא שבהינתן האפשרות התלמידים היו עושים דבר אחר לגמרי מאשר לשבת בכיתה שעות ארוכות ביום וללמוד היסטוריה, מתמטיקה, ספרות או ביולוגיה (Labaree, 2000: 229).

במובן הזה המורה דומה יותר לאיש מכירות מאשר לעורך הדין ולרופא. אתה לא יכול להיות איש מכירות טוב אלא אם כן מישוהו קנה ממך, ואתה לא יכול להיות מורה טוב אלא אם מישוהו למד, כמו שאמר ג'ון דייואי (John Dewey). ואפשר להסתייג מן הנחרצות שבאמירה הזו אבל לא מגרעין האמת שבה. המורה זקוק לשיתוף הפעולה של הילד כדי שתתרחש למידה. ההשוואה למשפטים ולרפואה מחמיצה את

הנקודה המרכזית הזו בחינוך, וההחמצה הזו מנתבת את הדיון בהכשרת המורים למקום ללא מוצא. כשמטילים את כל האחריות ליצירת אותו שיתוף פעולה על המורה זה לא הוגן, וזה גם לא נכון, וזה גם לא יכול להביא לשום תוצאה ממשית בכיתות. זה לכל היותר יכול לייצר כותרות מאוד בעיתיות כמו הכותרת לספר שלפנינו "הם לא ברחו מהכיתה". זו כותרת שדורשת הבהרה.

מי הם אלה שלא ברחו? ומי הם אלה שכן ברחו מהכיתה? שקדי מציג שני קריטריונים כדי להעריך את האפקטיביות של תוכניות להכשרת מורים. האחד הוא מידת שביעות הרצון של הבוגרים מן ההכשרה ועד כמה היא הכינה אותם "לעולמה האמתי של ההוראה" (5). השני הוא מידת ההתמדה של בוגרי התוכניות להכשרת המורים במערכת החינוך. אלו בעצם לא שני קריטריונים כי אם שני צדדים של אותו המטבע, או בלשונו של שקדי קריטריון אחד הוא המשכו של האחר (271). נתון רווח במחקר הוא כי במהלך חמש השנים הראשונות כ-50% מן המורים פורשים מן ההוראה (6). זהו אומדן רווח כיוון שמשך החינוך מקפיד שלא לפרסם את הנתונים האלה, כמו נתונים רבים אחרים. מה שמשרד החינוך יכול להסתיר, הוא מסתיר. המורים פורשים כתוצאה מתשישות נפשית, תחושת דהפרסונליזציה ואי הגשמה עצמית, המביאים לתחושת כישלון המלווה סימני דיכאון. ספרות המחקר מכנה אותם גורמי לחץ ומנסה להאיר את הסיבות למצב הזה ומדברת על גורמים הקשורים בבית הספר ובתלמיד, בעיות התנהגות והוראה, וגם על גורמים הקשורים באישיותו של המורה ותפיסתו את המציאות הבית ספרית ותגובתו למצבי דחק ותסכול (שפרלינג, 2015: 33).

אני חושב שניתן לעשות רדוקציה לרבים מאוד מהגורמים הללו ולהעמיד אותם כמעשה הילל הזקן על עיקר אחד: בעיות משמעת. בעיני, הכל כמעט מתחיל והכל כמעט נגמר שם. רק כדי לסבר את האוזן אציג על דרך המשל את המאמר של דרורה פריצקר ודורית חן "גורמי שחיקה אצל מורים בשנות עבודתם הראשונות", שהתפרסם בכתב העת "עיון ומחקר בהכשרת המורים". המאמר מזקק שלושה גורמי שחיקה: האחד: העיסוק עצמו – עומס ולחץ בהוראה; השני: יחסי מורה מערכת – היעדר אמפטיה מצד ההנהלה; והשלישי: המציאות הבית ספרית – הפער בין המצוי לרצוי, "הלם המציאות". ואני אומר, אם

המורים והמורות שלקחו חלק במחקר הזה היו מגיעים מדי בוקר לבית הספר, נכנסים לכיתה ומוצאים בה ילדים ישובים בשקט במקומותיהם, ספרי הלימוד והקלמר על השולחן, הטלפונים עמוק בתיק או בבית, ולאורך כל השיעור היו הילדים נותרים שקטים וקשובים, אני יכול לשער במידה רבה של אחריות שכל שלושת גורמי השחיקה עליהם מצביע המאמר היו מתפוגגים: עומס ולחץ העבודה היו מתמתנים לגמרי, הצורך באמפטיה מן המערכת היה מצטמצם, ו"הלם המציאות" היה כלא היה. במציאות שכזו אני מבקש להעריך שהגרף המראה על נשירת מורים בחמש השנים הראשונות היה משנה לחלוטין את מהלכו. הם לא ינשרו. המשמעת היא הבעיה המרכזית של מערכת החינוך, בה' הידיעה, ומ' המערכת.

אבל מערכת החינוך לא רואה במשמעת בעיה של מערכת החינוך. מערכת החינוך רואה את המשמעת כבעייתם של המורים. מערכת החינוך מפקירה את המורים בכיתות להתמודד עם בעיות המשמעת ללא הרבה תמיכה וכמעט ללא כלים יעילים לעשות זאת. וזה מדרון חלקלק שבו המורים מדרדרים לתהומות השחיקה ותחושת הייאוש והכישלון ופורשים מן ההוראה. עזיבתם של האנשים האלה את המערכת ראויה להרהור נוגה ולחשבון נפש, ולא לבוז ואי הערכה כפי שהם באים לידי ביטוי בכותרת הספר שלפנינו כמי "שברחו מן הכיתה". יש בזה, בעיני, חוסר רגישות.

אבל נראה שגם המורים וגם המוסדות המכשירים אותם הפנימו את המשמעת כבעייתם שלהם. כמה ימים לפני פתיחת שנת הלימודים תשע"ח נתבקש רן ארז, יושב ראש ארגון המורים העל יסודיים, לתת טיפ למורים כיצד להתמודד עם בעיות המשמעת. "מה הטיפ שאתה נותן למורה מתחיל שנכנס לכיתה? הוא חושב שהוא המורה. והוא מגלה שהוא נכנס... לעולם מאוד אלים", הוא נשאל. הצילום של הראיון הוא לא באיכות שמאפשרת לראות את ההבעה על פניו של ארז, אבל יש שם שתיקה ואיזו אי נוחות, סוג של מצוקה. כי איזה טיפ בעצם יכול ארז לתת למורה המתחיל? אין לו שום טיפ לתת למורה המתחיל, אבל הוא לא אומר את זה. ומתוך המצוקה הגדולה בה עטפה אותו השאלה הוא מגייס את הסיפור התמוה/עצוב הבא: "תראה", משיב ארז, "השיטות הולכות ומשתנות... אני זוכר שהייתי מורה שנה

ראשונה. דיברתי עם מורה לכיתה ד', והוא סיפר לי: 'שאלתי את המורה שלימד בכיתה ג' מי התלמיד הבעייתי ביותר בכיתה, והוא ענה לי שהרצל. ביום הראשון, בשעה הראשונה שנכנסתי לכיתה, הילדים היו כולם על השולחנות והכיסאות – קראתי 'הרצל בוא הנה מיד', איזה ילד בא אלי ונתתי לו שתי סטירות'. כך תיאר ארז את הסיפור של המורה, והסביר כי כך הוא השיג שליטה בכיתה – באמצעות סטירות ואלימות. זו כמובן תשובה מאוד מאוד אומללה. אני משוכנע שגם רן ארז חושב ככה. אבל השאלה כפתה עליו מצוקה מאוד גדולה. ולמה? כי בעצם לרן ארז אין שום טיפ לתת למורה המתחיל בענייני משמעת. אבל כמי שמייצג את המורים ובעצמו הפנים את המשמעת כבעייתם של המורים הוא ניסה להתמודד עם השאלה, ולא בהצלחה. התשובה שרן ארז היה צריך להשיב הייתה שהוא בעצם לא הכתובת לשאלה הזו, ששר החינוך הוא הכתובת לעניין, אולי לו יש טיפ בעניין, ואולי הכתובת היא החברה הישראלית בכלל, וכי הבעיה הזו היא לא בעיה של המורים, או שהיא בעיה של המורים אבל רק בחלקה. ושמערכת החינוך מושכת את ידיה מאחד התפקידים המרכזיים שלה ומגלגלת אותו לפתחם של המורים. זו התשובה שרן ארז היה צריך לתת. ואני הייתי מוחא לו אז כפיים. ואם היינו מפנים את השאלה הזו לאשר שקדי: איזה טיפ היית נותן למורה המתחיל כדי שיהיה לו שקט בכיתה? שקדי היה לוקח על עצמו את העניין ואומר שצריך לעשות מהפכה בהכשרת המורים. זה כמובן סיפור יותר טוב מסיפור הסטירות, אבל עדיין סיפור עצוב שמוביל לדרך ללא מוצא.

מי הם אלה שלא ברחו מהכיתה? מי שלא ברחו מהכיתה הם 21 בוגרי המחזור הראשון של "רביבים", גיבורי הספר שלנו. בכל אופן לא בזמן כתיבת הספר או חתימתו. "בתום השנה החמישית להיותם מורים מן המניין... כולם ממשיכים לכהן כמורים ואין להם כוונה לעזוב את ההוראה או את החינוך בטווח הנראה לעין" (291). בסוף הדבר לספר, שנכתב שש שנים מאוחר יותר, בשנת 2016, מתוארת תמונה "שהפתיעה גם את האופטימיים שבנו... לא ידוע על אף אחד מבוגרי המחזור הראשון שעזב את תחום החינוך, כל הבוגרים שייכים למשפחת החינוך". זה ניואנס מעניין. בזמן סיום המחקר כל בוגרי המחזור היו **מורים**, שש שנים אחר כך הם **'שייכים למשפחת החינוך'**

שהיא כידוע מאוד רחבה ומשתרעת הרבה מעבר לכיתה. זה בעצם לומר שחלקם "ברחו מהכיתות". ויותר מזה, דו"ח הערכה לתוכנית שכתבה חגית הכהן וולף בשנת 2015 קובע כי פחות ממחצית הבוגרים של מחזור א' של "רביבים", גיבורי ספרנו, עובדים במערכת החינוך. אז נראה שגם בוגרי מחזור א' של תוכנית "רביבים" ברחו מהכיתה, ויישרו קו עם בוגרי תוכניות הכשרה אחרות, ותוך כדי בריחתם רוקנו את כותרת הספר מתוכנה.

אם כך, על פי כללי ההערכה לתוכנית להכשרת מורים שניסח שקדי עצמו כמה וכמה פעמים לאורך הספר (ראו למשל עמ' 274, 271, 5), הכורכים את מידת התמדתם של בוגרי תוכניות הכשרת המורים במערכת החינוך עם הצלחת ההכשרה, הרי שתוכנית "רביבים" נכשלת כמו שאר התוכניות. אבל כמו שכבר כתבתי *תוכנית "רביבים" היא תוכנית הכשרה טובה* בעיני, וגם תוכניות ההכשרה האחרות, ששקדי מבקר, טובות בעיני. אני חושב שכללי הערכה של שקדי הם כנראה הבעיה, הם לא מספיק מדויקים. הם כללים שלא באמת יכולים למדוד את שנועדו למדוד. הכללים הללו נשארים אדישים לקונטקסט שבו מתרחשת ההוראה ולצורך בגיוס הילדים ללמידה, או אם לקרוא לילד הזה בשמו וזה כיום מאוד לא פוליטיקלי קורקט: הצורך להטיל משמעת.

מדי שנה מקיים אגף התמחות וכניסה להוראה במשרד החינוך בישראל תחרויות סיפורים קצרים של מורים בשנת עבודתם הראשונה. סיפורים אלה מאפשרים הצצה ייחודית ובלתי אמצעית ומסקרנת אל מאחורי דלת הכיתה של מורים העושים את צעדיהם הראשונים בהוראה. אחד הסיפורים הזוכים בתחרות לפני כמה שנים היה סיפור של מתן מורג "חורבן גלות וגאולה". קראתי את הסיפור הזה עשרות פעמים, ובכל פעם הוא מצליח לרגש אותי מחדש. במהלך כל קריאה יש דמעה שיוורדת או שעומדת לרדת. סיפור עצוב. קשה. לא קל.

הסיפור בנוי כהתכתבות מיילים בין שי, שהוא מורה לתנ"ך בשנתו הראשונה, לבין רכזת המקצוע בבית הספר, מיכל, שהיא מורה ותיקה. הסיפור מתחיל עוד בתקופת החופש הגדול שלפני תחילת הלימודים ונמשך עד לסופה של השנה. סך הכל 16 מיילים קצרים. שי שובץ ללמד בכיתה יב'3. זו כיתה מאוד לא קלה ולא פשוטה. שנתיים קודם לכן

ריכזו בכיתה הזו את כל התלמידים החלשים מכל השכבה כדי שבכיתות האחרות אפשר יהיה ללמד וללמוד. זו כיתה, כמו שמגדיר אותה שי, שהיא בעצם "בית קברות למורים צעירים", אבל הוא נכון לקחת על עצמו את המשימה. "בשביל תלמידים כמו שיש ביב'3 רציתי להיות מורה", הוא כותב. למידה לא הייתה שם לאורך השנה. "בכיתה אי אפשר ללמוד". "השיעורים נראים כמו פוגרום". שי ניסה כמעט הכל, אך לשווא.

ב־21 בנובמבר הוא כותב למיכל על רעיון שעלה במוחו. הוא חשב שאם התלמידים בכיתה יכירו אותו טוב יותר אז "לא יהיה להם נעים להפריע בשיעורים", והחל לערוך איתם שיחות אישיות. מיכל, המורה המנוסה, ענתה לו למחרת: "כל הכבוד על היוזמה לשיחות האישיות! אני בטוחה שבהמשך תראה שזה מועיל".

השבועות חלפו. כנראה שהשיחות נמשכו. ונראה שגם ההפרעות לקראת סוף חודש ינואר כותב שי למיכל: "...וזכרת את השיחות האישיות? המצב בכיתה נשאר נורא, והיכרותם איתי לא גרמה להם להפריע פחות...". תחושת התסכול הזו נמשכה עד לסופה של השנה. לקראת סיומה כתב שי מכתב אישי לכל אחד מהתלמידים. הסיפור מסתיים במייל ששלח שי ומספר על אס אם אס שקיבל מאחת התלמידות בתגובה למכתב האישי שקיבלה: "שי, תודה רבה על המכתב. ממש יפה. סליחה אם עשיתי משהו לא בסדר במהלך השנה, מצטערת. תישאר כמו שאתה. שבת שלום."

מתן מורג שכתב את הסיפור הזה הוא בוגר תוכנית "רביבים". אז נכון שזה סיפור, ואי אפשר לדעת אם מדובר בסיפור אוטוביוגרפי או לא. אני נוטה לחשוב שכן. בהרצאה שנשא שקדי בכנס לרגל צאת הספר שלפנינו הוא כינה סיטואציות מהסוג הזה: "ייסורים של כל מורה מתחיל".

הסטודנטים – מורים של "רביבים", לא רק מתן מורג: חוו גם הם את הייסורים האלה. "זה היה נורא ואיום, אתה בשוק, אתה בהלם". "לא הצלחתי להתחיל את השיעור בגלל הרעש" (240); "את יושבת בכיתה ומרגישה מושפלת" (241). "אני מרגישה שאני אחרי חוויה של חוסר הצלחה, לכן אני חושבת על עזיבה" (244). "לפעמים אני משתמש באיומים ועונשים, אני משתדל לא לכעוס, אני משתדל מאוד לא

לצעוק, מקסימום צעקה בשביל להשתיק אותם. זה מה שאני משתדל לעשות, זה לא תמיד מצליח לי" (246). אבל מורי "רביבים" הצעירים, לטענת שקדי, הצליחו בסופו של דבר להתגבר על כל אלה. "רוב משתתפי התוכנית סיימו את שנות ההכשרה והחלו לעבוד כמורים מן השורה כשהם מחוסננים יחסית ומצוידים בכלים להתמודד עם סוגיית המשמעת. כלים שרכשו בעצמם במהלך ההתמחות" (235). הבעיות הללו, לדעת שקדי, "שמאפיינות את המורים המתחילים והמוכרות כל כך מן הספרות המקצועית כבר היו הרבה הרבה מאחוריהם" (242). בעיות המשמעת היו "בבחינת זיכרון עבר אצל כולם" (284). ומה שסייע להם להתגבר על הקשיים היו תמיכת המדריכים הפדגוגיים ותמיכת קבוצת העמיתים (252).

אבל בסופו של דבר גם בוגרי "רביבים" גיבורי ספרינו "ברחו מהכיתה", אני מניח שאחת מהסיבות שמורים בדרך כלל "בורחים מהכיתה" – היא משמעת. אני מכיר את מערכת החינוך ואת הנעשה בבתי ספר באופן אינטימי ואני לא מאמין בניסים חינוכיים: תמיכה ועצה לא עושים שקט בכיתה. אני משמש מדריך פדגוגי במשך שנים רבות. ראיתי וליוויתי הרבה פרחי הוראה. ראיתי וליוויתי הרבה פרחי הוראה שיצאו בתחושה טובה משיעורים, וגם ראיתי וליוויתי פרחי הוראה שיצאו משיעורים בדמעות. כשם שרן ארז לא יכול היה לתת טיפ למורים איך לעשות שקט בכיתה, גם אני לא מכיר שום עצת זהב שאני יכול לתת שעושה שקט בכיתה. נראה שגם תוכנית "רביבים" לא הצליחה תמיד להטיל עצות זהב שכאלה. גם התמיכה שקיבל שי מרכזת התנ"ך בסיפור של מתן לרעיון השיחות האישיות לא הועילה לו בסופו של דבר, וזה גם לא תמיד עובד במציאות הממשית שמחוץ לסיפור. כפי שמעיד אסף, למשל, "רביבים לא העניקה לי כמעט כלים בהתמודדות אבל ארבע שנים של התנסות חינוכית עשו את שלהן" (234). והנה אנחנו בעצם חוזרים למאמר שהציג שקדי בפסקת הפתיחה של הספר, המבקר את תוכניות הכשרת המורים כשהתברר לו "שאיש מן המורים לא טען כי מקצועיותו מקורה במוסד המכשיר" (5).

ההנחה שסוגיות המשמעת הן בעיות של מורים מתחילים מחזקות את הטענה שמדובר בכשל של המורים, ושל מערכות ההכשרה שלהם. הנה מורים ותיקים לא סובלים מהבעיות האלה, ומורים חדשים כן,

כלומר מורים יכולים להתגבר על ענייני המשמעת. אם רק ניתן להם את ההכשרה המתאימה והתמיכה המתאימה ישתרר שקט בכיתות. אבל זו בעיני הנחה מוטעית. משמעת היא בעיה של מורים צעירים וגם של מורים ותיקים. משמעת היא בעיה. היא בעיה שמורים לא יכולים להתמודד אתה בעצמם, לא צעירים ולא ותיקים. יש כאלה שכן, אבל יש רבים רבים יותר שלא. ראיתי מורים צעירים יוצאים בדמעות משיעור, אבל ראיתי גם מורים ותיקים מעולים שיוצאים באמצע שיעורים מן הכיתה, כי חשבו שמה שקורה להם שם לא מגיע להם, וכי הם לא עשו רע לאף אחד שהם אמורים לעמוד שם מול הכיתה ולספוג השפלות. כל עוד ימשך השיח אודות המשמעת כבעיה של מורים חדשים, תמשיך המערכת להשקיע את מאמציה בכיוונים הלא נכונים. במשרד החינוך פועל בשנים האחרונות "אגף התמחות וכניסה להוראה" שמטרתו לסייע לקליטה מיטבית של מורים חדשים במערכת, בתקווה שהקליטה תהיה טובה והם יתמידו בהוראה. בדף האינטרנט של האגף נכתב "מה שמחזק את ההתמדה של מורים במערכת הן תכניות התפתחות מקצועית מובנות, עקביות ואינטנסיביות המאפשרות למורים מתחילים לצפות באחרים, להדגים את ההוראה שלהם בפני אחרים, ולהיות חלק מרשתות של קהילות לומדות שבהן כל המורים חולקים ברעיונות ובשאלות, צומחים יחד ולומדים לכבד האחד את עבודתו של האחר וללמוד ממנה". זה כמובן נכון, וזה כמובן גם חשוב, אבל חשוב לא פחות ואולי יותר זה לתת למורה את הכלים להתמודד עם בעיות משמעת בכיתות. כמו, למשל, ליצור את התנאים שיאפשרו לו את המינימום ההתחלתי של להוציא מן הכיתה ילד ש"מפוצץ" לו את השיעור. נכון להיום מורים לא רשאים לעשות זאת. במשרד החינוך גם שוקדים בשנים האחרונות על עיצובה מחדש של תוכנית ההכשרה המעשית במסגרות השונות בהכשרת מורים. קוראים לזה אקדמיזציה. זוהי תוכנית לחיזוק השותפות בין האקדמיה לכיתה, שנועדה (כמו תוכניות רבות אחרות לפנייה) בין השאר לשפר את ההכשרה של הסטודנטים להוראה. לא שאין מה לשפר בהכשרת המורים, יש והרבה. אבל מהפכות בהכשרת מורים אינן התשובה לבעיות מערכת החינוך. מערכת החינוך היא הבעיה של מערכת החינוך. המערכת צריכה להכיר בזה ולפעול בהתאם. יש תקווה. צריך

רק להתגייס כדי לממש אותה. זה לא פשוט אבל זה אפשרי. לפני שמקימים במשרד החינוך את "אגף התמחות וכניסה להוראה", שהוא אגף חשוב, ואת ה"אגף לפיתוח מקצועי של עובדי הוראה", שגם הוא אגף חשוב, ולפני שהוגים מיני שיפורים בהכשרת המורים, לפני זה והרבה יותר חשוב להקים את "אגף גיוס התלמידים ללמידה". או אם נרצה להיות פחות רשמיים ויותר נועזים, "גף הטייסים".

לפני כל טיסה ואחרי כל טיסה מטוס נבדק על כל מערכותיו מהצמיג ועד לשפיץ של הקוקפיט. עוטפים את המטוס מכל כיוון אפשרי. דלתות נסתרות במטוס נפתחות, צינורות מתחברים, מחשבים בודקים, דגימות שמן מנוע נלקחות, מכלי הדלק מתמלאים, כל מפסק ומפסק בתא הטייס נבדק, מערכות ה"א", הכל. רק אז נמסר המטוס לטייס שממריא אתו למשימתו. המורים משולים לטייסים ומערכת החינוך לאנשי התחזוקה. ככה צריכה לנהוג מערכת החינוך במוריה.

שר החינוך צריך להגיע כל יום למשרדו וקודם כל לשאול את עצמו איך אני עוזר היום למורים. הוא צריך לפרוש שטיחים אדומים לרגלי המורים הצועדים בפרוזדורי בית הספר וגם אל תוך הכיתות. הוא צריך להצטייד במיטב שואבי האבק ולשאוב את השטיחים הללו עבורם מדי בוקר. אחר כך שיתפנה לדברים אחרים. הם בהכרח יהיו הדברים הפחות חשובים בסדר היום שלו.

ביבליוגרפיה

- אריאב, ת'. (2008). ההכשרה להוראה: תמונת המצב בעולם ובארץ ומבט לעתיד, בתוך: כפיר, ד. ואריאב, ת., *משבר ההוראה: לקראת הכשרת מורים מתוקנת*, ירושלים: מכון ון ליר, עמ' 19-55.
- הכהן וולף. ח'. (2015), *תוכנית רביבים, תמצית דוח הערכה מסכם תשע"ה 2015* (לא פורסם).
- פריצקר, ד'. וכן, ד' (2010) גורמי שחיקה אצל מורים בשנות עבודתם הראשונות, *עיון ומחקר בהכשרת מורים*, 12 : 94-131.
- שפירלינג, ד' (2105). *נשירת מורים ברחבי העולם סקירת מידע*, מכון מופ"ת: מרכז מידע בין מכללתי. אוחזר ב-26 בינואר 2017.
- http://library.macam.ac.il/study/pdf_files/d11803.pdf

ירון ונסובר

- Cohen, D. K. (1988). *Teaching Practice: Plus ça change* (pp. 27-84).
Institute for Research on Teaching, College of Education, Michigan
State University.
- Labaree, D. F. (2000). On the Nature of Teaching and Teacher
Education: Difficult Practices that Look Easy. *Journal of Teacher
Education*, 51 (3), 228-233.

ירון ונסובר, מכללת סמינר הקיבוצים, דרך נמיר 149, תל אביב יפו,
6250769.

מפעל הקודיפיקציה של מרן יוסף קארו – 'היסטוריה של החוק' במבט גלובלי

מהו חוק במסורת היהודית? האם זו אכן מסורת שבה ההיבט המשפטי-גליסטי השתלט על התחומים האחרים? האם 'הלכה' פירושה חוק? כיצד אוכפים נורמות משפטיות בתפוצה שאין בה גורם ריכוזי בעל סמכות? מה התפקיד של המעגל המקצועי הרבני בהקשר זה, ומדוע הציבור קיבל את סמכותו? כבר משאלות הפתיחה ברור כי הפרספקטיבה שאני מעוניין להעלות לדיון קשורה לסוציולוגיה של ההלכה, למעמד של רבנים, לרשתות החברתיות-משפטיות שמאפשרות את תפקודם, להיבטים הכלכליים של אכיפת הנורמות ההלכתיות, לא פחות משאלות בדבר המסורות המשפטיות של ה'מומחים לחוק' והספרות המשפטית שנלמדה במעגלים המשכילים. למיטב ידיעתי רוב המחקר עדיין עוסק דווקא בהתפתחות הספרות ההלכתית, בדרכי הדיון, בעמדות העולות בספרי פסיקה ושאלות תשובות (ספרות השו"ת),¹ ולא בשאלה מה החותם שהשאירה ספרות ההלכה על מהלך החיים בפועל וכיצד התנהלו הליכים משפטיים ריאליים. מגמה זו משתנה בשנים האחרונות ומעלה היבטים חדשים בחקר ההלכה ותפקידה בעיצוב חיי יחידים וקהילות באזורים גאוגרפיים ובתקופות זמן שונים.²

¹ מספיק לסרוק את המאמרים המופיעים בכתביהעת המקצועיים של המשפט העברי כדי להיווכח שטענה זו נכונה.

² מתוך הרשימה הארוכה אזכיר את מעוז כהנא, תרצה קלמן, שי ווונר, פנחס רוט, יהודה גלינסקי, רחל פירסט, עדיאל שרמר, רמי ריינר, מוטי זלקין, אפרים קנרפוגל, גיי ברקוביץ; לצידם של חוקרים שהניחו תשתית בתחום זה, כמו יעקב כ"ץ וחיים סולובייצ'יק.

כמעט באופן בלתי מורגש נערך דיון על החוק תוך קבלת תפיסות עכשוויות של החוק כמרחבידע משפטי נפרד, מקצועי, נגיש וברור לכל המשתמשים, חל על כולם בשווה, ונסמך על תפיסות של אזרחות וזכויות אדם. מאחורי 'תחושות הבטן' האלה של אדם מודרני מסתתרת המסגרת הפוליטית המרכזית שבה הוא חי, כלומר המדינה; מדובר במסגרת ריכוזית מאד (לפחות בהתפתחותה הקלאסית, עד לנסיגה של נוכחות המדינה בשנים האחרונות, בעקבות תהליכי הפרטה והשתלטות ההון הגדול על חיינו) ומשפיעה בהיבטים משמעותיים של החיים הציבוריים והפרטיים. המדינה מחזיקה בידה כמה מונופולים מרכזיים (כמו מיסוי, חינוך, צבא ומשטרה) ביניהם המנגנון המשפטי. מערכת המשפט של המדינה מבוססת על מערכת חוקים כתובה שאמורה להיות נגישה ופתוחה בפני כלל הציבור, שהורתה בחקיקה על ידי הגוף הריבוני של המדינה, והיא שמשמשת בסיס למערכת שיפוט ריכוזית ואחידה בכל המרחב הריבוני, בידי שופטים שהוכשרו במסלול אחיד תחת פיקוח צמוד של המדינה (למשל פקולטאות למשפט במסגרת אוניברסיטאית או במכללות). השופטים וכלל מערכת העזר של מערכת השיפוט נבחרים בידי המדינה (או בבחירות פוליטיות, בהקשר האמריקאי), ומחויבים להיצמד להנחיות החוק שבכתב. שם המשחק הוא מדינה-חוק-אחידות (הומוגניות). כפי שאטען בהמשך, תפיסה מדינתית של החוק [בלועזית State Law] חלחלה אל ההקשר היהודי ומזינה רבים מחוקרי המשפט העברי עד היום בעקבות פרויקט הקודיפיקציה הגדול של מרן יוסף קארו (1488-1575) בחיבוריו *בית יוסף ושולחן ערוך*. הצורך בחוק אחיד שדוחק לשוליים את המסורות המקומיות, מוצג בחיבורים מקיפים אלה בנוסח כתוב, שיטתי ובהיר, והשאיפה לאכוף אותו בכל רחבי התפוצה היהודית – כולם מאפיינים מרכזיים לחוק המודרני במדינה הריבונית – עמדו בבסיס הפרויקט הקודיפיקטורי של יוסף קארו.

החוק ונוהלי עשיית-צדק בחברות העבר – במקרה שלנו בעת החדשה המוקדמת – היו שונים באופן רדיקאלי ממשפט המדינה. קביעה זו תקפה הן בהקשר האירופאי מעבר להבדלים בין הקתולים והפרוטסטנטים, והן בהקשר המוסלמי – בעקבות התפשטותה של האימפריה העות'מנית אל העולם הערבי. בכל המסורות הדתיות

והפוליטיות האלה פעלו מגגונים משפטיים מגוונים ביותר, שבסיסם במסורות חוק/צדק של קבוצות אתניות שונות, מסורות דתיות מקומיות, הבדלים בין העיר והאזורים הכפריים, מרחבים אוטונומיים של משפט שעליו שמרו בקנאות גילדות מקצועיות (כגון סטודנטים באוניברסיטאות אירופאיות, או אנשי כמורה קתוליים, גילדות בעלי מלאכה וסוחרים באימפריה העות'מנית), מעמדות חברתיים נבדלים – כמו משפט הקסטה הלוחמת ביחס לשאר האוכלוסיה (שוב, במשותף במעגל האירופאי והעות'מני), או מסורות של פרובינציות או יחידות גיאוגרפיות. הגיוון הניכר נשען על ההפרדה בין מסורות חוק שמקורן דתי (החוק הקאנוני באירופה [Canon Law], או השריעה באסלאם) ובין חוק לאדתי או אפילו אזרחי (ius civile, ius commune באירופה, או הקאנון או הקאנונאמה [Kanunname] באימפריה העות'מנית). בערים גדולות ומרכזיות – דוגמות פריז ורומא באירופה, או קהיר הממלוכית במצרים (עד כיבושה בידי העות'מנים ב-1516) – התקיימו כמה מערכות חוק והתחרו זו בזו. ברוב המקרים מערכת משפטית אחת וריכוזית שבראשה עמד שליט אשר אכף את החלטותיה לא עלתה כלל על הדעת. אנשים וגופים המעורבים בהליך משפטי ידעו היטב לנתב את עניינם בין מערכות משפטיות שונות ואופציות משפטיות בעלות אופי נבדל. היסטוריונים של החוק באירופה בשלהי ימיהם ביניים ובעת החדשה המוקדמת ציינו כי במספר גבוה של תיקי בית-משפט חסר גזר הדין, וזאת משום שהצדדים המתדיינים נהגו לסיים את הסכסוך לא במסגרות משפטיות פורמליות, אלא לפנות לאחרות, בעלות אופי פחות פורמלי, שאינן משאירות אחריהן תיעוד בכתב. מסגרות לא-פורמאליות או פורמאליות-למחצה תרמו עמוקות לעשיית צדק או להפחתת ברמת העימות בין הצדדים.

חוק ומסגרות שיפוט – ובהמשך גם היכולת לאכיפה של החלטותיהם – הם תנאים הכרחיים לקביעת נורמות חברתיות ולפתרון עימותים או סכסוכים בין חברי הקבוצה (שבט, גילדה, מסגרת אתנית, עיר), לשם השבת הסדרת הסדר החברתי ולהטלת משמעת חברתית.³

³ בלועזית Social Discipline, נושא מרכזי בהיסטוריוגרפיה של השנים האחרונות בחקר העת החדשה המוקדמת, ולא רק בהקשר האירופאי. ראו את Paolo Prodi

אלא שלצד מסגרות משפטיות רשמיות פעלו תמיד מנגנונים משלימים לפתרון קונפליקטים חברתיים. הם היו קשורים לחיי הקהילה השוטפים, והיו מכוונים למסלולים בלתי-פורמאליים כמו מעגלי משפחה, שכונה, מסגרת מקצועית (גילדה למשל), או בפניה למתווכים, או לדמויות, שהצדדים נותנים בהם אמון, סומכים עליהם או חוששים מפניהם. משמעותם של דפוסים אלה כי למשפט הפורמאלי תחת שליטתם של 'המומחים לחוק' יש יכולת מוגבלת. לצד מנגנונים משפטיים רשמיים או רשמיים-למחצה נוכל למצוא דפוסים של מאבקים על כבוד ויוקרה בתוך הקהילה, מעברים ממערכת משפטית אחת לאחרת שעשויה לשרת טוב יותר את אחד הצדדים, או אלטרנטיבות פחות רשמיות כמו 'בוררות' או פשרה', [Arbitration, 'Compromise' בלעז] שנשמכת על התבונה והידע האישי של הבוררים לא פחות מאשר על הידע המשפטי או ההנחיות הלגאליות שבכתב.⁴ לצידן אפשר למצוא שימוש בריטוריקה חברתית ובלחץ קהילתי על אחד הצדדים למשל באמצעות סקנדלים ציבוריים, או הפסקת טקסים דתיים (מה שמכונה בהקשר היהודי 'עיכוב תפילה'). בהקשר זה הקהילה – ולא המומחים לחוק – נתפסת כזירה מרכזית לניהול מאבקים משפטיים, באמצעות משאומתן 'צפוף' בין הצדדים; 'החוק כהליך' (law as process) כפי שכינתה זאת היטב האנתרופולוגית סאלי פאלק-מור.⁵ מחקרים מתחום ה'אנתרופולוגיה של המשפט' עקבו אחר הליכים משפטיים ריאליים, ובחנו את הגורמים המעורבים בהם, היחס בין המומחים לחוק ובין צרכני החוק, הפער בין הנחיות המשפט ובין התנהלות התהליך של 'עשיית צדק' [לא רק בידי שופטים],

(ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna: Il Mulino, 1994.

Haim Shapira, 'The Debate over Compromise and the Goals of the Judicial Process', *Diné Israel* 26-27 (2009-2010), pp. 183-228.

Sally Falk-Moore *Law as Process: An Anthropological Approach*, London eadem. (ed.), *Law and* גמ and Boston: Routledge & K. Paul, 1978 *Anthropology: A Reader*, Malden (MA): Blackwell Pub., 2005; Laura Nader, *Le forze vive del diritto. Un'introduzione all'antropologia giuridica*, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003.

המעורבות של גורמים פארא־משפטיים – כמו נוטריונים, יועצים, עורכי דין – והשפעתם על מהלך המפגש של עשיית צדק, הגורם האוראלי מול החשיבות של מסמכים ותיעוד, מפגש בין מסורות חוק וצדק של קבוצות אתניות/דתיות/מעמדיות שונות.

מנגנונים כאלה היו מוכרים ופעילים במסורת היהודית מאז שלהי העת העתיקה ולאורך ימיה הביניים וראשית העת החדשה. עיון במקרים קונקרטיים מראה כי גורמים שאינם שייכים במובהק למעגל הלמדני או הרבני השתתפו בתהליכים של עשיית צדק, ולעיתים דחקו את הדיינים או הרבנים למקום שולי ביותר;⁶ נושא אכיפת החוק אחרי שפסקו הלכה, או בעקבות כתיבת חוות דעת משפטית (במסגרת ספרות השו"ת הרחבה), או אפילו אחרי מתן פסקדין בבית־משפט יהודי מעולם לא נידון באופן רציני. ההנחה הבסיסית היא שאם רב או בית־דין אמרו את דברם הרי שהם נאכפו כלשונם, וזה הנתון ההיסטורי שאמור לעמוד לרשות החוקר המודרני שמנסה לשחזר את העבר היהודי. חקר הקהילות היהודיות במזרח אירופה מאז המאה ה־16 עד לחורבן במלחמת העולם השנייה מעלה ספק רב בתקפותה של קביעה זו; גם הזיקה בין הלמדנות המשפטנית ועשיית הצדק במעגל היהודי ובין חברות־הרוב שבקרבתן חיו היהודים לא נחקרה מספיק, על אף כמה מחקרים מצוינים בתחום זה דוגמת עבודותיו של גדעון ליבזון.⁷ ועדיין, מה שנחוץ איננו השוואה בין סעיפים מוגדרים בחוק ההלכתי מול השריעה או החוק הקאנוני, אלא בחינה מקיפה של האינטראקציה העמוקה וההדדית של המסורות השונות בתחום הפרקטיקה של עשיית־דין, עם הנחות היסוד התרבותיות שלה, תפקיד החוק בניהול הקהילה, והזיקה בין החוק האנושי והחוק האלוהי.

⁶ פרשה מרתקת במיוחד לענין זה היא 'ריבות בשערים', בתוך: *פרשיות מהווי יהודי איטליה במאה ה־17* (מהד' יעקב בוקסנבוים), תל־אביב: אוניברסיטת תל־אביב, תשמ"ו, עמ' 31-40, 234-316.

⁷ מחקריו של גדעון ליבזון, מצביעים על החותם שהשאירה השריעה המוסלמית על מסורות הגאונים ובהמשך גם הרמב"ם. הם מעידים על חשיבות כיוון מחקרי זה ועל הפוטנציאל שטמון בו. ראו גם את המחקרים המפורטים של אריאל נרי ושל פיליפ אקרמן־ליברמן בתחום זה. בהשוואה בין החוק היהודי לחוק הרומי עסק מרדכי רבילן.

אני סבור כי נקודת השבר במעבר בין הדפוסים הקהילתיים של עשיית-צדק לבין המסגרות המודרניות מצויה בפרויקט הקודיפיקציה הכפול של מרן יוסף קארו: *חבית יוסף* ו*השולחן ערוך*. מקרה הבוחן של כתבי קארו חשוב לא רק לעיצוב ההלכה המודרנית, לא פחות מכך הוא מאפשר לבחון את תולדות ההלכה – שעיקרו המשפט ועשיית-צדק בהקשרים היסטוריים קונקרטיים – בכלים מחקרניים חדשים של תחום הסוציולוגיה – בהקשר עשיית-דין והשענות על מנגנונים חברתיים טרום-מודרניים, ובעיקר התחום המתפתח של 'אנתרופולוגיה של המשפט'.⁸ נקודת התפנית בשני ה-*magna opera* של קארו קשורה לא רק להצלחה ולהערכה הפנומנוליים להם זכה המחבר וזכו חיבוריו כבר בשנים הראשונות לפרסומם,⁹ אלא בכך שהוא שימש ציר יסוד לספרות שהתחברה סביבו ובהשראתו. לא פלא שר' משה איסרליש (הרמ"א) לא הציג ספר מתחרה ל*שולחן ערוך*, אלא הוסיף את הרובד האשכנזי (מה שמכונה עד היום 'המפה', היינו המנהגים האשכנזים המקבילים לטקסט 'הספרדי' של קארו) סביב *השולחן ערוך*. ה'*שולחן ערוך*' עם ה'*מפה*' הם שהתבססו כטקסט מחייב וקנוני, והודפסו יחד משלב מוקדם מאד. אפילו הבקורת הקשה שנמתחה לעיתים על כתבי קארו – החסרים, הסתירות הפנימיות, ההתעלמות ממסורת אשכנזית, שילוב מסיבי של מנהגים קבליים, הסכנה בעצם העמדת חיבור פופולרי ונגיש לציבור – לא פגעו ביוקרתו כחיבור מרכזי לכינון החיים הדתיים היהודיים. קארו זכה לתואר שאף למדן בתקופתו ובעבר היהודי (למעט ר' יהודה הנשיא עורך המשנה) לא זכה לשכמותו; הוא לא נקרא בשמו או בתואר רבני, אלא כונה בפשטות 'מרן', כלומר המורה או הרב של כולנו.¹⁰ גם דמותו הצטיירה לא כאיש משפט וחוק בלבד, אלא כאיש

⁸ ראו Paolo Prodi, *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna: Il Mulino, 2000, שדן בשאלה הבסיסית מה פירוש המושג 'צדק' בתרבות האירופאית בשלהי ימי הביניים ובעת החדשה המוקדמת.

⁹ בעניין ההצלחה וההערכה למרן קארו ולחיבוריו, ראו מאיר בניהו, *יוסף בחידי*. מרן רבי יוסף קארו, ירושלים: יד הרב נסים, תשנ"א, לאורכו.

¹⁰ על התואר 'מרן', ראו

<http://hebrew-academy.org.il/2013/10/21/על-התואר-מרן/>

קדוש ובעל קשר עמוק לעולמות עליונים שחולקים עמו את סודותיהם.¹¹ עד כמה פעל קארו במכוון ובאופן מתוכנן לשנות את החוק ותפקידו, כלומר עד כמה פעל בתודעה של חדשן ומהפכן, עולה מהעובדה שהשולחן ערוך הוא אחד הספרים הראשונים בתרבות היהודית, אם לא הראשון שבהם (כך לטענתו המשכנעת של אמנון רד קרקוצקין),¹² שנכתב מלכתחילה כדי לעלות לדפוס, כך שיזכה לתפוצה רחבה ופורצת גבולות מקומיים, ולא ישאר במעגל כתב-היד שמגביל את הגישה והשימוש בחיבור בעיקר למעגל הלמדנים הסמוך לכותב. ההצלחה וההתקבלות המרשימה של כתבי קארו מעלים כמה שאלות יסודיות, שחשוב להציב לפני שמתחילים בדיון בהיבטים המשפטיים הקונקרטיים (בנוסף משפט פוזיטיביסטי) בענין שיטותיו הלמדניות, האסכולות עליהן נסמך, את מי הוא מצטט, ההבדלים בין הכית יוסף והשולחן ערוך, דיון בסוגיות משפטיות מובחנות והטיעונים המלווים אותן.¹³ במילים אחרות, החדשנות במפעל הקודיפיקטורי הגדול והחותם העמוק שהשאיר לא מצויים במרחב הסעיפים הפוזיטיביסטיים של החוק אלא בהתמודדות לנוכח שאלות יסוד, ואזכיר כמה מהן: האם יש קשר בין ההתפשטות המהירה של הכית יוסף והשולחן ערוך ובין ההתפשטות המקבילה – באותה תקופה, באותו הקשר היסטורי ובאותם מעגלים אנושיים – של המסורת

¹¹ על דמותו של 'הקדוש היהודי' וחיבתו הגדלה במהלך המאה ה-16, ראו ויינשטיין, שברו את הכלים. הקבלה והמודרניות היהודית, תל-אביב: האוניברסיטה העברית, 2012, עמ' 121-199.

¹² על המשמעות העמוקה של עובדה זו, ראו אמנון רדקרקוצקין, 'חקיקה, משיחיות וצנזורה: הדפסת השולחן ערוך כראשית המודרניות', בתוך רוני ויינשטיין, אמנון רדקרקוצקין, אלישבע באומגרטן (עורכים), טוב עלם – זכרון, קהילה ומגדר בקהילות יהודיות בימי הביניים וראשית העת החדשה, מאמרים לכבודו של ראובן בונפיל, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ע, עמ' 306-335.

¹³ דוגמא מכוונת לכך, ראו ישראל מ' תאישמע, 'רבי יוסף קארו בין אשכנז לספרד: לחקר התפשטות ספר הזוהר', תרביץ נט, א-ב (תשנ"ט), עמ' 153-170. במאמר חשוב זה אין כלל התייחסות לזיקה אפשרית בין חיבורי יוסף קארו ובין המורשת המשפטית הלא-יהודית (מהרקע הספרדי-קתולי, או מאיזור מגוריו המוסלמי-עות'מני) שאותם הכיר.

הקבלית שנוצרה בצפת?¹⁴ מה חשיבותו של המעגל הספרדי בפרויקט של מרן קארו – לא רק במובן ההלכתי הצר, אלא בהקשר המורשת הספרדית הנרחבת, בתחומי הפוליטיקה הפנימית, המסורת הקהילתית, הרגישות האסתטית, העוצמה הכלכלית, והגורם הדמוגרפי? מה התרומה של מעבר הידע המשפטי היהודי מספרד למרחב היסודי-כנוני, בעקבות הגירוש הכפול של היהודים מחצי האי האיברי (מספרד ב-1492, ומפורטוגל ב-1497)?¹⁵ מה הזיקה בין ההקשר העברי של יצירת ספר-חוק מקיף הפונה לכלל הציבור ובין תהליכי העומק הפוליטיים והחוקיים (קונסטיטוציוניים) של התגבשות מדינות גדולות, או מסגרות פוליטיות מקיפות יותר? בהקשר של סוציולוגיה של ההלכה: מה הקשר בין מעמד הרבנות במאה ה-16 בתחום סמכויותיה, יכולותיה הכלכליות, קשרי המשפחה, הרצון ליצור ולאכוף נורמות חדשות ובין הפרויקט השאפתני של מרן קארו? או, ובמקביל, האם יש לפנינו שאיפה ליצירת סדר חדש ומקיף יותר באמצעות החוק? מה הזיקה בין מהפכה בתחום החוק ובין השאיפה לרפורמה דתית מקיפה? אלה שאלות שעשויות לעניין צופה מודרני (כמוני, כהיסטוריון מן המאה העשרים ואחת), אולם הן צפו אחת לאחת בעוצמה ברורה ובלתי ניתנת לעצירה במהלך המשבר שפקד את החברה היהודית עשרות שנים ספורות מאוחר יותר במהלך התפרצות התנועה המשיחית השבתאית; זו, כך למיטב הבנתי, התמקדה בתקפות של חוקים ונורמות דתיות ומקומן לנוכח השראה אלוהית ישירה שלא בתיווך 'החוק'. הגישה המחקרית שאני מציע מעתיקה את המשפט ממעגל המומחים אל המעגלים החברתיים והתרבותיים בתוכם 'עושים צדק' (היא בוודאי כוללת את המומחים למשפט, אבל איננה מסתפקת בהם). על דעתי עולים כמה צירים מרכזיים להארת היסודות החדשנים במפעל החיים של מרן קארו:

¹⁴ על הזיקה העמוקה בין החדשנות הקבלית וההלכתית בעת החדשה המוקדמת, ראו ויינשטיין, *הקבלה והמודרניות היהודית*, עמ' 200-260.

¹⁵ תודות חמות אני חב לרבקה פלדחי ולמשתתפים בסמינר ידע-בנדודים במכון מינרבה למדעי הרוח באוניברסיטת תל-אביב, על הדיונים בנושא זה, ושעומדים ברקע הדברים שנכתבו במאמר הנוכחי.

1. **הרקע הביוגרפי והסוציולוגי:** בספרות הרבנית – ובעקבותיה במידה רבה גם במחקר המודרני – בולטת המגמה להצניע את הפנים האישיות של גיבורי ההלכה בתוך סיפור קולקטיבי. אולם לדמויות אלה שעצבו את מערכת המשפט ואכיפת החוק יש תמיד סיפור אישי שלעיתים תכופות משפיע על ההתנהלות ה'מקצועית' שלהם. גם לזיקות האישיות ולרשתות החברתיות אליהם השתייכו תרומה משמעותית בניתוח עמדותיהם. כך למשל, העובדה שקארו השתייך לקבוצה בעלת זהות מגובשת, שנאלצה לנדוד מהמעגל התרבותי האירופאי קתולי אל המעגל האסלאמי (במילים אחרות, מחצי האי האיברי אל האימפריה העות'מנית) מחייבת פרספקטיבה גלובלית על הפרויקט המשפטי שלו.¹⁶

2. **מה התפיסה הכוללת של 'חוק', וכיצד נתפס החוק ביחס למערכות ידע אחרות,** או ברצף של מנגנונים חברתיים ופוליטיים אחרים? האם החוק והמשפט הם גופי ידע נפרדים, בעלי התפתחות ושינוי עצמאיים? או, לחילופין, צריך להפקיע את החוק מהבידוד המקצועי ולהניח כי מדובר בגוף ידע שמגיב אל עמדות פוליטיות או תרבותיות, או אל גופי ידע סמוכים אליו. אינטראקציה כזו עשויה להשפיע על תוכנו של החוק, דרכי שימורו והעברתו הלאה. דוגמא בולטת לציר זה בקשר המתהדק והולך בין החוק האנושי ובין 'החוק הטבעי' (המונח הלטיני השגור הוא *lex naturae*) באירופה בעת החדשה המוקדמת.¹⁷

3. **כיצד משתלבים החיבורים המרכזיים של מרן קארו בפרויקטים קודיפיקטוריים אחרים בתקופתו,** הן במעגל האירופאי ולא פחות מכך במעגל העות'מני? האם מדובר רק בהישג משפטי גרידא, שנשען על יכולות פנומנוליות של קארו, ושמטרתן לארגן ולסדר את החומר

¹⁶ על החשיבות של היסטוריה גלובלית, ראו את המאמר הפרוגרמטי החשוב Sanjay Subrahmanyam, 'Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia', *Modern Asian Studies* 31, 3 (July 1997), *Special Issue: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia 400-1800*, pp. 735-762.

¹⁷ Lorraine Daston and Michael Stolleis (eds.), *Natural Law and Laws of Nature. Jurisprudence, Theology and Natural Philosophy*, Farnham: Ashgate, 2008.

המשפטי, או שאופק המפעל רחב ומקיף מעבר לכך, בעקבות המתרחש בסביבתו? האם בעצם העמדת חיבורים מקיפים אלה יש משום הצהרה תרבותית גרנדיוזית, או אפילו כוונה לעצב את התרבות או המורשת היהודית מחדש?

4. המשפטים אינם עסוקים רק בכינון החוק, הבנתו ויישומו בפועל; בעת החדשה המוקדמת הם פועלים באירופה ובמעגל היסודי-כנוני כגילדה מקצועית לכל דבר, שעניינה גם בהגנה ובשימור הזהות וזכויות-היתר של חבריה. כיצד משפיע האופי המקצועי של שופטים, מורים לחוק, מחוקקים, ועורכי דין על עשיית-דין ועל תוכן החוק? ניתוח ההיבטים הסוציולוגיים של המעגל הרבני לאורך הדורות ובמעגלים היסטוריים שונים כמעט ולא נערך עד עתה.¹⁸ האם כתיבת החיבורים *בית יוסף* ו*שולחן ערוך* קשורים בהגדרה מחדש של תפקיד הרבנות, או בהתאמתה לנסיבות הפוליטיות והכלכליות החדשות של התפוצה היהודית?

5. מערכת חוק תלויה במידת האכיפה של החלטות בתי-הדין או הגופים השופטים לסוגיהם. דרגות האכיפה השונות – החל מהתעלמות מוחלטת מהחלטות בתי-הדין, דרך התדיינות ופשרה בלתי פוסקים עם רשויות החוק, עד לאכיפה מלאה ונחרצת – מעניקות אופי שונה לחוק הפורמאלי ולנוכחותו בחיי היומיום של צרכני-החוק. הבנת היבט זה כרוכה במחקר מדויק של דרכי הפעולה של בתי-הדין, מידת המקצועיות או הפורמאליות שלהם, הטכנולוגיה העומדת לרשותם (למשל בנושא התיעוד בכתב של פרוטוקולים משפטיים), וסמכותם

¹⁸ יוצא דופן הוא המחקר על רבני איטליה בתקופת הרנסנס, ראו ראובן בונפיל, *הרבנות באיטליה בתקופת הרניסאנס*, ירושלים: מוסד ביאליק, 2005. אולם גם במקרה זה הדיון ברשתות החברתיות אליהם קשורים רבני איטליה מועט מאד ועיקר הענין פונה למקומם ותפקידם בקהילות השונות. במחקר אחר בונפיל נסמך על קביעות נורמטיביות בספרות ההלכה ביחס לתפקיד הרבני, בלי לבחון אם אכן נהגו כך בפועל, ראו Robert Bonfil, 'Le savoir et le pouvoir: pour une histoire du rabinat à l'époque pré-moderne', in: Shmuel Trigano (ed.), *La Société juive à travers l'histoire*, Paris: Fayard, 1992-1993, Vol. I, pp. 115-195. תרומה חשובה להבנת תפקוד הרבנות בתקופה המודרנית, ראו מרדכי זלקין, *מדא דאתרא? רב וקהילה בתחום המושב*, ירושלים: הוצאת מאגנס, 2017.

של שופטים. כדוגמה, דרכי פעולתם וסמכותם של בתי הדין בקהילות צרפת במאות ה-11-12, כפי שעלו במאמר של רמי ריינר, היו תלויים באופן כמעט מלא בסמכותם של חכמים וברשתות חברתיות של מורים ותלמידים, לא פחות מהנחיות משפטיות של התלמוד.¹⁹ המורים ותלמידיהם השתייכו ברוב המקרים לאותן רשתות חברתיות צפופות שקיימו קשרי נישואין אנדוגאמיים.

6. ההיסטוריון של המשפט, מאריו סבריקולי [Mario Sbriccoli], הציע ציר חשוב להבנת המשפט המודרני: המעבר מעשיית צדק שעיקרה המעגלים החברתיים הפחות פורמאליים (שאותה כינה 'צדק קהילתי') אל מסגרת עשיית דין בשליטת המדינה (אותה כינה 'צדק הגמוני').²⁰ המדינה מתחילה להיות נוכחת באופן בולט ואגרסיבי יותר במניעת אלימות או בתגובה עליה. ביטוי ברור לכך בשאלה האם המדינה היא שיוזמת הליך משפטי נגד עבירות חמורות (דוגמת רצח במזיד, פגיעה גופנית קשה, אונס) או שהיוזמה נסמכת על הנפגעים ועל משפחותיהם שבעקבות דרישת הצדק שלהם שלטונות העיר/מדינה נכנסים לפעולה. הניתוח המקיף של סבריקולי נסב כמובן אל המעגל האירופאי, אלא שמסתבר שגם במעגל העות'מני ניתן למצוא תהליך מקביל.²¹ מקרה הבוחן היהודי מעניין במיוחד בהקשר זה משום

¹⁹ אברהם (רמי) ריינר, 'תקנה הלכה ומה שביניהן: הלכות גטין לרבנו תם כמראה חברתית', *תרכיץ* פב, א (תשע"ד), עמ' 139-163.

²⁰ Mario Sbriccoli, 'Giustizia criminale', in: Maurizio Fioravanti (ed.), *Lo stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Firenze: Laterza, 2005, pp. 163-205; idem., 'Legislation, Justice, and Political Power in Italian Cities, 1200-1400', in: Antonio Padoa-Schioppa (ed.), *Legislation and Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1997, pp. 37-55.

²¹ ראו למשל Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany: State University of New York Press, 1994, "In terms of the anthropological model used : 181 עמ' שם, ראו במיוחד, *passim* in my study, it is evident that Ottoman law moved along the continuum from a less structured, more negotiated law with less state involvement (characteristic of classical Islam according to both Rosen and Johansen), toward a more legalistically ordered law entailing greater involvement of the centrally imposed element".

שמדובר במערכת עשיית־דין שסובלת מיכולת אכיפה מוגבלת ביותר, ותלויה בשלטון הפוליטי של חברת הרוב לשם תפקודה התקין. היכן עומד החזון של יוסף קארו במדרג בין צדק הגמוני וצדק קהילתי?

7. מעבר להתארגנות המקצועית של משפטנים כקבוצה מקצועית נבדלת (ולעיתים בעלת אינטרסים של גילדה), חשוב להכיר מהי **התודעה הבסיסית של הממסד המשפטי**: האם הם מחשיבים את עצמם כשמרנים או חדשנים, כיוצרים עצמאיים או מקבלי הנחיות מהמסגרות הפוליטיות אותן הם משרתים? נושא השמרנות האופיינית לממסדים משפטיים (שזוכה לא פעם לגיבוי מהמסורת הדתית – כך למשל העוינות במסורת המשפטית באסלאם כנגד 'חידוש' [פְּדֵעָה, בערבית] באשר הוא) מול התגייסותם לחדשנות בתחומם כתגובה לשינויים פוליטיים מקיפים יותר – אלה צירים משמעותיים להיסטוריה של החוק באירופה ובאימפריה העות'מנית בעת החדשה המוקדמת.

8. רפורמות בחוק הפורמאלי ובהליכים משפטיים עשויות להשען או ללוות **התחדשות דתית** (בהקשר האירופאי המונח הוא **רפורמציה דתית**, במעגל הקתולי והפרוטסטנטי), ומשום כך אין לנתק את הספרות המשפטית מההגות הדתית, ולעיתים אף לא מזרמים מיסטיים באותה מסורת. הקשר בין מיסטיקה וחוק (במובן של חוק פורמאלי ומסגרות בת־דין) כמעט ואיננו משמעותי בהקשר האירופאי והוא בעל חשיבות ניכרת בהתפתחות החוק באימפריה העות'מנית במאות ה־16 וה־17; גדולי המחקקים והמשפטנים קיימו קשרים הדוקים עם מסדרים סופיים, היו לעיתים מיסטיקאים פעילים, או שחיברו חיבורים במסורת המיסטית.²² היבט זה משמעותי להבנת חייו ומפעלו של מרן קארו, שהיה משפטן־מיסטיקן, כך שלא ניתן לנתק בין שני ההיבטים, או להחשיב אותם כשתי פנים שונות של אותו אדם.²³

²² ראו למשל Matthew B. Ignalls, *Subtle Innovations within Networks of Conventions. The Life, Thought, and Intellectual Legacy of Zakariyya al-Ansari* (d. 1520), Ph.D submitted at Yale University, 2011, passim הנזכרת שם.

²³ כך, בעצם, טען וורבלובסקי, ובעקבותיו הרוב המכריע של חוקרי קארו עד היום. ראו, ר"י צבי ורבלובסקי, *ר' יוסף קארו – בעל הלכה ומקובל*, תרגם יאיר צורן,

לא אתייחס כאן למכלול השלם של הפרמטרים שהזכרתי, ועל כן אפרט רק שלושה מהם: הפרמטר השני (מפעלי קודיפיקציה מקיפים בעת החדשה המוקדמת), הרביעי (המשפטים כגילדה מקצועית), והחמישי (תפקוד בתיהדין ויכולת האכיפה).

פרויקטים קודיפיקטוריים במאות ה־16 וה־17

הגירוש הכולל של יהודים מספרד ופורטוגל היה אירוע טראומטי ולווה בהתנסויות קשות ביותר ליחידים ולמשפחות; הדים של אירועים אלה מצויים עוד עשרות שנים אחרי האירועים. אולם היה גורם שריכך במשך השנים את הטראומות ואפשר את תהליך ההחלמה של התפוצה האיברית. מקום העזיבה ויעד ההגירה המשמעותי שלהם היו חברות במצב של שגשוג והתרחבות פוליטית וחברתית. ספרד היתה הכוח הפוליטי והצבאי המוביל במהלך התקופה המכונה 'מאה שנים של זהב' (siglo de oro), שלווה בהתפשטות קולוניאלית משמעותית בעולם החדש – בעיקר ביבשת אמריקה, לצידה של פורטוגל – בשווקים של דרום־מזרח אסיה. עוצמה זו באה לידי ביטוי גם בתחומים הכלכליים, ביצירה התרבותית של התקופה, ובהגות התיאולוגית (ראו למשל תפקידה המרכזי של אוניברסיטת סלמנקה בעיצוב תפיסות תיאולוגיות־פוליטיות־כלכליות מודרניות). במקביל לכך, כיבוש קונסטנטינופול בידי בית עות'מן, הוביל לכינון אימפריה רחבת היקף, שהתפשטה בהמשך כמעט לכל העולם הערבי הקלאסי (כולל שתי הערים הקדושות ביותר לאסלאם – מכה ומדינה). האימפריה העות'מנית שלטה בעולם הערבי למעלה מ־400 שנים, יותר מכל שושלת אחרת בתולדות האסלאם. המאות ה־16 וה־17 היו עדות להישגים מרשימים ביותר באימפריה, במיזמי בנייה רחבים, בפרישת מערכת שלטונית יעילה להפליא, ביצירת מרכזי תרבות ולימוד שמשכו אליהם משכילים מכל העולם הערבי, ובוודאי ביצירת צבא יעיל שאיים

ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ו. ספרה של מור אלטשולר, שאזכיר בהמשך, כבר נוקט בקו אחר לגמרי.

לכבוש את אירופה.²⁴ עם גירושם מחצי האי האיברי התיישבו היהודים בצפון אירופה, לאורך כל אגן הים התיכון (איטליה, טורקיה, ארץ ישראל וסוריה, מצרים, אזור המגרב) ואף במרחבים הגאוגרפיים החדשים – דרום אמריקה, ובמידה מצומצמת יותר אף בדרום-מזרח אסיה. מעולם לא היתה פרישה גאוגרפית כה רחבה של תפוצה יהודית, שיצרה רצף תרבותי מרתק בכל הגלובוס. במילים אחרות, לשם הבנת התרבות היהודית-איברית בעת החדשה המוקדמת יש להשתמש בפרספקטיבה גלובלית, ולהעזר במחקרים מן השנים האחרונות של תחום 'ההיסטוריה הגלובלית'.²⁵ גם את פרויקט החיים של קארו בתחום הקודיפיקציה צריך להבין כרצף של תהליכים מקבילים במעגל האירופאי והעות'מני.

היצירה של מסגרות פוליטיות מקיפות יותר – התחזקות המדינה הריכוזית בהקשר האירופאי, כינון אימפריה בהקשר העות'מני-מוסלמי – נסמכה על תהליכי האחדה והומוגניזציה בתחומים התרבותיים, דתיים, פדגוגיים (ביצירת מסגרות חינוכיות חדשות), ההתנהגות האישית (פיקוח על הגוף, חיי משפחה), דבקות באמונות הדתיות ה'נכונות', ובוודאי בתחום הפוליטי. לכל אלה נוספה אכיפת משמעת גוברת בתחום הדתי, כתנאי מקדים להשתתפות משמעותית בחיים הציבוריים והפוליטיים. תהליכים אלה תוארו במחקר ההיסטוריה של

²⁴ על הישגיה של האימפריה העות'מנית, ראו את הסדרה המקיפה Kemal Cicek (ed. in chief), Kuran, Nejat Goyunc, Ilber Ortayli (co-eds), Guler Eren (executive ed), *The Great Ottoman – Turkish Civilization*, Yilmaz Colak, Ertan Aydin (translators), Ankara: Yeni Turkiye, 2000, 4 vols. הישגיה של האימפריה העות'מנית מציגים באור בעייתי מאד את התיזה של תהליך הירידה המתמשך של האסלאם, ראו על כך Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, passim.

²⁵ על האופי הגלובלי של התרבות היהודית בתקופה זו, ראו Roni Weinstein, 'Jewish Culture in Early Modernity – The Global Turn', in: Heinz Schilling, Silvana Seidel-Menchi (eds.), *The Protestant Reformation in a Context of Global History. Religious Reforms and World Civilizations*, Bologna & Berlin: Il Mulino & Duncker and Humblot, 2017, pp. 111-132. וכן רוני ויינשטיין, 'הגות יהודית בעת החדשה המוקדמת: זרמים ומגמות מרכזיים', בתוך: יוסי מאל (עורך), ירושלים: מוסד ביאליק, (לפני פרסום).

אירופה בעת החדשה המוקדמת תחת הכותרת 'קונפסיונליזציה', והם חצו את הקו המבדיל בין קתולים ופרוטסטנטים באירופה. מקובל היה לראות בתיזת הקונפסיונליזם הסבר לשינויים בהקשר האירופאי בלבד, אלא שמחקרים מן השנים האחרונות מצביעים בבירור כי תהליכים מקבילים התרחשו גם בליבה של האימפריה העות'מנית. הפרספקטיבה המחקרית הזו זוכה לביסוס ניכר במחקרים מן השנים האחרונות בתחום ההיסטוריה הגלובלית.²⁶ הפעולה המשותפת למוסדות הדתיים והפוליטיים הובילה לפיקוח נרחב יותר על החיים הדתיים ועל אמונותיהם של הנתינים/מאמינים. בתחום המשפטי היא הציבה את החוק – 'יצור החוק', הפצתו ולימודו, אכיפתו בפועל – כאחד מיסודות המכוננים של השלטון הפוליטי ושל הדת.

בהקשר העות'מני, ההתפשטות הגיאוגרפית למימדים אימפריאליים העלתה את הצורך ליצור מנגנונים שיוכלו להתמודד עם הגיוון התרבותי והאתני של הנתינים: הבדלים ניכרים התקיימו בין החלק המזרחי-טורקי של השלטון העות'מני (אזור אנטוליה) ובין החלק המערבי (רומליה, Rumelia), ובהמשך גם ביחס לחלקים ניכרים מהאזורים הערביים. אתגר חשוב לאימפריה עם התפשטותה למזרח הציבה השושלת הספווידית [Safavid] באירן; כוחה הצבאי הניכר הוביל לכמה מלחמות בהיקף ניכר, שמקורן גם בתחרות על הזהות הדתית בין העות'מנים – שהציגו עצמם כמגינים המרכזיים והנאמנים של המסורת הסונית – ובין הספווידים שדבקו במסורת השיעה. החלק

²⁶ על תהליכי ה'קונפסיונליזציה' המקבילים בשלוש הדתות המונותאיסטיות בעת החדשה המוקדמת, וחשיבותם להבנת המודרניזציה בהקשר היהודי, ראו ויינשטיין, *הקבלה והמודרניות היהודית*, עמ' 564-595. ראו בעיקר Werner Reinhard, 'Was ist katholische Konfessionalisierung?', in: *Die katholische Konfessionalisierung*, pp. 419-452; Heinz Schilling, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, Leiden: Brill, 1992, pp. 205-301. בהקשר העות'מני ראו Derin Terzioğlu, 'How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion', *Turcica* 44 (2012-2013), pp. 301-338.

המערכי של האימפריה כלל אוכלוסיה נוצרית שחלקים ממנה ספקו כוח-אדם משמעותי למנהל, לצבא, ולתרבות העות'מנית.²⁷ מאז נפילת השושלות הגדולות של האסלאם במאה ה-13 עד להופעת העות'מנים מילאו השליטים במסורת הערבית תפקיד משני במערכת המשפט השוטפת – היינו זו שעמה באה רוב האוכלוסיה במגע יומיומי – וכך גם בניהול ופיקוח על מסגרות ההוראה (המדדסה) וההכשרה של חכמי הדת והחוק (העולמא). חקיקה שוטפת ומסודרת של חוקים לא נתפסה כמרכיב משמעותי בהפעלת הריבונות של השושלות, שהיו ברובן מאז המאה ה-11 ממוצא זר ולא ערבי.²⁸ העדר יד מכוונת וריכוזית בעשיית-דין הוביל לריבוי אסכולות משפטיות (מד'הב, ברבים מד'אהב) שונות במסורת השריעה, שפעלו במקביל; דוגמא ללגיטימציה למגוון המשפטי האסלאמי ב'אוניברסיטת' אל-אזהר שייסדו הממלוכים בקהיר, טרם כיבושה של מצרים בידי העות'מנים ב-1516, שבה הקצו לכל אחת מארבע האסכולות המרכזיות מקום נפרד.²⁹

לקודיפיקציה של חוקים יש תקדימים במסורת הטורקית כבר במאות ה-14 וה-15, ושורשם במסורות שהביאו עמם השבטים הטורקיים מאזורי מוצאם.³⁰ אלא שרק במאה ה-16 היא הפכה לפרויקט רשמי של המדינה, תחת חסותו ועידודו של הסולטן, ובאחריותו של המשפטן

²⁷ Tijana Krstic, "Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization," *Comparative Studies in Society and History*, 51 (1), 2009, pp. 35-63.

²⁸ הספרות על השריעה רחבת היקף, לשם קיצור אפנה אל מחקריו של Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge and New York: Cambridge U.P., 2009; idem., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge and New York: Cambridge U.P.; idem., *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge and New York: Cambridge U.P. הספרים מכילים הפניות ביבליוגרפיות עשירות ומעודכנות.

²⁹ Guy Burak, *The Abu Hanifa of his Time: Islamic Law, Jurisprudential Authority and Empire in the Ottoman Domain (16th – 17th Centuries)*, Ph.D. submitted at NYU, New York, 2012, pp. 21-22, 41-58.

³⁰ נושא זה נדון בדוקטורט של בורק, שנזכר בהערה הקודמת.

הראשי באימפריה השייך-אלאסלאם (על תפקידו ומעמדו, בסעיף הבא).³¹ קובצי חוק מקיפים נאספו ונערכו בעיקר בתקופתו של הסולטן סוליימן, המכונה 'המחוקק' (Kanuni בטורקית), עבור כלל האימפריה, או לפרובינציות גדולות בשטחן. בשנת 1530 אסף המשפטן המפורסם צ'אלזאדה מוסטפה (Celalzade Mustafa, נפטר בשנת 1567) את כל קובצי החוק הקודמים והכין קודקס כללי בשמו של סוליימן.³²

³¹ Burak, *The Abu Hanifa of his Time*, p. 85: "The emergence of the chief jurisconsult as the gate keeper of the imperial canon during the second half of the sixteenth century is significant, for it links the emergence of the imperial canon to the consolidation of religious-judicial establishment and to the rise of the Şeyhülislam as the head of the hierarchy".

³² Abdurrahman Atcil, *The Formation of the Ottoman Learned Class and Legal Scholarship (1300-1600)*, Ph.D. submitted at The University of Chicago, 2010, pp. 162-163: "During Süleyman's reign, an increased number of law codes were issued and their contents were reorganized and systematized in order to convey certain ideological messages. Provincial law codes were usually attached to the land survey registers. In preambles of the law codes of Buda of 1541 (?) and Üsküp of 1568, the stipulations were justified using principles of the religious law, and the lack of contradiction between the religious law and law codes was emphasized. In the 1530s, the famous chancellor Celalzade Mustafa (d. 1567) collated all previous law codes and prepared a general law code, which was issued in the name of Süleyman the Lawgiver. Celalzade's compilation was so prestigious that it continued to be in effect, with few changes, until the early-seventeenth century. The growing emphasis on centralization and systematization of the administration did not contradict but complemented the policies and messages of Süleyman's early reign. He had put forward the claims for impeccable justice and equity, for universal empire, for being a saint-ruler, the messiah, and the Islamic caliph. The organization and systematization of administration and the adherence to the application of religious law as well as law codes were used to substantiate these claims".
אופייני לשינוי בתפקידו של השלטון ביצירת קובצי חוקים כוללים, הוא כיבוש מצרים הממלוכית בידי העות'מנית וכינון חוק מרכזי המחייב את כל הנתינים, כחלק מתהליך המעבר מריבוי משפטי להומוגניות בפיקוח המדינה. ראו, Snjezana Buzov, *The Lawgiver and his Lawmaker: The Role of Legal Discourse in the Change of Ottoman Legal Culture*, Ph.D. submitted to The University of Chicago, 2005, p. 111: "Instead of making the Sultan's new absolute authority the source of just

הפרויקטים הקודיפיקטוריים הם תוצר של תפיסה מקיפה יותר שמקורה בחצר הסולטנית, לפיה החוק וכינון הצדק הם אחד היסודות המכוננים את האימפריה, במקביל כמובן להפעלת אלימות ישירה. יש בכך, שלא במקרה, הד לתפיסות 'השלום הרומאי' (Pax Romana) של שלהי העת העתיקה, כי החוק (Kanun בטורקית) והצדק (Adelet בטורקית) יבטיחו את העוצמה של האימפריה ויבססו את השגשוג של כל הנתינים, ובלבד שהם מצייתים לחוק ומכבדים את הגבולות שנקבעו להם.³³ רטוריקה פוליטית זו של 'Huzur' התפשטה בכל הספרות המשפטית, בתיאורים היסטוריים ואפילו בסיפורים טורקיים עממיים; היא אפילו חלחלה לסביבתו הקרובה של קארו.³⁴ עמדות אלה הלמו את שלטונו של הסולטן סוליימן, שהציג עצמו לא רק כשליט עליון במעגל המוסלמי, אלא כדמות קדושה עם שאיפות משיחיות לגאולה כלל עולמית, כמובן על בסיס של צדק ושגשוג.³⁵ במהלך שלטונו ומאוחר יותר עסקו משפטנים בכירים – כמו אברוסועוד,

order, he [Ebu's Su'ud, the leading figure under Sultan Suleiman – R.W.] introduced the opposite logic according to which the realization of just order was antecedent to caliphal sovereignty".

Buzov, *The Lawgiver and his Lawmaker*, p. 180. ³³

³⁴ ראו למשל "כי בכל מלכון עוטמאן יר"ה [ירום הודן], מאבילונה עד ארץ ישראל ומשאר מקומות של רומילו [רומא] ונטולי [?] גם כן עד ארץ ישראל, הכל מלכות אחד, וברוב הזמנים כל הדרכים משום לארץ ישראל הולכים ובאים שיירות... באלו הזמנים, שנתגדלו שני מלכיו אדום וישמעאל [אירופה והאימפריה העות'מנית], שהם שולטים ברוב הישוב, ורוב הזמנים יש שלום ביניהם, אין הסכנה מצויים כל כך, ויש זמני' בכל השנים שיכולים לבא מארץ מרחקים, ומצויים בני אדם לבא [לבוא] לארץ ישראל מארץ אדום, מאטליא, מאשכנו, מפראנסיא למלכות תוגרמה [טורקיה] ומתוגרמה להן... וגם כי לפעמים יש שוללים [שודדים הפועלים כדי להשיג שלל] וּשְׁבָאִים, על הרוב הם בטוחים". ציטוטים אלה מכתבי ר' משה בן יוסף דיטראני (המבי"ט), נזכרים אצל אייל דודסון, *חכמי צפת בין השנים 1540-1615, מעמדם הדתי והחברתי*, עבודת דוקטורט הוגשה לאוניברסיטה העברית: ירושלים, 2009, עמ' 25, הערה 8.

³⁵ Cornell H. Fleischer, 'The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman', in: Gilles Veinstein (ed.), *Soliman le Magnifique et son temps*, Paris: La Documentation Française, 1992, pp. 159-177.

קמאלפשהזאדה, צ'לאלפשהזאדה – ומעגל המומחים-למשפט סביבם בכתיבת קובצי חוק, תוך התאמתם לצורכי האימפריה, ולניהול הפרובינציות השונות. השאיפה להגביר את האחידות בקובצי החוק עמדה מאחורי המגמה הדרמטית – 'דרמטית' מבחינה זו שאין לה תקדים בהיסטוריה של המשפט באסלאם – להפוך את אחת האסכולות של השריעה (האסכולה החנאפית) למעין אסכולה רשמית של האימפריה הטורקית כולה. הדומיננטיות החנאפית ניכרה תחילה בעיר הבירה ובאזורי המגורים המובהקים של השבטים הטורקים באנטוליה, ובהמשך גם בשטחי הכיבוש במערב (רומליה), ונאכפה באופן חלקי גם באזורים הערבים.³⁶

למרות שהגיוון האתני והדתי באירופה בימיה הביניים לא הגיע להיקף כבאסלאם, התקיימו באירופה הנוצרית מסורות ומסגרות משפטיות מגוונות ביותר. לצידן החלה להתגבש מסורת חוצה גבולות מקומיים, שראשיתה בכמה אוניברסיטאות באיטליה; כבר מראשיתו הוגדר המשפט כתחום ידע בפני עצמו, עם כללי אימות והוכחה, ספרות משפטית מסועפת, מתודולוגיה מדויקת, וגיבורים מרכזיים שהיו מורים נערצים באוניברסיטה וחדשנים בתחום החוק. שתי מערכות-חוק משמעותיות פעלו באירופה עד לעת החדשה המוקדמת: החוק הקנוני (Canon Law) של הכנסייה הקתולית, והחוק האזרחי (ציבילי) שהתפתח באוניברסיטאות, ובשתייהן פעלו תהליכי האחדה ארוכי-טווח במהלך ימיה הביניים. ביסודו התפתח החוק הקנוני כאוסף של החלטות של כמה גופים בכנסייה ומאז המאה ה-13 נערכו קובצי חוק מקיפים יותר.³⁷ שיאו של תהליך זה בהקשר של החוק הקאנוני במהלך הקונטררפורמציה,

³⁶ על המפגש של המסורת החנאפית עם העולם הערבי ותוצאותיה, ראו את הדיון המרתק בדוקטורט של גיא בורק.

³⁷ Giuseppe Dalla Torre, *Lezioni di Diritto Canonico*, Torino: Giappichelli Editore, 2004; Anders Winroth, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge: Cambridge U.P., 2004; Manlio Bellomo, *The Common Legal Past of Europe, 1000-1800*, tr. By Lydia G. Cochrane, Washington D.C: Catholic University of America Press 1995; Bruno Paradisi, *Studi sul Medioevo giuridico*, Roma: Istituto per Il Medio Evo, 1987, Vol. II; Paolo Grossi, *A History of European Law*, tr. By Laurence Hooper, Oxford: Blackwell, 2010.

בקביעת נוסח אחיד, מקיף ומחייב של החוק הקנוני, שנשאר בתוקף עד שנת 1917.³⁸ למרות התקפות חריפות של הומניסטים ברנסנס, ובהמשך של משפטים והוגים פרוטסטנטים, העניק החוק הקנוני (והמנגנון המשפטי והפוליטי של הכנסיה באופן כולל יותר, בעיקר זה שהתפתח סביב החצר ['Curia'] האפיפיורית ברומא)³⁹ השראה לחקיקה וקודיפיקציה של המדינה המודרנית.

האוניברסיטאות היו בית הגידול של החוק האזרחי.⁴⁰ כאן נולד מדע המשפט והדיון השיטתי והתאורטי בפנים שונות של החוק. ספרות משפטית רחבה נכתבה בעקבות העיסוק בחוק הרומי (בעיקר הקודיפיקציה של יוסטיניאנוס) שנתפס כדגם-יסוד לכל דיון משפטי משמעותי. באוניברסיטאות באיטליה בעיקר (ובאופן חלקי יותר בצרפת ואנגליה) התחנכו במהלך ימיהם חשוכי המשפטים בתחומי החוק האזרחי והחוק הקנוני, שנתפסו כגופיידע משלימים. הקביעות והתכנים המשפטיים הקונקרטיים של החוק הציבילי כמעט ולא שמשו בפועל בפעולתם של בתידין באירופה, אולם הם העמידו תשתית קונספטואלית, מצע תאורטי ודוקטרינרי לכל מקצוע החוק. לא במקרה פנו אל הדמויות המובילות במסורת ה-*ius civile* לשם קבלת חוות דעת, לפיתוח קבצי חוק בעלי אופי מקומי (כמו קובצי חוקים פיארדליים בשלהי ימיהם), לחוקים בעלי תחולה מוגבלת וכיתתית (המונח המשפטי הוא *ius proprium*), או להכשרת משפטים. מדובר במסורת שהיוותה את השפה המשפטית הבינלאומית של אירופה לפחות עד העת החדשה המוקדמת.⁴¹

האתוס הפוליטי העומד מאחורי החקיקה של המדינה המודרנית באירופה לא שאף לתקפות אוניברסלית של החוק על כל הנוצרים ברוח ימיהם (מסורת מדיאבלית זו משתקפת היטב בחיבור *De*

³⁸ Bellomo, *The Common Legal Past of Europe*, pp. 71-74.

³⁹ Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Milano: Il Mulino, 2013.

⁴⁰ Antonio Padoa-Schioppa, *Storia del diritto in Europa. Dal medioevo all'età contemporanea*, Milano: Il Mulino, 2007, passim.

⁴¹ בעניין זה אני נסמך על המחקר החשוב של Bellomo, *The Common Legal Past of Europe*, passim.

Monarchia של דנטה אליגירי), ואף לא כונן מערכות חוק על-מקומיות בנוסח החוק הקנוני או הציבילי.⁴² במקומו הוא הדגיש את הפרטיקולרי והמיוחד כל אזור גאוגרפי או פוליטי. שלילת האתוס בדבר מקורו האלוהי של החוק ותקפותו העל-מקומית העלו מוטיבציות חדשות בה במידה שהחלו להתבסס מדינות ריכוזיות, בעלות בירוקרטיה גדלה, צבאות קבועים, גופים משטריים לאכיפת סדר, מסגרות חינוכיות גדולות ויעילות יותר, ומנגנונים לגביית מיסים לשם מימון מוסדות השלטון המתרחבים. 'ייצור' החוק ואכיפתו ספקו מרכיב משמעותי ביותר לעוצמה ולריבונות של המדינה. משום כך, החוק צריך להיגזר ממסורות מקומיות ו'לאומיות', ממנהגים של הקבוצות האתניות השונות ולא ממסורת רומית. צרכי ההווה ולא יסודות קבועים ועל-זמניים נתפסו כתשתית ושורש לחוק;⁴³ מכאן העידוד לשימוש בשפות לאומיות ('וורנקולריות' בלשון התקופה) ולא בלטינית בספרי החוקים. טון הבקורת נגד ספרי חוק גדולי מימדים ומסובכים הלך וגבר, והתחלף בדרישות לכתיבת ספרי חוק בהירים וברורים. מהפכת הידע שעברה אירופה בתקופה זו השתקפה גם בספרות המשפטית, בנסיון להשתמש בטכניקות חזותיות כדי להציג קובצי-חוק באופן נגיש יותר ולארגן את סבך הסעיפים המגוון במבנה ברור.⁴⁴

במהלך המאה ה-16 נערכו באירופה קובצי חוק מקיפים שכינסו במחיצה אחת חקיקה ממקורות משפטיים מגוונים: ערים, גילדות, פרובינציות שונות, כללים ביחס לפטור של קבוצות מיוחסות, אוספי חוק פרטיים, החלטות פרלמנטים, הכרעות דין בבתי משפט, או תקנות מלכותיות – וכל זאת במטרה ליצור מסגרת מקיפה ואחידה יותר. אפשר להזכיר כמה מהם: צרפת – האוספים של מנהגים (Coutumiers) בגרסאות קצרות ותואמות, הפרויקט של אנטואן לואזל (Antoine Loisel) בחסות המלכותית; גרמניה האימפריאלית – פרויקט ה-*Carolina* של קרל החמישי; ספרד – הקובץ *Leyes de Montalvo*, וכן

⁴² Padoa-Schioppa, *Storia del diritto in Europa*, pp. 367-369.

⁴³ ראו את הדיון החשוב אצל Italo Biocchi, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Milano, Giapichelli, 2002, passim.

⁴⁴ Biocchi, *op.cit.*, pp. 159-165.

הצו של פיליפ ה-2 בנוגע לאיסוף החוק הפלילי.⁴⁵ חשיבותם של קובצי חוקים אלה בכך שהגורם שיזם את כתיבתם הוא זה שהחזיק בכוח הפוליטי לאכיפתם. ההשפעה הריאלית של קבצי חוק אלה לא הורגשה מיד; קבצים אלו לא שמשו כסטנדרט אחרון ומכריע, ואף לא הוכרו ככאלה באירופה עד לתקופה מאוחרת הרבה יותר. היו מספיק גורמים שהחלישו את השפעתם של קודקסים גדולים של חוק; דוגמת העדר ביתדין מרכזי בצרפת שעשוי לשמש מודל לאכיפת חוק מרכזית באמצעות קודיפיקציה מחייבת לכולם, וכוחם הנמשך של מסורות חוק מקומיות שהוביל להשעיית פעולתה של מערכת חוקית לאומית עד למאה ה-19.⁴⁶ ועם זאת, החוק ורשויות החוק היו נוכחים במרחבים גדלים והולכים של חיי הנתונים.

סיפור החיים של מרן יוסף קארו משקף את המעבר של יהודי ספרד מזרח, אל החלק האירופאי של האימפריה העות'מנית (רומליה) – במהלך המחצית הראשונה של חייו – ובהמשך למזרח לארץ ישראל (אזור שכונה 'שאם'), לחלק הערבי של האימפריה. שלא כמו רבנים אחרים בני דורו, היומן המיסטי המפורט שהשאיר אחריו קארו מתאר בפירוט את מחשבותיו, פחדיו, ענייני המשפחה, ולא פחות מכך את המוטיבציות והאסטרטגיה של עיסוקיו העיקריים, ובכללם הפרויקט הקודיפיקטורי. שני החיבורים המרכזיים, *הבית יוסף* ו*חשולחן ערוך* תוארו ביומן של קארו הצעיר – עוד בטרם זכה לפרסום ולמעמד המרכזי בקרב תלמידי-חכמים, פוסקים ורבנים – לא רק, ולא בעיקר, כחיבורים משפטיים מאורגנים ויעילים (בנוסף של משפט פוזיטיביסטי) אלא כמרכיב בחזון מקיף שמקורו בשליחות אלוהית המוטלת עליו, ועליו בלבד.⁴⁷ בשנים מאוחרות יותר המגיד האלוהי

⁴⁵ Biocchi, *Alla ricerca dell'ordine*, pp. 30-65, 106-110; O.F. Robinson, T.D. Fergus, W.M. Gordon, *An Introduction to European Legal History*, Abingdon, Oxon.: Professional Books, 1985, pp. 330-368; Padoa-Schioppa, *Storia del diritto in Europa*, 356-366.

⁴⁶ Robinson, Fergus, Gordon, *An Introduction to European Legal History*, p. 341.

⁴⁷ יוסף קארו, *מגיד מישרים*, וילנה: דפוס אליעזר ליפמן, 1880, עמ' 30, 43, 447-446.

חשף בפניו שעבודותיו לא זו בלבד שמציבות שלב נוסף להישגי הלמדנים מהעבר, אלא מכוננות קודקס אוניברסלי ומקיף, שעתיד לשרת את כל הקולקטיב היהודי:

חכימי אורייתא מלפין עליך זכותא קמי קב"ה [חכמי התורה מלמדים עליך זכות לפני הקדוש ברוך הוא], הרי"ף והרמב"ם והרא"ש בגין דאת עסיק ומבאר מליהון ופסיק כוותיהון [משום שאתה עוסק ומבאר את דבריהם] ואינך פסקני בגין דאת מבאר מליהון ופסיק לזמין כוותיהון [והם פוסקים משום שאתה מבאר דבריהם ולעיתים פוסק כמותם] והא מימות משה רבן של כל הנביאים לא איכתיא אורייתא דבעל פה עד יומי רבי מיומיו לא אתפרש כלא משנה עד דאתא רב אשי וליקט ופירש ופסק [והרי מימות משה לא נכתבה תורה שבעל-פה, עד יומו של רבי, ומימיו לא התפרשה כל המשנה עד שבא רב אשי וליקט ופירש ופסק]. ומימיו לא הוה הלכתא אלא קצת מהלכות כגון הלכות פסוקות וכו' [ומימיו לא היתה הלכה אלא קצת מהלכות, למשל החיבור של הגאונים 'הלכות פסוקות']. עד דאתא הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ופסקו הלכות בכוליה גמרא [עד שבא (!) הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ופסקו הלכה בכל התלמוד] והרמב"ם הפליא לעשות למלא על כל אורייתא [לדבר על כל התורה] ומאז ועד השתא לא אתעורר חד ללקט מילי כולהו כמה דאתעוררת אתה [ומאז ועד עתה לא התעורר אף אחד ללקט את

דברי כולם כפי שהתעוררת אתה].⁴⁸

למרות הרמיזות לגדולתם של דמויות מופת מן העבר – כחלק מהשיח הבינדורי בין למדנים יהודיים – הוא מיתמר מעל כולם, ובכלל כך גם הרמב"ם. שיאה של ההתגלות, אחד השיאים ביומן המיסטי כולו, באיסוף המקיף ומכליל של כלל מסורות ישראל לקובץ אחד ("ללקט את דברי כולם..."). האם מדובר רק בתחושת גדלות אישית, במגאלומניה של איש מוכשר במיוחד ובעל תחושות אישיות של שליחות? שלא כמו רבנים אחרים בני דורו, מרן קארו לא היה מרודפי הכבוד ולא מאלה שנפגעים אם לא דקדקו בכבודם או שלא הכירו

⁴⁸ קארו, שם, עמ' ג3.

בגדולתם. אבל גם אם אפשר לייחס למניעים האישיים חלק משמעותי בהתנהלותו (איך לא?) תחושת הגדלות קשורה באופן עמוק לשליחות שנטל על עצמו ולהכרה בנסיבות המיוחדות והחד-פעמיות בהם חי ופעל. מרן קארו קשור באופן עמוק למסורות משפטיות מהמרחב האירופאי, ואף יותר מכך לתמורות בתפקיד החוק והחקיקה הסולטנית באימפריה העות'מנית, אותם תארתי קודם. משום כך שני הקודקסים שכתב מציגים נסיון שאפתני ביותר לשלב מסורות הלכתיות מהמעגל הספרדי לצד המעגל האשכנזי, ומוסיפים להם את המרכיב המיסטי-קבלי בהיקף שלא היה כמוהו קודם. המימוש של חזון זה, תוך ערנות מלאה למגבלות כוחו, נגזר מהגדרה-מחדש של הסמכות ודרכי הפעולה של המופקדים על המשפט ההלכתי במסורת היהודית, ושוב בהתאמה לתפקיד המשפטנים באירופה כמו גם באימפריה העות'מנית.

הגילדה של אנשיהמשפט והחוק

במאה ה-16 כבר היה תקדים של כמה מאות שנים לפעולתן ולעוצמתן של גילדות משפטיות באירופה.⁴⁹ כינונו של המשפט כתחום-דעת בפני עצמו (*jurisprudencia*) בכנסיה הקתולית ובאוניברסיטאות באיטליה עודדו יצירת מסלולים נפרדים של התמחות מקצועית; המומחים לחוק החלו להתארגן בגילדות מקצועיות שלא רק הגנו על הזכויות של המשפטנים אלא לוו בסגנון חיים ובגאווה קבוצתית. את חוות-דעתם המקצועיות של אנשי המשפט בקשו במהלך עימותים משפטיים, בחיים הפוליטיים העירוניים, או אפילו במהלך המאבק בין האפיפיורות לקיסרות ('מאבק האינסטיטוריה'). המורכבות של החוק הקנוני והחוק הציבילי הצריך שימוש של עורכי-דין מקצועיים בבתי-דין כדי לייצג את הצדדים, ולהתמקצעות יתר בשימוש במסמכים כתובים שהפקתם הובילה ליצירת גילדות של נוטריונים.

⁴⁹ הספרות בנושא זה רחבה ביותר, לשם קיצור אפנה אל Padoa-Schioppa, *Storia del diritto in Europa*, passim, הכולל ספרות ביבליוגרפית מעודכנת. ראו גם Mario Ascheri, *Introduzione storica al diritto moderno e contemporaneo*, Torino: Giappichelli Editore, 2008, pp. 11-128.

להתארגנות המקצועית של משפטים לא היתה מקבילה באסלאם במהלך ימיה הביניים. הקולג'ים הגדולים שנוסדו החל מהמאה ה-10 וגם בהמשך בארצות האסלאם הקלאסי – דוגמת *הַזְאֵמֶה*, בתקופה הסלג'וקית – אמנם נהנו מתמיכתם הנדיבה של השושלות השולטות, אולם אלה לא התערבו בקביעת תוכנית הלימודים, בהכרעות המשפטיות של המורים והתלמידים, מינוי המורים, או במתן הסמכה של מורים לתלמידיהם לעסוק במשפט או ללמד (*הַאֶגְ'אֶה*, בערבית).⁵⁰ העצמאות הניכרת של מערכת המשפט ביחס לשלטון הפוליטי עברה שינוי ניכר עם כיבוש קונסטנטינופול וכינון האימפריה העות'מנית.⁵¹ בסמיכות זמן לכיבוש העיר קבע הסולטן מהמט ה-2 כללים לפעולת הבירוקרטיה הסולטנית, שעמדו בתוקפם עד המאה ה-17, ועודכנו באמצעות הנחיות מאוחרות יותר. השלטון הריכוזי נזקק לבירוקרטיה מקצועית והעמיד בפני משפטים הזדמנויות עבודה בהיקף רחב ביותר. השליטה מעיר הבירה של האימפריה המתרחבת במהלך המאות ה-16 וה-17 הובילה לשיטת מינויים ריכוזית של בעלי תפקידים בעיר הבירה ובערים המרכזיות בפרובינציות. מסלול הלימודים המשפטי נקבע במידה רבה על ידי החצר הסולטנית, שהחליטה על מדיניות של אחידות בשימוש במקורות משפטיים. סיכויי ההתקדמות של משפטים היו תלויים במידה ניכרת בקבלה לאחד ממוסדות ההוראה המרכזיים באיסטנבול, ויצירת קשרי חסות עם משפטים בכירים או עם משפחות דומיננטיות במעגל המשפטי, והיכרות עם הטקסטים המשפטיים המרכזיים מהמסורת העות'מנית. המעגל המשפטי הלך והתגבש כגילדה מקצועית נפרדת, במקביל להפיכתו למסגרת היררכית ברורה,

⁵⁰ ראו George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh U.P., 1981; וכן המאמרים של ואיל חלאק שנוכרו קודם.

⁵¹ Atcil, *The Formation of the Ottoman Class and Legal Scholarship*, esp. pp. 77-78, 166-167.

ראו גם:

Shehab Ahmed, Nenad Filipovic, 'The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial Medreses Prescribed in a Fermân, Dated 973 (1565)', *Studia Islamica* 98-99 (2004), pp. 183-218.

שנמדדה על פי התפקיד המקצועי והמשכורת שקיבל המשפטן. המסלול המשפטי הפך לנפרד ממסלולים מקצועיים אחרים באימפריה – דוגמת בירוקרטיה ופקידות, תפקידים פיננסיים, או השתייכות למסגרת צבאית – והמעבר מהתמחות משפטית למסלול מקצועי אחר הפך פחות שגור ומקובל. בניגוד למשפטנים מוסלמים במהלך ימי הביניים שהשתייכו לקהילה בינלאומית ועל-אתנית, גברה ההזדהות של משפטנים עות'מנים עם האימפריה ועם מטרותיה, ודבר זה התבטא בפסיקות המשפטיות ובהוראת המשפט. הם פיתחו לעצמם סגנון חיים ותרבות נפרדת, כביטוי לשונותם מיתר הקבוצות באוכלוסיה. האחידות במסלול הלימודים והקביעה באיזה ספרי משפט וספרי חוק יעשה שימוש – מאחר שבתי הספר היוקרתיים ייצרו את השופטים לעתיד – עיצב את הגילדה המשפטית במידה גוברת כ'קהילה טקסטואלית', סביב חיבורים קנוניים, וקובצי פתווה רשמיים ששמשו כספרי הדרכה לסטודנטים ולשופטים בכל רחבי האימפריה. לידע מסוג זה היה מחיר של דחיקת מסורות אחרות שהיו מקובלות בעולם הערבי הימדי-ביניים.⁵²

התלות ההדדית בין אנשי המשפט ובין שלטון הסולטן באה לידי ביטוי בהפיכת האסכולה החנאפית לדומיננטית במשפט העות'מני. החלטה זו דחקה לשוליים לא רק את יתר האסכולות המוכרות מהשריעה המוסלמית הקלאסית אלא יצרה גם ריבוד בין משפטנים בערים מרכזיות בלב האימפריה ובין אלה שפעלו בפריפריה הרחק מעיר הבירה, ולא פחות מכך בין משפטנים חנאפים עות'מניים ובין חנאפים ערבים שלא השתייכו למעגל המקורב למרכז השלטוני.⁵³

⁵² Atcil, *The Formation of the Ottoman Class and Legal Scholarship*, pp. 162-163; Colin Imber, *The Ottoman Empire 1300-1650*, London: Palgrave, 2002, pp. 228-229; Buzov, *The Lawgiver and his Lawmaker*, pp. 129-133; Burak, *The Abu Hanifa of his Time*, pp. 187-189, 202, 242-247; Gerber, *State, Society and Law in Islam*, pp. 95-96.

⁵³ המפגש בין המסורות המשפטיות העות'מניות ובין אלו הערביות, בעקבות ההתרחבות הגאוגרפית של האימפריה, מתוארות באופן מרתק בדוקטורט של גיא בורק, ובהמשך בספרו Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law*.

המכבש המשפטי של השלטון הריכוזי בא לידי ביטוי בין היתר בכך שהאוכלוסיה בסוריה שבמקור היתה קשורה למסורת הישפיעית טרם הכיבוש הטורקי, הפכה ברבות השנים לחנאפית. בתידין בערים המרכזיות בטורקיה, ובמידה גוברת גם בערים הערביות שנכבשו, הונחו לשפוט על פי ההנחיות החנאפיות ולפי קבצי חוות-הדעת המשפטיות (ה־*Fetva* בטורקית), שכתבו משפטנים בכירים באיסטנבול. הבטחון הגובר של המשפטנים החנאפים ותודעת השונות שלהם ניכרים בספרי גניאלוגיה (ספרות ה־*Tabakat*) שתיארו את מסירת הידע ממסד האסכולה אברהניפה (המכונה גם אברנועמן) עד למשפטנים בהווה. אלה התמקדו במסורות הנהוגות באימפריה העות'מנית ובדמויות הגדולות של הממסד העות'מני וטשטשו או העלימו את החוליות המקבילות בתוך המסורת הערבית של אותה אסכולה. לאיסטנבול ניתן מקום מרכזי כמעין הידע החדש, וכמשמר של הידע הדתי-משפטי של מסורת האסלאם הסוני בכלל.

הביטוי הממוסד החשוב ביותר להתגבשות המקצועית של תחום המשפט ושל גילדת המשפטנים היה מינוי רשמי של משפטן-על שעמד בראש קבוצה זו – השייך־אל־אסלאם (*Seyhülislam* בטורקית). כבכיר המשפטנים הוא שימש כסמכות המשפטית העליונה בפני הסולטן, והיה אחראי על מינויים למשרות השיפוטיות המכריעות ומינוי המורים למשפט במסגרות ההוראה בעיר הבירה. קביעותיו המשפטיות בקובצי חוות הדעת הופצו בכל רחבי האימפריה, מתוך כוונה להשפיע על הליכי השיפוט של בתידין המקומיים (בהצלחה משתנה, בהתאם לאזורים השונים ולמידת היוקרה של השייך־אלאסלאם). הדמויות הבולטות של נושאי תפקיד זה היו אחראיות על הפרויקטים הקודיפיקטוריים המקיפים של קובצי-החוק האימפריאליים. דמותם זכתה לתיאורים מהללים כהתגלמות החוק, אבן-יסוד של המשפט, או מכונני הדת, עד כדי תיאורם כ'אברנועמן השני' – היינו התגלמות

Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire, New York: Cambridge U.P., 2015.

בהווה של דמות מייסד האסכולה החנאפית.⁵⁴ במסורת דתית-משפטית שקידשה בעברה את הדמויות המכוננות כדמויות מופת שאחריהן היתה ירידת הדורות (בתחום הידע המשפטי, ובכלל) בלתי נמנעת, היה בכך מפנה רדיקלי. משום כך חלק מהם לא אימצו את האתוס המשפטי המקובל, של חזרה על דברי קודמיהם ללא אמירה עצמאית מודעת ואמיצה (מסורת *החקל'יד* בערבית), אלא הוסיפו נדבכים משפטיים משלהם, וקראו לחידוש המסורת הדתית והמשפטית (*אג'ת'האד* בערבית). הנסיבות הפוליטיות והתרבותיות נתפסו כבשלות למהלך כזה, בעקבות המרכזיות של האימפריה העות'מנית בעולם האסלאם, העתקת ספרים והעמדתם לרשות הלומדים, או תמיכה מסיבית של השלטון במוסדות הלימוד. בחלומותיהם של כמה שייך-אלאסלאם הם פגשו דמויות למדניות מהעבר התרבותי, ואפילו את הנביא מוחמד, וניהלו עמם דיאלוג למדני בנוסח מדרסות ללימוד השריעה. משפטנים עות'מניים בכירים דוגמת אַבְּרֶסוּעוּד נתפסו בעיני עצמם ובעיני סביבתם כהתגלמות-בגוף אנושי של מסורת והידע עד זמנם.

כמו בכמה מקרים שבהם השייך-אלאסלאם פגש בחלומותיו⁵⁵ את הדמויות המכוננות של המסורת המוסלמית, בעיקר אלו מתחום המשפט והחוק, חלק מהחזיונות של מרן קארו קשור למפגשים ולשיחות של לימוד משותף עם דמויות נערצות מהעבר ההלכתי. הזיקה העמוקה בין המשפטן איש ההווה ובין נושאי המסורת המשפטית בעבר, באמצעות חזונות מיסטיים וחלומות, איננה חלק מהמסורת המשפטנית במערב הנוצרי, לא במהלך ימי-הביניים כמו גם בתקופת התסיסה הדתית במאה ה-16 במעגל הרפורמיסטי-פרוטסטנטי והקתולי

⁵⁴ Buzov, *The Lawgiver and his Lawmaker*, pp. 16, 164-165, 175-178; Burak, *The Abu Hanifa of his Time*, passim; idem., 'The Second Formation of Islamic Law: The Post-Mongol Context of the Ottoman Adoption of a School of Law', *Comparative Studies in Society and History* 55, 3 (2013), pp. 579-602; Gerber, *State, Society and Law in Islam*, pp. 183-186.

⁵⁵ חשוב להזכיר בהקשר זה כי המונח 'חלום' ניתן להתפרש במובן רחב, לא רק במובן המודרני של פעילות חלימה בזמן השינה; הוא מצביע על מצב תודעתי שונה המאפשר לאדם לזכות בחזיונות קדושים.

הקונטרפורמטורי.⁵⁶ מבחינה זו שייך קארו המשפטן-מיסטיקן במובהק אל המעגל התרבותי העות'מני, ודרך פעולתו והאופן שבו הציג בפני עצמו – ביומן המיסטי שלו *מגיד מישרים* – ובפני אחרים את שליחותו, מגיבות באופן מפתיע אל הדמות המקבילה של שייך-אלאסלם. הנה נוסח הדברים בחזון הפוליטי-משפטי שלו:

ותתעלה ותתנשא כי אני אגדלך ארוממך אנשאך אתנך נגיד על עמי ישראל ותתגדל ישיבתך יותר משיבת בחירי יצחק אבוהב... ואמרי ההוא פלוני דמלך מ' המלכים חפץ ביקרו דאיהו ריש גלותא דכולהו גלוותא, פסקא דילן סברא דילן מחברא דילן [ויאמרו ההוא פלוני שמלך מלכי המלכים חפץ בכבודו שהוא ראש הגלות של כל הגלויות, הפוסק שלנו, בעל הסברא שלנו, המחבר שלנו]... ונתתיך נגיד על עמי ישראל שתי קהילות [נגיד על קהילות צפת או דמשק] ועוד אתנך נגיד על כל קהילות ארץ ישראל... והנה נתתיך לנגיד על עמי ישראל היושבים בערי עראביסטאן והזהר מלהפסיק אפילו רגע הדיבוק שבינך לבין קונך.⁵⁷

המסר האלוהי מצביע במפורש על הבכורה של קארו ביחס לכל שאר החכמים, ובזכות הבכורה הלמדנית-משפטנית שלו הוא עתיד להיות חכם שמשלב בין סמכות תורנית ובין דומיננטיות פוליטית. מרחב השליטה שלו הוא רחב ביותר ומקביל במידה רבה להיקף השליטה הצבאית והפוליטית של האימפריה העות'מנית באגן הים התיכון והמרחב הערבי ('עראביסטאן') עד לאיראן הספווידית. מונחי השררה הפוליטית ('נגיד', 'ריש גלותא') לקוחים מהעבר הפוליטי היהודי בבבל ובמצרים בהם התקיימה במשך פרקי זמן מוגדרים אוטונומיה משפטית ופוליטית. נצרף אל החזון הזה את מה שהזכרתי בסעיף הקודם בענין כינון קודקס חוק יהודי על-מקומי ולפנינו דמות שייך-אלאסלם בנוסח היהודי, שמציע חוק אחיד שמקורו במרכז היהודי המשמעותי של אותה תקופה (העיר צפת בשנות שיאה בעת החדשה המוקדמת),

⁵⁶ ראו למשל Diego Quaglioni, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna: Il Mulino, 2004, שבה אפשרות כזו כלל לא עולה לדיון.

⁵⁷ קארו, *מגיד מישרים*, עמ' 56א.

שימוש באמצעי הפצה מודרני של קובצי החוק (מהפכת הדפוס), לצד שאיפה לסמכות פוליטית מרכזית. אל מרכיבים אלה לא נותר אלא להוסיף חזון של גילדה משפטית מאורגנת היטב, בעלת תודעה מקצועית נפרדת, ותודעת שליחות.

בספרות החכמים בצפת עולה כמה פעמים הדרישה שלא לחשוף לפני הציבור הרחב מחלוקות הלכתיות משפטיות בין חכמים – מחלוקות לא רק שהן גורם קבע בכל ספרות משפטית, אלא נתפסות מאז שלהי העת העתיקה כמהותיות לדיון התלמודי והבתרתלמודי. דרישה כזו מוכרת הן בספרד והן באשכנז במהלך ימיהם. מה שמעורר את הדרישה בהקשר הנוכחי הוא הרצון לשמור על כבודם ויוקרתם המקצועיים של אנשי ההלכה לנוכח כלל האוכלוסיה היהודית.⁵⁸ לא מדובר בדה-לגיטימציה של המחלוקת המשפטית בפני עצמה, אלא ביצירת קריהפרדה בין הדיון בתוך המעגל המשפטי (שאמור להמשיך את אופיו החופשי) ובין יצירת קראחיד מול המעגל הציבורי. עמדה זו מתאימה לדיון על ידע פתוח מול ידע סגור באירופה,⁵⁹ ולצורך באחידות בתחום האמונות והפרקטיקות הדתיות בתקופה זו. תימה אחרת שמצביעה על רצון לגבש את הגילדה המשפטית עולה בהקשר לזכאות של צדדים לדיון בבית משפט לדרוש מהדיינים למסור את נימוקיהם לפסק-הדין ('הורוני מהיכן דנתונו' בנוסח התלמודי). כמה מחכמי הדור בצפת, מרן יוסף קארו בכללם, דחו לעיתים בזעם דרישה כזו ואף איימו על הפונים אליהם בחרם. עולה מכאן תחושה של חסינות משפטית ועליונות של הגילדה

⁵⁸ מאיר בניהו, *יוסף בחייו*. מרן יוסף קארו, ירושלים: יד הרב ניסים, תשנ"א, עמ' 18-19, 37, 112; אלחנן ריינר, "'אין צריך שום יהודי ללמוד דבר רק התלמוד לברו": על לימוד ותוכני לימוד באשכנז בימי הספר הראשונים', בתוך: רמי ריינר (עורך), *מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ. תאשמע*, אלון שבות: תבונות – מכללת הרצוג, תשע"ב, כרך ב', עמ' 705-746, ובעיקר 715-716; ימימה חובב, *על כן עלמות אהבון: חיי הדת והרוח של נשים בחברה האשכנזית בראשית העת החדשה*, ירושלים: מרכז דינור, 2009, עמ' 431-438.

⁵⁹ Carlo Ginzburg, 'High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries', *Past and Present* 73 (Nov., 1976), pp. 28-41.

המקצועית על פני קהל המשתמשים בשירותיה. בהמשך הדברים אוסיף הסבר משלים. ועוד, האופי ההיררכי של קבוצת המשפטנים היהודיים משתקף בשאלה אודות תפקידו וזהותו של 'גדול הדור'. לשיח זה היסטוריה חשובה בתולדות ההלכה והוא עדיין מחכה לדיון משמעותי, אבל ניתן לקבוע באופן כללי שמדובר בתימה משפטית-תרבותית שחלחלה מהמעגל האשכנזי אל אנשי ההלכה הספרדיים. משמעותו המעשית היא, בין היתר, באיזה תחום גאוגרפי חלה סמכותו של פוסק או איש הלכה שנתפס כ'גדול הדור'. גדול הדור הוא התגלמות כוללת של ההלכה, מעין תורה שניצוקה אל גופו ואישיותו של אדם אחד בשרודם, ומצד שני הבכור בתוך מעגל החכמים, ובאופן מעשי בעל הסמכות לסיים את הדיון ולקבוע מסמרות בעניינים הלכתיים מרכזיים. מורו של מרן קארו בצפת, ר' יעקב בירב, כונה 'גדול הדור' בהקשר העירוני המקומי ואין ספק שעניין זה השפיע גם על תלמידו. במשך כל חייו הבוגרים היה קארו עסוק בשאלה האם הוא גדול דורו, ובהמשך לכך האם הוא זכאי או אפילו מחויב להכניס שינויים ניכרים במסורת ההלכתית השגורה בזמנו.⁶⁰

השאיפה ליצור מעגל מקצועי מגובש יותר של אנשי המשפט ההלכתי דרש פתרון דחוף לשאלה שדנו בה הן באירופה והן באימפריה העות'מנית: כיצד יוצרים הסכמה משפטית לנוכח ריבוי הדעות והחיבורים או המסורות היוריסטיים? במילים אחרות כיצד נוצר קונסנסוס משפטי, מה הם המנגנונים להכרעה ומי מופקד על הכרעה כזו? הפרויקט הקודיפיקטורי של מרן קארו הוא הניסיון המקיף ביותר לתת מענה לאתגר זה, אלא אין ביכולתו לעקוף את הבעיה הבסיסית של העדר סמכות אכיפה של החלטות הפוסקים והדיינים. בלית ברירה

⁶⁰ דיון במשמעות התרבותית והמשפטית של המונח 'גדול הדור', ראו ישראל י' יובל, 'ראשונים ואחרונים (Antiqui et moderni)', תודעת זמן ותודעה עצמית באשכנז, ציון נד, ד (תשנ"ב), עמ' 369-394, ושם התייחסותו לעמדה של תאשמע; שי. ע. ווזנר, 'הלכתא כבתראי' עיון מחודש, שנתון המשפט העברי כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 151-167; יואל מרציאנו, חכמים בספרד במאה החמש-עשרה: חינוכם, לימודם, יצירתם, מעמדם ודמותם, עבודת דוקטורט מוגשת לאוניברסיטה העברית, ירושלים, 2009, עמ' 195-197. התחושה של קארו שהוא 'גדול הדור' חוזרת כמה פעמים ביומנו המיסטי.

הפתרון איננו מצוי במסגרת מוסדית, אלא בניסיון להציע מנגנונים פנימיים של קונסנסוס משפטי; כך למשל בקביעה של אחת הדמויות המעניינות בצפת בעת החדשה המוקדמת, ר' משה אלשיך הפרשן המפורסם על התורה, שכדי להכריע בסוגיות משפטיות מסובכות ובלתי-פתירות באופן מוחלט (דפיניטיבי) יש לספור את קולות החכמים מכל הדורות.⁶¹ אלה נתפסים כמעין גוף מכונן, או פרלמנט על-זמני. מנגנון הפסיקה שהציג מרן קארו בהקדמה שלו *לשולחן ערוך* – פסיקה בהתאם לדעת הרוב מבין שלושה חכמים מרכזיים מהעבר (הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש) – מתאים לחלוטין לאותה רוח.⁶²

אין ספק שהסימן המובהק ביותר להתארגנות של הגילדה המשפטית בתוך המעגל היהודי היה 'פולמוס הסמיכה' החריף שהתנהל בארץ ישראל בין חכמי צפת וירושלים במהלך המאה ה-16.⁶³ סמיכת חכמים היא מסגרת בעלת היסטוריה ארוכה מאז שלהי העת העתיקה, עד לגלגוליה המאוחרים בימי הביניים, בעקבות הקשר האשכנזי. הסמיכה במובנה המקורי קשורה להעברת סמכות מגוף מרכזי ומוכר (*הסנהדרין*) – שנתפס גם כמוסד מקודש וזוכה להשראה אלוהית – אל הראויים לסמיכה. בימי הביניים הפכה הסמיכה למסגרת פורמאלית שבאמצעותה קידם חכם בעליוקרה את תלמידיו למשרה רבנית בקהילה. החידוש בצפת כרוך בניסיון לשחזר את המודל המקורי, של דמות מרכזית אחת (ר' יעקב בירב), לבצר מונופול על מוסד הסמיכה, מתוך תחושת שליחות לכלל הציבור היהודי. רוב המחקר על פרשה מרתקת זו התמקד במניעים האישיים מאחורי העימות הקשה, או

⁶¹ עדות יוצאת דופן זו נזכרת ונידונה אצל דודסון, *חכמי צפת בין השנים 1540-1615, מעמדם הדתי והחברתי*, עמ' 89-90.

⁶² מתוך המבוא של קארו לשו"ע: "הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא ולכן פשט המנהג בהיפך".

⁶³ לשם קיצור אזכיר את העבודות שנכתבו בשנים האחרונות: אייל דודסון, 'למה שתק מרן? : עיון הלכתי-היסטורי ביחסו של ר' יוסף קארו לפולמוס הסמיכה', *מורשת ישראל* 9 (תשע"ב), עמ' 36-63; מרציאנו, *חכמים בספרד במאה החמש-עשרה*, לאורכו. שתייהן נסמכות על המחקרים הידועים של מאיר בניהו, יעקב כץ, וש"ז דימיטרובסקי.

שהאיר בצורה חשובה את ההיבטים ההלכתיים שאפשרו את חידוש הסמיכה או שעצרו את התהליך. בשני המקרים לא לקחו החוקרים בחשבון שמבחינה מוסדית-משפטית או פוליטית רחבה, חידוש הסמיכה ויצירת אוטונומיה משפטית עצמאית לא היו כלל אפשריות בהקשר העות'מני. השלטון המוסלמי לא התיר למיעוטים דתיים – הנוצרי והיהודי – אלא מרחב התנהלות משפטית מוגבלת ביותר ותלויה במערכת הצדק והאכיפה של האימפריה, באישור הקאדי המקומי.⁶⁴ נוסף לכך, כי העות'מנים הגבילו במידה ניכרת את החירות המשפטית של הערים בפריפריה לעומת עיר הבירה. צפת היתה עיר שולית במרחב הערבי של האימפריה, ולא היה כלל סיכוי שתזכה במעמדיתר על חשבון הקהילה היהודית באיסטנבול. יתר על כך, העיר שבה נקבע המנהל והשלטון של ארץ-ישראל היתה דמשק, ויצירת מעגל משפטי עצמאי בנוסח סמיכת החכמים בצפת היה פוגע בסמכותה, ומערער על ההיררכיה השלטונית של העות'מנים. גם במעגל היהודי ספק אם היתה משמעות של ממש לחידוש הסמיכה, בעקבות עדויות של חכמים בתקופה זו כי הציבור מערער על סמכותם ולעיתים אף פוגע ומבזה תלמידי חכמים, או שפונה תכופות לבתידין של מוסלמים כדי להמנע מבתידין יהודיים. בכל מקרה כל החלטה של ביתדין יהודי – בצפת ובכל מקום אחר – נזקקה לאישור הקאדי כדי שתהיה תקפה וברת-אכיפה.

מכל השיקולים האלה, שהיו מוכרים לכל מי שחי באימפריה העות'מנית בתקופה זו ובכללם המשתתפים בניסיון לחדש את הסמיכה, ברור כי לא יצירת רצף אל מסורת הסנהדרין וחידוש שלשלת

⁶⁴ יוסף קר, 'גבולותיה של האוטונומיה היהודית: השיפוט העצמי היהודי באימפריה העות'מאנית במאות ה'16 – ה'18', בתוך: שמואל אלמוג ואחרים (עורכים), *תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה; קובץ מאמרים, שי לשמואל אטינגר*, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל; החברה ההיסטורית הישראלית, תשמ"ח, עמ' 349-388; ירון בן-נאה, *יהודים במלכות הסולטנים. החברה היהודית באימפריה העות'מאנית במאה השבע עשרה*, ירושלים: הוצאת מאגנס, 2007, שער שני: הקהל, עמ' 127-243. תיעוד עות'מני שמחזק טענה זו העלה בשפע Haim Gerber, *Crossing Borders. Jews and Muslims in Ottoman Law, Economy and Society*, Istanbul: The Isis Press, 2008, passim.

הסמיכה הקלאסית הוא שהעסיק את חכמי צפת וירושלים, כפי שהציגו את הנושא כל ההיסטוריונים שעסקו בסמיכה עד עתה. מה שעמד על הפרק הוא הגדרה הדוקה וממוסדת יותר של מעגל החכמים, ויצירת היררכיה פנימית ומובנית יותר; צריך לקבוע ראשון בין שוים, שמכותו איננה ניתנת לערעור או להדחה, והוא זה שיקבע את מעמדו של יתר החכמים, באמצעות הבחנות בין משפטנים בכירים (במילים אחרות 'נסמכים') ובין משפטנים מהדרג השני. אין ספק שהמודל שהעניק השראה הוא זה של המערכת המשפטית העות'מנית וחשייך-אלאטלם העומד בראשה. כדי להפוך את מערכת המשפט היהודית לרלוונטית ומושכת (אטרקטיבית) לציבור היהודי היה צורך להציב מודל-נגדי, שאימץ את כללי המשחק העות'מנים בגיבוש אנשי המשפט לגילדה מאורגנת והיררכית.

בית-דין בינלאומי בראשות מרן קארו?

במהלך המאה ה-16 נוסף לחיים הפוליטיים באירופה ובאימפריה העות'מנית גורם חדשני בהיסטוריה של החוק ועשיית הצדק: חוק בינלאומי.⁶⁵ המוטיבציה בהקשר האירופאי נגזרה מהנסיון לווסת את היחסים בין המעצמות הקולוניאליות גם במרחב ריק מאנשים, או ממסורות של קבוצות אתניות-גאוגרפיות, כלומר הים והאוקיינוסים. תיאולוגים ומשפטנים דנו בשאלה כיצד מכוננים חוק שחל גם על מסגרות שאינן כפופות למדינות באירופה, דוגמת החוק ביסיהפתוח, או בקולוניות בעולם החדש. במעגל העות'מני התגבשו קובצי חוקים, מסלולי הוראה, בתי-דין, הנחיות חוק ו-Fetva שאותם פעלו השלטונות להפיץ בכל העולם הערבי, עם התרחבות האימפריה עד לצפון אפריקה, איזור ה'שאם' (ארץ ישראל, לבנון וסוריה של היום), מצרים, עיראק, וערב הסעודית, לצד האזור האירופאי של האימפריה.

בשני המקרים הנחלת חוק בינלאומי ואכיפתו היו קשורות לכמה גורמי-יסוד. ראשון שבהם, יכולת אכיפה של נורמות חדשות בידי

⁶⁵ על התפתחות החוק הבינלאומי בתקופה זו בהקשר של הקולוניאליזם, ראו Lauren Benton, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2004.

שלטון פוליטי ריכוזי שפעל מעירבירה מרכזית (איסטנבול, מדריד, לונדון) באמצעות כוח צבאי ניכר ומאורגן. הנורמות החוקיות החדשות ניזונו אמנם ממניעים של ריאלי-פוליטיק, אולם גם אלה נארגו לתפיסות משיחיות-אפוקליפטיות: כך ביחס לתודעת השליחות העמוקה של גדול הסולטנים העות'מניים בתקופה זו – סוליימן 'המחוקק' – להביא שלום עולמי בדרך האסלאם; ובמקביל, במעגל האירופאי, בכיבוש הקולוניאליסטי האכזר של 'העולם החדש' שלווה בתודעת שליחות ומיסיון כנסייתי. התפיסה המשפטית החדשה איננה תוצר בלעדי של משפטים ומומחים-לחוק, לא פחות מכך היא ניזונה מדיונים תיאולוגיים – של אסכולת סלמנקה בספרד, שיצרה מהפכה בחשיבה הפוליטית, הכלכלית, המשפטנית, וההגותית-דתית;⁶⁶ ושוב, במקביל, במעגל העות'מני – בקשר המעניין בין אנשי חוק מובהקים ובין מיסטיקנים סופיים. כל האלמנטים שהזכרתי – מגמות ריכוזיות, עליונות של עיר אחת על פני אחרות, יכולת אכיפה גוברת, תפיסות אפוקליפטיות, ושיח תיאולוגי – מצויים גם במקרה של מרן קארו. אזכיר כמה מהם.

בעיני אנשי צפת במהלך המאה ה-16 וראשית המאה ה-17 עירם היתה העיר הנבחרת מכולם, אפילו יותר מירושלים.⁶⁷ במקום התרכזו גדולי היוצרים והאינטלקטואלים בכל התחומים המשמעותיים של המסורת היהודית: הלכה, פסיקה, קבלה, פרשנות כתבי הקודש, תפילה, חדשנות טקסית, או שירה ופיוט. המפגש בין תושבים שהגיעו מכל התפוצה היהודית – צפון אפריקה, חצי-האי האיברי, איטלקים, אשכנזים, מזרח-אירופאים, מוסתערבים – הפך את המקום למעין מיקרו-קוסמוס של כלל העולם היהודי ושל מסורותיו. בעיני חכמי

⁶⁶ על ההיבטים המודרניים של אסכולת סלמנקה, ראו Grice-Huntchinson, Marjorie, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Oxford: Clarendon Press, 1952.

⁶⁷ דודסון, *חכמי צפת בין השנים 1540-1615, מעמדם הדתי והחברתי*, עמ' 162-170, 290-292, 441-446; אברהם דוד, 'מעשה בית דין מבית דינו של ר' משה קורדובירו בצפת', *ציון*, נר, ד (תשנ"א), עמ' 441-446.

ההלכה נתפס המקום כיוצא דופן גם משום שנדמה היה שהתושבים נשמעו באופן מלא להנחיות החכמים והפכו בכך ל'קהילה קדושה'.⁶⁸ המפגש הבין-עדותי הסמיך והצפוף בעיר צפת העמיד את מסורת המשפט ההלכתי הימביניימי במבחן מעניין ביותר. המורשת של מאות שנים קודמות פעלה באילוצים קשים; העדר יכולת האכיפה של בתי-דין יהודיים בכלל הפך את עשיית הצדק לעניין מקומי, שבנוי על היכרות אישית של הפוסק או דיין, ועל קבלה מרצון של סמכותו (היסוד הוולונטריסטי) בידי קהלו. משום כך גם דמויות בכירות בתולדות ההלכה בימי הביניים – דוגמת הרמב"ם, הרשב"א, הרא"ש, רבינו גרשם, רש"י, ר"ת, המהר"ם מרוטנבורג – כלל לא ניסו לאכוף את סמכותם מעבר לאזורי המגע עם קהלם, ומדובר במגע ישיר או באמצעות תלמידים מקורבים. חריגה מכלל זה, בדרך כלל קצרת-טווח, התרחשה בעקבות הגירה והעתקת ידע ונושאים אל מקומות חדשים, דוגמת הגירוש של משפחת הרמב"ם מספרד לצפון-אפריקה ומצרים, הגירות מערבה בתקופת הגאונים, הגירת משפחת הרא"ש מאשכנז לספרד, או הקמת ישובים אשכנזים בצפון איטליה. בהקשר היסטורי חדש, דוגמת צפת, צריך היה למצוא פתרון למסורות המשפט ההלכיות המגוונות של ימי הביניים שלפתע עמדו במגע קרוב האחת עם השנייה.

התגובה הראשונית היתה כמובן חזרה למודל המוכר, של בתי דין על בסיס עדתי. אלה אכן פעלו בצפת במשך כל התקופה שאני דן בה. אלא שלצידן החלו להתכונן מסגרות שיפוטיות על-עדתיות, ואשר חייבו בפסיקותיהן את כל המשתמשים בשירותיהן, תהא אשר תהא קבוצת המוצא העדתית שלהן. בראש בית-דין כזה עמד המשפטן הבכיר של צפת (עד מותו, ואחריו מילא את מקומו מרן קארו), ר' יעקב בירב, "בית דין

⁶⁸ עדויות היסטוריות מתקופה זו מלמדות שהאמת היתה רחוקה מכך, אולם הטיעון שלי עוסק באתוס המקומי ולא במציאות הפחות זוהרת. לא ארחיב כאן על משמעותה של 'קהילה קדושה' (Sacred Community) בהקשר התסיסה הדתית באירופה ובאגן הים-התיכון בעת החדשה המוקדמת. אומר רק שלמיטב הבנתי, העיר צפת היא הקהילה האורתודוקסית-חרדית הראשונה בהיסטוריה היהודית.

הגדול שבאותם הימים הוא מורנו הרב ר"י ב"ר [ר' יעקב בירב]⁶⁹. היכולת לחרוג מהמסגרת הפרוכיאלית של הזהות העדתית היתה תלויה בסמכותו האישית של ר' בירב, ולא בשום סמכות מוסדית על-אישית. בית-דינו העניק השראה למסגרות משפטיות אחרות בצפת, שקורותיהן תוארו במחקרים של בניהו ודודסון, כמו 'בית דין הגדול', או 'בית הוועד' שכלל נציגים של עדות שונות, אם כי תחת דומיננטיות ספרדית ברורה.⁷⁰ בניגוד לבתי-דין אחרים במסורת המשפט העברי, שבהם הדיין היה מחויב להצדיק את פסקי-הדין שלו, ראו עצמם הדיינים במסגרות השיפוטיות הכלל-עירוניות ועל-עדתיות פטורים מחובה זו. דרישה של אחד הצדדים המקובלת בפסיקתם של בתי-דין שגרתיים 'הורוני מהיכן דנתוני' נתקלה בתגובה חריפה של גינוי ובאיזומי חרם.⁷¹ מאחורי גישה זו עמדה התפיסה כי מדובר בבתי-דין בעלי סמכות עליונה, שאין מסגרת אחרת בעלת סמכות או יוקרה עליונים להם, לערער על סמכותם. במילים אחרות, בתי-דין אלה ראו עצמם כהמשך מוסדי ומשפטי ל'סנהדרין' בירושלים בתקופת בית-שני.⁷² מותו של ר' יעקב בירב הותיר חלל בעיר צפת, אבל הוא אפשר למרן קארו להנכיח את תפיסתיו המשפטיות וההלכתיות ביתר שאת. במשך כמה שנים הוא השתתף באופן לא-רצוף בבית הדין הכללי ('בית הדין הגדול') של העיר צפת, לצידם של ר' משה די-טראני (המבי"ט) ור' ישראל קוריאלי. וגם במקרה זה סמכות בי"ד נשענה באופן ברור לא על נהלים או תקנות פורמאליים אלא על יוקרתם וסמכותם של שלושת האישים שהוכרו כגדולי הלמדנים בעיר. היסוד האישית הוא גם זה שפגע בסמכותו של בית-הדין 'הגדול', בשל סכסוכים ומריבות אישיות בין מרן קארו והמבי"ט במשך כארבעה עשורים.

⁶⁹ דודסון, 'למה שתק מרן'. וכן ראו דימיטרובסקי, חיים זלמן, 'בית-מדרשו של רבי יעקב בירב בצפת', *ספונות ז' (תשכ"ג)*, עמ' מא-קב.

⁷⁰ בניהו, *יוסף בחירי, לאורכו*; דודסון, *חכמי צפת בין השנים 1540-1615*, מעמדם הדתי והחברתי, עמ' 260-287.

⁷¹ בניהו, *יוסף בחירי*, עמ' 21-23; דודסון, *חכמי צפת בין השנים 1540-1615*, מעמדם הדתי והחברתי, עמ' 282-283.

⁷² דיון נרחב בענין זה מופיע אצל מור אלטשולר, *חיי מרן יוסף קארו*, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2016.

האופק התרבותי של קארו היה רחב בהרבה משל עמיתיו המשפטנים בצפת, עמם חלק את מסגרות השיפוט והלימוד. הוא דאג להפוך את חיבוריו הקודפיקטוריים לחיבורים מודפסים, ולא בכתב-יד, ושלה אותם להדפס באיטליה הרחוקה ולא בבתי הדפוס היהודיים-ספרדים באימפריה העות'מנית, כדי שיופצו בכל העולם היהודי. במקביל לכך, הוא גם השקיף באופן גלובלי על פעולתו השיפוטית. משום כך יזם הקמת בית-דין שבראשו עמד, שהתעתד להכריע בתיקים משפטיים בכל העולם היהודי. במילים אחרות, לפנינו רגע כינונו של בית-דין בינלאומי בראשותו של מרן יוסף קארו, מחבר ספרי החוק הגדולים ומיסטיקן בעל תודעת שליחות וחדשנות בכל חייו הבוגרים. מרשים לראות את היקף המקומות שאליהם פנה מרן קארו במסגרת בית-דין זה: הורמוז (במפרץ הפרסי), דמשק, מצרים, איטליה, כרתים, קפריסין, איסטנבול, אדירנה, ארטה, וסלוניקי.⁷³ מדובר במרחב עות'מני מובהק, אם כי לצדו צריך להוסיף את ערי איטליה, עמן קיימו הסוחרים הטורקיים קשרי מסחר ענפים, וגם מקרה מתועד מקהילת פרובאנס, מעבר למעגל העות'מני המובהק. לא מקרה הוא שבין השבחים שקשרו לקארו בהספד לאחר מותו היה שהוא "שקול בדורו כנגד סנהדרין", היינו שסמכותו והידע המתגלמים בדמותו מהווים המשך למוסד השיפוטי המרכזי של מסורת החכמים, שסמכותו כללי-יהודית. קארו עודד אנשים ממקומות רחוקים לשלוח אליו את טענותיהם המשפטיות, במקום לפנות לבתי-דין במקומות מגוריהם. לשם כך צריך היה לקדם את השימוש במסמכים משפטיים בכתב במקום ההליך השגור והמועדף במשפט העברי, של הופעה אישית בפני בית הדין.⁷⁴ היבט זה משתלב היטב במגמת הביורוקרטיזציה של המשפט העות'מני והתפקיד המרכזי של מסמכים משפטיים לביסוס טענות הצדדים, בניגוד לנהלים של המשפט המוסלמי ה'קלאסי', שמעדיף עדויות בעל-

⁷³ ראו גם בניהו, *יוסף בחידי*, עמ' 200, ר' יעקב בירב הד' מסמך את ר' דוד תאבת ללמד הלכה בבבל, פרס, וכוורדיסטן. גם אל ר' בירב פנו מקהילות רבות מחוץ לארץ ישראל, אלא שיש שני הבדלים יסודיים בין השנים: ההיקף הגאוגרפי של הפונים למרן קארו, ויוזמתו האקטיבית והעידוד של קהילות לפנות אליו ואל תלמידיו.

⁷⁴ דודסון, *חכמי צפת בין השנים 1540-1615*, מעמדם הדתי והחברתי, עמ' 263-268, ובעיקר עמ' 265.

פה.⁷⁵ ולא במקרה, עד היום משמשים הארכיונים העות'מנים מקור מרכזי ועיקרי לתולדות המשפט באזורי האסלאם.

לסיכום, חיבוריו של מרן יוסף קארו *כית יוסף ושולחן ערוך* אינם עוד חיבור מסכם ברצף הלמדני והפרשני של הספרות הבתרתלמודית בימי הביניים והעת החדשה המוקדמת. שני חיבורים אלה עוררו סביבם מהומה פרשנית לא קטנה, ואף הובילו לכתיבת פירושים במשך דורות. מדובר, אם כן, בקו פרשתמים בתולדות ההלכה, באופן שבו התעתד קארו להציב את ההלכה לנוכח החיים היהודיים. ארחיק לכת ואומר שיש כאן נקודת-מפנה, בשאיפה לכונן את החיים היהודיים על בסיס החוק.

אלא שבאופן מפתיע (האמנם מפתיע?) רבים מהמחקרים בשנים האחרונות בחיבורים אלה מפנים את האור אל שאלות כמו: מה החיבורים ששמשו לקארו בסיס בכתיבתו, ואיך השתמש בהם, במה הוא מחדש – אם בכלל – ביחס לפסיקה של דורות קודמים? במילים אחרות, עיקר העניין לא מופנה אל התרומה של חיבוריו לעיצוב החיים היהודיים, החוויה הדתית, ההתארגנות הקהילתית, ובוודאי שלא לשאלת הזיקה אל תהליכים בהיסטוריה של המשפט במעגל העות'מני והאירופאי. הצעתי קריאה מקבילה של תולדות ההלכה, תוך התמקדות במקרה-הבחון של החיבורים הקודיפיקטוריים של מרן יוסף קארו. המאה ה-16, שבה חי ופעל, היא תקופה של מעבר ידע ניכרים ביותר, בעקבות נדודים של נושאי ידע ושל חיבורים, גילויים מדעיים וגאוגרפיים, מהפכת הדפוס, וחסות שלטונית גוברת על מסגרות ההוראה הגבוהות – במעגל העות'מני, לא פחות מאשר באירופאי. האימפריה העות'מנית שילבה ידע שמקורו בעולם האירופאי, בעקבות תהליכי איסלום מסיביים, ושילוב המתאסלמים בתפקידי מפתח באימפריה בתחומים מגוונים. מכאן הצורך להבין תהליכים גם בתחום המשפט לא רק על בסיס מקומי, אלא באופן גלובלי, ולא רק דרך

⁷⁵ Tyan, Emile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1960, passim; Idem., *Le notariat et le régime de la Preuve par écrit dans la pratique du droit musulman*, Beyrouth: Université de Lyon, 1945.

העיניים היוריסטיות של המומחים לחוק. התפוצה היהודית-איברית היא אולי החוליה המרתקת ביותר שמקשרת במסלולי הידע בין המערב הנוצרי והאימפריה העות'מנית, בשל הקשרים הכלכליים והפוליטיים שטווחה לאורך אגן הים-התיכון וצפון אירופה, והודות למגורים במרחב גאוגרפי רחב מאד, ידע של שפות, ונגישות וסקרנות תרבותית מרשימה. שלושת הצירים שבהם בחנתי את חיבורי קארו מעידים על היכרות קרובה עם מערכת המשפט האירופאית ועוד יותר מכך עם מערכת הצדק העות'מנית. בעולם שבו השתנו חוקי-המשחק ביחס לחוק ותפקידו במערכות פוליטיות ריכוזיות ופולשניות יותר, הצורך להפוך את המסורת המשפטית היהודית לרלוונטית היה עניין דחוף. לא ניתן היה להתעלם ממגמות הריכוזיות, המגמה ליצירת קנונים חוקיים רחבי היקף, ליצירת מסלולים אחידים וברורים יותר בהכשרת דור ההמשך של משפטים, ולא פחות חשוב מכך – בכינון מסגרות משפטיות בעלות כוח אכיפה ודאי ונחרץ יותר. לכל אלה הגיב יוסף קארו באופן מודע, כפי שמעידים דפי היומן המיסטי הרחב שכתב במשך כל חייו והמבואות החשובים לשולחן ערוך ולבית יוסף. נשאת פתוחה השאלה עד כמה הכיר קארו ובאיזו מידה הגיב לתהליכים דומים שהתרחשו בזמנו במרחב האשכנזי ובעיקר זה במזרח אירופה – תהליכי האחדה בפסיקה, במסגרות הלימוד, בהפצת ידע, וברצון ליצור מוקדים של יציבות.⁷⁶

רוני ויינשטיין, מרכז מינרבה למדעי הרוח – אוניברסיטת תל-אביב;
האוניברסיטה העברית בירושלים

⁷⁶ אלחנן ריינר, 'הון, מעמד חברתי ותלמוד תורה: הקלויז בחברה היהודית במזרח אירופה במאות הי"ז-הי"ח', ציון נח, ג (תשנ"ג), עמ' 287-328; הנ"ל, 'עליית הקהילה הגדולה': על שורשי הקהילה היהודית העירונית בפולין בעת החדשה המוקדמת, גלעד כ (תשס"ו), עמ' 13-37; idem., The Ashkenazi élite at the Beginning of the Modern Era: Manuscript versus Printed Book', *Polin* 10 (1997), pp 85-98; Joseph M. Davis, 'The Reception of the "Shulhan 'Arukh" and the Formation of Ashkenazic Jewish Identity', *AJS Review* 26, 2 (2002), pp. 251-276.



קיקרו לכל נפש

במוסף 'ספרים', הארץ, י"ט באייר תשע"ח,
4 במאי 2018, עמודים 10-11, פורסם מאמר
בשם 'קיקרו אמר את דברו' מאת יצחק הרצוג.

המאמר הוא ביקורת על תרגומו של משה
ליפשיץ לשבעה עשר נאומים של מרקוס
טוליוס קיקרו שיצא לאור זה לא מכבר

בהוצאת כרמל. הנה כמה קטעים ממאמר זה, עם הערותינו:

בילדותו ובנעוריו הושפע קיקרו מהחינוך היווני ואת תחילת

הקריירה שלו כנואם עשה בשפה זאת.

מה פירוש "הושפע מהחינוך היווני"? היכן? ברומא? ביוון? ובאיזה
"חינוך יווני" מדובר. ואיך יכול אדם להיות "מושפע" מחינוך? או
שקבל חינוך זה או, לכל היותר, העריץ אותו מרחוק. ואם הוא רק
"הושפע" מאותו "חינוך יווני", איך הגיע לכך ש"את תחילת הקריירה
שלו כנואם עשה בשפה זאת"? די בהשפעה כדי לפתוח בקריירה קשה
ותובענית? והיכן עשה קריירה יוונית זאת? ברומא?

הרצוג נזכר בדברים שקרא במבוא הכללי של ליפשיץ, עמודים 15-16;
אך שם מסופר לנו בסך הכל על השנים 77-79 שבהן שהה קיקרו
במקומות שונים בעולם היווני כאיש פרטי ולמד פילוסופיה ורטוריקה.
מורו האחרון לרטוריקה היה אפולוניוס מולון. בסופו של הקורס
ברטוריקה שלמד אצל אפולוניוס ברודוס היה על כל תלמיד לשאת
נאום לדוגמה. אחרי נאומו של קיקרו, כך מספר לנו פלוטרכוס, אמר לו
אפולוניוס (תרגום ליפשיץ, עמוד 16, בשינויים): "אותך, קיקרו, אני
מהלל ומשבח, אבל אני מצר על גורלה של יוון. פאר זה – תרבות
הדיבור – היה הדבר האחד שנשאר נחלתנו, עד שבאת אתה ונטלת גם
אותו לרומא". די בספור זה ובדברים אלה להראות שקיקרו לא החל
שום קריירה כנואם בשפה זאת. ואם לא די בכך, הרי בעמוד 15 של
אותו מבוא – בדיוק לפני הסיפור על נסיעתו של קיקרו ליוון – כותב
ליפשיץ:

קיקרו, בן 25 בלבד, הופיע לראשונה בבית־הדין כדי להגן על
פובליוס קווינקטיוס... שנה לאחר מכן... הוא קיבל את תפקיד
הסניגור במשפטו של סקסטוס רוסקיוס איש אמריה...

כאן התחילה הקריירה של קיקרו כנואם, עוד לפני נסיעתו ליוון. וחוז' מאותו נאום לדוגמה בקורס של אפולוניוס לא ידוע לנו דבר וחצי דבר על "קריירה" של קיקרו כנואם ביוונית.

אשר לחינוך היווני, אביו של קיקרו, כהרבה מבני המעמד הבינוני ברומא באותה תקופה, דאג לכך שבניו יזכו בנעוריהם לחינוך גם בשפה ובספרות של יוון – שהיתה אז התרבות הבינלאומית – מפי מורים יווניים; ואחד ממוריו, עוד בצעירותו, היה המשורר היווני ארכיאס, שלהגנתו יצא אחר כך במשפט בשנת 62. כשיצא קיקרו ליוון כבר היה דובר יוונית שוטפת ובקי בספרות ובהיסטוריה של יוון. "השפעה"? בהמשך אנו קוראים:

נאומו נגד לוקיוס קטילינה... מול אספסוף מוסת, אלים ומרדני התייצב קיקרו, ובנאומו האמיץ חשף קשר נפשע שהוביל קטילינה...

וכדי שלא להשאיר מקום לספק בקשר לאותו נאום (שהרי ליפשיץ מתרגם את כל ארבעת הנאומים נגד קטילינה), מביא הרצוג ציטוט מתחילת הנאום:

עד מתי, קטילינה, תנצל לרעה את סבלנותנו?

משפט זה – שכל מי שלמד אי פעם קצת לטינית זוכר אותו בעל פה: *Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?* – מופיע בעמוד 219 של תרגומו של ליפשיץ, והוא פותח את הנאום הראשון נגד קטילינה. נאום זה – כפי שמציין גם ליפשיץ במבואו – נשא קיקרו באסיפת הסנאט, שהכניסה אליו היתה אך ורק לסנטורים, וחס ושלום לא לאספסוף, מוסת או לא מוסת. גם הנאום השני והשלישי, שקיקרו נשא באסיפות עם שכינס במיוחד (*contio*), עברו, ככל הידוע, לכל היותר עם קריאות ביניים והפרעות, דבר רגיל ומקובל בכל התכנסות ציבורית, ללא אותו "אספסוף מוסת, אלים ומרדני". אך ודאי וודאי שאין כל אפשרות לתאר במלים אלה דוקא את הסנאט הרומי. הקורא כבר אינו מתפלא על כך שבמקום אחד מכונה פומפיוס "גניוס פומפיוס" ובמקום אחר "גאיוס פומפיוס". גאיוס, גניוס – מה ההבדל? "לכל הרומאים אותם הפנים".

בסוף מאמרו משבח מר הרצוג את "איכותה הגבוהה של העריכה", ואת "הערות השוליים [ה]מפורטות המתרגמות את המונחים לשפה בת

ק י ק ר ו ל כ ל נ פ ש

זמננו בצורה קולחת ומועילה". כיצד יכול מי שברור שאינו שולט בשפת המקור להעריך את איכותה של העריכה, או את תרגום המונחים (מאיזה שפה?) "לשפה בת זמננו" (כלומר, מעברית מקראית או תלמודית?). נו, טוב: מה ההבדל?

שם באהלי יפת: מסורת עברית בלבוש יווני

אלכסי אליהו יודיצקי, דקדוקי העברית של תעתיקי אוריגנס,
ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשע"ז, טז + 322 + vi
עמודים

ספרו של אלכסי יודיצקי מציע תיאור דקדוקי מפורט של תורת ההגה והצורות של מסורת קריאה של העברית המקראית הניבטת מבעד לתעתיק קדום של מזמורי תהילים לכתב יווני. התעתיק נכלל בהקספלה (Hexapla), מהדורה משווה של נוסחים ותרגומים יווניים של המקרא מעשה ידיו של אב הכנסייה אוריגנס, יליד אלכסנדריה שפעל בקיסריה במאה הג' לסה"נ. גם המקור הקדמון וגם הסוגיה המחקרית אינם מן הנושאים הידועים לציבור הרחב, ועל כן מן הראוי להקדים פירוט מה על רקעו של ספר זה בטרם נפנה לתיאור תוכנו ולהערכתו הביקורתית.

[א]

השם 'הקספלה' גזור מן המילה היוונית המציינת את המספר 6, והוא מיוסד על מבנהו המיוחד של החיבור, שהציג את המקרא בשישה טורים מקבילים (יודיצקי מעדיף לכנות את החיבור בשם העברי 'משושה', לפי נוהג הנקוט בידם של מדקדקים עבריים אחדים). הטור הראשון כלל את הטקסט העברי לפי נוסח הקרוב מאוד לנוסח המסורה, ולאחריו בא תעתיקו לכתב יווני. טור זה הוא השני במניין; הוא ידוע אפוא במחקר בשם 'סקונדה' (Secunda), והוא מקורו של החומר הנדון בספר שלפנינו. שאר טורי החיבור כללו בדרך כלל את תרגום השבעים, וכן תרגומים נוספים ליוונית המיוחסים לעקילס, סומכוס ותאודוטיון. אלה האחרונים מייצגים קבוצה גדולה יותר של עיבודים קדומים לתרגום השבעים שנערכו בקהילות דוברות יוונית שקיבלו את המקרא

או חלקים מתוכו כחלק מכתבי הקודש שלהם: יהודים, נוצרים ושומרונים. לעתים טור מטורי ההקספלה משמר עיבוד אחר ועלום שם, ולא דווקא את שלושת הנוסחים הנזכרים. העמדתה של מהדורה סינפוטית זו לכל המקרא הייתה הישג גדול של למדנות פילולוגית בעת העתיקה, אך ממדיו הכבירים של הספר הקשו מאוד על העתקתו, וסופו של דבר שאבד כמעט לגמרי. זכרו נותר בציטוטים קצרים וקטועים – בעיקר מתוך התרגומים היווניים – המשוקעים בכתבי אבות הכנסייה, וכן בתרגום לסורית (המכונה סיר-הקספלה) מעשה ידיו של פאול איש טלה. אף מקורות אלה לא תמיד שרדו בלשונם היוונית אלא בתרגומי משנה.

במלאכה הסבוכה של איסוף העדויות הישירות והעקיפות כדי לשחזר את ההקספלה טרחו כמה וכמה פילולוגים מאז ראשית העת החדשה ועד ימינו. חשיבות מיוחדת נודעת למהדורותיהם של ברנאר דה מונפוקון (1713), קרל פרידריך בארט (1769-1770) ופרדריק פילד (1875), שנבנו כל אחת על הישגי קודמתה. מפנה בחקר החיבור חל בשנת 1894, כאשר הקרדינל האיטלקי ג'ובאני מרקאטי גילה בספריית אמברוזיאנה שבמילאנו כתב-יד של ההקספלה. ואולם כתב-היד הנדון (O 39 sup.) הוא פלימפסט; נוסח חלקי של ההקספלה לכמה ממזמורי תהילים שבין הפרקים יח-פט כלול בטקסט התחתון, ועל גביו הועתק חיבור נוצרי פולמוסי מאת אב הכנסייה יוחנן איש דמשק, בן המאה הח' לסה"נ. אחד-עשר מזמורים נמצאו בטקסט התחתון, אך רק שניים שרדו בשלמותם: תה' יח 26-48; כח 6-9; כט 1-3; ל 1-13 (= כל המזמור); לא 1-10, 20-25; לב 6-11; לה 1-2, 13-28; לו 1-3; מו 1-12 (= כל המזמור); מט 115-153. אין זה המעקש היחיד שמציב כתב-יד בפני חוקריו: הטקסט מאוחר בהרבה ביחס לחיבור המועתק בו (כתב-יד מתוארך למאה ט' או י' לסה"נ), קריאת הכתב התחתון קשה, הוא מקיף רק חלק קטן מן המקרא, הטור הראשון והעברי של ההקספלה לא הועתק בו כלל, ולבסוף – פרסומו המלא התעכב למעלה מחצי מאה, שכן מרקאטי פרסמו בשלמותו ובלוויית תצלומים רק בשנת 1958. אך למרות כל הקשיים הללו ניתן בידי החוקרים לראשונה עד נוסח ישיר של החיבור, שאליה הצטרפו עם הזמן מקורות נוספים, וביניהם עוד פלימפסט שהתגלה בגניזת קהיר (אוסף

ט"ש 12.182), קטן יותר בהיקפו, ובו פסוקים מתוך תה' כב (התפרסם לראשונה בידי טיילור בשנת 1900).

גילויים אלה העמידו בסיס חדש לחקר הטקסטים שנכללו בהקספלה, ובראשם הסקונדה. מקור זה משך מיד את תשומת לבם של חוקרי העברית שהרי נקרע בו צוהר אל מסורת קריאה עצמאית של העברית המקראית המעוגנת בארץ ישראל, וזמנו של אוריגנס קודם לזמן גיבושן של כל מסורות הניקוד המתועדות בכתבייד עבריים של המקרא. במהלך המאה העשרים ניטש ויכוח ממושך על טיבה ומעמדה של מסורת הלשון הנשקפת בסקונדה בהשוואה לשאר מסורות הלשון, ובמיוחד למסורת טבריה. המחלוקת העמיקה עם גילויין של מגילות מדבר יהודה מחד גיסא ופרסומה המוסמך של מסורת הקריאה שבפי השומרונים מאידך גיסא – מקורות שנתגלו בהם איזוגלוסות מובהקות למצוי בתעתיק אך אופיים הכולל היה שונה למדי. כמה מגדולי ההבראיסטים של המאה העשרים נתנו דעתם למסורת הלשון שבסקונדה, אך מחקרים מעטים בלבד הוקדשו למסורת זו לעצמה וניתוחה בצורה שיטתית על יסוד עדותו של הפלימפסטט שגילה מרקאטי. ביניהם בולטים ספריהם של אינר ברונו (1943) וגררד ינסנס (1982); מחקרו המקיף והיסודי של ברונו העמיד את התשתית לכל המחקרים שבאו בעקבותיו, לרבות הספר שלפנינו.

[ב]

ספרו של יודיצקי שייך לענף זה של מחקר העברית העתיקה, והוא נבנה במידה רבה על הישגי קודמיו תוך שקילה זהירה ואחראית של הדעות השונות שהושמעו במחקר לגבי כל פרט ופרט. עם זאת, הספר מתייחד ממחקרים קודמים בצורה ובתוכן. מצד הצורה, ספריהם של ברונו ושל ינסנס נבנו לפי הגיונם הפנימי (והייחודי) של שיטתם המחקרית והנושאים שעניינו אותם. משום כך, למשל, שפע נתונים פונולוגיים משוקעים אצל ברונו דווקא בחלק הדן במורפולוגיה, ואילו ינסנס מתרכז בתיאור של סוגיות מרכזיות, בלא ניסיון למצות את תיאורה הדקדוקי של מסורת הסקונדה בכלל. לעומת זאת, ספרו של יודיצקי מאורגן לפי תבניתו המסורתית של ספר דקדוק כנהוג בבלשנות

היסטורית בכלל ובדקדוקי העברית העתיקה בפרט, ולפיכך הוא דן בשיטתיות בכל היבטי הלשון. מבנה זה מקל על הקוראים למצוא כל נתון לשוני שאפשר למצוא ממסורת זו.

מצד התוכן, יש לציין שני היבטים עיקריים בשיטתו של יודיצקי. ראשית, אין הוא מתאר את מסורת הסקונדה מנקודת מבטה של מסורת טבריה והוא גם ממצט מאוד בהנחה – שהייתה מקובלת למדי במחקרים קודמים – בדבר השפעת הארמית על מסורת זו. עדותה של מסורת הסקונדה נדונה מתוך עצמה, וצורותיה הדקדוקיות אינן נתפסות עוד כהשתלשלות ממקבילותיהן הטברניות או כאילו הן מובילות אליהן. כמובן, לעתים מעלה ניתוחו כי צורות מסוימות במסורת הסקונדה משמרות שלב טיפולוגי קודם או מאוחר לזה המשתקף בצורה הטברנית המקבילה, אבל יודיצקי מבליט במיוחד צורות שאין יחס ברור של תולדה בינן ובין הצורות הטברניות המקבילות. במקרים כאלה מעדיף המחבר לטעון כי מסתבר יותר לראות בהן התפתחויות עצמאיות משלב המוצא שכל מסורות הלשון משתלשלות ממנו.

שנית, ספרו של יודיצקי הוא הראשון המביא בחשבון את מכלול מסורותיה של לשון המקרא – לא רק המסורת הטברנית אלא גם מסורת הניקוד הבבלי (שתוארה בצורה נרחבת וממצה בידי ישראל ייבין), מסורת הקריאה השומרונית (שפורסמה והוארה במחקריו של זאב בך חיים), ולשונן של מגילות קומראן (בעיקר לפי תיאוריהם המקיפים של יחזקאל קוטשר ואלישע קימרון). שלושה ענפים אלה של העברית הקדומה לא נודעו כלל לראשוני חוקרי הסקונדה, ונוצלו במידה מזערית בלבד בידי האחרונים. השקילה השיטתית של עדויות אלו מרחיבה ומעמיקה את מלאכת התיאור הדקדוקי והניתוח הבלשני-היסטורי, שפירותיה מוצגים בספר שלפנינו.

היבטים אלה נובעים כולם מתפיסתו העקרונית של יודיצקי בדבר אופייה הכולל של מסורת הסקונדה. הוא מתנגד להשקפה הרווחת שמסורת זו משקפת רובד לשון תת-קני הנבדל מיסודו מן הרובד התקני של קריאת המקרא (המיוצג במסורת טבריה), ושולל את הנטייה המקובלת לראות בצורות המיוחדות למסורת זו פרי התפתחות מאוחרת ומשנית שחלה לעתים קרובות בהשפעת הארמית. בעיניו הסקונדה משקפת ניב עברי אחיד, לכיד ועצמאי, בעל זכות עמידה לצד

שאר מסורות העברית העתיקה, אשר לפחות חלק מקוויו הייחודיים בדקדוק הם מסגולותיה של העברית העתיקה ועשויים להשתלשל אף מימי הבית הראשון (מזווית הראייה של תולדות המחקר ניכרת בתפיסה זו השפעת מורו המובהק של יודיצקי, אלישע קימרון, שטען טענה דומה לגבי מסורת הלשון הניבטת מבעד למגילות קומראן). פרטים רבים, העשויים להתפרש לכאן או לכאן, נתפסים אצלו בתור ביטוי של מערכת לשונית אחת ואחידה, ואם אין הם משתלבים בנוחות במערכת זו, הם מתפרשים כפרי היקש או טעויות מסירה. יתרונה של גישה כזאת נעוץ בפשטותו האלגנטית ובאחידותו הכובשת של ההסבר שהיא מציעה לקורפוס נתון. ואילו חסרונה הוא ששטוש הגיוון הפנימי וחוסר האחידות האינהרנטי הגלום בכל קורפוס לעצמו, שאפשר לעתים לפרש שהוא נובע מעקבותיהן של מסורות לשון שונות שאינן בהכרח מתלכדות למערכת אחת ויחידה. ראוי לזכור שגם העברית המקראית כנתינתה במסורת טבריה אינה מערכת אחידה לגמרי, וניכרים בה סימנים רבים לגיוון דיאכרוני וסינכרוני גם יחד.

[ג]

הספר בנוי מארבעה פרקים. הפרק הראשון הוא מבוא, הסוקר בקיצור נמרץ את רקעה של ההקספלה ומרחיב מעט יותר בתיאור תולדות המחקר של מסורת הלשון המשתקפת בסקונדה. אמנם עיקר עניינו של הספר שלפנינו הוא הניתוח הבלשני, אבל כיוון שאין מדף הספרים העברי משופע בפרסומים על מקורות כגון ההקספלה, לטעמי רצוי היה להרחיב יותר בסוגיות כלליות, כגון שאלת הרקע ההיסטורי של חיבור ההקספלה ומקומה במכלול יצירתו הענפה של אוריגנס, יחס הסקונדה לתעתיקים אחרים (במיוחד אלה הפזורים בתרגום השבעים), וטיבה של שיטת הכתיבה המשתקפת בתעתיקים ומקומה בתולדות היוונית בתקופה הרומית.

התמציתיות שבה נדונו סוגיות מבואיות עולה לעתים במחיר של ששטוש התמונה הכוללת או הדיוק בפרטים. כך למשל אין המחבר אומר דבר של ממש על צורתו הפיסית של הפלימפסטט או על הטקסטים הכלולים בו מלבד הסקונדה, וכך נמנע מן הקורא להבין

למשל מדוע בתמונת הכריכה נדפס הטקסט היווני בהיפוך; הסיבה היא שכיוונו של הטקסט התחתון (שמשום מה אין לראותו כלל בתצלום זה) מהופך ב-180 מעלות לכיוונו של הטקסט העליון, שהוא הנראה לעין (ומזור שבשום מקום בספר לא צוין מה תוכנו). טעות היא לכנות את הקרדינל מרקאטי בתואר "אב כנסייה" (עמ' 2), שהרי תואר זה שמור למנהיגי הנצרות במאות הראשונות לסה"נ, ולא לבעלי דרגות כמורה בכירות בכנסייה הקתולית בדורות האחרונים. פה ושם ספק בעיני אם כיוון המחבר לדעת קודמיו, כגון במקרה של דברי ברונו המצוטטים בעמ' 9, הערה 47: בניגוד לפירוש הניתן להם שם, דומני שברונו אינו דן בהם ביחס הלשוני הגנטי בין מסורות טבריה והתעתיק אלא בהתפתחות הטקסטואלית של המקורות, הווה אומר ליחס בין נוסח הסקונדה מזה ונוסח המסורה מזה.

הפרק השני מוקדש לתורת ההגה, ונחלק לדיונים בעיצורים (סעיף 2.1), בתנועות (2.2), בתנועות העזר (2.3), בתמורות העיצורים (2.4) ובתמורות התנועות (2.5). יש בפרק זה עניין רב לא רק לבלשן העברי – היכול לזהות במסורת הסקונדה קווי לשון עתיקים כגון קיומה של הבחנת אורך במערכת התנועות (בניגוד לניקוד הטברני, שהבדלי הכמות הפונמטיים בין התנועות התגלגלו בו להבדלי איכות), או השתמרותן של תנועות קצרות מקוריות גם בהברות פתוחות בלתי מוטעמות – אלא גם למי שתולדות היוונית יקרות ללב, שכן ניתוח החומר הדקדוקי מאוחז בכל נימיו בהכרת הפונולוגיה ההיסטורית של היוונית ובידיעת מוסכמות הכתיב שהיו מקובלות על סופרים יוניים. כך למשל בסוגיה המפורסמת של ייצוג העיצורים הסותמים פ, כ ור בתאיות ϕ , χ , θ (האותיות κ , τ עומדות במסורת הסקונדה כנגד העיצורים הנחציים ק וט). מתברר כי ייצוג זה אינו מלמד על הגייתם המחוככת של העיצורים הנדונים (כפי שהוצע בפרסומיו של פאול קאהלה), אלא הוא קשור בתמורות שחלו במעמדו הפונטי והפונמטי של הנישוף בשתי הלשונות (כפי שהראה יחזקאל קוטשר). דוגמה אחרת כיצד ההבדלים הפונולוגיים בין השפות מכתבים מוסכמות כתיב שיש להתחשב בהן בניתוח הדקדוקי מזומנת במקרה של מכפל עיצורים: אף על פי שהסקונדה מביעה על פי רוב מכפלי עיצורים, יש מקרים שבהם היא מנועה מלעשות כן, ולכן אין ללמוד מהם על היעדר

הכפלה במסורת העברית שביסודה. כך למשל האות ζ אינה נכפלת במקור זה, משום שביוונית בת התקופה נהגתה אות זו dz , וממילא תפסה 'משבצת' פונרטיקטית המקבילה לעיצור כפול.

יודיצקי דן בכל התופעות הללו ודומותיהן בבחינת דבר דבור על אופניו, מתאר בשיטתיות ובמלאות את ייצוגיהן האורתוגרפיים של הפונמות ההיסטוריות, ומנתח את כל המקרים של תמורות שהרחיקו כתיב או צורה מסוימת מן הייצוג הצפוי. השילוב המושכל של הצגה סינכרונית ושל ניתוח דיאכרוני מבהיר תופעות שחוקרים קודמים לא תמיד עמדו עליהן או על מלוא היקפן, כגון נטייתם של העיצורים השפתיים לאבד את יכולת ההכפלה, או היקפה והתניותיה של נטיית המסורת הזאת להנמיך את התנועות. מתברר כי מבחינת מצאי הפונמות משמרת מסורת הסקונדה שלב בתולדות העברית שהוא קדום בקוויו האופייניים למצוי בשאר מסורות העברית. היא משמרת הבחנות עתיקות מאוד (כגון הבדלי האורך בין התנועות), וטרם התפתחו בה הבחנות משניות (כגון התנועה σ המסומנת במסורת טבריה ובכל בקמץ). מצד אחר סבור יודיצקי כי המסורת הזאת משקפת במקביל גם התפתחות עצמאית מן הפרוטו-עברית, והוא נסמך למשל על ניתוח תפוצתן של תנועות העזר, המצויות כמובן גם במסורות עבריות אחרות אך מתממשות בהן בדרך שאינה תמיד זהה למצוי בסקונדה מבחינת איכות התנועות וסביבתן. אמנם בעניין זה אינני בטוח עד כמה הנתונים מתבארים מתוך כללים פונולוגיים ועד הם משקפים תופעות פונטיות בלתי סדורות.

הפרק השלישי דן בתורת הצורות, והוא נחלק לארבעה ראשים עיקריים: הכינויים (3.1), הפועל (3.2), השם למשקליו (3.4) והמיליות (3.5). **בסעיף הכינויים** בולטת התופעה – שנדונה הרבה במחקר – של העדפת צורות קצרות בכינויים החבורים לנוכח. כלומר צורה מעין לָךְ תחת לָךְ , שיש כדוגמתה מעט ובהתניות ספציפיות גם במסורת טבריה, אבל היא הכלל במסורת הסקונדה. גם בנטיית הסופיות בפועל רגיל למצוא בגוף הנוכח סיומת מעין —תָּ ולא —תָּ , ובדיון בסוגיה זו השתכנעתי מטענתו המנומקת של יודיצקי שאין לתלות את הקולר בהשפעת הארמית. הסקונדה מציגה תפרושת משלה בחילופי התנועות

המקשרות בין הבסיס לכינוי החבור, וגם בעניין זה סבור המחבר כי ניכרת עצמאותה לעומת שאר מסורות העברית.

סעיף הפועל עשיר מאוד, כצפוי. אי אפשר לסכם את תוכנו בקיצור, אך ראוי להבליט את השוואת המערכת שחלה בנטיית התחיליות: צורני הנטייה הזאת מונעים בדרך כלל בתנועת ε (או בני גונה) לרוחב כל הפרדיגמה, לרבות בניין הפעיל. ייחודה של תכונה זו ואחידותה המרשימה על פני רוב הקורפוס מקרבים אל הדעת את הסברה כי בעניין זה אכן משתקפת התפתחות פנים-עברית במסורת הסקונדה. בבניינים הכבדים ניכרת העדפה להנעת עי"ן הפועל בתנועת i היסטורית (המתגלגלת בסקונדה ל- ε), ולא לתנועת a (כדרכה של מסורת טבריה).

בסעיף השם מוינו כל השמות לפי משקליהם ההיסטוריים ולא דווקא לפי תצורתם הסינכרונית. במערכת זו מתגלה קו של שמרנות במסורת הסקונדה, וזאת במיוחד במשקלים החד-הברתיים ההיסטוריים (בדגם $qVtI$), שבדרך כלל נשמרים בעינם ובלא ביקוע צרור העיצורים הסופי בתנועת עזר, השכיחה במיוחד במסורת טבריה, כגון אָרֶץ לעומת $\alpha\rho\varsigma$, גָּבֵר לעומת $\gamma\alpha\beta\rho$ וכיו"ב. בתצורת הריבוי של השמות במשקלים אלה ניכרת בסקונדה העדפה קלה לאלומורף $*qVtI-\bar{i}m$ (או $*qVtI-\bar{o}t$), הנוקט צורני ריבוי חיצוניים בלבד, על פני הסימון הכפול של ריבוי חיצוני ופנימי גם יחד באלומורף $*qVtal-\bar{i}m$ (או $*qVtal-\bar{o}t$). במסורת טבריה מצוי האלומורף הראשון בעיקר במעמד נסמך (כגון מַלְכֵי-מַלְכֵי $mal\bar{k}-\bar{e}$), בעוד השני אופייני לנפרד (כגון מַלְכִים $mal\bar{a}k-\bar{i}m >$), אך במסורות מאוחרות יחסית כמסורת שומרון ולשון חכמים אנו מוצאים שהדגם השליט בצורת הנסמך משמש גם במעמד הנפרד.

בסעיף המיליות שוב נחשף קו ארכאי בשימורה של תנועה קצרה היסטורית – שהיא בדרך כלל תנועת a – לאחר המיליות החד-עיצוריות (כגון לְמַלְכֵי לעומת $\lambda\alpha\mu\alpha\lambda\chi\eta$). במקרים כאלה יש להיזהר שלא לפרש כל מילית יחס מונעת כאילו היא מעידה על יידוע השם שבעקבותיה.

הפרק הרביעי הוא נספח מועיל, המציג את מילות הסקונדה על סדר הכתובים ומעמיד כנגדן את הצורה המקבילה במסורת טבריה ואף מבליט מקרים שבהם הסקונדה משקפת גרסה שונה של הכתוב. מדברי יודיצקי במבוא (סעיף 1.2) מתברר כי מעטים מאוד – באופן יחסי – שיבושי הנוסח הגלויים במסורת זו. לדבריו, מתוך כ-1,000 תיבות

עבריות ששרדו מן הסקונדה יש רק כ-50 מקרים של שיבושי נוסח (כלומר כ-5% בלבד). רובם המכריע מתבאר מכוחם של חילופי אותיות דומות ביוונית (כגון $\Delta \sim A$), ואין יותר מתריסר מקרים שאי אפשר להסביר בגורם טכני כגון זה (דהיינו כ-1% בלבד). לעומת זאת אין יודיצקי דן בשיטתיות באופיים ובסוגיהם של הבדלי הנוסח העבריים המשתקפים מבעד לסקונדה, אם כי הוא מעיר עליהם אגב דיונו לאורך התיאור הדקדוקי. דומני שבעניין זה הותיר המחבר כר להתגדר בו, ואולי בצדק, שהרי דיון מסוג זה מחייב הפעלת שיקולים פילולוגיים שאינם בלשניים בלבד.

הספר נחתם כמקובל ברשימה ביבליוגרפית ובמפתחות מפורטים: מפתח המילים העבריות (והארמיות), התעתיקים ליוונית וללטינית, ואף מפתח לפסוקי המקרא שנדונו לאורך הספר (מחוץ לפסוקי המזמורים המתועדים בפלימפסטט מרקאטי).

[ד]

ספרו של יודיצקי הוא תרומה בעלת ערך לחקר העברית העתיקה. המחבר כבר קנה לו שם בתור חוקר מובהק של מסורות התעתיקים, המשוקעים לא רק בהקספלה אלא גם בכתביהם של אבות כנסייה אחרים (ובראשם היירונימוס) ואף במקורות נוספים (כגון גלוסארים מימיהביניים). מאז ראשית דרכו במחקר פרסם מאמרים המבררים מגוון היבטים של מסורות אלו, החל מעניינים טכניים של קריאה ופענוח, עבור בדיון מדוקדק בפרטים ופרטי פרטים של צורות מסוימות, וכלה בניתוחן של סוגיות יסוד בדקדוק הלשון ואף בסקירה כוללנית של מסורות התעתיקים במבט ממעוף הציפור. הספר שלפנינו נשען אפוא על מסד איתן של למידה שקדנית של המקורות הראשוניים תוך בדיקה חוזרת של כתביהיד במקורם, עיון בשלל בעיותיהם המיוחדות, והיכרות מעמיקה עם הספרות המשנית הענפה שנכתבה על אודותיהם. פרקי הספר דנים בצורה ממצה בכל צורות הלשון הנקרות בתעתיקי הסקונדה, וכל צורה נבחנת מזוויות שונות, כפי שנקל להיווכח בעזרת המפתחות שבסוף הספר. דומני שאין חוקר אחר בדורנו ששרה עם החומר הזה בצורה כה מקיפה ושיטתית, ומותר

להניח שספרו של יודיצקי יהפוך לתיאור הסטנדרטי של מסורת לשון זו מעתה ואילך ולמשך שנים רבות. למעשה, רק גילויים של מקורות ראשוניים חדשים יחייב עדכון או שינוי של דקדוק זה.

החומר הדקדוקי המשוקע בסקונדה מתגלה לעינינו בתמונה מורכבת, שאינה תמיד מלאה די הצורך בשל מצבו החלקי והמקוטע של הממצא ובגלל הספקות בפענוחו. משום כך גם ניתוח החומר הזה תלוי לעתים במידה ניכרת של שיקול דעת, המושפע פה ושם משיקולים כלליים יותר שאינם מוכרעים לגופם מן הממצא בסקונדה גופה אלא מן המצוי בשאר מקורותיה של העברית הקדומה ומתפיסתו העקרונית של החוקר לגבי אופי המקורות הללו וטיבה של העברית העתיקה בכללה. במקרים כאלה יש כמובן מקום לחזור ולהרהר אחר פתרונותיו של המחבר. אך גם מעשה כזה מתאפשר רק בזכות הצגתם השקופה של הנתונים הגולמיים, הן בסעיפי הדקדוק הן בנספח, ויש להודות ליודיצקי על טרחתו בהצעת החומר בפני הקוראים.

המחבר הגדיר לעצמו ולקוראיו בצורה מדויקת את מטרתו בחיבור הזה – תיאורה הדקדוקי של מסורת הלשון העברית המשתקפת בסקונדה – ובמשימה שנטל על עצמו עמד בצורה מלאה. משימה זו, משקלה כבד, והוצאתה לפועל זרועה מכשולים וקשיים מתודולוגיים ומעשיים שעמם התמודד המחבר ביסודיות ובשיטתיות, תוך שקילת אפשרויות הפירוש של צורות מוקשות, הצגת דעות חלופיות, ולעתים הודאה כנה בקוצר ידנו להבין מקרה זה או אחר. לפיכך אפשר שאין זה הוגן לבוא ולדרוש מן המחבר יותר ממה שהעמיס על עצמו. ובכל זאת עליי להודות שהצטערתי מעט על שתחומי המחקר שפירותיו מוגשים כאן הוגדרו בצמצום מרוכז ובנקודות מסוימות אף קיצוני. דווקא משום שספרו עתיד להפוך לספר יעץ סטנדרטי ובסיס מוסמך לכל מי שיבקש לדון בפרט מפרטיה של הסקונדה, אפשר היה לעניות דעתי להרחיב מעט את היריעה, לפחות בסוגיות שיש להן נגיעה לשאלות רחבות יותר בתולדות הלשון העברית.

כך למשל מתנזר המחבר מכל דיון של ממש בתופעת התיעתוק בכללה ובשאלת מקורו ותפקידו של התעתיק היווני המיוצג בסקונדה בפרט. שאלות אלו נראות במבט ראשון כאילו הן חורגות מתחום העיון הבלשני הצר, אך למעשה יש להן השלכות הנוגעות להיבטים עקרוניים

של הערכת מסורת הלשון המתוארת בספר שלפנינו. המחבר מתייחס בשיטתיות לסקונדה בתור 'תעתיקי אוריגנס', אבל לאמתו של דבר ספק אם אוריגנס עצמו תיעתק את הטקסט העברי (כפי הבנתו את הטקסט או בסיועם של קריינים יהודים), או שמא השתמש במקור קיים, שעשוי היה למלא תפקיד מעשי כגון מדריך להוראת הקריאה במקרא. צורות לשון מיוחדות או גרסאות יוצאות דופן עלולות להתפרש בצורה שונה מאוד בהתאם לתרחיש המועדף: לפי התרחיש הראשון מותר להניח אפשרות של מסורת בלתי מדויקת שאת השיבוש במסירתה אפשר לעתים לזקוף לחובתו של אוריגנס, ואילו לפי התרחיש השני יש לצאת מנקודת הנחה שמדובר במסורת אותנטית שהכרח לבארה כמעט בכל מחיר שהוא. יושם אל לב כי בעיה זו נבדלת משאלת מהימנותם הטכנית של התעתיקים (שהמחבר דן בה בסעיף 1.2); גם מי שמקבל את ההנחה שהפלימפסטט הוא בעיקרו של דבר עד נוסח נאמן להקספלה – וזו סברה שאינה יכולה להיות מוכרעת מכוח הדיון בסקונדה לבדה – עדיין יכול לתהות על טיבן ומקוריותן של הצורות העבריות הכלולות במקור זה. זאת ועוד, קשה לנתק בין עצם קיומו של תעתיק לועזי לטקסט עברי במאה ה'ג' לסה"נ ובין הסברה המקובלת כי בתקופה זו עצמה גוועה העברית בתור לשון אם מדוברת. גם במקרים של שפות עתיקות אחרות ניכר קשר בין הופעתם של תעתיקים לגסיסתה של הלשון המתועתקת, ויש בכך כדי להשפיע על הבנתם של קווי לשון מסוימים כגון תפוצת תנועות העזר בסמוך לעיצורים גרוניים. בעיה סבוכה אחרת נוגעת לשאר עדי הנוסח של הסקונדה. 'יודיצקי מציין עדויות מסוג זה תחת הכותרת הכוללנית 'מקורות חיצוניים' או 'עדויות נוספות מן התעתיקים', ומסתפק בהפנייה למהדורת פילד בלא להרחיב בזהותם של מקורות אלה. ברם אין משקלה של גרסה המובאת מן הפלימפסטט שנתגלה בגניזת קהיר כמשקלו של ציטוט משובש מכתביו של אב כנסייה זה או אחר. גם המחבר עצמו מבדיל במפורש בין דינו של מקור פטרולוגי שנדפס בהוצאה בלתי ביקורתית כסדרת מינייה (Migne) ובין דינו של מקור דומה שזכה למהדורה מדעית מתוקנת. זאת ועוד, אף שמהדורת פילד זמינה כיום בצורה אלקטרונית, היא כתובה בלטינית ולכן אינה נגישה ביותר לקהל חוקרי העברית. על כן ראוי היה לנקוב בשמו של כל מקור ומקור, ואולי אף להקדים ולפרט

במבוא על משקלו של כל מקור חיצוני שכזה ועל בעיות הנוסח האופייניות לו. מפעם לפעם פוסק יודיצקי בשאלת מהימנותן הלשונית של גרסאות השאובות ממקורות אלה – לעתים קרובות תוך קביעה שהן משובשות – בלא להבהיר לקורא את מלוא השיקולים שהנחהו בפסיקתו. ייחודי הלשון של מסורת התעתיק ניכרים בדרך כלל כשהעדויות מצטרפות זו לזו ומלמדות על קו אחיד ושיטתי, ואילו תצורות יוצאות דופן עשויות להתפרש בדרכים שונות ואף מנוגדות; דא עקא, שמספרן של צורות כאלו רב למדי. הרי הפלימפסט מכיל כ-1,000 מילים עבריות בלבד, ואף אלו מתועדות במספר מוגבל מאוד של פסוקים שכולם לשון שירה, ובחלקם הם כתובים בלשון ספרותית וארכאית במפגיע. ההתייחסות האגבית ל'מקורות חיצוניים' עלומים מותירה את הקורא מגשש באפלה, ועליו לברר כל מקרה כזה לגופו ובכוחות עצמו. כמות החומר ששרד מן הסקונדה מעטה יחסית, ועל כן יש חשיבות למיצוי כל העדויות הישירות והעקיפות גם יחדיו. לעניות דעתי, במקרה כגון זה אי אפשר לו לניתוח הבלשני בלא ביורר פילולוגי של נוסח הכתוב.

עם כל זאת, אל להערות אלו לעמעם את הערכתי הכוללת להישגו המדעי של חיבור זה. ספרו של יודיצקי הוא סיכום מפורט, מעודכן ומוסמך של דקדוק המסורת העברית המשתקפת בסקונדה. הספר מתאר מסורת לשון זו בצורה שיטתית וממוקדת, תוך ניצול יסודי של הישגי המחקר בנושא זה עד כה, וזריעת אור חדש על מגוון של סוגיות דקדוקיות רבות, קטנות כגדולות, תוך העמדתן בפרספקטיבה משווה לעומת שאר מסורותיה של העברית העתיקה. אמנם הקורפוס הטקסטואלי שמסורת זו מתועדת בו קטן בהרבה לעומת הקורפוסים של המסורות המקבילות, אבל המחבר הוכיח לנו כי יש בו כדי להאיר צד שלא הואר דיו של המרקם המורכב – שרק חלקו גלוי לעינינו – של ניבי העברית העתיקה ומסורותיה.

נועם מזרחי, החוג למקרא, הפקולטה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל אביב, רמת אביב, ת"ד 39040, תל אביב 6997801

זכרון לראשונים

חנוך ילון



1970-1886

אנו מקדישים מדור זה בגליון זה לאחד מגדולי החוקרים של הלשון העברית לדורותיה, ובעיקר לשון הספרות התלמודית לסוגיה ותקופותיה ולשון ספרות ימי הבינים. חנוך ילון, יליד גליציה ובוגר אוניברסיטת וינה בשפות שמיות, היה רוב חייו המקצועיים מורה בבית המדרש למורים מזרחי מיסודו של אליעזר מאיר ליפשיץ (היום המכללה לחינוך, תרבות, חברה וקהילה ע"ש הרא"ם ליפשיץ), ממנו פרש בשנת 1946 מטעמי בריאות. הוא היה פעיל בועד הלשון, שפרש ממנו בגלל חילוקי דעות על עצם תפקידו, וכתב מאמרים רבים בענייני לשון, דקדוק וניקוד. אחד ממפעליו החשובים היה ניקוד ההוצאה הגדולה של המשנה מיסודו של חיים נחמן ביאליק ובעריכת חנוך אלבק. ילון היה איש צנוע שאינו 'דוחף את עצמו'. עם כל גדולתו המדעית מעולם לא הוזמן ללמד באוניברסיטה העברית. שלא ככמה וכמה מומחים לעברית שעשו להם שם, ילון זכור היום בעיקר לאנשי המקצוע. אנו שמחים לארח אותו במדור זה. בחרנו במספר מאמרים

זכרון לראשונים

מתוך אוסף מאמריו *פרקי לשון שיצא* לאור כשנה אחרי מותו,¹ ונסינו לייצג בהם צדדים שונים של כתיבתו המדעית. אנו מודים לפרופסור חיים כהן מן המחלקה ללשון עברית באוניברסיטת תל אביב על דברי ההקדמה על ילון ופעלו שכתב בשביל מדור זה.

¹ חנוך ילון, *פרקי לשון*, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"א.

חנוך ילון

חנוך ילון היה מגדולי חוקרי העברית במאה העשרים. הוא נולד בשנת 1886 למשפחה חסידית שהתגוררה בכפר טריטקי שבגליציה המזרחית. בימי ילדותו ונעוריו קיבל חינוך מסורתי מקובל, ובביתו אף רכש השכלה עברית וגרמנית. בהיותו כבן עשרים החל להתמסר ללימוד הדקדוק העברי ומעט לאחר מכן בא ללמברג (לבוב) והחל להורות בה עברית. בימי מלחמת העולם הראשונה עבר לווינה ובה למד באוניברסיטה לשונות שמיות. בשנת 1921 הזמינו רא"ם ליפשיץ, מנהל סמינר "מזרחי" בירושלים לשמש כמורה בסמינר, וזו הייתה העילה שזרזה את עלייתו לארץ ישראל. בסמינר "מזרחי" הורה עד שנת 1946, אז פרש מן ההוראה עקב בריאות לא איתנה. ילון נבחר כחבר בוועד הלשון העברית אך פרש ממנו מפני שחלק על דרכו של הוועד. סמוך לאחר ייסוד האקדמיה ללשון העברית נבחר כחבר האקדמיה אך כעבור שנה פרש גם ממנה.

תחום המחקר העיקרי של ילון היה דקדוק לשון חז"ל ובתחום זה הוא נחשב עד היום לגדול החוקרים ופורצי הדרך. מפעלו הגדול בתחום זה, מפעל העומד לדורות, הוא ניקוד המשנה במהדורת "ששה סדרי משנה" שיצאה לאור בהוצאת דביר באמצע המאה שעברה. ראשיתה של מהדורה זו ביוזמתו של ח"נ ביאליק להנגיש את המשנה לעם בניקוד ובפירוש קצר השווה לכל נפש. ביאליק הספיק להוציא אך את הסדר הראשון, סדר זרעים, שאותו פירש וניקד, ועם פטירתו החטופה, שנתיים לאחר צאת הכרך הזה לאור, נקטע המפעל הזה ולא חודש אלא כעבור כעשרים שנה, כשהוצאת "דביר" הטילה את מעשה הפירוש על פרופ' חנוך אלבק ואת מעשה הניקוד על חנוך ילון. בניקוד המשנה מתגלה ילון במלוא גדולתו. לניקודו נתלוו בירורים מקיפים, הן בכלל – הגישה הנכונה לניקוד המשנה, הן בפרט – בירוריהן של

תיבות רבות הבאות במשנה ושניקודן נתון לשיקול דעת. בירורים אלו נתקבצו לספרו *מבוא לניקוד המשנה* (ירושלים תשכ"ד) וממנו עולה עד כמה ידע ילון להלך במהדורה זו באופן שקול ומדוד: מצד אחד – ירידה אל בחינת הצורות כפי שהן בכתבי היד של המשנה, המשקפים מסורות טובות החוזרות במידה רבה אל לשון ימי הבית השני, אך מצד שני – התחשבות במה שכבר התקבל בפיהם של לומדי המשנה במהלך הדורות, תוך הקפדה שלא להתמיה את הבריות במהדורת משנה שלכתחילה לא נועדה להיות מהדורה מדעית כי אם מהדורה המוגשת לציבור הרחב. ממילא עמדו לו לילון בעניין זה הן בקיאותו המופלגת בספרות חז"ל והן ידיעותיו בכל הנוגע למסורות עדות ישראל, שהוא מן החלוצים שבחשיפתן ובעמידה על חשיבותן בתיאור הלשון, וכפי שיתואר להלן.

לעיסוקו של ילון בלשון חז"ל מצטרפים דברי העיון שכתב בענייני לשון התפילה והפיוט. אמנם (וכעדותו) לא היה זה תחום מעשיו העיקרי, אך כל מה שבירר בעניינים אלו יש בו חשיבות רבה והוא מקרין על תחומי לשון אחרים, בעיקר על תיאור לשון חז"ל ומסורות העדות.

ילון היה פורץ הדרך בחקר מסורות עדות ישראל, ומחקריו בתחום זה כרוכים באופן מלא בעיוניו בלשון חז"ל. חלוציותו מתבטאת בעצם ההכרה שהמצוי בפיהם של הוגי העברית בקריאתם את הטקסטים הנלמדים (ולאחר מכן גם בדיבור החי) ראוי לבחינה ולהתחשבות. בעמדתו זו ערער על התפיסה שאין לעברית אלא דקדוק אחד, הוא דקדוק לשון המקרא, וכל מה שאינו עולה בקנה אחד עימו אינו אלא שיבוש. ילון הראה שבמקרים רבים לא "שיבושים" יש כאן כי אם צורות לשון שהן פירות התפתחות לשונית טבעית והם "מזיקים אותנו ליחס אחר לעניינים של מסורת רשמית ומסורת משובשת". בעיקר נתן ילון דעתו למסורת בני תימן והוא שעודד את תלמידו בסמינר "מזרחי", יצחק דמתי (שבטיאל), לתאר את המסורת הזאת בקריאת המשנה, תיאור שקיבל את ביטוי בארבעה מאמרים חלוציים שהתפרסמו בשנות הארבעים של המאה שעברה.

חנוך ילון עסק הרבה גם בעניינים של הלכה למעשה ועיצוב דמותה של הלשון העברית בימי ראשונותיה כלשון המתעוררת לחיים חדשים

בארץ ישראל. גם בזה ניכרה היטב גישתו שאינה ממהרת לפסול צורות לשון הנראות "שיבושים". מכוח בקיאותו המופלגת ומתוך עיסוקו המתמיד בבחינת כתבי יד של המשנה ושאר ספרות חז"ל ועיסוקו בתיאור מסורות העדות, כנזכר לעיל, הוא הראה שיש לצורות אלו מקום איתן בלשון, ושהמקובל בפיות דוברי העברית ונחשב בעיני אחדים לשיבוש מעוגן היטב במקורות העברית.

כמבקר כתב ילון דברי סקירה וביקורת שנכרכו בהן שתי הפנים השונות שבמעשיו – ההוראה והמחקר. מצד אחד ביקר מילונים וספרי לימוד שנועדו לציבור הרחב, ומצד שני, והוא העיקר, כתב דברי ביקורת על ספרי מדע חשובים, מהם יש להזכיר בעיקר את ביקורתו על *דקדוק לשון המשנה* של מ"צ סגל, שהיא אחת מאבני הדרך בתמורה שחלה בחקר לשון חז"ל, ואת סקירתו על מהדורת סידור רב סעדיה גאון. במאמרי הביקורת שלו בחן ילון דברים לעומקם תוך העלאת ביוררים מקיפים אם בפרטים בודדים אם בפרשה שלמה.

חנוך ילון היה מגדולי חכמי הלשון של המאה הקודמת. תחום מחקריו נפרש על כל מקורות הלשון: מקרא ולשון חז"ל, מגילות מדבר יהודה, הפיוט הארץ-ישראלי הקדום, לשונות הגאונים והראשונים, מסורות העדות, ועוד ועוד. לכול נתן דעתו, ובכול ניכרו בקיאות וכוח עיון המופלאים.

ילון לא זכה להימנות עם סגל המורים והחוקרים באוניברסיטה העברית (האוניברסיטאות האחרות בישראל נוסדו בהיותו כבן שבעים). בשנת תשכ"ב (1962) זכה בפרס ישראל למדעי היהדות ובאותה שנה אף העניקה לו האוניברסיטה העברית תואר דוקטור לשם כבוד.

חנוך ילון הלך לעולמו ב"ב באדר א' תש"ל (1970). תורתו, ובעיקר בחקר לשון חז"ל, היא אבן יסוד בחקר הלשון העברית עד היום הזה.

פרקי לשון

'חוש הריח' של ר' ש"י עגנון

באחד מסיפוריו כתב ש"י עגנון: 'הסוכה מריחה', רוצה לומר הסוכה נותנת ריח. בא מדקדק והורה: לשון מריח אינו נופל על עצם הנותן ריח אלא על הבא לחוש את הריח, לפיכך אסור לומר: 'הסוכה מריחה'.

הלביש עגנון את ראיותיו ללשון זה צורת סיפור: 'חוש הריח', 'הארץ', מספר 5407 = כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך שמיני, אלו ואלו, הוצאת שוקן, ירושלים, תש"ב, עמ' קכה – קלג]. סיפור זה כולו שיר השירים של אהבתו ללשון הקודש. ואילו ראיותיו: ר' יעקב מליסא כתב בסידורו דרך החיים: 'זמרים במיני פרחים המריחים לשמחת יום טוב'. אף בסידור עמודי שמים לריעב-ץ נמצא לשון זה. 'ואם שני עמודי עולם כותבים כך, דין הוא שיכתב כך', והרי דברי רש"י, תהלים מזמור מה, ט: 'כל בגדיך מריחים כריח בשמים ומדרשו כל בגדותיך וסרחוניך מתכפרים ומריחים ריח ערב'.

מכאן שלשון 'הסוכה מריחה' כשר בתכלית הכשרות. ודין הוא: עץ מפריח ומניץ, כלומר מוציא פרח וניצה, אף הפרח וכיוצא בו מריח, כלומר מוציא ריח. על ידי 'חוש הריח' של ר' ש"י עגנון נתגלגלה לי זכות לעמוד על אחד ממדרשות חז"ל, כמו שיתבאר בסמוך. וזה לשונו של המדרש: אמר ר"ש בן מנסיא חביב הוא שם טוב מארון הברית שארון הברית לא היה הולך לישראל אלא מהלך ג' ימים הדא הוא דכתיב וארון ברית ד' נוסע לפניו דרך שלשת ימים [במדבר י, לג] ושם טוב הולך מסוף העולם ועד סופו (מדרש שמואל, פרשה כג). במדרש זה חסר העיקר: הרי נדרש כאן המקרא 'טוב שם משמן טוב', ומנין שהארון נמשל בשמן טוב?

אלא שלשון המדרש שהובא כאן 'מתוקן' על פי קהלת רבה ז, א, ואין תיקון זה אלא בדפוסים אחרונים (דפוס פראג, ש"י ואילך). וזה לשון מדרש שמואל, דפ' קושטא רפ"ב ודפ' וויציציאה ש"ו: 'חביב הוא שם טוב מריח ארון הברית שריח ארון הברית לא היה מריח לישראל אלא ג' ימים'. עי' תנחומא ויקהל, סימן ז: 'וארון ברית ד' נוסע לפניו וגו' והיה הורג נחשים ועקרבים ושורף את הקוצין והורג את שונאיהן של ישראל', כלומר ממרחק של ג' ימים היה הארון מגן על ישראל; הישווה המדרש את השפעת הארון לריח, שהגיע לישראל.

* הארץ, ט"ז באב תרצ"ח; 12.8.1938, עמ' 13.

ולא אמר המדרש: 'תארוך היה נדף לישראל' וכדומה אלא 'היה מריח לישראל'.
הריח, ככלשונות הגל, גם בלקטי מהרי"ל: 'סיגלי אמר שהוא עשב... ומריח
ריח טוב (מהרי"ל, דפ' קרימונה, דף קא, סעי'ב).

ב'חוש הריח' באמר: אדם קורא בתורה ושתה משנה ולומד גמרא מיד מגלח לו
כל גמי לשון הקודש שגזו הקדוש ברוך הוא לאותביו (שם, עמ' קכו). ר' שי ענן
מאותבי תורתו של הקדוש ברוך הוא וממחבבי לשון תורתו והוא מחמיר על עצמו
ולבו נקפו לומר: שמא שניתי ממטבע הלשון ופגמתי ביוסיה (עמ' קכח) והרי הוא
'עוסק בתורה ובנביאים ובכתובים במשנה בהלכות ובאגדות תוספות דקדוקי
תורה ודקדוקי סופרים' (עמ' קכו). לפיכך מן השמים משמרין אותו ומסייעין לו
דבריו ברורים וטבועים במטבעותיהם של גדולי ראשונים ואחרונים. עתידים
חכמי לשון שיתעמקו אף ב'טעויות' לבררן לפרטיהן ולקבוע להן כללים.

אממה שנוסף לי בענין הגל: דרך היין המהמץ להריח מתחלה ריח חומץ ותולך
ומריח יותר ויותר עד שנהפך אפי' סעמו לחומץ (רשב"ם, בבא בתרא צו, ע"א).
התחיל להריח ריח חומץ (שם), משתתחיל להריח חומץ סופו להעשות חומץ (שם);
יתלוצץ עלי על דברת תשובתי לליליינבלום, שלפי דבריהם גם היא מריחה
בריה דעות חפזיות (רי"מ פינס, עפ"י מאמרה של נאולה בת יהודה, 'עטרי
מורשת', התצאת מוסד הרב קוק, חשכ"ח, עמ' רא).

פרק עשרים וארבעה

תורת הניקוד

א. מתוך המבוא

1. השתדלתי להעמיד את העניינים על בסיס של קיסור הגימי ולהוציאם מחוקת
'מירה מגבות'. משום כך הארכתי על כרחי בכמה סקרים והרביתי לרמז על
סעיפים קדמים ולחזור על כללים יסודיים ועל דוגמאות. בפרק ההברות ותנאי
עתידיק ובדגש החוק הארכתי עד כדי הרצאה קצרה. סקרים אלו נהגים לקצר
בהם ובקונטרס זה הרי הם במרכז.

* הוצאת דרום, ירושלים, תרצ"ו. הוצאת במברגר את תוארמן, ירושלים, תרצ"ז.
הוצאת 'קרית ספר', ירושלים תש"י. הוצאת זגל, שם, תשי"ג. (ארבע מהדורות).

מתוך הארכה זו גדלה כמות הקונטרס, אבל לא כמות עצם תורת הניקוד. ומוכן מאליו, שמתוך למורה לקצר בכללים שאינם עיקריים. מאחר שהזכרתי, דרך משל, גינה טפילה והסברתיה וחרזתיה במחרות הכללית, הוספתי וכללתי לה כללים (לא הכל!) והם בידי המורה, שיעשה לפי הצורך ולפי יכולת 'המשיג'. וכן כיוצא בהם, הערות שבאו בפנים – רשות הן ולא חובה.

2. המבטא הספרדי מציאות היא בארץ-ישראל, בין צדקו הראשונים שקבעוהו עיקר בדיבור העברי המחודש בין לא צדקו. מציאות זו תובעת יחס לענין התנועות, גדולות וקטנות, וחלוקתן ומניינן.

חלוקת התנועות לגדולות (= ארוכות) וקטנות (= קצרות) הכניסה ערבוביה בתורת הדקדוק ובהוראתה. נתישנה וכבר נראים בה פריצים כאן וכאן גם בספרי-הלימוד שלנו, ועדיין לא נתבטלה. איני יודע, אם מי שהוא מסבירה לתלמידיו בדברי טעם מתקבלים על לבם. וסוף סוף אינה אלא מירה ודברי אמתה, חלוקה זו אינה עשויה לא למבטא הספרדי ולא למבטא האשכנזי ולא למבטא התימני; במבטא התימני אין מבחינים בין פתח לסגול, במבטא הספרדי אין מבחינים בין קמץ לפתח ובין צרי לסגול, ובמבטא האשכנזי, שתנועותיו שבע, אין בין התנועות הגל הבדל של כמות אלא הבדל של איכות. הדברים ידועים ואינם צריכים ביאור מפורט. ומאחר שמבטאנו ספרדי ומצד אחר יש גם מציאות של שמונה סימני תנועות (ומיליונים מישראל שאינם ספרדיים מתפללים, לומדים תורה וקוראים עברית במבטאים שאינם ספרדיים), העמדתי את מנין התנועות על חמש שהן שמונה. כלומר: חלוקה פוניטית (ספרדית) וחלוקה של כתיב (מספר התנועות); ע' סעיף 4. לא הלכתי בזה בדרכי ראשוני המדקדקים, שהיו מונים שבעה מלכים; מניין זה של הראשונים מתכוון לחלוקה פוניטית, כלומר: הנקודים הללו, הסברניים, התקינו למבטאם 'האשכנזי', שהוא בעל שבע תנועות², שבעה סימנים; התנועות וסימניהן היו חופפים אלו את אלו.

1 נתרגלו (על פי גיגור, אוצר נחמד א 93 = קבוצת מאמרים, מהדורת פונטסקי 188) לייחס חלוקה זו – ארוכות וקצרות – לר' יוסף קמחי. הדברים צריכים תיקון, מפני שהגל, שהילק את התנועות לגדולות ולקטנות, לענין אחר נתכוון (ע' הליכות שבא לר' שלמה אלמולי, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ז, עמ' קס"ק).

2 השורק והקיבוץ נחשבו תנועה אחת. ע' טעמי המקרא, המיוחס לר' אבן בלעם, D II י'הו' [כלומר המלך = התנועה השביעית] ג' נקודות מלמטה זו על גב זו וחילופם [כלומר: במקומם] עושים נקודה בתוך הו' ושם אחד להם שורק בפירוש כמו לשמוע.

3. וזהרתי ולא כתבתי ארוכות וקצרות ולא דיברתי על תנועות שהן מאריכות ומתקצרות והסברתי ענין 'גדולות וקטנות' על-פי המציאות הנלויה, ועל כרתי נתתן אחרי פרקי ההברות, בסעיפים 16, 17, 19. ועדיין לא הנחתי את דעת עצמי, מפני שהמונחים גדולות וקטנות אינם עשויים לכך, ולא עוד אלא מאחר שמשמעותן של הללו – גדולות וקטנות – היתה זמן רב ארוכות וקצרות, הרי יוסיפו לערבב ולהטעות. אלא שלא יכולתי ולא רציתי להחליפם במונחים אחרים. בירור המושגים וקביעתם יביאו שינויים גם במונחים. ואם אוכה להוציא מהדורות מוגהות ומתוקנות יותר, אפשר שאקצר ואקדים ענין זה ואתנהו בפרק התנועות.

אפשר שדברי יעוררו השגות ושאלות, ואם יהיה בידי להשיב, אשיב.

כתבתי למעלה על פרקי ההברות ועל הדגש החזק, שנתתים במרכז. נוסף, כי השואא הנע מעורה באחד מכללי בדגש החזק וכי ענין הוא להברות, ושוב היגענו למציאות ספרדית, שלא ביטלה לא את הדגש החזק ולא את השואא הנע (ולא ספרדים בלבד מדקדקים באלו) ושניהם נהנים ונשמעים. ומורה בכיתתו המלמד דקדוק ואינו נוהר בכך ומזלזל בדגש החזק ומניח את השואא הנע, הרי הוא נוטע ועוקר כאחת ועושה את מבטאנו 'ספרדי'.

4. מתוך מציאות ספרדית לא יכולתי להכניס לקונטרס זה את כל כללי קמץ הקטן המקובלים בספרי דקדוק וקבעתי כלל, בלא יוצא מן הכלל, שאין הקמץ קטן אלא בהברה סתומה (סגורה) שאינה מוטעמת (סעיף 15), להוציא את הקמצים של קדשים שרשים ושל מחרת, צהרים, פעלי וכו' וכו', שגדולים הם. כך הוגים הספרדים את הקמצים הנגל וראיות בידינו לזקנה מופלגת של הגייה זו.

נתעוררו על כך ספרדים עם ראשית תחיית הדיבור העברי (ענתבי ואחרים, 'השקפה' ג, גיליון כז 108, ועוד). איני יודע לשם מה אהיה ספרדי יותר מן

שריקות עדרים. לפי זה עיח, כי לתנועת u לא היה בתחילתו אלא סימן אחד ותוא: ך־ שהיה גם מלא: שוק, אמרו וכו', וכך דמה השורק לשאר התנועות המלאות והחסרות: חירק, חולם וכו'. ניקוד כזה מצוי בכ"י ישנים. עי' בייחוד קאהלי ZAW 1928, חוברת 3-2, צילום 28, שירת הים: ידמו, זן, סוס וכיוצא בהם. (דף זה מנוקד בבליית וטברנית). במשך הימים נתרגלו להבדיל ולהטיל נקודה בויו (למעלה, דברי טעמי המקרא), והיו נקדנים וכותבי ספרים ומעתיקים, שהיו מוסיפים גם אחר כך להשתמש בסימן ך־, ועי' כתבי הרב דר' יוסף זליגר, עמ' קלב.

3 כוונתי, כמובן מעצמו, גם לגרוניות, לחית ולעיי.

הספרדים עצמם ואוניע את תלמידיי, ללמדם דברים שאין להם שורש במציאות. והרי בשיטת הניקוד האי-קדם לניקוד הטברני, וספרדי הוא בעיקרו) אהלי (דניאל יא, מה), צהרים (תהלים נה, יח), וכיוצא בהם⁵. אף בפיוטים, בניקוד אי, שפרסם ר' אידלמן (הוצאת קהלהמר, שטוטגארט 1934), מנוקד כך, כנון: טהרת גיחוח (עמ' י), אהליבה (עמ' ל); באזני כל יצור (ט), קרבן (שם), קדשו (ל), כאמרך (שם). והואיל וקטעים אלו F, B 'ספרדיים' הם אף בקמץ ובפתח, כנון: תקנת יראיו (עמ' ו), רחמיו (כט), חנוכת אהל (שם) והרבה כיוצא בהם, על כרחנו גם פעלם (עמ' ז), צהלתך (עמ' ל), אין הקמץ אלא במקום פתח⁶. (ניקודי טברנית במקום ניקוד אי).

וכך הפלגתי את המיותר וקבעתי את הכלל המקוצר הנ"ל למעשה. ונראה לי, כי גם מפני שתפסנו מרובה ונתרחקנו מן המציאות, לא עלתה לנו לקיים בפי הכל את הכללים שקבעו מדקדקים, ועד היום מעטים הם היודעים למעשה את כל כללי הקמץ הקטן הכתובים בספרים ונכשלים אף בצורות: אָמנם, ויקם, וכיוצא בהם, והוגים אותן בקמץ גדול.

לאחרונה עלי להזכיר, כי את עיקר ניסוח כלל המתקן קיבלתי מספרו של ידידי ר' דוד יוסף בורגשטיין [ויל] Einführung in das Hebräisch der Gegenwart, Berlin 1926, p. 12 וכי 'הברה סתומה' (במקום 'סטורה') שמעתי לפני הרבה שנים מפי ידידי הנ"ל.

ב. בירורים ל'תורת הניקוד'

5. זכה קונטרסי (מהדורה א' קונטרס תורת הניקוד'⁷, מהדורה ב' 'תורת הניקוד' בלבד) ונכתבו עליו שני מאמרי ביקורת, אחת בידי דר' יוסף רבלין (הד החנוך, תרצ"ז, ה-ז) ואחת בידי דר' נח חכם (שם, תרצ"ח, גליון ד). אחת דברי שבח בלבד ואחת (של חכם) דברי שבח בתוספת השגות. מכיר אני טובה לשניהם, אף למשינ; הלה הביאני לשוב ולברר כמה דברים.

תיקנתי במהדורה ב' על-פי מה שנראה לי לתקן בשעות הוראתי בכיתה ועל-פי

4 ע' לשוננו ג, 208.

5 לשוננו, שם.

6 תוספת דברים בעניין זה – מגילות מדבר יהודה 99–100.

7 הד החנוך שנה יב (תרצ"ח), גליון יד-טו, 273–275.

8 הוצאת 'דרום', ירושלים, תרצ"ז.

9 הוצאת במברגר את ווארמן, ירושלים, תחריץ, ושאר ההוצאות.

מה ששאלו חברים וידידים (תיקון אחד הבאתי, עמ' ג הערה, בשם דר' נח חכם). מודה אני, שהינחתי כמה מקומות הצריכים תיקון ולא תיקונים; עדיין לא היגיעה השעה לפרוץ את המסגרת החיצונית של סדר סעיפים וספרות שבמהדורה א. מוכן אני להוסיף, על-פי ביקרתו של המשיג, ולהעיר בסוף 54 (השנה אחרונה על כינויי הפועל) לומר, שהכוונה לכינויי הנשוא (שמר-ת) ולכינויי האובייקט (שמן-נ). אף משאר השגותיו ביקשתי ללמוד ולתקן. אלא שלא נראה לי צורך בכך.

אחלק את בירורי לשלשה סעיפים ולא אדבר אלא בעיקרים שבהם. 6. הגייה ספרדית. המשיג: 'המחבר יצא מההנחה שבדור העברי המחודש נקבע המבטא בספרדי הטהור-עיקר, ואין הדבר כן. נקבע רק מבטא הדומה לספרדי והוא מתמצה בשני כללים פשוטים מאוד: קמץ גדול – פתח; ת (דגושה – ת). כמו כן אין אנו הוגין כהוגן את האותיות הגרוניות – ואותו הדבר גם בנוגע לציירי – כל האשכנזים מבחינים גם בדיבור העברי המחודש וגם הרוב המכריע של המורים והתלמידים בבתי-הספר מבחינים לכל הפחות למעשה – ומאחר שהמציאות היא כזאת וכו'.

שכח המשיג ולא הזכיר את החולם. אף מדבר הוא ב'אשכנזים' סתם, כאילו אין הללו מחולקים ב'ספרדיות' שלהם. לא אאריך ואפנה לצרי.

שבע-עשרה שנה מגרס אני את שיני בבית-המדרש למורים 'מורח' בלחם 'נקודים' ובעל ניסיון אני. ככיתה א מתקבצים 'נפוצות' כל הארץ מכמה בתי-ספר עממיים. מטה אני את אוני לשמוע הפרש הגייה בין צרי לסגול ואיני שומע; אוני אינה שומעת, ועיני רואות, שרובם ככולם מחליפים צרי בסגול. וכי עלי להוכיח דבר זה? לא ראיתי תלמידים מערבבים לא פתח בחולם ולא קמץ בצרי וכיוצא בהם; הללו הגייתם שונה. לא כן ערבובי קמץ בפתח שהם מעשים לרוב. כיוצא בו ערבובי חולם בקמץ חטוף. מפני מה? מפני שאין אונם מבחינה ביניהם. אף ערבובי צרי בסגול, שמרובים הם, חוסר הפרש הגייה גורם, וכך דרכם של ספרדים בניקודים שבכ"י. (ההוגה חולם כצרי ינקד, דרך משל, משה, מ"ם צרוייה; ע' קונטרסים א 63–64). וראוי שנתבונן, שרובם של תלמידינו בני עולים הם, המבחינים בין צרי לסגול, וקלטו מילדותם הבחנה זו, ויש מורים מקפידים להקנות לתלמידיהם הגיית צרי שאינה כהגיית סגול, מקפידים ומתקנים, ואינם מעלים הרבה, והמשיג כותב בפשטות על 'רוב מכריע של המורים והתלמידים' המבחינים בתנועות הללו. וכמדומה אני, שפטור אני מלספר ברבים, כמה טורח אני למעט שיבוש ניקוד

למיניהם (הרבה דרכים לתיקונים הללו, העיקרי שבהם הרי הוא שינוי גמור בהוראת יסודות הדקדוק, הוראה שתהיה מתוך דיבוק כללים, דיבוק הגיוני ושיטתי).⁹

7. המשיג לא הזכיר את השווא ואת הדגש החזק. ספרי הלימוד מלמדים את כל-ליהם בדרך שיגרה, בתורת כללים לעצמם. קונטרסי האריך בהם, חרץם בכללי ההברות ועשאם עיקרים. המשיג כנראה לא הרגיש בכך.

המשיג מונה אותי באות הצד"י, שאין אנו הונים אותה כספרדים (הגייה דומה לסמ"ך) ושוב ראייה למבטא 'דומה לספרדי', אף נמצא מי שהוסיף: עליך להסיק מסקנות קיצוניות ולדרוש הגיית הצד"י כסמ"ך. תימה, וכי ספר תורה שבהיכל הוא המבטא הספרדי? שמא ספרדי 'להכעיס' אני? על הגרונות וכו' שנעקרה מפני הגיית המתקנת אנו מצטערים ואני אבוא לשכח במיד אף את הצד"י? לא הרי הצד"י כהרי הצרי: כל המורים וכל התלמידים והרבה מן הספרדים הצעירים, שאינם לא מורים ולא תלמידים, מבחינים בין צד"י לסמ"ך.

ולענין אותיות אחרות – קובל אני על המשיג שכתב: 'מר ילן מתנגד לטיית ולק"ף; זה נראה לו בלתי טבעי'. היכן כתבתי כזאת?

8. תנועות וחלוקתן. ספרי-הלימוד המקובלים מקצתם מלמדים חמש תנועות גדולות וחמש תנועות קטנות; מקצתם מלמדים חמש ארוכות וחמש קצרות. אין בין הללו להללו אלא שינוי לשון: אלו ואילו לארוכות וקצרות מתכוונים. מפני מה הקמץ וכו' ארוכים, והפתח וכו' קצרים? כיצד מאריכים וכיצד מקצרים? דבר 'פשוט' זה אינם מפרשים. והבא לפרש, בוויכוח שבעל פה, הרי הוא נאחז בדברי פלפול ומפליג למרחקים היסטוריים. למעשה – הכל מלמדים דברים שמחוץ למציאות ושמחוץ לפירוש.

בא מחבר 'תורת הנקוד' וכתב במבוא, עמ' ד ואילך: 'חלוקת התנועות לגדולות (= ארוכות) ולקטנות (= קצרות), שהכניסה ערבוביה בתורת הנקוד, גתישנה – ואיני יודע אם מי שהוא מסבירה לתלמידי בדברי טעם המתקבלים על הלב – וסוף סוף אינה אלא מירה ודברי אמונה – תוהרתי ולא כתבתי ארוכות וקצרות

9 לדוגמה. מורה שנתן דעתו ודעת תלמידיו לשני מיני ההברות, פתוחות וסתומות (סערו), ולתנועותיהן והוא מלמד, בתורת יסוד ועיקר, שהברה סתומה מוטעמת מועצת בתנועה גדולה והברה סתומה שאינה מוטעמת מועצת בתנועה קטנה ('תורת הנקוד' שלי, עמ' טו), שוב אין עליו אלא להשגיר בכל שעה הצריכה לכך: כל שם בהברה סתומה מוטעמת – צרי, חוץ מבצורות אחדות, כגון: ברזל, ערפל, כרמל. כיוצא בו: כל a בהברה סתומה

– והסברתי עניין גדולות וקטנות על פי המציאות' וכו'. כלומר אין אלא חמש¹⁰ תנועות פונטיות בדרך ההגייה הספרדית, וכל עניין גדולות וקטנות אינו אלא חיצוני לדברים שבניקוד, וטוב לכנותן במונחים אחרים.

ואני יודע, כיצד בא המשיג לידי טעות פטלית, שלא הזכיר כל עניין זה ועל-ידי כך נעלם מן הקורא בדברי ביקורתו, שבאתי לעקור מקובלות נטולי שרשי מציאות. והרי כל מי שלא קרא במבואי, שם, על התנועות, כנ"ל, ואף מי שקרא בו קריאה של רפרוף שטחי, יסיק מדברי המשיג, שאין כאן אלא שעשוע של מספרים: שמונה שהן חמש וכו'. נמצא שלא חידש כאן המחבר כלום, ומה הוא 'מבלבל את המוח'?' השתמשתי ב'גדולות' ו'קטנות' וכתבתי בעמ' ה [לעיל עמ' 116] (ד"ה ונוהרתי): 'מאחר שמשמעותן של אלו – גדולות וקטנות – היתה זמן רב ארוכות וקצרות, ודאי שיוסיפו לערבב ולהטעות, אלא שלא יכולתי ולא רציתי להחליפו במונחים אחרים', וכבר הטעו את המשיג, ומעין נבואה קטנה נזרקה מפי.

וכמדומני, שפטור אני מלהשיב על השגתו בדבר הסגול המלא.

ג. שווא. כאן לא חידשתי משלי. כלליו בקנטרסי הרי הם הכללים המקובלים בספרים אחרים, בשינוי צורה וסגנון; יבואו מחברי דקדוק אחרים ויתווכחו עם המשיג. לא אעיר אלא על פרט אחד.

נוהגים ללמד, שהשווא שבאות הראשונה של אות כפולה, כגון 'הנג' נע (סימן כלל זה ה = הדומות). כתב המשיג: 'על הכלל שבסימן ה' יש עוררים ומסורות חלוקות ומוטב היה שלא לכללו'; כלומר מכלל שאינו נע הרי הוא נת. לא פרט כיצד עוררים, ואם עוררים על כל הצורות מעין הנני או על מקצתן בלבד. עיין, שבעלי מסורת עוררים על כולן כלומר: כל שווא שבאות הראשונה של שתי אותיות דומות נח הוא – אני לא אקבל את דבריהם. ואם יבואו בן אשר ובן נפתלי בכבודם ובעצמם ויאמרו: 'כך מסרנו', אענה ואומר: מימכם אני שותה ועפר אני תחת כפות רגליכם, אף-על-פי-כן מסורת זו איני יכול לקבל. אי אפשר לי לקטע מלים שבפי להברות ולומר: הנ-ני, צל-לי, ועל אחת כמה וכמה שאיני

מוטעמת – קמץ, חוץ מבפועל (עבר עתיד וציווי) ובשמות אחדים, כגון: קרקע, כובע ודומיהם. ויש בזה יותר מהצלה מועטה.

ומוטב להאריך בהוראת ההברות ותנועותיהן, שיעכלום התלמידים יפה יפה. עיכול זה יעשה פירות ופירי פירות. אף עשוי הוא לתקן הרבה בנטיות שמות ופעלים. וטוב שידע מורה ותלמיד, שאין לימוד תורת הניקוד אלא פרחדור לטרקלין.

10 חמש, ולא שבע, כדברי המשיג בטעות. הצרייהסגול העיות כתנועה אחת, כמבואר למעלה.

יכול לשים דיבור שכמות זה בפי תלמידיי. רצוני לדבר כבן-אדם מגודל ועל כרחי אני ע את השוואים הללו; אין אדם הוגה הנני וכיוצא בה בשווא נח. הגייה זו הרי מוציאה את האות השוואית של הנל על דרך הנה, צלי, ונמצא השווא בטל. כלומר: אין ללמד דברים שהם נגד חוקי הטבע.

המשיג מוסיף: 'מלבד זה נחוץ גם כאן להוסיף ולנסח: בראשונה של אות כפולה שהתנועה שלפניה בלתי מוטעמת, למען לא יתנגש כלל זה בכלל של הסימן שלאחריו ד' מ' [דרך משל] במלים כמו ישחרונני'. כלומר: הואיל ויש כחצי תריסר צורות מעין 'ישחרונני' (רק במקרא ואינן מצויות בשימוש כלל), יש להוסיף, לפי דעתו, על סימן ה' ולסבכו! אלא שאף בהללו אי אפשר להניח את השוואים אלא אם כן נקרא הברות ולא מלים, כנל בצורות הנני וכו'.

לדרכי ניקוד המשנה בזמננו

1. מנהג ישן נושן הוא לנקד משניות, ניקוד חלקי או ניקוד שלם, אם מחמת חובת

• סיני טו (תש-ה), עמ' ריב-ריד.

נכתב בראשית דרכי לניקוד המשנה: [כמה פרטים כאן, שלא הכנסתיים בהקדמה (סדר מועד, הוצאת מוסד ביאליק-דביר, תשי"ב, עמ' יג-כח = מבוא 11-28)].

הקודש ואם מחמת צורך לדייק בצורות מסופקות, או מחמת רצון לקיים בפי לומדים נוסח, שנראה לו למנקד ושיש חשש, שלא יעמדו עליו ויידהה. העיזה גילתה הרבה פרמנטים של משניות מנוקדות ניקוד בבלי והוא מתקופת הנאונים¹. כנראה, היה זה מנהג קבוע בבבל². נתגלו קטעי משניות מנוקדות ניקוד ארץ-ישראלי ישן (אף הוא עליון, כמו הבבלי, קדם לניקוד שלנו, הטברני). אף ידועים כ"י ישנים המנוקדים ניקוד טברני. המפורסם שבהם הרי הוא כ"י קויפמן המצוי בידינו בצילום דפוס. כ"י זה חשוב, כידוע, בנוסחאותיו המשובחים ובניקודו, (והוא לענין מסורות קריאה).

הבדלים רבים הם בדרכי ניקודם של כה"י, במלים ובקטגוריות דקדוקיות. שרשם של שינויים הללו הרי הוא, בדרך כלל, מסורת קבועה בפיו של המנקד הנשמע לאוזנו, כלומר הוא מנקד בדרך הרגלי קריאתו וכפי שהוא שומע מפי אחרים, ואינו כפוף לדקדוק שעל פי ניקוד המקרא, ובארץ ייחוס כל הרוצה בכך, שאין קריאה אחידה במשנה לכל בני ישראל, ולא הכל הוא בדרך כללי דקדוק המקרא³.

כל זה חומר למחקר גדול ורב היקף של הלשון בהתפתחותה והוא מצפה למומחיים. משנת ת"ד ואילך מרבים להדפיס משניות מנוקדות. ידועים דפוסי ליוורנו (וערי איטליה אחרות), המצויים בידי ספרדים ובני עדות אחרות, והם, בדרך כלל על פי דפוס אמשטרדם שנת ת"ו⁴. אף יש משניות מנוקדות של אשכנזים, מהם על פי דפוסי אמשטרדם ואיטליה, ולא נתפשטו. (אין צורך לומר, שלא לפרטים נתכוונתי).

2. דיברתי על הבדלים שבכ"י ושבמסורות חיות. הרי מקצת פרטים. בתפילה אנו אומרים שֶׁבַח (שֶׁבַח מעשה ידיך, שֶׁבַח יקר וגדולה זה שֶׁבַח שליום השביעי⁵ וב- תלמוד אנו קוראים שֶׁבַח, בפתח (עיקרו קמץ, והוא משרידי הגייה ספרדית של

1 רשימה ביבליוגרפית קצרה של החומר שנפרסם עד 1938, ימצא הקורא בקנטרסטים ב 84.

2 הרבה מדרך ניקוד זה קיים בפי התימנים; ע"י קנטרסטים א 26-29; יצחק דמתי (שבטיאל), שם, עמ' 8 ואילך למסורות תימניות שאינן בדרך הניקוד הבבלי - תרביץ לג (תשכ"ד) 107-106 = לקמן 269-270.

3 ע"י במאמרים שנוכרו בהערה 2, והרי גדר, ירק, גול וכיוצא בהם.

4 על דפ' קושטא ת"ד ועל דפ' אמשטרדם ת"ו ע"י קנטרסטים א 28-29.

5 וכן במחזור כ"י וורמזא, צילום שוקן, שנה ל"ב (1272) ובמחזור גירנברג, צילום הגיל, שנה צ"א (1331).

הקמץ⁶, ומכאן: 'מקצת שָׁבַח של אדם בפניו' ושתייהן מסורות ישנות. התימנים הוגים שָׁבַח גם בתפילה גם בתלמוד⁷. זמן רב לא ידע כותב הדברים הללו, שיש אשכנזים שאינם קוראים טָבִי (עבד ר־ג). עד שנודע לו, שיש קוראים טָבִי ויש קוראים טָבִי, הטיית בסגול. אף יש יקוד טָבִי, בשווא. שגור בפי האשכנזים גִּמְר מלאכה (אף כאן, כמו ב'שבח', נראה שהפתח של הגימ'ל שריד הוא של הגייה ספרדית ועיקרו גִּמְר, בקמץ, כקריאת התימנים) ספרדים קוראים גִּמְר, על דרך מלך. כיצד יכריע מנקד משניות? אשכנזים קוראים דָּקֵל, ספרדים דָּקֵל ויש יקוד דָּקֵל. מבחינת הצורה אין לפסול שום קריאה. במה יבחר המנקד? שאלתי רב זקן, כיצד הוא קורא של ק שבברכות ו, ח: 'אפילו אכל שלק והוא מזונו', השיב שֶׁלֶק (שני קמצים). אמרתי: והרי יש קוראים שֶׁלֶק? לא פקפק והשיב: כך לימדני רבי, וראיתי בפניו מעין הרגשה עמומה עד היכן הדברים מגיעים, כלומר: רבי ודאי קיבל מרבו ורבו מרבו ואיני יודע מי הראשון שקרא כך. הצורה כשהיא לעצמה אינה משובשת ואיני יודע, מפני מה אדחנה מפני צורה אחרת, אפילו נאה הימנה (אגב יש יקוד שֶׁלֶק). מפותח ביותר בנפש התימנים רגש חיבה וכבוד לצורות לשון חכמים המקור בלות בפיהם, ואפילו דקדוק המקרא מתענד להן. תשובה מוכנה בפיהם: 'לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד'. אף הספרדים מקפידים במסורות שבעל פה שלא לשנות בהן⁸. אבל הרי אי אפשר לנקד מלה אחת אלא יקוד אחד.

6 על דרך בתים, שוא ושקר, יד, דם וכיוצא בהם. במקום אחר באריכות.
7 בסדור ר־ס נאון, כִּי אוקספורד מנקד שֶׁבַחְךָ (עמ' לט), זה שֶׁבַח ליום השביעי, שֶׁבַח יקר ותהלה (עמ' קכא). (במהדורת הדפוס אין יקוד). בשני המחזוריים כִּי, שנוכרו למעלה, הערה 5, מנקד: שֶׁבַחְךָ, שֶׁבַחְךָ (פתחין במקום קמצין; עי' למעלה, הערה 6). עי' ר־ש אברמסון, קובץ ר־סִג, בעריכת הרב פישמן [מימון], עמ' תרפא, הערה 15. (יש לתקן שם, כהודעת המחבר: שִׁי 11, שִׁיג 17, שלה 10), בסידור הגאון מווילנא ושֶׁבַחְךָ (בידי סדור אשי ישראל עפ"ד הגר"א... ירושלם תרצ"ה, עמ' סד).

8 ראוי לנתנת דעת, שכל אותה התנועה לתקן בצורות לשון שבתפילה, שאין בדרך יקוד המקרא, לא נעזר לא בספרדים ולא באיטליקים (ולא במתפללי גוסס 'ספרד' שבין האשכנזים), ואין צורך לומר שלא הניעה לתימן. ידעו על תנועת 'מתקנים', עזרה וויכוחים, ולא הייתה שרשים. נאון ספרדי גילה דעתו בתקיפות לעניין זה: כל דבר שהוא מורגל בסי הצבור ראוי לסמוך עליו כאלו הם דברי נביא (הרב חיד"א, יוסף אומץ, סימן י). נראה לי להביא כאן דוגמה אחת. סטנאב מעיר בספרו 'זיעתר יצחק', הגהות על סדר התפלה, ברלין תקמ"ד, סוף עמ' לד, שאין לומר 'מפני היד שגשגת לחה במקדשך' אלא 'השלוחה'. על כך מעיר שד"ל, מבוא למחזור רומא, עמ' יט: 'ובנין נתפעל הוא השגור בלשון חכמים, יש לו שלשה עדים גם בחניך - - ור' יצחק סטנאב (בברלין בשנת

3. יש למצוא דרך ואין לדחות את הדבר. ניקוד טוב של המשנה, על פי יסודות מדעיים, צורך גמור הוא היום. היו זמנים וכל הלבבות היו פנויים לתורה, ולימוד משנה וגמרא היה כולו עניין חשוב מאוד לעצמו. ולא הקפידו כל כך בענייני צורה ודקדוק. באו זמנים אחרים. ארץ ישראל במרכז ובית הספר מקרב עדות. משנה וגמרא הרי הם חלק בתכנית של בתי הספר, בייחוד של 'המזרחי'. גדל הצורך לקריאה אחידה וגדלה הדרישה לחיצוניות מדויקת. אף נפתח חוש של ביקורת בענייני לשון, יש הבחנה בצורות דקדוק ויש שאיפה לשיפורי לשון. כל זה מוליד וויכוחים והכרעות, שהם בדרך כלל על פי היקשים בתחומים מצומצמים של דקדוק פורמאלי, וגובר בו היסוד המקראי, והרי לשון המשנה דרכים מיוחדים לה, יש שאלות שאינן נפתרות בדרך של היקשים סלוליים, ויש שהעיקר הוא היקף החומר; לשון חכמים ענייה כאן ועשירה כאן ויש ליטול מכאן וליהן לכאן, דבר שאינו לפי כוחם של סתם מעיינים, לומדים ומורים. וכלום לא חשוב ביותר לשחרר בייחוד את המורה מיסורי וויכוחים החוזרים ובאים ומהכרח הכרעה שעל דעת יחידים, שלעולם אינה מונעת מפני ביקורת והכרעה של יחידים אחרים? בנתיים מתפשטים בדפוס העתקות של משניות מנוקדות, שרב בהם הצד השלילי. יאריך הזמן ויגדל המקום, אילו באנו לברר כל הדרכים והשבילים, שיבור לו מנקד משניות. אחד העקרונות שעל המנקד לסגל לעצמו הרי הוא: לא כל מה שאינו עשוי, לפי הנראה בסקירה ראשונה, לחוקי הלשון המקובלים, שיבוש הוא הראוי לעקירה.

תקמיה [צ"ל תקמ"ד, ח"י] בספרו ויעתר יצחק שלה ידו והניה מפני היד השלושה נפתחו אחריו רבים והוא שבשש – ודע כי במחזור בולוניא בחלק הראשון כתוב שנשתלחה, ובחלק השני כתוב אשר שלחה – ומכל מקום ירסת שנשתלחה לא זזה מדפוס איטליא ויפה עשו. כי רבותינו בעלי התפלות מעולם לא נתכוונו שיהיה לשונם כלשון המקרא ממש. [וכן כותב ר"י עמדין, לוח ארש, סימן שיט: 'מקובל ומוסכם ואל תשומם ותהי חכם בעיניך כבשית' [= כבעל שערי תפלה והוא ר' זלמן הענא; בספרו 'שערי תפלה', יעסניץ שנת ת"פ, הנהגות ותיקונים בסידור], אשר פשט ידו בסדור הקדוש והניה במקום נתעלה (שחרית לשבת) עלה... ואנחנו בשם אלהינו נזכיר כאשר הורנו אבותינו ורבותינו ז"ל... והם שאמרו כאן נתעלה וכן אמרו בתפלת מוסף תתרחקנו שנשתלחה... כמו שזה מנהגם בכמה מקומות בלשון משנה... נודמן... ובהגדה מה נשתנה' וכו'. וכן סדור רס"ג: נתעלה (עמ' קכא), וְנִתְרַחַק (כך; עמ' קנא), שנשתלחה (שם). גם רו"ה: 'השלחה'. ע"י מחזור רו"ה ליום א' של פסח, סוף הקדמה: 'הלכתי בשיטת החכם בעל ויעתר יצחק והדפסתי רוב הנסחאות ע"פ דעתו והכרעתו'.

קונקורדנציה למשנה

אוצר לשון המשנה, ספר המתאימות, קונקורדנציה על ששה סדרי משנה, חברו חיים יהושע קאסאווסקי, עזיק ירושלם ת"ו, אות א"כחף, 1016 עמ' 40.

1. מי מהעוסקים באחד מענפי ספרות חז"ל, בייחוד בלשונה, אינו רואה את עצמו לעיתים תכופות במצבו של ר"י אבן גאח, שהעיד על עצמו, שבשעת עיון בספרי ר"י חיוג 'חזר על כל המקרא שמונה פעמים לקבץ המלות האלה' (ספר ההשנה, הקדמת בכר לספר השרשים של ריב"ג, עמ' XIII, למטה). ים שני התלמודים והמדרשים וכו' גדול, ואף הבקי שבבקיאים והזכרן שבזכרנים היאך יהא זוכר את אוצר המלים שבהם לכל פרטי פרטיהן? ומה הם שימושיה ונוניה של כל מיני מלים? יש שאחד הפרטים הללו הרי הוא בעיני החוקר תורה שלימה, שגופי עולם חקירתו תלויים בו. ספרי עזר מעטים ולא שלמים ואף הללו לא תמיד ראוי לסמוך עליהם. על כרחו בעצם ידיו ילקט לו החוקר את החומר לכל פרט ופרט.

באין קונקורדנציה לספרות חז"ל אי אפשר לה לחקירת לשון חז"ל שתתפתח ככל הצורך, ואף ספר דקדוק הגון אין לה. המשנה זכתה לחוקרים מועטים, שטיפלו בחקר דקדוקה, העברית של שאר ספרות חז"ל אף זה לא עלה בערלה; דקדוק לשון העברית שם נרדף הוא ללשון המקרא. ולא עוד אלא שבגלל זה אף לשון המקרא ידיעתנו בה הרבה לקוייה היא.

2. היה צורך גדול שיקומו אף לספרות זו סופרים ומונים כל תיבותיה ואותיותיה (כקונקורדנציות של המקרא). סוף סוף בא האדם, אשר במרץ רב, בהבנה ובמסירות נפלאה עמד לעשות את המלאכה. יש אנשי מדע, שאינם מסתפקים במועט. חקירות חלקיות אינן לרוחם והם תוקעים את עצמם לדבר גדול ומקיף, והוא תוכן חייהם. ר' חיים יהושע אחד מהם. קונקורדנציות למשנה, לתוספתא

• התור תרפ"ג, גליון לח 8-10.

ולתלמוד מרכזו חייו הוא. וכבר ראה מקצת ברכה בעמלו. מן המשנה נגמר והולך בדפוס סוף למיד, השאר מעובד ומוכן לדפוס. נצבר החומר לתלמוד בבלי ומן התוספתא מעובד ומסודר כל אל-ף. חוץ מהללו יש התחלה של קונקורדנציה לתרגום אונקלוס (כל אל-ף).

המטרה במרומי ההר, הדרך ארוכה ומכשוליה מרתיעים ולהמתין אי אפשר. טוב שלא נתפס המחבר לחששות יתירים; בעוז רוח של מעפיל עצם את עינו מלראות את החתחתים.

אם תבוא ביקורת למצות את מידותיה בחומר הדין, וודאי שתמצא ליקויים בפרטים שונים. הקורא היודע את אשר לפניו, לא יבוא בטרונא עם המחבר. ברור, אילו נברה עליו אימת פרטים שונים והיה נכנס בתחום חקירות צדדיות לדיוקי דיוקיהן, העיקר היה מתנפח הרבה, בלא ספק.

3. הרבה טורח ועמל הקדיש להגדרות תארי הפועל, מלות היחס והחיבור, לשימושיהם ולקישוריהם בשמות ובפעלים. סופרים נוצרי לשון טהורה המקפידים על רוחה וטעמה, הרבה ילמדו מספר זה, לא ספק אחד בשימוש הלשון יתפסט להם ואף הידוע יתברר ויתאשש בידם¹.

מנוקד כאן כהוגן נתוספו ולא נתוספו, כנהוג בפי רבים [עי' מבוא 127 ואילך]. בערך הפך מובאות הצורות: אופך, יופך (כלאים ב, ג, ד; ה, ז; תרומות ט, א). טוב שלא ייחד להללו שורש מיוחד (יפך, אפך). נסייתן על דרך פעלי פיו [עי' מגילות, נספח יג].

גדול המפעל וגדולה הפרצה שעתיד הוא לגדור. אף על פי כן כמה קר יחס הסביבה הקרובה. קובל המחבר: מיום שאני עסוק בעבודה זו, שלשה אנשים בלבד ראו צורך לבוא לראות מה טיבה. וכמה אכסמפלורים נמכרו בארץ ישראל! בושה להגיד. פנעי הזמן רבים ואין מעזת הגוף והרוח לעבודה. סימן רע לדורנו דור התחייה.

1. מן הפיסקאות א מ ש יוצא, כי 'אמש' במשנה אין פירושו אתמול בלילה אלא אתמול סתם ואתמול לפני זמן. שימוש זה גם בשאר דברי חז"ל. ממאמר אחד בתנחומא, ר"ש בומר, משפטים ט, נראה כי אמש נרדף ללילה: 'נפשך עולה אלי בכל אמש ואמש'. במקרא לא כל כך ברור; עי' מניס-בוהל, ערך זה. פרנץ דליטש. פירוש לאיוב ל, ג: 'א מ ש שואה ומשאה', אמש: לילה. בלשון חז"ל: לילה ברור.

לוח הפעלים המשוכלל מסודר עפ"י שטה קלה ונחה לילדים. נערך על ידי
א' ינקילבסקי ולי' מלוטק, מורי הגימנסיה העברית בלודז, לודז תרפ"א.

1. ניתנה האמת להיאמר: קשה לגשת לכתיבת ביקורת מפורטת על ספרי לימוד
לדקדוק השופעים והולכים בספרות העברית. היפוך קל בהם מעמיד אותך על
טיבם ואתה מחליט מייד, בלא נקיפת הלב, כי רובם ככולם דלים ועלובים
מבחינת הבנת היסודות ופרוצים מבחינת היקף חזיונות הלשון. מתוך כך אף אין
טעם לדברי התגדרותם ב'פידגוגיקה' וב'מיתודה' שבהקדמותיהם. עלובה
פידגוגיקה, שלא עמדה על הדבר הפשוט, שרק הבנה מדעית, מתוך תפיסת כלל
הכללים, תדע, בספר לימוד, להציב גבולות לעיקר ולטפל ולתחם תחומים לקל
ולכבד. נראה, כי חסרו מחבריו הבנה זו. לפיכך אין פלא, שהם נאחזים בסבכי
כללים, שלא עמדו על מהותם, ממשמשים ביד לא אמונה בדקים שבחוטי רקמתה
של הלשון, מנסחים ומשמיטים כרצונם; בתמימותם יאפילו על העיקר, על ידי
הגדרה שאינה נכונה ועל ידי קביעתו מחוץ למקומו, או שישיטתו לגמרי.
כל זה נראה, כאמור, במבט ראשון וראוי היה, לכאורה, לצאת ידי חובת ביקורת

♦ החנוך, 1 (תרפ"ד), חוברת ב 48-51.

בדברי ביטול אחדים. הרי אין זה עונג לחטט ולחזור ולחטט באותו ערב רב של דברים, שאין בהם ממש. אף ספק הוא, אם ירתיעו דברי בירור מחברים למיניהם. 2. אף על פי כן חייבים אותם הרואים את ההרס, להיזקק לביקורת מפורטת ולטפל בביטולם מתוך מראי מקומות מספריהם ומתוך ראיות מתקבלות על לב בעל שכל ישר ובעל טעם. אין לכבוש את הדברים, אם כי שלעתים אין לאמרם אלא בחריפות יתירה. אם לא תועיל ביקורת לספרים המבוקרים, שמחמת ריבוי פרצותיהם אינם לגדור, הרי יש בה משום הכנת קרקע וחיוק ידיים למעטים יוצאים מן הכלל. יש רמזים של ראשית תקופה חדשה.¹ הללו בבנינים והביקורת בסתירתה מכאן ובשמחתה מכאן להעיר בעיין יפה על כל גרעין של חיוב, יחנכו וכשירו לבבות לרחק אותם חיבורים, המערבבים עלינו את לשוננו, מטשטשים את דקדוקה ומשקצים אותו.

הספר המבוקר כאן משך את עיני בנין מחבריו. אמרתי: הואיל ותתחבר על ידי מורי גימנסיה, כדאי לעמוד על טיבו. הללו אפשר שהתבוננו וראו את הבקיעים הרבים שבספרי לימוד ובאו לגדור ולהוציא דבר מתוקן. נזדרזתי וקראתי. בהקדמתם הקצרה קובלים הם על פגמים של 'גבוב כללים על גבי כללים' ושל כלבול מוח הילדים בלימודים מיותרים. הרי שבאו ליישר את המעוקלות, אלא שאין צורך בהעמקה יתירה, כדי לראות את הקורה שבין עיניהם שלהם.

3. מבוא: 'הבאנו בראשית הספר כללים אחדים מהנקוד הנחוצים לבאור הפעלים' (סגנון פגום. צ"ל: כללי ניקוד אחדים הנחוצים, או: הוצאנו והבאנו מחלק הניקוד כללים וכו'). לשם כך הקדישו שני עמודים ומחצה. כאן מבצבצת ועולה אי הבנה, הן מכל סעיף וסעיף לעצמו והן מצירופם לדבר שלם, אילו הלכו המחברים בדרך הטבעית להקדים את סעיף ההברה ותנועתה, כשהיא פתוחה או סתומה, מייד אחרי פרק האותיות והתנועות, שהוא מקומו הטבעי, והיו מגססים אותו בהבנה ובקיצור הראוי. היו דיני השווא, בייחוד דיני הדגש החזק (אחד

1 בשנת תרע"ח (או תרע"ט) הוציאו דוד יוסף בורגשטיין ועקיבא רחובלום בווינה ספר לימוד לתינוקות, 'הספר'. הקדימו לו מבוא ומבררים את שיטתם מתוך הבנה רבה כיסודות הדקדוק העברי. אף בסגנון העברי נראית שם תרבות לשונית. בשנת תרפ"ג פרסם מ"ב שניידר בוויילנה חלק ראשון של 'תורת הלשון בהתפתחותה'. כנראה למד המחבר בבתי מדרשות של חכמי אירופה ובא לצאת ידי חובת חוקר עברי. כשיצאו שאר החלקים, אפשר יהיה לעמוד על טיבם בפרוטרוט. באותו הזמן יצא לאור 'תורת הלשון' של מ"א ויון בווינה והוא ניסיון של דקדוק מדעי. ע"י למעלה, פרק סז.

הפרקים החשובים ביותר בדקדוק העברי) מוארים יפה ומתבארים כמאליהם. מהות הדגש החזק, שמקומו אחרי תנועה קטנה ופעמים גם אחרי תנועה גדולה מוטעמת, הרי היא הקפלות האות שהוא נמצא בה (רָץ-נָה, שָׁמ-מָה). כללי הדגש החזק אין לתארם בהעדר כללי ההברות; ברורים הם, אם יקדמו להם כללים האומרים: א) הברה פתוחה מונעת² בתנועה גדולה וכן הברה סתומה מוטעמת, ב) הברה סתומה שאינה מוטעמת מונעת בתנועה קטנה. לפיכך דגש אחרי תנועה קטנה (שהוא במקום אות) סותם הברות, שאם לא כן תבוא תנועה קטנה בהברה פתוחה.

4. לא כך עשו המחברים. לא הגדירו את הדגש החזק (גם במחלקות נמוכות אפשר לעשות זאת בצורה מעניינת), אלא גזרו: 'דגש חזק יבוא בכל האותיות באמצע המלה אחר תנועה קטנה כמו (צִיל: כְּנָן) שָׁבַר, שָׁבַת' (דוגמאות בבית דווקא, שיבוא בה דגש קל). בסוף כל חלק הגידו נזכר ענין ההברות וכתוב שם: 'כל תנועה שאחריה יש (יש' מיותרת) שוא נח או דגש חזק, תקרא הברה מרכבת' (מה היא הברה - סתמו ולא פירשו). אחרי המלה 'מרכבת' באה תוספת בסוגריים: 'שהיא מרכבת משתי אותיות (רק?) כמו (צִיל: כְּנָן) שבת'. דוגמה לשוא נח לא כתבו, אף לא הפרידו שָׁבַת להברותיה (שב־בת). אינם אלא אומרים בסוגריים, כי בשבת 'שתי הברות מרכבות'.

כאן ישאל תלמיד, אפילו אינו פיקח ביותר: אותה נקודה קלה, שדגש שמה, לשם מה באה? ומפני מה אחרי תנועה קטנה? ובמה כוחה יפה להרכיב הברות? ולמה לי בכלל לדעת כל אותו הענין של הברות פשוטות ומורכבות? מי שישאל כך, קשה יהיה לסלקו. פרק ההברות, שבא בספר זה שלא במקומו, ובהסברו, ובייחוד באותו פלפול תפל על דבר הברה 'זרה', הרי הוא כעניין העומד בפני עצמו: אין לו שום קשר בנאמר קודם לכן ואין לו רמז למה שאחר כך.

5. אילו ידעו המחברים, כי דווקא אותו פרק ההברות (שנכתב שם, כנראה, מפני שגם ספרי דקדוק אחרים מטפלים בו) יסוד היסודות הוא, ואילו הובררה להם מהותו של הדגש החזק³, היו העניינים הללו לובשים צורה אחרת לגמרי; היו יכולים להביא לתלמידיהם שעה של קורת רוח (בדגש דווקא). אף השווא והדגש הקל,

2 מונעת במקום מנוקדת, מתח זה מבכר את העניין על הצורה (מונע על ידי תנועה). מדי-קדקים ראשונים השתמשו בו. התנועה מניעה והאות מונעת.

3 ששטות היא לכתוב, כי במלים: כְּרָתִי, נְתַנּוּ חֶסֶד לַמִּיד הַפּוֹעֵל (עמ' 11). הלמיד אינה חסרה, אלא נטמעה בעין הפועל.

ובייחוד חלק גדול של נטיות השמות והפעלים, שלשםם באו פרקי הניקוד לא היו נאמרים בצורת גזירות. אור ההיגיון היה אוצל עליהם מרוחו ומחינו והדקדוק היה מתחבב על התלמידים. עכשיו, בדרך שהלכו המחברים, שוב אין בכל הניקוד, וממילא גם בחלק העיקרי, בפועל, אלא גיבוב דברים ובלבול מוח בדברים מיותרים, לא כשהם לעצמם, אלא באותה הצורה העלובה שהוגשו.

מקצת על דברים חשובים, שאינם בספר. אין שם כלום מכללי הנגינה. אין זכר ל'מלעיל' ול'מלרע'. בנסתרים עבר של ע-ו ושל כפולים אין הערה, כי הנגינה מלעיל, בניגוד לבינוני של לשון נקבה. אין דבר על הנגינה שבצורות שמרתף, שמרתף (עמ' 60). הללו רבים טועים בהן לקראן מלרע. מספרים המחברים על שינויים של: יקום-הקם, יריב-הרב, יסב-הסב (עמ' 23, 58) ואין אף דיבור קל בשינויים שנעשו משום כך בנגינה. אין כלום על הקמץ הקטן (ויקם, ויפס - עמ' 22). ענינים אלה מתפרשים יפה על פי חוקי תנועות ההברות ושינוייהן. דרך משל: הנגינה של 'ויקם' מלעיל, נמצאת ההברה קם הברה סתומה שאינה מוטעמת, לפיכך אי אפשר לו לקמץ להיות גדול וכו'.

6. הגדרותיהם, אף בחלק הפועל, נמנעם תינוקות הן על פי הרוב. אין בהן מיופיי הדיוק וקיצור ההבעה, ולא תמיד נכונות הן. הסגנון העברי ברברי. מקצת דוגמאות ראינו למעלה ויש להוסיף: 'שרש הפעל הוא משלש אותיות' (עמ' 7), 'אפשר לשאול אחרי הפעל את השאלות וכו' (שם). ההגדרה ל'זרה': 'נטיות הפעל באות עפ-י תמונות שונות. כל תמונה נקראת בשם זרה' (עמ' 90), ומה הוא בניין? 'בנין הוא תמונת הפעל' (עמ' 28). הרי: 'תמונת הפעל' בנין 'תמונת נטיות הפעלים' נקראת זרה. בעמ' 36 העתיקו מספר הדקדוק של שד-ל-כהנא את ההגדרה לבניין נתפעל. אותו הפלפול המשונה מה טיבו בספר לימוד?

עוד לענין סגנון: 'בעברית טוב להשתמש במבטאים יותר קצרים ותחת לאמר 'כאשר כתבתי' אומרים 'בכתבי' (עמ' 27). הסגנון כנ-ל, והדברים, בצורה זו, אינם נכונים. 'בכתבי' סגנון המקרא, 'כשכתבתי' סגנון המשנה, ואין להכריע בצורה פסוקה כנ-ל.

יש פעלים ששרשיהם מרכבים מארבע אותיות והם נקראים מרבעים כמו גלגל, כרסם, פרנס, שחרר, שכלל, תרגם, תרגל (עמ' 70). שרשים!

פקודת מחלקת החנוך בדבר מונחים

1. ד"ר מוסינזון, מנהל מחלקת החינוך של כנסת ישראל, שלח לפני ימים מועד-טים חזר לבתי הספר ובו דרישה מן המורים, שישתמשו בהוראת מקצועותיהם במונחים, שנקבעו על ידי ועד הלשון. טעם פקודה זו ברור: מחברי ספרי לימוד, אף מורים בכיתותיהם, מחזירים, זה בכה וזה בכה, אחרי מונחים, על דעתם ועל טעמם של יחידים, ונמצאים תלמידים ונמרים של בתי ספר שונים אינם מבינים איש את דברי חבריו, במקצוע אחד, והבוחן הבא מן החוץ ומוצא מונחים אחדים למו-שנ אחד, אף הוא לא הכל מובן לו (ושמא אף בידו מונחים אחרים) והתקלה גדולה. אין אדם שלא יסכים, שדרוש כאן תיקון.

משער אני, שרבים הם השואלים כמותי: מה טעם הניעו הדברים לידי כך? כח-מישים שנה עסוק ועד הלשון בקביעת מונחים; כמה מילונים פרסם, כמה וכמה רשימות של מונחים נדפסות וחולכות ב'לשוננו'; הרי המורים מצויים אצל ספרות זו, ולא די שאינם מזדרזים מעצמם לבוא ולקבל בשמחה את המושט להם בדרך פשוטה ונוחה זו, אלא שנוח להם, כנראה, לנוע בשבילי קוצים, לחפש ולכסח לע-צמם ביגיעה, מה שלכאורה כבר הומצא להם. המורים אינם מרדנים; מפורסמים הם במשמעתם בכל עניין ציבורי לאומי, אפילו עד לידי קרבנות של ממש. מפני מה מסרבים הם בעניין חשוב כל כך: הנהגת טרמינולוגיה אחידה בבתי הספר? נוחיות וודאי אין בסירוב זה.

2. וכבר יש לעניין מונחי ועד הלשון מקצת היסטוריה, עי', דרך משל, בוויכוח

23 ובתוספתא שבת, סוף פרק יג, ליברמן 63: 'צורר המקורול... נוטלו ומקנח בו את רגלו.
* הד החנוך, כ"ו אדר, תשא (שנה חמש עשרה, גיליון ח-ט).

החריף, שפתח דן פינס במאמרו 'היגיונה של הלשון' (דבר, ו תמוז, תרצ"ח). הוא מונה שם את וועד הלשון ב'חוסר עיריות', ב'עקרוני עבודה מיושנים' ו'בהרכב בלתי מתוכנן של הוועד', 'לכמה מחברי ועד הלשון יש טביעת עין של תלמידי חכמים, בקיאות ודקדקנות, אבל ספק אם לכולם טביעת אוזן במדה מספקת. מי שיעיין, למשל, ברשימת מונחי הרדיו... יצטרף לספק שלי'. (הביא שם דוגמאות של מונחים פגומים). השיבו על דבריו שנים מחברי וועד הלשון (דבר, כא בתמוז) ושוב השיגו וטענו יהושע מנח ובן-שפר (דבר, כא באב) וא' פאדו (שם, כט באב). מתוך המשך הוויכוחים בצבצו ועלו ליקויים נוספים: ע' בייחוד במאמרו של בן-שפר. ועדיין דברי הקובלים במקומם.

3. איני בקי בכל מקצועות בית הספר ולא אגע אלא במקצת מן המקצת, במונחי דקדוק (לשוננו ז' 405-410) ובמונחי פוניתיקה (שם ח, 227-237). במונחים הללו בולטים כל המגזרות, שגרמו עליהם בדברי דן פינס.

מונחי דקדוק הרי מכוונים הם בעיקרם למורי עברית ומקרא, הללו חזקה עליהם שרגשים הם לענייני לשון יותר מבעלי מקצועות אחרים, וכלום אפשר לדרוש מהם ומשכמותם, שיכניסו לתלמודם מונחים שכמות 'ספח' (אטריבוט-כלומר: שם לווי), שימוס (דיסימילציה - כלומר: בדילה). ע' פרטים בקונטרסים ב 16-18, 25-28, 96-98.

על רשימת מונחי הפוניתיקה נכתבה הערה חריפה ב'גליונות' של יצחק למדן (תרצ"ז חוברת ה, עמ' 460). ושמה אין מביאים ראייה מהערות בודדות, אבל דבר רי הביקורת המפורטת של ד"ר גומפרץ (קונטרסים ב 25-28) הרבה הם מלמדים. תאמר שכל דברי המבקרים דברי הבל הם ואין בהם כלום הראוי לנתינת הדעת? הקוראים ישתוממו לשמוע, שאחד ממבקרי מונחי הדקדוק של וועד הלשון היה אבינעם ילין ז"ל, שהוא גופו ישב בוועדה שעסקה בתנחתם (לשוננו ז' 404). וכבר לפני שנתפרסמו מאמרי ביקורת, ראה ונוכח, שאותה רשימה אינה ראוייה לתפקידה, אף עמד להושיב וועדה מצומצמת, מטעם מחלקת החינוך, לשם בדיקה ותיקון (בידי מכתב בעניין זה מיום כ"ט בתמוז, תרצ"ז). בינתיים קרה האסון ולא הספיקו בידו לגמור.

4. והרי ביקורת כללית על המונחים לתורת השירה (לשוננו ז' 396-403). ב' מאזנים' (כסלו-טבת, ת"ש 131) נתפרסמה ביקורת על ספר לימוד לתורת הספרות ונאמר בה: 'לא טוב עשה המחבר שהודרו להשתמש דוקא במונחים שנתחדשו על ידי ועד הלשון. המחבר אינו יודע את יחסם של הסופרים אל הרשימה הזאת'.

'יחסם של הסופרים', והדברים נתפרסמו בירחונה של אגודת הסופרים בא"י. כל אותם המבקרים, שנזכרו כאן, אף אבינעם ילין ביניהם, כלום לקנטור בעלמא נתכוונו? אף על פי כן 'נראה שאין חברי הוועד מניחים אף צל של ספק, שהמלים שנבראו בשיבות בהחלטות ועד הלשון, כולן כשרות וראויות להתקבל על הציבור. דעתם היא שאפשר ואפשר להחיות מלים מלאכותיות... ובלבד שיהיה רצון עז מ' צד הוועד' (בן-שפר, שם). עכשיו אומר הוועד 'להשליט סדר' בעזרת מחלקת החנוך, כלומר בדרך של כפייה. נתקיים חששו של פאדו (שם), ששאל: 'וכיצד מ' צייר לו וועד הלשון סוף סוף מוצא ממעגל קסמים זה? שמא עונשין וכפייה?', והרי זה הוא פירושה של פקודה הנשלחת לבתי ספר מטעם מחלקת החנוך.

כמדומני שראוי הוא המורה לייחס אחר מצד מחלקת החנוך, על כל פנים בדב-רים המסורים למוח וללב; אין לכפות עליו מונחים, שלא עמדו בפני ביקורת. לא חטאו של המורה הוא, שוועד הלשון עדיין בקפאונז ולא מצא שיטת עבודה מתאי-מה יותר לצרכיו ואינו מטה אזנו לדרישות של ביקורת עניינית, כאילו נתקדש שם הכל קדושת מסורת.

5. מנהל מחלקת החנוך ראה, כנראה, בעצמו, שפקודתו רבים מציבור המורים אינם יכולים לעמוד בה, לפיכך הוסיף: 'יכול מורה המוצא מונח ממונחי ועד הלשון כטעון עוד ברור, להשתמש במונח שהורה בו עד כה, אבל במקרה זה עליו להורות לתלמידים גם את המונח של ועד הלשון'.

יש בתוספת זו משום הקלה פורתא, ואולי יותר מפורתא, אבל כלום לא ישאלו תלמידים: שני מונחים למושג אחד למה? ומפני מה לא נקבל את המונח, שהוצע מטעם וועד הלשון? על כרחך יסביר המורה ויבסס את דעתו, כלומר הוא יבקש את ועד הלשון בפני תלמידיו. כלום רצוי הדבר מבחינה חינוכית?

אין בדעתי לומר, שיש להניח את המצב כמות שהוא; יש דרכים לסלק את התק-לה. הרבה יש להזהר מלהיגרר אחרי נימוקי פרסטיז'ה, מדעת ושלא מדעת. חב-רי ועד הלשון וחברי וועדותיו השונות כבודם במקומם מונח; לא ייגרע ממנו כחוט השערה, אם רשימות מונחים שהציעו, לא יתקבלו כולן כמות שהן, ובייחוד במקום שיש ביקורת מבוססת.

חברי ועד הלשון וודאי שידו, שכבוד הלשון העברית, אף שמץ מכבודה, שקול כנגד כל מיני היסטוסים ופקפוקים, רצון טוב וייתור מכאן ומכאן, בדרך כבוד – ונגדרה פרצה בניין החנוך. זכות גדולה נתגלגלה למנהל מחלקת החנוך להיות מסייע בדבר.

פקודת מחלקת החנוך בדבר מונחים

[הדברים, שהועתקו כאן, הרי הם מעט מהרבה, מוויכוחי עם וועד הלשון בענייני לשון, ולא נכתבו כאן אלא לשם 'היסטוריה'. השאר גזו בעיתונים שונים. לא אזכיר כאן אלא את מאמרי 'מונחי דקדוק' (עניני לשון, תש"ב 40-45). דברי ביקורת על מונחים פגומים. הדברים לא היו לבטלה; עי' שם 45, באמצע; 'ביני-תיים' ישבה וועדת מונחי דקדוק של וועד הלשון... ותיקנה כמה וכמה פרטים'. עי' גם עניני לשון, תשי"ג, ראש עמ' 60].

יד. דיבר דיברות

1. מה הוא לשון יחיד ומה הוא לשון המין של 'עשרת הדברות'? בשאלות הללו עוסק מר א"ד, הצופה, א' באב תש"ז, בתורת תשובה לאחד שהעיר: 'דיבר' הוא היחיד של 'דברות'. א"ד קובע: 'דיברה' ומכאן 'דברות', לשון נקבה. והרי רא-ייתיו מדברי חז"ל: 'שלא תאמר וכי לא נתנבא משה אלא עשר דברות? מנין לכל הדיברות שבתורה קלות וחמורות?' (ילקוט); 'שמשם כל הדברות יוצאות לעולם' (ירושלמי); 'במסכת בבא קמא נד, ב תמצא כמה פעמים דברות ראשונות ודיברות אחרונות. אמנם נמצא גם: שני דיברות זה בצד זה (ספרא) מכל מקום' וכו'.

ומר א"ד זורק מרה במעיר וזה לשונו: 'עליך לעיין היטב לפני שאתה בא ללמד אחרים בוודאות מוחלטת כהלכה למשה מסיני, אל תבהל על עטף לפסוק הלכות בטרם למדת בעצמך כל צרכך – – – אם נדמה לך משהו, מוטב תכתוב בזהירות ובלשון שאלה'.

אילו טען א"ד: כבר נתנו לומר 'דיברה', או: כך כותבים, או מעין זה – החרשתי, אבל הוא מביא ראיות ממדרשות ומגמרות לכפור בעצם מציאות של 'דיבר', ל-שון זכר. לפיכך על כרחי ושלא בטובתי אומר לו, שלא עיין ככל הצורך ודחה שלא כהוגן את המעיר כהוגן. אנב, משונה הוא דרך הבאתו מקורות. היכן נבקש 'ילקוט' סתם, 'ירושלמי' סתם וכו'. אלא שאין בכך משום עיכוב גדול; הציטאטות הנ"ל מובאות בבן יהודה ובמילון של גור והם מפרטים יותר.

2. לעצם העניין. סוד גלוי הוא לרבים, כי רב המרחק שבין המציאות הלשונית

41 [במהדורת שפרבר: מרדא (ש-מ-א), ומרדא (מל-א); שתייהן בחירק. יהושע: 'במרדד'.
* הארץ [לשוננו לעם], ה תשרי תשי"ח עמ' 4; י"ב תשרי תשי"ח, עמ' 4.

שבספרות לכל היקפה ובין המובאות במילות, הן מבחינת הציטאטות, שלא תמיד הן בדוקות ומדויקות, והן מבחינת שלימות החומר (חסרות, או יתירות מפריעות). מומחה לתיקוני לשון חייב לדעת, כי ציטאטות שבמילות אינן מפי הנבורה וכי לא כל מה שאינו במילון הרי הוא מתוך למציאות. ראוי לו לפוסק הלכות בענייני לשון ללמוד דרכי בדיקת טקסטים.

מאמרים לאין ספור הם, הבאים בדברי חז"ל במקומות שונים ובצורות שונות, והבא להוציא מסקנות עליו לעיין יפה במקבילות: יש שהן מתקנות זו את זו, יש שהן משלימות זו את זו וכו'. ואין צורך לומר, שאין להביא ילקוט בתורת מקור יחיד. 'ילקוט' כשמו כן הוא: קובץ מאמרים מלוקטים ממקורות קדומים וחייב המעיין ליתן דעתו למקורות לשם השוואה, ואף המקור גופו, נאמר אחד המדרשים, אפשר שגשתנה בדפוסים מאוחרים (חשבו לתקן ונמצאו מקלקלים), ואפשר שאותו המדרש יצא במהדורה מדעית ושינויים רבים בו. יש להשוות ולבדוק בעין פקוחה. 3. מכאן לראייה הראשונה, שהביא מן הילקוט. מוטב לעיין ב'ספרי', מהדורת פנקלשטיין, סוף פסקא ב, כתוב שם: 'וכי לא נתבא משה אלא אלה הדברים בלבד', ועיין שם הערת המהדיר; כלומר ראייה זו קלושה מאד, ואף מ'קלות' וחמורות' אין סיוע.

הראייה השניה הרי היא בירושלמי, ברכות, סוף פרק ד; ה, ע"ג: צילום הדפוס הראשון של הירושלמי מצוי היום בידי רבים, ושם כתוב: 'שמשם דיברות יוצאין לעולם'. ירושלמי זה הובא בערוך, ערך ארן, ואף שם: 'דיברות יוצאין'. בערוך השלם 'יוצאות' ובחדאי פליטת קולמוס של קוהוט היא; מהדורתו מיוסדת על ד"ר רציא ושם 'יוצאין' וכן בדפוס פיורו רע"ז.

ראייה ג: דיברות ראשונות וכו'. 'דקדוקי סופרים' מצוי בידי לומדים ושם נמצאת הערה למקור שהביא א"ד: 'בכתב יד [המבורג]: הראשונים האחרונים וברובן נגרר ונתקן כבדפוס'. אף עין יעקב: ראשונים, אחרונים, ואין 'ראשונות' וכו' אלא טעות עין ואוזן שנמשכו אחרי הסיום 'ות' של דיברות. וכלום נסיק מ'לוחות הראשונות' (עירובין נד, א), שיש לומר 'לוחה' אף בזה כ"י מינכן: 'הראשונים'. וכך נסתלקה גם ראייה ג.

4. 'דיבר' נמצא עשרות פעמים בלשון חכמים ובמקורות אחרים, בייחוד בדפוסים ישנים ובמהדורות החדשות. צורה זו, 'דיבר' שמשקלה, פיעל, שאינו אלא בדוגמאות מועטות, היתה מתמעטת והולכת, מדעת ושלא מדעת, ונתגלגלה ב'דיבר', שכן משקל פיעול מצוי הרבה. אביא דוגמאות אחדות.

מר א-ד כותב: 'בהגדה של פסח יש גורסים 'אנוס על פי הדיבר' לעומת זאת אנו מוצאים בתלמוד ובמדרשים 'על פי הדיבור', כך גם 'שהיו נוסעין וחונן על פי הדיבור'. סתם ולא ציין את מקורו, אלא שהמניין בבן יהודה ימצאנו והוא בירושלמי, שבת פרק טו, ה"א; טו, א. לא נתן בן יהודה דעתו לעיין בדיו ובדפוס קרוטור שין, בשניהם 'הדיבר', וכן ירושלמי, ד"ו, שבת פ"ז, ה"ד; י, ד: 'שהיו חוננים ונוסעים על פי הדיבר'. ועי' ספרי במדבר, פסוקה עב (עמ' 67): 'שומע אני הואיל ונוסעים על פי הדיבר וחוננים על פי הדיבר לא יהיא צריכים חצוצרות'.

5. הבאתי למעלה, סעיף 3, 'דיבר' מבר. עי' שם מנחת יהודה מקורות נוספים של 'דיבר' בבר. הארכתי בעניין זה בקונטרס 'ענייני לשון', תש"ב 47, ולא אעיר אלא על ספרא נגעים, פרשה א; מהדורת ווייס דף ס, ע"א: שבע פעמים 'הדיבר'. עי' גם הערת מנחם זולאי, קונטרס, שם 48: בפיוטי יניי כמה וכמה פעמים 'דיבר', וי.

תמיה אני על מר א-ד, שנעלם ממנו מאמרו המפורט של ניסן ברגרין, הצופה, ג באב תש"ב. הביא שם חומר רב בעניין זה.

סימן טוב הוא ללשון, שרבו קנאים לטהרתה, לולא הפשטנות היתירה שבדבריהם ואילו היו מראים את כוחם גם בחקר הלשון, חקר ממש, היו נותנים תוקף של ממשות למעשיהם ולהערותיהם ולא היו מגיעים לידי ויכוחים של סרק, שהשפעתם מוזיקה. מחבר האומר אין לי אלא תיקוני לשון, אף תיקוני לשון אין לו, ואין צורך לומר, שאין כוונתי בדבריי לא ל כל העוסקים בכך ולא ל כל הנעשה בכך.

תוכן גיליון 28 של קתדרסים
טבת תשע"ח/דצמבר 2017

על שלושה ועל ארבעה
יוסף צ' ליברזון
בלתי מספיק

יוחנן גלוקר
תנא דמסייע

דב שוורץ
מחקרים פרטניים על תופעה גדולה
על הקובץ הגדולים: אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל

עודד היילברונר
עולם ללא יהודים
על ספרו של אלון קונפינו

לא כל ספר הוא ספר הספרים

יוחנן גלוקר
הכל שכנועים
על ספרה של זהר לבנת

אליצור בראשר סיגל
מדעיות – מדעי הרוח – בחינת גבולות הגזרה
על ספרה של נורית מלניק

הוקרת תודה

מרדכי נאור
המצוי והחסר ב"סריקת המערכות" של המו"לות הישראלית
על ספרו של מוטי נייגר

זכרון לראשונים
יעקב נחום אפשטיין

יעקב צ. מאיר
הספר הגדול ביותר בדורותינו –
על מפעלו המחקרי של יעקב נחום אפשטיין

יעקב נחום אפשטיין
הנכתבה המשנה

יעקב נחום אפשטיין
להקים שם – "רב עמרם" ממגנצא

יעקב נחום אפשטיין
לעף הבלשן

יעקב נחום אפשטיין
מסרף – *מסרף – מרצף, מרצפים

זכרון לראשונים

Remembrance of Former Generations

Henoch Yalon



1886-1970

We dedicate this section to the memory of one of the greatest Israeli Hebraists, Henoch Yalon. Yalon was born in Galicia (then Austria), studied Semitic languages at the University of Vienna, and spent most of his active life in Israel as a teacher of Hebrew at the Mizrahi Teachers' Training College in Jerusalem. He was a leading expert on historical Hebrew grammar, and especially in the complex field of vocal signs (nikkud), and one of his great achievement was vocalizing the entire text of the Mishna. He published mainly articles, most of them short, concentrated and to the point. We republish here some of his articles and an introduction concerned with Yalon's life and work especially written for us by Professor Hayim Cohen of Tel Aviv University.

The language variety reflected in this source is of linguistic interest as it exhibits several archaic traits. For instance, phonemic vowel length is retained as such, whereas in the later, Tiberian tradition it transformed into different vocalic qualities. Similarly, historical short vowels are retained in opened, unstressed syllables, from which they were deleted in the Tiberian tradition. In the realm of morphology, too, the Secunda features several archaic characteristics, such as the retention of the original vocalic pattern of nouns of the **qVl* type. At the same time, this tradition also exhibits distinct features that presumably resulted from internal development, such as a peculiar alternation between allomorphs for the pronominal ending 2m.sg with and without final vowel, or a relatively unified vocalization of the preformatives of the prefix-conjugation of verbs. Yuditsky highlights such features, interpreting them as pointing to an independent and equal status of the Secunda tradition vis-à-vis other varieties of ancient Hebrew, such as the Tiberian and Babylonian traditions among the Jews, Samaritan Hebrew, and Qumran Hebrew. Indeed, the comparative discussion of the Secunda in the light of these other varieties of Hebrew—most of which were inaccessible to previous generations of scholars—is one of the distinctive contribution of the present grammar.

In this reviewer's mind, the treatment of introductory issues could have been expanded for the benefit of Hebrew readers, and the philological scrutiny of the textual witnesses of the Secunda other than the Mercati palimpsest could have been likewise executed to a more exhaustive degree. Nevertheless, the book as it stands represents well the state of the art in this field, and constitutes a reliable and learned contribution to the historical-linguistic study of ancient Hebrew.

Noam Mizrahi

Shem in the Tents of Japheth: A Hebrew Tradition in Greek Garb

On Alexey Eliyahu Yuditsky, *A Grammar of the Hebrew of Origen's Transcriptions*, Jerusalem: Academy of Hebrew Language, 2017

This review article discusses a new grammar by A.E. Yuditsky of an ancient reading tradition of Biblical Hebrew preserved in the Greek transcription of several psalms. This transcription was originally included in the second column (known as the *Secunda*) of Origen's *Hexapla*, composed in the third century CE, and it was preserved in the underwriting of a palimpsest discovered and eventually published by Cardinal Giovanni Mercati in 1958 (Milan, Bibliotheca Ambrosiana, O 39 sup.). The surviving text of the *Secunda* consists of some 1,000 transcribed words from Pss 18-89. The paper briefly surveys the history of the *Hexapla* and its modern research, and then moves to critical evaluation of the newly published grammar.

Yuditsky's grammar is an updated, systematic and well-informed historical-linguistic analysis of the material. The book is arranged according to the traditional structure of a reference grammar, with extensive chapters dealing with introductory matters (Chapter 1), Phonology (Chapter 2), and Morphology (Chapter 3). An appendix (presented as Chapter 4) includes a fresh edition of the surviving parts of the *Secunda* in the Mercati palimpsest, compared to the parallel readings of the Masoretic Text.

Ronie Weinstein

On Joseph Karo' Codification of the Jewish Law

During the late sixteenth and early seventeenth century R. Joseph Karo composed his two codes of law, *Beit Yosef* and *Shulchan Aruch*. Ever since their publication and until the present they have constituted one of the cornerstones of Jewish law. Not by chance, most discussions of this codificatory project have focused on the juridical content and the halakhic innovative aspects. I object to the notion that the major contribution of these codes consists entirely in their legalistic aspects, and suggest further approaches. First, contextualizing Karo's work in a comparative horizon, in respect to changes in regard to law and legality in both Europe and the Ottoman Empire. Second, relating Halakhah to social practices of 'obtaining justice', as analysed in recent years in the domain of Anthropology of Law. Following this perspective I suggest eight parameters for understanding the major contribution of Karo's work to modernizing Jewish culture, and I elaborate on three of them: codification projects in the European and Ottoman contexts, Rabbis as a professional legal guild, and the concrete functioning of courts of law and of enforcement of law in general.

submits that the very motivation to create such a revolution in teacher training does not contribute to the solution of the problematics in the educational system, but rather perpetuates them.

Shkedi formulates a measure to evaluate teacher training programs, and it is the length of time graduates continue to work in the educational system. That is a problematic measure which does not take into consideration the context in which teaching takes place. Because the main factor leading to teachers' burnout and their leaving the profession is their debilitating need to cope with discipline problems, this proposed measure of success dumps the discipline issue solely at the teachers' doors and at the doors of their teacher training institutions. If teachers are able to deal with discipline problems, that means that their training program was a good one; if they fail to cope with discipline problems, it means that their training program was not good. As 50% of teachers leave teaching within their first five years, such a view indeed justifies a call for change, not to mention revolution, in teacher training. But that view is deceptive. Taking sole responsibility for dealing with these discipline problems is a mistake that causes the failure of the training institutions. Teachers cannot be trained to deal with discipline problems as long as the entire educational system does not view these problems as its own and does not mobilize to deal with them. Even those who completed the Revivim program do not succeed in dealing with discipline problems. No teachers' training program can do this without understanding that the problem is much wider and that mobilizing to find a solution must be all-inclusive and extensive.

reader is curious to know what Cicero really wrote and what made him so great an orator this article is a kind of a *CAVEAT* for him.

Yaron Vansover

The Educational System Need Quiet, Not a Revolution

Shkedi Asher, *They remained in the classroom: Narratives of outstanding teaching students*, MOFET Institute (2016), pp. 368

The book before us tells the story of the Revivim program at the Hebrew University, training teachers of Jewish studies. The program was established in 2000 as an attempt to improve the status of these subjects in public schools. The research summarized in the book closely follows 21 students who participated in the program at its start. It is a comprehensive in-depth longitudinal study which has followed them for ten years.

Shkedi considers Revivim a revolutionary training program. He believes that teacher training is succumbing to prolonged ongoing death, accompanied by artificial respiration given from time to time, ensuring that training will go on, but without fulfilling its proper role. But the disappointment with teacher training is not predestined, Shkedi maintains, and it can be done differently. The Revivim program is proof of that; it is the answer to the failure of teacher training in Israel and abroad.

The present article tries to illuminate two points regarding the Revivim program in particular, and the motivation to foment a revolution in teacher training programs in general. It questions the revolutionary character of the program, but more importantly, it

have been dependent on English translations, mainly those in the *LCL*. *L.*'s practice, i.e. translating from a translation or even wrongly misconstruing some English words or phrases (e.g. the English word 'feud' being translated into a Hebrew word signifying 'kinship', see the Introduction to *Cic. Ros. Am.* p. 113, *LCL* and *L.* p. 55, paragraph 1), sometimes results in a misunderstanding of what Cicero actually wrote. Out of the bulk of blunders, mistakes and misunderstood sentences found in *L.*'s translation only very few examples are presented in this article. The reader who knows Latin as well as the Latinless reader will be able to judge the nature of these errors, since *L.*'s erroneous translation appears in bold letters and is followed by the suggestion of the correct translation, while the Latin text is given in the footnotes. However, it is obvious even from these examples that some blunders are due not only to their being part of a 'second-hand' translation but also to the translator's failing to properly check important facts in their historical context; to an insufficient or incorrect use of dictionaries and commentaries – those indispensable tools of any philologist and translator – and to an incorrect splitting of periods, however admittedly conducive to the 'modernity' of the Hebrew translation. Thus, some such 'dictionary and grammar errors' may be ascribed to *L.*'s erroneous translation of verbs (e.g. *consentire*, *tollere*, *pascere*, *conquirere*), and to his ignoring basic grammatical rules (such as the rules of the ablative absolute, or those of real and unreal conditionals). In *L.*'s neat and fluent, and yet sometimes delusive translation, one may also find some bizarre translations of Latin phrases: e.g. *Lex Calpurnia* being translated by a Hebrew expression meaning 'Calpurnia's Law', as if any woman (e.g. Julius Caesar's wife Calpurnia) could have passed any law in ancient Rome. The small sample of examples given in the article serves one purpose only: if a reader is interested only in the general meaning or in the 'spirit' (*L.* p. 7, paragraph 1) of Cicero's orations, this translation might suffice and even please him. But if a

Rachel Birnbaum

Moshe Lifshits, *Marcus Tullius Cicero: XVII
Orationes*, Carmel Jerusalem 2017.

This article is an additional link in a series of Katharsis articles concerning the sine qua non pertaining to both the classical translator and the classical scholar: the prerequisite of having a thorough knowledge of Latin and classical Greek.

The seventeen Hebrew translations of Cicero's orations included in the above-mentioned anthology reflect crucial landmarks in his thirty seven years of variegated political and forensic activity, the years from his debut as *advocatus* in a parricide trial (of Roscius of Ameria) in 80 B.C. to his relentless attacks on Mark Antony in his *Philippics* in 43 B.C., which eventually, at the end of that same year, cost him his life. To the credit of this translation it should be said that its style is fluent due to Moshe Lifshits' (hence forth *L.*) splitting and dividing long periods into shorter and simple sentences and due to his use of 'modern' Hebrew, which is in accord with his professed objective when he argues against too 'archaic' Hebrew translations (*L.* p. 8, paragraph 5). However, the polished outward appearance of the translation is misleading. Too often is the meaning, compared with the Latin original, mistaken and even distorted. When *L.* vaguely speaks of 'the difficulty of understanding the Latin [i.e. Cicero's]' (*L.* p. 7, paragraph 3) he indirectly admits that the difficulty is his own. It is obviously not the difficulty of a reader who is proficient in Latin and versed with Roman literature, nor can it be the difficulty of a reader who does not know Latin. Being unable sometimes to grapple successfully with the Latin, *L.* must

racially is conveyed from a different angle in a story about Tamar, David's daughter. Tamar, while staying in her mother's house in Geshur during Solomon's reign, is attacked by a gentile. Tamar kills the attacker and Solomon kills the king of Geshur and his people for not disclosing that Tamar is hiding in their palace.

Gad the Seer also contains three full biblical chapters: Psalms 145 and 144, and 2 Samuel 24. *Gad the Seer's* Psalm 145 and 144 follow the Massoretic version verbatim except for the insertion of two verses, one in each chapter. *Gad the Seer's* 2 Samuel 24 is a combination of the Massoretic version of this biblical chapter and the Massoretic version of 1 Chronicle 21, the chapter that rewrites 2 Samuel 24.

Bar-Ilan is determined to locate *Gad the Seer* in the Second Temple period despite the fact that *Gad the Seer* displays features not found in this period, such as full devotion to the Massoretic, the Talmudic date and essence of Rosh-Hashana, Christian elements, and Mediaeval philosophical terminology. This paper points out Bar-Ilan's erroneous assumptions, invalidating his verdict that *Gad the Seer* is an early prophetic-apocalyptic essay. Noting the similarity in thought and wordings between *Gad the Seer* and the 14th century Jewish-Yemenite philosophical treatise, כתאב אלחקהיק (Kitab Alhahkaik), this review suggests that *Gad the Seer* is the product of Yemenite Jewry. The quietistic approach and the departure from the apocalyptic tradition found in Jewish-Yemenite writings may suggest that *Gad the Seer* is a reaction to the 17th century messianic eruption in Yemen. Thus, *Gad the Seer* should be seen as an 18th century composition, a conclusion that brings the work and its manuscript closer to each other.

problems that currently exist in B.A. level studies, with the result that nothing is being done about them, even when practical possibilities for improvement exist.

Cana Werman

Meir Bar-ilan (ed.), *Words of Gad the Seer*,
Privately printed, 2016.

Words of Gad the Seer is a pseudoepigraphic work ascribed to Gad the seer of the time of King David. It has been preserved in one copy only, an 18th century manuscript prepared in Cochin for Yehezkel Rehavi, a Yemenite Jew. Meir Bar-Ilan, who first noticed this unique book in 1981, published it 3 years ago. The 341 pages of this lavish edition contain, beside the text itself, a long introduction as well as a detailed commentary on each of the 14 chapters.

Gad the Seer is really an anthology. It includes three semi-apocalyptic chapters. Elements familiar to us from the book of Revelation appear in two of the three, while the description of Rosh-Hashana found in one of the three accepts the Talmudic worldview regarding the date and the essence of that day. It includes two chapters of David's farewell words. In one of the two David voices philosophical terms and messages known from Jewish writings of the Middle Ages. David's victory over the Philistines and God's warning to David "let not the mighty man glory in his might" are the subjects of two more chapters. A further chapter is devoted to a reworking of an Ethiopian folkloristic story. Two chapters in the work aim at denying the possibility of conversion. They do so through discourses between David, two gentiles (Hiram the king of Tyre and a Moabite shepherd) and God, where Israel's racial supremacy is stressed. Israel's high status both politically and

"A paradoxical gap has emerged between the level of this generation's formal education and their education's breadth and depth... the statistics do not tell the whole story. What is actually hiding under that high school diploma?... To date, no one has tried to answer these questions in a comprehensive and specific way. The lecturers in academia are those that feel, perhaps more than anyone else, the results of this crisis. But though concerns are raised in casual discussions and in department seminars, the system itself remains silent, turning a blind eye to the harsh reality."

This excerpt raises another problem: the academic system, which is undoubtedly aware of the problems, is "silent, turning a blind eye" to the situation. We believe that the system has the ability to remedy a great deal, both at home (for instance, by changing the curriculum to fit the students) and away (by helping to adjust and improve education in schools). While much has been written about these issues, which require far-reaching system-wide changes, little has so far been done.

The problem is a complex one, which cannot be adequately addressed in just one short article. In this paper, we focus on presenting suggestions for managing the limitations of the acceptance criteria. Our proposals are founded upon the idea of integrating academic-level courses into preparation programs, and then using these courses as a means of gathering improved criteria for acceptance. Such a system would be designed to be acknowledged by institutes of higher education, and could thus serve as an alternative to the psychometric test. We believe that our suggestions could make it possible to manage the skill-level gap more effectively than it is being handled today.

Aside from presenting our suggestions (which, in our opinion, are both useful and applicable), the paper will also address the academic system's central problem: the fact that it is ignoring the serious

English Abstracts

Romina Zigdon and Arielev Lev

Dealing with the Gap between Academic Requirements and Students' Abilities

There is currently a significant gap between the level of skill and ability that higher education institutes demand, and the level with which students arrive at their gates. This gap has continued to grow in the past few decades, alongside the simultaneous growth of access to higher education. One major reason for this gap is that learning in schools, which is largely based on memorization and highly structured lessons, does not properly prepare students for academic learning, in which they are expected to show independent thought and rhetorical skill.

Another contributing factor is the limited prediction ability of acceptance criteria that are based on matriculation and psychometric test scores. As a result of their inaccuracy as indicators, many students find themselves in academic programs that are beyond their skills. The existence of this gap exacerbates additional problems – namely students dragging their studies on too long, or dropping out – ultimately costing frustrated students a great deal of time and money on the one hand, and depleting the state's workforce on the other. Though higher education institutes are very aware of the problem, and studies on the topic of student dropout and overextension rates exist, on our opinion not enough of an effort is being made to close the gap on a systemic level.

Tamar Almog and Oz Almog wrote the following in their book about "Generation Y" (Oz & Oz, 2016, p. 290):

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 29, August 2018

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

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

Correspondence should be addressed to:
Mezaref, c/o John Glucker, 60/B Ben Gurion Street, Kfar
Sava 4420411, Israel

e-mail: info@katharsis.co.il

Visit our website: www.katharsis.co.il

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

© All rights reserved 2018

