

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 3, אביב תשס"ה



העורכים: יוחנן גלוקר, דורון מנדלס, יהודה פרידלנדר

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, דוד בר-גל, משה גיל, איל זמיר,
אסא כשר, ששון סומך, עמנואל סיון, מנחם פרידמן, אלישע קמרון,
זאב רובין, חנה רוזן, משה שוקד, מאיר שטרנברג, דניאל שפרבר

כתובת המערכת: ת"ד 39352, תל אביב 61392

דואר אלקטרוני: katharsis_periodical@yahoo.com

המו"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-041-58
יוצא לאור על-ידי כרמל, ת"ד 43092, ירושלים 91430

החוברת יוצאת לאור בסיועה הנדיב של קרן שורש

© כל הזכויות שמורות, 2005

תוכן העניינים

5	דבר המערכת.....
7	על שלושה ועל ארבעה שמשונה אליעזר
8	למהר שלל חש בז..... אהרן קנטורוביץ פילוסופיה מקומית של המדע:
22	על ספרו של אריה וורם.....
	דורון מנדלס גולה עתיקה או גולה אמריקאית? :
38	על ספרו של אריק גרואן.....
	עדי צמח ספרות כחינוך לדמוקרטיה:
48	על ספרה של מרתה נוסבאום.....
	בעז ערפלי לא יהדות, לא ציונות:
67	על ספרו של מרדכי שלו.....
	אבשלום לניאדו תרגום, פרוש או שבוש?
132	ההיסטוריה הכנסיתית של אוסביוס בעברית.....
	שאול כ"ץ גרשם שלום ותחילת דרכו באוניברסיטה העברית:
144	תגובה למאמרו של יוסף דן.....
	אפרים דוד תגובה למאמר הביקורת של רחל צלניק-אברמוביץ.....
164	

166	רחל צלניק-אברמוביץ תגובה לתגובה.....
168	זיכרון לראשונים שאול ליברמן.....
173	הכחשה תגובה למאמרו של גדליהו אלון (פרסום ראשון מכתב היד).....
185	תוכן גליון 2.....

דבר המערכת

בחוברת שלישית זאת אנו ממשיכים להרחיב את תחומי המחקר שבהם עוסקים מאמרי הביקורת. אנו מקווים שבגיליונות הבאים נוסיף ונגוון את התחומים ככל האפשר, מבלי לוותר על העקרונות שאנו מחזיקים בהם באשר לאיכותם המדעית של המאמרים ולחוסר פניות במאמרי הביקורת.

בגיליון זה מופיע מאמר ראשון בסידרה חדשה, "על שלושה ועל ארבעה". המאמרים בסידרה זאת ידונו בצדדים שונים של המשבר המדעי הפוקד זה שנים את מדעי הרוח והחברה במוסדות החינוך הגבוה בישראל. כל מאמר יתיחס לאחת התופעות שלדעת מחברו יש לה חלק בירידת הרמה המדעית בעולמם של מדעי הרוח והחברה שלנו.

במדור "זיכרון לראשונים" אנו מפרסמים כאן, לראשונה מכתב היד, את תגובתו של שאול ליברמן למאמר הביקורת של גדליהו אלון על המהדורה הראשונה של ספרו (של ליברמן) "יוונית בארץ ישראל" במקורו האנגלי. מאמרו של אלון נדפס מחדש באסופת מאמריו שיצאה לאור אחרי מותו, ואילו את תגובתו של ליברמן סרבה מערכת "קרית ספר" לפרסם, והוא נשאר עד עתה בכתב יד אצל יורשי נחלתו הספרותית.

הסירוב לפרסם את תגובתו של ליברמן, ככל הנראה כדי "לשמור על שקט תעשייתי", אינו מקרה בודד. לא מעט מאמרי ביקורת שאינם מחמיאים לספר או למאמר המבוקר נדחו במשך השנים על ידי מערכות ועורכים של מדורי ספרות בעתונות ושל כתבי עת מדעיים, מסיבות שאין להן ולרמתם המדעית של מאמרים אלה ולא כלום. מאמרו של שאול כ"ץ המתפרסם בגיליון זה לא התקבל לפרסום, לא במוסף הספרותי בו יצא לאור המאמר שכ"ץ מגיב עליו, ולא במספר כתבי עת מדעיים. ידועות לנו דוגמאות רבות אחרות, מכמה וכמה תחומי מחקר, של סירובים לפרסם מאמרים שרמתם המדעית אינה מוטלת בספק, וזאת רק כדי שלא לפגוע במבוקר – גם אם ספרו או מאמרו ראויים לביקורת שלילית – ולא "להקים רעש". קתרסיס פרסם

ויפרסם מאמרי ביקורת מדעיים גם לחיוב וגם לשלילה, ומעמדם של המבוקרים או עקרון "השקט התעשייתי" לא יהיו משיקולינו. אנו מפרסמים כאן גם תגובה של מבוקר על פרטים אחדים במאמר הביקורת על ספרו שפורסם בחוברת הקודמת, ותגובה של המבקרת לתגובתו. בשתי התגובות, הדיון הוא מדעי וענייני. נשמח לפרסם גם בעתיד תגובות מדעיות וענייניות למאמרים שיצאו לאור בחוברות קתרסיס. בדיון ובביקורת המדעיים אין "מלה אחרונה".

מטבע הדברים, הגיעו לידיעתנו תגובות חיוביות ומשבחות, ותגובות נזעמות ומשמיות. נעשו גם ניסיונות, מאחורי הקלעים, לצנזורה ולסתימת פיות. אנו שמחים שניסיונות אלה עלו בתוהו, במידה רבה הודות לעמדתה חסרת הפשרות של הוצאת כרמל.

אחת הטענות הסובבות בחלל עולמנו האקדמי זה שנים, והיא מוטחת גם נגד מאמרי הביקורת בקתרסיס, היא כי "הכול אישי", והדיון המדעי (במקום שאינו מחמיא למבוקר) אינו אלא כסות עינים לדברים שנכתבו מסיבות לא טהורות. במקום תגובה, אנו מביאים בזה את דבריו של העיתונאי היווני ניקוס דימו שיצאו לאור במאמר משנות השבעים:

באמצעות הרכילות האישית מסביר היווני כל דבר, למן ההיסטוריה של העולם ועד לביקורת ספרותית. אם דן אותך מבקר לכף חובה, השאלה היא "מה עשית לו?". מאחורי כל טיעון מסתתר אותו כוח שישים לאל את הטיעון: המארכ האישי. "מי כותב את הדברים האלה? פלוני? נו טוב, אינך יודע מי הוא אותו פלוני?". נסתתמו טענותיו של פלוני – וגם אם הן יותר חכמות מדברי אפלטון ויותר קדושות מכתבי הקודש.

מה היא אותה רכילות? היא הסקרנות החולנית והשלילית ביחס לאדם הפרטי. היא האנתרופוצנטריות היוונית בניוונה. היא היפוכם של האהבה, של הבהירות ושל האמון.

במדינת הרכילות אין מהלכין להגיון. או לחרות. איש לא יוכל להעלות על דעתו שמה שכתבת נובע אך ורק ממחשבתך החופשית.

ואצלנו?

על שלושה ועל ארבעה

כתב העת קתרסיס מוקדש, רובו ככולו, למאמרי ביקורת, שמטרתם העיקרית היא שמירת הרמה המדעית בפרסומים במדעי הרוח והחברה בישראל. יש ויהיו בו מאמרי שבח, המעלים על נס פרסומים מדעיים ברמה נאותה, בחינת 'כזה ראה וקדש'. אך מטבע הדברים, תמונת המצב הכללי היום אינה מעודדת, ומספר גדל והולך של ספרים ומאמרים אינו עונה על הדרישות המדעיות הבסיסיות שעד לפני שנים אחדות היו דבר הלמד מעניינו במוסדות המדע והמחקר שלנו. הבה נדגיש שאין זאת מטרת כתב העת שלנו לחשוף שגגות שיצאו מפי חוקרים שרמתם המדעית אינה מוטלת בספק. הכל יודעים שאין חוקר שאינו טועה בפרט זה או אחר מפעם לפעם; וחוקר אמיתי ישמח לכל תיקון. מטרתנו היא לחשוף טעויות בסיסיות ומהותיות, המשקפות מגמות אנטי-מדעיות. אחד מתפקידי כתב העת שלנו הוא להוקיע תופעה זאת ברבים, להציע אלטרנטיבות, לדון מחדש בבעיות מתודולוגיות עקרוניות – ובאחת, להחזיר את ענין הרמה המדעית למרכז הדיון והויכוח במדעי הרוח והחברה, ממנו נדחה לשולי הדיון זה כעשרים שנה.

הידרדרות הרמה המדעית בפרסומים אינה תופעה בודדת. היא רק ביטוי אחד מרבים לירידה הגוברת והולכת ברמת 'המצוינות' המחקרית שהאוניברסיטות בישראל אינן חדלות להתפאר בה. המדור החדש 'על שלושה ועל ארבעה', שהמאמר המובא כאן פותח אותו, יוקדש לניתוח כללי יותר של מצב הרמה המדעית באוניברסיטות ושל הגורמים השונים להידרדרותה. בכל מאמר במדור זה ידונו המחבר או המחברים במה שנראה כאחד הגורמים לאותה הידרדרות. העיקרון המרכזי ברבות מן התופעות שמאמרים אלה יוקיעו הוא העדפתן המכוונת והמודעת של הכמות על כל צדדיה והיבטיה, ושל העמדת הפנים ומראית העין, על האיכות המדעית והמחקרית. את המאמרים, שיופיעו מעת לעת בגליונות הבאים, יכתבו כמה מן הנושאים בעול של קתרסיס.

למהר שלל חש בז

בדצמבר 2004 התבשר הציבור הישראלי באמצעי התקשורת כי חבר הכנסת מטעם ש"ס יאיר פרץ ניסה, בעזרת מתווך, לקנות לעצמו בכסף תואר אקדמי באחת האוניברסיטות בישראל. במקרה זה הנסיון נכשל; אך מר פרץ לא אמר נואש, וסופו שהשיג את מבוקשו באחת המכללות הישראליות. (הפרשה עדיין בחקירה, ואין אנו דנים אלא במה שהגיע לידיעת הציבור).

תואר אקדמי תמורת בצע כסף? במדינה המתהדרת במצוינות האקדמית של מוסדות ההשכלה הגבוהה שלה? אנה אנו באים? לאט לכם. כל מי שמצוי במתרחש, זה שנים, במדעי הרוח באוניברסיטות שלנו לא יופתע. אולי לפי שעה, אותו מעשה שעשה מר פרץ – בסיועו של מתווך מקצועי לעניינים מעין אלה! – הוא מה שמכונה אצלנו מקרה חריג. אך לגופו של עניין, אין זאת אלא המסקנה ההגיונית ממה שניתן כבר היום לתאר כמיסחור – אולי קצת יותר חבוי, מתון ו'מבוקר' – של תארים אקדמיים ההולך ומתפשט במוסדות המדע שלנו. במאמר זה אתמקד בדברים שקרו וקורים במדעי הרוח, אותם אני מכירה.

זה כעשרים שנה שהאוניברסיטות בישראל הולכות ומנמיכות את תנאי הקבלה לתארים השונים – ובפרט לתארים מתקדמים – ואת הדרישות, גם מתלמידי תואר ראשון וגם מתלמידי מחקר. הדרישה לידיעת שפות, שבלעדיהן אי אפשר לחקור את המקורות הספרותיים וההיסטוריים, הפכה לדרישה ל'פטור'. תלמיד שלשם מחקרו נדרשת ממנו, למשל, שליטה בשפה הצרפתית, לומד שנה או שנתיים צרפתית למתחילים ב'מכינה', עובר בחינה בסיסית ביותר – וחצל סדר צרפתית. ידוע לכל בר דעת שאחרי שנה או שנתיים של לימודים בסיסיים עדיין אין אתה מסוגל לקרוא ביסודיות ולעומק, לצורך מחקר מדעי, טכסטים בצרפתית. אותו 'פטור' אינו אלא דרישה פורמאלית שהפכה לעלה תאנה. אך אותו תלמיד נחשב עתה, מבחינה

מוסדית וביורוקראטית וללא כל פיקוח מדעי, למי שעמד בדרישה ללמוד צרפתית, כאילו הוא כבר שולט בשפה זאת על כל רבדיה לצרכי מחקר. למעשה, אין כן הדבר. אם אין לתלמיד זה מצפון מדעי, ואם לא ימשיך ויעמיק את ידיעותיו מעבר לדרישות הפטור הפורמאליות, לא ידע צרפתית ברמה הדרושה. את המקורות שעליו לחקור הוא ימשיך לקרוא בתרגומים לעברית ולאנגלית, או בשימוש מתמיד במילון צרפתי-עברי. ברמה כזאת, לא יהיה מסוגל להתמודד עם פרסומיהם של חוקרים שהשפה הצרפתית שגורה על פיהם, וסופו שיכתוב מה שקוראים אצלנו 'דוקטוראט חפיה'. המדריך כבר ידאג לכך שיימצאו שני בודקים שגם הם אינם מקפידים יתר על המידה על 'פכים קטנים' כגון זה, והתלמיד יקבל תואר דוקטור בהצטיינות יתירה. ברבות הימים יהיה גם הוא מרצה – ופרופסור – באותו שטח מדע שידעית צרפתית על בוריה הוא תנאי בל יעבור בו למחקר. במשך השנים שיוותרו עד לפרישתו, יעמיד גם הוא תלמידים בדמותו וכצלמו – או אף גרועים ממנו. מי רוצה מתחרים? זמן להעמקת ידיעותיו בצרפתית לא יהיה לו, גם אם ירצה בכך: צריך לפרסם הרבה ולטוס מכנס לכנס, כתנאי הכרחי לקידום. על כך באחד המאמרים הבאים.

אין אני בודה דברים אלה מליבי. תופעות מעין זו של תלמיד ש'השיג פטור' ללא ידיעה של ממש אינן חריגות אצלנו. יש היום גם מורים באוניברסיטות, בדרגות השונות, העוסקים במקצועות המחייבים שליטה בשפות שונות, עתיקות וחדשות, שכל מה שעשו בשעתם, כשהיו תלמידי מחקר, הוא 'להשיג פטור' בשפה זו או אחרת – ולהמשיך 'לחקור', לפרסם, ולהעמיד תלמידים על סמך העברית שגדלו עליה והאנגלית שנאלצו ללמוד – ולא תמיד הם מבינים גם כל מה שהם קוראים באנגלית. דוגמאות לכך ניתנו ויינתנו במאמרי ביקורת בקתריסיס, ובכמה ממאמרי הביקורת שקדמו ליסוד קתריסיס, ואחדים מהם נזכרו בביבליוגרפיה בחוברת הראשונה. ידועים לי גם לא מעט מקרים שבהם כתבו תלמידים עבודות לתואר שני ושלישי – וקבלו את התואר בהצטיינות – בלא ידיעת השפות ההכרחיות למחקר, וללא ידיעת הרקע הנדרש. בכמה וכמה ממקרים אלה, גם המדריך וגם הבודקים לא היו בקיאים באותם הדברים.

עמדתי על עניין השפות, כיוון שהוא אחד הסימפטומים המדאיגים של הירידה הכללית ברמת המחקר. אחד ההישגים החשובים של המחקר במדעי הרוח מן הרנסנס ואילך הוא העיסוק הביקורתי והשיטתי במקורות ספרותיים והיסטוריים המבוסס על קריאה שוטפת ורגישה בלשונות המקור, תוך ידיעת ההקשרים. עיסוק זה אינו בא במקום הבנת מיתודות ספרותיות, היסטוריות או פילוסופיות, יצירתיות, מקוריות וכיוצא באלו; אך ידיעת השפות והרקע היא תנאי הכרחי, שבלעדיו היצירתיות והמקוריות אין להן על מה לסמוך.

הדרישה לידיעת שפות היא, אולי, הסימפטום החמור ביותר של אותה הידרדרות ברמת המחקר, אך אין היא אלא סימפטום אחד. בעשרים – ויותר – השנים האחרונות הלכו הדרישות הפורמאליות מתלמידי התואר השני וירדו פלאים, וזאת באישורן של ועדות ומועצות פקולטות. התואר השני – מ.א. – נחשב, עד לפני כעשרים שנה, לתחילתו של מסלול המחקר באוניברסיטה: מי שאינו רוצה להיות לחוקר, יסתפק לו בתואר הראשון. היום יש ביותר ויותר אוניברסיטות שני מסלולים לתואר שני, מסלול המחקר, הכולל עבודת גמר, והמסלול המכונה בעגה האקדמית 'טרמינאלי': תואר שני ללא עבודת מחקר, רק על סמך ציוני בחינות ועבודות קצרות. מסלול זה מיועד – כך נאמר לנו – למי שרוצה להשלים את השכלתו (ולזכות בעוד דיפלומה אוניברסיטאית) ללא שיהיה לחוקר: למשל, מורה בבית ספר תיכון או איש מנהל בכיר. מי שקיבל תואר שני מסוג זה אינו רשאי (בינתיים) להמשיך וללמוד לתואר דוקטור (התואר הוא 'טרמינאלי'). אך כלפי חוץ, גם מי שטרם ולמד וחקר והגיש עבודת גמר שהיא כבר תחילתו של מחקר, וגם מי שעשה 'תואר שני טרמינאלי', הם בעלי תואר מוסמך למדעי הרוח. לא יעבור זמן רב וגם בעלי אותו תואר שני ללא מחקר יורשו להמשיך לתואר שלישי. מי יודע מתי יגיעו באוניברסיטות למסקנה שאפשר גם לקבל תואר דוקטור ללא מחקר?

לכל אלה נוספו עתה המלצות ועדת מלץ, לפיהן על האוניברסיטות לחייב כל תלמיד לסיים כל תואר במינימום של זמן: תואר ראשון בשלוש שנים; תואר שני בשנתיים; תואר שלישי בארבע שנים. על כל תלמיד שימשיך בלימודים מעבר למכסת שנים זאת תיקנס

האוניברסיטה. בעניין זה לא תופסים – לא נזכרים כלל – שיקולים מדעיים, שהרי הוראות אלה מבוססות על עקרונות נוקשים של כמות שקבעו אותם ביורוקטים היודעים רק לספור ולחשב, וכפו אותם על האוניברסיטות ומכוני המחקר. אין כאן כל התחשבות בהבדלים בין מדעי הטבע למדעי הרוח. כידוע, במדעי הטבע ובמתימטיקה החוקר מבשיל בגיל צעיר מאד ומפסיק להיות חוקר מקורי בדרך כלל באמצע הקריירה שלו כמורה; ואילו במדעי הרוח, הדוקטוראט הוא רק תחילת דרכו של החוקר, והוא ממשיך להתפתח ולהעמיק את ידיעותיו והבנתו עד זקנה ושיבה. אך לביורוקראט הישראלי המצוי אין כל הבדל בין תואר שני ושלישי במדעי הטבע ובמדעי הרוח, או בין מחקר בשטחים שונים של מדעי הרוח עצמם. כך למשל, אחד דינו של מי שכותב עבודת דוקטור בספרות עברית חדשה ומי שמבקש לחקור את התיאולוגיה הנוצרית בימי הביניים המאוחרים ובראשית הזמן החדש. והרי הספרות העברית החדשה – גם אם הוראתה היום ברוב בתי הספר היא בשפל המדרגה – היא עדיין ספרותו של התלמיד הישראלי, והיא כתובה בשפת אמו. רוב רובה של ספרות המחקר בשטח זה הוא בעברית, וקצת באנגלית. כאן יש סיכוי לתלמיד שלא הסתפק במעט שלימדו אותו בבית הספר, שמילא כריסו בספרות עברית לדורותיה בזמנו הפנוי, ובלימודי התואר הראשון לא הסתפק בקורסים הקלים יחסית על ספרות המדינה, אלא אף השתתף בשעורים וסמינריונים בספרות העברית על כל תקופותיה וגווניה, לסיים עבודת מחקר סבירה בארבע שנים. אך מה על מי שבחר דווקא בתיאולוגיה הנוצרית? כאן חסר לו הרקע הבסיסי. מה שלומדים היום בבתי הספר על הנצרות ותולדותיה הוא, לכל היותר, טיפה מן הים. גם מה שמלמדים באוניברסיטות במחלקות לפילוסופיה ולהיסטוריה ובתכניות השונות ללימודי דתות נעשה, ברמת תואר ראשון (ולעתים קרובות גם שני), על סמך ספרות משנית ותרגומים בעברית ובאנגלית, לעתים קרובות מפי מורים שגם הם אינם חוקרים מובהקים בשטח זה. לעומת זאת, מי שרוצה לחקור את התיאולוגיה הנוצרית המערבית חייב ללמוד כהלכה, ובמקור (או לפחות בלטינית), את ספרי ה'הברית החדשה', את כתבי אבות הכנסייה העיקריים, את תולדות הכנסייה הנוצרית מתחילתה, את הספרות התיאולוגית הענפה שנכתבה

באירופה במשך מאות בשנים, וחלקה הגדול קשור קשר הדוק גם למקורות שונים של הפילוסופיה העתיקה והחדשה – ואת ההיסטוריה של מדינות אירופה הנוצריות. הוא חייב – אם עיסוקו בתיאולוגיה המערבית – לשלוט לפחות בלטינית, שבה נכתבו רוב ספרי התיאולוגיה בימי הביניים ובראשית העת החדשה, ואם הוא גולש גם לתקופת הרפורמציה ואחריה, גם בכמה לשונות מודרניות כאיטלקית, גרמנית וצרפתית (של אותה תקופה). כיצד יתגבר אותו תלמיד על כל אותם נושאים רחבים, שהלימודים לתואר ראשון לא הכשירוהו להם, ועוד יגמור עבודת מחקר – המניחה כבר כבסיס הכרחי שליטה באותם נושאים – וכל זאת בארבע שנים? על כגון זה אין הבירוקראטים מסוגלים לחשוב. התוצאה ה'הגיגית' היא שמי שירצה לחקור דווקא את התיאולוגיה של מרטין לותר, או את הפילוסופיה של תומאס אקווינאס, או את תולדות האסטרונומיה במערב בימי הביניים, יראה עצמו נאלץ לעשות (מה שכבר עשו לא מעטים בשנים האחרונות, עדיין ללא הלחצים החדשים) 'דוקטורט חפוף', המבוסס על ידיעות וקטעי ידיעות ששאב מכלי שני ושלישי, מתרגומים וספרי עזר וספרי שימוש בעברית ובאנגלית. אל דאגה, דוקטוראנט מחפף: המנחה, הבודקים והועדות יקבלו כל מה שתעשה בעין יפה, ותוך ארבע שנים תהיה דוקטור בישראל, ותרכה הדעת. שהרי אין כאן כל חידוש, אלא מיסוד סופי ומושלם של אותה תופעת 'הדוקטוראט החפוף' שאנו כבר מכירים אותה מן העבר הסמוך והנראה. מעתה ייעשה הדבר בלחציה של ועדה ממלכתית, ובאישורם – כך אפשר לנבא בוודאות גורלית – של הועדות, מועצות הפקולטות, והסנאטים של האוניברסיטות השונות. אין זה אלא 'מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה', ביתר תוקף וביתר שיטתיות.

זה מכבר שה'חפוף' מושל בכיפה במדעי הרוח שלנו. נמשיך בעניין שהכל יודעים עליו והכל מתעלמים ממנו: ציוני התואר הראשון. עד לפני כעשרים-שלושים שנה, היה על כל תלמיד שרצה בתואר ב.א. – נוסף להשתתפות בקורסים והגשת בחינות ועבודות – לגשת גם לבחינות גמר, שאמורות היו לשקף את הישגיו הבשלים בתום תקופת ההכשרה והלימודים. בחינות אלה בדקו מספר מורים בחוג או

במחלקה, כדי לוודא פיקוח ובקרה. היום אין כמעט מקצוע במדעי הרוח שיש בו עדיין בחינות גמר. ציונו הממוצע של התלמיד לתואר הראשון הוא שיקלול של כל הציונים שקיבל במשך שנות לימודיו בבחינות ובעבודות סמינריוניות, ודין עבודה סמינריונית בשנה השניה ובשנה השלישית אחד הוא. אין כל סימן לכך שבשלותו ובגרותו של התלמיד בסוף שנות לימודיו השפיעו כהוא זה על ציונו הסופי. הצורך בהבשלה הדרגתית הוא מסימני ההיכר העיקריים של חוקרים במדעי הרוח, וכאמור, הבשלה זאת דורשת זמן רב יותר מהבשלתו של חוקר במדעי הטבע.

יתר על כן, כיצד ניתנים אותם ציוני בחינות ועבודות? ברבות מאוניברסיטות אירופה ואמריקה, בחינות ועבודות בכל השלבים נבדקות, לא רק – ולעיתים כלל לא – על ידי המורה שלימד את אותו קורס, אלא על ידי שנים או שלושה בוחנים בלתי תלויים, כדי לוודא שאין כאן משוא פנים (או נקמנות). באנגליה של המאה התשע-עשרה ניתן לבחינה מסוג זה הכינוי 'בחינה ציבורית'. אצלנו בדרך כלל – לפחות להלכה – המורה שלימד את אותו קורס, הוא ולא אחר. רק כאשר מערער התלמיד על הציון, ניתנת הבחינה או העבודה לבדיקה למורה אחר – ובדרך כלל (שהרי ישראל רחמנים בני רחמנים הם) מעלה הבודק השני את הציון. היכן כאן האובייקטיביות המדעית והפיקוח? ולא די בזה. למרות הוראות חוזרות ונשנות שיצאו במשך השנים ממועצות פקולטה וועדות סנאט למיניהן, במקרים רבים לאין ספור בודקים את הבחינות – ולעיתים גם את העבודות הסמינריוניות – לא המורים, העסוקים עד מעל לראש בפרסומים לצורך הקידום ובנסיעות תכופות לכנסים וסימפוזיונים, אלא אסיסטנטים שהם עצמם עדיין תלמידים לתואר שני או שלישי ועדיין לא בשלו כחוקרים, או אפילו תלמידי שנה שלישית לתואר ראשון. במצב הדברים אצלנו, לא יעז אסיסטנט שגורלו האקדמי תלוי על כף המאזנים לתת ציונים נמוכים מדי לתלמידים הצעירים ממנו רק בשנים מעטות, ואחדים מהם הם חבריו, או אנשי חסותם של כמה מן הממונים עליו ועל קידומו. גם המורה עצמו יתן ברוב המקרים ציונים גבוהים ככל האפשר, אפילו לבחינות ועבודות שאינן עומדות בקריטריונים המדעיים הבסיסיים, וכתובות לעתים קרובות בעברית עילגת וחסרת

משמעות: שהרי רמת הציונים שהוא חולק לתלמידיו תהיה גורם מכריע בציונים שתלמידיו יחלקו לו ב'סקר רמת ההוראה' ובפופולאריות שלו כמורה. גם כוחם של החוג או המחלקה למשון תלמידים תלוי לא מעט בשם 'הטוב' או 'הרע' במתן ציונים. כך, בשעה שרמת העברית והידיעות של התלמיד הממוצע יורדת משנה לשנה, אנו עדים לכך שהציון הממוצע היום בבחינות לתואר ראשון נע בין 90 ל-100. רק לפני כחמש עשרה שנה, היה הציון הממוצע, ברוב המחלקות, בין 70 ל-85. אלה הם הציונים שהצטברותם יוצרת את הציון הסופי הממוצע והמשוקלל לתואר ראשון; ועל סמך ציון סופי זה מחליטות הועדות לאשר (או, במקרים ההולכים ומתמעטים, לא לאשר) לתלמיד להמשיך בלימודיו לתואר שני.

גם בתואר השני, אין המצב הרבה יותר טוב. את עבודת הגמר בודק המנחה עצמו ועוד קורא אחד, שברובם המכריע של המקרים הוא מורה באותה אוניברסיטה – לעתים באותו חוג או מחלקה – והיה גם הוא אחד ממוריו של התלמיד בלימודיו לתואר ראשון או שני. אין כאן איפוא כל פיקוח אובייקטיבי על רמתו המדעית של המחקר: או ליתר דיוק, רמת הפיקוח תלויה לחלוטין ביושרם האישי והמדעי של שני מורים המכירים את התלמיד זה שנים רבות. איני אומרת שאין מקרים שבהם יושרם המדעי של הבודקים גובר על יחסם האישי אל התלמיד – אך כיצד נדע זאת? בכל המקרים, שני בודקים מאותה אוניברסיטה אישרו את התיזה, נתנו לה ציון גבוה, והתלמיד רשאי עתה להמשיך ללימודי הדוקטוראט. רק בשלב גבוה זה של הדוקטוראט שוב לא די בבודק נוסף ופנימי. כאן כבר מקפידות האוניברסיטות על כך שלפחות בודק אחד יהיה איש אוניברסיטה אחרת. דבר זה מקשה במקצת על משוא פנים בשלב מתקדם זה; אך מידיעתי, גם כאן קל למצוא את הבוחן החיצוני שימליץ על אותה עבודת דוקטור, תהיה רמתה אשר תהיה, משום יחסיו הקרובים עם המנחה, או משום חשבונות של 'שמור לי ואשמור לך': היום אני מאשר עבודה של תלמידך, מחר תאשר אתה עבודה של תלמידי. אם יש עדיין כל שנה מספר לא קטן של עבודות לתואר שני ושלישי שהוגשו באוניברסיטה ישראלית ורמתן המדעית נאותה או אפילו מעולה, אין זה משום שהתקנות והנהלים דאגו לשיפוט אובייקטיבי

ככל האפשר, אלא משום שבמקרים אלה המנחה הוא איש מדע בעל מצפון מדעי, שדאג לרמתם של התלמיד ושל עבודת המחקר שלו, ודאג גם לכך שהקורא או הקוראים יהיו מומחים ללא משוא פנים וללא חשבונות אישיים. יש עדיין מקרים כאלה, ועדיין מוגשות אצלנו עבודות מ.א. ודוקטורט שאפשר להשתבח בהן גם מחוץ לישראל; אך עם גבור הלחץ החיצוני והפנימי 'למהר שלל חש בז', הולכים מקרים כאלה ומתמעטים, ותוך שנים אחדות תהיינה עבודות המוסמך והדוקטור במדעי הרוח באוניברסיטות בישראל רובן ככולן ברמת אוניברסיטות של עולם שלישי – או רביעי, או חמישי. כבר היום שווה רמתן של כמה וכמה עבודות מ.א. ודוקטורט 'חפיות' בישראל לרמתם של בוגרי בית ספר תיכון בשנים שאחרי קום המדינה.

לכל תופעה מסוג זה יש יותר מגורם אחד. לעתים קרובות, הגורם לכך הוא רמתו הנמוכה של המורה עצמו. הירידה ברמתם המדעית של רבים מאלה המתמנים מורים בפקולטות למדעי הרוח בשנים האחרונות היא תופעה ידועה, וכמה ממאמרי הביקורת בקתריס מצביעים עליה – ולו גם בעקיפין. כאן תקף המאמר התלמודי "רבי לא שנאה – חייא מניין לו?" אם המורה עצמו שוב אינו שולט בשפות, או בקי ברקע, או מתמצא בדיסציפלינות המחקר, או אף בעצם טיבו של מחקר מדעי – כיצד נצפה מתלמידיו, או מן הבודקים שהוא ימליץ עליהם (כ'איש המקצוע')! לפני הוועדות לתארים מתקדמים, שידעו יותר ממנו? הרי אין איש רוצה שיגלו את ערוותו. ועוד גורם ידוע: הלחץ על כל מי ששואף לקריירה אקדמית לקבל תואר דוקטור – שהוא כרטיס הכניסה להוראה תיקנית – מוקדם ככל האפשר.

אך גורם אחר, וחשוב פי שבעים ושבעה, הוא כאמור השתלטות הביורוקרטיה, שחולשת על עיקר תקציבי האוניברסיטות, על כל צדדי החיים האקדמיים. האוטונומיה של המורים והחוקרים בניהול ההוראה והמחקר המדעי הולכת והופכת לסיסמה ריקה מתוכן. מי שמכתיב היום את התנאים הבסיסיים להוראה ומחקר אקדמיים הם אנשי מנהל וכספים, המסוגלים רק למנות ולספור את כמויות הכסף

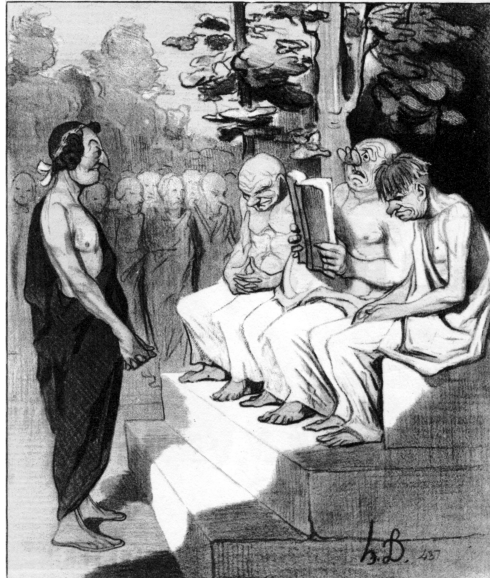
ו'עלותן' בשנות הקצבה. אנשי המדע והמחקר ברוב המקרים מקבלים את הוראות אנשי המנהל בהכנעה, לכל היותר מחשש שמא, אם יערערו על גישתם של הביורוקראטים, יאבדו אפילו את המעט שניתן להם עתה.

נוסיף לכך את הגישה הרווחת אצלנו היום בנוגע לעצם מטרותן ותפקידן של האוניברסיטות, ושל מדעי הרוח בפרט: הגישה הפופוליסטית. הסיסמאות המייצגות גישה זאת הן 'שירות לציבור' ו'ריווחיות'. סיסמת השירות לציבור מהדהדת בחלל עולמנו זה שנים, מאז החל הפופוליזם לחדור לחיי המדינה והחברה. במדינה דמוקרטית, כל אזרח הוא שווה זכויות – וחובות. כולם אמורים לשרת בצבא, לשלם מסים, חייבים לשמור על חוקי התנועה ועל יתר חוקי המדינה. בתמורה, כולם זכאים להגנה על חייהם ורכושם, לשירותי בריאות, דת ורווחה, לחינוך ממלכתי בבתי הספר, וכיוצא באלו. מדוע יגרע חלקם של אחדים מאותם אזרחים שווי זכויות בחינוך הגבוה, שגם בו תומכת המדינה? האוניברסיטה חייבת איפוא לפתוח את שעריה למספר רב ככל האפשר של אזרחים. החברה (כלומר המדינה ומוסדותיה) עדיין מוכנה (בינתיים) להסכים לכך שלאוניברסיטות יהיו תנאי כניסה – כשם שיש תנאי כניסה לרוב המקצועות. הרי לא יעלה על הדעת שיהיה לנו נהג אוטובוס או מונית שאין לו רשיון נהיגה, או רואה חשבון שלא למד חשבונאות. ניחא: יש בחינות בגרות והבחינה הפסיכומטרית. אלא מן המפורסמות הוא שרמתן של בחינות הבגרות הולכת ויורדת כמעט כל שנה. היום יש לך בעלי תעודת בגרות שאינם מסוגלים אפילו לכתוב שני משפטים בעברית תקינה, או לקרוא עמוד אחד באנגלית פשוטה. גם לבחינת הבגרות וגם לבחינה הפסיכומטרית יש כבר מכונים ובתי ספר המלמדים את המועמדים כיצד להתכונן לשאלות שתשאלנה ו'להלך בין הטיפות'. כבר לפני עשר וחמש עשרה שנים התלוננו לא מעט מרצים באוניברסיטות על רמתם האינטלקטואלית הנמוכה של רבים מתלמידיהם – וכבר אז היה דבר זה משהו שאין לומר אותו בגלוי לא בתוך האוניברסיטה וודאי לא מחוצה לה. שכן כמספר התלמידים בפקולטה או במחלקה, כן רב אחוז המורים הזוכים בה לתקנים

ולקביעות, וכן גדל תקציבה של אותה פקולטה או אותה מחלקה – וחזרנו לענין השתלטות הביורוקרטיה והניהול על חשבון הרמה. המטרה שוב אינה לשמור על רמה מדעית נאותה – וודאי וודאי לא להכתיב לבתי הספר מה היא הרמה הנאותה בבחינות הבגרות – אלא 'לשרת את הציבור': היינו, להעמיד תלמידים הרבה, תהיה רמתם המדעית אשר תהיה, בכל התארים ובכל הדרגות – ולקבל מקופת המדינה ומהנהלת האוניברסיטה את התגמולים המגיעים, כדבר מובן מאלין, לכל מי שמעמיד כמות יותר ויותר גדולה של תלמידים ובוגרים. (כלומר, לשרת את עצמנו ואת האינטרסים שלנו, ולכנות זאת בשם שירות לציבור). הפועל היוצא מכל אלה הוא ויתורים חוזרים ונשנים על הדרישות המדעיות; שכן אי אפשר להרחיב לאין קץ את מספר התלמידים ולדרוש מכולם שיעמדו ברמה שרק מעטים יחסית מסוגלים להגיע אליה. רמת הכישורים הנדרשת מהעוסקים בלימודים גבוהים ובמחקר מדעי אינה מחולקת בשווה בין כל האזרחים, כשם שהכושר לנתח חולים או לפקד על יחידה מבצעית מיוחדת אינם זכות שלכל האזרחים יש בה חלק. וכיוון שהורדת הרמה במקצועות כפיזיקה, מתמטיקה או רפואה מסכנת את שלום הציבור, בריאותו ובטחונו, נפל אותו נטל של 'שירות לציבור' על כתפיהן של הפקולטות למדעי הרוח. רופא שאינו יודע אנטומיה, ימותו חוליו. כימאי שאינו שולט בדרכי הניסויים, מעבדתו תעלה באש וכמה וכמה אנשים יהרגו או יפגעו. אך היסטוריון שאינו שולט כראוי בחומר העדויות שמחקרו מבוסס עליו, או חוקר ספרות שאינו מסוגל לקרוא יצירות שהוא דן בהן בלשון המקור ועל רקע זמנן, סופו 'רק' שיכתוב שטויות, ואולי, לכל היותר, אף יוציא למדינתנו שם רע בעולם המדע. איש לא ימות מזה, והציבור יקבל שירות דמוקרטי ושיויוני יותר – ולמי חשוב מה יאמרו הגויים? (אלא אם כן הם משבחים אותנו).

בעבר הרחוק היו בתי הספר התיכוניים ובחינות הבגרות מכוונים להכנת התלמידים המתאימים לקבלה ללימודים אקדמיים, והאוניברסיטות הן שהציבו את דרישותיהן על פי מה שנראה להן כרמה מדעית של מי שמועמד ללימודים באוניברסיטה. האוניברסיטות ראו אז את תרומתן לחברה בהכשרת דור ההמשך של

חוקרים בכל שטחי המדע, של מורים בכל מוסדות ההוראה בעלי ידע מדעי וגישה ביקורתית, ושל אזרחים שקנו בשנות לימודיהם באוניברסיטה כלים לחשיבה עצמאית, שהיא מעצם מהותה של חברה חופשית ודמוקרטית. היום מסגלות האוניברסיטות את עצמן לרמה המידרדרת של בתי הספר, שהלחץ עליהם לקבל כל תלמיד היודע לחתום את שמו הוא אפילו גרוע מן הלחצים על האוניברסיטות.



'בחינת גמר'. טלמכוס בבחינה בעל-פה לפני הזקנים. חיתוך אבן מאת אונורה דומייה (1808–1879), בסדרה 'היסטוריה עתיקה' שיצאה לאור בשנים 1841–1842.

עתה נוסף לסיסמה הכוזבת של שירות לציבור – כלומר, הגדלת מספר התלמידים ללא התחשבות באיכותם המדעית – גם העיקרון שבו תומכת ועדת מליץ (וועדת דוברת, ועוד ועדות מועדות שונות שרוב חבריהם הם אנשי ניהול וכספים ולא אנשי מדע ומחקר): עקרון הריווחיות. פקולטות למדעי הטבע או לרפואה הן ריווחיות. הן מעמידות לנו רופאים ומדענים, השומרים על בריאותו של 'כוח

העבודה שלנו, והמפתחים את התעשייה והטכנולוגיה הישראלית. במדעי הטבע והטכנולוגיה יש גם פטנטים ישראלים המביאים כסף למדינה. מה על מדעי הרוח? הם נראים היום לרובם הגדול של מנהלי החינוך הגבוה בארץ כבתי חרושת לתארים אקדמיים ולתעודות. גם כאן יש הודאה במקצת בכך שמי שלמד אפילו מקצוע תאורטי וחסר תועלת כספרות, פילוסופיה או צרפתית סופו שהוא מועיל משהו לחברה הישראלית. יופי! אך בבקשה, שלא יעלה לנו דבר זה ביוקר. כדי לדעת לדבר בצורה אינטליגנטית על שיקספיר וסארטר, או על לשונות אירופה, או על בבל ואשור העתיקות, אין צורך בשנים על שנים של מחקר. יש גם עתונאים המסוגלים לכתוב על דברים אלה בצורה הנראית נבונה ומקצועית, ללא שהוציאו שנות חיים על לימודי לטינית וצרפתית עתיקה או על נבירה בכתביהם של תיאולוגים או מדענים מדורות עברו. מי שחשקה נפשו לעסוק דווקא בתיאולוגיה של לותר, או בבסיסה הפילוסופי של הסוציולוגיה בראשיתה, או בהשפעות צרפתיות על ספרות אנגליה – בסדר, צריך גם קצת מחקר מסוג זה: אך לא בהפרזה, וללא כל אותם פכים קטנים כדיעת שפות, מסמכים וספרים מאובקים, קריאת כתובות בכתב היתדות, וכל כיוצא באלו, הגוזלים כל כך הרבה זמן וכסף. צריך להיות ריווחי, לגמור תארים בזמן הסביר – ואנו, הביורוקראטים, אנו היודעים מה הוא הזמן הסביר לכל עבודת מחקר בכל שטח שהוא, כולל מדעי הרוח. שנתיים לזה, שלוש שנים לזה – וכך בכל השטחים והמקצועות ללא הבדל והפרש. מי שלא יעמוד בקריטריונים אלה של יעילות וריווחיות, ייענש הוא וייענש המוסד שאפשר לו לפנק את עצמו במותרות אלה.

התוצאה היא הורדה נוספת של רמת הלימודים והמחקר בכל התארים האקדמיים; וככל שהמקצוע קשה ומסובך יותר, כן יפגעו אותם עקרונות ביורוקראטיים חדשים, נוקשים ושרירותיים יותר ויותר ברמתו באוניברסיטות בישראל. למעשה מעניקים אותם עקרונות של שירות לציבור וריווחיות גושפנקא ממלכתית ואוניברסיטאית ל'חפיף', לשטחיות, לשרלטניות, ולבורות, תופעות שכבר תופסות מקום נכבד בחיינו האקדמיים, אך מעתה הן תלכנה ותהפוכנה

לנורמה. מי שירצה להוציא שנים אחדות על הכשרתו כחוקר בשטח סבוך וקשה, המחייב היכרות של ממש עם לשונות ומיתודות שלא למד לתואר ראשון, דיסציפלינות שכמעט ולא נוגעים בהן, עבודת שדה ארכיאולוגית, ועוד ועוד כישורים שהשעורים ההמוניים לב.א. אינם יכולים לספקם, סופו שיפלט מן המערכת האקדמית משום שעבר על פסקי הזמן המינימאליים שנקבעו עתה בתקנונים, ויפנה את מקומו לשרלטן חסר העקרונות והמצפון המדעי המוכן לעשות הכל למען הקריירה האקדמית, 'למהר שלל חש בז'. ואין זאת נבואת אימים לעתיד לבוא: דברים כאלה כבר קרו וקורים במקומותינו עוד לפני ועדת מלץ ואחיותיה, ומעתה הם רק יתרחשו עלינו בקצב גובר והולך ובהכשר המועצה להשכלה גבוהה והסנאטים ומועצות הפקולטות. שהרי הרעיון שיום אחד יקומו אנשי מדעי הרוח ויתמרדו בגזירות אנטי-מדעיות אלה אינו אלא חלום באספמיה. רבים, רבים מדי ממורי האוניברסיטה היום 'שומרים על ראש קטן', והדברים היחידים שהם מוכנים להלחם עליהם הם המשכורת, הקידומים וההטבות השונות. איני מזלזלת בדברים אלה: לחוקר יש צורך במרחב ובזמן, ואף בנסיעות למוסדות מחקר, מעבדות וספריות שארצנו אינה יכולה להעמיד לרשותו. אך מטרתם של כל אלה היא קידום המחקר והרמת הרמה המדעית. ראשון ראשון ואחרון אחרון.

פעם היה מובן מאליו שמטרתם של לימודים ושל מחקר אינה 'למהר שלל חש בז', אלא להרחיב ולהעמיק את כישוריו וידיעותיו של החוקר, עד שיהיה בידו – תוך השתלמות והרחבת אופקים ששיעורה אינו נמדד בשנים אלא בכל אורך ימיו כחוקר – לא רק לעקוב ברפרוף ובשטחיות אחרי הישגיהם של אחרים ולקשקש עליהם לפני תלמידים שיודעים עוד פחות ממנו, אלא אף להתמודד עם מה שעשו קודמיו, להוסיף על הישגיהם, ולהרחיב ולהעמיק – ולעתים אף לשנות ולתקן – את שטח המחקר שהוא מצוי בו. רק חוקר כזה יתרום תרומה מדעית וחינוכית גם לקוראי מחקריו וגם לתלמידיו. רעיון זה, שהוא לב ליבו של העיסוק המדעי, הולך ונדחה אצלנו לקרן זוית. אין זמן, אין כסף, ויסוד היסודות ועמוד החכמות הן היעילות, המהירות, הריווחיות, והכמות. כמה שיותר, כמה שמהר, בקצב אחיד ומונוטוני,

כמו בקו היצור בבית החרושת. אכן, למהר שלל חש בז, במהירות שניתן למדוד אותה מדידה מדויקת. שנתיים פה, שלוש שנים כאן – אוצו רוצו ילדים.

בעת ובעונה אחת, ממשיכים דיקאנים ורקטורים להשתמש ברטוריקה שהתרוקנה מתוכנה של 'מצוינות מחקרית' כאידיאל שהאוניברסיטות חותרות אליו. לאור כל מה שתיארתי לעיל, ניתן לומר שאותה מצוינות מחקרית עדיין קיימת, לכל היותר, בכמה פינות של הפקולטות למדעי הרוח שקמעה קמעה 'מנקים' אותן ומבערים אותן מן העולם בשם האידיאלים החשובים יותר של שירות לציבור ושל ריווחיות. מוטב איפוא שנפסיק לדבר גבוהה גבוהה, בצביעות עילאית, על אותה מצוינות מחקרית, ונודה בכך שהאוניברסיטות הפכו והופכות, בקצב מסחרר, לבתי חרושת לתעודות ולתארים שהעיקר בהם הוא הריווחיות, התאוצה והכמות.

מדוע איפוא לא נמכור תארים אקדמיים לכל המרבה במחירם? האין זאת מסקנתה ההגיונית של הריווחיות? במה חטא מר פרץ?

פילוסופיה מקומית של המדע

אריה וורם, רציונליות וקידמה במדע¹

במסגרת האוניברסיטה המשודרת של גלי צה"ל יצאו כבר מספר ספרים בפילוסופיה של המדע וניתן היה לצפות שספר המופיע עתה יוסיף משהו עדכני לתחום זה ולא יחזור על חומר ישן ולעוס. הספר האחרון שיצא במסגרת זו (בשנת 2001) והכולל נושאים בפילוסופיה של המדע הוא *מחשבות על התבונה*, מאת פרופ' יקר שושני. למרות שספרו של שושני עוסק בין השאר ברציונליות במדע, אין הוא נזכר כלל בספר הנוכחי. לזכותה של הפילוסופיה של המדע יאמר שהיא מתחדשת תדיר בשנים האחרונות. אולם מרבית הספר מוקדשת לנושאים המסורתיים שכבר כוסו בצורה זו או אחרת בספרים אחרים של הסדרה. לשבחיו של המחבר יאמר כי בארבעת הפרקים האחרונים הוא מנסה לצאת מקונכיית הפילוסופיה של המדע המסורתית ולכלול כמה נושאים עדכניים, וגם נושאים הרלבנטיים לחברה, אולם הוא דן בהם באופן כללי ביותר.

טעויות, הטעויות ותהיות

ברצוני להעלות מספר תהיות ולעמוד על שורה של טעויות והטעויות בסיסיות שהספר גדוש בהן.

(1) אתחיל בטעות בסיסית החוזרת לאורך כל הספר: המחבר אינו מבחין בין טיעון לטענה. למשל, בשתי הפסקאות הבאות הוא מדבר על טיעונים כשכוונתו לטענות: "על פי הפוזיטיביסטים הלוגיים, משפטים יהיו בעלי משמעות אם, ורק אם, הטיעונים הגלומים בהם

¹ משרד הביטחון – ההוצאה לאור, 2004.

ניתנים לבחינה בדרך של ניסוי". וכן: "טיעון הוא... על פי הגדרתו, משמעותו של משפט" (עמ' 36). אולם "טיעון" הוא המונח המקביל ל-argument. זהו מונח המתייחס למבנה לוגי הכולל הקדמות ומסקנה. טיעון יכול להיות תקף או לא תקף ואין הוא ניתן לבחינה על ידי ניסוי. אני פותח בהערה זו כיוון שהיא מהווה דוגמה לניסוחים הרשלניים המופיעים בספר. ובפילוסופיה, אולי בניגוד לפיזיקה, למשל, ניסוחים נוגעים לעיתים ללב העניין.

(2) להלן דוגמה נוספת לרשלנות ניסוחית. בעמ' 41 אנו מוצאים את הקטע הבא: "לפי הפוזיטיביזם הלוגי ניתן להסיק, כי פירושה של קידמה הוא לקחת תיאוריה אחת, ביולוגיה למשל, ולהסביר את כל חוקיה באמצעות תיאוריה אחרת, נניח הפיזיקה...". המחבר מבלבל כאן בין מדע או ענף מדעי לבין תיאוריה. ובכן, הפיזיקה והביולוגיה הם מדעים הכוללים כל אחד תיאוריות רבות וגם תצפיות וניסויים, שהם לא פחות חשובים מהתיאוריות.

(3) כאשר המחבר עושה הבחנה בין טענה תיאורטית לטענה ניסויית, הוא טוען כי "טיעון תיאורטי אינו נבחן אל מול העולם" (שוב, כוונתו כאן היא לטענה ולא לטיעון), ומביא כדוגמה טענות או משפטים בגיאומטריה (עמ' 104). ובכן, יש הבדל בין טענה תיאורטית במדעי הטבע לבין טענה או משפט בגיאומטריה. אמיתותה של טענה גיאומטרית אינה נבחנת על-ידי תצפיות וניסויים "אל מול העולם". אולם טענה תיאורטית במדעי הטבע נבחנת בהחלט על-ידי ניסויים ו/או תצפיות; מאז המהפכה המדעית לפחות, אין מדע ללא ניסויים ואין תיאוריה מדעית שאינה נבחנת על-ידי עובדות בעולם. יתר-על-כן, על-פי ההשקפה הריאליסטית, טענות תיאורטיות מתייחסות לישים תיאורטיים, כמו אלקטרונים, קוורקים או חורים שחורים, כאל דברים הקיימים בעולם. המחבר מוסיף וטוען כי "טיעון תיאורטי נחשב ללא-אינפורמטיבי, מכיוון שאינו מספק ידע חדש מהעולם (האינפורמציה קיימת למעשה בהנחות היסוד)" (עמ' 105). ואומנם, טענה תיאורטית הנגזרת באופן דדוקטיבי מהנחות היסוד אינה כוללת אינפורמציה חדשה, או תוכן לוגי חדש. אולם הטענה הנגזרת יכולה לכלול מידע שלא היה ידוע לנו לפני פעולת הגזירה. למשל, דירק גזר ממשוואתו את דבר קיומו של הפוזיטרון

(האנטי-חלקיק של האלקטרון), וזו הייתה בהחלט אינפורמציה חדשה מבחינת הידיעה. לכן, רק אם אינפורמציה מוגבלת לתחום האמפירי בלבד, ניתן לקבל את טענת המחבר. אולם מגבלה כזאת היא מופרכת, ולו רק בגלל שההבחנה בין ידע אמפירי לתיאורי אינה חדה; ידע אמפירי הוא תמיד טעון-תיאוריה, וכן ידע תיאורי הופך לאמפירי כאשר הוא מקבל אישוש חזק, כך שההבחנה בין השניים היא יחסית וקונבנציונלית. כפי שוורם מציין, מושג האינפורמטיביות הנ"ל לקוח מבית מדרשו של אחד ממוריו, פרופ' זאב בכלר. ראוי לציין כי מושג אידיויסינקרטי זה ספג ביקורות לא-מחמיאות במיוחד בספרות המקצועית (למשל: Suchting 1993, Bradshaw 1996).

(4) הספר מתחיל בסקירת היבטים שונים של העימות הקלאסי בין אמפיריציזם לרציונליזם. אולם למרות שנושא הספר הוא רציונליות במדע, אין המחבר עושה את ההבחנה בין רציונליזם לרציונליות. יתר על כן, אין הוא מנסה להנהיר את מושג הרציונליות עצמו ומתייחס אליו ברמת השיח היומיומי. ניתן היה לקוות שמשמעות המושג תתברר בהמשך הדברים אולם, כפי שנראה, עם התקדמות הדיון הופך המושג מעורפל עוד יותר.

(5) וורם טוען כי בעיית האינדוקציה היא "אולי המפורסמת והידועה ביותר במדע" (עמ' 17). אולם מדענים רבים בקושי מודעים לבעיה זו, ויש כאלה שהגיעו להישגים גדולים במדע מבלי ששמעו על דיוויד יום. לעומת זאת, הבעיה מעסיקה עד היום את הפילוסופים של המדע, אם כי בפחות אינטנסיביות מאשר העסיקה את יום, קאנט ופופר.

(6) המחבר מציע דימוי של "מטחנת בשר" להמחשת תורתו של קאנט (עמ' 18). לפי וורם חומר הגלם של מטחנת בשר זו הוא המציאות, דהיינו "העולם כפי שהוא עצמו" שאינו ניתן לתפישה, הסכינים הטוחנות הן קטגוריות התבונה הקאנטיאניות ואילו המוצר המופק על ידי המטחנה הוא "עולם התופעות" שרק אותו אנו מסוגלים לתפוש. אולם המשל אינו מתאים לנמשל: חומר הגלם של התפישה אינו עשוי מהדברים כשלעצמם המנותקים מהכרתנו אלא מרשמי החושים הנתפשים כתופעות באמצעות צורות התפישה וקטגוריות התבונה האפריוריות. אם כבר משתמשים במודל מכני,

עדיף להשתמש כאן, במקום במודל המטחנה, במודל של מסנן, כלי בצורת גליל ובוכנה: המסנן ממוקם בתחתית הכלי, חומר הגלם שבתוך הכלי הוא פלסטלינה (או בצק, אם ברצוננו להישאר בתחום המזון), והבוכנה מפעילה לחץ מלמעלה על החומר הפלסטי ודוחסת אותו כך שחלקיקי החומר עוברים דרך החורים שבמסנן. החורים, שהם בגדלים שונים, ובצורות שונות, הם הקטגוריות. חומר הגלם מורכב מרשמי החושים ואילו חלקיקי החומר המגיחים דרך המסנן ומקבלים את צורת החורים הם התופעות, כאשר עולם התופעות הוא העולם שמחוץ לגליל.

(7) בעמ' 26 נאמר כי "איינשטיין ראה את הפיזיקה כמארג מתמטי התלוי בפיתוחים מתמטיים, לא פחות מאשר בתגליות פיזיקליות". אולם הדיכוטומיה המשתמעת מדברים אלו היא מוטעית כי "תגליות פיזיקליות" אינן כוללות רק תגליות תצפיתיות-ניסיוניות. הפיזיקה המודרנית משופעת בתגליות תיאורטיות, או בתגליות ניסיוניות הבאות בעקבות ניבויים תיאורטיים. הפיתוחים המתמטיים הובילו ישירות לתגליות הפיזיקליות החשובות ביותר. למשל, גילוי הפוזיטרון או גילוי החלקיק אומגה-מינוס. האחרון בא בעקבות פיתוח תיאורטי-מתמטי של תיאורית הסימטריה המכונה בשם "דרך השמונה" שפותחה על-ידי מרי גל-מן ויובל נאמן בשנות השישים של המאה הקודמת. גילוי זה הוביל לאישוש חזק של התיאוריה, ובלעדיה לא היה לו ערך רב (כי היה זה עוד חלקיק מתוך עשרות רבות שנתגלו באותן שנים).

(8) בדונו ב"משבר בפיסיקה" בשליש הראשון של המאה העשרים, עוסק המחבר בשאלה אם לאחר "מהפכה" מדעית יש קשר בין התיאוריה החדשה לבין זו שקדמה לה, לאור טענתו של קוהן שאין התיאוריות ברות-השוואה. במסגרת זו הוא מקדיש מקום רב למתודולוגית "תכניות המחקר המדעיות" של לקטוש שבאה לגשר בין גישותיהם של קוהן ופופר. תורה זו נדונה בפילוסופיה של המדע עד לפני כחצי יובל, ואילו בספרות העכשווית ובתוכניות הלימודים

בעולם כיום קשה למצוא לה זכר.¹ לעומת זאת, אין הוא מזכיר בהקשר זה דיון רב־משתתפים שהתפתח בחמש עשרה השנים האחרונות בפילוסופיה של המדע סביב הגישה הקרויה בשם "ריאליזם מבני" (structural realism), הרואה רציפות מבנית במעבר בין תיאוריה ישנה לחדשה,² כאשר המבנה הלוגי־מתמטי נשמר במעבר בין התיאוריות ואילו התוכן החוץ־מבני משתנה. על פי הגרסה האונטולוגית של גישה זו, לא קיים שום דבר בעולם מחוץ למבנה זה, ועל פי הגרסה האפיסטמולוגית, המבנה הוא הדבר היחיד שניתן לדעת על העולם. זוהי דוגמה לגישה חדשנית המחליפה את העיסוק הנדוש במהפכות מדעיות ואשר ניתן היה לצפות שתקבל ביטוי בספר על הפילוסופיה של המדע המופיע בראשית שנות האלפיים, במקום להעלות באוב את משנתו של לקטוש.

(9) טוען המחבר: "אנו מסבירים את הגלוי לעין באמצעות מה שאינו ניתן לבחינה אמפירית" (עמ' 114). למשל, מאז העת העתיקה, האטומים מסבירים את התופעות הפיזיקליות, למרות שלא היה ניתן לצפות בהם. ולכן הוא מכנה אותם "משתנים חבויים". אולם המונח האחרון שמור כיום לתיאור משתנים שאמנם אי אפשר למדוד אותם או לצפות בהם באופן עקרוני, כמו בתורת המשתנים החבויים של דיוויד בוהם במכניקת הקוונטים. לעומת זאת, יישים תיאורטיים, כגון אטומים וחלקיקים אלמנטריים, ניתנים לבחינה אמפירית, למרות שאינם גלויים לעין הבלתי מזוינת. לשם כך קיימות מעבדות וטכנולוגיה תצפיתית. האמפיריציזם המודרני אינו מסתפק בתצפית באמצעות החושים.

¹ בשנות השבעים והשמונים במאה הקודמת הקדשתי חלק נכבד משעורי בפילוסופיה של המדע באוניברסיטת תל אביב למשנה הלקטושיאנית, ועתה הופתעתי לראות כי תורה זו (כפי שהדבר משתקף בספר זה) עדיין חיה ובוועטת באוניברסיטה זו.

² דיון זה, בצורתו המודרנית, החל בעקבות מאמר של J. Worrall (שהיה תלמיד של לקטוש) אשר הופיע בשנת 1989.

מטפיזיקה ומדע מיוון העתיקה עד ימינו

טוען המחבר: "המדע הוא אחד המפעלים האנושיים הגדולים והחשובים ביותר ב־2500 השנים האחרונות, ובמיוחד בדורות האחרונים" (ע' 11). אולם האם המדע היווני, למשל, והמדע המודרני מהווים אותו סוג של "מפעל אנושי" למרות ששניהם קרויים "מדע"? והאם הם שותפים לאותו סוג של רציונליות? הפיזיקה האריסטוטלית והפיזיקה המודרנית, למשל, שונות זו מזו הן בתוכן והן במתודה, והאסטרונומיה היוונית קרובה יותר למיתולוגיה מאשר לאסטרונומיה המודרנית. בעמ' 50 הוא כורך יחדיו את תורת ארבעת היסודות של היוונים (אמפדוקלס) עם מכניקת הקוונטים. טענתו היא שה"תיאוריה" הראשונה היא מדעית, אם כי "לא נכונה", והוא מכנה אותה "פיזיקה עתיקה מאוד". לעומת זאת, מכניקת הקוונטים "נכונה ומדעית" לדבריו. ובכן, במה תורת ארבעת היסודות היא "מדעית"? תנאי הכרחי לכך לא התקיים כאן: היא לא הייתה ניתנת לבחינה שיטתית. ובאשר לאי נכונותה, אם נשנה את המינוח ונדבר על "מצבי צבירה" במקום על "יסודות", הרי תורת אמפדוקלס די קרובה לקונצפציה המודרנית, כאשר היסודות אוויר, מים ועפר מייצגים את מצבי הצבירה גז, נוזל ומוצק, בהתאמה, ואילו האש יכולה אולי לייצג בצורה מטפורית את הפלסמה (תערובת של יונים חיוביים ושילילים) שהיא מצב הצבירה הרביעי. אומנם ממבט ראשון, ההתאמה בין האש לפלסמה נראית די קלושה, אולם בהתחשב בכך שפלסמה נמצאת על השמש והאחרונה נחשבה אצל היוונים כגוף אש, ההתאמה היא די טובה. ואילו האתר, שהוא היסוד החמישי אצל היוונים ומייצג את החומר השמימי, מתאים אולי לריק (vacuum) שניתן לראותו כמצב צבירה נוסף (כאשר צפיפות הגז שואפת לאפס). פרטי התמונה שונים כיום, אולם באופן עקרוני הקונצפציה דומה לזו של תורת חמשת היסודות. לכן, ניתן לומר את ההפך ממה שנאמר לעיל: תורת חמשת היסודות אינה מדעית אולם במובן מסוים היא נכונה חלקית ביחס לתפיסת המדע המודרני.

לכן אנו שופטים את נכונות התיאוריות של הקדמונים ביחס לידע הנוכחי שלנו המשתנה עם התקדמות המדע. רעיונות חדשים במדע יכולים לבוא מסיפורים מיתולוגיים למחצה, או ממטפיזיקה עתיקה.

הדוגמה הידועה ביותר לכך הוא הקשר בין האטומיזם המדעי המודרני לבין האטומיזם של דמוקריטוס ולוקיפוס. אולם לאחרונה הופיעה דוגמה ספציפית יותר בדמותה של תיאוריה על מבנה המרחב המזכירה מאוד תיאוריה של אפלטון. בכתב העת *Nature* מה-9.10.2003 התפרסם מאמר המתאר ממצאי מחקר חדש המצביע על כך שהמבנה הטופולוגי של המרחב הוא דודקאדרלי, דהיינו שהמרחב בנוי מדודקאדרונים כדוריים. קיים דמיון מפתיע בין מודל זה של היקום לבין תורתו של אפלטון המופיעה בטימיאוס. אפלטון גרס שגבולות היקום הם בצורת דודקאדרון הבנוי משנים-עשר מחומשים. הקירבה בין דודקאדרון לבין כדור הייתה ידועה היטב ליוונים הקדמונים: הכדורגל שלהם היה תפור משנים-עשר מחומשים של עור. לכן אפלטון יכול היה להתייחס לגבולות היקום כאל היסוד החמישי – הוא האתר – בנוסף על האש, העפר, האוויר והמים להם הוא התאים את הפירמידה, הקוביה, האוקטאדרון והאיקוסאדרון, בהתאמה. ואומנם, היה ידוע בזמנו של אפלטון שקיימים בדיוק חמישה פאונים קמורים משוכללים. לאור זאת, לרעיונותיו של אפלטון יש קרבה רבה לאלו המופיעים בתיאוריה בת ימינו אולם אין לכך כמובן כל קשר לנכונותם או לנכונות התיאוריה העכשווית.

רציונליות של פעולה ושל תוצרים

הדיון במושג הרציונליות לוקה בחסר ומעורר תהיות. כאמור, המחבר אינו מנסה לתת פרוש – ולו רק חלקי – למושג הרציונליות. בתחילת הדיון הוא אומר: "אנו עוסקים כעת באופן החקירה המדעית; ולכן, במקום לשאול על אמת, אנחנו שואלים על רציונליות" (עמ' 29). כלומר, הרציונליות חלה על אופן החקירה המדעית. ואז הוא עובר להבחנה בין רציונליות של פעולה לרציונליות של "תוצרים". כאן ראוי לציין כי רציונליות של פעולה נקבעת ביחס לאמצעים הדרושים להשגת מטרה רצויה. רציונליות מסוג זה קרויה גם רציונליות אינסטרומנטלית, ואם המטרה היא האמת, זו רציונליות קטגורית. רציונליות של פעולה כוללת למשל רציונליות של בניית תיאוריות. "בנייה" כוללת את האמצעים דרכם מגיעים לתיאוריה מתאימה: למשל בדרך של פיתוח מתמטי, התאמת תיאוריה קיימת לנתונים

חדשים, או בניית מודלים ואנלוגיות למערכות מוכרות. אולם למה מתכוון המחבר בדברו על רציונליות של "תוצרים"? רציונליות יכולה להיות מיוחסת רק לפעולה, לאמונה (belief) או לשיפוט של יצורים תבוניים, לכן זה חסר פשר לדבר על רציונליות של תוצרי המדע כגון תיאוריות. במקרה הטוב אנו נתקלים כאן שוב בניסוח רשלני. אם הכוונה היא לרציונליות של אמונה בתיאוריה כלשהי (למשל), אזי אין זו רציונליות של התיאוריה אלא של החזקת התיאוריה או האמונה בה. בעמ' 55 נאמר כי "תיאוריה תחשב ללא רציונלית ולא מדעית, אם אינה חשופה עקרונית לביקורת". ואומנם, על פי פופר תיאוריה תחשב למדעית רק אם היא ניתנת להפרכה, ולכן ניתן לומר שאין זה רציונלי להחזיק בתיאוריות בלתי ניתנות להפרכה.

לכאורה, גילויים תיאורטיים לא מכוונים (סרנדיפיים) אינם נכללים בקטגוריה של בנייה רציונלית של תיאוריות. דוגמה לסוג זה של גילוי היא פתרון בעיה מדעית בעקבות חלום, כמו הסיפור המפורסם של גילוי המבנה הטבעתי של מולקולת הבנזן על ידי קקולה בעקבות החלום על נחש הרודף אחרי זנבו. לדברי המחבר, "פעולה" כזאת אינה רציונלית. אולם ישנה גישה הטוענת כי הגילויים התיאורטיים המשמעותיים במדע הם בעיקרם סרנדיפיים (ראה/י Kantorovich & Ne'eman 1989). אולם אין פרוש הדבר שגילויים מסוג זה הם לא-רציונליים; אלא שהפעם אנו מדברים על רציונליות שלא מתייחסת למטרה מסוימת שנקבעה מראש. המדובר כאן לא בפתרון בעיה נתונה, אלא במתן הזדמנות לפתרון בעיה שונה אשר לא חשבו עליה מראש. המטרה כאן אינה ספציפית – פתרון בעיה מסוימת – אלא הגברת כושר פתרון בעיות באופן כללי. אם המדענים ינהגו בפתיחות וינצלו הזדמנויות לפתרון בעיות אותן לא תכננו לפתור, או ינצלו רעיונות שנקרו בדרכם בתהליכים תת-מודעים (כמו בחלום), אותו מזכיר המחבר) או בתהליכים אקראיים למחצה של יצירת רעיונות בקהילה חוקרת, התנהגותם תהיה רציונלית. הרציונליות במקרה זה היא רציונליות של מודעות לתהליכים האינטרא-פסיכיים (התוך-מוחיים) והאינטר-פסיכיים (הקהילתיים) הנ"ל ומוכנות לניצול הרעיונות הנוצרים בתהליכים אלו. לכן, כשהמחבר כותב: "מצד אחד, ניתן לפעול באופן רציונלי מאוד ולא לקדם שום דבר (לדוגמה,

להקיש הקשים לוגיים תקפים אולם ריקים מתוכן אינפורמטיבי; מצד שני, ניתן לפעול באופן לא רציונלי ולקדם רבות (לדוגמה, פתרון בעיה מדעית באמצעות התגלות בחלום...)” (עמ' 29), הוא משקף ראייה צרה של רציונליות במדע. רציונליות אינה זהה להגיון; פעולה לוגית היא רק תנאי הכרחי לרציונליות: על פי הראייה הרחבה, רציונליות במדע דורשת גם מתן סיכוי להרחבת הידע.³

נטורליזם נורמטיבי

המחבר מזכיר את הדיכוטומיה בין הגישה הנורמטיבית-פרסקריפטיבית לגישה הדסקריפטיבית בפילוסופיה של המדע (עמ' 32). הגישה האחרונה קנתה לה תומכים בעקבות האכזבה שהנחילו



גליליאו גליליי (1564–1642), ממייסדי מדעי הטבע המודרניים. פיזיקאי, מתימטיקאי ואסטרונום.

³ זוהי הגישה לרציונליות יצירתית שפותחה במאמרי ובספרי שחלקם מוזכר בביבליוגרפיה של המאמר הנוכחי.

הפוזיטיביזם הלוגי וגרורותיו. הגישה הזו כוללת את ההסתמכות על ההיסטוריה והסוציולוגיה של המדע, המתאדות את אופי פעולת המדענים. אולם המחבר אינו מזכיר את הגישה הנטורליסטית שהתפתחה בשליש האחרון של המאה העשרים. למרות שגישה זו מסתמכת על המדע, אי אפשר לסווג אותה כגישה דסקריפטיבית, כיוון שיש כאן הסתמכות על תיאוריות מדעיות מבוססות הרחוקות מלהיות דסקריפטיביות; המדע המודרני אינו מסתפק בתאור התופעות אלא מסביר אותן באמצעות ישים תיאורטיים ותופעות נעלמות מן העין. הדיכוטומיה בין הדסקריפטיבי לנורמטיבי הופכת, אפוא, לטריכוטומיה שאת הצלע השלישית שלה נהוג לכנות בשם "נטורליזם נורמטיבי", מושג שאינו מופיע בספר. הנורמטיביות נובעת כאן מדרגת האישוש הגבוהה של התיאוריות אשר עברו מבחנים משמעותיים. בדרך כלל מדובר כאן בתיאוריות מתחומי הביולוגיה, הפסיכולוגיה, הסוציולוגיה, מדעי המוח, מדעי המחשב והבינה המלאכותית. זו אינה נורמטיביות מוחלטת, אלא היא מצויה באמצע הדרך בין הנורמטיבי המוחלט לבין הדסקריפטיבי. דוגמה לתיאוריה עליה ניתן להסתמך בדרך זו היא תורת המוטציות או הווריאציות העיוורות עליה מתבססת האפיסטמולוגיה האבולוציונית של פופר, קמפבל וממשיכיהם. ואומנם המחבר מציג משהו מגישה זו, אולם הוא מצטמצם לגישתו הנורמטיבית של פופר ומתעלם מכל ההתפתחויות בתחום זה מ-1972 עד היום.

בתארו את האפיסטמולוגיה האבולוציונית של פופר, טוען המחבר (עמ' 53) כי המוטציות נוצרות לאחד היתקלות היצור (האורגניזם) בבעיה (לחץ סביבתי), רוב המוטציות נכחדות ולבסוף שורדת המוטציה העוזרת בפתרון הבעיה. אולם המקרה האופייני אינו כזה. במקרים רבים המוטציות או הווריאציות היו קיימות במצב רדום עוד לפני הופעת הלחץ הסביבתי, או שהיו קיימות רק בשוליים אצל פרטים חריגים של המין, או שהיו אלו תכונות המשותפות למין כולו ששימשו לצרכים אחרים, והלחץ הסביבתי גרם להתפשטותן בקרב האוכלוסיה כולה. כך גם עם רעיונות במדע: חלקם מצוי במצב רדום או אצל מדעני שוליים, ורק עם הופעת בעיה מדעית חדשה הם "ניעורים לתחייה", פותרים את הבעיה ומתפשטים בקרב הקהילה

המדעית (ראה/י ספרי "מהאמבה עד אינשטיין"). המחבר טוען כי אי אפשר לומר "שמצאנו התאמה בין דרך ההשערות וההפרכות לאבולוציה, פרט להתאמה צורנית קלה". אולם ההתאמה אינה הקבלה גרידא אלא היפותזה היכולה לקבל אישוש מדוגמאות שונות מההיסטוריה של המדע. אי אפשר לפטור היפותזה זו בהינף יד, ורק מחקר קפדני הוא שיקבע אם היא סבירה ומועילה.

מערכת היעד על-פי פיש

נראה שאופק ראייתו של וורם מצטמצם לסביבה האינטלקטואלית של המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות שבאוניברסיטת תל אביב ממנה ינק לדבריו כסטודנט. גישתו הפרובינציאלית משתקפת בהתייחסותו להגיגיהם של כמה ממורי המכון הנ"ל. כך הוא מכנה שניים ממורים אלה "עוקרי הרים" (עמ' 10), לא פחות. אלא שרעיונותיהם של הנ"ל לא זוכים בדיוק להכרה נרחבת מחוץ לכותלי מכון זה. ההפך הוא הנכון: שניים ממוריו, אותם הוא מצטט רבות, אף זכו לביקורות שליליות ללא תקדים בעיתונות המקצועית הבינלאומית (כפי שצוין לעיל לגבי בכלר). וורם מתעלם מביקורות אלו (או שאינו מודע להן) ומתייחס למשנותיהם של מוריו בחשיבות מפליגה. כך הוא מתייחס בהרחבה יתרה למשנתו של מנחהו פרופ' מנחם פיש בקשר לרציונליות של פעולה, בהכריזו כי "שיטת פיש" היא שיטה עדיפה על פני שיטותיהם של לקטוש ופופר (עמ' 87). בין השאר מציע פיש מושג חדש, המכונה "מערכת יעד" המתייחס ליעדים אותם חותר המדען להשיג. אולם עם הכנסת מושג זה ההבחנה בין פעולות רציונליות ופעולות לא-רציונליות אינה משתפרת בצורה משמעותית, ובכך אנו מתרחקים מחסכנות מושגית. ברצוני לעמוד כאן במיוחד על נקודה אחת. לדברי וורם, פיש טוען כי אם ישנם יעדים אשר לא מומשו, אזי אפשר לשנותם, כלומר לשרטט עיגול סביב נקודת הפגיעה של החץ. כאן בא וורם וטוען כי "אם בכל פעם שניתקל בבעיה פשוטה נשנה את היעדים, זאת התחמקות מפתרונה" (עמ' 86). אולם כפי שראינו, "התחמקות" כזאת יכולה להוביל לפתרון של בעיה אחרת, אולי חשובה יותר; ואילו הדרך שפיש מצביע עליה היא פתרון אד הוק של הבעיה באמצעות הנמכת

הרף. הדוגמה שמביא וורם היא הורדת האינפלציה על ידי הוצאת מוצרים התורמים לאינפלציה מסל המוצרים. אולם כאן לא מובאת בחשבון האפשרות של "קפיצה" לפתרון בעיה אחרת. וכפי שראינו לעיל, סטייה כזאת אינה רצונית או מכוונת ואינה מתבצעת על פי שיטה או אלגוריתם.

שתי הגרסאות של האפיסטמולוגיה האבולוציונית

בדונו באפיסטמולוגיה האבולוציונית (אא) (עמ' 88–91), מביא המחבר טיעונים ודוגמאות הלקוחים ממאמר שלי בתחום⁴ מבלי שהוא מציין את המקור. אולם ברצוני לעמוד בעיקר על הבחנה בסיסית המתוארת במאמר זה ואשר ממנה מתעלם וורם. המחבר אינו מבחין בין התפתחות המנגנון הקוגניטיבי אצל האדם לבין התפתחות הרעיונות והתיאוריות במדע. הגרסה הראשונה של האא עוסקת במנגנוני החשיבה והתפיסה של המין האנושי כתוצרים אבולוציוניים. ההנחה שהמנגנון שבעזרתו אנו לומדים מן הניסיון ומתמצאים בעולם הוא תוצר אבולוציוני, כמו כל אחד מאברי גופנו, יכולה להסביר לנו כיצד מצליח האדם להתמצא בסביבתו ולהתמודד עם בעיות קיומיות בהצלחה יחסית. עמנואל קנט, שמת חמש שנים לפני הולדתו של צ'רלס דרווין, יצר תורה אפיסטמולוגית אשר קונרד לורנץ פירש אותה כמתאימה להנחה האבולוציונית הזאת.

כפי שכבר צוין לעיל, קנט טוען שהעולם החיצון אינו ניתן לתפישה ישירה. אנו חוקרים אותו כאשר אנו מצוידים כבר בצורות תפישה ובקטגוריות הבנה מוכנות מראש, כלומר אפריוריות. איננו לומדים מהניסיון שקיימים חלל וזמן ושקיים חוק הסיבתיות; אנו קולטים את

⁴ הטיעונים והדוגמאות הללו מופיעים במאמר שלי שפורסם בכתב העת הפופולרי "מדע" בשנת 1984. מאמר זה מוזכר בצורה משובשת ברשימה הביבליוגרפית בספר. אולם אין אזכור של מאמרים מקיפים יותר שפרסמתי מאז בנושא האפיסטמולוגיה האבולוציונית ולספרי "מהאמבה עד איינשטיין" שהופיע בשנת 2002 והכולל פרקים נרחבים בתחום.

חומר הגלם של רשמי החושים כאשר אנו מצוידים מראש בכלים אלה – כגון במושגי החלל והזמן, בחוק הסיביות ובמושג העצם – הטבועים בנו. קונרד לורנץ ניסה לתרגם זאת לשפת הביולוגיה, וטען כי מושגים אפריוריים או קטגוריות מעין אלה הם חלק ממנגנון החשיבה והתפישה (המנגנון הקוגניטיבי), שהוא תוצר אבולוציוני המסייע לאדם להתמצא בסביבתו ולשרוד בה. אלא שלאור הביולוגיה אין המנגנון הזה אפריורי ומוחלט במובן הקנטיאני. הוא אומנם "אפריורי" לגבי האדם, הנולד מצויד במנגנון זה או במידע גנטי הגורם להתפתחות מנגנון זה תוך התנסות האדם בסביבתו, אולם בהיותו תוצר אבולוציוני, צובר מנגנון זה בתוכו את כל הניסיון הפילוגנטי של המין האנושי והמינים הביולוגיים אשר קדמו לו בתהליך האבולוציוני, ועל כן אינו אפריורי במובן המוחלט. כיוון שהוא תוצר אבולוציוני, יש להניח שהוא מתאים להתמודדות עם הסביבה בה חלה האבולוציה. יש להדגיש כי סביבה זו נקבעת בחלקה על-ידי המערכת החושית-תנועתית של האדם ולכן המנגנון הקוגניטיבי התפתח במקביל למערכת החושית-תנועתית; המנגנון הקוגניטיבי משמש מנחה מתאים להתמצאות בסביבה הנחשפת על ידי המערכת החושית-תנועתית שלו. זו כאמור הגרסה של האא העוסקת באבולוציה של הכשרים הקוגניטיביים הבסיסיים שלנו המעוגנים-גנטיים.

על פי הגרסה השנייה של האא, שחלוציה היו קרל פופר ודונלד קמפבל, האדם ממשיך בעצמו את התהליך האבולוציוני בתחום התפתחות הרעיונות המדעיים. ניתן לראות את תהליך ההמשך הזה בצורה הבאה: המערכת הקוגניטיבית האנושית יוצרת תמונות רבות מדי ומורכבות מדי. אין אלו תמונות הנוצרות אצל פרט זה או אחר, אלא תמונות המשותפות לקהילה מדעית כלשהי. על מנת לברור ביניהן יש צורך לערוך תצפיות וניסויים. על מנת לבצעם יש לפתח טכניקות תצפיתיות וניסוייות. טכנולוגיה זו מרחיבה את טווח המערכת החושית-פעולתית של האדם ובכך היא מרחיבה את הסביבה בה חלה האבולוציה של מדע הטבע לממדים קוסמיים, לממדי הסופר-מיקרו, למהירויות ולאנרגיות גבוהות וכו'. המנגנון הקוגניטיבי שלנו אינו מתאים להתמצאות בתחומים קיצוניים אלה,

החורגים בהרבה מהסביבה בה חלה אבולוציית האדם, דהיינו המזוֹ-קוסמוס, בעל ממדי הביניים, סביבת היומיום שלנו. כאן באות התיאוריות המדעיות שמטרתן להסביר ולעזור לנו לתפוש את התופעות המתרחשות בסביבה הרחבה. תיאוריות אלו, המתפתחות בתהליך אבולוציוני של ברירה טבעית בסביבה המורחבת, מהוות הרחבה של המנגנון הקוגניטיבי, משכללות אותו ואף משנות אותו, כך שנוכל להתמצא בעזרתן בסביבה המורחבת. *כפטיס*, אנו מתקשים להבין, למשל, את מערכת המושגים של תורת הקוונטים ותורת היחסות הפרטית והכללית. זאת מכיוון שהמנגנון הקוגניטיבי המולד שלנו נועד להתמודד עם המזוֹ-קוסמוס בלבד.

לכן, המדע מפתח מערכת תיאורטית להבנת הסביבה המורחבת. התיאוריות השורדות הן שמנחות אותנו להתמצא בסביבה זו. כך שבאבולוציית המדע נמשך תהליך ההתפתחות המקביל של המערכת החושית-פעולתית, ההופכת במדע למערכת התצפיתית-ניסויית, והמערכת הקוגניטיבית, ההופכת למערכת התיאוריות הבסיסיות והמושגים התיאורטיים. כפי שמושגים כמו החלל, הזמן, הסיבתיות והעצם הם תנאי מוקדם להתנסות בסביבה האבולוציונית ה"טבעית", דהיינו במזוֹ-קוסמוס, כך מושגי היסוד של התיאוריות הפיסיקליות, כגון מרחב-זמן, מצב קוונטי, שדה קוונטי וחלקיקים וירטואליים, הם תנאי מוקדם להתמצאות בסביבה הנחשפת על ידי מאיצי החלקיקים הגדולים, ונצפית בין השאר בעזרת מוני החלקיקים למיניהם. האדם, תוצר האבולוציה הביולוגית, ממשיך אפוא בעצמו את תהליך האבולוציה, כאשר הוא עצמו אינו משתנה במידה ניכרת מבחינה ביולוגית. זו אבולוציה בעולם הידע והטכנולוגיה שהתפתחה מתוך האבולוציה הביולוגית. שתי הגרסאות של האא משלימות אפוא זו את זו.

וורם מסכם את הדיון על האא בכך שזו "אינה מספקת לפי שעה הסבר המציב אמת-מידה לקביעת רציונליות" (עמ' 91). אולם, כפי שראינו, האא על-פ מודל הסרנדיפיות מתווה דרך לרציונליות במובן הרחב, דהיינו רציונליות המנחה אותנו לתת סיכוי להרחבת הידע על ידי ניצול תהליכים פסיכולוגיים ותקשורתיים-חברתיים שאינם מצטמצמים לשימוש בהיגיון הצרוף בלבד.

השלכות לחינוך מדעי

בסיום הפרק על אא מזכיר וורם את הגישה החינוכית המנסה "לקשר בין התפתחות הילד להתפתחות ההיסטוריה של המדע" (עמ' 90). כוונתו כנראה לגישה המבוססת על התזה של פיאז'ה (1977) האומרת שהתפישות האינטואיטיביות של הילד משקפות שלבים מוקדמים בתולדות המדע. תזה זו מתבטאת לעתים על-ידי הסיסמה הבאה אותה משננים אנשי החינוך המדעי: "האונטוגנזה חוזרת בראשי פרקים על הפילוגנזה" (כאשר האונטוגנזה היא התפתחות האורגניזם הבודד משלביה הראשונים ואילו הפילוגנזה היא ההיסטוריה האבולוציונית של המין כולו). גישה זו הובילה את קוהן לאמרתו, שכדי להבין מדענים מתים, היה עליו לחקור ילדים חיים. כמה חוקרים אף הרחיקו לכת כאשר טענו כי מצאו את המחשבה הפיזיקלית של אריסטו משתקפת בחשיבתם השגויה של ילדים. השקפה זו יכולה להישמע סבירה אם אנו מתייחסים למושגים מדעיים המבוססים גנטית שהם תוצר האבולוציה. כלומר, מושגים אלה הם מולדים ומתבטאים אצל כל ילד בשלב ההתפתחותי המתאים. כאשר אנו מדברים על הוראת ידע אמפירי וכמה חוקים בסיסיים של הפיזיקה הקלאסית, תזה זו אולי יכולה להיות נכונה, ואף נערכו מחקרים פסיכולוגיים שמאוששים אותה באופן חלקי. אולם תרומתו של וורם לנושא זה היא הכרזתו הפסקנית והלא מנומקת: "איני מקבל את ההקבלה בין התפתחות הילד למאורעות בהיסטוריה של המדע", חד וחלק! אילו יצאה אמירה כזאת מפי פילוסוף או מדען בעל מוניטין וסמכות, אפשר היה אולי להבין זאת. אולם מפי המחבר נשמעת אמירה זאת יומרנית מדי.

הספר מסתיים בדברים כלליים על חברה, חינוך ונאורות. וכאן מוצא המחבר את גיבורו המקומי כתנא דמסייע: "בעקבות פרופ' יהודה אלקנה יש לחשוב מחדש על מושגי היסוד בהם אנו משתמשים: מה יהיה פירושם החדש של מושגים כמו דמוקרטיה, צדק, שלום, אחווה, שיוויון, חופש, או כל מושג אחר המנחה אותנו, וכיצד לממשם על הצד הטוב ביותר. אין לכך תשובה מוכנה מראש." אכן, יש בדברים אינפורמטיביים אלה ללמוד על מצב האדם בתחילת האלף השלישי.

ביבליוגרפיה

- קנטורוביץ, א. 2002. *מהאמבה עד איינשטיין – הגילוי המדעי כראי האבולוציה*. הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה/זמורה-ביתן.
- Bradshaw, D. 1996. Review article. Zev Bechler, *Aristotle's Theory of Actuality*, Albany: SUNY Press 1995. In *Canadian Philosophical Reviews*. (December). 392-394.
- Kantorovich, A. and Y. Ne'eman. 1989. 'Serendipity as a source of evolutionary progress in science.' *Studies in History and Philosophy of Science* 20: 505-529.
- Piaget, J. 1977. The role of action in the development of thinking. In *Knowledge and Development*, vol. 1, W. F. Overton and J. M. Gallagher, eds. New York: Plenum Press. 17-42.
- Shuchting, W.A. 1993. Review article. Zev Bechler, *Newton's Physics and the Conceptual Structure of the Scientific Revolution*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1991. In *Science & Education* 2: 285-291.

אהרן קנטורוביץ, הקרן לפילוסופיה של המדע, תל אביב

גולה עתיקה או גולה אמריקאית?

אריק ס. גרואן, *גולה. יהודים בין יוונים ורומאים*¹.

ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב בחרה בספרו של ההיסטוריון אריק גרואן מברקלי קליפורניה *גולה*, להיות אחד מאותם ספרים שהוציאה בתרגום לעברית בתחום יהדות הבית השני. גרואן, מלומד ידוע בהיסטוריה העתיקה, עוסק בשנים האחרונות במדעי היהדות וזה ספרו השני בשטח זה.

התיזה של גרואן בספר זה היא כי בניגוד להנחה (המודרנית, לדעתו) שהגולה הייתה דוויה ועלובה לעומת ארץ ישראל, משוש כל יושבי הגולה, הרי במציאות של העולם ההלניסטי הייתה זו הגולה ששגשגה (ואילו הארץ הייתה מסכנה). "האם באמת אפשר לדמיין שמיליוני יהודים חיו במשך דורות באומללות בארצות העולם העתיק, וערגו באובססיביות ליום הדמיוני שבו ישובו לירושלים? ...יש לפקפק בעצם ההנחה שהיו רצון או כוונה מעשית לעשות זאת. תהיה הארץ זבת חלב ודבש כאשר תהיה, היבול המקומי היה רחוק מאוד מלהספיק לנחשול הפליטים שהיו מציפים את האוכלוסייה המקומית. האם היהודים הרבים שהתבססו בערים ובכפרים בנכר היו נלהבים לעזוב הכל ולהתחיל מחדש להתחרות על המשאבים המוגבלים בארץ חדשה וזרה? הנחה זו, כאמור אינה משכנעת" (עמ' 253). זאת ועוד. "היהודים שחיו מסביב לים התיכון לא ראו צורך להתנצל ולא חשו

¹ תירגמו מאנגלית: ירון תורן ותמר לנדאו (אוניברסיטת תל-אביב, ההוצאה לאור מאי 2004).

מבוכה בשל מצבם" (עמ' 262). גרואן מגן על תיזה זו בשמונה פרקים. בניסיונותיו לבסס תיאוריה נגדית מפתח גרואן את הנקודות הבאות:

1. מתוך שלל העדויות שיש לנו על הגולה, מתברר שמצב היהודים שם היה טוב למדי הן מבחינה כלכלית והן מבחינה חברתית-תרבותית. למעט פוגרומים בודדים, גירושים והתנכלויות, שניתן לתרצם כאירועים חריגים, היה ליהודים טוב בעולם ההלניסטי-רומי.

2. ליהודים היו חיים מספקים מבחינה תרבותית וקהילתית. סביב בתי הכנסת והקהילות השונות בגולה נרקמו חיים עשירים ומגוונים. לפיכך אי אפשר לדבר על הגולה כתופעה לא סימפטית.

3. היהודים נהנו מחיים קהילתיים אוטונומיים עשירים ועדות לכך נמצא בכתביהם המקוריים מן הגולה, כגון: איגרת אריסטיאס וכתבי פילון האלכסנדרוני. אלה מעידים כמאה עדים על מצבם הנוח, וכי התערו בארצות מושבם מבחינה תרבותית.

4. התמונה העולה מן הכתבים היהודיים מן הגולה המשכתבים חלקים מן הקאנון התנ"כי היא כי אין כמעט זכר לגעגועים לארץ ישראל וכל כולו של קובץ ספרותי זה עוסק בגולה מתוך גאווה יהודית אופיינית. היהודים הנציחו את הגולה בכתביהם.

5. רוב רובן של העדויות המלמדות על התנכלויות של יוונים ליהודים בגולה ניתן לדחות כאירועים חריגים שאינם מלמדים על הכלל. במילים אחרות, בדרך כלל קיבלה הסביבה הזרה את המיעוט היהודי באופן סובלני למדי.

6. ההוכחה הניצחת של היהודים היה נעים בגולה וכי אף תחת לחצים היו שמחים וטובי לב היא כי חלק מכתביהם שופעי הומור יהודי עסיסי. חיבורים כגון *יהודית*, וחלקים מספר *מקבים ב'* מתובלים בסיפורי הומור יהודיים. כתיבתם מעידה על מצב הרוח היהודי לאומי בגולה בתקופה ההלניסטית, זאת בניגוד לארץ ישראל.

אלה עיקר טיעונו, ועליהם ניתן לערער מבלי להיכנס ליתר פרטים. ולהלן הראיות:

א. גרואן מנסה להוכיח שפרעות, גירושים והעלבות של יהודים היו חריגים (כך למשל הפרעות באלכסנדריה ב־38 לספירה). ברוב המקרים שבודק גרואן הוא מתפתל בטענות מטענות שונות שלעיתים מאלצות את הכתובים. כך בפרק הראשון על יהודי רומא, בפרק השני על יהודי אלכסנדריה ובפרק השלישי על יהודי הפרובינקיה אסיה. לעיתים מזומנות שוזר גרואן מסקנות כגון אלה: "השלטונות הרומיים לא רדפו את היהודים בשיטתיות. המקרים הבודדים והנדירים של "גירוש" יהודים מהעיר נוגעים לענייני המדינה ולא ליהודים עצמם... תהיה זו טעות חמורה לדמיין את יהודי רומא חיים בחוסר ביטחון מתמשך... במישור הפרטי כמעט שלא הייתה לרומאים סיבה להתייחס ליהודים. סופרים בזו ולעגו להם, ודרכיהם המשונות היו מטרה לכדיחות ולעיתים לתדהמה. אבל הבוז הזה לא הוביל למרירות ולא גרר מעשי אלימות..." (עמ' 66–67). בעניין הפרעות ביהודי אלכסנדריה ב־38 לספירה נאמר: "הראיות שבידינו, למרות אופיין הרב־משמעי, המורכב והמקוטע עד כדי תסכול, מתחברות כולן בנקודה מרכזית... אירועי 38 לספה"נ ... הם תוצאה של נסיבות מיוחדות ויוצאות דופן, לא של התפרצות אנטישמית הלנית מבעבעת, ולא של תגובה למאמצי היהודים להשיג אזרחות הלנית." (עמ' 93). יש לציין כי בעולם העתיק היו לא מעט התפרעויות והתנכלויות לקבוצות שונות, ולפיכך תופעות כגון אלה נגד היהודים לא היו חריגות. מקרה שראוי היה לדיון נרחב הוא מרד התפוצות שבו רוב יהודי המזרח התיכון היו מעורבים במלחמה נגד שכניהם הפאגנים. במילים אחרות, האלימות הייתה לפרקים דו־צדדית ועל אף שהיהודים נהנו מתקופות של רגיעה היו גם תקופות סוערות ובלתי נעימות בהווייתם בגולה. הטענה העוברת בספר כחוט השני, כי למרות הגירושים שהיו יוצאים מן הכלל, חיו היהודים בנועם ובשלווה, היא מוזרה. האם היה גרואן עצמו חי בשלווה אילו מדי עשור או שניים היה נתון לאיום של גירוש מאמריקה? יתר על כן, לכל אורך הספר מניח גרואן מצב (מודרני) שבו קיימת מדינה יהודית מול הגולה. לאמיתו של דבר, כדאי להזכיר לגרואן ולקוראי הספר כי בתקופה שבה עסקינן, חיו היהודים רוב הזמן, למעט בתקופה החשמונאית, במציאות של גולה גם בהיותם בארץ. לפיכך, ההבדלים

אותם הוא מונה בין הגולה לארץ אינם תמיד תקפים. בארץ ישראל של הורדוס, ובעיקר של יורשיו, היה מצב היהודים דומה, לעיתים, לזה של יהודי מצריים ואסיה הקטנה באספקטים שונים של חייהם.

ב. בפרק הרביעי עוסק גרואן במוסדות דתיים ואזרחיים בגולה, אך אין הסבר מספק במה שונה מצב הגולה בעניינים אלה מן המציאות הארץ ישראלית. נכון שמוסד בית הכנסת הנו מוסד דתי, תרבותי, קהילתי, משפטי וכיו"ב (על כך יש סיכומים רבים בספרות המחקר המודרנית).¹ אך אין בכך כדי לבסס את יתרונותיה של הגולה על ארץ ישראל, שכן בית הכנסת היה קיים גם בארץ ישראל וזכה בה לחשיבות יתר לאחר החורבן. כך נוצר מכנה משותף רב עוצמה בין יהודי א"י והגולה. קשה לראות כאן ניגוד בין המצב בגולה לזה שבארץ ישראל. שאלת מרכזיותו של בית המקדש לעומת בית הכנסת אינה תקפה במקום זה, שכן כבר בתקופת הבית השני היו יהודים בארץ ישראל שפקקו בנחיצותו של בית המקדש במתכונת שבה היה במאה הראשונה לספירה.²

ג. איש לא מתכחש לעובדה כי בכתבים היהודיים המקוריים מן הגולה כגון אגרת אריסטיאס ופילון האלכסנדרוני יש מדי פעם השתקפות חיובית של הגולה ויחסים תרבותיים הדוקים עם העולם היווני, עד כדי קליטתן של תפישות סינקרטיסטיות. אין עוררין על כך שהיהודים המייעצים לתלמי השני כיצד עליו למשול, ידברו עמו בשפתו ויראו כיצד הם שואפים להשתתף בשיח המקומי. יחד עם זאת, האיגרת מציינת במפורש ובגאווה רבה כי הזקנים באו מארץ ישראל, וכי הם מייצגים את שנים עשר השבטים היושבים שם, באורח סמלי (תפישת שלמות העם בארצו ידועה מן הגולה ומשמשת גם את פאולוס, באל *הרומיים* 9–11). ידוע הפרק באגרת אריסטיאס שבו קיים תאור אוטופי של ירושלים וארץ ישראל, דברים שנכתבו בגולה היהודית המצרית. פילון הוא סינקרטיסט ידוע וכל מה שהוא אומר על יהדות ויהודים בא להוכיח כי הם מזדהים עם סביבתם ומשתלבים היטב בעירוב התרבותי היווני-יהודי. בעדויות ספרותיות אלה אין כדי חיזוק לטענה של גרואן משום שברור שהמיעוט היהודי במצרים שאף, במובנים מסוימים, ליישר קו עם היוונים. הסופרים ה"אנטישמיים" שמונה יוספוס בחיבורו נגד אפיון מוכיחים כי לא

תמיד הצליחו היהודים להשתלב בסביבה הנוכרית ולהותיר רושם חיובי על שכניהם.

ד. באותם כתבים העוסקים באלתור ועיבוד מחדש של הסיפורים המקראיים קיים האלמנט (שעליו עמדו חוקרים רבים בעבר) של תעמולה יהודית, שמטרתה להוכיח לסביבה שהיהדות קשורה בטבורה לתרבות המקומית הן היוונית והן הילידית. ארטפנוס הוא דוגמא מובהקת שעליה עמדתי כבר בספרי העברי.³ עניין ה"ניכוס" שבו דן גרואן בהרחבה אינו חדש כלל ועיקר ונדון באורח מפורט במחקרים רבים במאה השנים האחרונות. אך טבעי היה שהיהודים ישאפו להוכיח כי משה רבנו היה האב המייסד של התרבות המצרית והתרבות היוונית במצרים, בעיקר כאשר ספרות סינקרטיסטית מסוג זה הייתה נפוצה במצריים בקרב הנוכרים (הקטיוס, מנתון ואחרים). במילים אחרות, ארטפנוס מתחבר ישירות לסופר כמו הקטיוס מאבדירה, ואולי אף השתמש בו (או שמא שניהם ינקו ממקור משותף), וכותב "היסטוריה יצירתית" שכל כולה רצון כן להראות את השתלבות היהודים בסביבתם הנוכרית. זאת ועוד, קשה להניח שהיהודים ירצו להשתלב בתרבות המצרית והיוונית של סביבתם על ידי שימוש באירוניה או לעג עצמי, כפי שגרואן סובר. ביצירתו של ארטפנוס, כמו גם ביצירתו של הכהן המצרי מנתון, שכותב באותה סוגה, אין שמץ של הומור. כמו כן ראוי לציון כי יצירות מסוימות מן הספרות היהודית בגולה המצרית השתמרו באורח מקוטע למדי והועברו אלינו בעיקר באמצעות אבות הכנסייה, ולאלה הייתה מטרה משלהם. לפיכך, על סמך מה מגיע גרואן למסקנה הנחרצת ש"ארטפנוס לא בנה נרטיב מושלם" [שם, עמ' 226], כאשר הנרטיב בשלמותו כלל לא הגיע אלינו? בכל מקרה, אין לדעת בוודאות אם יצירה מסוימת נתחברה בגולה או בארץ ישראל. על כן, הניסיון להציג את ספר היובלות כספר "גלותי" אינו סביר (עמ' 255. נמצאו גם פרגמנטים בקומראן).⁴

ה. במקרים מסוימים נוטה גרואן להתעלם מן התמונה הכללית. למשל, כאשר נערכת בדיקה מחודשת ופרטנית של מסמכים המופיעים ב'קדמוניות היהודים' של יוספוס פלאוויוס בפרשת יהודי הפרובינקיה אסיה, לא נלקח בחשבון ההיבט הכמותי המצטבר. כל

נשכח שמדובר בעדויות מקוטעות מן התקופה. גרואן להוט להזים את "הדעה המקובלת כמעט על הכל" כי "דפוס ההתנהגות הכללי חזר על עצמו: היוונים ניסו לשלול את זכויות היהודים – והרומאים התערבו ויצאו להגנתם" (עמ' 99), ומגיע למסקנה כי נסיבות חיבורם של מסמכים אלה היו מיוחדות. לפיכך "אין הם מעידים על מדיניות כללית של היוונים כלפי היהודים בעריהם, ובוודאי שלא על הגישה הרומית כלפי העם היהודי" (עמ' 111) וכן בעמוד 117: "המסמכים שאסף יוספוס מציירים תמונה רב־משמעית של היחסים בין יוונים, רומאים ויהודים באסיה הקטנה. על־פניהם הם מציגים רדיפה יוונית והגנה רומית, אולם בחינה מקרוב של הדברים דורשת שיפוט מדוקדק יותר, ומגלה שרק מעטים מן המסמכים אכן מאשרים זאת... קשה לחלץ מהם הכללות נרחבות". על היסטוריון מנוסה כגרואן היה לדעת כי תהליך מסורבל בו הוא מוליך את הקורא דרך כל מסמך בנפרד, על מנת להוכיח שכל אחד יוצא מן הכלל, הוא מעט בעייתי. דווקא המיעוט היחסי של המסמכים והעובדה שיש עדויות על התנכלויות ליהודים, מעידה כי אלה היו רבות משביקש גרואן להראות. קשה לומר כי הטיעון הבא לטהר את היוונים משכנע. ונקודה נוספת: גרואן מזכיר את *מעשי השליחים* כמקור "אמין" (שם עמ' 124, עניין בעייתי לכשעצמו), אך ממעיט להשתמש בו ובאגרותיו של פאולוס לעומק, וחבל.

ו. החידוש העיקרי בספר (בעיקר פרקים 5–6) היא האמירה כי בספרות היהודית הלניסטית, ובספרים המאוחרים של התנ"ך כמו גם בספרות החיצונית, יש סיפורים רבים אשר עיקר תוכנם הוא הומור יהודי עסיסי: "היהודים מצאו דרכים רבות להתלוצץ על חשבון אלה שניצבו מעליהם בסולם החברתי, אך לא היססו גם ללעוג לחולשותיהם הם... נקודת הראות של הקורא המודרני מעצבת, ולעיתים מעוותת, את האופן שבו הוא מבין את הטקסט העתיק. אך למרות כל אלה, רבות מן היצירות המדוברות מעוררות צחוק בתדירות מפתיעה... כמה מן הטקסטים נוצרו ללא ספק כקומדיות מאל"ף ועד ת"ו" (עמ' 154). מדובר בספר *מקבים ב*, *אסתר*, *שושנה*, *יהודית*, *אודות היהודים* של ארטאפנוס, ועוד. כדי שהקורא יבין במה מדובר ראוי להביא כאן דוגמא. בפרשת כניסתו של הליודורוס

למקדש בירושלים (מקבים ב 3 : 1–40) אומר גרואן (עמ' 196–197): "הפרשנים התעלמו מההומור השנון שמפגין המחבר. שימו לב למשל לתפילות הכוהנים והעם כשהליודורוס עומד לחלל את בית המקדש: אלה אינם פונים לאל בבקשה שיגן על המקדש, אלא שישמור על המזומנים שהופקדו בו... דאגת הכוהנים ומלבושי האבלות שעוטים התושבים מכוונים לפיכך לשמירה על יציבות המערכת הפיננסית. נראה שהמחבר משתעשע כאן". גרואן ממשיך: "גם עונשו של הליודורוס חותר תחת החזות הרצינית של הסיפור. הוא זוכה למנה כפולה: לא רק שסוס מסתער לעברו, מתרומם ובוועט בו בפרסותיו, אלא גם שני בחורים צעירים חזקים צצים לפתע ומכים אותו מכות נמרצות. התיאור נראה מוגזם. ייתכן בהחלט שהדיווח על ההתקפה הכפולה נובע מכך שהסיפור הוא מזיגה של שתי מעשיות נפרדות ושני מקורות נפרדים. ובכל זאת, המחבר בחר להשאיר את שתייהן. זוהי עוד עדות לנטייתו לשלב הומור ושעשוע ביצירה." (עמ' 197). מבלי להיכנס כאן לויכוח על תקפות הניתוח של סיפור זה אצל גרואן, יש לדחות על הסף את הטענה לגבי ההומור. ראשית, גרואן מגיע למסקנות גורפות באשר להומור, בדרך כלל באינטואיציה גרידא. כלומר, הוא בוחר מה מצחיק בסיפורים. למשל, אותי הסיפור המצוטט דלעיל ממקבים ב כלל אינו מצחיק, ובוודאי לא הסיפור הפתטי על שני הזקנים בבוסתן האורבים לשושנה. לעומת זאת, אילו הלכתי בדרכו של גרואן יכולתי אולי למצוא הומור בסיפור העקידה בספר בראשית. ייתכן שגרואן היה מגיע לתוצאות טובות יותר אם היה מתעמק בספרות מחקר ענפה העוסקת בתאוריה של ההומור.⁵ ההערה אותה מצטט מסמואל גו'נסון ("הקומדיה מתסכלת במיוחד את אלה המנסים להגדירה", עמ' 154) איננה תירוץ להימנע מדיון בתאוריה מודרנית של ההומור. שנית, על פי טיעוניו של גרואן, ליהודי הגולה היה חוש הומור ("פארודיה וסאטירה – תכונות הקשורות באופן הדוק לחוויית החיים של היהודים מחוץ לארץ – ישראל" עמ' 156). ואני תמה, האם יהודי ארץ ישראל היו משוללי הומור? או שמא עולה הנחה זו משום שהמקורות ה"מגלים חוש הומור" הם במקרה מן הגולה? לפי ההיגיון של גרואן, אולי בספר דניאל או מקבים א' ניתן למצוא שבבים של הומור? ושלישית, אף אם

נקבל את הטיעון כי כמה מכתבי היהודים בגולה הם הומוריסטיים, מדוע לא הביא גרואן דוגמאות מספרות הומוריסטית מקבילה בספרות הלא יהודית בת הזמן? הסיבה היא פשוטה: לא ניתן יהיה להצביע על הומור בספרות הלא יהודית של התקופה. או לחילופין אולי נטען שרק ליהודים היה חוש הומור (כמובן שבעיני האדם המודרני סיפור על האמזונות אצל דיוניסיוס סקיטוברכיון יכול להיות די מגוחך, אך האם כך היה בעיני בני התקופה?) רביעית, לא בהכרח היה חוש ההומור שונה לחלוטין אז. הקומדיות של אריסטופנס מצחיקות אותנו עד עצם היום הזה. לפיכך, בדוגמאות שמספק לנו גרואן קשה לי לראות סיפורי הומור (או שאני משולל חוש הומור). נהפוך הוא, יש בהם השתקפות של גורלו הטרגי של העם היהודי. גרואן נוטה להתעלם מן הקונטקסט הטראגי של החיבורים אליהם הוא מתייחס, ובחיבור כמו *אטמה* שבו יש שמץ של הומור ראוי היה להיוועץ במחקריו של אליוט הורוויץ.⁶ מעניין בהקשר זה לציין כי ציירים מתקופת הרנסנס ואילך, שהיו רגישים לפרשנות של טקסטים אלו, לא חשבו בדרך כלל כי מדובר בסיפורים הומוריסטיים. כך למשל, רפאל בציורו המפורסם של הליודורוס במקדש וכן וורונזה בסצינות מתוך מגילת אסתר. ציורו של טינטורטו את שושנה ושני הזקנים שהושפע כנראה מן הקומדיה מתקופת הרנסנס, גם הוא משרה בסה"כ אווירה רצינית מאוד.⁷

ז. גרואן אינו לוקח בחשבון לכל אורכו של הספר את החשיבות הרבה שייחסו היהודים בגולה ובארץ ישראל לתנ"ך ולתרגומיו השונים. הטיעון שלו כי "במבט ראשון נראה שהטקסטים ההלניסטיים תומכים במסקנה העגומה שהחיים בנכר היו תוצאה של זעם האל שהוביל לגירוש מהמולדת... יש לשים לב מלכתחילה לעובדה שרוב ההתייחסויות הקודרות בטקסטים הן לצרות שניחתו על עם ישראל בימי התנ"ך – הגירוש בידי האשורים, חורבן בית ראשון, גלות בבל. אסור להיחפז ולהניח שהיו אלה מטאפורות לגולה ההלניסטית. זוהי התחמקות מן השאלה" (עמ' 254). יש לזכור שהתנ"ך הוא למעשה המסמך הכתוב המרכזי המבטא את ה"זיכרון הקולקטיבי" של העם היהודי. התנ"ך עשיר בדימויים ובתיאורים היסטוריים, נבואיים, וספרותיים על החיים בארץ ישראל והכאב

והעצב הנובעים מעזיבתה. ניסיונו של גרואן להתעלם מן הרצינות של קריאת התנ"ך אצל יהודי הגולה הוא פשטני. אי ידיעת העברית הייתה בעוכריו שכן השוואה של טקסט המסורה לתרגום היווני היה מוביל אותו למסקנות אחרות. המינוח היווני של תרגום השבעים הנו משמעותי ביותר כדי להבין את ה"מטפורות" בהן השתמשו בגולה. אף אם היהודים חיו בגולה בשלווה יחסית ובחיי רווחה, עובדה שאף היסטוריון איננו חולק עליה, עדיין אפשר לומר כי מנטאלית ורגשית הרגישו שם זרות רבה. אין להסיק ממצבם של יהודי אמריקה, המנסים ליצור אלטרנטיבה למדינת ישראל, על מצב הגולה בתקופה ההלניסטית. לפיכך, השאלה ששואל גרואן בספר זה היא שאלה מודרנית שלא הולמת כלל את העת העתיקה.

ח. הספר היה יוצא נשכר אילו מחברו היה נעזר ואף מקדיש פרק לדיון על תאוריה של דיאספורות, הנחקרת במדעי החברה זה זמן רב וזוכה לתשומת לב רבה בשנים האחרונות. (8) לעניות דעתי, במחקר של נושאים כגון אלה הנידונים בספר זה, אי אפשר עוד לאנשי מדעי הרוח להתעלם מן הנעשה במדעי החברה.

לסיכום, פרופסור אריק גרואן כתב מספר ספרים חשובים בהיסטוריה עתיקה, וחבל שוועדת המערכת של ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל-אביב לא בחרה באחד מהם לתרגום לעברית. אי אז היה הקורא העברי זוכה לתרומה חשובה של ממש. יתר על כן, בשנים האחרונות יצאו ספרים מצוינים בשפה האנגלית העוסקים ביהדות הגולה, וטוב היה אילו בחרה המערכת לפרסם אחד מהם בתרגום עברי.

דורון מנדלס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

הערות

1. Levine, L.I., *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven, 2000).
2. Mendels, D., *The Rise and Fall of Jewish Nationalism* (Michigan, Grand Rapids, 1997), chapters 5, 10.

3. Mendels, D., *Jewish Identity in the Hellenistic Period* (Tel-Aviv, 1996) (Hebrew), pp.84-90.
4. Mendels, D., *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature* (Tuebingen, 1987), chapter VI.
5. E.g. V.Raskin, *Semantic Mechanisms of Humor* (Boston, 1985); J. Palmer, *Taking Humor Seriously* (London, 1994); E. Oring, *Engaging Humor* (Urbana, 2003).
6. Elliott Horowitz, 'And it was reversed: Jews and their Enemies in the Festivities of Purim,' *Zion* LIX (1994), pp. 129-168 (Hebrew).
7. A. Prieuer, *Veronese* (Koeln, 2000), pp.38-41; R.Krischel, *Jacopo Tintoretto* (Koeln, 2000), pp. 48-49.
8. Judith T. Shuval, 'Diaspora Ambiguities and a Theoretical Paradigm', *International Migration* 38.5 (2000), pp. 41-57 (עם המון ביבליוגרפיה שימושית)

ספרות כחינוך לדמוקרטיה

מרתה ק. נוסבאום: *צדק פואטי, הדמיון
הספרותי והחיים הציבוריים*¹.

התזה העיקרית של ספר זה היא שקריאה ביצירות ספרות, ובעיקר ברומאנים, מעצימה את רגישותם של הקוראים לבני אדם, מעוררת אותם להכיר אנשים לעומק, לתפוס את המורכבות והמיוחדות של חייהם, ומתוך כך להזדהות איתם ולראות את העולם כפי שהיו אנשים אלה רואים אותו. כיוון שהספרות היפה פותחת את ליבו של האדם לזולתו, היא מביאה את הקורא להכיר בערכו הסגולי של הזולת, כל זולת, ובאנושיותו שאינה ניתנת לצמצום. לכן מעצם טיבה מבססת הספרות, ובמיוחד הז'אנר של הרומאן הריאליסטי, תפיסת עולם דמוקרטית-שוויונית. קוראי רומאנים לומדים להבין ולהעריך את מיוחדותו ונבדלותו של כל אדם, מושאה של יצירת הספרות, ועל כן היצירה מביאה את קוראיה שלא לקבל הכללות סטטיסטיות של משנות חברתיות המתייחסות לבני האדם כפרטים חסרי ייחוד, שרצונותיהם הייחודיים ניתנים לכימות ולשקלול. דבר זה עושה הספרות על ידי כך שהיא מפתחת את דמיונם של קוראיה ומחדדת את רגישותם לחיי הרגש האנושיים. "אטען", אומרת נוסבאום, "לקיומו של קשר עמוק בין 'דמיון' לבין שוויון דמוקרטי" (עמ' 24). פתיחות זו לחיי הרגש של בני האדם, ולכך שאנשים מעריכים הערכה רגשית את העומד בפניהם, אינה בלתי רציונאלית, אלא להפך. היא מאפשרת

¹ תרגם מאנגלית: מיכאל שקודניקוב. הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה / ספרית מעריב. חיפה ואור יהודה תשס"ד / 2003.

תצפית חיה, מדויקת ובלתי־אמצעית, במה שבאמת חשוב לבני האדם. היא מאפשרת לקורא להבין את המבנה הערכי של העולם האנושי. המסקנה העולה מכל זה היא, שקריאה ברומאנים צריכה להיות חלק חשוב מחינוכם של אנשי ציבור, של ממונים על הציבור, ובעיקר של שופטים, אלה האמורים לדון בני אדם הבאים לפניהם. שופטים יבינו את המתדיינים לפנייהם הבנה עמוקה ומלאה יותר מאשר זו הניתנת להם על ידי קריאת כתבי האישום וההגנה בלבד. אלה מפרטים עובדות בלבד, אך את משמעותן של העובדות לבני אדם מסבירה רק הספרות.

התזה של נוסבאום היא, על כן, וריאציה על תזה ידועה מאד, התזה שהספרות מסייעת בחינוך חיי הרגש של האדם. נוסבאום מפתחת תזה זו בצורה רהוטה, עשירה, נאה ומשכנעת תוך שהיא מדגימה את דבריה, לאורך הספר, בעיקר בעזרת הרומאן של צ'רלס דיקנס "ימים קשים" (ולעתים נזקקת לשירתו של וולט ויטמן). השימוש שעושה נוסבאום ברומאן "ימים קשים" כפול. מצד אחד, רומאן זה משמש אותה כדי להראות כיצד רומאן ריאליסטי מסייע להבין בני אדם בעומקם ובמורכבותם הייחודית. מצד אחר, תוכנו של רומאן זה הוא התקפה על שיטות מחשבה תועלתניות־כלכליות. נוסבאום, התוקפת אף היא משנות פילוסופיות חברתיות אלה (במיוחד בגלגולן באסכולה בת־ימינו של משפט־וכלכלה, מיסודם של ריצ'ארד פונור ואחרים) נסמכת על הצגת עליבותן ברומאן של דיקנס. רומאן זה משמש לה אפוא, מצד עצמו, דוגמא חיובית לערכה החינוכי של הספרות, ומצד תוכנו, תנא דמסייע ומדגים לכישלוננו וקוצר ידו של זרם פילוסופי מסוים. ברשימה זו אתיחס לשתי הנקודות הללו: לתפיסתה של נוסבאום את תפקיד הספרות בחיינו, ולביקורתה על תורת המוסר התועלתנית.

*

האם מציגה לנו נוסבאום תמונה נכונה של הספרות והשפעתה? נראה לי כי מה שנוסבאום אומרת הוא נכון במובן זה, שאמנם יכולה ספרות להשפיע גם באופן שהיא מתארת. אך האם אפקט זה של הספרות הוא

היחיד, או לפחות השכיח? כמדומה לי שהתשובה לשאלה זו היא לא, באלף רבתי. נוסבאום סבורה שהרומאן הוא כלב קטן ומחונך שהיא מכניסה לביתה. לאמיתו של דבר רומאנים הם זאבים פראים. אם נכניס אותם הביתה וניתן להם יד חופשית לנהוג על פי טבעם, כפי שרוצה נוסבאום, לא יישאר מביתנו היפה והמטופח, מן הדמוקרטיה המערבית, שריד ופליט.

אדגים את דברי בעזרת זיכרון אישי. כתלמיד בית-ספר דתי ידעתי, כמוכן, את שירת "האזינו" על-פה, אך לא שמתי לב לתוכנה. שיננתי אותה כמצוות אנשים מלומדה: כך אמרו לי לעשות וכך עשיתי. לחומר הלימודים לא הייתה משמעות אישית לי ולחיי. והנה יום אחד, הייתי אז כבן שתיים-עשרה, זמן מה לפני ברי-המצווה, נתקלתי בפסוקים האחרונים של "האזינו", ואני זוכר את התחושה שפקדה אותי אז: הייתה זו (בפעם הראשונה בחיי, כמדומני) התפעמות אסתטית, שנלוותה לה רתיעה מוסרית עזה. הפסוק אשר קראתי היה זה: "אשכיר חצי מדם / וחרבי תאכל בשר / מדם חלל ושביה / מראש פרעות אויב". לפתע קמה התמונה וחיתה לעיני. הדובר, אלוהים, אומר שהוא גורם לחיצוי שישתכרו מדם. ראיתי את החצים והם עופות טרף, המסתחררים במעופם מרוב שיכרון. הנה הם עטים על טרפם, נושכים בגופו, שותים את דמו בהנאה כאילו היה זה יין, ומשתכרים מן הדם. ראיתי את החרב המתוארת בשיר, חיה טורפת מהירה כברק. היא נוצצת, פה פעור לה והיא אוכלת את בשרו של האדם הנטרף. הבנתי שזו תמונה של סעודה חגיגית בבשר וביין, אלא שכאן הסועדים אוכלים בשר אדם ושותים דם אדם. השורה השלישית, בהקבלה לוכסנית, מחזירה אותנו לחצים שותי הדם: היא אומרת שהדם השפוך הוא דמם של חללים ושל שבויים, הווה אומר שהדובר בשיר רוצח גם שבויים חסרי מגן (ואכן ידעתי ששמואל הנביא ציווה למלך שאול לטבוח את כל השבויים; זו הייתה ההפטרה לבר המצווה שלי, לפרשת זכור). השורה הרביעית שבה לחרב. החרב כורתת את ראשו פרוע-השיער של האויב, ואני רואה את הראש הזה, ששערות ארוכות לו, ניתז ומועף באבחת-החרב מעל הגוף. ומסביב לכל אלה בוקעת שירה של שמחה פראית, מחירדה: "הרנינו גויים עמו...". הרגשתי את הכוח שבדימויים הקניבאליים האלה וחשתי את

הפיתוי שבהם. הם קוראים לי לא רק ליהנות מהם אלא גם להזדהות אתם, להשתכר מהם, לשמוח בהם, לשיר אותם, שירה של מנצחים עזים ואכזריים. אך זאת לא יכולתי לעשות. ההתפעמות האסתטית פינתה את מקומה לחלחלה מוסרית. חשתי שאינני יכול להזדהות עם השירה הזו; האל הפרא הזה זר לי. בלשון שהייתי נוקט היום אפשר לומר שהבנתי כמה נאיבית היא מרתה נוסבאום, ליברלית אמריקנית שוחרת-טוב, שאינה תופסת ספרות גדולה מהי: אין היא מעריכה נכון את כוחה של הספרות. הוברר לי שהספרות, למרות יופייה, מסוכנת. החלטתי שלא אתן לה ללוש אותי בצלמה וכדמותה. ספרות לחוד וחי לחוד.

מדוע התעוררתי דווקא אז לאפקט של שירת "האזינו"? נדמה לי שיש לכך קשר לספרים שקראתי מעט קודם לכן. היו אלה רומאנים של סנקביץ': "באש ובחרב", "בישימון ובערבה", ואחרים. הם עשו עלי רושם עצום. עד עתה, לאחר חצי מאה שנים ויותר, אני זוכר את הנסיך קטן הקומה, גיבור המלחמה פאן וולודיובסקי, ואת רעו בעל השם המשונה, לונגינוס פודביפינטה זרקויפאטור, שהתיז במכת-חרב אחת את ראשיהם של שלושה טורקים. רומאנים אלה קסמו לי כשם שקוסמים סרטי-פעולה עקובים מדם לנוער היום. מה היה המסר של רומאנים אלה (ושל אחרים כמוהם שקראתי לפני מלאת לי עשר שנים ועדיין אני זוכר אותם לפרטיהם, כגון "מיכאל סטרוגוב" של ז'ול וורן) לקורא הממוצע, כלומר, לי? לא היה זה מסר הומניסטי. אך רומאנים אלה נקראו באלפיהם בשקיקה רבה באירופה ומחוצה לה. גם לפני היות הרומאן פארו שירים אפיים לרוב את מעללי הגבורה של לוחמים נוקשים ואמיצים, או של האל הגיבור הלוחם להם (כבשירת "האזינו"), וכמדומני שגם עתה לא פג קסמם. יצירות אלה, רוב מניינה ובניינה של הספרות לדורותיה, רחוקות מערכי הדמוקרטיה כרחוק מזרח ממערב. יצירות מפוארות אלה, שיצרו כל העמים ובכל השפות, אינן מכשירות את קוראיהן להעריך ולאהוב אנשים, יהיו אשר יהיו, ולהכיר בערכם. המסר שלהם היה, הדר (המלה הנכונה היא צרפתית: gloire). האנשים נחלקים לטובים ולרעים; הטובים הם אנחנו, הרעים הם האחרים, האויב. אחרים אלה לא נועדו אלא לכך שנקטול אותם בהמוניהם, אנו הלוחמים עזי נפש

שאינם חתים מפני כל. מות אויב הוא סיבה לצהלה; מות הגיבורים, אף כי מעציב הוא, איננו נורא, שהרי נופלים אנחנו למען המולדת, ואין לך פאר גדול מזה: לתת את חייך למען המולדת תוך שאתה מרבה להפיל חללים באויב. נדמה לי שקו ישר מוביל משירת "האזינו", שכוחה הפיוטי נתחוויר לי אז, אל הרומאן האירופי. באופן אנאכרוניסטי אפשר לומר שזוהי תפיסה פשיסטית, שכן מפארת היא את הקרב, את הדר המוות, את הג'סטטה הגדולה והנאצלה, את הגיבור והמנהיג, ומזלזלת במשאלות-ליבם הקרתניות של אנשים קטנים, להם לומד הקורא אך לבוז. רק אחרי שתי מלחמות עולם למדנו לירוא את הרומאנטיקה. מכל מקום, הרומאן האירופי הרומאנטי לא הביא את קוראיו לתפיסה הדמוקרטית-שיוונית שביקרה רוצה נוסבאום. ההיפך הוא הנכון: קורא הרומאן הזה, כמו ז'ולייין סורל ב"האדום והשחור" של סטנדל, רוצה להיות נפוליאון או שלא להיות כלל. הוא רוצה להכניע את האויב ולזכות בתהילה, או למות מתוך ג'סטטה מפוארת.

שמא תאמרו שספרות זו שאני מדבר בה, אף שגדולה היא בכמותה, אינה גדולה באיכותה. נכון. אמנם גם הרומאן של דיקנס אין מקומו בכותל המזרח של הספרות, אבל לו יהי כך: הבה נתבונן ברומאנים הגדולים באמת. רומאנים אלה קראתי מאוחר יותר, כשהייתי תלמיד בבית הספר התיכון. אז קראתי את הרומאנים הרוסיים הגדולים, בעיקר את יצירותיהם של דוסטוייבסקי וטולסטוי, פסגת הספרות העולמית. קחו, למשל, את הרומאן "שדים" של דוסטוייבסקי. קונם עלי אם אי פעם נכתב רומאן טוב ממנו. רוחם של רומאנים אלה אכן הייתה מנוגדת לרוח הרומאנים הלוחמניים של אלכסנדר דימא (Dumas) וכיוצא בו. אחד הגדולים ברומאנים של כל הזמנים, "החטא ועונשו" של דוסטוייבסקי, מתמקד במפורש בהתקפה חזיתית על התפיסה ה"נפוליאונית" של החיים. האם רומאנים אלה מחנכים, אפוא, לתחושת חיים של שוויון ודמוקרטיה, לראיית האדם כיצור חופשי, גאה, אוטונומי וכקובע ערכים, נוסח "שירת עצמי" של וויטמן וכפי שהייתה רוצה מרתה נוסבאום? לא ולא. הרומאנים הללו יוצאים במפורש נגד התפיסה ה"מערכתית" הזאת ורואים בה שורש כל חטא. מן הקריאה ב"שדים", ב"אידיוט" או ב"אחים קרמזוב" של דוסטוייבסקי לא נצא בתחושת ערך האדם, אלא נראה את האדם כמי

שאובד בפיתולי נפשו העקמומית והמיוסרת, מתחבט ללא מוצא בתאוותיו שאף הוא מכיר בחולניותו וזוועתו, יצרים אפלים שאינם ניתנים לשליטה. תחושה אחת שנוסבאום רוצה ביקרה אכן מפעמת ביצירות הללו, ובמרבית הרומאנים הרוסיים מתקופה זו, והיא החמלה. אכן מרחמים אנו על אנשים אומללים ואובדי דרך אלה, על האידיוט הנושא את נסטסיה פיליפובנה הסדיסטית אף שהוא יודע שהיא מוליכה אותו לאבדן, על מרמלדוב השותה לשוכרה ובוכה מרה, משום שהוא יודע שכסף זה שהוא מבזבז עתה, הכסף שנתנה לו סוניה בתו שיצאה לזנות כדי שיהיה למשפחה כמה לשלם שכר דירה, הוא האחרון, ולמחרת יזרקו אותם לרחוב. אנו לומדים לקבל את האדם כחולני, מעוות ומסולף מטבעו, שכל ניסיון להושיע אותו בדרך אנושית-ציבורית לא יצלח. החמלה אינה מובילה את קוראיהם של דוסטוייבסקי ושל טולסטוי לשאיפה לדמוקרטיה ולשוויון אזרחי. להיפך: הדרך האחת לישועה מהגיהנום הפנימי של האדם היא ענווה וכניעה גמורה, תוך ציפייה פסיבית לחסד אל, חסד שאנו מצד עצמנו, יצורים בזויים שכמונו, לא ראויים לו. על כך מדברים טולסטוי ב"התחייה" ודוסטוייבסקי ב"אחים קרמזוב". תפיסה זו נוגדת בתכלית את תפיסת העולם ה"נאורה", זו הרואה את האדם כפועל אוטונומי, שאותה מדמה נוסבאום למצוא ברומאן מעצם טבעו. כמדומני שמאלפת במיוחד תהא ההשוואה בין הרומאן "ימים קשים" של דיקנס, שנוסבאום מתמקדת בו, לבין יצירה העולה עליו מאה מונים בערכה האסתטי, הנובלה "כתבים מן המחותרת" של דוסטוייבסקי. לשתי היצירות הללו נושא אחד. שתיהן מביעות מחאה נגד התפיסה התועלתנית-פוזיטיביסטית שנופצה באירופה באמצע המאה התשע עשרה. משנה אופטימיסטית וטרמיניסטית זו, הבנויה על אדני תורותיהם של אדם סמית, קונט (Comte) ודרווין, הורתה שחוקי הפסיכולוגיה והכלכלה, הדוחפים כל פרט לשקוד על תקנתו האישית בלבד, יביאו בסופו של דבר, בהכרח, לחברה אוטופית בה תתגשמה משאלותיהם של רוב הפרטים. דיקנס דוחה תפיסה פוזיטיביסטית זו ובסופו של הרומאן אנו רואים את מפלתה. האדם היחיד ברומאן זה שהוא שלילי לגמרי, ביצר, הוא היחיד הממשיך להחזיק בפוזיטיביזם גם אחרי שמורהו בפוזיטיביזם, גראדגריינד, זנח

תורה זו. מרתה נוסבאום מוחאת כפיים להומניזם המנצח ב"ימים קשים". היאומן? הייתי רוצה להזכיר לה את מקבילו, יצירת המופת של דוסטויבסקי. גיבורה של יצירה זו, כמו גיבורי "ימים קשים", יוצא בחמת-זעם, זעם נואש, מצחיק והיסטרי, נגד הפוזיטיביזם הדטרמיניסטי שגם דיקנס נאבק בו. אלא שמכאן ואילך הכול שונה: ההבדל בעמדתו של הסופר, ועל כן ברוח היצירה, הוא קוטבי. יצירתו של דוסטויבסקי מתחילה במלים "אני אדם חולה. אני אדם רשע. אני אדם דוחה." וכך הוא באמת. הדובר ב"כתבים מן המחותרת", המנסה בכל כוחו להגן על חרות האדם ועל הרצון החופשי נגד הכורח הכלכלי-פסיכולוגי האומר להפוך אותו לבורג, בורג מאושר, אמנם, במכונת-הטבע הוא יצור נבזה ומתועב. שלא כמו גיבוריו ההומניסטיים של דיקנס, ברור לנו שיצור דוחה זה המבקש להגן על חופש הרצון הוא איש מבחיל, מגוחך ומצחיק מאד. אנו מבינים לנפשו החולה; אנחנו גם מרחמים עליו. אנחנו חשים את חיבוטי-נפשו מבפנים, יותר מאשר נחוש אי-פעם אי-מי מן הגיבורים של דיקנס: שום דיקנס אינו יכול להוליך אותנו עמוק כל כך בנפש האדם, ולהקנות לנו אמפתיה שלמה כל כך עם גיבורו, כפי שעושה זאת דוסטויבסקי בנובלה זו. אבל ההזדהות מובילה לא לאהדה אלא לחלחלה ותיעוב. גיבורו זה של דוסטויבסקי הוא חלאה גמורה. ואם נתקפנו גועל בראותנו את יחסו הבזוי לחבריו, הופכת סלידה זו לשנאה ממש כשאנו רואים כיצד הוא מתנהג אל הזונה שבאה אליו, לפי הזמנתו, כדי שיעזור לה. לא, אומר דוסטויבסקי, בהיפוך הפתגם הידוע, להבין הכול פירושו לא לסלוח כלום. אנו מבינים את האיש המשוקץ הזה הרוצה להיות חופשי, אנו מרחמים עליו ושונאים אותו. אין לו תקנה – אלא, אולי, ברחמי שמיים. הנובלה של דוסטויבסקי אינה הומניסטית ואין היא מוליכה את קוראיה לאף אחת מהעמדות הפוליטיות התקינות שנוסבאום מבקשת למצוא ברומאן כשלעצמו. אם יש ליצירה זו של דוסטויבסקי השתמעות פוליטית הריהי זהה לזו של "שדים": שמרנות, דתיות, וייאוש מניסיונו של האדם להיות חופשי. האם יש לקרוא יצירה זו? כן, היא יצירה נפלאה. האם יש להניח לה לעצב את תפיסת עולמנו הציבורית והשיפוטית? חס וחלילה.

הרביתי לדבר ברומאן של המאה התשע עשרה כיוון שנוסבאום עושה זאת. קל היה לי יותר לצאת נגד התזה של נוסבאום לו הייתי מדבר על הרומאן של המאה העשרים. יכולתי להזכיר את הרומאן המלא שנאה של הנאצי סלין ("מסע אל קצה הלילה"), את "הבחילה" של סארטר, את הרומאן הפורנוגרפי המוצלח, אך המתועב מבחינה מוסרית, "סיפורה של O" שכתבה פולין ריאז'ה. יכולתי להזכיר את הרומאנים האגוטיסטיים המצמררים, השטופים הזיות של אלימות מינית קיצונית, של בורוז, את יצירותיו של הסופר הדגול, אמן המלים הגאוני, אך שבשום פנים אין לחשוך בו בהומניזם, ולדימיר נבוקוב, וכן את הרומאנים המצוינים, אך המקוממים כל ליבראל, של קנוט האמסון (שאף הוא נטה לנאציזם). ועוד הרבה. ברגע זה מונחים על שולחני שני רומאנים מעולים שעיינתי בהם היום, "נוירומאנסר" של ויליאם גיבסון ו"תינוק זפת" של טוני מוריסון. האם נרצה לחנך את שופטינו לנורמה של רדיפה אחר גירוים קיצוניים (גיבסון) או לייאוש של מוריסון מן האהבה? אך לא נוכל להכחיש את ערכן האסתטי של יצירות אלה. נוסבאום סבורה "כי הז'אנר [של הרומאן] עצמו, בזכות כמה מאפיינים כלליים של מבנהו, מעורר על פי רוב אמפתיה וחמלה בדרכים שהן רלוואנטיות ביותר לאזרחות" (עמ' 29). אמפתיה וחמלה, כן, אך הרלוואנטיות לאזרחות מפוקפקת. היחס בין האתי לאסתטי מסוכן, מורכב ובעייתי הרבה יותר ממה שמורה הספר החביב והאופטימי, הכל כך אמריקני, הזה.

*

מה יש לנוסבאום נגד התועלתנות? נוסבאום טוענת נגד התועלתנות הקלאסית שהיא "תורה מוסרית תובענית ביותר ורביזיוניסטית. על פי תורה זו, בכל אחת מבחירותיי עלי להעדיף את טובת האנושות כמכלול. אם אני אדם אמיד מן המעמד הבינוני, תורה זו תציב בפניי דרישות לזולתנות (אלטרואיזם) ולהקרבה עצמית שבוודאי תעלינה על אלו של כל תורה מוסרית [תרגום גרוע; צ"ל: תורת מוסר] אחרת. היא דורשת ממני להחשיב את עצמי [תרגום גרוע; צ"ל: להתייחס אל עצמי] כאחד בלבד מקרב בני האדם בעולמנו ולא להעדיף את ידידי ומשפחתי, את יעדי ותוכניותיי" (עמ' 36).

זוהי קריקטורה של התועלתנות. כשלימדתי מבוא לאתיקה הייתי נוהג לקרוא לטיעון זה "הארגומנט של הזקנה בבית הבורע", משום שלפיו, אם אמך ועוד אישה זקנה נמצאות בבית בוער, התועלתן אינו מרשה לך להציל קודם כל את אמך מבין הלהבות. אך זו טענת שווא. התועלתן יכול בהחלט להצדיק יחס מעדיף לאנשים אהובים. חברה שאין בה אהבה היא חברה אומללה; התועלתן אינו ממליץ שהמין האנושי יתנזר מקשרים אישיים, וקשר אישי בין אוהבים מחייב העדפה: לאהוב את א ולא את ב פירושו, בין השאר, להעדיף את א על פני ב. לאהוב יש גם זכות לצפות מאוהבו שיטפל בו באופן מסור יותר משיטפל באחר. התועלתן מכיר בכך שבחברה טובה צריכים להיות קשרים אישיים הדוקים כגון ידידות ואהבה, ועל כן צריך שיהיה בה אפשר לבטא העדפות בדרגות שונות בין אוהבים וידידים. קשר אישי יוצר ציפייה ליחס מעדיף ועל כן יוצר חובות מיוחדים: למשל, חובת הבן לאימו וחובת האם לבנה, התחייבויות מכוונות-אהבה שאין להם לגבי אנשים אחרים. כדי לאפשר מוסדות אלה של האנושות מכיר התועלתן בזכותו המוסרית של האדם הפועל, וגם בחובתו, להעדיף, בגבולות ידועים, את האוהבים עליו על כל האחרים. אחרת נאלץ לעקר את עצמנו מכל רגש לזולת ולעקור מתוכנו את מוסדות האהבה והידידות. ומה התועלת בכך?

ומה לגבי העדפת עצמי? האם התועלתן יכול להצדיק את מאמצי לקדם את "יעדיי ותוכניותיי" דווקא, יותר מאשר את אלו של זולתי? כמובן. למשל, הרבה יותר יעיל שאני אצחצח את שיניי שלי ואתה תצחצח את שיניך שלך מאשר להפך, שאני אצחצח לך את שיניך ואתה תצחצח לי את שיניי. וכך בשאר הפעולות: חברה שבה אני מקדם את היעדים שלי ואתה מקדם את היעדים שלך יעילה יותר, יוצרת תועלת רבה יותר לכולם, מחברה שבה עלי להשתדל לקדם קודם-כל את יעדיך, וחובתך אתה לנסות לקדם קודם-כל את יעדיי אני. בחברה מטורפת כזאת שום אדם לא יאכל בעצמו, אלא אני אאכיל אותך ואתה תאכיל אותי. לכן מובן מאליו שעקרון מיקסום התועלת הכללית דורש בבירור שכל פועל ידאג בראש וראשונה לקדם, בגבולות המותרים, את יעדיו הוא. טענה זו של נוסבאום נגד התועלתן אין בה ממש.

נוסבאום מונה ארבעה קווי היכר בתפיסה התועלתנית של בחירה רציונאלית ואת כולם היא מגנה (עמ' 34–35). הקו הראשון הוא שקילות [תרגום גרוע ל-"commensurable"; צ"ל "מדידות". תועלתן אינו טוען שכל הערכים שקולים, אלא שכולם מדידים באותו קנה מידה]. נוסבאום ואחרים סבורים שאין זה נכון. לדעתם אי אפשר למדוד בכסף, למשל, ערכים שונים זה מזה כמו חינוך, בריאות, שימור הסביבה, עזרה לנזקקים וטיפוח האמנות. הללו פשוט אינם ניתנים להשוואה. אבל למה לא? הרי חברי עירייה, למשל, אמורים להחליט על תקציב אשר במסגרתו יש לדאוג לחינוך, לבריאות, לשימור הסביבה, לעזרה לנזקקים, לטיפוח האמנות, ועוד. האם על חברי העירייה להתיימשך ולומר שכיוון שערכים אלה שונים זה מזה וכולם מוחלטים, אין הם מדידים אהדדי ועל כן אי אפשר להחליט כמה כסף יוקצב לכל אחד מהם? אדם פועל חייב להחליט החלטות דומות. כדי להחליט באופן רציונאלי אם לוותר על מצרך או שירות א כדי לקבל מצרך או שירות ב חייב להיות מחיר במטבע משותף לשני סוגי הערך הללו. רק כך יכול אדם לבדוק האם מה שדורשים ממנו עבור כרטיס לקונצרט, למשל, הוא סביר או לא. בלי מדידות הדדיות של ערכים שונים אי אפשר להחליט שום החלטה רציונאלית. אדם פועל יכול לקדם ערך זה או ערך אחר; אך אם אין הוא יכול להשוות במה עולה לו קידומו של ערך אחד במונחי הערך האחר, אין לו בסיס לתקצב את פעולותיו ולכן אין הוא יכול לפעול מתוך שיקול דעת. הוכחה פשוטה למדידות ההדדיות של הערכים היא שהמשפט "האם אתה מוכן לוותר על קידום כזה-וכזה של ערך א עבור קידום כזה-וכזה של ערך ב?" אינו חסר משמעות. כשענית על השאלה "מה אתה מוכן לתת כדי לקבל את ב?" קבעת שער-חליפין בין-ערכי. קו היכר שני של התועלתנות שנוסבאום מתנגדת לו הוא עקרון הצירוף [המתרגם קורא לכך "מצרפיות"] של התועלות. היא אומרת (נכון יותר, כך אומר המתרגם מר שקודניקוב בלשונו הסורסית, הדומה קצת לאנגלית, אבל עברית בוודאי איננה): "ממצא חברתי מושג באמצעות מיזוג הנתונים לגבי ומתוך חייהם של יחידים המהווים את המצרף מבלי להחשיב את הגבולות שבין חייהם כעקרוניים" [בתרגומי לעברית: "תוצאה חברתית מושגת על ידי

צירוף כל הנתונים על חייהם של אנשים פרטיים, ומתוך חיים אלה, בלי להתחשב התחשבות יתירה בגבולות שבין פרטים שונים".
 ואמנם, כאבו של ראובן שונה באיכותו מכאבו של שמעון, ולשמחתה של לאה גוון שונה מזה שיש לתחושת הסיפוק של רחל, והבדלים אלה חשובים מאד ברומאן, אולם מדיניות ציבורית שתנסה להתחשב בהם אינה בגדר האפשר. בלי צירוף כל העמדות החיוביות של הפרטים לכללות אחת, וצירוף כל העמדות השליליות של הפרטים לכללות שנייה, והשוואת הכללויות האלה, לא תיתכן דמוקרטיה. בחירות דמוקרטיות אינן אלא יישום עקרון הצירוף. כך הם גם כל עקרונות ההנהגה בחברה שאינה מונהגת בצו השליט. וכי איך נחליט החלטה הנוגעת לרבים, למשל, סלילת כביש? רק על ידי צירוף התועלות שתגרמנה לכל הפרטים השונים (משוקללות בעוצמתן היחסית) לסכום אחד, והשוואתו לסכום הנזקים שייגרמו לכל הפרטים (תוך שקלול בעוצמתם היחסית). כיצד ייתכן לפעול אחרת? שמא על ידי הגרלה? מי שטוען, כי משום שעמדת כל פרט היא בעלת גוון מיוחד העמדות של פרטים שונים אינן ניתנות לצירוף, שומט את הקרקע מתחת לדמוקרטיה. שהרי אם אי אפשר לצרף את העדפותיהם של אנשים שונים לסכום אחד, אין ברירה אלא להכריע לפי העדפותיו של אדם יחיד. זו שרירות, או עריצות.

כמובן שיש דרכים אויליות ליישם עיקרון זה. דרך אוילית אחת, המודגמת ברומאן "ימים קשים", היא על ידי חיבור אריתמטי של הכנסות כל הפרטים בחברה לסכום אחד. אכן צודק דיקנס בלעגו לדרך זו, וצודקת נוסבאום המצטרפת אליו, שהרי לפיה יוצא שקהילה של אלף איש, שלכל אחד מחבריה הכנסה של מאה אלף שקל, טובה מעט פחות מקהילה של אלף איש שלאחד מחבריה הכנסה של מאה מיליון שקל והכנסתו של כל אחד מהאחרים היא שקל אחד. אולם דרך מגוחכת זו היא איש של קש: שום תועלתן לא יחשב כך תועלות. נוסבאום מכירה, כמובן, את עיקרון התועלת השולית הפוחתת: תועלתו של שקל לאדם שיש לו רק שקל אחד גדולה הרבה מתועלתו של שקל לאדם שיש לו מיליון שקל. לפיכך, תועלתם של מאה מיליון שקל המחולקים שווה בשווה בין אלף חברי הקהילה גדולה הרבה מתועלתו של סכום זה הניתן לאדם אחד. אגב, גם אם נחלק בכל שנה

מאה מיליון שקל בין מאה מיליון אנשים נגיע לתועלת מינימאלית, שכן משקל אחד לשנה אי אפשר לחיות. השאלה, איזו חלוקה של המשאבים תיצור תועלת מקסימאלית היא שאלה רצינית שאין אפשר לפטור אותה במשיכת כתף מזלזלת. הניצחון של דיקנס ונוסבאום על עיקרון צירוף התועלות הוא אפוא ניצחון מדומה על יריב מדומה. עיקרון שלישי של התועלתנות הוא מיקסום: רציונאליות היא שאיפה למיקסום התועלת. והייתכן אחרת? היתכן התנהגות רציונאלית המכוונת לגרום נזק, בלא כל תועלת? אפילו הסדיסט, הנהנה מגרימת נזק, מבקש להשיג תועלת כלשהי (שמחה לאיד, למשל). התנהגות סתמית שאינה מכוונת להשיג שום תועלת שהיא, היא פרדיגמה לא־רציונאליות. נגד עיקרון זה טוענת נוסבאום שהוא מעורפל מדי ואינו מאפשר תחזית: "אין בידינו אפשרות לתפוס לאשורו מה בני אדם מעריכים, ועל כן לא נוכל לחזות מה הם יבחרו בכל מקרה חדש. הבחירות הן הקשריות ביותר, ומסיבה זו בחירה בהקשר נוכחי תהיה בסיס גרוע לבסס עליו תחזית להתנהגות עתידית" (עמ' 65). נוסבאום מסתמכת כאן על מחקר של סן, המראה שבחירה כנתון גולמי, בלא הבנת נימוקיה, אינה בסיס טוב לניבוי בחירות עתידיות של אותו פועל. יפה. אך למה סבורה נוסבאום שהתועלתן, הסבור שההתנהגות חושפת את העדפות האדם הפועל, מנוע מלשער השערות על אודות המניעים לפעולותיו? התועלתן יכול לאמץ את מסקנותיו של סן כהנחיות מתודולוגיות למחקר, ואכן, כך נוהגים חוקרים במדעי החברה. בהינתן התנהגות הם משערים את מניעיה, ומתכננים ניסוי כדי לאשש או להפריך את השערתם. וכי כיצד תמצא נוסבאום את מניעי ההתנהגות הנתונה (תדע "מה בני האדם מעריכים") אם לא על ידי אינטרפולציה מהתנהגות זו ומהתנהגויות אחרות? אולי כל מה שמבקשת נוסבאום לומר הוא, שכדי לדעת מה הפועל מעריך לא די לצפות בבחירותיו, אלא ראוי גם לשאול אותו על טעמי פעולתו. אבל על כך כמעט כולי עלמא לא פליגי: אין ספק שכל יש לנהוג כאשר מבקשים לדעת מה מעריכים בני האדם. אבל התנהגות מילולית אף היא התנהגות, וגם לגביה יש לנקוט מידה של כבדהו וחשדהו. הצהרת הפועל על מניעיו אינה תמיד הפוסק האחרון בייחוס מניעים לפועל. זו התנהגות, אמנם סוג חשוב מאד של

התנהגות, שיש להתחשב בו כאשר משערים מהי התועלת שביקש הפועל להפיק. לכן התועלתן יסכים שכדי לדעת מה רוצה האדם הפועל יש לא רק להתבונן בו אלא גם לשאול אותו. נפלאה ממני כיצד מסקנה טריביאלית-למדי זו יכולה לסייע לנוסבאום בהתקפתה על התועלתנות.

קו ההיכר אחרון של התועלתנות אותו תוקפת נוסבאום הוא ראיית כל ההעדפות כנתונות לאיש הציבור מבחוץ. זאת אומרת, עבור התועלתן (והכלכלן) העדפותיהם של בני האדם הן נתון מוגמר, שאת סיפוקו הוא מבקש למקסם. אך למעשה ההעדפות עצמן נוצרות בתהליכים חברתיים וכלכליים, למשל על ידי פרסומת ומבצעי-מכירה; הן ניתנות לשינוי (והייתי מוסיף, ולהערכה). על ביקורת זו איני חולק. לדעתי, כאן צודקת נוסבאום. אבל דווקא ביקורת זו זוכה למידה הפחותה ביותר של פיתוח בספר. על כך חבל, כי ביקורת זו, אף שאין בה כדי לערער את התועלתנות ולהפילה, חושפת מגבלה חשובה של התועלתנות, מגבלה הזקוקה, וראויה, לטיפול פילוסופי נמרץ. טיפול שכזה לא נמצא בספר שלפנינו.

*

אעבור עתה לדון בתרגום הספר, ואפתח בדברי שבת. הפרק הרביעי, "משוררים כשופטים", מתורגם יפה, בתשומת לב ובקפדנות. המתרגם (או עורכיו; בשער הספר נזכרים שלושה: עורכת לשונית, יועץ מדעי למהדורה העברית, ועורך מדעי) מכיר את המינוח המשפטי האמריקאי ואת רקעו ההיסטורי ותרגם מונחים אלה היטב במינוח הישראלי המקביל. במקום שהדברים אינם מחוורים כל-צרכם לקורא הממוצע נוספו הערות מפורטות – יש שבע-עשרה הערות מבהירות כאלה לפרק הרביעי – המספקות רקע מתאים לקורא הישראלי, ועל כך ראוי המתרגם לשבח. ראו זה פלא, אפילו הלשון המגומגמת והמגושמת של הפרקים הקודמים זכתה בפרק זה לנשמה יתירה והיא נשמעת כעברית ממש. נראה שכאשר באים לחומר משפטי, יש עין פקוחה ומבקרת הדואגת לצורתו התקינה של החיבור. אמנם גם בפרק זה חלו שגיאות; למשל, פסק הדין הנזכר בהערה 21 אינו *Brown v. Hardwick*, כפי שנדפס, אלא *Bowers v. Hardwick*.

בעמ' 128 נדפס "יובנלטיאני" במקום שודאי התכוון המתרגם לכתוב "יובנליסאני" [מוטב, "יובנאלי"], כלומר, בנוסח המשורר הרומי יובנאליס. גם כאן נראה שמר שקודניקוב אינו שולט בשפה העברית החיה. מדוע לתרגם את מילת-החירוף "cunt" במילה הערבית "שרמוטה" (זונה) כשבעברית מדוברת עכשווית יש מקבילה מדויקת, המילה "כוסית"? אך כל אלה פכים קטנים. בסיכומו של דבר תרגומו של פרק זה טוב.

לא כן הדבר בפרקים הקודמים. מלאכת התרגום שם היא חרפה. המתרגם אינו מצוי בחומר הפילוסופי, אינו מבין את הנאמר, ומתרגם מילה במילה כמי שכפאו שד. השגיאה הגסה ביותר, החוזרת פעמים רבות ופוסלת את הספר כולו לקריאה, היא תרגום המונח (שמקורו לטיני) "agent" שפירושו "פועל", כלומר, מי שעושה את הפעולה ("agere" בלטינית פירושו לעשות, לפעול). המתרגם תירגם ביטוי זה, המרכזי לכל דיון פילוסופי, "סוכן", ובכך העיד על עצמו שהוא בור גמור בפילוסופיה. סוכן נקרא בשפות אחדות "agent" כיוון שהוא פועל עבור שולחו. סוכן הוא agent של שולחו במובן זה, שפעולתו נחשבת פעולה של מישהו אחר; הריהו כעין ידו הארוכה של אותו אדם, שהסוכן פועל מכוחו ובשמו. אבל ההפך כמובן אינו נכון: לא כל פועל הוא סוכן של מישהו אחר. כשאני מזיז אצבע הנני פועל, agent, אבל אך איני חייב להיות סוכן של אדם אחר. כל אדם הוא agent, פועל, ועל כן הוא אחראי לפעולותיו, אך לא כל אדם הוא סוכן. תרגום פגום זה, ששלושת העורכים לא תיקנוהו, הוא מכשול לפני עיוור. מה יכול קורא עברי לחשוב בקוראו שהגברת גרדגריינד ויתרה על "סוכנותה המוסרית" (פעמיים, עמ' 48–49)? אולי היו באנגליה סוכנויות למכירת מוסר כפי שיש אצלנו סוכנויות למכירת כרטיסי פיס? ואולי ניהלה הגברת סוכנות אחרת, למשל, סוכנות ביטוח, באופן מוסרי? מכשלה זו עושה את הספר כולו בלתי קריא.

העברית שבפי המתרגם אינה טבעית ואינה תקינה. בכך נוכח הקורא על כל צעד ושעל. מספר דוגמאות כבר ראינו לעיל, והרי עוד כמה "פנינים" של תרגום של מילה-אחר-מילה, בלא לשים לב למבנה המשפט. בעמוד 16: "אין זאת שאמנם לא רצה לספר" המלה "שאמנם", התקועה במשפט זה כקוץ באליה, היא תרגומה של המלה

האנגלית "really", אלא שבאנגלית יפה לה למילה זו לבוא באמצע המשפט, מה שאין כן בעברית. כיוצא בזה בעמוד הבא: "הנני נחושה מאי פעם בדעתי". אכן זהו סדר המלים באנגלית, בה תואר הפועל בא באמצע, אך לא כן בעברית, בה ראוי לומר "אני נחושה בדעתי יותר מאי פעם". עוד דוגמא אחת: "איננה רק הכרחית אלא אף מספקת כתנאי עבור רגש" (עמ' 84). דובר עברית יגיד, "אינה רק הכרחית לרגש, אלא היא גם תנאי מספיק עבורו". תרגומים משובשים כאלה, הבונים משפט עברי על פי סדר המלים באנגלית, מצויים בספר לרוב. יש שיבושים שהוכנסו לתרגום בכוונה. בהערה ארוכה מאד (חצי עמוד!) מסביר המתרגם מדוע החליט לתרגם את שמו של הפרק השני, "Fancy", לא כדיוקן ("דמיון") אלא דווקא "דמיון ושאר רוח". לדעתו של המתרגם המילה "דמיון" עשויה להוביל לאי הבנות. אינני סבור כך, אך אפילו כן הדבר, הרי המילה "Fancy" עשויה גם היא לגרום אי הבנות, ובכל זאת בחרה בה המחברת. תפקידו של מתרגם אינו לתקן את המחבר, מה גם שתיקונו אינו מבהיר דבר. המתרגם חשש שמא יבינו את המילה "דמיון" כתרגום המלה האנגלית "likeness", אך הוספת המלים "שאר רוח" אינה מונעת זאת. ומדוע לא חשש שמא יבינו את הביטוי "שאר רוח" שלא כהלכה (נניח, כהשארות הנפש) ולא הוסיף גם לה דברי פרשנות, וכן הלאה עד אין סוף?

שיבוש מכוון אחר הוא השימוש באות מוטה בשמות של ספרים. אכן באנגלית שם ספר יידפס באות "איטלקית" (*italics*), אך בשפות אחרות, ובעברית, אין מוסכמה כזו. אמנם בעידן המחשב ניתן להטות אותיות על צידן, אך הגופן "איטלקי" איננו אות מוטה סתם, הוא גופן מיוחד השונה מן הגופן הרומי הרגיל (השוו, למשל את האות a הרומית לאות a ה"איטלקית"). בעברית, כמו בשפות אחרות, מקובל ששם ספר יופיע בין מירכאות. אבל המתרגם כאן אינו מתחשב במוסכמה העברית ומחקה דווקא את הנוהג האנגלי. זה שימוש אומלל, לא רק משום שהוא סוטה מן המקובל ועושה שבת לעצמו, אלא גם משום שאות עברית מוטה דומה מאד לאות הרגילה, וכך הקורא אינו יודע אם מדובר בימים קשים הבאים עלינו, חלילה, או בספר "ימים קשים".

סימן ההיכר המובהק ביותר למתרגמים גרועים מאנגלית ומגרמנית הוא זה, שהם מרבים להשתמש בשם הפעולה; כך מתקבלים משפטים מסורבלים וזרים לעברית. הנה כמה דוגמאות. בעמ' 84: "הערכתן הנכונה את החשיבות שיש בחיינו לילדינו" (צ"ל: "הערכה נכונה של חשיבות ילדינו בחיינו" או טוב יותר, "מעריך נכון כמה חשובים ילדינו בחיינו"). בעמ' 85: "טוען להיותו נעדר משוא פנים" (צ"ל: "טוען שהוא נעדר משוא פנים", וטוב יותר, "טוען שאינו נושא פנים"). בעמ' 76: "מועדפת עלי בהרבה השקפתם" (צ"ל: "אני מעדיפה בהרבה את השקפתם"). וכן הרבה. סימן היכר אחר למתרגם גרוע הוא שימוש במלים שלא כדרכן. למשל, כשאנו קוראים בעמ' 62 שהביקורת "נכשלת לייצג את האמת" אנו שומעים את האנגלית, אלא שבאנגלית נכון לומר "fail to", מה שאין כן בעברית, בה יש לומר "אינה מצליחה לייצג את האמת" או (פחות טוב) "נכשלת בייצוג האמת". התרגום לא ניקה אף מאי־הבנות פשוטות של המקור. למשל, "The company we keep" אין פירושו "החברה שאנו מטפחים" (עמ' 28) אלא "החברים שלנו". שם הפרק "Fancy and Wonder" תורגם "דמיון ותהייה" (עמ' 55), אך המילה "Wonder" בפרק זה קשורה לפלאי, לפנטאסטי, ולכן ראוי לתרגם "דמיון ופליאה".

לבסוף, אולי אין זה הוגן לפקוד על המתרגם הנוכחי את חטאיה של מתרגמת הספר "ימים קשים". אבל כיוון שספר זה מצוטט בהרחבה כה רבה, מן הראוי היה לתקן את תרגומה של כספי לפחות במקום בו אי־רגישותה המוחלטת ללשון מסלפת את הכוונה. אביא שלוש דוגמאות. חשוב לדעת שמר סלירי לוקה בפגם־היגוי הקרוי באנגלית "lisp". הוא אומר, "people mutht be amuthed". בעברית אין זכר לליקוי זה של הדיבור: כספי מתרגמת סתם "מישהו צריך לבדר את העם" (עמ' 54), וזה מה שמצטט מר שקודניקוב ללא כל הערה. שנית, דיקנס מביא את הפזמון "Twinkle, twinkle, little star / how I wonder what you are" כדוגמה לדמיון פשוט. תרגומה המליצי וחסר־הדמיון של כספי הוא "נצנץ, נצנץ כוכב נאה; עד מה לטיבך אשתאה" (עמ' 55). תרגום אחר מתבקש כיוון שתרגום זה נוטל את כל הטעם מן הדוגמא – אין בו דמיון ואין בו פשטות. שלישית, נוסבאום מזכירה משפט ה"נעשה עליז יותר ויותר בחושניותו עד אשר משחקי הלשון

משתלטים כליל". אך בתרגום העצי של כספי אנו קוראים: "אם אמנם התאוו ילדי גרדגריינד החמדנים למה בשם כל הקדושים יכולים היו להתאוות" (עמ' 59). כדי להבין על מה נוסבאום מדברת, יש לקרוא משפט זה במקור: "If the greedy little Gradgrinds grasped at more than this, what was it for good gracious goodness sake that the greedy little Gradgrinds grasped at?" העברי של כספי עשוי לחשוב שבינתה של נוסבאום נסתתרה אם היא סבורה שהוא "עליז בחושניותו" ומלא משחקי לשון. כדי לשמור על האליטרמציות שבמקור יש צורך בתרגום חדש או לפחות בהערה המצטטת את המקור. אולם כנראה שפרטים כאלה לא העסיקו את המתרגם ואת שלושת העורכים.

*

בסופו של הספר באים שלושה מאמרי הערכה וביקורת: של צחי זמיר, אמנון רייכמן, ושולמית אלמוג. מאמרו של צחי זמיר הוא קב ונקי: קצר, בהיר, ומאלף. זהו מועט המחזיק את המרובה. בראש מאמרו וכן בסוף המאמר מסביר זמיר את הבסיס האריסטוטלי לעמדתה של נוסבאום ומצביע על חולשות בתפיסה פרטנית זו, שאינה מבקשת עקרונות כלליים למוסר אלא שואפת לטפח מידות טובות. לפי גישה זו, אדם שמידותיו טובות, שניחן בשכל ישר, בידע מתאים ובעמדה של הזדהות וחמלה, יכריע כל מקרה קונקרטי לגופו. במרכז מאמרו מונה זמיר שלושה סוגי ביקורת שהוטחו נגד ספרה של נוסבאום: ביקורת אסתטית הטוענת שנוסבאום משטחת את הספרות ועושה אותה קרדום פוליטי לחפור בו; ביקורת פסיכולוגית המכחישה שקוראי ספרות יפה נעשים מתוך כך אנשים טובים יותר הפתוחים יותר לזולתם; וביקורת מוסרית הטוענת שהאפקט של הספרות שנוסבאום מתארת, כלומר ההזדהות והחמלה, מפריע במלאכת השיפוט יותר מאשר הוא מסייע לה, כיוון שהוא מוהל את הצדק בשיקולים שאינם ממין העניין. זמיר משיב על טענות אלה בשמה של נוסבאום תשובות משכנעות פחות או יותר. שמחתי למצוא כי בנקודה אחת הוא דוחה את עמדתה של נוסבאום מכול וכול: אין

הוא מקבל את ביקורתה על התועלתנות. זמיר אף הוא אינו תועלתן, אך בנקודה זו אני תמים דעים איתו לחלוטין. המאמר השני, של אמנון רייכמן, ארוך כפליים ויותר ממאמרו של זמיר, אך אף הוא מעניין, מאלף ומעורר מחשבה. רייכמן מפתח תזה מקורית שאפשר לראות בה השלמה למשנתה של נוסבאום. הרעיון הוא, שספרות עשויה לתרום לאנשי המשפט בכך שהיא מרסנת את נטייתם הטבעית לחרוץ דין על נקלה ומתוך ראייה חלקית של העובדות. בני האדם מהירי-שיפוט הם, אומר רייכמן; אנו ממהרים להגיע למסקנות על סמך מדגמים פשטניים וחלקיים. נראה לי שרייכמן אומר כאן דבר נכון וחשוב. מלחמת ההישרדות שבה נתונים כל החיים עלי אדמות מטפחת את הנטייה לא לדחות את הסקת המסקנות למועד בו לא תהיינה אלה רלבאנטיות עוד, אלא לשפוט מייד ולפעול מייד. ספרות יפה, אומר רייכמן, היא סם-שכנגד לנטייה זו, העשויה, בהקשר שיפוטי, לגרום להוצאת משפט מעוקל. הרומאן אינו דורש מקוראו לפעול ומאפשר לו לצלול עמוק יותר בתוך הסבך הפסיכולוגי-חברתי המעמיד את הרומאן. "כאשר אנו קוראים ספרות," כותב רייכמן, "אין אנו עוסקים בשפיטה כי אם בלמידה, בידיעה, בהכרה ובהתחברות" (עמ' 170). הייתי מוסיף ואומר כי אפילו עוסקים אנו בשפיטת הדמויות בעת קראנו ברומאן, שפיטתנו זו טנטאטיבית היא, וברגיל שהיא מתהפכת אגב קריאה כמה פעמים. יתר על כן, שיפוטינו עומדים למבחן רצוף ומעומתים עם שיפוטם של אחרים, גיבורי היצירה ומחברה המובלע. ריבוי זה של נקודות מבט ואופני-הבנה של מכלולי עובדות מאלף הוא במיוחד עבור שופטים. נראה לי שבכך רייכמן צודק.

נושא אחר שרייכמן דן בו במאמרו הוא השאלה, מהו הפגם בגישה לפיה חינוך נפרד אך שווה בתנאיו לשחורים וללבנים אינו בגדר הפלייה גזעית. לדעת רייכמן הפגם איננו בפגיעה בזכות ההתאגדות של האזרחים (הלבן המונע מן השחור להתאגד עימו לצרכי חינוך פוגע בזכות ההתאגדות של השחור), אלא בפגיעה בזכות ההתאגדות החופשית של המדינה עם אזרחיה. המדינה המתאגדת עם אזרחיה לצורך חינוכם אינה רשאית לבסס התאגדות זו על העיקרון הזה, הלא-רלבאנטי, של גזעם. זוהי הצעה מעניינת אך אינני בטוח שניתן

להגן עליה. האומנם מתאגדת המדינה עם אזרחים לשם חינוך? האם מין הורה-על היא המדינה, גם היא שולחת את ילדיה לבית הספר ועל כן רשאית גם היא לבחור באילו בתי ספר ילמדו? האם זה מה שרוצה רייכמן לומר? כמדומני שתפיסה כזו מסוכנת היא ורוב ההוגים הליבראליים ידחו אותה. הגזען יכול לומר לרייכמן שגם לשיטתו, חופש ההתאגדות של המדינה עם אזרחיה אינו נפגע אם קבוצת אזרחים הומוגנית, המבקשת להתאגד עימה, אינה מונעת בעדה להתאגד בתנאים שווים עם קבוצות אחרות. ועוד: האם שיקולו של רייכמן אינו פוסל כל התאגדות הומוגנית, למשל, חד-מינית, באותה טענה שמינו של הלומד אינו רלבאנטי ביותר לחינוכו? הנושא מזמין עיון נוסף.

מאמרה של אלמוג בהיר פחות משני האחרים ואינני בטוח שהבנתי בדיוק מה הטענה הנטענת בו. אם איני טועה, מבקשת אלמוג לומר שהיצירה הספרותית, כהפעלה חופשית של הדמיון האנושי, היא דגם ומופת לחופש האדם ולתודעתו היוצרת. הקשב שלנו לגיבורים המתוארים בספרות הוא דגם לקשב לכל זולת, להבנת הזולת כפועל חפשי בזכות עצמו, שיש לו נקודת מבט משלו ופנימיות משלו. בכך הספרות מבססת גם את תודעת האני כמקור ספונטאני של שיפוט ופעולה. אם אמנם זו התזה של אלמוג הרי היא מתאימה לתפיסתה של נוסבאום ועולה איתה בקנה אחד. אך כאמור אינני בטוח שהבנתי נכון את הנאמר. אחד הדברים שהפריעו לי מאד בקריאת מאמרה של אלמוג הוא הריבוי העצום של ההערות: חמישים וארבע הערות במאמר של תשעה עמודים. איך אפשר לקרוא מאמר הגורם לך להפסיק את הקריאה פעמיים-שלוש בכל שורה ולרוץ להערה (מיותרת, בדרך כלל) שבסופו? על חיבור המלא הערות-שוליים כאלה, עיין פה ועיין שם, היו חכמי ישראל בדורות שעברו אומרים שהוא מלא עיניים כמלאך המוות. מורי הפרופסור דוב סדן, איש חכם ומלומד מאד, אמר לי פעם: "אם תרבה לשלוח את הקורא שלך לסוף המאמר, הוא ילך לשם ולא יחזור." דברי חכמים תורה, וללמוד אנו צריכים.

עדי צמח, האוניברסיטה העברית, ירושלים

לא יהדות, לא ציונות

מרדכי שלו כותב מחדש את שמחת עניים*

מרדכי שלו הוא פרשן רב-עוצמה של יצירות ספרות, בעל ידע רב בטקסטים עבריים ולועזיים מסוגים שונים, איש של אינטואיציות חדות ויכולת נדירה לקשר בין רחוקים וקרובים;¹ כתיבתו המרתקת דעתנית, חדורה להט פנימי, כמו מופעלת על ידי כוחות שמעבר לספרות, שגדולים מן הספרות, נוגעת תדיר בצמתים רגישים של ההווה הישראלית. תכונות אלו ורבות אחרות שהופגנו באופן מקיף ומבריק בחיבורו על שמחת עניים של נתן אלתרמן, גם סייעו, פרדוקסאלית, לכישלוננו החרוץ. חיבור זה, *מי מפחד משמחת עניים*, שהופיע לראשונה בשני המשכים באלפיים 5 ו-6,² זכה לתגובות נלהבות של קוראים, ביניהם ידועי שם (ראו למשל אלפיים 6, 209–210, *מסכת*, 5–6 [להלן הערה 4]). שניים מן הקוראים הללו, עלי אלון ויריב בן-אהרון, היו נלהבים עד כדי כך³ שהוציאו את החיבור

* תודה לניצה דרורי-פרמן, שקראה נוסח ראשון של כתב היד, על הערותיה המועילות.

¹ לתכונות הללו התוודעתי לראשונה כתלמיד בבית הספר התיכון בית ירח שבעמק הירדן שבו לימד מרדכי שלו ספרות ומקרא ומקצועות אחרים. אמנם לא שמעתי מפיו שיעורים על שמחת עניים; המידע בעניין זה שנמסר על ידי עלי אלון ויריב בן אהרון מוטעה (*שמחת עניים: מסכת, עמ' 5* [מכאן ואילך, *מסכת*; וראו להלן הערה 4]).

² מרדכי שלו, 1992, "מי מפחד משמחת עניים?", אלפיים 5, 152–206, אלפיים 6, 211–253.

³ ראו למשל מדבריהם: "שני היוצרים [אלתרמן ושלו] נושאים 'במוט בשניים' אשכולות שיריים והגותיים שיש בהם כדי לנסוך שכרון ואף פיכחון. [...] הזמן ההיסטורי הוא זמנם, וקול התחדשות התרבות הנבואית בארץ ישראל עולה

הזה לאור, מתוקן ומורחב, בליווי תוספות, מקורות וקטעים מחיבורי פרשנות שכתבו אחרים על יצירתו זו של אלתרמן; ספרם זכה למהדורה שנייה כשנה לאחר הופעתו בדפוס.⁴

פרשנותו של שֵׁלו ל*שמחת עניים*, צירוף מוזר של ניאור-אורתודוקסיה (מבחינת התוכן) והפקרות פוסט-מודרניסטית (מבחינה מתודולוגית), איננה מקובלת עלי. עיקריה, ובמיוחד החידושים שבה, הם לדעתי חסרי יסוד, ואין היא עומדת גם במבחני הסבירות הגמישים ביותר המקובלים בחקר הספרות ובפרשנותה, ובמדעי הרוח בכלל. חיבורו כמו מבוסס על ההנחה שבפרשנות של ספרות הכל מותר, הכל הולך. אם עקרונות הגיוניים ותיאורטיים, ידע היסטורי וביוגרפי, משמעויות מפורשות ומבנים מובחנים שביצירה סותרים את דעתו, אחת דינם להתכופף לפניה. כקורא ומורה של ספרות בכלל ושל שירת אלתרמן בפרט, כמי שאף כתב ספר על היצירה (ערפלי תשמ"ג וראו גם תשס"ה),⁵ וכישראלי שיהדותו חילונית בתכלית, אני תוהה על עמדת ההתעלמות הסובלנית שנקטו עמיתי באקדמיה ומחוץ לאקדמיה כלפי חיבורו זה של שֵׁלו (על יוצא מן הכלל אחד, ראו בהמשך). למרות תובנות מועילות אחדות, שיש בהן כדי לתרום להבנת *שמחת עניים* וספרי שירה אחרים של אלתרמן, "מי מפחד משמחת עניים" הוא בכלל יותר חיבור היסטוריוסופי-אידיאולוגי, אפילו תיאולוגי, המעוות לצרכיו טקסט ספרותי ותולה בו רעיונות והשקפות של הפרשן, מאשר חיבור שעניינו ייצוג מהימן של יצירת ספרות, פרשנות המבקשת לפענח את צפונותיה. הרעיונות

מכתביהם. [...] למקורות אלה [מן הספרות העתיקה והחדשה, המובאים במסכת זיקות עומק לתכני היצירות של אלתרמן ושֵׁלו, לזמנן ולשונן] (שם, 6-7).

⁴ עלי אלון, יריב בן-אהרון (עורכים). 2001 (מהדורה שנייה 2002), *שמחת עניים: מסכת*, מחברות שדמות 14, הוצאת הקיבוץ המאוחד. ה"תוספות" הן דברי שֵׁלו שנרשמו על ידי העורכים כ"שלמדנו בצוותא-חדא את *שמחת עניים* במהלך 1999" (שם, 7). שֵׁלו מופיע בחיבור הזה כמחבר ה"מבוא" (נוסח מתוקן של מאמרו הנזכר בהערה 2 לעיל). למרות שה"עורכים" נוטלים אחריות על ניסוח ה"תוספות" (שם 7), הרי "כל הזכויות לרבות זכויות התרגום על 'המבוא' וה'תוספות' שמורות למרדכי שֵׁלו" (שם 2).

⁵ מראי מקום מפורטים לחיבורים הנזכרים במאמר (להוציא חיבורו של שֵׁלו הנידון כאן) מרוכזים ברשימה שבסיומו.

וההשקפות האלה הם רבים ומגוונים, ולא כולם ממש קשורים ביצירה הנידונה בחיבורו. יכול היה מרדכי שֵׁלֹ לכתוב חיבור על הזיקה שבין יהדות לציונות בכלל ובכתביהם של מנהיגים, הוגים וסופרים בפרט, ו/או חיבור על משיחיות ומשיחיות שקר, ובמיוחד על יסודות של משיחיות ומשיחיות שקר בציונות; יכול היה לכתוב חיבור על הפסיכולוגיה של אלטרמן ו/או על תבניות יסוד חוזרות בשירתו. אבל במקום לכתוב את החיבורים הללו – כל אחד לעצמו בשמו המתאים, ולהרצות בהם את השקפותיו על כל הנושאים הללו, או לחליפין, להציע אותן כפרקים הבאים בזה אחר זה בסדר הגיוני בחיבור מקיף אחד – הוא שזר חלקים מהם ומשכמותם באריג שעטנו רב־טלאים אחד שאותו הלביש על *שמחת עניים* של אלטרמן. לכאורה מבקש שֵׁלֹ להגביה כך את היצירה אל רום החיים הספרותיים והרוחניים היהודיים והישראליים, אבל עיון מדוקדק בחיבורו מעיד עליו שהוא מזלזל ולזול עמוק בטקסט הקונקרטי שלה, לכלליו ולפרטיו, ולעתים קרובות גם בכללים פשוטים של שכל ישר ושל פרשנות טקסטים בכלל.

לא קל להתמודד באופן הגיוני ומנומק עם טיעונו של שֵׁלֹ. הסיבות הן גם רטוריות וגם עקרוניות. דומה ששֵׁלֹ עצמו עושה ככל הניתן כדי להקשות על ההתמודדות הזאת. אין בחיבורו מסכת טיעונים מסודרת, שניתן לדון בה ישירות. אין בו תיאור רציף של היצירה שאותה החיבור אמור לפרש, של מבנה הטקסט שלה, של מהלך עלילתה (אם יש בה עלילה), של התפתחות הגותה, או של כל רצף משמעויות אחר הכלול בה. קשה אפילו לקבוע אם בעיניו *שמחת עניים* היא סדרה של שירים נפרדים או פרקים בשיר ארוך אחד (פה ושם, כשהוא דן בשיר, הוא מעיר על זיקתו לשיר שקדם לו או בא אחריו, במיוחד בתוך התוספות למאמרו *במסכת* [לעיל, הערה 4]). בתנאים אלה תוטל גם המשימה הזאת, הצגה מסודרת של מבנה טיעונו הפרשני של שֵׁלֹ ופרטיו, על שכמו של מי שמבקש להפריך את הטיעון הזה. עד שהקורא לא יקבץ וישחזר את כל אלה מתוך מרחבי החיבור, לא יהיה להם קיום הגיוני ובהיר של ממש. מהלך פירושו של שֵׁלֹ מבוסס על אנלוגיות מגוונות ביותר ו"פראיות" למדי לאירועים היסטוריים ולטקסטים ספרותיים, אידיאולוגיים והיסטוריוסופיים, אלטרמניים

ואחרים (מן התנ"ך עד הפלמ"ח, ומן הברית החדשה ועד בקט, ולא עד בכלל), פירוש המתעלם מחומרים ומתבניות לרוב שאינם מתאימים לאנלוגיות הללו, והוא גורר את הקורא לעיון בהיקף מהמם של חומרים ועניינים, המוליכים אותו באופן כמעט מהפנט לכיוונים שונים ומשונים. גם זה דבר המקשה על הקורא לחלץ מתוך השפע את מה שאמור להיות מבנה הטיעונים הנוגע לפירוש היצירה עצמו. תואמת למהלך הזה הרטוריקה "המפזרת" של שלו, ה"מחליקה" ממשמעות אחת של מלים ועניינים למשמעות אחרת שלהם, בלי משים ובלי להודיע על כך, מלאה לה הפלגות מזה, וניסיונות התחמקות המבקשים להטרים התקפות מן האגף, מזה.⁶

קושי נוסף רטורי ועקרוני כאחד הוא העדרו של בסיס תיאורטי ומתודולוגי כלשהו בחיבור הפרשני הזה. דומה שקיים פער גדול ועצום בין פרשנותו של שלו לשמחת עניים ובין מה שמקובל כפרשנות סבירה של יצירת ספרות. התמודדות מלאה עם חיבורו של שלו מחייבת אותי ואת שכמותי, בהעדר מכנה משותף תיאורטי כלשהו, לא רק לארגן בעצמנו את שפע החומר שהוא מביא, לפני שנוכל לדון בו (כשם שהוא טועה לדעתי בפירושו לשמחת עניים, כך הוא טועה בהבנת טקסטים רבים אחרים שעליהם מתבסס הפירוש הזה), אלא מחייבת היא גם בדיקה "מהתחלה" של עקרונות יסוד של

⁶ כששלו מבסס את קביעותיו על השוואות לטקסטים אחרים הוא מצרף בדרך כלל הסתייגויות, כמו "חרף ההבדלים התהומיים", "ובהקשר שונה לחלוטין", "עם כל ההבדלים התהומיים", "מבלי לדחות פירושים אחרים", "ברובד מסוים", וכו' (כמעט בכל עמוד). ב"תוספות" שצורפו במסכת לחיבור המקורי מאלפיים מציע שלו אפשרויות פירוש אלטרנטיביות (לעתים סותרניות) מקומיות וכלליות שלא הובאו בגוף החיבור. כן מצורפים שם לפירושי השירים קטעים נרחבים למדי מדברי מבקרים שלרוב אינם תואמים את פירושו שם. אני מעז לכנות את כל אלה "התחמקויות" משום שאין להם כל השפעה על מהלך הפירוש עצמו. התועלת היחידה שהם עשויים להביא למחבר היא טקטית-הגנתית: נסה לערער על עניין מרכזי כלשהו בפירושו, תמיד יוכל להצביע על היפוך או על הסתייגות ביחס לאותו פירוש במקום אחר.

פרשנות ספרות בכלל (תיאוריה ומתודולוגיה כאחד). המרחק בין פרשנותו של שלֹו לשמחת עניים ובין מה שאני מבין כפרשנות סבירה ליצירת ספרות כלשהי הוא כל כך גדול, שרק חיבור תיאורטי מקיף לא פחות מחיבורו של שלֹו עשוי אולי לגשר עליו. חיבור כזה לא אוכל כמובן להציע כאן. אפשר כמובן להניח לכל העניין, ולהתעלם מן "המפעל" הזה. שמחת עניים, ושירת אלטרמן בכלל, הרי מזומנות לכל קורא, בלתי תלויות בפרשנות כלשהי. אבל גם בדרך זו לא אוכל ללכת. הסימפטומטיות של "מי מפחד משמחת עניים", של ההיענויות לחיבור, או אפילו של התקבלותו השותקת, השתלבותו במגמות אידיאולוגיות-תרבותיות הנראות לי שליליות, אם לא מסוכנות – מחייבות תגובה. ניתוח מקיף ומלא של דברי שלֹו כראוי להם לא אוכל לכתוב, אבל גם להתעלם מהם לא אוכל. אסתפק אפוא בהצעת עיקרי דברים אחדים, בסדר הגיוני, ככל האפשר. (רמזים לפירוש אלטרנטיבי, ראו לאורך המאמר; תמצית של פירוש כזה, בסיומו).

יצירה של אלטרמן; אלגוריה של מרדכי שלֹו

משהו מתחושות ההתנגדות שעוררה בי פרשנותו של שלֹו לשמחת עניים מאז פורסמה לראשונה ביטא נסים קלדרון (תשס"ב) ברשימה קצרה, בהירה, חריפה ויוצאת דופן, במלים שלא הייתי יכול לכתוב טובות מהן:

תמצית הויכוח שלי עם שלֹו: המלה "ציונות" לא מוזכרת ב'שמחת עניים', והמלה 'יהדות' לא נזכרת והמלה 'גלות' לא נזכרת [גם לא 'עם', 'עדה', 'אומה' או 'לאום'. ב.ע.]. כאשר רצה אלטרמן לכתוב את המילים האלה, ואת התכנים הנלווים להם, הוא עשה זאת בהרחבה ובלי שום הסתרה – בעיר היונה וב'חגיגת קיץ' וברבים משירי הטור השביעי. ולא רק המלים אינן – גם התכנים אינם. לכן שלֹו איננו מפרש את 'שמחת עניים' אלא אונס את הטקסט. שלֹו לא קורא כדי להבין את אלטרמן אלא כדי לכפות על אלטרמן את הרעיונות שלו [לכסון אותיות שלי].

טענות מן הסוג שטוען קלדרון הטרידו מן הסתם את שלֹו כשכתב את חיבורו. ותשובות ישירות ועקיפות להן מצויות בו לרוב. במובן

מסוים כל האסטרטגיות הפרשניות המנוצלות בחיבורו נועדו להטרים את הטענות האלה. לדעת שְׁלוּ אכן "נוקט אלתרמן לשון סתרים וחידות" [בעניין זה ובעניינים אחרים] משלוש סיבות: אחת, משום שלא רצה להביע דעות שנגדו את האתוס הציוני חלוצי; שנייה, משום שלא העז להציג את עצמו בגלוי כנביאה הבלעדי של שואה מתקרבת שבמרכזה חורבן תל-אביב הממשמש ובא" (134–135),⁷ שלישית: מעצם מהותה *שמחת עניים* היא יצירה חידתית, שהרי נכתבה בז'אנר של החידה. הסיבות האלו אינן משכנעות. אלתרמן מעולם לא חשש להביע את דעותיו, גם כשהיו מנוגדות למוסכם או אפילו פרובוקטיביות. דבריו במאמר "עולם והיפוכו" שפרסם ב־1939 (וראו אלתרמן, תשל"א, 32–38) לפיהם לולא רדיפת היהודים של המשטר הנאצי היו יהודים רבים מצטרפים אליו, ועמדתו בסוגית היודנרט בפולמוס "על שתי הדרכים" (1955; וראו אלתרמן 1981, 1989) הן שתיים מדוגמאות רבות לכך. גם לטענה השנייה אין יסוד. החשש מפני שואה מתקרבת ומפני חיסול היישוב היהודי בארץ-ישראל (ותל-אביב בתוכו) היה נחלת רבים ביישוב של אותה תקופה (וראו דברי טבנקין ואחרים המובאים אצל ערפלי [תשמ"ג, 148 ואילך], וכן אצל שְׁלוּ עצמו). הסיבה השלישית – *שמחת עניים* היא חידתית כי נכתבה בז'אנר של החידה (141–142) – מוזרה בעיני במיוחד. חידתיות (קושי, עמימות) היא תכונה שניתן לייחס ליצירות רבות, במיוחד ליצירות סימבוליסטיות ופוסט-סימבוליסטיות (מודרניסטיות), אבל הז'אנר "חידה", במובן (הטאוטולוגי) המוגדר כאן הוא המצאה בלתי מחייבת של שְׁלוּ; ערך פרשני של ממש אין לה. בהקשר זה יש אולי לומר שלכל אורך חיבורו מתעלם שְׁלוּ מן הז'אנר שבו אכן נכתבה *שמחת עניים* – פואמה מודרניסטית (הרשב תש"ס [1952], נתן 1969, ערפלי, שם, ואחרים), שיר מודרניסטי ארוך

⁷ מראי מקום לחיבורו של שְׁלוּ, לפי הנוסח שהתפרסם אצל עלי אלון, יריב בן-אהרון (עורכים). 2001 (מהדורה שנייה 2002), *שמחת עניים: מסכת, מחברות שדמות 14*, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

(שביט, תשס"ג) – מן הבעייתיות הכרוכה בו ומן המאפיינים שלו. התעלמות זו איננה אלא חלק מהתעלמות רחבה יותר שכבר הזכרתי, זו ה"משחררת" את שלו מן הצורך להקדים תיאור של היצירה לפירושה ומן החובה לקשור את פירושו לתיאור כזה.

אבל הדרך המרכזית שבה הולך שלו כדי להכניס את המלים שאינן מצויות בשמחת עניים, וכמובן גם את התכנים שהן מסמנות, היא קריאת היצירה כאלגוריה (אמנם, אין הוא מזכיר את המונח).⁸ כלומר מניח הוא שכל אותם מלים ותכנים מיוצגים בה על ידי מונחים אחרים. אם שמחת עניים היא אלגוריה, אין פלא שהמלים "ציונות", "יהדות" ושכמותן אינן נזכרות בה, גם לא (במפורש) "התכנים" המסומנים על ידן. כתיבה אלגורית איננה אמורה לנסח במפורש את מסריה, אלא מניחה היא לפרשניה להפיק את המסרים הללו על ידי כך שהיא שולחת אותם להקשרים היסטוריים, ספרותיים, אידיאולוגיים ותרבותיים שבהם ימצא להם המידע הדרוש. על פי דרך זו ניתן אכן לטעון שאותם עניינים שאינם מצויים על פני שטחה הם עיקרי העומק שלה. תפקידו של הפרשן במקרה כזה הוא כפול: להמציא הנמקה לשימושו של היוצר במודוס האלגורי (למשל, כתיבה אלגורית משמשת לעתים קרובות לצורך הסוואה של התכוונות ומשמעויות ובמיוחד להסוואת מסרים אידיאולוגיים ופוליטיים), ולהציע פירוש מתאים לאלגוריה עצמה. הנמקה של ממש לשימוש של אלטרמן באלגוריה לא מצאנו בחיבורו של שלו, כנרמז, אבל פירושו האלגורי לשמחת עניים יעמוד במרכז עיונו.

האם ניתן לראות בשמחת עניים אלגוריה? לפחות שתי סיבות מעודדות לפרש אותה בדרך זאת. ראשונה היא ההקבלה בין

⁸ אלגוריה, על פי המובן הכללי והפשוט ביותר: סיפור, בפרוזה או בשורות שיר, שבו דמויות ופעולות, ולעתים גם הרקע (נסיבות), מעוצבים על ידי המחבר כך שתהיה להם משמעות קוהרנטית גם ברצף הגלוי (משמעות כפשוטה), וגם, בה בעת, יצטרפו, בשמות אחרים, כמהויות אחרות, לסיפור אחר, שיש לו משמעות קוהרנטית אחרת – ברצף נוסף, סמוי (על פי מילון מונחי הספרות של אברמס [Abrams], 1999, 5).

סיטואציית המוצא או המסגרת של היצירה ובין הנסיבות ההיסטוריות של כתיבתה, השנייה היא אופיו הפנטסטי של סיפור המת והרעיה שבמרכזה. סיטואציית המוצא והמסגרת של היצירה היא כידוע סיטואציה של עיר הנתונה במצור אין תקווה ואזרחיה אמורים לדעת בוודאות שעתידיהם הם למצוא את מותם עם כיליונה הנחרץ. זו היא סיטואציה של התמודדות עם מוות במלחמת קיום שתוצאותיה גזורות מראש, מוות שוודאותו לגבי אלה שנועדו להיות קורבנותיו היא מוחלטת (לברוח, לנצח, להיכנע, לעשות הסכמים עם האויב – אינן אפשרויות שבנמצא). הדמיון העקרוני המובהק שבין הסיטואציה הזאת ובין הסיטואציה הפוליטית בה היה נתון היישוב בארץ בזמן כתיבת היצירה והכנתה לדפוס, כמו הקלות היחסית שבה ניתן להעלות מתוכה את השאלות שעוררה הסיטואציה ההיסטורית היא ברוחו של המשורר וברוחם של בני הדור, ובמידה מסוימת, גם את התשובות להן, מדברים בעד עצמם.⁹ בזמן ההוא עצמו היה היישוב העברי הקטן בארץ-ישראל נתון לסכנת השמדה מיידית במלחמה. תל-אביב הופצה וכיבוש הארץ על ידי צבאותיה של גרמניה הנאצית נראה קרוב. ביישוב דובר בדרכי תגובה שונות, מפניו ילדים, זקנים ונשים דרך הים ועד "מצדה על הכרמל". הסיטואציה של העיר הנצורה אנלוגית מבחינות מסוימות גם לסיטואציה שבה נמצא העולם המערבי בכללו בשנים ההן (הקבלה שהובלטה על ידי עוזי שביט, שם). די בדמיון המכריע שבין תמונות מצב אלו ובין תמונת "העיר הנצורה" של *שמחת עניים*, כדי לראות את האחרונה כביטוי לעמדתו של אלתרמן כלפי אותן נסיבות היסטוריות, וכדי לעודד תיאור אלגוריסטי של פרטי תמונה זו כך שיתאימו לפרטי אותן נסיבות.

⁹ ההקשר ההיסטורי שבמסגרתו נכתבה וגם נקראה לראשונה *שמחת עניים* תואר כבר בעיקרו בספרי הנזכר (146–154), ונוספו על כך פרטים על ידי של'ו, יריב בן-אהרון ועלי אלון, *מסכת* (תשס"א) ועל ידי אחרים. *שמחת עניים* נכתבה בשנת 1940, נמסרה לדפוס בדצמבר של אותה שנה ויצאה לאור במרץ 1941. אלתרמן ליווה מקרוב את מהלך ההדפסה והכניס ביצירתו תיקונים לרוב, עד לסיומו.

פוטנציאל מובהק עוד יותר של פירוש אלגוריסטי גלום בסיפור המת והרעיה המתרחש בתוך אותה מסגרת, בין הרגע שבו נסגר המצור על העיר ובין נפילתה ביד אויב. לנוכחותו של המת בעולמה של היצירה וליחסים שבינו לבין רעייתו החיה אופי דמיוני-פיגורטיבי, ואין שום דרך לפרשם כפשוטם. פרשה זו ממש מועדת לפירוש אלגוריסטי. הנטייה לזהות במת וברעיה ייצוגים של זהויות קולקטיביות או גילומים של עקרונות מופשטים ו"לתרגם" את היחסים המורכבים שביניהם ליחסים היסטוריוסופיים שבין זהויות כאלו (כמו שעושה שלֹו) או ליחסים מושגיים שבין אותם עקרונות (כמפורש בספרי), מובנת.

מכאן ברור שעיקרה של המחלוקת לא ייסוב על השאלה אם *שמחת עניים* היא אלגוריה או איננה אלגוריה (נושא שאינני מתכוון לעסוק בו כאן), אלא על טיבו של הפירוש האלגורי שניתן להציע לה, ועל המשמעויות שניתן לייחס לה על פי האופן הזה. שלֹו אכן מנצל לפי דרכו את הפוטנציאל האלגורי של שני ההקשרים שהזכרתי, והוא מפרש את סיפורה של *שמחת עניים* בזיקה לסיטואציה ההיסטורית שבתוכה נכתבה, ואת היחסים בין המת והרעיה כיחסים בין ישויות קולקטיביות-אידיאיות (כאן נכנסים כנרמז התכנים שהוא חפץ ביקרם). והנה, בעוד עצם הזיקה בין *שמחת עניים* לסיטואציה ההיסטורית שבה נכתבה נראית לי סבירה והויכוח בינינו הוא על פרטיה ועל משמעויותיה, הרי פירושו של שלֹו לסיפור המת והרעיה הוא מופרך בעיני מכול וכול. אם ממבט ראשון נראה הרעיון שהיחסים בין המת והרעיה מייצגים את היחסים שבין היהדות הישנה וההווה הישראלית החדשה מבריק ממש – הראשונים כמו נולדו לגלם את האחרונים – הרי ממבט שני ואילך ברור שאין לו בסיס של ממש ב*שמחת עניים*. האלגוריה המבוססת על הרעיון הזה היא חלק מטקסט שכתב שלֹו, לא מזה שכתב אלתרמן.

אלגוריה כזכור מספרת סיפור כפול, סיפור גלוי וסיפור סמוי. הנה, תחילה בקיצור, שני הסיפורים שמספרת *שמחת עניים* לפי שלֹו: הסיפור הגלוי מתרחש בעיר נצורה שנגזר גורלה ליפול בידי אויב וגיבוריה הראשיים הם אישה שהביאה על בעלה את מותו (!) ומתגוררת בעיר הנצורה. הבעל המת מופיע בעיר, רודף אותה ומציק

לה ומביא על העיר ועליה אויב חיצוני, ההורס את העיר והורג את תושביה; רק בנם המשותף (של המת והרעייה) נשאר בחיים. עלילת הסיפור הגלוי – פרשת המאבק בין המת והרעייה עד מותה כשהעיר נופלת בידי האויב. הסיפור הסמוי (האלגורי), שהסיפור הגלוי רומז עליו, מתרחש ביישוב היהודי בארץ-ישראל הצופה להשמדתו על ידי צבאו של רומל, במעבר משנות ה-30 לשנות ה-40 של המאה העשרים. הגיבורים הראשיים של היצירה הם הציונות (הרעייה) והיהדות (הבעל המת). עלילתה – המאבק ביניהן עד לניצחונה של היהדות על הציונות שסופו – מיזוגם; היישוב היהודי בארץ ישראל מושמד, אבל אולי יש לו בכל זאת עתיד.

אפרט תחילה, אולי בניגוד לנוהג המקובל, דווקא את הסיפור הסמוי, בין השאר משום שנראה לי שגם בחיבורו של שְׁלוּ מקדים הסמוי את הגלוי, ופירושה האלגורי של היצירה מכתוב את מה שאמור להיות תיאורה במונחיה שלה. הנה תמציתו של הסיפור-פירוש הזה בניסוח מלוקט-משחזר שלי:

[1] אלפיים שנה, כלילה הארוך של הגלות, חיכתה *היהדות* [= העם היהודי?] לגאולה וחלמה עליה. אבל כשבאה הגאולה בדמות הציונות, התברר ליהדות [= "יהודיות"?] העם היהודי לפי הגדרתו הדתית-הלכתית? אלוהי היהודים? שהציונות לא באה לגאול אותה אלא להודיע לה על *חיסולה*, או *אפילו להשמיד אותה*. או (אפשרות הבנה נוספת), מפני שהיהדות סירבה להיגאל [באופן הזה?], נענשה ונגזר דינה [של היהדות, של ההווה הישראלית? של שתיהן?] להשמדה פיזית ורוחנית כאחד. *הציונות היא קץ היהדות*;

[2] אבל למרות הגילוי הנורא הזה מבקשת היהדות שהציונות תישאר אתה. "עדיף לי", כמו אמרה היהדות לציונות, למות איתך, זונה שכמותך (70, 120), מאשר לחיות בלעדייך. רק אל תלכי אל האויב, כלומר אל הגויים. [= *וכלבד שלא תמידי את דתי וחעשי ממני עם ככל העמים*]. זו משמעותו של שיר הפתיחה של שמחת עניים.

[3] היהדות, שהבינה שהציונות מבשרת את השמדתה, או אפילו מתכוונת להשמיד אותה בעצמה וכבר פתחה בהשמדתה, *החלה*

לנהל מצָדָה היא, לאחר שמתה, מלחמת חורמה נגד הציונות – כנקמה על השמדתה וכעונש על כך שההוויה הישראלית בת הציונות ניסתה ומנסה להיפטר ממנה. למות אתך בשיר הפתיחה הופך ל'להמית' אותך, בגוף הטקסט.

[4] לאורך היצירה כולה מנסה אכן היהדות [הדת? רוח העם? אלוהים?] להשמיד את ההוויה הישראלית החדשה ומומחש המאבק בין היהדות לבין ההוויה הזו, מאבק המסתיים בהשמדה של שתיהן, אבל גם ברזו להתמזגות ביניהם בדמות ה"גור" המסתורי, צאצא משותף של היהדות (המת-החי) ושל הישראליות (הרעיה-הבת), התמזגות שהיא גם ערובה לישועתם הסופית.¹⁰

[5] שמחת עניים היא סיפורה של היהדות ("העניי-כמת") אשר לאחר שנוצחה ונהרגה בידי הציונות היא שבה כמנצחת (בדמות המת החי), מדריכה את מנוחתה של ההוויה הישראלית החדשה (רעיית-בתו של המת החי), המנסה לשווא להינתק ממנה. אבל היהדות איננה מסתפקת בכך; היא מביאה על ההוויה הישראלית אויב חיצוני השם עליה מצור ומאיים להשמידה כליל. בגידתה של הציונות ביהדות מתגלה בשמחת עניים בכך שהראשונה נוטשת את השנייה, מחסלת אותה, עוברת אל מחנה האויב [= מנסה להידמות לגויים]. בגידתה של היהדות בציונות מתגלה בסירובה של השנייה להיענות לגאולה שהשנייה מציעה לה וכך שהיא מביאה עליה, כעונש ונקמה על בגידתה, אויב חיצוני

¹⁰ "גור" זה, אפוף המסתורין [?], הוא לפי שלו "הצבר", בן-הארץ (והשוו חיבוריו על הסיפורת של א.ב. יהושע). אני מודה שקשה לי להימנע מן השאלה, הקנטרנית לכאורה: על זהותו של "הצבר" הזה – האם הוא מפקד ספינת ההעפלה מ"שירי עיר היונה" שפליטי השואה רואים בו "בן נכר"? או הצבר יליד הקיבוץ? או זה שנולד בתל-אביב? או בהתנחלות? או בן ישיבה במאה שערים? לידתם של בנים היא ערובה להמשכיות הביולוגית של העם היהודי, אבל אין הם ערובה לסינתזה יהודית-ישראלית מן הסוג ששלו מייחל לו.

(ה"צר", ה"צרים") – ספק ממשות ספק פרויקציה של משבר רוחני.

[6] שמחת עניים מכילה אפוא את כתב האשמה של היהדות כנגד הציונות על בגידתה בה באופן שהעימות בין היהדות לבין הציונות, בין המורשת היהודית המיוצגת על ידי המת לבין ההווה הישראלית החדשה המיוצגת על ידי הבת, זוכה בשמחת עניים לביטוי סותר אך סמור, על שני קטביו וללא משוא פנים, כל זאת בצל החורבן שהיה צפוי לשניהם בעת כתיבתה של שמחת עניים, בראשית מלחמת העולם השנייה. (לכסנתי אחדים מן המשפטים הנראים לי מוקשים יותר מאחרים).¹¹

לפני שאבחן את הסיפור האלגורי הזה לכלליו ולפרטיו, על דרך העימות עם הכללים והפרטים שביצירה, ועם הסיפור שלדעתי היא מספרת לפי פשוטה (שכידוע, איננו פשוט כלל), ברצוני להעלות טענה מקדמית המפריכה אותו מלכתחילה. קבלת הסיפור האלגורי הזה כפירוש ליצירה, אטען, סותרת את כל הידוע לנו על אלתרמן ועל יצירתו, בלא שיהיה בידינו נימוק עובדתי או הגיוני אחד שיתמוך בסתירה הזאת. נוסח אחר: לצורך הפירוש שמבקש שלו להעניק לשמחת עניים, הוא בודה מלכו דיוקן של אלתרמן, שלא היה ולא יכול היה להיות. בעניין זה אפתח.

¹¹ כדי שלא לחטוא לרוח המקור (חיבורו של שלו) העדפתי לצרף ניסוחים אחדים של הסיפור על ניסיון להאחיד אותם בנוסח שלי. במיוחד ביקשתי לרמוז על השימוש הבלתי זהיר של שלו ב"יהדות". ב"תוספות" (ראו מסכת, 34) מסביר אמנם שלו שב"יהדות" הוא מתכוון "למה שקרוי 'היהדות האורתודוקסית' הכוללת את היהדות החרדית וחלקים גדולים של 'היהדות הדתית-לאומית', אבל בגוף החיבור הוא "גולש" או "מחליק" לעתים קרובות, ובלא אזהרה מקדימה, בין מובנים שונים של המונח. על גלישות דומות אך מרחיקות לכת עוד יותר שלו נוקט כלפי המלה "מורשת", ראו בהמשך.

אלתרמן לא היה יהודי אורתודוקסי, גם לא ראה עצמו

נביא או משיח

אבן הפינה במבנה של הסיפור-פירוש האלגורי הזה שמציע שלו לשמחת עניים היא הטענה שלפי היצירה קיים קשר סיבתי (או קשר כלשהו) בין החורבן שהיה צפוי לישוב היהודי בארץ-ישראל בידי קואליציה נאצית בשנת 1940 ובין מאבק הגומלין שבין הציונות והיהדות (ראו במיוחד סעיף 5 לעיל). דומה שדי בהשמטת אבן הפינה הזאת כדי לגרום לקריסת המבנה כולו. והנה, לא רק שהשמטה כזאת איננה קשה במיוחד, למרבה הפלא אפשר לבצע אותה גם בלי לקרוא את שמחת עניים.

שני הסיפורים ששלו מצרף כאן, הם שני סיפורים שונים. בעוד הסיפור על רצח היהדות בידי הציונות ועל נקמת הנגד של הנרצחת, החותרת לחיסול הציונות, אינו יכול להיתפס אלא כניסוח מטפורי של מאבק רוחני, הרי הפחד מהשמדת היישוב היהודי בארץ-ישראל על ידי גייסות גרמניה הנאצית ובנות בריתה הוא פחד מסכנה פיזית מוחשית, שאין להבין אותה אלא לפי פשוטה. קישור של משמעות, ובמיוחד קישור סיבתי, בין המאבק הרוחני הנזכר ובין חורבן ממשי אפשרי של היישוב בשנות הארבעים, ובכל שנה אחרת, הוא קישור שניתן לקיים אותו רק אם נבין "יהדות" כ"אלוהי היהדות" ואם נניח שעל פי שמחת עניים [איום] הכיבוש הנאצי של ארץ ישראל הוא עונש על התנתקות יושביה הציוניים מן היהדות (או ליתר דיוק – מן הדת היהודית). זהו פירוש שרק אדם בעל השקפת עולם, או מנטאליות אורתודוקסית קיצונית עשוי לדבוק בו ואין כמוהו זר, הן לקהל היעד של היצירה, והן לאלתרמן עצמו. ואמנם, כדי לקיים את הקשר הזה ולעשותו לסיבתי ולהכרחי (ליתר דיוק, כדי לאפשר את הפירוש שלפיו המת הוא היהדות והרעיה היא הציונות) עושה אכן שלו את אלתרמן לאדם בעל השקפת עולם או מנטאליות מן הסוג הזה. לפי חיבורו של שלו התפרש לאלתרמן החורבן שהיה צפוי ליישוב הארץ ישראלי כ-1940 כעונש שמביאה היהדות (אלוהים?) על ההווה הישראלית, כעונש על בגידתה של האחרונה בראשונה. הואיל ואין לטענה הזאת שום בסיס בטקסט של היצירה (כפי שאראה בפרק הבא של המאמר) פונה שלו ל"כוונת המחבר"; אך משום

שכמעט לא ידוע דבר על הכוונה הזאת, והמעט שידוע עליה אין בו כדי לסייע לשלֵו, הוא מנסה לשחזר אותה, ליתר דיוק להמציא אותה, בעצמו ולפי דרכו.

הנה אחדות מן ההשערות על השקפות ומניעים שלדעת שלֵו הביאו את אלטרמן להבין באופן הזה את החורבן שהיה צפוי להווייה הישראלית בשנת חיבורה של שמחת עניים. השערה ראשונה – שתי חרדות שהצטרפו ברוחו של אלטרמן ב־1940:

קודם כל חרד אלטרמן מחורבן הישוב היהודי בארץ־ישראל מידי קואליציה גרמנית־ערבית־איטלקית־צרפתית שהייתה אז בשיא הסתברותה וודאותה. באותה עת היה גם חשש ברור לגורלה של יהדות אירופה, כי פולין וחלקים מאירופה המזרחית והמערבית כבר היו בידי הנאצים. מאחורי הפחד הממשי המותנה ברקע הצבאי והמדיני, רוחשים גם הפחדים התרבותיים־רוחניים העצומים שליוו את אלטרמן כל חייו, והקשורים ביחסים שבין ה"יהדות" לציונות: אימת האובדן, כביכול, של היהדות מידי הציונות ולהיפך¹² (מסכת 35).

השערה השנייה נוגעת לסיבת החורבן האמור, והיא המקשרת זו לזו את שתי החרדות שהוזכרו:

אלטרמן פירש את החורבן הצפוי (כדרך הנביאים) כעונש על חטא קולקטיבי ("אם תהיה רעה בעיר וה' לא עשה") – כמכת הנגר הגדולה שמנחיתה המורשת היהודית שנרצחה כביכול בידי הציונות ושמאחוריה מסתתר האל, על ההווייה הישראלית שניתקה מעליה, נסה מפניה או הניסה אותה (138 ואילך; 230, 247).

¹² אין שום עדות בכתבי אלטרמן או בחייו לכך שפחדים כאלה ליוו את אלטרמן "כל חייו". התבטאויותיו הספורות בעניין זה מבטאות רגשות מתונים שכינוי זה אינו הולם אותם. גם "בשירי עיר היונה" שם נידונים היחסים בין התרבות הישראלית והתרבות היהודית, בין חיי גולה לחיי מדינה, בין ילידי הארץ לפליטי השואה, אין פחדים כאלה (יש תהיות, חששות, תקוות, ייחולים) ו"פחדים עצומים" בוודאי לא (וראו עוד על כך להלן).

ההשערה השלישית קשורה ברגשי האשמה של אלתרמן לסוגיהם (המגוונים כשלעצמם). הסוג הראשון למשל קשור ל"חטא הקולקטיבי" שנזכר כבר במובאה הקודמת, הוא *חֶטְאָה* [של] "קבוצת ההשתייכות" של אלתרמן, האליטה הציונית-חלוצית-אוונגרדית. קבוצה זו כללה אנשים שעזבו את הדת היהודית, שניתקו את הקשר עם רוב ספרי הקודש, בילו בבתי קפה או בשדה או בהגנה. ובקיצור, התפללו במעדרים או ברובים וב"סידורים" חילוניים שבחילוניים – סידורי עבודה והקאפיטל של מרקס.

כשהקולקטיב הזה שנועד להציל את העם היהודי, הפך להיות בעצמו אובייקט זקוק להצלה שלא נראה היה מאין תבוא – ברור שלפחות במישור הלא מודע יכול היה אלתרמן לחוש שאימת הינתקות תרבותית ודתית זו היא אחת הסיבות לסכנה הנוראה שניצבת לפתע בפתח. הכל היה פתאומי; בבת אחת התהפך הגלגל. וזה יכול היה לגרום לו לחשבון נפש הכרתי ותת-הכרתי (210–211).

לפי ההשערה הרביעית אלתרמן ראה במה שקרה ב־1940 לא רק עונש על הקולקטיב הציוני היהודי או הציוני, אלא גם:

עונש על הניצחון האדיפלי שניצח אלתרמן את שלונסקי (הופעת *כוכבים בחוץ*, ייסוד חבורת מחברות לספרות, וכו'). לאחר "ההולם הראשון" שהנחית אלתרמן על "נערי הכפר" (חיים גורי, משה שמיר ורבים אחרים מבני דורם) עם הופעת ספרו הנזכר, לא הנחית עליהם הולם שני בדמות "שיר עשרה אחים", *שידי מכות מצרים* או "שירים על רעות הרוח" שבכתבתם עסק לאחר שהופיע ספרו הנזכר. אלא במקום לפרסם יצירות שנתנו ביטוי למגלומניה, כתב יצירה שנתנה ביטוי לתשובה על המגלומניה – כלומר למכות הנוראות ולחרדות האיומות מפני חורבן טוטאלי של הישוב היהודי בארץ ישראל, שנראו לאלתרמן במידה רבה כעונש על ניצחונותיו שלו ועל שיגעון הגדלות שתקף אותו אחרי ההצלחה העצומה של *כוכבים בחוץ* (שם, שם, על יסוד פירוש יפה, שאין לו שום סימוכין, לשיר "הסדנה" [1939]; ניסוח מקוצר שלי).

רגשי אשמה מסוג נוסף, הקשור לקודמים, היו לאלתרמן על פי שְׁלוֹ, בשל מידת ההתרחקות שלו מן המורשת (ביצירותיו):
 אלתרמן, יותר מביאליק, שלונסקי ואפילו מרטוש – השתחרר
בנוכחים בחוץ, שהוא שיא גלוי של שירת חול [...] –¹³ ממשא
 הדורות, והממד האוניברסאלי והחילוני שליט ביצירה. אלתרמן
 הראה לשלונסקי שהוא יכול להשתחרר לא רק מהמשחקים
 הלשוניים שלו אלא גם ממשקעי בית אבא. וזה נתן לו תחושת
 עליונות על שהוא השלים את המהפכה העברית עד סופה (211–
 212; וראו גם 57, 236).

ההתרחקות הזאת, כמשתמע מדברי שְׁלוֹ, הגיעה לשיאה בספר *שידי מכות מצרים*, שהשירים הראשונים מתוכו פורסמו ב-1939. שְׁלוֹ משער שאלתרמן המשיך לכתוב את השירים האלה עד לאירועים הראשונים של 1940 שגרמו לו לכתוב את *שמחת עניים*. הנה הדברים שכותב שְׁלוֹ בעניין זה:

במלחמת העולם השנייה, מיד לאחר שסרה מאלתרמן אימת הפלישה הנאצית לארץ ישראל, חזר לשידי *מכות מצרים* שהחל לכתוב עוד לפני המלחמה והמפגינים ניכור עצום, מכוון ועוין, לנקודת הראות המקראית ולמורשת היהדות, ופירסם אותם בספר ב-1943. [וב"תוספות" הוא מפרש:] *שידי מכות מצרים* הם סטירת לחי להיסטוריוסופיה היהודית. אלתרמן לקח את שולחן הסדר – את עשר המכות, שהחכמים הוסיפו עליהם כהנה וכהנה – היסטוריוסופיה המעוגנת בהשמדת עם ("כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו") שהמכות באו כתגובה עליה – והפך את הקערה על פיה: המצרים הם קורבן, עם אומלל, מלא חפים מחטא... במלים אחרות הרוצח לפי ההיסטוריוסופיה היהודית,

¹³ אמנם, לפי דבריו, "גם שיא סמוי של שירת קודש" (שם, 212). גם בעומק "הניהילים" של החלוצים "מוכרח להימצא חזון הגאולה המסורתית, ובמסגרתם, גם המיסטי" (שם, 159).

הופך להיות הקורבן [...] האב והבכור [גיבורי היצירה] שלפעמים הם המלך פרעה ובכורו (210).¹⁴

רגשי אשמה אחרים שפקדו את אלתרמן קשורים לדעת שלו לחייו האישיים: הריונה של אשתו באפריל מצטרף גם הוא לאופוריה שתקפה את אלתרמן, ומצד אחר הוא תורם לחרדותיו. בעקבות האופוריה באים פחדי האב מפני הולדת בנו או בתו (טראומה הקשורה בדיכאון לידה; וראו לעניין זה גם 231). החרדות האלו מצטרפות לקודמות, וכן לחרדות מפני המשך הכיבושים הנאציים באירופה עד ליוני 1940, ולפחד מפני השמדת היישוב ומפני מוות אישי. ולסיכום:

¹⁴ שלו אינו משלים כמדומה עם הזיקה הדיאלקטית שמקיים אלתרמן עם המקור המקראי, עם חרות שנטל לעצמו לפרש את המקור הזה לפי דרכו ולנצל אותו לצרכיו (כמעשה רובם של יוצרי הספרות העברית החדשה). לאמתו של דבר אין אלתרמן מערער כלל על מכות מצרים ("כי צדיק בדינו השלח" הוא מצהיר וב"חוקים ברזל לא נחקקו לתוהו" הוא מדבר), הוא רק מבקש שלא להתעלם מגורלם של "החפים מחטא" (שאינם אשמים ואינם ניצלים). אגב – גיבורו של המחזור איננו פרעה, אלא "האב המך". בהומניזם העמוק שלו אין אלתרמן שונה מאותם חכמי המדרש המתארים כיצד נוף הקב"ה במלאכי השרת שהתלהבו יתר על המידה מטביעת המצרים בים כשיצאו ישראל ממצרים באומרו להם "מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני?" (ראו מקורות בספר *האגדה נ"ו*); והרי ממש לא ייתכן ששלו, המתעלם מן ההומניזם של אלתרמן, איננו מכיר את המדרש הזה. יתר על כן אם *שמחת עניים* היא פרי תחושת אשמה כל כך כבדה וביטוי למפנה כל כך עמוק בשירת אלתרמן – מהתנכרות ליהדות (האורתודוקסית וכו'), להזדהות עמה – כיצד חזר המשורר לסורו בקלות רבה כל כך עם חלוף החרדה לגורל היישוב בארץ ישראל (למרות שכבר ידעו על השואה)? כיצד העז להשלים ולמסור לדפוס את *שירי מכות מצרים* סמוך לאחר פרסום *שמחת עניים*? באמת יש ללמוד מכאן דווקא את ההפך מדברי שלו: *שמחת עניים*, למרות אוצר המלים המקראי-יהודי שלה, איננה אוניברסאלית פחות *משירי מכות מצרים*, רגשי האשמה הקשורים להתרחקות מן המקורות לא היו ולא נבראו. גם ב"שיר עשרה אחים" (חמישה שירים מתוכו פורסמו עד 1942, המחזור כולו ב-1957) אין שום זיקה מפורשת לערכים יהודיים ספציפיים (כלומר לערכים שאינם גם אנושיים כלליים).

את כל זה יכול היה אלתרמן לראות בעמקי נפשו כמעין תשובה "אלוהית" ל"היבריס הפרומתאי" שלו [...] קשה להניח שנפש רגישה כזו של אלתרמן לא קישרה את רצח האב ושיא התמלכותו, לשיא התסכול, הכישלון והאימה, לפחות ברבדים הלא-מודעים. הקשר הזה היה מוכרח להיווצר, שהרי אין אדם שאינו חווה מושגים של שכר ועונש וכל שירה גדולה נובעת מרבדים בלתי מודעים שאין למשורר שליטה עליהם (שם, שם).

הדברים האלה מעוררים בי תדהמה ופליאה. בהעדר ראיות של ממש בטקסט של *שמחת עניים* לתזות המבריקות שלו על טיב הזיקה בין הסיפור הפנטסטי על יחסי המת והרעיה ובין הסיפור דמוי המציאות של העיר הנצורה (כמו שאראה במפורט בהמשך) מבסס מרדכי שֵׁלו את התזות הללו על משהו שמחוץ לטקסט – על שחזור פרשנותו המשוערת של המשורר לכיבוש הנאצי הצפוי של ארץ-ישראל בשנת 1940. השחזור הזה, שאין לו יסוד עובדתי במקור כלשהו, הוא קונסטרוקציה פסיכולוגית-תיאולוגית המייצרת דמות חדשה, בלתי מוכרת של נתן אלתרמן. מצד אחד לפנינו אדם המחזיק בהשקפה חרדית קיצונית, כמוהו כאורתודוקסים הרדיקליים ביותר, שראו בשואה עונש על הכפירה החילונית של היהודים המודרניים בכלל, ועל חטאי הציונים "שעלו בחומה" בפרט. מצד אחר לפנינו מגלומן הרואה במהלכים היסטוריים של מלחמת העולם השנייה, אם לא במלחמה כולה, עונש על חטאי היחיד שלו כאדם וכמשורר, כמוהו כמי שנושא באחריות לאסון הצפוי של השמדת המפעל הציוני וההוויה הישראלית (אפילו אם נניח ששֵׁלו מתכוון לאחריות חלקית ואומר הכול בתוך מירכאות כפולות – אלו השערות שאין הדעת סובלת).

המחשבות שמייחס שֵׁלו לאלתרמן עשויות להתאים לאדם המדמה שיש לו קשרים עם אלוהים, לנביא או למשיח, או לחליפין, למטורף, לנביא-שקר או למשיח-שקר. שֵׁלו אכן מתייחס לאלתרמן כאל נביא וטוען אפילו שהמשורר ראה עצמו כמשיח (נוכחות מוגברת של יעקב פרנק ושכתי צבי בחיבורו של שֵׁלו, שאמנם איננה מקושרת לאיפיונים שהזכרתי, עושה גם היא את שלה...) וראו גם לעיל הערה 3.

מן המושגים 'נבואה', 'נביא' ו'משיח' נגזרת גם תפיסתו של שלו את הזיקה שבין *שמחת עניים* לנסיכות ההיסטוריות שבה נכתבה. לפי תפיסה זו *שמחת עניים* היא יצירה נבואית. הניסיון להשיב על השאלה 'מה ניבאה היצירה?' מסבך כמובן את השואל, שהוא גם המשיב. לפי שלו היצירה מתגלה כאוסף של נבואות סותרות המייצגות את "נבואת הלב האיומה שהייתה לאלתרמן לגבי המצפה ליהודים באירופה מזה ואינטואיציה כבירה לגבי היישוב בארץ שיינצל אפילו תיגזר עליו מלחמת השמד, באופן שיוכטח לבסוף המשך המפעל הציוני בדמות הבן, ה"גור", הצבר. נבואת החורבן של היצירה היא גם נבואת שקר (היישוב היהודי ניצל) וגם נבואת אמת (השואה). או, נוסח אחר, "המשורר חותר תחת נבואת החורבן של עצמו ומתוודה בסמוי על כך שמאחוריה נבואת ביטול החורבן" (דבריו בשינויים קלים), נבואת הצלה נגדית שהתגשמה במלואה בפועל ממש (עם ניצחון בנות הברית באל-עלמיין בשנת 1942; ניצחון שהתאפשר, בין השאר, משום שהיטלר סרב לדרישתו של רומל להוסיף לחזית זו שתי דיבזיות). ואפילו, לדבריו: אלתרמן מיטלטל ביצירתו בין נבואת הצלה סמויה מחד, לבין אמונת-הישרדות מתוך המצור והחורבן. היצירה מיטלטלת בין מספר חלופות: חזרה לציפייה המשיחית הגלותית-חרדית ופסילת בשורת הישועה הציונית. לפי שלו מניחה *שמחת עניים* שגם חורבן וגם הישרדות אפשריים זה בצד זה. משתמעת ממנה, כאמור, האפשרות שאלתרמן היה, מבחינה כלשהי, נביא שקר. את הלבטים האלה, המסתתרים בשירי החורבן שביצירה, חווה אלתרמן לדעת שלו באינטנסיביות עצומה במחצית השנייה של 1940 (מלוקט מ-35, 196–197, 200, 230). מיותר כמעט לומר שבדרך זו אין קושי לצרף לנבואות סותרניות אלו רבות שכמותן. מדוע לא נתאר למשל את *שמחת עניים* כנבואה על מרד הגטאות ועל התקוממויות של תנועות מחתרת אחרות באירופה, על הניצחון במלחמת העצמאות, על הקמת מדינת ישראל, על נפילת ברית המועצות ושחרור אסירי הגולאגים שבה, ולהבדיל, גם על התעצמות ש"ס והחרדים האחרים (שלו, שם), ועוד ועוד (למעשה כל אירוע מתאים שאירע לאחר הופעת היצירה)? לדאבון הלב אינני רואה דרך כלשהי שבה יכול היה אלתרמן לדעת או לנבא מהלכים צבאיים של

היטלר, רומל, צ'רצ'יל ומונטגומרי, או כל דבר אחר. חרדות, תקוות, משאלות, נבואות לב או שכל (אינטואיציות), יכולות לבנות פרדיגמה שעשויה, דווקא בשל עקרוניותה וכללותה, להתאים למשברי המאה היהודיים והאירופיים לגוניהם השונים. תחושה לרוח התקופה היא אולי סבירה, וניתן ליחס אותה למשורר; חיזוי עתידות או נבואה, בתוך שיח ביקורתי זה, הם מחוץ לגדר הסבירות, ההוכחה או ההפרכה.

והנה, לא רק שתיאור של *שמחת עניים* כמסכת נבואית אינו מתקבל על דעתי, גם ראיית עיקרה כסיפור סמלי המפרט את גורלו העתיד של הישוב היהודי בא"י, או מה עתיד לקרות באירופה תחת הכיבוש הנאצי, נראית לי כהחמצה. הנסיבות ההיסטוריות שמתוכן צמחה היצירה ואשר סביר לראות בהן מניע מרכזי לכתיבתה אינן משמשות כשלעצמן נושא מרכזי לה. גם הניסיון להשיב על השאלות שהעלתה הסיטואציה הזאת בפני אנשי היישוב בארץ אינן ממצות את משמעותה. יותר משתיאורה של העיר הנצורה מופיע ביצירה כתכלית לעצמו, הוא משמש את אלטרמן ביצירה זו כזירת ניסוי, כעדשה ממקדת שבאמצעותן הוא בוחן את מצבו של האדם (היחיד, המשפחה, העם, האדם בכלל) לנוכח מוות צפוי, לנוכח השמדה, בהקשר ההיסטורי הכולל של האיום הנאצי. המשטר הנאצי שאיים להשמיד יהודים ומיעוטים "נחותים" אחרים ודן את מתנגדיו לחיסול, גם ערער על תקפותם של ערכי היסוד של התרבות המערבית בשם תורה של כוח ושל גזע. לנוכח הסיטואציה הזאת מבקש אלטרמן לבסס מחדש – בעולם חילוני שסמכויות מטפיזיות ודתיות איבדו בו את תוקפן – ערכים לאורם יכול אדם לחיות, ואם אין מנוס מכך, גם למות. לא פרוט הנסיבות והמהלכים הצפויים חשוב; חשובות השאלות שמצב כזה מעורר וחשובות התשובות האפשריות לשאלות הללו. הואיל והמצב הזה הוא מצב אוניברסאלי, מצב שנעשה שכיח ומודע מאד במאה העשרים של המשטרים הטוטליטאריים מכל הסוגים, השאלות *ששמחת עניים* מעוררת הן חריפות ואקטואליות לזמנן ולאחר זמנן. בשל עיצובה העקרוני-סמלני של היצירה ניתן לראות בסיפור המצור על העיר דגם של מצבים רבים; של מצבו של היישוב העברי בא"י בשעת כתיבתה, אבל לא רק של מצב זה.

ההתמודדות עם הבעיות הכרוכות באותו מצב היא גם התמודדות עם הבעיות הכרוכות במצב היהודי והאנושי בכלל. להלן אדון בשמחת עניים כביצירת ספרות. בתור שכזאת היא אכן מופלאה ויחידה במינה; עם מי שמתעקש לראות בה פרק נבואה אינני יכול להסכים, גם לא להתווכח. מוטב לו שיניח את קריאת הדברים הבאים לאחריים. הרעיון שאלתרמן ראה עצמו משיח הוא מופרך מן הסתם לא פחות מהצגתו כנביא. אדון בו להלן בקצרה משום שיש בו כדי לאפיין מכיוונים נוספים את דרכי הפרשנות שבעזרתן מפיק שלו משמעויות מטקסטים. את הרעיון שאלתרמן חשב את עצמו למשיח מבסס שלו על הנוסח הראשון של "האם השלישית" (גזית, תרצ"ד) ובעיקר על הבית האחרון שלו: "אז הבכי רוחץ את ריסיה שלה. / היא בוכה וחושבת עלי, רק עלי: / הוא מודד בנשיקות כנזיר משולח, / את כבישיך שלך אדוני" (השורות בנוסח המאוחר של הבית הן: "ואולי עוד לא נח ואולי" [שורה שנייה]; "את נתיב עולמך אלוהי" [שורה רביעית]).¹⁵ כאן לדעת שלו נולדה דמות ההלך. לדמותו של הלך זה יש לדעת שלו שורשים משיחיים מובהקים.¹⁶ נזיר הוא בעל נזר, "משולח" הוא נושא שליחות. יוסף הוא משולח, אחי יוסף שלחו אותו מצרימה, ויוסף הוא גם נזיר אחיו, וקיים כמובן גם משיח בן-יוסף. הופעת ה"עלי" פעמיים לקראת סיום השיר (בנוסח הראשון) היא לדעת שלו בלתי צפויה לחלוטין ועל כן רחוק ה"אני" מלהיות גיבור ספרותי בלבד. באגדה על הולדת המשיח (וראו נוסח שלם

¹⁵ לדברי שלו עוד בילדותו הספיק אלתרמן למדוד את נתיב עולמו של הקב"ה – מוורשה למוסקבה וממוסקבה לקישינב ומשם לתל-אביב; ובמובן ידוע היה בן ארבע כששילחו אותו לצרפת מארץ-ישראל, שהרי רק ארבע שנים לפני כן הגיע לארץ ועוד טרם הספיק להיוולד בה מחדש, לחיות בה כמבוגר העומד ברשות עצמו, וכבר היה עליו לעזובה, קודם לפריז, ואח"כ ללימודיו בנאנסי...
¹⁶ שלו בוחר את האפשרות הנוחה לו. לדמות ההלך של אלתרמן שרשים אפשריים רבים אחרים: קין (בתנ"ך ובטקסטים מאוחרים לו), אהסוורוס, עולה הרגל הנוצרי, ההלך של גיתה, ציילד הרולד ודון ז'ואן של ביירון, הנודד העירוני של בודלר, גולדמונד של הסה, ועוד ועוד.

ומקורות בספר האגדה, קמט, ב) מסופר כיצד, לאחר שהתגלה לאמו של תינוק שבנה הוא המשיח, באו רוחות עזות וחטפו אותו מידה. כמו שנעלם התינוק מן האגדה, טוען שְׁלו, כך נעלם הבן השלישי מן השיר. לאן נשאה הרוח את התינוק המשיח? גם את אליהו נשאה הרוח השמימה (מל"ב, ב' 11, 16), זה אליהו שלדמותו יש קשרים הדוקים אל המשיח. "הנה אני שלח לכם את אליה הנביא" (מלאכי ג' כג). את ה"אבוי ואבוי, כי אינני רואה, / כי אינני רואה איפה הוא" (דברי האם השלישית [ש] בעיניה תועה" בבית השישי בנוסח הראשון של השיר) תולה שְׁלו בקריאות ה"אוי ואבוי" של חנה רובינה (שאלתרמן העריץ) שכיכבה במחזה "היהודי הנצחי" של פינסקי בתפקיד אם המשיח (הצגה שאלתרמן ראה). לעניין זה מוסיף שְׁלו שאלתרמן נולד בתשעה באב (כידוע, היום שבו נולד המשיח), "שאלתרמן הפך להיות לאלילם של ה'צברים' שמבחינה פיוטית המליכוהו עליהם למשך שנים רבות". אמנם אלתרמן מוחק מיד את ההכרזה על "משיחותו" ומחליף בנוסחו השני של השיר את השורה השנייה בשורה: – "ואולי עוד לא נח, ואולי". אבל הדבר אינו מפריע לשְׁלו הרואה בהיעלמות זו מן הטקסט הכתוב "איתכסיא" שבאה אחרי ה"איתגליא". כחלק אורגני מן התבנית המשיחית כפי שהיא מתבטאת גם באגדה שלפנינו שבה נעלם הינוקא (התינוק) זמן קצר מאד לאחר הולדתו, ומכל מקום בעודו ילד. אמנם ב"תוספות" (155) מבחין שְׁלו בין תודעתו של אלתרמן לעמדתו שלו: "נראה שכמי שנולד בט' באב מגשים כך אלתרמן את ייעודו מלידה לא כמשיח אלא כמשורר ונביא של גאולת האמת הציונית" (לכל הנושא ראו שם 154–156).

אבל נתן אלתרמן איננו אורי צבי גרינברג, והניסיונות להציג את המשורר החילוני¹⁷ אלתרמן, כנביא, כמי שרואה בעצמו משיח, או

¹⁷ על חילוניותו של אלתרמן ראו לאחרונה סיכום אצל שלמה שדה (תש"ס, 10–132). ידיעותיו של אלתרמן בספרות המסורתית וחינוכו היהודי אינם עניין לכאן.

מזהה את עצמו עם האומה ומעמיד הקבלות בין תפיסתו את עצמו כמשורר ובין גורלו של עם ישראל, ניסיונות אלה הם חסרי שחר (ש'לו מסביר לנו שעם ישראל הוא כידוע עם נודד ובכוכבים בחוץ מזוהה המשורר כנודד; גם הילוכו המיוחד של האיש אלטרמן כמוהו לדעתו כהילוך האידיאלי של עם ישראל בין העמים). חסר שחר לא פחות הוא תיאורו של אלטרמן כמי שהפחד שלו מפני אבדן הייעוד האיש-פיוטי שלו עם השגת עצמאותו השירית נתפס לו כמקביל לפחד מפני אבדן ייחודו של העם היהודי דווקא עם השגת עצמאותו הממלכתית (101). בין הדברים הרבים שאנו יודעים על אלטרמן ויצירתו – מ"שירי פריס" ועד *עיד היונה חגיגת קיץ*, כולל אפילו מאמריו בענייני ארץ ישראל השלמה – אין גם פרט אחד שתומך בשחזור כזה של כוונות המשורר או באפיוני דיוקנו המשתמעים מן השחזור הזה. הסתירה בין פירוש *שמחת עניים* של 'לו ובין דמותו של מחברה עד כמה שהיא ידועה לנו עושה את הפירוש הזה לבלתי סביר, עוד בטרם נטרח לבחון את התאמתו לפרטי הטקסט של היצירה. בנפול השחזור, נופל גם הפירוש.

ובכל זאת לא די בכך. הקריאה במסכת *שמחת עניים* של 'לו שבה ומחזקת את התחושה שלא פענח משמעותה של *שמחת עניים* הוא התכלית העיקרית של חיבורו, אלא פענח זה משמש בעיקר אמצעי לתכלית מקיפה ממנו. בין אם הבדיה הפסיכו-ביוגרפית היא רק אחת מדרכי הפרשנות שמפעיל 'לו כדי להכניע את היצירה עד שיוכל לכתוב אותה מחדש, ובין אם עיקר תפקידה לשמש נשק במסגרת מתקפה כוללת הרבה יותר – מתקפה שאיננה מסתפקת בציון דיוקן מעוות של אלטרמן, אלא מבקשת לצייר גם דיוקן מעוות של הספרות העברית החדשה בכלל, להשיב לאחור כל מה שראינו כהישגיה של התרבות העברית החדשה, ולערער את יסודותיהם – אין הדיון בדרך פרשנות זו פוטר אותנו מדיון בשאר דרכי הפרשנות של 'לו, המופרכות גם הן. נשוב עתה אפוא מאלטרמן ליצירתו, ומ"כוונת היוצר" לכוונת הטקסט.

גדולי המהפכנים החילוניים של הספרות העברית גדלו בבתים דתיים וחונכו בחדר ובישיבה. כידוע.

המת והרעיה: לא יהדות ולא ציונות

אינטרפרטאציה ליצירת ספרות, היא מקורה אשר יהיה ותהא תכליתה אשר תהיה, נבחנת בסופו של דבר על פי המידה בה ניתן ליישב אותה עם הטקסט של היצירה במידה סבירה של חיסכון¹⁸, על פי ההצלחה שלה להציע הנמקה לנוכחות המרכיבים המצטרפים בה ולקישורים האפשריים ביניהם במידה מקסימאלית של פונקציונאליות, ועל פי הדרכים שבאמצעותם ניתן להצביע באמצעותה על היצירה כשלם (שעשוי להיות רב־מתחים ורב־סתירות כשלעצמו) שכל אותם מרכיבים מתארגנים במסגרתו. ליצירת ספרות עשויים להיות פירושים לגיטימיים אחדים, אם הם עומדים בתנאים מסוימים של סבירות, כגון אלה שנרמזו לעיל. פרשנותו של *שְׁלוֹ לַשְּׂמֵחַת עֵינַיִם*, איננה לגיטימית, משום שאיננה סבירה מן הבחינות הללו. מצד אחר נשענת פרשנות זו על ריבוי עצום של חומרים (היא בלתי חסכונית בעליל), מצד אחר, רבים מן המרכיבים והקישורים שביצירה אינם מוסברים באמצעות החומרים הללו. היא מרדדת יצירה מורכבת לכדי סכמה אידיאולוגית פשטנית ומייתרת פרטים, תבניות והיבטים שבה. להלן אדון בפרשנותו של *שְׁלוֹ* בזיקה לאחדים מן הקריטריונים הנוכחים ובעיקר אבקש להראות שאין דרך ליישב אותה עם הטקסט האלתרמני. תחילה אביא, שוב בנוסח מלוקט שלי, את הסיפור הגלוי של היצירה בנוסח של *שְׁלוֹ*. לאחר מכן אבחן את התאמתו לטקסט של *שְׂמֵחַת עֵינַיִם* כמו שכתב אותו אלטרמן, ולבסוף אשוב ואעמת אותו טקסט עצמו עם הפירוש האלגורי ש*שְׁלוֹ* מציע לו. הנה הסיפור של *שְׁלוֹ*:

[7] כל ימיו חיכה העני־כמת לשמחה, אבל כשהשמחה דפקה על דלתו, הרי למרות ששמח לקראתה, *סירב לפתוח לה את הדלת*.
על כך הוא זוכה מפיה למטר של קללות וגזירות ובשל כך הוא

¹⁸ ההסבר מועדף הוא זה המאפשר הבנה של תופעות רבות ככל האפשר, באמצעות מנגנון פרשני מצומצם ככל האפשר (בסיוע מנגנוני הסבר מסובכים דיים, ניתן, עקרונית, להציע כל פירוש שמעוניינים בו, לכל יחידה או רצף לשוני שבעולם).

מתבשר מפיה על מותו. [בעצם, היא מודיעה לו שהיא בעצמה תמית אותו]

[8] על הבשורה הנוראה הזאת משיב הענייכמת שעדיף לו למות יחד עם השמחה מאשר לחיות בלעדיה, ובלבד שלא תשוב אל הצר. השמחה אכן מבטיחה לו ללכת אחרי ארונו ואף לרדת עמו אל קברו "כי פני לא ראית עד יום אחרון וגם צר אל יראני וחי". [9] לאחר שהענייכמת מתבשר על מותו, ולאחר שמת [או לאחר שהשמחה, היא הרעיה, המיתה אותו], הוא מתחיל, בחזקת מתחי, לרדוף את השמחה (המכונה כעת בת) לא רק כנקם על אובדנו, אלא בעיקר בשל ניסיונה של הבת להינתק ממנו וללכת למשכב בשניים עם זרים. המת רודף את הרעיה כדי להביא למותה. ביחסו אליה יש לא מעט שאיפת נקמה, ואפילו שמחה לאיד, על רקע של אהבה נכזבת.

[10] ניסיונותיה של הבת או הרעיה להבריח את המת מעליה מושמים לאל בבל "שמחת עניים". כשם שגרמה ה"שמחה" למות "האיש" בסופו של שיר הפתיחה, כן גורם ה"איש" למות הבת באמצעות אויביה, חרף שנאתו להם, בסופה של היצירה. [11] האויב עובד בסופו של חשבון בשירותו של המת החי ועל ידי כך שהוא גורם למותה, הוא מביא (מחזיר) אותה אליו. כמו בדגם הנבואי הקדמון הרואה באויב שבט אפו של האל שתפקידו להחזיר אליו את הבת החוטאת שניתקה מעליו, כך ב"שמחת עניים".

[12] לאורך כל היצירה אין המת פוסק ליידא ולהפחיד את הבת או הרעיה, בעת ובעונה אחת עם הסעד הכוגדני והצבוע והמתחסד שהוא כביכול מושיט לה כשהוא שוחר כל העת את מותה ואת התחברותה אליו בקברו (הכוגד הוא החושף את פרצופו האמיתי של המת בשיר הקרוי על שמו, כשם שהמת חושף את בוגדנותה של הרעיה) (234–236).

אבל הסיפור של *שמחת עניים*, איננו הסיפור שמספר שְׁלוֹ, אלא סיפור אחר.¹⁹ לפי הסיפור האלתרמני, המת הדובר בגוף היצירה ואחד משני גיבוריה הראשיים היה בחייו אדם שנתן את כל אשר לו באהבת רעייתו ("שיר לאשת נעורים", 151),²⁰ ובאהבת עירו ורעיור־אחיו ("הטנבור", 179; "הזר זוכר את רעיו", 181; "הטיול ברוח", 183), אהבה לשמה ("גם לכסף הפרתי בריתי, גם זריתי ימי להבל") ורעות שאיננה תלויה בדבר ("מאום לא היה לנו כל מאום, רק שמחה ששמחנו לעד לא תנום"), עד שהומת ("אז עלה הברזל בתי / והסיר גם ראשי מעליך"). לאחר שהוטל מצור על העיר בה ממשיכה רעייתו, עם בנה, לחיות, הוא חוזר אליה כמת, ונעשה שותף מלא למצוקתה ולמצוקת רעיו, לוקח חלק במאבקם באויב ובהענקת משמעות למאבק הזה (עוד לכל אלה ראו בהמשך). אשת נעוריו (רעייתו ואם בנו) המכונה גם, בלשון חיבה, "בת" ו"בתי", חיה בעיר הנצורה, בסבלה ובהתלבטויותיה היא מייצגת (מטונימית) של אזרחי העיר האחרים (היא מכונה גם "אחות ענייה", כאחת מן הרעים או האחים, יושבי העיר), ובהתאם לשימושי לשון מקראיים מקובלים (בת־ציון, בת־ירושלים ועוד) היא גם מייצגת (מטפורית) את העיר [העדה] הנצורה והנהרסת. (המשורר עובר מייצוג לייצוג לפי ההקשר; התבנית היא מקראית, אבל ליהוק הדמויות הוא אלתרמני מקורי).

שְׁלוֹ שבמרכז עניינו הזיהוי האלגורי המופשט של המת, איננו מוטרד כלל משאלת אופן נוכחותו או קיומו בעולמה של *שמחת עניים* (נוכחות של נעדר, קיום רוחני, שרידים פיזיים), ומכך שהיצירה מעודדת את הקורא לתפוס את קיומו של המת כנוכחות במחשבת הרעיה (כדרך המתים בכלל להיות נוכחים במחשבות האנשים

¹⁹ כאן, אדון בסיפורו של "גוף" היצירה (מחזורים א' עד ז'). את הדיון בשיר הפותח ["דפקה על הדלת"], עליו נשענות פסקאות 7–8 בשחזור דברי שְׁלוֹ, אדחה, מסיבות שיוסברו בהמשך, לשלב מאוחר יותר של המאמר.

²⁰ מראי מקום לשירי *שמחת עניים* על פי נתן אלתרמן, *שייטס*, תשכ"ז, הקיבוץ המאוחד ומחברות לספרות. כל ההדגשות בתוך המובאות שלי.

החיים)²¹ וכמייצג בתוך המחשבה הזאת אחד מקוטבי קונפליקט ערכי-פנימי המתחולל בנפשה משעה שנסגר המצור על העיר ונפילתה ביד אויב נעשית וודאות. מצד אחד נאחזת הרעיה בזכרו של המת ומבקשת להיעזר ולהתחזק בו. מצד אחר הופך זכרו לנוכחות מוחשת ותובענית שהרעיה מתקשה להזדהות איתה, גם פוחדת משתלטנותה ומתביעותיה, מה שמנמק את מתח הניגודים שביניהם. במהלך היצירה מוכרע המאבק בין שני הקטבים והרעייה מקבלת עליה את הגשמת התביעות הערכיות שהמת תובע ממנה. משתי הבחינות האלו נוכחותו של המת היא חלק מעולמה הפנימי והופעתו ביצירה היא המחשה מטונימית של מחשבתה – "הנחשב" דובר ופועל בשמחת עניים כמייצג את המחשבה ואת "החושב[ת]", כמו ב"האסופי" [1946], עיר היונה, 1957, 224, וכמו במחזור "ילודי האשה", שם 57–67; וראו דברי בהט (תשי"ח), אבן זהר (תשכ"ז), הרשב (1965) בעניין זה ופיתוחם בתוך ערפלי 29–50).

אבל גם בלי קשר לפירוש האמור, אין קושי להבחין בכך שבמחזור הראשון של שמחת עניים מופיעה הגיבורה "כאשת נעורים", וכינוי זה לבדו מקשה מאד על הזיהוי האלגורי שמציע שלו לשתי הדמויות. הציונות עשויה אולי להיתפס כאשת הזקונים של היהדות, לא כאשת הנעורים שלה.²² אשת נעורים זו היא "רעיה ואם" ומתוארת כ"רעיה

²¹ בשל האמצעים הרבים שנוקט אלתרמן כדי למנוע מן הקורא לממש אותו כאדם חי ממש, וכן מסיבות אחרות שלא אוכל לפרט כאן, נראה לי שבכינוי השכיח בביקורת "המת החי" יש משהו מטעה (וראו מראה מקום בהמשך). עדיף לתאר אותו כ"מת נוכח".

²² "אשת נעורים" איננה אישה צעירה, אלא אישה שבעלה נשא אותה בנעוריו וזוכר לה חסד נעורים, אישה ראשונה (וראו יחזקאל טז ס ואילך, מלאכי ב יד, משלי ה יח). ביטוי זה, כמו "רעיה ואם" אינו מניח להבין את "בת" כפשוטו. "בת" ו"בתי" משמשים בספרות העברית כידוע, מאז רות ג' א, י, טז, ככינוי חיבה של אדם מבוגר או בעל סמכות לאישה צעירה ממנו או כפופה לו. זאת ועוד, בזיקה לתפיסה שנוכחות המת "נחשבת" על ידי הרעיה ניתן לראות בשיר הזה נוסח נשי של "זכרתי לך חסד נעוריך... לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" (ירמיהו, ב, ב).

נרצעה ונצחית / אם כל חי הצופה חצרמות" (לכינוי רעיה השוו גם "הזר המקנא לחן רעייתו", "רעיה רעיה ואם", "רעייתי, אפלה בינינו הזכוכית", "עוד נכון לנו ערב מנוחות רעיה" (שלוש פעמים), "רעיה, רעיה ורע"). בעלה המת הזוכר אותה מראשית היכרותם, פונה אליה "הה לא יפה שלי, פשעו כך השנים" (כבר אינך יפה וצעירה כמו שהיית), "בואי בואי אחות עניה" וזוכר לה את הימים הרחוקים שבהם "אותך איוונו הנערים". דמות זו תכונה "בת" או "בתי" רק בלשון חיבה פיגורטיבית.

ומזהותם של הגיבורים אל ההתרחשויות. לפי פירושו של שְׁלוּ "ניסיונותיה של הבת או הרעיה להבריא את המת מעליה מושמים לאל בכל 'שמחת עניים'". אבל פירוש זה הוא מפוקפק. פרטי הדברים שביצירה ממש סותרים אותו. הבעל האוהב של הרעייה שב אכן, לאחר שהמיתו אותו, "שיבה מנצחת" (כדברי שְׁלוּ) אל עולם החיים שסבב אותו לפני שהומת, אל עירו, אל רעייתו ואל רעיוֹ-אחיו; אבל לא הרעייה דחתה אותו מעליה או גרמה למותו ולא בעל כורחה ובניגוד לרצונה הוא שב אליה. כבר מן השיר הראשון של גוף היצירה, "שיר לאשת נעורים", ברור שאויבי העני, שהם גם אויביה, הם שהמיתו אותו, עוד לפני שהוטל המצור על העיר; הם שביקשו לסלקו מן העולם, מחיי רעייתו ומחיי רעיו. כדבריו של המת עצמו באותו שיר: "אז עלה הברזל בתי, / והסיר גם ראשי מאליו. / ודבר לא נותר בלתי / עפרי המרדף נעליו. / כי ברזל ישבר בתי / וצמאי לא נשבר אליו". וב"שיר מחול" הוא אומר "כי נשבעתי ואת מְעָדִי, / כי על חי את מצגת רגליו, / כי בשקר קרעוך מאתי, / ואמת היא שובי אליו". לשון אחרת, את היודעת ואת תעדי, שמזימתם של אלה שביקשו לנתק אותי מעליו על ידי כך שהרגו אותי לא עלתה בידם: "כי נותקת ואני מְעֵטֶף" (רק שורה אחת בשיר – "ניתרת ואשיב הקשר" – ניתן לפרש לפי דרכו של שְׁלוּ, אמנם לא הכרחי). ב"תפילת נקם", שיר שעניינו תפילת המתים לנקמה באלה שעינו והרגו אותם, נאמר: "כי מספד ואלות לא יוכלו למת" וכן "כי אכן לא חִפְּצָתָּ במות המת / כי אם בשובו כארבה וחייה" וראו כל השיר [198 ואילך]. אבל למרות מזימתם, ובניגוד לציפיותיהם של בני אדם בדרך כלל החושבים שקצו של הגוף הוא גם קיצו של האדם ושל כל מה שגילם

בחיי, המת שב אל החיים, כמו מתים אחרים ביצירה (וראו במיוחד "המחותרת"). אם שיבת המת היא מנצחת, על פי המובן ששלו מייחס לביטוי, את כל אלה היא מנצחת,²³ לא את הרעיה הזוכרת אותו תמיד, הן בחיי היום יום, והן בשעות קשות של מצוקה ("שיר מחול").²⁴ לא רק שהרעיה איננה מנסה להכריח את המת מעליה, ולכן גם אין למת צורך לשים את ניסיונותיה לא. להיפך, נוח הרבה יותר להניח (על פי הפירוש שרמזתי עליו) שהרעיה קוראת לעזרתו (נאחזת בזכרו) של המת מתוך מצוקתה (הופעתו של המת בעיר הנצורה איננה אלא היענות לקריאה הזאת). בשיר "הבכיי" (155) נושאת הרעיה עיניים, מתוך הבכי, העלבון והחידלון שהיא שרויה בהם, אל המת "השקוף וצח כחלונך". בשיר "החולד" (163) נאמר כי מול "צרינו העומדים על תילם, / נותרנו, רק אני והחולד חשכים וסמורים למולם". הרעיה, המתכוננת ב"מראה המשובצת בנחושת ומוארת בנר", מנסה להשיע את רוחו של המת כדי שיבוא לעזור לה במצוקתה, "את רואה את פנינו מחושך, / ויודעת כי לא נשכחך" (שם), והשוו הרשב, 1965, 119–115). על דרך ההכללה והסיכום לאותה תמונה כפולה נאמר

²³ בתוך פירושו ל"תפילת נקם" (*מסכת*, "תוספות" 234) נדהם שלו לגלות ש"השיבה המנצחת מופנית כאן אל הצוררים והמענים הנאציים ולא אל הבת-הרעיה [...] ויש בזה חידוש מסוים לגבי שמחת עניים".
²⁴ אין לי כאן מקום לדון ב"חוק השיבה המנצחת" – תבנית ששלו מצביע על נוכחותה במגוון שירים אלטרמניים מכל הז'אנרים וזיהויה הוא אחד מן החידושים המעטים בחיבורו הראוי לאימוץ ולמחקר נוסף: "מישהו או משהו שניסו לגרשו, לעזבו, לזנחו, לנוס מפניו או למחוק את עקבותיו – שב כמנצח אל העוזב, המגרש או הזונח או המוחה או הנס ואין מפניו מנוס" (36–42). תיאורה של התבנית מקובל עלי בדרך כלל, אך לא פירושה. ניסיונו של שלו להעמיד את מגוון הדוגמאות שהוא מביא לתבנית (וניתן להוסיף עליהן) על מובן אחד – המגורשת והשבה כמנצחת היא תמיד המורשת, קרי המסורת היהודית – אינו משכנע. לעניין *שמחת עניים* חשוב להדגיש: עצם קיומה של התבנית וזיהויה שיבת המת כפרט שהיא חלה עליו אינם מכריעים ביחס לפירוש הספציפי של השיבה המסוימת הזאת: תשובה לשאלות מי גרש או דחה את המת ואל מי הוא שב תינתן רק בזיקה להקשר המסוים, כאן.

באותו שיר "כי אין בית בלי מת על כפיים ואין מת שישכח את ביתו". הכללה זו מבוססת על הדוגמה הספציפית של יחסי המת והרעיה המתוארים לכל אורך היצירה. בשמחת עניים המת הוא זה שאיננו שוכח את ביתו, והרעיה היא זו הנושאת אותו על כפיים. בשיר "המשתה" (164) מצטרף אכן המת (ליתר דיוק, העדרו של המת או נוכחותו שבנפש) למשתה העניים שהרעיה עורכת ("והבטת כה וכה ואיש אין / וידעת כי אני אורחך"). ב"שיר מחול" (175 ואילך) כוללת אכן חזרתו של המת אל רעייתו היבטים אלימים ואמביוולנטיים, אבל בשיר נאמר גם "כי נותקת ואשיב הקשר" ומודגשת אחדותם – לא רק בדיעבד, אלא גם שמלכתחילה. "הן שמעת, הן שמעת בקראי לך איך והאושר חבוק ומחובק בך / כי מוכר אני לך ומודע כענייך וכמוהו דבוק ומדובק בך". ובעיקר נאמר שם, כזכור "כי בשקר קרעוך מאתי, / ואמת היא שובי אליך". בניגוד לטיעונים של שלו – לא הרעיה דוחה את המת, ולא בעל כורחה ובניגוד לרצונה הוא שב אליה.

"לאורך כל היצירה" טוען שלו "אין המת פוסק ליירא ולהפחיד את הבת או הרעיה, בעת ובעונה אחת עם הסעד הבוגדני והצבוע והמתחסד שהוא כביכול מושיט לה כשהוא שוחר כל העת את מותה ואת התחברותה אליו בקברו". אבל מארבע הטענות הכלולות במשפט הזה, שתי הראשונות אינן נכונות על פניהן; שתי האחרונות – מוטעות: אין זה נכון שהמת אינו פוסק מליירא ולהפחיד את הרעיה ואין שום יסוד ביצירה לטענה שהסעד הוא מגיש לה הוא "כביכול", "בוגדני", "צבוע" ו"מתחסד". אין זה נכון שהמת שוחר "כל העת" את מותה של הרעייה, וגם משאלתו שתתחבר אליו בקברו כפופה לתנאים ייחודיים ביותר שהטקסט מציב; תנאים ששלו, ולא במקרה, בוחר להתעלם מהם (וראו על כך להלן).

השיר היחיד שנותן אולי מקום לטענה שהמת מירא או מפחיד את הרעיה (בשום פנים לא את הטענה "שאינו פוסק" מלעשות זאת), הוא השיר "הזר המקנא לחן רעייתו" (159). הדברים שאומר שלו על היחסים שבין המת לרעיה אכן מבוססים בעיקרם על הבנה מאד לא מדויקת של השיר הזה, ואי אפשר לתלות אותם כמעט בשום שיר אחר שביצירה. השיר הזה איננו, כעולה מדברי שלו, שיר בעל משמעות אחת, פשוטה וברורה, אלא שיר חדור דו-ערכיות

(אמביוולנטיות) מתוחה (וראו על כך מייד), אבל גם בתור שכזה אין הוא אלא פרק אחד ביצירה, שיש בה פרקים רבים (בשמחת עניים שלושים ושניים שירים) ואין להבין אותו בלא זיקה אליהם; חלק משלם אין כידוע להבין כזהה לשלם או במנותק מן השלם. שְׁלוֹ השש לגלות זיקות מגוונות בין שמחת עניים לטקסטים רבים אחרים, מתעלם מזיקות בין שירים ושורות שבתוך היצירה עצמה. ב"זר המקנא לחן רעייתו" מזהיר אכן המת את רעייתו שלא תתרועע עם "בני חם", גם לאחר שהוא, מי שהיה בעלה, כבר איננו בין החיים. תובע ממנה שלא תחרוג ממעגל יחסי האישות שבתוכו התנהלו חיה לפני מותו; מאיים עליה שלא ייתן לה ליהנות מאור השמש, מחג ומצחוק; מזהיר אותה שילווה אותה וירגל אחריה בכל מקום שבו תהיה; מודיע לה שלא תצליח להימלט מקולו, קול העיט, התובע בעלות, הרואה כל ויודע כל (בעברית שלנו – היא יודעת שבכל אשר תלך, לא תצליח להימלט מזכרו). לפי השיר גם אם תשב הרעיה בין רעים או תתהולל ב"יצוע זרים" (המשפטים אלה הם יותר משפטי תנאי מקובעי עובדות) לא יניח לה המת ליהנות מחייה, ישים את חינה לשממה, יבודד אותה, יהפוך את קולה לקול קורא במדבר, יזקין אותה בטרם עת ויפיץ לכל רוח את כל מחזוריה. (לכל ההשתמעויות של היות הדברים נאמרים מפי מת, שאין לו שום זכות ואפשרות ל"קנא לחן רעייתו" ולכן הוא נקרא "זר", "נכרי" ו"גר" – אין שְׁלוֹ מקדיש אפילו מלה אחת).

אלא, כנרמז, תיאור זה של השיר הוא חלקי. יש בו גם יסודות אחרים. קנאת המת היא קנאת אוהב (בבחינת "מי שלא קינא לא אהב"; לשון אחרת, למרות שהרעיה רוצה לחיות, היא איננה מסוגלת להשתחרר מזכר בעלה המת), קנאה שומרת ומגינה ("קנאתי תסובך כאם" המתחרז עם "רעיה רעיה ואם"; וראו פיתוחו של מוטיב זה בהמשך, ב"שיר מחול" למשל); תחושה עזה של בעלות ("שלי את כולך, כולך, כולך" וכו'), והערצה ("אל גובה מתניך ויקר רגלך / מי עפר יגלה מעיני"). פירוש הקרוב יותר לנתוני הסיפור יבחין על יסוד השיר הזה, כמו על יסוד שירים אחרים שביצירה, שאין בכוחו של המת לאיים, ליירא, או לממש את איומו, או לעשות לרעייתו דבר כלשהו, שאיננו בכלל הזיקות הפנימיות שלה אל עברם המשותף,

שאיננו חלק מרגשות ההזדהות, הצער, הכעס והאשמה שבתודעתה. הרי גם לפי השיר הזה המת שוכן בתוכה ("וּחֶבֶךְ מְעוֹנִי"), ואת מחזוריה לא הוא לבדו מפיץ לכל רוח, אלא היא שבתוך נפשה הוא שוכן, תעשה זאת ("ויפוצו אויביך ולא נְשִׁיכֶם"). גם "וזכרת לי כל אלה עד כלות נשימה" אינו משפט חד־משמעי (מה גם שהוא נאמר אל (ועל) "רעיה, רעיה ואם", בשמה של זהותה בתור שכזו. ועניינו – כל עוד בחיים את, לא תוכלי לשכוח אותי ואת מה שמתחייב משייכותך לי – לטוב ו/או לרע – שהיא זהותך לעומקה, זהות של רעייה ושל אם. הוא הדין במשפטי הסיום של השיר המזהים את אובדן בינתה (או מותה) של הרעיה עם אובדנו של המת – בהעדרה, דבר לא יִוָּתֵר לו, דבר לא יוותר ממנו.

אבל מעבר למתח המשמעויות שבשיר עצמו, אין הוא, כזכור, עומד בפני עצמו ויש להבינו בזיקה לשירים אחרים ולאִינטרפרטאציה סבירה של היצירה השלמה. המונח/מושג 'קנאה' שב ומופיע באותם שירים בגווני משמעות שונים מזו העולה מן השיר הזה, ואלה מאירים את המשמעות הזו באור חדש. גם מעמדו של השיר ברצף ראוי לבדיקה. במהלך היצירה המתחים שעוצבו בשיר הזה מתפרקים ומתיישבים, הרעייה מקבלת יותר ויותר את תביעותיו של בעלה המת, ואילו הבנתו שלו את מצבה, המקשה על קבלת אותן תביעות, מתחזקת והולכת. ככל שעלילת היצירה מתקדמת, גוברת ההזדהות ביניהם וזיקת האהבה ביניהם הולכת ומתעצמת. היחסים בין המת לרעיה זוכים למשמעויות חדשות ובהקשרים כוללים יותר, כגון הזיקות שבין תביעותיו של המת ובין תפיסת הערכים שביצירה.

ותחילה, לעניין הקנאה: בשיר "ליל המצור" למשל, נאמר על "האחים", הלוחמים בקרב האחרון, "כוחם מעפר ועֵנִים עד עפר / וקנאת נצורים לא יֵכֶס העפר / עֲמָהֶם היא טַפְחָה, שלמה בלי מגרעת / ועד עת אל דבר בה וגעת". 'קנאה' כאן, על פי משמעות השורש הזה בדברי אליהו "קנא קנאתי ליהוה אלהי צבאות כי עזבו בריתך בני ישראל" (מלכים א' י"ז, יד) ובמקומות רבים אחרים במקרא – נאמנות לערך, לאמונה, לדבר, עד כדי נכונות למות ולהמית בעדם. לקנאה כאן משמעויות חיוביות – למרות תביעותיה הקשות, אכזריותה, ומחירה התובעני – תכונות אלו מאירות מחדש ומרחיבות את

משמעויותיה האישיות־משפחתיות ב"הזר מקנא לחן רעייתו". כוחם של הנצורים (כזכור, רעיו ואחיו של המת; לפי שלו – מייצגי ההווה הישראלית) מן המתים הוא, וקנאתם תחיה אחריהם גם לאחר שהם יהיו לעפר, ממש כקנאת המת לרעייתו שחיה גם לאחר מותו. ב"שיר מחול" שכבר הזכרתי נאמר, כהמשך ל"קנאתי תסובך כאם" מתוך הזר המקנא לחן רעייתו, "כאור יום עברך זכרוני העומם / ובטרם צעקת – שמים! / והנה את כבת בזרועות האם / וכעץ בזרועות המים". ההיזכרות במת, ההופכת בשעת חירום לנוכחות עזה, כמוה כחזרה אל מקורות האהבה והחיים (אלה פרטים ששלו איננו מזכיר, כמובן).

ואמנם, למן כניסתו לעיר הנצורה, בשיר השני של גוף היצירה, ועד לסיומה, מוצג המת כמי שבא לתמוך ברעייה ולחזק אותה. אין שום סימן לכך שייצוג זה שלו אינו אמין או שהוא צבוע. בתנאי המצור הסוגר על העיר שבני אדם חיים אינם יכולים לחדור בעדו, ואמר המת שהוא לבדו "יעבור לבטח" והוא לבדו מסוגל לעזור, וכשאובדת התקווה ש"יושיע החי את החי" מבטיח המת לבוא ולכסות את רעייתו "אהבה כמים" (אמנם "אהבה לא סולחת", אמנם "נכרית לאחי", אמנם "גלויה כשוד בצהרים"). המת – "הזוכר", "הדואג", "השב", "האחרון לכל" – יחונן את רעייתו ב"אפס כפות" (השוו "המתחרת" – "כי עלה אל קצוצי כפיים"), יגונן עליה "כאש וחנית", ידאג לה ללחם ומים, גם כאשר ישורר מחסור בעיר ("פת לך אביא אחרונה", "החמת אגיש אל פיך שחרב"), ייתן בה "כוח לא איש" (כוח של מי שכבר אינו איש, או, לחליפין כוח אל־איש, כוח עליון). למענה הוא נכון אף להישכח – "בעדך, בעדך אמר המת / שבעתיים אמות בפתח".

השיר "הבכיי" כולו הוא ביטוי ישיר וברור להשתתפותו של המת – מבעד לזכוכית – בסבלה ובכאבה של הרעייה, שבכיה מכה אותו מכה כמעט ניצחת. ב"הברק" מתבונן המת ברעייה הישנה, זוכר לה את יפי נעוריה מן הימים שהייתה נחשקת ומחוזרת. ב"החולד" הוא שב ומספר כיצד הוא "לומד" אותה ואת חייה בעל־פה, גם "חרד מגיל" בעדה; כיצד אין הוא מפסיק לחשוב על מצוקת קיומה, "על נזיד־הפרור והלחם / והנר שיספיק למאור". הוא "גוחן אל ידיך, /

מיוגע זקן כאימך, / ונושא את ענייך ומרודיך / בלי מפלט ומנוח ממך; וכמו האב (וראו השיר "מות האב") הוא אינו יכול לחדול מן הדאגה לה ומן העצב על גורלה – "כי נשברת הינך כשיבולת / וצרינו עומדים על תלם". סומר וחשוך מול הצר המשותף לשניהם הוא בטוח שהיא יודעת ש"לא נשכחך". גם מי שחושב שהמת מיירא ומפחיד את הרעיה החיה לא יוכל להתעלם מדבריו בשיר "בקשת מחילה" שבו הוא מעמיד את "הקשה משאת", את הרעות והצרות, את ההשחתה וההרג, את הפחדים והכלימות שבכולם נושאת הרעייה החיה (כמת או זר, הוא מצוי בהכרח מחוצה להם), מול ביקורתו, טענותיו והטפות המוסר שלו ומוצא את האחרונות בטלות בפני הראשונות. אם בשיר "הבכי" סבלה של הרעיה משתיק את המת, כאן המת מצניע את עצמו לנוכח כוחה לעמוד בסבל: "בפחדים וכלימות נוסית / ונשאת הקשה משאת [...] ואת בני יחידי רגעת / וכוחך כחרש ריקעת / ואין עד ועוזר, רק אַתָּ". ב"שיר שמחת עיניים" חוזר המת ומפתח את מה שאמר ב"בקשת מחילה", מתאר ביתר פירוט את העוצמה השקטה והנחושה הגלומה בעמידתה של הרעיה כנגד אויביה המבקשים לשבור את כוחה ולהשפיל את רוחה, מבטא את געגועיו אליה ואת הערצתו אותה, הערצה מפורשת ובלתי מסויגת (ניתן כמובן להניח שהמת הוא דובר לא מהימן, או שחלק מדבריו איננו מהימן, אבל דומה שהקשיים הכרוכים בהנחה זו גדולים מאלה שהיא אמורה ליישב).

מכאן ואילך, בכל מקום שמדובר ברעיה המכונה גם "בת", הערצת המת מלווה אותה. שזורה בהתאחדותה עם בעלה המת, שאיבד אותה בצעקה (כשהומת) ומצא אותה בצהלה בראותו אותה עומדת בגבורה מול המוות הצפוי, את הליכתה לקראתו הוא מלווה בהערצה ("בצעק איבדתיך ובצהל אמושך"). המת מתפעל מיופיייה המתגבר עם הסכנה, מזקיפות ראשה הנישא ב"בית הסכנות" ומחייה השלמים והחזקים לנוכח הקץ. ב"שיר מחול" שָׁבָה לחוג אהבת העיט האמביוולנטית שהיא אמנם אלימה וכואבת אבל גם מקיפה וחובקת כל. כזכור, בידיו

"המצוות"²⁵ של המת, הרעיה היא "ככת בזרועות האם / וכעץ בזרועות המים" (הד ל"קנאתי תסובך כאם"). כשהרעיה שומעת את המת קורא לה, "האושר חבוק ומחובק בך, / כי מוכר אני ומודע כענייך, / וכמוהו דבוק ומדובק בך". המת קורא ל"אחות [ה]ענייה", נושם את חינה הנורא כאביב, המסמא אותו ברוב עוצמתו, ומולך עליו לקראת אובדנו. ב"שיר של מנוחות" מזהיר המת את הרעיה מפני האידיליה של המנוחה הגמורה, מפני מוות שהוא מנוסה ממאבק. ב"כאשר הרואות תחשכנה" הוא משביע אותה להיות כמוהו: "אל נשכח את אשר אין לשכוח, / אל נסלח לאשר אין לסלוח, / כי נשבענו היום בעורנו, / כי שלום לא יהיה לעפרנו" (הכל בלשון רבים). ב"תפילת נקם" וב"השבעה" המת, שב ומצהיר, "כי מספד ואלות לא יוכלו למת / ובמקלות יגורש וחזר ככלב", שב ומשביע על הזיכרון ועל הנקמה, אבל הפעם הוא מפנה את דבריו לא אל הרעיה לבדה, אלא אל העדה (הרעים, האחים) כולה. המהלך הזה (מחזור ה') מסתיים בשיר "המחותרת" שבו המתים מעוררים את החיים לקרב אחרון ואף יוצאים אתם יחד אליו. ההזדהות עם הרעיה מעמיקה בשירי המחזוריים המסיימים (ו', ז'). "שיר של אותות" מסתיים ב"את כוסנו תשתי ותמצי, / זה חלקנו – לשאת באותות. / יחידה לי! חזקי ואמצי! שמחה [לא שמחה] / מתדפקה בדלתות". ב"על ארץ אבנים" נשבע המת שהרעיה תעמוד, עיקשת וקשוחה, בכל הכוח שנותר לה, לקרב אחרון, שהוא "יום דיננו". ב"ליל המצור" בו מתוארת עמידתה, עם אחיה, אומר המת: "רק אני הנה ער פֶּן כבין חרבות. / איך אשכח ויחידה לי היית, יחידה" [...]. פה אני עִמְדֶךָ / ואני לך עֵד, / כי שוקטת ידך / ואין חת ורועד. / אין ירא בך בתי ואין חת. רק תקווה מליבך הִכְרַתְּ". בשיר "סיום" מחזיר אותנו המת אל "שיר לאשת נעורים, חוזר על הדברים שנאמרו שם, ומוסיף עליהם: שם נאמר "לא לכוח יש קץ בתי / רק לגוף הנשבר כחרס", ומדובר במותו של הבעל, וכאן

²⁵ אלתרמן יכול היה לכתוב "המצוות". מי אפוא מצווה על המת לכופף בחיבוקו את גזרתה של הרעיה? היא עצמה? גורלם המשותף?

– "אל פניך אפול בתי / לא יוכל, לא יוכל לך מוות! / את שוכבת תמונת ביעותי, / ופנייך אומרים צלמוות, / עורי, עורי, חזקי בתי, / אמרי לי כי שקר מוות!". ומדובר במותה של הרעיה. שם וכאן נאמר שמות הגוף איננו סופו של הקיום. לאות שההזדהות של הרעיה עם בעל נעוריה הושלמה.

גם הטענה שהמת שוחר "כל העת" את מותה של הרעיה איננה נכונה. אמנם בשיר "גַר בא לעיר" נאמר "יום יום אתפלל שתכלי כמו נר, / שאלי תִרְדְּפי בחרב" אבל באותו שיר גם נאמר "ויום יום בעדך על פתחים אחזר, למען תחיי עוד ערב". אין שום סיבה להניח שהמשפט הראשון הוא "ברצינות" ואילו השני הוא "כביכול" או "צבוע". לעומת זה אם שני המשפטים לכאורה סותרים זה את זה – בתים, משפטים וצירופים סותרים מצויים לרוב בשמחת עניים – יש סיבה טובה לנסות לפרש את הסתירה או ליישב אותה. אבל אין שום הצדקה פרשנית להתעלם מן האחד או מן האחר (וראו עוד בעניין זה להלן). באמת, אין מותה של הרעייה תלוי ברצונו של בעלה המת. דיוקו של הכתוב בשמחת עניים מעיד שהמוות הזה יבוא עליה בין כה וכה עם נפילת העיר (כלשונו של אלתרמן בשירי *מכות מצרים*, "מותה יבוא אחרון כמלך"). ובהתאם לכך אין האיש המת מבקש על מות רעייתו כשלעצמו, אלא מבקש על אופיו של מוות זה, על ייחודו. מבקש הוא שבבוא המוות הזה, אם נגזר שיבוא, הוא יהיה מוות ראוי. ראוי לה ולמורשת שהנחיל לה בחייו – נאמנות אין קץ ועד הקץ שאיננה תלויה בדבר (וראו "שיר לאשת נעורים"). המת מבקש לסייע לרעייה לעמוד מול המוות שיבוא עליה מידי אויב באומץ, בכבוד, במלוא כוח החיים שבה, ובנאמנות שלמה לזהותה כרעייתו וכאם בנו. על כן הוא מבטיח לה ש"בטרם אובדן אמצץ למועד" ("גר בא לעיר"); על כן הוא מתפלל לאלוהיו לתמוך בה עד לרגע האחרון וברגע הזה עצמו: "רק כוח תן לה, אב רחום, רק כוח. / למען לא תיפול בטרם עת בלי כוח" ("על ארץ אבנים"), ועל כן הוא מתאר את עמידתה סמוך לנפילת העיר: "חיים לי נשתלת, שלמה בלי מגרעת. / וחיים אַתְּ הלילה נקרעת" ("ליל המצור").

זאת ועוד, אין שום מקום בשמחת עניים שניתן לבסס עליו את הטענה שהצרה שבאה על העיר ועל הרעייה היא עונש על חטא (מה)

שאלתרמן כתב בשידי מכות מצרים – "כי דם היה בעיר ולא חרדה העיר" – לא כתב בשמחת עניים), גם לטענה של שלו שהמת מביא ברוב עוינותו או אפילו ברוב קנאתו אויב על העיר ועל הרעיה כדי להשמידן ושואב הנאה מנפילתן אין יסוד ביצירה. לעומת זה כתוב בה: "ואת באלוהים השבעי / כי אונים מצרה תשאבי, / ובהגיע עד נפש תרימי קול, / אלי האחרון האחרון לכל" ("גר בא לעיר"). וכך יש גם להבין את משאלתו של המת שבכוא קיצה תתחבר אליו הרעייה בקברו. כשיבוא המוות הזה שאין מנוס ממנו, כמו אומר המת, אני מתפלל שהוא יחזיר אותך אלי ("שאלי תִרְדְּפִי בחרב"), וכשתפלי, לא ככל המתים תפלי, במקרה או במוות שכמוהו כתבוסה, במוות שהאויב רצה להביא עליך, אלא במוות היאה לך (לנו), מוות המטביע חותם של ערך על החיים שאת משמעותם ואיכותם הוא מגלם (וראו במיוחד, "שיר של אור"). זה לא יהיה מות של שכחה והשלמה עם הרוע ולא מוות הסולח להורגים ("שיר של מנוחות", "כאשר הרואות תחשכנה"), אלא מוות של כוח ואומץ, מוות בסימן של "אור פִּכְחוֹן" (שירי הפרק השביעי). ועוד זאת, לא במקום סתמי, מקום כלשהו, תפלי, אלא על "אדמת בריתי" תפלי, ו"אלי יורידוך בחבל". וכאשר זה יקרה, ואם זה כך יקרה – שנינו נדע שיש בעולם ערכים, דברים שראוי לחיות ולמות למענם, ש"לא הכל הבלים והבל".

לאורך כל היצירה ברור שאויביה של העיר, ושל הרעיה בתוכה, הם גם אויביה של המת, וצריה הם גם צריו. אין בין המת לאויבים האלה שום קשר (שכמותם הרי הרגו אותו וסילקו אותו מן הרעיה, מן הַרְעִים ומן העיר). משפטים בעניין זה פזורים לאורך כל שמחת עניים. למשל "הגיש את עולביך לחלון הקר, / הביאי את גרונום בין צפרני", "רק עצמותי מכות נקם" ("הבכיי"). "כי נשברת הינך כשיבולת / וצרינו עומדים על תלם, / ונותרנו אני והחולד / חשכים וסמורים למולם" ("החולד"), "ומשוט מפחידי יגעת" ("בקשת מחילה"; מפחידיך הוא גם "מפחידי"). עמידתה של הרעיה מול הצר משמחת את לבו ("שיר שמחת עניים"). את מעניה של הרעיה הוא מכנה "מכך בן המוות" ("שיר של מנוחות"). הן כשהמת דובר בלשון "אנחנו", והן כשהוא פונה אל כוח עליון, הוא נוקט לשון הזדהות גמורה עם הרעיה, הרעים, האחים (שהיה אחד מהם, והיא עדיין אחת מהם), אלה

היוצאים לקרב האחרון. "כי נשבענו היום בעורנו / כי שלום לא יהיה לעפרנו" ("כאשר הרואות תחשכנה"). ב"תפילת נקם" הוא מתפלל לנקמת כל "אחד שמאה יכלו לו" ולריצוי חמת מעטים. וב"השבעה" הוא קורא להסגרת הצר הרוצח והמענה לידי הנרצחים והמעונים "כי לי הוא ולאחי, כי חרם לשנאה!". ב"עמוקים והוים אנחנו" בשיר "המחותרת", נכלל המת, בצד מתים אחרים. ב"שיר של אותות" הוא קורא לרעיה, לנוכח האותות הדר־משמעיים "יחידה לי! חזקי ואמצי!" גם ב"על ארץ אבנים" כשהוא מתפלל למען הרעיה שיעמוד לה כוחה בקרב האחרון, הוא נוקט פה ושם לשון אנחנו: "ענינו עד מאד / שודדנו עד מאד / לא תואר לנו בת ולא הדר. / באלה הפנים האפורים משוד / עלי עפר ליום דיננו נעמוד, / ואת הבן חובקת בסודר". בשיר "ליל המצור" הוא אומר: "רק עיניך שממה עד דבר תרבות, / רק אני הנה ער פֶּן כבין תְּרָבוֹת", ובשיר "נופלת העיר" הוא דובר בשם הלוחמים "האחים" והם עונים לו "אמן". וב"סיום" הוא חוזר ומזכיר לה את עברו ואת מה שהבטיח לה: "כי עולה ישועה, בתי, / כי גדולה, כי שלמה! כי נראנה! / גם ברמוס את חיי בועטי / לא אמרתי אבדה ואיננה. / רק אמרתי יש יום בתי, ותם צר, ועיניך תראינה!" ("בועטי" כאן אנלוגי ל"משחיתך" בשיר הפתיחה, שניהם בלשון זכר ואין שום אפשרות לזהות אותם עם הרעיה, כפי ששלו היה רוצה). בסופו של השיר מבטיח לה המת "עוד תהיי בין אחים, בתי, / עוד תראי כי יגעת לא להבל". הבטחה שאין להבינה כפשוטה, אבל ניתן להבין אותה, אם נוסיף עליה, משמו של המת, את המלה "כמוני", כסגירת מעגל. לכל הדברים האלה יש להוסיף כמובן שהדובר־המספר של היצירה הוא המת וכל הדברים שאנו יודעים על סגולותיה ועל סבלה של הרעיה – מפיו אנו יודעים אותם (על משמעות היחסים הדר־ערכיים שבין הרעיה והמת, שראשיתם מתח וקונפליקט וסופם השלמה גמורה, על פי התפיסה המרומזת כאן, ראו בסיום המאמר).

ראוי להעיר עוד, שקיימת בשמחת עניים הקבלה מלאה, אמנם בסולם אחר של עוצמה רגשית, בין מעמדו של המת ביחס לרעיה למעמדו ביחס לרעים (שלושת שירי מחזור ג' של היצירה). ב"שיר לאשת נעורים" נאמר: "גם לכסף הפרתי בריתי / גם זריתי ימי להבל".

ב"הטנבור" (שיר א' במחזור) נאמר "הן מאום לא היה לנו, כל מאום / רק שמחה ששמחנו, לעד לא תנום". "הזר המקנא לחן רעייתו" הוא גם "הזר הזוכר את רעיו" (שיר ב' במחזור). שיבתו של המת אל רעייתו, למרות המוות שהרחיק אותו ממנה ("אז עלה הברזל" וכו'), כמוה כשיבתו אל רעיו, לאחר שמת ב"חולי המתים", "וחזק החולי ורב / ולא סך בעדו מרעיו. / וגם המה ידעו: עד עולם / לא יהיו רעים מלבדם" (ממש כמו שרק היא הייתה ונשארה רעייתו היחידה). ב"שיר לאשת נעורים" נאמר "אך ביום בו תגיל בתי / גם תגלנה עיני מארץ" וב"הזר הזוכר את רעיו" "בגילכם ותגל תהומי / ובצר אליכם אעוט" (וראו גם "לא תנוסי מקול העיט" וכו'), שם "אדמת בריתי" וכאן "אות וברית היא וחי רואי / חי הרגב וחי האב" (וקיימות הקבלות נוספות). המת אוהב לרעים שהוא אחד מהם וקשור אליהם, כמו שהוא אוהב את רעייתו וקשור אליה. בצערם לו צר ובמלחמתם הוא נלחם. אם העיר היא כדברי שלו, תל-אביב, המת, לפי השירים האלה היה מן הסתם בחייו איש תל-אביב, אחד מן הרעים-האחים, אזרחיה.²⁶ אין לראות בו מייצג של יהדות, ובוודאי לא של יהדות אורתודוקסית.

אולי לא למותר הוא להוסיף: כמו שלא נמצא קשר סיבתי בין המאבק הרוחני בין הציונות והיהדות ובין האיום הגרמני להשמד את הישוב היהודי בארץ-ישראל (ברמה האלגורית של פירוש היצירה, או במציאות שהאלגוריה מייצגת), כך לא נמצא קשר סיבתי בין תשוקתו של מת (!) שאלמנתו תצטרף אליו בקברו, או אפילו, לפי שלו, דברים

²⁶ שלו "קורע" את מחזור ג' *משמחת עניים*, ורואה בו חזרה ל*לכוכבים בחוץ*, כשהוא מתעלם מן ההקבלות שהזכרתי בין יחסי המת לרעייה ובין יחסיו ל"רעים", ומן הזיקה הברורה של המת ל"רעים", ול"אחים" גם בהמשך היצירה. שירי מחזור ג' של *משמחת עניים* קרובים מאד ברוחם המשלבת קלות ראש ורצינות עמוקה, ל"שירי רעות הרוח" שאלתרמן כתב סמוך ליצירה זו (וראו *עיד היונה*, 161–217). אם נימה של נוסטלגיה לחיים בעיר מקרבת את השירים האלה ל*לכוכבים בחוץ* ראוי בכל זאת לשים לב לכך שאין "רעים" (ממד חברתי חיובי) בספר ההוא ("רעי" שם הוא נמען רטורי בלבד).

שהוא עושה כדי לגרום למותה, ובין הרס ממשי של עיר ממשית (עיר מגוריה) במלחמה שעורך כנגד אותה עיר אויב חיצוני (ברמת הפשט של הפירוש, בכדיון המיוצג). לדברי שלו על היבט זה של עלילת היצירה (וראו מובאה לעיל, במיוחד קטעים 10, 11, 12) אין בסיס של ממש בטקסט שלה. המת אינו גורם למות רעייתו, לא בעצמו ולא באמצעות אויביה. כיבוש העיר הוא אסון לרעה, לרעים, ולאחים ולמת עצמו. עמידת הגבורה שלהם בקרב (שתוצאתו גזורה מראש), היא היא ניצחוננו. המת שנותק במותו מן הרעה ומן הרעים, שמעולם לא נטשו אותו, שתמיד חי בזיכרונם, שב אליהם עם הפגור המצור כדי להכין אותם ולחשל אותם לקראת הקרב האחרון, יום הדין המשותף להם. דרערכיות מתוחה מלווה את היחסים ביניהם משום שעמדת המת היא תובענית וחמורה, משום שההכרעה הנדרשת קשה, מנוגדת לתשוקת החיים הטבעית, להיגיון האומר שהמאבק הוא חסר תוחלת, ולאימת המוות שההכרעה מחייבת להישיר אליו מבט – כל זה בניגוד גמור לכל עמדה חרדית אפשרית.²⁷

²⁷ העמדת הזיקה, זיקה של קירבה ומתח ניגודי כאחת, שבין המתים והחיים במרכז תפיסת הערכים האנושית (שאיננה משום בחינה יהודית ספציפית ובוודאי לא דתית אורתודוקסית) מצויה גם בטקסטים אחרים של אלטרמן. וראו במיוחד "האיש החי" מתוך "שירי נוכחים", עיד היינה 280–281, ו"קול והד" מתוך "שיר עשרה אחים" (שם 340–346). בשיר הראשון מצהיר "האיש החי": "אתה אל תאמר יסודי מעפר / יסודך מן הזר שנפל תחתך". למרות שאינו קיים, למרות שהוא זר, הוא גם אח, למרות שקולו לכאורה אינו נשמע, הוא מובלע במחשבותינו, ברגשותינו ובמעשינו, ולמרות שאיננו חי, אין בלעדיו קיום לערכי אנוש ולחיי חברה אנושיים. עיר ורחוב וחברה בתמורות זמניה "נתכנו" "על ברית בין צמודים", זו שבין המתים והחיים. "זהו טבע העת ודינה / וכמו חוק כל יופר קבעה היא / כי יהיו בעומסיה איש מת ואיש חי [...] כך נושאים הם במוט בשניים, / נכריים ואחים כמו אש ומים" (ברית של סתירות, כברית שבין איתני הטבע). בשיר השני, טוען הדובר שעיקריו של העולם הם "עיקרי הדין והרחמים", וכשנשמע קולם "זה קול רחמי לבב / וקול חמת משפט. זה הסולם / בו המתים. עולים לשוב אל קרב". לפי שירי אלטרמן ברית בין המתים והחיים היא מבסיסי החיים האנושיים, וברוב רובם של המקרים המתים מסייעים לחיים. אם המת (האב)

את ההבחנה בין ציונות ליהדות מיישם שלו, בין השאר, גם על השיר "מקרה הכסיל והחכם". אלתרמן, לדבריו, "נבעת לא רק מן 'הצר אשר קם', ואשר כמוהו לא היה עוד [...] כי אם גם מן האפשרות שגורל מי שהזהיר מפני הסכנה והקדים רפואה למכה (הציוני), וגורל מי שהרדים את עצמו לא עשה דבר (הכסיל) – ואף הפריע לעושים – הלא הוא החרדי – יהיה שווה" (151). אין פלא ששלו איננו מצטט במלואם את מה שנאמר בשיר על החכם, לא בגוף החיבור ולא ב"תוספות" שלו. אבל גם אם יכול קורא להתעלם מן האירוניה החרפה שהשיר כולו חדרור בה (התעלמות שאיננה קלה כלל), אין הוא יכול לדלג על הניסוח המפורש: "כחונן החמה את רחומיה / חוננה החכמה את חכמיה. / ויאמר החכם: חכמתי, ואראה כי בא צר ולא נמתי, / ואאיר לו פני / ואתי חשבוני / ואבטח ואסכיל / ואפת כמו כסיל, / וכמוהו לגווע תמתי. [...] // ככלות החמה את רחומיה / כילתה החכמה את חכמיה, / כקונן על גזוליה היונה, הכסילות על גזוליה קוננה". אם האירוניה המשווה כסיל לחכם נבנית בשיר על ידי העיצוב המקביל של השורות העוסקות בכסיל ושל אלו שעניינן בחכם, הרי הדברים המפורשים מתארים את החכם כמי שמבקש להציל את עורו ואת האינטרסים שלו על ידי הצטרפות אל הצר וחנופה אליו. השיר אינו מבטא חרדה מפני הגורל המשותף של הכסיל והחכם, אלא לגלוג לאשליות ששניהם מטפחים, כל אחד בדרכו, שיוכלו להציל את נפשם בבוא הצר. כלום כך ראה אלתרמן "הציוני הנלהב, שעלה ארצה עם משפחה ציונית נלהבת וראה את עצמו על תקן של 'איזהו חכם הרואה את הנולד'" (שם, שם) את היישוב היהודי בארץ? את הציונות בכלל? דוגמאות נוספות לפרשנות מסוג זה שכיחות לכל אורך החיבור.

הבחנה נוספת בין ציונות ליהדות ששלו מייחס לאלתרמן היא ההבחנה (בהתאם) בין ניהיליזם ובין ערכים ("עיקרי אמונה"). הנה קטע מדבריו:

נאבק עם החי (הבן) זהו מאבק המכוון להשיב אותו אל מורשתו האנושית ואל שורשיו המוסריים.

כשה'מת' היהודי משנן באזני "בתו" הישראלית השכם והערב כי "לא הכל הבלים בתי לא הכל הבלים והבל", בראשית היצירה ובסופה, הוא מנסה להחזיר לה חלק גדול מעיקרי-האמונה ואורח-החיים אותם דחתה ומהם ניתקה בהינתקה מעליו [...] ואמנם "הכל הבלים הוא הניהיליזם, וה'ניהיליזם" הוא כביכול יסודה של תנועת התחייה העברית המודרנית (158–159).

שְׁלוֹ מזהה כאן, ובהמשך החיבור, ניהיליזם עם כפירה, ואת המאבק של המת (המייצג בעניין זה את עמדת היצירה בשלמותה) כנגד התיזה של קהלת, עם המאבק של היהדות הדתית כנגד הציונות הניהיליסטית (לא אדון ב"כביכול" ובמירכאות שְׁלוֹ). השימוש של שְׁלוֹ ב"ניהיליזם" הוא שימוש פרטי. המונח "ניהיליזם" מסמך – וכל ספר עזר יאשר זאת – שלילה של כל ערך באשר הוא (דתי וחילוני כאחד). ציונים וסוציאליסטים, פציפיסטים ופמיניסטים, לוחמי חרות באשר הם, הדוגלים במשפט צדק ובשוויון זכויות ליחידים ולעמים לא ייקראו ניהיליסטים, גם אם הם כופרים וחילוניים. אנשיה של תנועת התחייה הציונית לא היו ניהיליסטים בשום מובן שבעולם. הזיהוי הזה סותר גם את עמדותיו של אלתרמן עצמו, הן כמשתמע מכלל יצירתו והן מדבריו המפורשים באחרית דבר למחזהו האחרון *משפט פיתגורס* (1965; וראו נתן אלתרמן, *מחזות*, 1973 ובמיוחד 566–567).²⁸

שְׁלוֹ, כדרכו, מצטט משפט ומתעלם מהקשריו ביצירה. "לא הכל בתי, לא הכל הבלים והבל" הוא משפט צומת מרכזי ב*שמחת עניים*,

²⁸ הטענה המופרכת ש"לא הכל הבלים" וכו' מבטאת מאבק (של היהדות? של אלתרמן?) כנגד ה"ניהיליזם" של ההווה הישראלית קשור בחיבורו של שְׁלוֹ לטענה אחרת, הטענה שאלתרמן מציג את ההווה הזו ב*שמחת עניים* כהווה של ריקנות רוחנית. לאחר שהראה, על פי מקורות לאין ספור, ובעקבות קודמיו (שאינו מזכיר תמיד), שגיבוריה של *שמחת עניים* הם העניים בחומר אבל העשירים ברוח – הענווים והצודקים, העושים את מעשיהם ללא שכר וגמול – הוא כמו חוזר בו ומפרש, בשרירות רוחו, שירים ביצירה על יסוד ההנחה ההפוכה שהעניים, הם עניים ברוח דווקא (ריקים ממסורת יהודית).

הפותח את גוף היצירה וגם מסיים אותה. סביב שורות חוזרות אלו מצטבר בשמחת עניים אשכול עשיר של משמעויות העושות את היצירה להתמודדות רבתי עם התזה של קהלת ("הבל הבלים הכל הבל", עם הנחת סופיותו של המוות ("לא לכוח יש קץ בתי/ רק לגוף הנשבר כחרס") ועם עולם השקר המבוסס על שניהם שניסה המשטר הנאצי להשליט על העולם ("את יודעת כי שקר, שקר, שקר"). אבל להתרמן איננו מסתפק בניסוחים השוללים את כל אלה, גם אינו מאפשר לפרשן להעניק לניסוחים הללו את התוכן הרצוי בעיניו, אלא מעמיד בעצמו ביצירה מכלול ערכים שכנגד, המעניקים לשלילות הללו ממשות ומשמעות. ערכים אלה הם ערכים כלל-אנושיים נצחיים כמו אהבה, אבהות, רעות, יחסי משפחה, נאמנות, כבוד עצמי, צדק, מוסר (כל מה שתומך בחיים), ומאבק עד מוות, אם אין מנוס ממנו, למען החיים ולמען אותם ערכים, אותם הוא מבקש לבסס מחדש ביצירה במסגרת תפיסת עולם כוללת (וראו על כך הרשב 1965, כנעני 1955, ערפלי תשמ"ג, תשס"ה, ואחרים). ערכים אלה ושכמותם, אלה שמשמם יוצאים הנצורים לקרב האחרון נטועים ב"מחשבות של מתים", המעצבות את עולמו של היחיד כבן למשפחתו, לעמו ולמורשת האנושית הכוללת. לא המת הדובר בשירים ולא האב שאת רגעיו האחרונים הוא מתאר (בשיר "מות האב"), מצטיירים ביצירה כיהודים דתיים, ואין המסרים שלהם בעלי אופי דתי; אפילו ל"אלוהים" של היצירה אין צביון יהודי אורתודוקסי. גם מקורותיו הערכיים-מוסריים של המאבק עד המוות בקרב שסופו נגזר מראש, שיאה של היצירה, גם הם אינם עולים בקנה אחד עם עולמו הרוחני של השולחן ערוך.

שיר הפתיחה כפשוטו: מה היא (לא מי היא!) "שמחת עניים" לפירוש השיר הפותח של *שמחת עניים* [דפקה על הדלת שמחת עניים] מקדיש שלו קרוב למחצית חיבורו. בעזרת שפע של אנלוגיות מרחבי התרבות היהודית והעברית, הוא מפענח בשיר סתומות ומגלה בו נצורות, כמו היה זה שיר העומד לבדו; מתעלם כמעט לגמרי ממשמעויותיו בהקשרו. ההתעלמות של שלו מכך ששמחת עניים היא יצירה אחדותית, שלם שבמסגרתו מתקיימות זיקות משמעות

מובהקות בין מחזורים, שירים ושוורות מגיעה כאן לשיא. הואיל וחלק ניכר מפרשנותו הכוללת לשמחת עניים נשען על פרטי הדיון שלו בשיר הפותח, אדון בו להלן בהרחבה יחסית. הנה לפי שְלו, סיפורו של השיר (עליו הוא מבסס את פרשנותו האלגורית):

כל ימיו חיכה העני־כמת לשמחה, אבל כשהשמחה [זו המכונה בשירים הבאים "בת", או "רעיה"] דפקה על דלתו, הרי למרות שמח לקראתה, סירב לפתוח לה את הדלת. על כך הוא זוכה מפיה למטר של קללות וגזירות ובשל כך הוא מתבשר מפיה על מותו. [בעצם, היא מודיעה לו שהיא בעצמה תמית אותו].

הסיפור הזה נתפס לשְלו כחוליה ראשונה בעלילת היצירה. לפי פירושו, "העני־כמת" הוא "המת החי" הדובר־הגיבור בגוף היצירה, "שמחת עניים" היא רעייתו ("אשת נעורים", "הבת"; בהקשר האלגורי – המושיעה, הגאולה הציונית).²⁹ אבל בשורת הגאולה שבשיר ("הדפיקה על הדלת") הופכת לדעתו לבשורת מוות משום ש"העני כמת" סרב לפתוח לה את הדלת (לא קיבל אותה כראוי לה). דברי השמחה – "לא כי בא משחיתך" וכו' – מייצגים לפי שְלו מהפך בעמדתה, עונש על הסירוב הזה. שְלו מודע לכך שהפירוש הזה הוא קשה משום שבשיר עצמו אין כל רמז לכך שהעני־כמת סרב לפתוח את הדלת לשמחה (אמנם גם לא לכך שפתח אותה). אבל הוא מתעקש לטעון שהיה סירוב. לצורך זה הוא נזקק (שוב) לבלתי מודע של אלתרמן ולהקשרים ספרותיים שמחוץ לשמחת עניים. הנה הבלתי מודע: "סירובו של העני לפתוח לשמחה", טוען שְלו, "המוקצן עוד יותר על ידי הדחקה טוטלית של כל נושא הפתיחה מן השיר, [ההעדר לפי שְלו משמעותי יותר מן הנוכחות!] מהווה את הסיבה הסמויה למהפך המדהים שחל בעמדת השמחה" (127–128; במקוצר; הדגשות שלי).

²⁹ ההכרעה הזאת מסבכת את שְלו בהתלבטויות פרשניות לא קלות, כגון הצורך לנמק את בחירתו של אלתרמן במושיעה אישה במקום (כמקובל) במשיח גבר (68–71).

השימוש בהקשרים הספרותיים אמור לחזק את ההוכחה מן הבלתי-מודע: על יסוד סדרה של דוגמאות ממקורות ספרותיים מגוונים, משיר השירים ועד ביאליק ולא עד בכלל, מראה שלו שבדרך כלל מקור ספרותי המספר על "אורח" שדפק בדלת או בחלון, מספר בדרך כלל גם על תגובותיו של מי שדפקו על דלתו, אם פתח לדופק או נמנע מכך, או לפחות הגיב על כך במלים (107–111, 127). הואיל ובשיר שלנו מדובר בדפיקה על הדלת ולא נאמר דבר על תגובת הנמען, מניח שלו שהעני (למרות שקיבל את שמחת העניים ב"מה טוב ומה נעים"), לא פתח לה את הדלת, או ביתר חומרה, סרב לפתוח לה. את ההעדר של אמירה מפורשת בעניין זה מסביר שלו שאלתרמן, שלא כמו מחברי המקורות הספרותיים האלה, "לא העז !! לספר על הסירוב במפורש [הדגשה וסימני קריאה שלי], אלא פשוט ניסה להדחיק את קיומו". אבל הדחקה זו, לדברי שלו, איננה מצליחה. מה שהסתיר אלתרמן בשמחת עניים מתגלה ביצירות אחרות שלו, כדבריו:

"אבל לשווא מנסה אלתרמן להדחיק את העובדה שהעני אינו פותח לשמחה, שהרי אין זו הפעם היחידה בשירתו, ואף לא הפעם הראשונה, שהשמחה עורכת ביקורי בית מעין אלה ואף אין זו הפעם היחידה, או הראשונה בשירתו – שבניגוד למקובל – אין פותחים לשמחה את הדלת ואין מזמינים אותה להיכנס, וכתוצאה מכך, בעקבות זאת, ובעקב זאת, ביקורה מסתיים באסון" (111); הדגשה שלי).

ובאמת, לדוגמאות שמביא שלו מיצירות הספרות שהזכרתי הוא מצרף גם שירים וקטעי שירים משל אלתרמן עצמו, שבכולם (לדעתו) נדחית שמחה על ידי מקבליה, ובכולם התוצאות הן הרות אסון (111–112). על יסוד המקבילות הוא שב וקובע שגם בשיר הפתיחה לשמחת עניים השמחה נתקלת בסירוב והתוצאות, גם כאן, דומות. אבל לא די לשלו בטעונו הנזכרים. הוא צריך להוכיח שהיה מהפך בעמדת השמחה ולהצדיק אותו, לעשותו להגיוני. זו הסיבה שהוא זקוק כל כך לסירוב (שאיננו מצוי כזכור בטקסט עצמו). "מבלעדי סיבה זו" (הסירוב), בלשונו, המהפך בעמדת השמחה מתגלה "כאבסורד גמור". כדי ליישב את האבסורד שהוא עצמו

המציא, משעבד שְׁלוֹ את "שיר לאשת נעורים" לשיר הפותח. "שיר לאשת נעורים", נפתח ונסגר כידוע במלים "לא הכל הבלים בתי, לא הכל הבלים והבל". לפי סברתו של שְׁלו, משמעות המילים הללו כזו היא: אם את חושבת בתי (ואתה הקורא) שמשיר הפתיחה עולה שהכול הבלים והבל, הרי את (ואתה) טועים – "לא הכול הבלים והבל"; יש היגיון מאחרי הטירוף – המהפך בעמדתה של השמחה איננו מקרי או אבסורדי, אלא הוא עונש על חטא, עונש על סירובו של העני לפתוח את הדלת ולקבל את השמחה כראוי לה (128–129). עד כאן עיקרי דבריו.

את הטענה המוסכמת (שאני שב וחוזר עליה), שאין להבין יחידה בתוך שלם אלא בזיקה אליו, ניתן להדגים בחריפות יתירה בזיקה לפירוש זה של השיר הפותח, בשל מעמדו המיוחד במסגרת היצירה השלמה,³⁰ עניין ששלו איננו מקדיש לו אפילו משפט. השיר הזה הוא השיר היחיד בשמחת עניים הנמסר ישירות מפי המשורר (שאר השירים הם דברי המת, שהוא מבחינה זאת שלוחו). זהו גם השיר היחיד ביצירה שאיננו נכלל בסדר האלף-ביתי של מחזורי השירים (הפרקים) שבספר, ושל השירים שבתוך כל אחד ואחד מהם. והוא השיר היחיד שנמצא מחוץ למסגרת הנקבעת על ידי השורות "לא הכל הבלים בתי / לא הכל הבלים והבל" הפותחות את שיר א' במחזור א' ("שיר לאשת נעורים") וסוגרות את השיר האחרון – שיר ד' במחזור ז' ("סיום"). דומה שאלתרמן חידד עוד יותר את ההבחנה בין השיר הזה לבין שאר השירים כשנטל ממנו את הכותרת "פתיחה" (מנוסח ראשון) וסימן אותו בכוכבית (מן הסתם כדי שלא ליצור סימטריה מטעה בינו לבין השיר "סיום" הנזכר).

מבחינה תמאטית השיר הזה – מעין סיפור-בלדה סימבולי העומד לעצמו, שיש לו התחלה וסוף ושתי פואנטות – שקול (מקביל ומנוגד) מבחינות שונות לכל גוף היצירה הבא אחריו. בשיר הפותח, אדם חי הופך למת (בשורות הראשונות של השיר הוא "עני כמת" [מי שדומה

³⁰ עמד על כך לראשונה משה שמיר (1960, 99–110).

למת כמובן איננו מת] – בסיומו של השיר הוא "איש הארון", [נושה אתה בי כמו חי"], מי שדומה לחי איננו חי). גוף היצירה פותח באנשי העיר הנצורה החיים ("העניים") הנאבקים במצוקה ובאויב, ומסתיים במותם בקרב אחרון. בין השיר הפותח לגוף היצירה יש גם הבדלים: השיר פותח בבשורת ישועה ומסיים בגילוי שבשורת ישועה זו היא גם בשורת מותו של מקבל הבשורה, גוף היצירה פותח בבשורת מותם הצפוי ("והעיר נצורה מבוא ומצאת") ומסיים במותם הנחשב לישועה גדולה.³¹ מכל הבחינות האלו סביר ויעיל להניח שאלתרמן מעודד אותנו לתפוס את שיר הפתיחה של היצירה לא כאירוע ראשון בספור, אלא כשווה ערך סמלי (דרך סיפורו של יחיד) של עלילת גוף היצירה בשלמותה (המנוסחת בו, במידה זו או אחרת, כעלילה קולקטיבית). השיר הפותח גם מציג את מושג המפתח העלילתי, החוויתי והערכי של היצירה שהוא גם שמה – "שמחת עניים". כמוהו כ"ארגומנט" המעמיד בפתחה של יצירה את תמציתה האידיאית כדי לכוון את תשומת הלב אל עיקריה. מכל הבחינות הללו, ממש לא ניתן להבין את השיר הפותח כשלעצמו, בלא הבנה מלאה ככל האפשר של שירי גוף היצירה.

רק בהקשר כולל זה יש לדון במשמעותם של הפרטים. קודם כל יש לומר שזיהוי "שמחת עניים" עם הרעייה, "אשת הנעורים" הוא מופרך. הרי לא ייתכן שבעל יכיר את רעייתו, שאף ילדה לו בן, רק כחלום שחלם, ולא ייתכן שאישה תאמר לבעלה שנישאה לו בנעוריה ונשאה עמו בחיי מצוקה וסבל ("שיר לאשת נעורים") מה שאומרת לו השמחה מ"לא פקדתי ביתך" ואילך. יתר על כן, בהקשר של היצירה השלמה, עצם זיהוי השמחה עם דמות אנושית איננו סביר יותר מזיהויה של החרפה, היפוכה הערכי של השמחה ("לאן נולך את

³¹ בין "מי מיוחד משמחת עניים" למסכת (וראו "תוספות" (264) כבר "גילה" שלו, מה שכתבו קודמיו, ש"השמחה המופיעה בפתיחה מתגלה כמוות והמות בסופה מתגלה כשמחה", אבל כדרכו, בלי להסיק מסקנות של ממש מן "הגילוי" הזה בהקשר הכולל של פרשנותו.

החרפה") עם דמות אנושית נגדית (האנשות של מושגים הנשארים גם לאחר מכן מושגים שכיחה בשירת אלתרמן כמו בשירת שלונסקי, מורו). "שמחה" ונרדפיה מופיעים לרוב בשמחת עניים יחד עם הרעיה או בזיקה אליה, תמיד כרגש, מושג או אירוע – בשום מקום לא כדמות אנושית העומדת בפני עצמה. הייתכן שאלתרמן החליף את הסוסים באמצע הדרך? הנה שתי דוגמאות בולטות מתוך רבות. דוגמה ראשונה "המשתה", שיר שבו מופיעה המילה "שמחה" חמש פעמים (ארבע פעמים היא "שמחת עניים" על פי תכנה, פעם אחת היא מכונה כך במפורש), אין להבין את המילה אלא על פי פשוטה – ככינוי לרגש או לחוויה – "כי עזה השמחה במשתה עניים" (למשל). בבית האחרון של השיר אף מוזמנת אותה רעיה עצמה, זו ששלו מזהה בשיר הפותח עם השמחה, לדבר אל השמחה: "ואמרת: מה יפה את שמחת עניים / לבכנו שאתך לא נִסָּה" (לפי שלו נצטרך להניח שהיא מדברת על ואל עצמה).³²

³² את "שמחת העניים", שבשיר הפותח היא נתפסת "מבחוץ", מעצב "המשתה" "מבפנים". בחוויה שבה מתאחדים הרעיה עם בעלה-אהובה המת, מתגלה "שמחת עניים" כשמחה הפרדוקסאלית של הנתינה השלמה והמוחלטת, של ההקרבה שאין גמול לה, וגם איננה מבקשת גמול. במשתה המעוצב כאן מתגלה ההעדר החומרי כמליאות רוחנית-רגשית שאין למעלה ממנה. גם כאן מתגלה עוצמתה של השמחה באמצעות ניגודה "רק דופקה לַפֶּתַךְ הנפצעת, / הדמועה משמחת המשתה". השיר מעצב חוויה אינטנסיבית וכבדה מנשוא, שוות ערך בהקשריה החילוניים לחוויה הדתית של קידוש השם. חוויה זו (החילונית מכל בחינה), ככל שהיא נבדלת בתכניה, קרובה מאין כמוה ל"תעצומות הנפש" של "צאת שמחים לקראת מוות" ב"אם יש את נפשך לדעת" של ביאליק. גם גיבורי היצירה שקרבתה של "שמחת העניים" ממלאת ומסעירה את נפשם סמוך למימושה, יודעים ששמחה של מוות היא, יפה היא ועזה מכדי להיות חלק מן החיים הרגילים. הם גם יודעים שלא ישאו אותה אלי קבר (שלהם ולא שלהם היא), היא תחיה גם אחריהם (ככתוב בשיר הפותח היא עצמה תלך עם נושאי הארון). לא סירוב לשמחה כאן, אלא התקדשות לקראתה. האטימות הסמנטית והרגשית שמגייס שלו כדי שיוכל לשעבד שיר מופלא זה לפרשנותו מכאיבה ממש (וראו לעיל גם הערה 27).

דוגמה שנייה, "שיר של אותות" בו מדבר הבעל המת אל הרעיה סמוך לקרב האחרון שבו עתידה העיר ליפול, דברים על השמחה. את הבית השני של השיר הוא מסיים: "ושמחו ענווים ודלים, / כי שמחה מתדפקה בדלתות" ואילו את הרביעי ב"יחידה לי! חזקי ואמצי! / לא שמחה מתדפקה בדלתות" (צירוף הניגודים הזה מעמיד את דר־משמעותה של אותה "שמחה" עצמה). בשני השירים "השמחה" איננה ישות אנושית (אין צורך לומר שאיננה יכולה להיות הרעיה) אלא חוויה אנושית, ובשניהם היא דר־משמעותית. בשני השירים שמחה (חוויה, אירוע) לחדוד ורעיה (דמות אנושית) לחדוד.

מן הדברים האלה עולה שההאנשה שאלתרמן הפעיל בשיר הפותח היא מתונה ולא סביר לממש אותה בשלמות. כמו לאורך כל היצירה גם בשיר הפותח, "שמחת עניים" אינה דמות אנושית אלא נושא מופשט (ישועה שהיא מוות, מוות שהוא ישועה), אירוע צפוי, מושג מורכב, ועוד (וראו עוד על כך להלן). "דפקה על הדלת" או "מתדפקה בדלתות" הם ביטויים מטפוריים: מתקרבת, עומדת על הסף, "שנראים סימניה". ובצירופן: ישועה שהיא מוות מתקרבת מאימת.

גם הסיפור שהמציא שלו לצורך פירושו לשיר הפותח הוא מופרך: לא היה סירוב ואין שום סיבה להניח שהיה מהפך, וממילא גם אין כאן אבסורד. תגובתו החיובית של הנמען להופעת השמחה היא בהחלט שוות ערך לפתיחת דלת (לקדם בברכה, להעניק זכות כניסה, להיענות בחיוב). יחסו של העני אל השמחה, כמות שהוא עולה משורה ראשונה עד לשורה אחרונה של השיר, הוא חיובי. כל חייו ציפה לה, עד שתבוא, בכל יום שתבוא, עד שתבוא עֲפָה, עד שיבוא קיצו. תמיד ראה בה אחות, בשר מבשרו וחלק מכאבו. היא הייתה נחמתו בעניו, טהורה ויחידה כ"כבשת הרש" "חלומה כנקם" באויביו שהביאו עליו את עוניו ומרודיו, או לעגו לו בשלהם (העשירים, בעלי הכוח, העושים והעריצים). למרות שכל ימיו לא זכה שתפקוד את ביתו, הוא שש לקראתה. גם כאשר מתברר לו ששמחת מוות היא – איננו מוותר עליה ושמח בה. ברמת ההפשטה הגבוהה שאלתרמן שומר עליה לאורך כל השיר, אין צורך בפירוט מוחשי של הסיטואציה (שהיא לכל הדעות פיגוראטיבית ופנימית).

באין סירוב, גם אין עונש וגם אין צורך להניח שחל מהפך בעמדת השמחה. כל שאלות הסרק של שְׁלו מתבטלות אם נבין את דברי השמחה לא כביטוי לשינוי בהתנהגותה או כעונש לעני, אלא כהסבר של משמעותה (היא איננה אומרת "כי אני אשחיתך" אלא "כי בא משחיתך"). דבריה הם תגובה לדברי העני ("מה טוב ומה נעים כי אתי את") הנראים לה מוקדמים מדי, או כמבוססים על אי הבנה (גם של הקורא). "חשבת", היא כמו אומרת, "ששמחת ישועה כפשוטה אני, פיצוי לסבלך רב השנים, נקמה במעניך ומנצליך? טעית! שמחת עניים אני, שמחת מוות, שמחת אברון, שמחה פרדוקסאלית, שמחה של "פעם באלף שנה"; יום בואי אליך יהיה יום שמחתך ויום מותך כאחד". כזכור, למרות הגילוי הזה אין יחסו של העני אליה משתנה, הוא מעדיף למות איתה מאשר לחיות בלעדיה (במאמר מוסגר: אילו רצה להתרמן לרמוז שמדובר בעונש יכול היה, כמובן, לעשות זאת בנקל. למשל יכול היה להחליף את הפעלים בלשון עבר בבית השלישי – "לא פקדתי", "לא דרכתי", בפעלים בלשון עתיד – "לא אפקוד", "לא אדרוך").

ה"הוכחה" מ"שיר לאשת נעורים" היא סיבוך מיותר ומופרך. על יסוד הזיהויים של שְׁלו עצמו עלינו להניח שהאיש ("העני כמת", "המת החי" שהומת בידי הרעייה-הבת-השמחה) הוא שמסביר לה עצמה (!) שהמהפך בהתנהגותה, עונש המוות שהטילה עליו אינם הבל הבלים, או לפי הפירוש האלגורי, אם השמחה (הרעייה, הבת וכו') היא הציונות והעני כמת (הוא "המת-החי") הוא היהדות, היהדות מסבירה לציונות שהענישה (רצחה) אותה, שעונש (רצח) זה איננו הבל הבלים. לא הרוצחת מסבירה לנרצח, ש"מגיע לו", אלא הנרצח עצמו מצדיק את ענשו ומסביר לזו שענשה אותו שהעונש הגיוני. כל דיון נוסף באבסורדיות של ההסבר הזה ובסתירות הכרוכות בו – מיותר. ב"הוכחות" מן הלא-מודע לא אעסוק (על יסוד הנימוקים שכבר הוסברו). גם ההקבלות שמביא שְׁלו מן הספרות אינן מוכיחות שהייתה הדחקה, גם אינן מוכיחות שהיה סירוב לשמחה; אדון בהן דיון עקרוני סמוך לסיום המאמר.

"שמחת עניים" איננה אבסורד (מה שסותר את השכל, או מנוגד לטבע), אלא פרדוקס, כלומר דבר הנראה כסותר את השכל במבט

שטחי, אבל מתגלה כאמת, לעתים מורכבת, למבט מעמיק יותר; משמעות הנבנית כצירוף מתוח של סתירות המתקיימות זו בצד זו או מתמזגות זו עם זו בלי לבטל זו את זו. בשיר הפותח היא מתגלה כשמחה הכרוכה במוות, ישועה הכוללת את היפוכה. בגוף היצירה היא מוות המתגלה כשמחה (שני הצמדים מפרשים זה את זה). הפרדוקסאליות הזאת נשמרת, בהקשרים מגוונים, לאורך *שמחת עניים*. באמת אין מקום ביצירה ש"שמחת עניים" מופיעה בו רק כשמחה, או רק כאסון; מלכתחילה נכללים בה שני הניגודים ואינם מבטלים האחד את משנהו. שום מהפך איננו חל בעניין זה. היצירה "שמחת עניים" מסמן את מושג היסוד של היצירה שהוא שמה. אין היא ישות אנושית או דמויות אנוש אלא פרדוקס מחשבת, חוויית וקיומי שהיצירה כולה מפתחת אותו. השיר הפותח מציג את קווי המתאר של הפרדוקס הזה, ושולח את הקורא לפענח ולהשלים אותו על פי שירי גוף היצירה. את "פתרון" החידה ניתן אכן להפיק קודם כל מן היצירה עצמה. במהלכה היא מתפענחת יותר ויותר, עד לסיומה, שבו מתגשמים במשולב כל מרכיבי האידיאיים בקרב אחרון הממזג אבדן וישועה – ניצחון שהוא תבוסה, תבוסה שהיא ניצחון. משמעותה השלמה והעשירה של "שמחת עניים" האלתרמנית, למרות שהיא נשענת על שילוב של יסודות רבים ומגוונים מן המסורת הספרותית העברית והאירופית, אין לה תקדים. בשלמותה, היא יצירה מקורית של המשורר.³³

בין השיר הראשון לאחרון מופיעים "חג", "יום שמחה", "גילה", "ישועה", "צחוק" "ששון", "אושר", "רינה" ו"מחול" (בששה עשר שירים) ונרדפים פיגוראטיביים שלהם, וכולם בהקשרים סותרניים. "שמחת עניים" היא כינוי לנושא האידיאי של היצירה ולערכים המרכזיים שלה, היא מסמנת את מכלול ניגודיה של החרפה ואת

³³ אין כמובן סתירה בין שני אגפי הקביעה הזאת. מחיבורו של שלו עולה לעתים הרושם שלא אלתרמן הוא המשתמש במקורות, אלא המקורות משתמשים באלתרמן. זו בהחלט לא התפיסה המיוצגת כאן.

הצומת המבני והחוויתי של היצירה. שירים כמו "הברק" (צירוף של אור וחושך, של נעורים ואובדן) "שיר של אור" (אור פיכחון ואור של תשוקה, של סכנה ושל עוצמת העמידה בפניה), "המשתה" ("ובכית, מה גדול החג") מממשים את הפרדוקס הזה, לא פחות מ"שיר של אותות", "ליל המצור" ("עולה ישועה גדולה, אך דיננו כלה נחרץ"), "נופלת העיר" ("לגילת אבדון עלה שחר") ומכלול עשיר של אוקסימורונים המצטרפים בהם ובשירים אחרים).

אבל נשוב למרדכי שלו. "שלו אונס את הטקסט של שמחת עניים" כתב ניסים קלדרון בקטע שהובא סמוך לפתח המאמר. דברי שלו על השיר הראשון של היצירה ממחישים את הטענה הזאת, כפרט המלמד על הכלל ובמידה ניכרת של קיצוניות. יש לשוב ולהדגיש: דרך תעתועים פרשנית מן הסוג שהדגמתי בסעיף זה של המאמר איננה יכולה להתפס בשום פנים ואופן כפרי של רצון אמיתי להבין טקסט או כתוצאה של התכוננות עניינית ביצירת ספרות. אין ספק שזוהי פרשנות שנוצרה מלכתחילה לצורך אישורה של תזה מוכנה מראש. כדי לקיים את הטענה *שמחת עניים* היא סיפור על מאבק בין הציונות והיהדות, סיפור שלא היה ולא נברא על אשמה ועונש, על רצח ועל רצח שכנגד. כדי לקיים את הטענה שבשיר הפותח ממיטה הציונות את היהדות ואילו בשאר השירים שבה היהדות כדי לרדוף את הציונות, מוכרח שלו להאניש את "שמחת העניים" ולספר את סיפור המהפך, הסירוב והעונש, ולהתעלם מכל דבר בטקסט שאינו מתיישב עם הדמות שהוא בנה ועם סיפורה שבדה, הן בשיר הפותח והן בכלל שירי היצירה (על תכליתה המשוערת של דרך פירוש זו כבר רמזתי, וראו עוד גם להלן).

שיר הפתיחה: עוד על פירושו האלגורי

הערעור על פירושו האלגורי של שלו לשירים הנכללים בגוף היצירה הוא ממילא גם ערעור על פירושו האלגורי לשיר הפותח שלה. כמו שכבר שבתי והדגשתי, *שמחת עניים* איננה אוסף שרירותי, או מחזור שירים רופף, אלא שלם שחלקיו ופרטיו מתלכדים למבנה רב־פנים. מה שאינו נכון או סביר ביחס לשיר הראשון שלה אינו יכול להיות נכון או סביר ביחס לשירים האחרים (וכן להיפך). אם הערעור

שערערת על פרשנותו של שלֹו לטקסט של אותם שירים תקף (הסיפור הגלוי), תקף גם הערעור על פרשנותו האלגורית לאותם שירים שהסיפור הסמוי מבוסס עליה ואין שום אפשרות לזהות את ה"שמחה" עם הציונות ואת המת "החי" עם היהדות, וגם להנחה ששתי מהויות אלו וכן היחסים ביניהם משמשים נושא ליצירה אין יסוד. הערעור על פרטי פירושו לשיר הפותח רק מחזק מה שכבר אושש בדיון על שאר השירים, הן בהקשר הגלוי והן בהקשר הסמוי. בכל זאת דומה שראוי להעיר דבר או שניים על אותו חלק של הפירוש האלגורי ששלֹו משעין על שיר הפתיחה. הנה, שוב, סיכום מלוקט לאותו חלק מפירושו הנוגע לעניין זה במיוחד:

אלפיים שנה, בלילה הארוך של הגלות, חיכתה ה**יהדות** [= העם היהודי? העולם הרוחני של היהדות התלמודית? העם היהודי לפי הגדרתו הדתית-הלכתית? המהות היהודית?] לגאולה וחלמה עליה. אבל כשבאה הגאולה בדמות הציונות, התברר ליהדות [על פי אחד המובנים האלה או על פי כולם] שהציונות לא באה לגאול אותה אלא להודיע לה על **חיסולה**, או **אפילו [באה] להשמיד אותה**. או (אפשרות הבנה נוספת), מפני שהיהדות סירבה להיגאל [באופן הזה?], נענשה ונגזר דינה (של היהדות, של ההוויה הישראלית? של שתיהן?) להשמדה פיזית ורוחנית כאחד. **הציונות היא קץ היהדות** [...] זו משמעותו של שיר הפתיחה, **להוציא הבית האחרון המתקן אותה (85-97)**.

בפירוש הזה מעורבים דברים סותרים. לפי הראשון הציונות היא קץ היהדות במובן הרוחני, לפי השני – בשל כך ובה בעת – הציונות גם גורמת להשמדה הפיזית של היהדות, לפי השלישי נגזר על היהדות להישמד פיזית דווקא משום שהיהדות סירבה להיגאל על פי דרכה של הציונות (לפי פירושו של הבית האחרון היהדות משלימה עם הציונות במוות המשותף). לקורא כמוני שאינו רואה **בשמחת עניים** אוסף נבואות סותרות, גם לא דילוג בין נושאים שונים, אלא יצירת ספרות, וגם אינו חושב את אלטרמן לאדם בעל השקפות חרדיות, צירוף הדברים האלה נראה ממש סהרורי (שלֹו, כמדומה מבקש לכתוב יותר **משמחת עניים** אחת). הדברים האלה, כולם ביחד וגם לחוד אין להם בסיס בטקסט האלטרמני, אבל ראוי אולי לדון בהם

מצד עצמם. כדי להבין מה מבקש שלו לומר, עלינו לברר (א) לאיזו "יהדות" הוא מתכוון? (ב) מה רצתה הציונות (כפשוטה) לעשות ליהדות (כפשוטה)? (ג) האם, ובאיזה מובן, נכון לתאר את הציונות כישועה שהיא אובדן, ולמי?

התשובה לשאלה הראשונה, כנרמז באלטרנטיבות בסוגריים המרובעים שהצבתי במובאה מדברי שלו, איננה ברורה, ודומה שבמכוון הוא מטשטש אותה. לצורך הדיון כאן נוכל מכל מקום להבחין בין שתי אפשרויות ראשיות. אחת, ב'יהדות' הכוונה היא לעם היהודי (אנשים יהודים); שנייה, ב'יהדות' הכוונה היא לעולם הרוחני המסורתי של היהודים הדתיים. והנה, אם נניח שהכוונה לעם היהודי והוא זה שחיכה אלפיים שנה לגאולה, הרי רק מעטים מתוכו ראו בציונות את מימוש הגאולה הנכספת ההיא ורובם של אלה שמרדו בחיים היהודיים המסורתיים ובעולם הרוחני של יהדות ההלכה פנו לחיים של התבוללות במערב ובמזרח (חילוניות, השכלה, סוציאליזם, קיום ברווחה). בשביל 'היהדות' (היהודים הדתיים האורתודוקסיים) לעומת זאת לא הייתה הציונות גאולה, אלא כפירה גמורה מלכתחילה. הציונות מצידה אכן ביקשה לגאול את העם היהודי, אבל לא לשמר את היהדות במובנה המסורתי כמות שהיא. הציונות אמנם מרדה ברוב המאפיינים של החיים היהודיים ושל הדת היהודית אבל לא ביקשה כידוע לחסל את היהדות, אלא ביקשה להעמיד במקומה יהדות אחרת. היא ביקשה להציל את אותם היבטים של היהדות המסורתית שראתה בהם יסודות לתחיית אומה יהודית חדשה בארצה (במפורש לא את כולם), במיוחד אותם היבטים שבלבושם היהודי היה להם גם ערך כלל אנושי ויכלו לדבר אל לבו של האדם (היהודי) המודרני. אל אלה היא ביקשה לצרף – בלבוש יהודי – את מיטב הערכים של תרבות המערב. האישים המרכזיים של התחייה הלאומית – אחד העם, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ביאליק, חיים וויצמן, ברל כצנלסון ואחרים – ובדרכם שלהם גם י"ח ברנר ושאול טשרניחובסקי – הלכו כולם, איש לפי טעמו והשקפתו בדרך הזאת כשהם מבקשים להניח יסודות ליהדות חדשה. אלתרמן שייך ללא ספק לזרם המרכזי הזה.

החשש מפני זניחת היבטים מסוימים של המסורת היהודית הדאיג אכן אישים ומנהיגים ציוניים חילוניים. לעתים גם פקדה אותם, במהלך המעבר לחיי מעשה ריאליים שהתחייב מן ההגשמה הציונית, נוסטלגיה לרוחניות היהודית הישנה. אחרים נקטו עמדות קיצוניות מסוגים שונים (כנעניות ואחרות). אבל ההשקפות והפחדים האלה ששלו מרבה לצטט אין בהם כדי להוכיח דבר וחצי דבר בכל הנוגע לאלתרמן ולשמחת עניים. רק מנקודת ראות דתית-חרדית ניתן לתאר את הציונות כאובדן וחיסול טוטאלי של היהדות, בכל מובן שהוא. שוב מחייב אותנו פירושו של שלו לייחס לאלתרמן השקפות שלא היו מעולם השקפותיו.

מן הבחינה הפיזית – 'יהדות' במובן 'העם היהודי' – הרי מנקודת ראות של אלה שנעשו ציונים לא נתפסה הציונות מעולם כבשורת השמדה של העם היהודי, אלא אך ורק כבשורת גאולה לו, כדרך להציל אותו מסכנת השמדה. שלו מטשטש בדבריו את ההבדל שבין התראה מפני סכנת השמדה שהגאולה אמורה למנוע אותה, או אפילו התכוננות לסכנות הכרוכות בהגשמת הגאולה (עם ההכרזה על הקמת המדינה למשל), ובין בשורת גאולה שהיא בה בעת גם הודעה על השמדה. בשיר הפותח של *שמחת עניים* מתבשר העני על ישועה שהיא השמדה (אם לנקוט במינוח של שלו), לא על השמדה כשלעצמה ולא על השמדה שהגאולה אמורה למנוע אותה. הטשטוש הזה ניכר בדבר שלו עצמו:

"נושאי בשורת הישועה הציונית [...] היו גם נושאי בשורת האבדון והזהירו כל אחד על פי דרכו מפני קטסטרופה לעם היהודי, לא פחות משבישרו על תקומתו, כששתי הבשורות שבמקורן נועדה השנייה למנוע את הראשונה, מתגשמות שתיהן, כמעט בד בבד, בהפרשי זמן מדהימים בקיצורם כפי שהתנבא, אולי, אלתרמן בשמחת עניים: "ראיתך ואבין כמה דק התג / שבין טרם-שואה וערב חג", כששני המונחים "שואה ו"חג" (העצמאות) טרם קיבלו את המובן המדויק שאנו מיחסים להם" (89–90; לכסון אותיות שלי).

כך או כך, אלתרמן, כמו רבים מבני זמנו, יכול היה לחשוב שאם הגרמנים ישמידו את היישוב היהודי בארץ, תחוסל התנועה הציונית,

אבל הרעיון שחיסול כזה הופך את בשורת הגאולה הציונית כשלעצמה, שכבר מלאו לה מאז הולדתה עשורים רבים, לבשורת השמדה (לא רק של הישוב בארץ אלא גם של העם היהודי כולו), הוא רעיון תמוה ביותר.

כמו שעולה מכללה של היצירה, "שמחת עניים" היא השמחה הפרדוקסאלית שִׁמְחָן בוא המשחית לאלה שנגזר עליהם לעמוד בפניו. ספק אם תפיסה אחרת יש בכוחה להסביר את שורות הסיום של השיר הפותח שבהן מצהיר העני־כמת, גם לאחר שהתברר לו שבשורת השמחה בשורת מותו היא, כי ימשיך לדבוק בה ולשמוח בה. שְׁלוֹ אִמְנָם אומר שהבית האחרון מתקן את "חיסולה של היהדות על ידי הציונות" (זו המשמעות שהוא מייחס כזכור לשיר), אבל כלל לא ברור מהו אותו תיקון. היהדות שמחה באובדנה ובלבד שהציונות תצטרף אליה? התאבדות משותפת של היהדות והציונות? הקשר שקובע שְׁלוֹ בין "שמחת עניים" והעני־כמת ובין המאבק ציונות־יהדות בשיר הפתיחה אינו סביר יותר מהקשר שהוא מציע לקיים בין המת והרעה ובין המאבק יהדות־ציונות, בגוף היצירה.

המלים והדברים: שמחת עניים כפרק בשירת אלתרמן

למרדכי שְׁלוֹ יש רעיון מבריק, אולי רעיון מייצג של תפיסה תרבותית שלמה שפיתח או אימץ לעצמו. עם הרעיון הזה הוא בא אל אחת מיצירות המופת המופלאות והמרכזיות ביותר בשירה העברית החדשה – שמחת עניים של אלתרמן – ומשכתב אותה כדי שתאשר אותו. לא מן הטקסט של היצירה הוא יוצא, בענווה של פרשן המבקש להבין אותה ולעצב את פרשנותו לה על פי מה שמצוי בה, אלא יוצא הוא מן הרעיון שנדלק במוחו הוא אל היצירה, כדי שהיא תאמת אותו. כל טקטיקה פרשנית כשרה בעיניו כדי להגן על הרעיון הזה, ושום דבר לא ישנה את עמדתו, לא הטקסט – מילים, רכיבים

סמנטיים, תבניות, הקשרים, מבנים³⁴ – לא שיקולים של הגיון ושל סבירות ולא עקרונות פרשניים מוסכמים. על אחדים מן הכשלים ששלו מסתבך בהם כתוצאה מהעמדה האופורטוניסטית הזאת, עד כמה שהם נוגעים בטקסט של *שמחת עניים*, הצבעתי או רמזתי במהלך המאמר. לא דנתי בהפלגות שלו אל טקסטים אחרים שעליהם הוא משעין את פרשנותו בכל מקום *שמחת עניים* עצמה מתקשה להיענות לה. לא אוכל לדון כאן בהפלגות הללו כראוי להן, אבל אגע בהן בקצרה.

שלו יודע כמובן שאלתרמן כתב יצירות מגוונות ובוֹאנרים שונים – הוא הרי שב ומעיר על ההבדלים ביניהן – אבל במקומות שבהם הוא סומך את פרשנותו ל*שמחת עניים* על יצירות אחרות של אלתרמן, כמו מבוססת פרשנות זו על ההנחה שכל הטקסטים של אלתרמן הם בחזקת פרקים של אותה יצירה. הנחה זו אין לה על מה שתסמוך. דוגמה לדרך זו של פרשנות יכול לשמש ניסיונו להשתמש ב"שירי עיר היונה" (*עיר היונה*, 1957, 7–157) ובשירים מתוך *כוכבים בחוץ* ([1938], *שירים תשכ"ו*) כדי ל"מלא" "פערים" ב*שמחת עניים* שפירושו לשירים עצמם אינו יכול להם. לדעת שלו מבטאים "שירי עיר היונה" את פחדיו של אלתרמן ואת חרדותיו העמוקות מפני הסכנה שמדינת ישראל, התגשמות חלומה של הציונות, תחסל את הייחוד היהודי ואת העצמיות היהודית. עוד היא מבטאת לדעתו את הזעזוע העובר באלתרמן כשהוא מתבונן בשינוי העצום המתרחש לנגד עיניו במהותו של העם היהודי במהלך תקומתה של המדינה (85–106). דברים אלה נראים לי מאד לא מדויקים. לדעתי מבטאים השירים האלה, בצד עצם הניסיון לתאר ולהבין את מהלך התקומה עצמו, בעיקר התפעלות ופליאה, גם תהייה על הבאות ומחשבות

³⁴ אינטרפרטאציה איננה חייבת כמובן לדון במפורש ובמפורט בכל אלה. פרשן יכול לדון בהיבט מוגבל או בהיבטים מוגבלים של יצירת ספרות, אבל גם כשהוא מסתפק בזה, הוא חייב להיות מודע להקשרים השלמים של היצירה ואינו רשאי להתעלם ממה שאינו תואם לפירושו או סותר אותו.

בלתי מחייבות על מהותן. כל החרדות וההזדעזעויות ששלו מיחס לאלתרמן של השירים האלה הם לדעתי רגשותיו של שלו המושלכים על הטקסט האלתרמני. מדברי שלו עולה שאלתרמן מייחל בשירים האלה למיזוג של היהדות המסורתית (האורתודוקסית) עם המדינה החילונית (שם). לדעתי אלתרמן הרבה יותר צנוע, וגם יותר זהיר (חילוני) בעניין זה. אין בשירים הרבה יותר מן המשאלה "ניצוץ" כלשהו מחוליה [!] של הגלות וקסם כלשהו ("כמו איזה קסם") שאפף את הקיום היהודי המסורתי [למרות כל מגרעותיו] יישארו עמנו גם לאחר שעם ישראל חזר להיות, כמו בימי המקרא, עם בין העמים. אלתרמן מייחל לכך שמבעד להווייתו החדשה של העם יהיה מוחש גם גלגול (!) הקודם. שלו חושב שאלתרמן מתאר ב"שירי עיר היונה" את ייחוד קיומו של העם היהודי, בטרם שב לארצו, ברוח דתית. לי נדמה שרוב רובם של הישראלים החילוניים יוכלו לאמץ לעצמם את התיאור הזה. שלא כדעת שלו אינני חושב שאלתרמן מעצב את המדינה היהודית ב"שירי עיר היונה" כקץ היהדות, אלא כשינוי דמותה ("יהדות" על פי אלתרמן היא מושג רחב הרבה יותר מ"אורתודוקסיה"). אבל הכרעה בין שתי הדעות כמעט איננה תורמת דבר לפרשנות של *שמחת עניים*. קיומו של מתח בין יהדות וצינונות ביצירה המאוחרת אינו מכניס אותו ליצירה המוקדמת, בה הם אינם נזכרים כלל. *שמחת עניים* ו"שירי עיר היונה" אינם פרקים באותו טקסט, אינם תלויים זה בזה ואינם מחייבים זה את זה.

"אנו שואפים למאה אחוז הפלות" אומר מפקד סוללת הפטריוט. "נעשה כל מה שביכולתנו כדי למנוע הפלות", אומר מנהל האגודה לפוריות היהודים. "קראו לו רקדן" מספר אדם על הבוס שלו "משום שהיה צולע". במודעת פרסומת של הפקולטה לניהול אנו קוראים "בשביל להגיע רחוק, לא צריך לנסוע רחוק". "השומר הגא" הוא שם של מאמר על הומוסקסואלים בתנועת השוה"צ. אבל שלו כמו מניח שלכל המלים אותה משמעות, שהסימן והמסומן אחד הם. כשהוא אומר "מורשת" הוא יכול להתכוון, ככתוב במאמרו, למורשת הביולוגית שהאדם יציר התרבות נותק ממנה, למורשת הכנענית (רטוש), למורשת המקרא (שהייתה מרכזית בהשכלה ובתחייה הציונית, אבל שולית למדי בעולם היהודי שנבנה על יסוד התורה

שבע"פ); הוא יכול להתכוון ליהדות התלמודית, למורשת חלוצי העליות הראשונות ולעוד דברים, ולעתים הוא ישתמש במלה, בלי לסמן לקורא איזה מן המובנים עליו לבחור (גם כשהוא מסמן, לא תמיד הוא משתמש בהבדל). שְׁלוֹ ימצא דמיון בין אלטרמן האיש (הליכתו) ובין עם ישראל, ובין שני אלה לגיבור של *כוכבים בחוץ*, זה המאוהב באשה ובטבע, רחוק מביתו ומעירו – רק משום שכל אחד מהם תואר כ"הלך". בדרך זו הוא נוהג גם במלה 'שמחה'.

כל ה"שמחות" זהות בעיני שְׁלוֹ. על פי מה שנאמר על השמחה ב*כוכבים בחוץ*, הוא ישלים את מה שלא נאמר על השמחה ב*שמחת עניים*, למרות שאלה שמחות שונות ביותר זו מזו. כדי לאשש את טענתו שב*שמחת עניים* יש סירוב לשמחה, הוא יראה שגם ב*כוכבים בחוץ* מסרבים לה, וכי גם שם התוצאה היא אסון. כדי לסתור את הטענה הזאת נחוץ לנו ניתוח מלא של הדוגמאות שבמביא שְׁלוֹ (בהקשריהן), ולכך אין לי כאן מקום. אומר רק זאת: ל"שמחה" ב*כוכבים בחוץ* משמעות אחרת לחלוטין מן המשמעות שיש לה ב*שמחת עניים*. בספר הראשון שמחה היא שמחת החיים כפשוטה. הפחד מפניה הוא תוצאה של חוסר אונים ויובש רגשי השוררים בעולמו של האזרח הזעיר-בורגני המנותק מן הטבע ומעצמו. אדם זה שהורגל בחיים של עצבות ושממון איננו מסוגל להתמסר ליפי הטבע והאישה, לתשוקה, לחדוות חושים, שאם יתמסר לכל אלה ייהרסו חייו. *כוכבים בחוץ* ו*שמחת עניים* הם שני ספרים שונים זה מזה ככל שספרים שיצאו מידי אותו משורר יכולים להיות שונים זה מזה, למרות ששניהם כתובים עברית... (להשוואה בין הספרים, ראו ערפלי, שם 146–122 וראו גם ערפלי תשס"ה, 285–295). לאחרונה הראה שביט (שם) שגם השמחה ב*שידי מכות מצרים*, ששְׁלוֹ מזכיר באותו הקשר, היא (במובן אחר מזו שב*כוכבים בחוץ*) היפוכה של השמחה ב*שמחת עניים*.

אינני בא כמובן לשלול את המובן מאליו, את קיומם האפשרי של מוטיבים, נושאים, רעיונות, מבנים ותכניות משותפים למכלול יצירתו של משורר, גם לא את הנוהל הפרשני המקובל להיעזר בדברים הכתובים ביצירה אחת כדי להבין דברים הכתובים ביצירה אחרת, אף אני נוהג כך. שימוש ביצירה אחת של משורר עשוי לסייע להבנת

הכתוב ביצירה אחרת, אבל לא יוכל לבוא במקומה. מיפוי כולל של יצירת משורר, זיהוי מאפיינים משותפים ליצירותיו השונות, גילוי מבנה עומק משותף להן, אפילו ניסיון לחדור באמצעותן אל נבכי נפשו, אמורים להתבסס על עיון בכל אחת מהן כשלעצמה ולא על שעבודה מראש למכלול. מיפוי כזה אינו אמור לחזק את ייחודן של היצירות, אלא להצביע עליו, לעתים אפילו לחדד את הייחוד הזה בתוך המפה הזאת ובזיקה למבנה העומק המשותף (וראו לעניין זה, גולומב תשכ"א). שְׁלוֹ שולל מאלתרמן את הזכות שהמשורר הזה נאבק עליה כל חייו, הזכות לחדש מתקופה לתקופה ומיצירה ליצירה, להיות מקורי, גם ביחס למשוררים אחרים וגם ביחס לעצמו, כשם שהוא שולל ממנו את הזכות, של כל אדם ושל כל משורר, לעשות שימוש חדש, ייחודי, אפילו מהפכני, במלים הידועות ובמקורות הספרותיים.

לסיום: האינטרפרטאציה של מרדכי שְׁלוֹ לשמחת עניים של אלתרמן נתפסת לי כחלק ממהלך אידיאולוגי כולל שעניינו "ייהוד מחדש" של המהפכה היהודית הגלומה בציונות. הוא איננו יחיד במערכה, שותפים לא מעטים לו; לעתים למחצה, לשליש או לרביע, לעתים במכוון, לעתים שלא במכוון, מודעים יותר או מודעים פחות לתוצאות פעולתם (כוונותיהם הטובות מסתירות לפעמים גם מעיניהם את התוצאות החמורות של מעשיהם). כלי מלאכתם העיקריים של שותפים אלה, שבולטים ביניהם שושנה צימרמן ואנשי מדרשת אורנים המוציאים לאור את *מחברות שדמות*, הם החלקה וטשטוש של הבדלים נחרצים ואמיתות כואבות, וכן ניצול היחס החיובי של ישראלים רבים לכל דבר יהודי. יחס שהוא נוסטאלגי לעתים, רגשני לעתים, ולרוב מוסכם ללא בדיקה של ממש. כמו רובם של שותפיו אלה, גם שְׁלוֹ אולי פוחד לומר דברים מפורשים וברורים משלו ובשם עצמו. את חרדותיו ואת תפיסת עולמו (שאולי איננה ברורה כל צרכה גם לו), הוא משליך על יוצרי הספרות העברית החדשה, תוך עוות דמותם. שְׁלוֹ כמו פוחד מנקמת אל היהודים הקדמון בישראל החילונית ובציונים הכופרים; יש לו רגשי אשמה כלפי יהודים דתיים, "שחורים" ושאינם שחורים, וכלפי המסורת שהם מייצגים – ואת כל זה הוא משליך על אלתרמן. שְׁלוֹ אינו מוכן לכבד את התרבות

החדשה שיצר העם היהודי במאה וחמישים השנים האחרונות על פי מונחיה, אבל גם אינו מוכן לתקוף אותה בגלוי ובמפורש. משהו (אלוהי היהדות?) לוחש לו שבלא הטמעת מנה גרושה של חרדיות אין תקווה להצלת העם בישראל מן הסכנות הפנימיות והחיצוניות הקיומיות האורבות לו, וגם את זה הוא מפיך כביכול מאלתרמן (ומיוצרים אחרים). אינני עוסק בנסתרות ולא חוקר את הבלתי מודע של שלו, אני רק מצביע על השתמעויות הכשלים הפרשניים שלו.

בחזרה אל השלם: ראשי פרקים לפירוש אחר

שני היבטים בולטים, קשורים זה לזה ונובעים זה מזה, מאפיינים את הסיטואציה ההיסטורית שבה מצאו עצמם אלתרמן ובני דורו מסוף שנות השלושים של המאה העשרים ואילך עם עליית הנאציזם לשלטון בגרמניה והשתלטותו המהירה על אירופה כולה. ההיבט הראשון – הנוכחות הקרובה והמוחשית של מוות אלים מטעמו של משטר טוטאליטארי עריץ במלחמת השמד חסרת מעצורים. סכנת החיסול המיידית שעמד צבאו של רומל להמיט על היישוב העברי בארץ ישראל המחישה לאלתרמן ולעמיתיו, אנשי אותו יישוב – מה שהיה אמור להיות ידוע להם כבר לפני כן – שמוות שרירותי ומיידית עתיד להיגזר על כל אדם שעמד בדרכם של הנאצים ובני בריתם, בין אם השתייך למיעוט שאלה חפצו בשרירות רצונם בסילוקו מן העולם ובין אם נכלל בין אלה שנחשדו בהתנגדות לשלטונם או שנלחמו בו. ההיבט השני – איום רוחני שהיה כרוך במימושו של האיום הראשון, הפיזי: חיסול המורשת ההומניסטית-מוסרית של המערב (שביט לעיל). הנאציזם שחיסל את המורשת הזאת בגרמניה, ודיכא אותה בארצות שכבש, איים להשליט בכל אירופה משטר רצחני, טוטאליטארי המבוסס על עליונות הכוח והגזע ועל ניהיליזם קיצוני בכל הנוגע לחיי האדם ולערכיו. כניעה לגזר דין המוות שגזר המשטר הזה על חיי יחידים וציבורים נתפסה לאלתרמן ולאחרים מבני הזמן כהשלמה עם סדר עולם בו אין קיום ותוקף לערכים אנושיים.

בה במידה שניתן לתאר את שמחת עניים כתגובה סמלית לסיטואציה הנזכרת (תיאור שאמנם וכמובן איננו עשוי למצות אותה), הריהי תגובה הנגזרת במידה רבה משני ההיבטים הנזכרים. לנוכח

האיום הפוליטי האקטואלי, המיידני והמוחשי של השמדת ה"עניים" (החלשים שהם גם הענווים והצודקים, עשירי הרוח) על ידי ה"עשירים" (החזקים, השליטים שהם גם הרשעים), ביקש אלטרמן להציע ולבסס מחדש, מתוך מורשת התרבות הכלל אנושית (והיהודית בתוכה), את הערכים שעשויים להעניק משמעות לחיי האדם ולמותו בעולמה של המאה ה-20. כנגד הסתמיות והשרירותיות של מוות בשמה ובכוחה של עריצות בלתי מוגבלת ושל חיים בציפייה נכנעת לבואו – מוות המאשר את שלטון השקר והכוח בעולם – העמיד אלטרמן לרשותם של בני דורו, בזיקה לערכים האלה ומתוך המורשת היא, את המיתוס של "שמחת העניים": זו העוצמה הרוחנית החוגגת הכרוכה ב"חיים על קו הקץ" ואל הקץ, בעמידה פקוחת עיניים אל מול מוות שיש לו "אולי פעם באלף שנה" צידוק ומשמעות; מוות שהוא גם שיא וניצחון, פרדוקסאליים ככל שלא יהיו, של חיים ושל ערכים. "שמחת העניים" הדופקת על הדלת, היא, בשיר הפותח, בשורת הניצחון הזה, הנקנה במחיר של אבדן ומוות. בגוף היצירה, ידיעת המוות הצפוי תתגלה – כשמקבליה יבחרו להתמודד עימו – כאותו ניצחון עצמו, כ"שמחת עניים".

כיצד? כיצד לנהוג לנוכח בשורת המוות הוודאי הזה ("והעיר נצורה מבוא ומצאת")? להיכנע כי אין סיכוי ותכלית למאבק ("כי אל קרב אין תקווה חרגנו"), או להיאבק במלוא עוצמת החיים למרות שאין סיכוי, דווקא משום שאין תכלית (להפוך את המוות ל"שמחת עניים")? על אילו ערכים מנחים ניתן לבסס את התשובה לשאלה הזאת בעולם "של חרב ושל כסף" שאין בו סמכויות מטפיזיות או אידיאולוגיות להישען עליהן? על שאלות אלו ושכמותן משיב אלטרמן ב*שמחת עניים* במונחים אוניברסאליים-עקרוניים (תשובה שהייתה מופנית כמובן באופן ממשי וייחודי אל אחיו לגורל בישוב הארץ-ישראלי של אותם ימים). העמידה מול המוות בסיטואציה הקריטית של העיר הנצורה היא גם משל לעמידה בפני המוות שהוא סופם הוודאי של כל חיים באשר הם. בני אדם כיחידים, בעודם חיים, המבקשים לצחוק ולאהוב, ליהנות מאור השמש, מחג ומאושר, אינם יכולים לעמוד לבדם בסיטואציה הזאת. הם מגייסים לעזרתם את ערכי היסוד שלמדו מאבותיהם, את המורשת המשפחתית, הלאומית והכלל

אנושית, הביולוגית והרוחנית כאחד (לא דתית ולא דוקטרינארית), כל מה שניתן לתאר כ"מחשבות של מתים". בלשונה של היצירה – הם קוראים לעזרת המתים. התפיסה הערכית שמפתח אלתרמן בשמחת עניים נטועה במורשת הזאת, ומיוסדת על היחסים הבסיסיים שגם מקיימים את החיים וגם מעניקים להם את משמעותם – האהבה, האבהות, האמהות, הרעות, הנאמנות לעדה וכל כיוצא בהם, ערכים שביסודה של המורשת ההומניסטית. המתים של אלתרמן הם הקרובים ביותר – הבעל (האוהב), האב, האח, הרע – אבל גם הרחוקים ביותר – הם מתים. נוכחותם בנפש היא עזה, אבל מן המציאות הפיזית הם נעדרים. לכאורה הם חסרי אונים וחסרי ממשות. יחסי הגומלין בין המתים והחיים, ככל שהם קרובים ואינטימיים, כך הם גם מלאים מתחים וסתירות. קבלת דינם של ערכים ושל נאמנויות שאין שכר או תכלית לה סותרת את התשוקה העזה לחיות, את היצרים, את הרצון לעוצמה. אין היא דבר המובן מאליו: היא כרוכה במאבק.

סביר אפוא לפרש את התפתחות יחסי המת והרעה בשמחת עניים כמגלמת את המהלך שבו מתגבשת ההכרעה של הרעה ושל הרעים כיצד לנהוג בסיטואציה של המצור וכיצד לעמוד מול המוות הוודאי שהמצור הזה מוליך אליו. מחשבות המת, מחשבות המתים, הן המוליכות את אנשי העיר הנצורה לעמידת הגבורה שבאין ברירה ומחזקות אותם בעמידה זו. כאמור, אין המהלך הזה יכול להיות קל או חד־משמעי והוא כרוך מטבע הדברים במאבק פנימי מתוח (התביעה הערכית היא קשה ומתאכזרת ואיננה מקבלת פשרות וסטיות). אבל בסופו של המהלך, לא ייכנעו גיבוריה של היצירה למוות האלים והשרירותי שהצר מבקש להביא עליהם ("וצר נשבע: אהיה לך סכיניך"), אלא, מכוח הזדהותם עם אותן מחשבות, הם יטביעו על המוות הזה את חותמם ("כדיוקן המלכות על פני האגורה בכל תגי חייך הוא טבוע": "שיר של אור"), יעשו אותו לשלהם, יהפכו אותו מכורח לבחירה, באופן שיעיד על חייהם, על ערכיהם, על זהותם, על כבודם ועל צדקתם, ובדרך זו על מורשת הערכים של האדם באשר היא. אלתרמן אינו טוען בשמחת עניים שיש ערכים שראוי להקריב בשבילם את החיים, אבל הוא מראה שקיימים ערכים

שהחיים בלעדיהם אינם חיים, שהם (הערכים האלה) הם החיים. "אולי פעם באלף שנה יש למותנו שחר", "אולי פעם באלף שנה" עשוי האדם, בעל כורחו ושלא בטובתו, להפוך את המוות, אויב החיים, לעדות של עוצמתם וניצחונם. לתת את החיים למען החיים. שמחה כבירה היא, שמחה ענייה – "שמחת עניים".

מראי מקום

אבן־זהר, איתמר. תשכ"ו, "החושב והנחשב או המת והרעיה", *עיונים בספרות*, הוצאת משרד החינוך והתרבות, מכון הנרייטה סאלד, 25, 34–.

אלתרמן, נתן. תשכ"ז, *שידים כוכבים בחוץ* [1938], *שמחת עניים* [1941], *שידי מכות מצרים* [1944], הקיבוץ המאוחד ומחברות לספרות, תל־אביב (ומהדורות נוספות בכותרת *שידים שמכבר*, בהוצאת הקיבוץ המאוחד).

[אלתרמן, נתן. 1999, *כוכבים בחוץ* [1938], *שמחת עניים* [1941], *שידי מכות מצרים* [1944], בתוך *שידים שמכבר*, מהדורה מתוקנת, ערך עוזי שביט, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל־אביב].

אלתרמן נתן. תשי"ז, *עיד היונה*, מחברות לספרות, תל־אביב. אלתרמן, נתן. תשל"א, *כמעגל: מאמרים ורשימות* (תרצ"ב–תשכ"ח), הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

אלתרמן, נתן. 1973, *משפט פיתגורס*, בתוך *מחזות*, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 576–416.

אלתרמן, נתן. 1981, "מידות הדין", *הטור השביעי*, ספר שני (תשי"ד–תשכ"ב), כל כתבי נתן אלתרמן, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל־אביב, 440–407.

אלתרמן, נתן. 1989, *נתן אלתרמן על שתי הדרכים: דפים מן הפנקס*, ההדיר, ביאר והוסיף מבוא, דן לאור, מחברות אלתרמן ה', הוצאת מוסד אלתרמן, הקיבוץ המאוחד.

בהט, יעקב. תשי"ז–תשי"ח, "על דו־שיח אחד לנתן אלתרמן", מולד, כרך ט"ו, 466–462.

גולומב, הרי. תשכ"א, "בדיות וקניינים: עיונים בשירת נתן אלתרמן", *קשת*, חוברת י"א (אביב), 61–30.

הרושובסקי, בנימין, 1965, [אינטרפרטציות קצרות של השירים] "ליל קיץ", "הלילה הזה", "החולד", "האסופי" בתוך:
The Modern Hebrew Poem Itself, Carmy, Burnshaw, Spicehandler (eds.) Holt, Reinhart and Winston, New-York, 106-115.
הרשב (הרושובסקי), בנימין. תש"ס, "אבא קובנר והפואמה העברית המודרנית" [1952], *אמנות השירה*, הוצאת כרמל, ירושלים, 167-196.
כנעני, דוד. 1955, "על קו הקיץ", *בינס לבין זמנס*, ספרית פועלים, מרחביה, 257-220.
נתן, אסתר. 1969, "מקורות לפואמה 'שמחת עניים' לנתן אלתרמן", *הספרות כרך ב' חוב' 1*, 250-245.
ערפלי, בעז. תשמ"ג, *עבודות של חושך: תשעה פרקים על "שמחת עניים" לנתן אלתרמן*, תל אביב תשמ"ג.
ערפלי, בעז. תשס"ה, *חדוות ההשוואה / תמורות בשירה העברית המודרנית*, המכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר, אוניברסיטת תל-אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
קלדרון, נסים. תשס"ב, "ימים אדומים ומחשבה ספרותית", *ידיעות אחרונות*, ח' באלול, 16/8/2002.
שביט, עוזי. תשס"ג, *שירה מול טוטליטריות: אלתרמן ו'שירי מכות מצרים'*, אוניברסיטת חיפה, זמורה ביתן מודן.
שדה, שלמה. תש"ס, *והעולם באמצע מתרחש*, קרן, הוצאה לאור, תל-אביב.
שמיר, משה. 1960, "פתח קריאה ב'שמחת עניים'", *בקולמוס מהיר*, ספריית פועלים, מרחביה, 110-99.
Abrams, M. H. 1999, *A Glossary of Literary Terms*, Harcourt Brace, New York.

בעז ערפלי, החוג לספרות עברית, אוניברסיטת תל-אביב.

תרגום, פרוש או שבוש?

ההיסטוריה הכנסיתית של אוסביוס בעברית

ההיסטוריה הכנסיתית של אוסביוס (260–340 לערך), בישוף קיסריה שבארץ-ישראל, היא ללא ספק אחד החיבורים הנוצריים החשובים ביותר שנכתבו אי פעם ביוונית. זהו מקור חיוני מאין כמוהו לחקר הנצרות בשלוש המאות הראשונות לקיומה, ורב ערכו גם לחקר האימפריה הרומית ותולדות עם ישראל באותה תקופה. מן הראוי היה להציג חיבור חשוב זה בפני הקורא העברי, וזו מטרתו של הספר שלפנינו. הספר כולל הקדמה (עמ' ז'), מאמר מבוא על אוסביוס ויצירתו (עמ' ט'–ל'), תרגום עברי של עשרת הספרים של *ההיסטוריה הכנסיתית* בלווי הערות בתחתית העמוד (עמ' 1–347) ומפתח שמות (עמ' 351–373).¹

מאמר המבוא נכתב על-ידי א. קופסקי, והוא כולל מידע תמציתי ומדויק על אוסביוס ויצירתו. די בקריאתו של מאמר זה כדי להבין מה רבה חשיבותה של *ההיסטוריה הכנסיתית* של אוסביוס ומדוע היא ראויה לתרגום עברי. למרבה הצער, די בהקדמה הקצרה (עמ' ז') כדי להראות כי ספר זה אינו ממלא את יעודו, שכן הנוסח העברי מתבסס על תרגום אנגלי ולא על המקור היווני. וכך נכתב בהקדמה זו: "תרגום מסמך חשוב זה של תולדות הכנסייה מאת אוסביוס הינו הופעתו הראשונה בלשון העברית. התרגומים של ק. לייק (כרך א') וג' א. ל. אולטון (כרך ב') בסידרת Loeb Classical Library מהווים

¹ אוסביוס בישוף קיסריה, *תולדות הכנסייה*, תרגמה מאנגלית ר. פרנק, עם מבוא מאת א. קופסקי, מבואר ע"י ר. פריץ, מרכז כספרי, דפוס אקדמון, ירושלים תשס"א.

הבסיס לתרגום הנוכחי. אף על פי שהתרגום לא בוצע ישירות מהמקור היווני של אוסביוס, הייתה התייחסות רבה ליוונית במקומות בהם נחשבו תרגומיהם של לייק ואולטון לא מדויקים או לא ברורים".

יש להכיר תודה לכותבי ההקדמה על הגלוי הנאות, אך שיטתם מעוררת מספר שאלות. ראשית כל, מדוע נבחר דווקא תרגומם של לייק ואולטון כבסיס לתרגום העברי? הרי בהקדמה נקבע כי יש בו מקומות שאינם מדויקים או ברורים די הצורך, בשעה שקיימים תרגומים אחרים לאנגלית. שנית, מדוע לא שמשה יכולת הקריאה ביוונית, אשר הביאה לאתורם של אי דיוקים בתרגומם של לייק ואולטון, לתרגומו של החיבור ישר מהמקור? כפי שיוכיח מאמר זה, תרגום המתבסס על תרגום, מחד גיסא, ועל שפוץ המסתמך על המקור, מאידך גיסא, ניצב על יסודות רעועים ביותר. כדי לא להכביר מלים על כשל מתודי זה, אביא כמה דוגמאות בולטות לכך.

א) גלעדים, קברים או עצמות?

הנה קטע מהפרק העוסק ברדיפות הנוצרים בימיו של הקיסר נרון (54–68): "הוא (הקיסר נרון), אם כן, היה הראש והראשון במאבקו באל ובטבח שטבח בשליחים. מסופר שבזמנו נערף ראשו של פאולוס ברומא, ושגם פטרוס נצלב. בתי הקברות שם עדיין נקראים על שמם של פאולוס ופטרוס. עובדה זו מאשרת את הסיפור, לא פחות מאשר עושה זאת הסופר הכנסייתי גאיוס, שחי בזמן שזפירינוס היה בישוף רומא. בדיון, שתועד בכתב, בין גאיוס לפרוקלוס, מנהיג המונטניסטים, אומר גאיוס, על המקומות בהם נטמנו עצמותיהם הקדושות של השליחים הנזכרים לעיל: *אך אני יכול להצביע על העצמות של השליחים. בין אם חלך לותיקן ובין אם בדרך אוסטיה, תמצא את העצמות של מי שהניחו את היסודות לכנסייה זו*"².

² ספר ב', פרק 25, פסוקים 5–7, עמ' 61.

המלה "עצמות" מופיעה כאן שלוש פעמים. לעומת זאת, גם במקור היווני וגם בתרגום האנגלי מופיעות שתי מלים שונות שאין משמעותן "עצמות". במקרה הראשון, מדובר המקור על ה־hiera skenomata של השליחים הנזכרים לעיל. skenomata היא צורת הרבוי של skenoma, מלה שפירושה הוא "אוהל", "גוף" או "גופה". את הצירוף hiera skenomata מתרגם הנוסח האנגלי, כהלכה, כ־sacred relics.³ עדיף היה לתרגם זאת לעברית כ"שרידים קדושים", ולא כ"עצמות קדושות". בשני המקרים האחרים נכתב במקור tropaia, ובתרגום האנגלי, trophies.⁴ ביוונית עתיקה, tropaion פירושו "גלעד", ובהרחבה, כל מבנה המוקם בעקבות נצחון, ואף אותות נצחון. בלשונם של אבות הכנסיה מתייחס המונח, בין השאר, למעשיהם של הקדושים המעונים, אשר נכונותם להקריב את חייהם בשל אמונתם הדתית נחשבת כנצחון.⁵ לפיכך נחשבו שרידים המעידים על מעשה הקרבה מעין זה לאות ניצחון. זו המשמעות הנדרשת כאן. מכל זאת עולה כי המרת המלים relics ו־trophies ב"עצמות" לא קירבה את התרגום העברי למקור היווני, אלא הרחיקה אותו ממנו. לא על עצמותיהם של השליחים יכול גאיוס להצביע, אלא על המקומות שנטמנו בהם שרידיהם, כלומר על קבריהם.⁶ יש לציין כי קטע זה הוא ההתייחסות הראשונה בספרות הנוצרית לקבריהם של פטרוס ופאולוס, ומכאן חשיבותו לתולדות הכנסיה של רומא ולחקר הארכיאולוגיה הנוצרית בעיר זו. הנוסח העברי מבלבל, משום שקורא שאינו בקי עשוי להסיק כי גאיוס אכן יכול היה להצביע על עצמותיהם של שני

³ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, vol. I, trans. K. Lake, *The Loeb Classical Library*, Cambridge Mass. and London 1926, p. 183.

⁴ שם.

⁵ G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961-1968, p. 1411-1412.

⁶ על הפולמוס בין גאיוס לפרוקלוס, ועל דבריו של גאיוס בהקשרם המקורי, ראה: W. Tabbernee, "Our Trophies are Better than your Trophies: The Appeal to Tombs and Reliquaries in Montanist-Orthodox Relations", *Studia Patristica* 31 (1997), p. 206-217.

השליחים. עצמות קדושים אמנם נשמרו מחוץ לקברים כחלק מפולחן השרידים, אך מדובר בתופעה מאוחרת לימיו של גאיוס, בן זמנו של זפירינוס, בישוף רומא בשנים 198–217.

על אף מאמציהם של בעלי הנוסח העברי לתקן את התרגום האנגלי בעזרתו של המקור היווני, כולל קטע זה כמה טעויות ואי־דיוקים שמקורם בתרגום האנגלי. כך, למשל, באשר לגאיוס, הנזכר כאן כ"סופר כנסייתי", ובתרגום האנגלי, כ"a writer of the Church המקור, לעומת זאת, מדבר על "איש כנסייתי" (ekklesiastikos aner), מונח המתיחס או לאדם הממלא תפקיד בכנסיה, בניגוד למאמין מהשורה, או לנוצרי המשתיך לכנסיה "הנכונה", ולא למינות זו או אחרת. באשר לפרוקלוס, נאמר כי היה מנהיג המונטניסטים. במקור, לעומת זאת, נכתב כי עמד בראש הדעה שבקרב (או לפי) אנשי פריגיה (tes kata Phrygas gnomes). גם אם מדובר במונטניסטים, כפי שסבורים המומחים לדבר,⁷ עדיף היה לתרגם את דבריו של אוסביוס כלשונם ולהותיר את ההתייחסות למונטניסטים בהערה.

ב) קונסול או קונסולאריס ?

בספר ג' מסופר דבר מותו של שמעון בן קליופס, שהיה קרוב משפחה של ישוע ובישוף ירושלים, בימי שלטונו של הקיסר טריאנוס (98–117). אוסביוס מביא כאן מדבריו של הגסיפוס, סופר נוצרי מהמחצית השנייה של המאה השנייה: "כמה מהם (כלומר, הכופרים), האשימו את שמעון בן קליופס על היותו משושלת דוד ועל דבר היותו נוצרי, ובשל כך מת על קידוש השם בהיותו בן מאה ועשרים, בעת שטריאנוס היה בשלטון ואטיקוס היה קונסול".⁸

⁷ המינות המונטניסטית צמחה בפריגיה שבאסיה הקטנה במחצית השנייה של המאה השנייה. היא קרויה על שמו של אדם בשם מונטנוס, שנחשב כמיסדה. המונטניסטים ראו בו נביא, החשיבו את פפוזא (Pepouza) שבפריגיה כאתר מקודש והאמינו כי לשם תרד ירושלים של מעלה. למינות זו, שנחשבה מחמירה בסוגיות כגון פרישות וצומות, היו חסידים גם ברומא ובצפון אפריקה.

⁸ ספר ג', פרק 32, פסוק 3, עמ' 96.

המלה המתורגמת כאן כ"כופרים" היא heretics (כיוונית, hairetikoi, מהפועל haireomai, שפירושו לבחור). בעברית בת זמננו נהוג לתרגם מלה זו כ"מינים", ואין זה הבדל של מה בכך. "כופרים" הם אלה הרוחים את עקרי אמונתה של דת ואינם מחשיבים עצמם כמשתיכים אליה. כך, למשל, היהודים ועובדי האלילים הם כופרים מבחינתם של הנוצרים. hairetikoi, לעומת זאת, משייכים עצמם לדת הנוצרית, מקבלים חלק ניכר מעקרונותיה, אך חולקים על הזרם הרואה עצמו כמיצגה הנאמן של המסורת בסוגיות שונות הקשורות לאמונה, אורח חיים או פולחן. דוגמא לכך הם המונטניסטים שזוכרו בסעיף א' לעיל. מונח נוסף שעדיף היה להמנע ממנו בקטע שלפנינו הוא "קידוש השם", המתיחס באופן מובהק ליהדות. במקור מופיע הפועל martyreo, הקשור למונח martyrion (מהמלה martyrs), שפירושה "עד". עדיף היה לתרגם זאת כ"עדות אמונה", נכונותו של אדם להעיד על אמונתו גם במחיר חייו, ולא כ"קידוש השם".

בסופו של הקטע נזכר אדם בשם אטיקוס, וכאן נכונה לנו הפתעה: בתרגום האנגלי נכתב כי היה consular⁹, ולא consul. נקדים ונאמר כי בתקופת הרפובליקה הרומית, שני קונסולים עומדים בראש המדינה, ומשך כהונתם שנה. כבר בתקופה זו קיים בשפה הלטינית שם התאר consularis, המצוין, בין השאר, קונסול לשעבר. בתקופת הקיסרות, מלה זו נכללת בתארם הרשמי של חלק ממושלי הפרובינציות, ובמשך הזמן היא החלה משמשת לבדה לציון תפקידם. כך עשה הגסיפוס, המכנה את אטיקוס hypatikos, המונח היווני המקביל ל-consularis, כשם ש-hypatos מקביל ל-consul. אין איש יודע בודאות מי היה אטיקוס, מה היה תארו הרשמי ואם היה אי פעם קונסול, אך די בתאר הניתן לו כאן כדי להבהיר מעל לכל ספק כי היה מושל פרובינציה, מן הסתם ביהודה.¹⁰ ככל הנראה, קטע זה הוא אחד המקומות שבהם

⁹ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, vol. I, p. 275.

¹⁰ על אטיקוס ראה: E.M. Smallwood, "Atticus, Legate of Judaea under Trajan", *Journal of Roman Studies* 52 (1962), 131-133.

“נחשבו תרגומיהם של לייק ואולטון לא מדוייקים או לא ברורים”,
כדברי ההקדמה, אך דווקא התרגום האנגלי הוא הנכון, ואילו הנוסח
העברי שגוי.

ג) גזרות מלכותיות ורצון בית מלוכה כצורפים נרדפים

הספרים ח'–ט' של *ההיסטוריה הכנסייתית* עוסקים ברדיפות הנוצרים
שהחלו בשנת 303 ונמשכו כעשר שנים. ספרים אלה חשובים ביותר
לחקר הרדיפות בפרט, ולתולדות האימפריה הרומית בשנים אלה
בכלל. אוסביוס מרבה לצטט במלואם צוים שבאמצעותם הורו
הקיסרים על רדיפות אלה, וגם צוים שהורו על הפסקתן. להלן
ראשיתו של פרק המיחס לקיסר מאקסימינוס דאיה (309?–313) נסיון
לחבל בישומו של צו מאת הקיסר גאלריוס (305–311).¹¹

“[1] ביטול הגזרות המלכותיות, שהוזכר לעיל, פורסם והוכרז בכל
רחבי אסיה ובפרובינציות השכנות. לאחר שהדבר בוצע, לא ראה
מקסימינוס, העריץ מן המזרח שהיה רשע ובן בליעל מאין כמותו
והמר שבאויבי המסירות לאל היקום, בעין יפה את שנכתב. במקום
להפיץ את האיגרת האמורה, הוא ציווה על פה על השליטים שהיו
תחת מרותו להרפות ממלחמתם נגדנו. מאחר ולא יכול היה להתכחש
לדברים שנקבעו על ידי מי שהיו כמעמד רם משלו, הוא דחק את
החוק האמור לקרן זוית ונקט באמצעים שונים כדי שדבר החוק לא
יגיע למחוזות שהיו כפופים לו. הוא ציווה, בדבר פיו, על השליטים
שהיו נתונים למרותו להרפות מעט מן הרדיפות נגדנו. הללו הודיעו
זה לזה את תנאי הצו בכתב. [2] סבינוס, למשל, אשר זכה למעמד
המכובד של פריפקט פרטוריאני, הודיע על החלטת הקיסר לנציבי
הפרובינציות, באיגרת הכתובה בשפה הלטינית, ולהלן תרגומה.”¹²

¹¹ אוסביוס מצטט צו זה בספר ח', פרק 17.

¹² ספר ט', פרק 1, פסוקים 1–2, עמ' 296.

המלה "גזרות", המופיעה בשורה הראשונה, מעוררת בעיה: כיצד אומרים "גזרות" ביוונית? התרגום האנגלי מדבר על רצון (will),¹³ תרגום סביר ללשון המקור (neuma). מכאן עולה כי המלה "גזרות", המוכרת היטב לקוראי עברית (גזרה משמים, גזרות שמה, גזרות משרד האוצר), היא תרומתם של האחראים לנוסח העברי. מובן מאליו כי התקנות שבוטלו היו תקנות רדיפה שיש בהן כדי להזכיר את גזרות השמד שנגזרו על יהודים בתקופות שונות, אולם תפקידו של מתרגם הוא לתרגם, לא לפרש. על כן, מן הראוי היה לתרגם את הצירוף basilikon neuma כ"צו מלכותי", או אף כ"צו קיסרי", שכן המלה basileus ("מלך") מציינת ביוונית את קיסר רומא.

על מאקסימינוס דאיה, שהיה יליד איליריקום (הבלקן של ימינו), נאמר בהמשך הפרק כי היה "העריץ מן המזרח". כיצד להבין מלים אלה? האם מדובר במוצאו, או באזור הכפוף לשלטונו? בתרגום האנגלי נכתב the tyrant of the East, ולא the tyrant from the East, ואילו המקור אומר ho ep' anatoles tyrannos. עדיף היה לתרגם זאת כ"העריץ אשר על המזרח", שהרי כוונתו של אוסביוס היא להתייחס אל האזור שעליו היתה פרושה מרותו של מאקסימינוס דאיה באופן רשמי. עוד נאמר על קיסר זה כי היה "רשע וכן בליעל". ללא ספק היה אוסביוס מסכים עם נסוח מעין זה, אך אין אלה מלותיו שלו. בתרגום האנגלי, הקרוב יותר למקור, נאמר כי היה monster of impiety, ואילו ביוונית נאמר כי היה dyssebestatos. זהו ערך ההפלגה (superlativus) של שם התואר dyssebes, הבא לציין אדם שאינו ירא שמים.

בהמשך הפרק מובא תרגומה היווני של האגרת שהפנה סבינוס לכל אחד ואחד ממושלי הפרובינציות הכפופים לסמכותו, ובה הוא מצוה עליהם לחדול מרדיפות הנוצרים (פסוקים 3–5). האגרת מסתיימת בהוראה הבאה:

¹³ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, vol. II, trans. J.E.L. Oulton, *The Loeb Classical Library*, Cambridge Mass. and London 1932, p. 329.

"[6] לכן, ייקח על עצמו הוד רוממותו הזהיר לכתוב למפקחים ולדואומווירים ולמגיסטרי המחוזות בכל עיר ועיר, כדי שהללו ידעו שאל להם לתת עוד דעתם לאיגרת ההיא".¹⁴

ברור מן ההקשר כי המלים "הוד רוממותו הזהיר" מתיחסות למושל הפרובינציה, שאליו מופנה עותק מן האגרת של סבינוס. יחד עם זאת, מדובר בתרגום שגוי ומבלבל כאחת של התרגום האנגלי. שם נכתב *Let it be thy Solitude's duty*,¹⁵ ובמקור *he se epistropheia*, ואין כל קשר בין מלים אלה לבין "רוממות", הגזורה מן המלה "רם". יש בכך כדי לבלבל את הקורא העברי, המכיר את הצרוף "הוד רוממותו" בעיקר כאופן פניה לנושא תפקיד נעלה או בן למשפחת מלוכה, ודי אם יוזכר כי זה התרגום העברי השגור ל-"His/her Excellence/Highness". עדיף היה לתרגם צורת פניה זו כ"הוד מסירותך", או "הוד שקדנותך".

לפי הנוסח העברי של האגרת של סבינוס, על המושל לכתוב בדבר אל המפקחים, הדואומווירים ומגיסטרי המחוזות. המונח האחרון מתיחס לבעל-תפקיד הנקרא בלאטינית *praepositus pagi*, שניתן לתרגמו כ"ממונה על מחוז כפרי". בנוסח היווני של האגרת המצוטט אצל אוסביוס מונח זה מופיע בתעתיק. בתרגום האנגלי, לעומת זאת, נכתב *magistrates of the district*.¹⁶ יש בכך הגיון, שכן *magistrate*, כתרגום למונח הלאטיני *magistratus*, הוא שם כולל לבעלי תפקיד רבים ושונים, אך אין הדבר כך לגבי המלה הלאטינית *magister*, שהוחדרה לנוסח העברי ללא הצדקה.

לאחר הבאת נוסח האגרת של סבינוס פונה אוסביוס לתאור התוצאות של קבלתה על-ידי מושלי הפרובינציות:

¹⁴ ספר ט', פרק 1, פסוק 7, עמ' 297.

¹⁵ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, vol. II, p. 331.

¹⁶ שם.

"[7] כתוצאה מן הדברים האלה הסיקו מושלי הפרובינציות שכוונת בית המלוכה, שהחלטתו נודעה להם מן הכתוב באמצעות איגרות למשגיחים, לדואומוירים ולמגיסטרים הכפריים, היא אכן כנה. לפיכך, לא רק שנתנו ביטוי לדברים הללו בכתב, אלא עוד יותר במעשה. ברצונם לציית לרצון בית המלוכה, הם שיחררו רבים מבין מי שהיו כלואים, בשל הודאות אמונה באל, והוציאו מחשכת בית הכלא. בין האסירים ששוחררו נכללו גם אלו שנשלחו לרצות את עונשם במכרות. בפעולות אלה הם נקטו בסבורם [כך במקור], בשוגג, שזה אומנם רצון הקיסר".¹⁷

המונח "בית המלוכה" מופיע בקטע זה פעמיים, ובאף לא אחד משני המקרים אין לכך תימוכין בתרגום האנגלי או במקור היווני. בפעם הראשונה נאמר בתרגום האנגלי imperial resolve.¹⁸ זהו תרגום אנגלי סביר ל-basilike gnome, (שמשמעו "החלטה מלכותית", כלומר "קיסרית"), שכן "החלטה" היא אחת מהוראותיה של המלה gnome. השימוש השני ב"בית-המלוכה" תמוה עוד יותר, שכן מדובר בתרגומו של הצירוף imperial will (במקור היווני neuma basilikon), אשר תורגם בפסוק 1 כ"גזרות מלכותיות". כיצד ניתן לתרגם את אותו צמד מלים פעם אחת כ"גזרות מלכותיות" ופעם אחרת כ"רצון בית-המלוכה"? האם גזרות ורצון הם אותו דבר? לאחראים על הנוסח העברי פתרונים. יש לציין כי עצם השימוש במונח "בית-מלוכה" אינו מתאים כלל וכלל לתקופה הנדונה. די אם נזכיר כי רוב רובם של הקיסרים במאה השלישית ובראשית המאה הרביעית נכשלו בניסיונם לבסס את שלטונם לאורך זמן, וכי מעטים מהם זכו למות מוות טבעי. ברור כי בתקופה סוערת מעין זו העברת השלטון מדור לדור במסגרת המשפחה היא שאיפה שקשה להגשימה, ועל כן המונח "בית-מלוכה", המזכיר לקורא העברי שושלות מפוארות כגון בית דוד, בית האבסבורג או בית רומאנוב, אינו במקומו.

¹⁷ ספר ט', פרק 1, פסוק 7, עמוד 297.

¹⁸ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, vol. II, p. 333.

עיון נוסף בפסוק 7 מעלה בעיה חמורה בהרבה. שם נכתב בפירוש כי החלטתו של בית המלוכה נודעה למושלי הפרובינציות "מן הכתוב באמצעות איגרות למשגיחים, לדואומווירים ולמגיסטרים הכפריים"; כך יכלו מושלי הפרובינציות להסיק כי כוונתו של בית המלוכה כנה, ובהתאם לכך פעלו. סדר ארועים זה תמוה ביותר, שכן אין זה מתפקידם של מושלי פרובינציות באימפריה הרומית לבחון את כנות כוונותיהם של הקיסרים או של שריהם הבכירים בטרם יפעלו בהתאם להוראותיהם. עיון בתרגום האנגלי ובמקור היווני אכן מצביע על סדר ארועים שונה לחלוטין. מכתבו של סבינוס מופנה למושלי הפרובינציות ומורה להם לצוות על בעלי תפקיד בערים ובכפרים הכפופים להם להתעלם מצו קודם [פסוק 6]. זאת בדיוק עשו מושלי הפרובינציות, כפי שכותב אוסביוס בפסוק 7, ובנגוד גמור לנאמר בנוסח העברי.

ד) שבושים והשמטות ללא הסבר

בפרק אחר של ספר ט' נכתב כך: "עכשיו התרחשה תופעה שכמותה לא נודעה בעבר; במרכזי הערים הוצגו כתבי עצומה נגדנו, וכמענה לדברים הללו הוצבו לוחות מתכת ועליהם חקוקות תשובות מחייבות, שכללו פקודות מלכותיות. שמותיהם של ישוע ושל פילטוס, מתוך דברי הזיכרון המזויפים שנועדו לפגוע בנו, היו על שפתי הילדים מדי יום ביומו".¹⁹

"כתבי העצומה" הנזכרים כאן מתרגמים את המלה האנגלית petitions.²⁰ במקור היווני, לעומת זאת, נכתב psephismata (ביחיד psephisma), ועדיף היה לתרגם זאת לאנגלית כ-decrees. היות ש-psephisma בא לציין החלטה רשמית, מן הראוי לשאול איזה מוסד או בעל תפקיד עמדו מאחורי "כתבי עצומה" אלה. גם מהמקור היווני

¹⁹ ספר ט', פרק 7, פסוק 1, עמ' 301.

²⁰ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, vol. II, p. 341.

(petitions...by cities) וגם מהתרגום האנגלי (psephismata poleon) ברור כי מדובר בערים, וקשה לדעת מדוע התיחסות מפורשת זו הושמטה מהנוסח העברי. מדובר, אם כן, בהחלטות רשמיות של ערים הכוללות את תלונותיהן נגד הנוצרים ומבקשות מהקיסר לפעול בהתאם. אם להסתמך על הנוסח העברי המעורפל, הקיסר הגיב לכך באמצעות "תשובות מחייבות". התרגום האנגלי, לעומת זאת, מדבר על "תשובות הכוללות צוים אמפריאליים" (rescripts containing imperial ordinances), וזאת בהתאם ללשון המקור (basilikon...diataxeon antigrahai). אלה נחקקו על גבי "לוחות מתכת". האמנם? בתרגום האנגלי נאמר ²¹ שהם לוחות ארד, וזאת, שוב, בהתאם למקור (stelai...chalkai). אין זו טעות של מה בכך, שכן הצגת חוקים ברשות הרבים על גבי לוחות ארד הוא מנהג עתיק יומין במדינה הרומית עוד מתקופת הרפובליקה, וקטע זה מעיד של המשכיותה של מסורת זו גם במאה הרביעית לספירה. באשר לחלקו השני של הקטע, נשאלת השאלה היכן למדו ילדים שאינם נוצרים על ישוע ופילטוס. המעין בתרגום האנגלי או במקור היווני יוכל לדעת כי ילדים אלה למדו זאת בבתי־הספר (didaskaleia; schools). בנוסח העברי שלפנינו מלה זו הושמטה ללא כל הסבר, וכך שובשה עדות מעניינת ביותר על אחת מדרכי התעמולה של מתנגדי הנוצרים: שימוש בחיבורים נוצרים אפוקריפים (הספרים החיצוניים לברית החדשה).

בהמשך הפרק מצוטט בהרחבה צו של הקיסר מאקסימינוס דאיה. ניתן להסתפק בכותרת הצטוט, וזו לשונה: "העתק צוו של מקסימינוס, שהוצא בעקבות הפניות נגדנו. נלקח מן הלוח אשר בצידון".²²

²¹ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, vol. II, p. 343.

²² ספר ט', פרק 7, פסוק 2, עמ' 301.

עיון בתרגום האנגלי ובמקור היווני מראה כי המלה "תרגום" (hermeneia; translation) הושמטה כאן. מכך ניתן להסיק כי הנוסח היווני המצוטט אצל אוסביוס אינו המקור, אלא תרגום מלאטינית. תמוה לא פחות הוא תרגומה של המלה petitions כ"פניות", שכן אותה מלה תורגמה בראשית הפרק כ"כתבי עצומה". אך חמורה מכל היא המרת שם העיר צור (ביוונית Tyros, באנגלית Tyre) בשמה של צידון.

סכום

די בקטעים שמאמר זה דן בהם כדי להראות כי הספר שלפנינו אינו יכול להחשב כתרגום ראוי לשמו של *ההיסטוריה הכנסייתית* של אוסביוס. חלק מהפגמים שהנוסח העברי לוקה בהם אף מעמידים בסמך שאלה את יכולתם של האחראים לו לתרגם טקסט כלשהו מאנגלית לעברית. יתרה מזו, הנסיון לתקן ולהבהיר את תרגומם של לייק ואולטון מתברר כיומרה חסרת בסיס וחסרת כיסוי כאחת. שום תרגום אינו מושלם, גם לא תרגומם של לייק ואולטון, אך יש לציין כי שניהם היו מומחים של ממש לספרות נוצרית קדומה ולתולדות הכנסייה במאות הראשונות לקיומה. נוסף ונאמר כי מתרגם הכרך הראשון, קרסופ לייק (1872–1946), היה פרופסור לתולדות הכנסייה באוניברסיטת הרווארד, וכי מתרגם הכרך השני, ג'ון ארנסט לנרד אולטון (1886–1957), היה פרופסור מלכותי לתאולוגיה באוניברסיטת דאבלין.

למרבה הצער, המקום המיועד ל*היסטוריה הכנסייתית* של אוסביוס על מדף הספרים העברי נותר פנוי.

אבשלום לניאדו, החוג להיסטוריה כללית, אוניברסיטת תל-אביב.

גרשם שלום ותחילת דרכו באוניברסיטה העברית*

כמו ב"מפץ הגדול" כך גם באוניברסיטה העברית בירושלים בימיה הראשונים. מעשים שנעשו, דגמים ארגוניים שנקבעו ומינויים שאומצו או נדחו, באמצע שנות העשרים של המאה העשרים, בין כביטוי לאידיאולוגיה אקדמית ולאומית, ובין כהחלטות אד-הוק, כתגובה ללחצים ולהזדמנויות – כל אלה עתידים להשפיע השפעה מכרעת עוד במשך עשרות שנים לא על אוניברסיטה זו בלבד. מה שהתקבל שם באותה תקופה, מבנים אקדמיים וכיווני מחקר, עתיד לעצב את כלל מערך ההשכלה הגבוהה והמחקר המדעי של "הישוב" ושל מדינת ישראל. ולו בשל כך בלבד, ראויות אותן התחלות ושורשיהן למחקר היסטורי דקדקני, ובכללו התבוננות ביקורתית על "הסיפור" שמוסד זה ואנשיו ספרו על עצמם בשעתם. ובוודאי שכך לגבי גרשם שלום ומחקר הקבלה והוראתה.

מי באמת "פתח" את המכון למדעי היהדות על הר הצופים ומתי תהיות אחדות לגבי תחילת דרכו של הפרופ' גרשם שלום באוניברסיטה העברית בירושלים מעלה הפרופ' יוסף דן בסקירה (כך הוא מכנה את דבריו) שפרסם לציון עשרים שנים למותו של גרשם שלום (תרבות וספרות/ הארץ, 2 באפריל 2002). המרכזית שבהן, שאחוזות בה עוד תהיות-משנה, שתזכרנה להלן, מנוסחת כך:

* הערת המערכת: ד"ר שאול כ"ץ ערך, עם פרופ' מיכאל הד, את הכרך: שאול כ"ץ ומיכאל הד (עורכים), תולדות האוניברסיטה העברית – שורשים והתחלות (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח) ומאמר שלו מופיע בקובץ זה.

"אין מקום לתהיות על שום מה זכה אלברט איינשטיין לשאת את הרצאת הפתיחה של המכון לכימיה, לאחר שפרסם את תורת היחסות הפרטית והכללית וזכה בפרס נובל על ניסוח אופיו של האור בחינת גלים וקוונטים כאחד. יש מקום לתהות על שום מה ניתן הכבוד לפתוח את המכון למדעי היהדות בירושלים בפעם הראשונה אחרי אלפיים שנה [לגרשם שלום]."

והרי גרשם שלום, כך על-פי הפרופ' דן, היה באותה עת צעיר לימים, ועדיין נעדר "רשימת פרסומים" ראויה, המעידה על מעמדו של בעליה כמלומד מבוסס. ולא פחות מכך, גרשם שלום, לפי דן, עסק בתחום דחוי, אם לא בזוי, מבחינה אקדמית: חקר הקבלה. משמע, אירע בשלום מה שאירע בהלל הזקן. כבני בתירה, כך מייסדי האוניברסיטה העברית, או מייסדי המכון למדעי היהדות שם. מה הראשונים ויתרו על גדולתם והעלו את הלל הזקן לנשיאות, כך גם האחרונים. אלה, כך לפי הפרופ' דן, צפו בשלום הצעיר את אחריתו כ"גדול החוקרים במדעי היהדות באותה מאה [...] ששמו נעשה חלק מן המטען האקדמי האוניוורסלי של המאה העשרים באירופה ובארצות הברית". ועל-כן הפקידו בידי את פתיחת אותו מכון למדעי היהדות, פתיחה שנחשבה בעיני רבים לפתיחת כלל האוניברסיטה העברית בירושלים. הבה נבדק אם אכן כך היה.

מנין לפרופ' דן שכבוד יוצא דופן זה, "לפתוח את המכון למדעי היהדות בירושלים", ניתן לשלום? הפרופ' דן מצא כי השורה: "הרצאת פתיחה במכון למדעי היהדות, בי"ד חשון תרפ"ו" נספחת לכותרת חיבורו של גרשם שלום: "האם חָבַר ר' מִשֶּׁה דִּי לִיאֹן אֶת סְפָר־הַזֵּהר?". דבר זה נדפס בתוך: *כתבי האוניברסיטה העברית בירושלים, מדעי-היהדות. כרך א' (ידיעות המכון למדעי-היהדות, III) (ירושלים: דפוס המדפיס, תרפ"ו), עמ' 16–29*. דא עקא, שדפדוף בהמשך אותו פרסום מעלה כי שורה דומה, "הרצאת פתיחה – כ"א חשון תרפ"ו", מלווה גם את כותרת המאמר העוקב, מאמרו של משה צבי סגל: "לְשׁוֹן־הַמִּשְׁנָה, מוֹצְאָה וְתוֹלְדוֹתֶיהָ" (שם, עמ' 30–44). והשורה "הרצאת הפתיחה, נקראה במכון למדעי היהדות של האוניברסיטה העברית בירושלים, י"ז במרחשון, תרפ"ו", נספחת לכותרת מאמרו של אשר גולאק: "השוואה כללית בין רוח דיני

ממונות העבריים ורוח דיני ממונות הרומאים" (שם, 45–50). מכאן, אחת משתיים. אפשר וכפי מה ששנת 1905 היתה שנת פלאות, *mirabilis*, לאיינשטיין ולפיסיקה, כן שנת תרפ"ו היתה למדעי היהדות, או לכלל מדעי הרוח. ומייסדי האוניברסיטה העברית הועידו באותה שנה, תרפ"ו, לא רק את גרשם שלום, אלא גם את משה צבי סגל ואת אשר גולאק, להיות "האיינשטיינים" של מדעי היהדות, או של מדעי הרוח, של המאה העשרים. ואולי הרבה הרבה פחות מכך: אותן שורות אינן מעידות על "הרצאת פתיחה" של כלל המכון למדעי היהדות. המדובר הוא ב"הרצאת פתיחה", במשמעות "שעור פתיחה", של שעור או סמינר, בתוך המכון למדעי היהדות. וזאת, והדבר חשוב לענייננו, עם פתיחת שנתו האקדמית השניה, שנת תרפ"ו. הבה ננסה לבדוק את סבירות האפשרות השניה, על סמך הנמצא בפרסומיה הפומביים של האוניברסיטה העברית בשנותיה הראשונות.

ובכן, "חגיגת הפתיחה של המכון למדעי היהדות [...] היתה בכ"ה בכסליו תרפ"ה (22 לדצמבר 1924)", כלומר, כשנה לפני התאריך שמציין פרופ' דן ובהקשר מובחן היטב: "חגיגת הפתיחה", דהיינו טקס הפתיחה החגיגי של מכון זה, שהיתה "באולם המכון לכימיה של האוניברסיטה העברית על הר הצופים בירושלים". כך מובא בחוברת *ידיעות המכון למדעי היהדות, חוברת א'* (ירושלים: דפוס עזריאל, ניסן-תרפ"ה) ובפרסומים אחרים של האוניברסיטה העברית. את "נאום הפתיחה" נשא הד"ר י. ל. מגנס, ואת "הרצאות הפתיחה" נשאו "חכמי ישראל וגדולים בתורה כמו" פרופסור מרדכי יום טוב מרגליות מדרופסי קוליג' בפילדלפיה, פרופסור יחיאל מיכל הכהן גוטמן מבית המדרש לרבנים בברסלוי ופרופ' שמואל קליין רב העדה בנובוזמסקי. כך על-פי מה שתיארם מגנס באותו "נאום פתיחה" שלו. כלומר, את המכון למדעי היהדות "פתחו" הד"ר מגנס, שעמד למעשה, בראשו. ונלוו לו שלושה מלומדים מבוססים, בעלי מעמד של פרופסור, שנשאו שם, כל אחד, "הרצאת פתיחה", שִׁפְפָּדָה את האירוע החגיגי וסימנה את תחילתה של סדרת ההרצאות של כל אחד מהם, שעתידה להיות, בין טבת לבין ניסן תרפ"ה (1925). לצד שלושה פרופסורים אלה, מצויין באותה חוברת שעוד פרופסורים

מצופים להגיע למכון מחו"ל. ועוד מוזכרים שם זוטרים אחדים, כולם מארץ-ישראל, שאף הם יפעלו במכון החדש: הזואולוג והבלשן ה' י' אהרוני, הרב יהושע חיים קוסובסקי, הרב שמחה אסף, ה' י.ש. צורי, הד"ר ה. בנט, ה' אבינעם ילין, והד"ר ל. מאיר (שם, עמ' 77). לענייננו חשוב להדגיש כי גרשם שלום איננו מוזכר ברשימה זו, בחוברת זו, כלל.

גם בחוברת העוקבת, *ידיעות המכון למדעי היהדות, חוברת ב'* (ירושלים: דפוס הפועלים, אב-תרפ"ה), אין מוזכר שמו של גרשם שלום. אך לבירור המשמעות של המושג "הרצאת פתיחה", חשוב הקטע המובא שם לגבי מאמר של "פרופיסור ד"ר י.ג. אפשטיין", הנכלל באותה חוברת. וכך נאמר בו: "בנוכחות כל הנרשמים במכון והרבה אורחים הרצה ד"ר י.ג. אפשטיין [...] את הרצאת הפתיחה שלו בר"ח אייר תרפ"ה" (שם, עמ' 1) על הנושא: "המדע התלמודי וצרכיו". והשורה "מתוך הרצאת הפתיחה" נספחת לכותרת המאמר (שם, עמ' 5). ואם נחזור לחוברת הנ"ל (*מדעי-היהדות. כרך א'*), ניווכח לראות כי המונח "שעור-הפתיחה" מכתיר בחגיגות טיפוגראפית את מאמרו של "פרופ' ד"ר יוסף קלוזנר", המקדים את מאמרו הנ"ל של שלום. הפרופ' דן המזכיר מאמר זה של קלוזנר ("שלוש תקופות בספרות-השפלה העברית", שם, עמ' 7-13), החליט להתעלם מן המשמעות הסמלית שישנה לקשר שבין ההצבה של קלוזנר בראש אותה חוברת ולפך-פוס הטיפוגראפי לכותרות דבריו שם (אותיות גדולות, שורות מפוזרות), ובין מעמדו כ"פרופ' ד"ר", עתה אחד משלושת הפרופסורים של המכון. על כל פנים, ברור הדבר שהמונח "הרצאת פתיחה", כפי שהוא נספח למאמרו הנ"ל של גרשם שלום, מורה לכל היותר על פתיחה של תחום הוראה חדש, פתיחת קורס חדש, אולי אף במעמד החגיגי של פתיחת שנת לימודים אקדמית. כגון שהד"ר מגנס, במעמד החגיגי של "פתיחת שנת-הלימודים תרפ"ז" אומר: "ברצוני להציג לפניכם את שני המרצים החדשים: מר דוד ילין, מרצה לשירה העברית של ימיה-הבינים, וד"ר א. רופין, מרצה לסוציולוגיה של היהודים. שניהם ירצו היום את הרצאת הפתיחה שלהם", (*נאומי הקנצלר של האוניברסיטה העברית, ירושלים תרצ"ו, עמ' 19*). ובוודאי שאיננו

שאל כ"ץ

מציין כי מרצה "הרצאת הפתיחה" הזו חונך מכון חדש. מכאן שפליאת הפרופ' דן בעניין הפקדת פתיחת המכון למדעי היהדות בידי גרשם שלום איננה פליאה. לא היה זה גרשם שלום האיש ש"פתח" מכון זה.

תוכן העניינים:

נאומי הפתיחה:

נאום הד"ר י. ל. מננס	
מכתבו של אחד-העם	
נאום סדר הדרוש סמואל	(הס. הנטיב העליון)
נאום ח' מ. אוטושקין	(כשם הקרן הקופת לישראל)
" הד"ר א. רופין	(כשם התהלה העיונית בא"י)
" הד"ר יעקב טרונן	(כשם העני הלאומי ליהודי א"י)
" הפרופ' פודור	(כשם הספון הנוסע של האוניברסיטה העברית)
" הפרופ' הרצברג	(כשם כותים הארכיאולוגי של הגרמנים האיוונגליים)
" הפרופ' אולברייט	(כשם כותים הארכיאולוגי האמריקאי בירושלים)
" הפרופ' קראופרד	(כשם האוניברסיטה האמריקאית בניו-יורק)

ברכות ואחולים לפתיחת המכון.

הרצאות הפתיחה:

א. — פרופ' מרגליות:	יתד במקום הקדש.
ב. — פרופ' גושמן:	קנין אשה על פי המקרא והתלמוד.
ג. — פרופ' קליין:	מקור עתיק לדברי ימי חנוכה.

מצע לתכנית הלימודים.

לוח השעות לזמן הראשון—בבת—ניסן הרביעי.
סקרה כללית על הרצאות המפורסמים בסדר הזמן הראשון.
ידיעות שונות.

תוכן העניינים. מתוך ידיעות המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית, תרפ"ה. כולל שלוש 'הרצאות פתיחה' של שלושה מוזמנים מכובדים מחו"ל.

כיצד צורף גרשם שלום למכון למדעי היהדות

כארבעה חודשים לאחר טקס הפתיחה של המכון למדעי היהדות היתה "חגיגת הפתיחה" של האוניברסיטה העברית בירושלים. זאת בימים ז'-י' בניסן תרפ"ה (1-3 באפריל 1925). את "נאומי הפתיחה" (Inaugural Addresses) בטקס זה נשאו: הרב א. י. הכהן קוק, ראש הרבנים לא"י, הד"ר חיים וייצמן, נשיא ההסתדרות הציונית העולמית, ה.מ. סיר הרברט סמואל, הנציב העליון לא"י, הלורד בלפור, המשורר ח"נ ביאליק, בשם הועד הלאומי ליהודי א"י, והד"ר הרץ, הרב הראשי בממלכת בריטניה הגדולה. "הרצאות מדעיות" (Academic Lectures) נשאו הפרופ' פודור מירושלים, הפרופ' לנדאו מגטינגן, הפרופ' ברודצקי מלידס, הפרופ' הורוויץ מפרנקפורט, והפרופ' ביכלר מלונדון. רשימה זו ורשימת נכבדי מדע אחרים ("שליחי האוניברסיטאות ובאי כח מוסדות מדע עליונים"), שהשתתפו באותה חגיגת פתיחה מתמשכת, מדגישות עד כמה הקפידו מייסדי האוניברסיטה העברית להעניק מכובדות אקדמית ומעמד בין-לאומי למוסדם החדש. היא מדגישה עד כמה בלתי-מתקבל על הדעת שאיזו "הרצאת פתיחה" של מכון אוניברסיטאי תופקד, באותן שנים, ביד "זה מקרוב בא", כמו הד"ר גרשם שלום. בירור השאלה כיצד היה זה הד"ר מגנס, חסר הגלימה האקדמית, מי שנשא את "נאום הפתיחה" של המכון למדעי היהדות, חורגת מהנדרון כאן. היה זה בוודאי הד"ר וייצמן, שדאג ש"תאונה אקדמית" כזו לא תישנה בחגיגות הפתיחה של כלל האוניברסיטה. הד"ר מגנס לא נכלל ברשימת הפרופסורים, הרבנים והמכובדים האחרים, נושאי ההרצאות החגיגיות, בימים ז'-י בניסן תרפ"ה.

ובכל זאת עומדת בעינה השאלה כיצד צורף הד"ר שלום למכון למדעי היהדות. גרשם שלום מוזכר לראשונה בפרסומי האוניברסיטה העברית ב"שנתון" האוניברסיטה העברית ירושלים, שנת תרפ"ו (ירושלים: דפוס הפועלים, ניסן תרפ"ו). על-פי הנמסר באותה חוברת היו במכון למדעי היהדות ארבע דרגות ל"העובדים המדעיים" של מכון למדעי היהדות: "פרופסור", "מרצה", "מרצה במכינה" ו"עוזר

מדעי". לצד הפרופסורים של מכון זה, – י"נ אפשטיין, י' קלוזנר, ש' קליין וי' דוידסון ("פרופסור מבקר" מן הסמינר התיאולוגי היהודי, ניו יורק) – נמנו על חוקריימורי המכון גם ה"מרצים" האלה: "הרב ש. אסף, א. גולאק מוסמך למשפטים, הרב מ. סגל, מוסמך למדעי הרוח, M.A., ג' שלום, ד"ר פיל." (שם, עמ' 26). לא כל הארבעה היו בני גילו של שלום. אך בדומה לו, בעת צירופם למכון, הם נעדרו קריירה אוניברסיטאית מכובדת, ובאמתחתם הייתה רק ראשית ראשיתה של "רשימת פרסומים" ראוייה. בקנייה המידה של היום ספק אם היתה מזכה את בעליה במעמד של "מרצה בכיר", המקביל למעמד של "מרצה" בתקופה הנדונה. ובכל זאת, מי היה אחראי למינויים של אנשים אלה? אף התשובה לתמיהה זו נמצאת ב"שנתון" תרפ"ו. פרסום זה, שראה אור כשנה לאחר הפתיחה החגיגית של כלל האוניברסיטה, וכינון מוסדותיה המרכזיים, מספר לקוראיו כדברים האלה על אופני ניהול המכון למדעי היהדות:

המכון למדעי היהדות, בהיותו אמנם חלק מן האוניברסיטה, הוא גם אוטונומי ונתון להנהלתה של מועצה מנהלת [משלו, אך גם] נתון להשגחתו של ועדה-הנהלת האוניברסיטה בעניינים ידועים, כגון נתינת תואר של פרופסור אוניברסיטאי לפרופסורים של המכון. המכון מתנהל בא"י – עד כמה שהדבר נוגע לעניינים הפנימיים – על ידי חבר המורים בנשיאות בא כח ההנהלה (כעת ד"ר י.ל. מגנס) הנבחר ע"י המועצה המנהלת. (שם, עמ' 7–8)

משמע, בהבדל ממינוי פרופסורים במכון למדעי היהדות, שהיה בראש ובראשונה ביד "המועצה האקדמית" של כלל האוניברסיטה ("המרכבת ממלומדים בארצות שונות המשמשים בתור סנט האוניברסיטה", שם, עמ' 7), ומגנס לא היה חבר בה, הנה מינוי הזוטרים במכון זה היה בידי של מגנס, שבוודאי נועץ בפרופסורים של המכון ובאחרים. ומן הסתם, במקרה של מינוי שלום, כמו במקרה של מינוי אסף, גולאק, או סגל, מינוי זה נועד, בראש ובראשונה, לעיבוי רשימת חוקרי המכון ומוריו. שכן רשימה זו לא נתמלאה, למרבה האכזבה, בפרופסורים ידועי-שם. אלה, למרות התקוות הרבות, סופם שלא באו לירושלים. המובא כאן מפרסומי האוניברסיטה של שנותיה הראשונות מאשר את עדותו המאוחרת של

גרשם שלום עצמו. וכך הסביר שלום במברלין לירושלים (תל-אביב: עם עובד, 1982) את השתלשלות הדברים:

כבר בשנה הראשונה של המכון נתברר כי התקוות לבואם של גדולי מדעי היהדות שבדור נתברו. מאגנס הודיע בנאום הפתיחה שלו בדצמבר 1924 על ארבעה אורחים שילמדו בשנה הבאה – אף אחד מהם לא בא. כולם, וכן חבריהם בין "גדולי הדור", היו שופעים אהדה, אבל איש מהם לא היה מוכן להתישב בירושלים, ולכל היותר הסכימו לשמש כמורים אורחים לסמסטר או לשנה אחת. מצב זה פתח סיכויים, שלא היה להם תקדים, גם לבני הדור הצעיר להקמת המכון החדש. מאגנס וחבריה הנאמנים שלו הבינו אל-נכון שאי-אפשר לבסס מוסד מדעי על מורים אורחים. חיפשו אפוא במועמדים למינוי קבע בעולם היהודי, וכך הועלתה גם מועמדותי בפני מאגנס [...] ואף גם זאת: הצעיר שהתמסר כליל למחקר זה כבר יושב בירושלים ויחסוך אפילו את הוצאות העברתו. אך כיצד להיזכר אם אמנם הוא ברהיכי מבחינה מדעית?

מאגנס נזקק לממליצים. שלושה תומכים נמצאו לשלום בחבר הנאמנים: ח"נ ביאליק, מרטין בובר ואהרן פריימן, אך הם לא היו בני סמכות בתחומו של שלום. או אז פנה מאגנס לפרופ' יוליוס גוטמן מברלין, ולרב הד"ר עמנואל לב מסגד, שיכלו לחוות דעה מקצועית על עבודות שלום, ואף עשו כן.

כך נתמנית בספטמבר 1925 למרצה בקבלה, בראשונה לחצי משרה, כי עוד המשכתי לעבוד בחצי משרה בספרייה, ואחרי שנתיים במשרה שלמה, והתחילו ימי בגרותי.

(שם, עמ' 222–223)

אם כן, לא תעלומה אלא הליך ככל הנראה אופייני למכון ולאוניברסיטה לגבי המצורפים לסגלם ואינם במעמד של פרופסורים (אסף, גולאק ושלום, זכו במעמד ה"פרופסור אד פרסונם" כעשר שנים לאחר האירועים המתוארים כאן. סגל נאלץ להמתין למינוי זה עוד שנים אחדות). עם זאת, נותרת בעינה תמיהתו של הפרופ' דן לגבי עצם התקבלות תחומו של שלום, מחקר הקבלה, באוניברסיטה

העברית. קודם לברור עניין זה נפנה לתמיהותיו של הפרופ' דן לגבי האופן שבו שולבו ותויגו לימודי הקבלה לאוניברסיטה העברית.

הקבלה כמיסטיציזם יהודי וכבת משפחה לפילוסופיה יהודית
 לדיונו במינוי גרשם שלום למכון למדעי היהדות מסמיך הפרופ' דן שתי תמיהות לגבי האופן שבו לימודי הקבלה מוצגים בפרסומי האוניברסיטה ובמסמכיה. התמיהה הראשונה מוסבת על העדר התייחסות לקבלה בתור מיסטיקה יהודית (דן: "לא מצינו במסמכים הידועים עד כה שימוש משמעותי במושג 'מיסטיקה' להגדרת הדיסציפלינה הנדונה [חקר הקבלה]"). התמיהה השנייה מוסבת על הצירוף בין הקבלה ובין הפילוסופיה היהודית (דן: "הופעת הצמד 'פילוסופיה יהודית וקבלה' כבר בראשית תולדותיה של האוניברסיטה העברית [...] היא אחד הדברים המפתיעים ביותר בהתגבשותו של המכון למדעי היהדות בשנותיו הראשונות"). בדיקת פרסומי האוניברסיטה הראשונים שהוזכרו למעלה ודומיהם מעלה שאין מקום לא לתמיהה הראשונה ולא להפתעה השנייה.

לעניין המיסטיקה היהודית. עוד מראשית הדברים, הקבלה, באוניברסיטה העברית, זוהתה גם זוהתה עם המיסטיקה היהודית. הנה הראיה: "שנתון" תרפ"ו היה, כאמור למעלה, הפרסום הראשון של האוניברסיטה העברית, שבו הוזכר גרשם שלום כמורה במכון למדעי היהדות. ברשימת השעורים והסמינריונים שנערכו ב"זמן [סמסטר] החורף תרפ"ו", נאמר על שלום כך: "תולדות הקבלה, חלק א'; זהר (סמינריון)". ובמשלים, לגבי שלום ב"זמן הקיץ תרפ"ו" נאמר: "תולדות הקבלה, חלק ב'; זהר, 'סבא' דמשפטים (סמינריון)" (שם, עמ' 14–15). והנה, במקבילה האנגלית של פרסום זה, *The Hebrew University Jerusalem, 1925-1926* (Jerusalem: Workmens Printing Press, April 1926), במקבילה לגבי שלום, בזמן החורף נאמר: "History of Jewish Mysticism, part I. Zohar (Seminar)" ולגבי זמן הקיץ נאמר: "History of Jewish Mysticism, part 2. Zohar" (Seminar, continued) (שם, עמ' 21–23). מקבילות דומות מובאות בהוצאה העברית ובהוצאה האנגלית של "שנתון תרפ"ו", 1926–1927. וכך גם בשנה שאחריה.

ולעניין הצירוף "פילוסופיה עברית וקבלה". ככל הנראה, צירוף זה מופיע לראשונה בתוך: *ספר-השנה תר"ץ* (אלול תר"ץ). (שם, עמ' 99). בשנתון זה כבר ישנו ביטוי להנהגת הלימודים המסודרים – לימודים שסופם תעודה – "בפקולטה למדעי הרוח". זו כוננה, כפקולטה הראשונה של האוניברסיטה העברית, בשנת 1928, דהיינו כשלוש שנים לאחר הפתיחה החגיגית של האוניברסיטה. בפקולטה זו, היחידה לפי שעה באוניברסיטה, נכללים שלושה מכונים: "המכון למדעי היהדות", "המכון למדעי המזרח" ו"המכון למדעי הרוח הכלליים". ובאורח זמני ולצורכי הוראה גם "מכון איינשטיין למתמטיקה". המכון הראשון מציע לימודים בשלושה חוגים ראשיים: "תלמוד", "ספרות עברית", "ידיעת א"י". ובמקביל, בשני חוגים משניים: "פילוסופיה של עם ישראל וקבלה", ו"היסטוריה של עם ישראל וסוציולוגיה של היהודים" (שם, עמ' 117). התחום "פילוסופיה עברית" (נאומו הקנצלר, עמ' 50), או "פילוסופיה של עם ישראל", נמסר לד"ר צ' דיזנדרוק, שזה עתה הצטרף לאוניברסיטה העברית, והחזיק בה מעמד תקופה קצרה בלבד (שם, עמ' 83). המונח "הקבלה הפילוסופית" מצויין כאחד מנושאי הסמינריון של הד"ר ג. שלום, ברשימת השעורים לשנת תרפ"ח, הכלולה בספר-השנה *תרפ"ח-תרפ"ט* (שם, עמ' 66–68), ומתקבל על הדעת שמונח זה נרדף למונח "קבלה עיונית". לא כן הצירוף "פילוסופיה של עם ישראל וקבלה".

כפי שיוראה להלן, היו מי שנהגו לצרף בין הקבלה לבין הפילוסופיה הואיל וראו בקבלה סוג של פילוסופיה יהודית. עם זאת, ניתן להניח כי הצירוף בין הקבלה ובין הפילוסופיה לא היה לרוחו של שלום. וזאת מניין? גרשם שלום, בעבודתו *סדר המקצועות במדעי היהדות* (מכפלת, ניסן תרפ"ז), משנת 1927, הפריד בין הפילוסופיה היהודית ובין הקבלה. עבודה זו, ההולכת בעקבות המיון העשורוני של דיואי, נועדה להיות הבסיס למיון כל הקשור במדעי היהדות בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי. בעוד הפילוסופיה (היהודית) לתקופותיה השונות נמצאת שם בקטגוריית המיון: "תיאולוגיה, עקרי הדת ופילוסופיה" (מספר מיון: 296.1, שם, עמ' 17), הנה הקבלה הוצבה שם ב"מרחק מיון" ניכר מן הפילוסופיה, בתוך קטגוריית

המיון: "כיתות, זרמים דתיים, תורת הסוד" (מספר מיון 296.6, שם, עמ' 28). אין זאת אלא שהצירוף בין תחומו של דיזנדרוק – הפילוסופיה היהודית – ובין תחומו של שלום – הקבלה – מסתבר מתוך אילוצים אקדמיים-מנהליים. כדי שאפשר יהיה להעמיד "חוג משני" במכון למדעי היהדות נדרשו שני מורים לפחות בחוג כזה. מן הסתם, אילו עמד שלום על דעתו וביקש לנהוג במקצועו במסגרת ההוראה כפי שנהג במסגרת "סדר המקצועות", היה עליו להמתין שנים לא מעטות עד שיוכל להציע את תחומו בתור "חוג לימודים לשם בחינה" (ספר-השנה תר"ץ, עמ' 117). מן הסתם, גם גרשם שלום נהג לעתים בפרגמטיות. (הראייה לטיעון זה היא ההערה המובאת באותו הקשר על כך, שלמרות שהרב סגל מלמד את המקצוע "פרשנות עברית לתנ"ך" אי-אפשר להציע, לפי שעה, "חוג לימודים לשם בחינה". באותה עת היה הרב סגל המורה היחיד שהציע נושא הקשור בתנ"ך). וכך, בתקופה הנדונה כאן, נותר צירוף זה בעינו, גם אחרי עזיבת דיזנדרוק ובוודאי כך עם מינוי יוליוס גוטמן להיות "פרופיסור לפילוסופיה עברית", בשנת 1934 (האוניברסיטה העברית בירושלים ידיעות כלליות, תרצ"ו, עמ' 11; האוניברסיטה העברית בירושלים, התהוותה ומצבה, ירושלים תרצ"ט, עמ' 22–23, עמ' 122).

אולם לפרופ' דן יש תמיהה על עצם הכנסת לימודי הקבלה למכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית בתחילתה.

האם הנהגת לימודי הקבלה באוניברסיטה העברית היתה מעשה פרומטאי?

אחת מתמיהותיו של הפרופ' דן לגבי ראשיתו של גרשם שלום באוניברסיטה העברית מוסבת על עצם הכנסת העיסוק בקבלה אל המכון למדעי היהדות. וכך אומר הפרופ' דן לגבי מעמד לימודי הקבלה כמקצוע אקדמי:

לימודי קבלה, כמקצוע אקדמי, לא היו קיימים ב-1925–1927 – השנים המכריעות בתחום זה – אלא בהקשר שלילי. לא היה מוסד בעולם – מאיזה סוג שהוא – שבו קיים היה מקצוע זה. [...] הדימוי השליט לגבי המקצוע היה הדימוי שנוצר על ידי היינריך

גרץ וחבריו, שראה בו פגם ופחיתות בעולמה של היהדות. הנושא לא היה נתון בפולמוס: לא ידוע לי דבר שנכתב בתחום זה כדי להגן על הקבלה מפני משמיציה, בין בירושלים בין במרכזים אחרים של המחקר במדעי היהדות. כיצד אירע שניתן לנושא זה לפתוח את המכון למדעי היהדות, וכיצד ניתנה קתדרה לתחום זה בקומץ הראשון של מקצועות ההוראה של האוניברסיטה העברית בראשיתה?

קביעתו של הפרופ' דן נחרצת. לפחות מאז גרץ, בתחילת המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, במה שנוגע לקבלה, מועמדת אַפְּשָׁרָה (אופצייה) יהודית-תרבותית אחת בלבד. זו שראתה בקבלה פגם ופחיתות בעולמה של היהדות. כך עד שגרשם שלום הביא אש פרומיטיאית חדשה להר הצופים תחילה, ולזירת מדעי היהדות האקדמיים בהמשך. כותב שורות אלה רחוק מלראות עצמו מומחה לתולדות חקר הקבלה ולתולדות מעמד הקבלה בציבור המשכילים היהודיים בתקופה הנדונה. אך דוגמאות אחדות מקשות על קבלת הטיעון הגורף של הפרופ' דן. דוגמאות אלה מצביעות על כך שלצד ביזוי הקבלה ודחייתה ממרכז התרבות היהודית נמצאו גם אפשרות אחרות, אפשרות חיוביות.

את אפשרות קרוב הקבלה למרכז התרבות היהודית נמצא אצל מלומדים-סופרים כמו מרטין בובר, מ"י ברדיצ'בסקי, ש"א הורודצקי, או הלל צייטלין. אלה, בני דור קודם לדור שלום, ביקשו להביא את החסידות ואת המיסטיקה היהודית למרכז מחוזות הלאומיות היהודית החדשה, בזכות מה שראו בהן שייכות לספרותה של "יהדות הרגש", ומשום שהעדיפו את האחרונה על ספרותה של "יהדות השכל". גם ח"נ ביאליק, שהפליג בספינה משלו, ספינת מפעלי הכינוס, הפעיל את אפשרות הקרוב למרכז התרבות, כשראה בקבלה את אחד מנכסי הרוח היהודיים, הראויים, כמו התנ"ך, הספרות העממית ועוד, לבוא בתוך מפעל הכינוס שתכנן: "הקבלה. החלק החזיוני שבה, העברי – בלשונו, והארמי – בתרגום עברי מלה במלה, עם מבוא וכו'" ("הספר העברי", תרע"ד).

דוגמה מאלפת לאפשרות קירוב הקבלה למרכז התרבות הלאומית, אגב הגבהת מעמדה התרבותי והענקת מעמד אקדמי מכובד ל"תורת

הסוד", נמצאת בערך שכתב הד"ר ע' גינציג, מו"ל ידוע בתקופתו, באוצר ישראל, אנציקלופדיא (ניו יורק: 1907–1913). זו מוגדרת בתור:

חקירה הגיונית ועיונית באלהות, שתכליתה לבאר ולהסביר סוד היות העולם, טבע הבורא וסדר הבריאה והמון נסתרות שמבראשית, לדעת מה לפנינו ומה לאחור, מה למעלה ומה למטה; לדעת את סוד הקיום וסוד החיים, סוד הנמצא וסוד המתהווה [...] הקבלה נכנסה ברב או במעט בגדר הפילוסופיאה הדתית, בהכניסה לימודים פילוסופיים וחקירות מדעיות בתורת ישראל, אלא בעוד שהפילוסופיאה הדתית נמשכה רק אחרי העיון ועשתה את ההגיון עיקר, חדרה הקבלה בכלל לעומק הפסיכולוגיאה הלאומית, יען כי תורתה היתה תורה שבלב, תורת הרגש [ההדגשות במקור]. (שם, כרך ט', עמ' 95–105 [95])

את זיקת הקבלה לפילוסופיה, על-פי בעלי אותה אנציקלופדיה, מדגישה העובדה שבלוח העניינים של כרך זה באוצר ישראל, נמצא את הקבלה בתוך קטגוריית המיון הזו: "עניני אמונה, קבלה, פילוסופיאה, והגדות עם". אך לא, למשל, בקטגוריית המיון: "כתות, חברות וקבוץ אנשים" (כפי שלימים יעשה שלום, כמוזכר למעלה). ואם בכל זאת יטען הטוען לגבי האחרונים ויחסם החיובי לקבלה, שאין דין ההקשר הספרותי כדין ההקשר האקדמי, לא קשה להביא ראיה גם ממפעל אקדמי. את הערך "קבלה" ב-*Jewish Encyclopedia* כתב הפרופ' לואיס גינצברג מן הג'ואיש תיאולוגיקל סמינארי בניו יורק (שם, כרך III, 1902, עמ' 455–479), בעל מפעל "אגדות היהודים", ומי שעתיד להיות מן הפעילים בענייני האוניברסיטה העברית בירושלים. די להתבונן במספר הדפים שאנציקלופדיה זו מקדישה לערך "קבלה", בכדי להעריך את המרכזיות התרבותית המוענקת לגוף ידע זה (מספר עמודים זה, עשרים עמודים ויותר, דומה לזה שמוקדש שם לערך "תלמוד" ולערכים "מדרש אגדה" ו"מדרש הלכה". וכפול ויותר מזה המוקדש ל"תפילה"). אך נראה שההדגמה הטובה ביותר לאפשרת קרוב הקבלה אל ההקשר האקדמי, – הקשר יהודי-גרמני אקדמי למהדרין – נמצאת בתכניות האקדמיה למדעי היהדות בברלין. מגרשם שלום עצמו אפשר ללמוד על כך.

בהערתו האחרונה של שלום למאמרו הנ"ל על די ליאון כמחבר ספר-הזהר, אומר שלום כך: "אודיע כאן, כי לכל הפחות כל כתיבי ר' משה די ליאון [...] ימצאו גאולתם כי האגודה ליסוד ולקיום אקדמיה למדעי היהדות' בברלין [...] קבלה על עצמהו [!] מצוה גדולה זו, להוציא את כל יתרה-הפליטה מספרי ר' משה לאור, ומסרה לי את העבודה הזו [...] ההדגשה במקור, ש"כ". אקדמיה יהודית-גרמנית לאומית זו נוסדה בשנת 1919. היא עצבה את תוכניותיה כחלופה לאותם מדעי היהדות, שנוצרו במרחב התרבות הגרמנית של המאה התשע-עשרה, ושמה לה למטרה לחקור את יצירות היהודים וחייהם לדורותיהם, על דרך המחקר הביקורתי המתנהל ללא זיקה דתית. מייסדיה בקשו לתת לציבור הרחב "ארון ספרים יהודי", שספריו הכתובים גרמנית ילכו בפרשנות מדעית. אפילו נניח שהיתה זו יוזמת שלום להציע את ההוצאה לאור של כתיבי די לאון, העובדה שבעלי אותה אקדמיה נענו ליוזמה זו בחיוב היא עדות לכך שאקדמאים יהודיים אלה (ואויגן טובלר בראשם) החזיקו באפשרות תרבות שונה מאד מזו שהפרופ' דן מעלה גם לגביהם; כזו שראתה בעיסוק בספרות הקבלה עניין אקדמי לגיטימי. ואוסיף ואעיר כאן במאמר מוסגר, שבמאמרי בקובץ על תולדות האוניברסיטה העברית שהפרופ' דן מזכירו (שאול כ"ץ ומיכאל הד (עורכים), *תולדות האוניברסיטה העברית – שורשים והתחלות* (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח)) הובא הטיעון שלנגד עיני מייסדי המכון למדעי היהדות הירושלמי עמדה דוגמתה של אותה אקדמיה יהודית ברלינית.

עד כאן מצד מיגוון האפשרות האינטלקטואליות והאקדמיות כלפי הקבלה שנמצאו למייסדי האוניברסיטה העברית בסביבתם התרבותית והלאומית. ומה במכון למדעי היהדות עצמו, האם יש לתמוה על שאמצו את לימודי הקבלה? מגנס, באותו "נאום פתיחה", קבע לגבי מטרת המכון החדש כי:

המחלקה [המכון] למדעי היהדות תשמש מרכז לחקירת היהדות, – הדת היהודית, הלשון העברית, והלשונות השמיות האחרות, הספרות, ההיסטוריה, המשפט, הפילוסופיה וכל ענפי החיים של העם היהודי וביחוד חקירת א"י [...] את כל מה שהיהדות עשתה

ויצרה מזמן התנ"ך ועד ימינו אלה [...] אומרים אנו להשיג בדרך המחקר ובשטה המדעית (שם, עמ' 4).

לכאורה, כונן בירושלים מוסד מחקר שכולו פתיחות. מייסדיו הצהירו שיעסוק בכל היבטיה של "היהדות", ברבדיה ההיסטוריים, ובוודאי במגוון ביטוייהם הטקסטואליים. למעשה, לא הכול הלם את המוצהר. לא קשה להראות שעל הבחירה במקצועות החדשים למכון החדש הופעלו צנזורות קשות. שלוש דוגמאות לכך, מימיו הראשונים של המכון למדעי היהדות: הראשונה, כוונתו של מגנס לכונן קתדרה לאידיש בהר הצופים נתקלה בהתנגדות חריפה מצד ציונים שוללי האידיש, ומגנס, שנסוג מפני מבקריו מבית (כמו קלוזנר) ומבחוץ, סופו שגנז תכנית זו. השנייה, הכוונה למנות את קלוזנר כפרופסור המיועד לעסוק בהיסטוריה של בית שני עוררה את מחאת מבקרי ספרו על ישו הנוצרי בזיקתו ליהדות. סוף הדברים היה שקלוזנר מונה להיות פרופסור לתולדות הספרות העברית החדשה. הדוגמה השלישית היא מעניין המחקר וההוראה של הטקסט המרכזי של העם היהודי, התנ"ך. כחמש עשרה שנים חלפו מאז ייסודה של האוניברסיטה העברית בירושלים, ועד שהחוג "מקרא" זכה למעמד של חוג ראשי. וזאת רק לאחר שנמצא פתרון לשאלת העיסוק ב"בקורת המקרא" שם, עם בואו של הפרופ' משה דוד (אומברטו) קאסוטו לירושלים. קאסוטו נמצא מעניק לגיטימציה לכיוון מחקר זה, בזכות היותו שומר מצוות העוסק ב"ביקורת הגבוהה" של המקרא. המשותף לשלושה תחומים אלה הוא שהאופן שבו נעשה הניסיון להנהיגם במכון למדעי היהדות נתפס כנוגד את לאומיותה היהודית, או לאומיותה היהודית-עברית של האוניברסיטה העברית. מקרה הקבלה היה רחוק מאלה.

כבר נזכר למעלה שמייסדי מדעי היהדות בירושלים ראו במדעי היהדות היהודיים-גרמניים דוגמה להיפרד ממנה, ומה שנמצא מאיים על הלאומיות היהודית בברסלאו היה שונה ממה שנתפס כמאיים על הלאומיות היהודית-עברית בירושלים בשנותיה הראשונות של האוניברסיטה העברית. מצד אחד, לבד אולי מגרשם שלום עצמו – שספק אם גילה דעתו בפומבי בשנים אלה – לא היו מי שחשבו שהכנסת הקבלה לאוניברסיטה העברית היא בבחינת הצהרה "אחותנו

את", ויש בה מעשה של רהביליטציה ותיקון אקדמי גדול. ומצד אחר, בהנהגת העיסוק האקדמי בקבלה בירושלים גם לא נתלתה איזו סמליות של תחיה לאומית, כפי שנתלתה בהוראת הספרות העברית החדשה, או בתגליות "הארכיאולוגיה היהודית". נראה שבירושלים לא חששו מתחומי מחקר אזוטריים, ובלבד שלא ייחשבו כחתרניים מבחינה לאומית. מן הסתם, כך היה לגבי הקבלה. ואולי היו אף מי שראו בהכנסת הקבלה לאוניברסיטה העברית עדות לרוחב הדעת של מייסדי המכון למדעי היהדות, ברוח דברי מגנס שהובאו למעלה. נראה שגרשם שלום, ממרחק השנים, מאשר את הנטען כאן. הסברו של בעל *מברלין לירושלים* על התקבלות הקבלה, בירושלים, הוא הסבר המכוון גם לפרגמטיזם של מגנס, וגם לחדשנותו:

"קבלה? איזה נושא מוזר ומקצוע מופלא! אולם לפקולטה כזו [המכון למדעי היהדות, באוניברסיטה העברית] שהיא בעצם מעין אקדמיה למחקר, הריהו מתאים להפליא! איש לא יעלה בדעתו לבחור בקבלה כמטרה ללימודים – הוי, כמה טעו האדונים! – אבל דווקא בנושא למחקר טהור היא הלמה את התכנית. הרי הכול הסכימו שמקום הניחו כאן להתגדר בו, ולמעשה זוהי קרקע בתולה מבחינה מדעית. (שם, עמ' 222–223).

מן המובא עד כאן עולה כי הנהגת לימודי הקבלה במכון למדעי היהדות, בשנה האקדמית תרפ"ו, לא היתה מעשה המסמל התרסה אקדמית, ולא צויין שיש בה ביטוי אופייני לחזון נעלה. על רקע העניין היהודי-ציבורי בטקסטים היהודיים החוץ-הלכתיים, הזמנת גרשם שלום ותחומו הספק אזוטרי, ככל שהלמה את תכניתו הרחבה של המכון למדעי היהדות, כן היתה מעשה של ניצול הנסיבות המזדמנות. היא לא נתפסה כמעשה פרומתאי.

גרשם שלום בדורו ולדורות אחרים

במעשה כינונה של האוניברסיטה העברית בירושלים באמצע שנות העשרים של המאה העשרים, ככל שהלך בעקבות דגמים אוניברסיטאיים מוכרים, כגון "האוניברסיטה הגרמנית", המכון למדעי היהדות שם היה המצאה אקדמית חדשה. מכון מחקר כדוגמתו

ובמגוון תחומיו ושאיפותיו לא נמצא באותה תקופה בשום הקשר אוניברסיטאי. המטרה לעשות את "בירור מהותה של היהדות [...]" בדרך המחקר ובשיטה מדעית, כדברי מגנס, הציבה את המכון במתח לא קל לניהול. יותר מכל יחידה אחרת באוניברסיטה החדשה, ציפו כי המכון למדעי היהדות יהיה הפיטם באתרוג התנועה הלאומית היהודית. ככל שהמכון החדש זימן מרחב ניכר לחדשנות אקדמית, זו הוגבלה על-ידי הצורך להיענות למגוון הזרמים היהודיים-לאומיים (והדתיים בכללם), שביקשו ביטוי מחקרי הולם במכון זה. וככל שהד"ר מגנס, מנהל המכון למדעי היהדות בשנותיו הראשונות, היה תקיף בדרכו מבחינה פוליטית ציבורית וחלוק על רבים, כמודגם על-ידי תמיכתו ב"ברית שלום", כן היה נוח להיענות לביקורתם של מי שראו במשמעותם של צעדים מסויימים במכון איום על תפיסותיהם הלאומיות.

הנה כי כן, צירופם של גרשם שלום ושל לימודי הקבלה למכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית לא נתפס שם כמאיים. ולא פחות ממה שהיה בהם ביטוי לחדשנות האקדמית שזומנה למכון החדש, הם נבעו משיקולים פרגמטיים מזדמנים: הצורך למלא את שורות חוקרי המכון בחוקרים צעירים ומתחילים כתחליף לחוקרים ותיקים ומבוססים שלא הגיעו אליו. כך או כך, ראשוניותו של גרשם שלום היתה בעשותו את הטקסטים של "תורת הסוד" היהודית לתכנית המחקר המרכזית שלו, היוצאת אל הפועל במסגרתו של מוסד מחקר שראשיו התחייבו לטפח "חקירה חופשית". ההערכה את הראשוניות הזו ואת חידושיו הרחבים והעמוקים שבאו בעקבותיה (שכותב שורות אלה אינו רואה עצמו מוסמך להביע דעה מקצועית אודותם) לא תיפגם אם, במרחק הזמן, ייבחנו בביקורתיות גם היסודות ההאגיוגראפיים בתיאורי שלום עצמו את חקר הקבלה בתקופה שקדמה לו. ובמקביל, שייבחנו בביקורתיות היסודות המקובלים בהיסטוריוגרפיה של תחום זה (תחום מחקר ולא, כדברי הפרופ' דן, דיסציפלינה!) בימיה הראשונים של האוניברסיטה העברית בירושלים, ובהמשכם. אפשר ועם בדיקת התיקים הארכיוניים המתאימים יתברר כי אכן, כפי שסובר הפרופ' דן, יש תמיהות ויש תעלומות בכל הקשור

לצירופו של שלום למכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית בירושלים ולהנהגת לימודי הקבלה שם. אך לפי שעה, כל זמן שבדיקה מקיפה כזו לא נעשתה, אין לנו אלא להסתמך על מה שעולה מפרסומיה הראשונים של האוניברסיטה העברית. ומה שעולה מאלה רחוק מלתמוך בדברי הפרופ' יוסף דן, בהנחותיו הסמויות ובטיעונו הגלויים. בדיקה שטחית וראשונית של מעמדה התרבותי של ספרות המסתורין היהודית בתחילת המאה העשרים מעלה תמיהה על ההיסטוריוגרפיה של לימודי הקבלה שהפרופ' דן מציע. התרבות היהודית-לאומית של תחילת המאה העשרים, יתכן שהיתה בה אֶפְשָׁרָה בעלת משקל של ביזוי הקבלה מבחינה תרבותית ודחייתה מן המחקר האקדמי הלגיטימי. אך בוודאי שתרבות זו הכילה גם אֶפְשָׁרוֹת אחרות: של יחס מְקַרְב, המנסה להביא את הקבלה למרכז העניין הציבורי-התרבותי, ואף של מאמץ לרומם את מעמדה, בתוך רבדי תרבות יהודיים אחרים. מסתבר שהאוניברסיטה העברית בירושלים לא היתה ראשון המוסדות האקדמיים היהודיים שראה בטקסטים הקבליים ספרות הראויה למחקר מדעי ביקורתי. ומתקבל על הדעת שלגבי מגנס ויועציו, מה שסומן ככשר מבחינה אקדמית ותרבותית באקדמיה הברלינאית למדעי היהדות בתחילת שנות העשרים נמצא ראוי גם בירושלים. התעלמות הפרופ' דן מאלה מביאה אותו להצבת "סיפור מסגרת" חד-צדדי, שאינו מיטיב עם הסבריו של הפרופ' דן לתופעת שלום, לפחות בשנותיה הראשונות.

הדיון בגרשם שלום ובמורשתו מבקש התייחסות לשלושה ולארבעה מעגלי דיון ובדיקה, בתקופות שונות. כמעגל הראשון נמצא עניין מינויו של שלום. סיוע למבקש לברר את המהלכים הקשורים במינויו זה עשוי לבוא מהשוואת מהלכים אלה למהלכים המתאימים לגבי הבלשן וחוקר פרשנויות המקרא של היהודים הרב מ"צ סגל, לגבי חוקר ספרות הגאונים הרב אסף, לגבי חוקר תולדות המשפט העברי מר (לימים הד"ר) אשר גולאק, ולגבי חוקר השירה העברית בתקופת ספרד מר (לימים הפרופסור) דוד ילין. כולם בני "דורו האקדמי" של שלום במכון למדעי היהדות, ומי שסביב השנה 1926 מונו שם לדרגת "מרצה". בהמשך הדברים, כל אחד מהם פיתח קריירה מחקרית

מיוחדת לעצמו. נראה שהמיוחד בשלום הוא שבקריירת המלומד שלו, לאחר הצטרפותו לאוניברסיטה העברית, יש להבחין בשתי תקופות אלה: תקופת ביסוס ההכרה בו, בארץ ובחוץ-לארץ, כמלומד בעל יכולות מיוחדות בתחומו; אך גם, בהמשך הדברים, כהוגה דעות, בעל השקפות מקוריות, על המתרחש והרצוי בתחומי מדעי היהדות. ועוד במקביל, גם כאינטלקטואל המבקש לעצב את השקפות הלאומיות של בני ארצו ועמו.

תקופה אחרת מסתמנת עם גילוי-מחדש של גרשם שלום בידי אברהם שפירא ומוקי צור ובני חברתם מן התנועה הקיבוצית בסוף שנות הששים. פגישתם עם שלום והגותו מניבה את הקובץ *דברים כגו* (עם עובד, 1975), המבקש להביא לקהל חדש, קהל מטיפוס אנשי *שיח לוחמים, פרקי הקשבה והתבוננות* (1967), לא רק מבחר ממחקריו, אלא גם, ואולי בעיקר, "פרקי-הגות בשאלות הקיום היהודי בדורנו". ובאופן זה לעשות את שלום למורה דרך רוחני. נראה שככל שגרשם שלום ידוע היה ומכובד בחוגים מצומצמים של הקהל האקדמי המתאים קודם לפרסום *דברים כגו*, קובץ זה נועד, ואף הצליח, להוציא את הגותו מחוג צר זה ולעשות את שלום למעין גיבור תרבות. מהלך זה איננו ממין המהלכים הפנים-אקדמיים, המגיבים לסדר היום המחקרי המתאים. המדובר הוא בתפקוד אינטלקטואלי, המתרחש במעגלי הציבור החוץ-אוניברסיטאי. הקשר בין שני תפקודים אלה ראוי למחקר לעצמו, ונראה שההשוואה הראויה כאן היא עם ישעיהו ליבוביץ, ועם המאמץ החוץ-אקדמי להעמידו כ"מורה נבוכי הדור".

הפרופ' דן מציין את מעמדו הבין-לאומי של גרשם שלום, בשנים האחרונות, ואת העובדה ש"ספריו העיקריים ומהדורות חדשות של כתביו, ויומניו ומכתביו [...] ורעיונותיו נדונים בספרים העוסקים במחשבה, בדת ובתרבות של המאה העשרים". מה מצאו המחפשים דווקא בהגותו של שלום, האקדמית והחוץ-אקדמית, הגותו שפרצה את החוג הצר יחסית של מחקר המיסטיקה, הוא עניין הראוי למחקר לעצמו. אף ששלום הוא תושב ירושלים, מוקדו של מחקר כזה איננה עיר זו וסביבתה האינטלקטואלית. מחוזותיו הם אירופה שבה צמח שלום ואירופה ואמריקה שלאחר מותו. אפשר שלשם המחקר

ההשוואתי, הדמות הקרובה ביותר לשלום היא זו של מורו מרטין בובר.

כך או כך, ראוי לחוקר העוסק בגרשם שלום שיתייחס בנפרד לשלושה המעגלים האלה, שבהם פעל שלום ושבהם מתמידה, או מתחדשת, השפעת משנתו. וראוי לו לחוקר זה שיבחין באופנים שבהם המתרחש במעגל אחד מסביר, עד כמה שאפשר, את שעתיד להתרחש בשני המעגלים האחרים. אך אל לו לחוקר להפוך את כיוון ההסבר, ועל פי מה שהיה בסופו של התהליך, משנעשה ל"ראש פינה", ידמה את אבני הבונים הראשונות.

סיפורו של גרשם שלום הוא סיפור רב־רבדים, כמו סיפורו של המכון למדעי היהדות שבאוניברסיטה העברית בירושלים. מה שנכנס בגדרו של מכון זה בשנותיו הראשונות, תחומים ומלומדים, עתיד לעצב את הנתיבים שבהם ילכו, או שכנגדם ינסו להציב חלופות, מייסדי אוניברסיטאות אחרות בישראל. כלומר, סיפור הראשונים מסביר לא במעט את המתהווה באחרונות. ואף זו סיבה לדקדק בשחזור סיפורו של גרשם שלום הצעיר וסביבתו הארגונית והאינטלקטואלית.

שאל כ"ץ, האוניברסיטה העברית בירושלים ומכון ון ליר בירושלים.

תגובה למאמר הביקורת של רחל
צלניק-אברמוביץ, 'דמוקרטיה עכשיו!';
קתרסיס, גיליון 2 (סתיו תשס"ה), לספרי
הדמוקרטיה הקלסית: התהוותה, תפקודה,
עקרונותיה ותלאותיה באתונה.

אני מודה לד"ר רחל צלניק-אברמוביץ על הקריאה היסודית של ספרי, דברי השבח החמים והערות הביקורת הקונסטרוקטיביות. אף כי המאמר חיובי בעיקרו ושקול, יש בו הערות שאינן נראות לי מוצדקות, ותגובתי מתייחסת לכמה דוגמאות.

– המבקרת סבורה שהקדשתי מקום רחב מדי לסתירת הדעה הדוגלת בקיומן של מפלגות באתונה ובהן מפלגת מתונים, בטענה ש'חוקרים רבים אינם מקבלים היום' דעה זו (עמ' 26). עלי להדגיש שספרי מיועד לקהל של קוראי עברית. בספרות הקיימת בעברית על הנושא, בייחוד בספריו של אלכסנדר פוקס (אתונה כימי גדולתה ומדינה וחברה ביוון), יש מקום בולט מאוד לתפיסה זו. היא השפיעה על דור שלם של היסטוריונים והשפעתה מורגשת עד היום.

– לפעמים המבקרת מייחסת לי דעות שאין להן אחיזה בטקסט, כמו למשל: 'דוד רומז שהכפריים היו המתנגדים העיקריים של הדמוקרטיה בתקופת המלחמה הפלופונסית' (עמ' 27). אבל בעמודים שהיא מציינת בהקשר זה (195 ו-206) – וגם במקומות אחרים בספר – אין התבטאות שיכולה להוביל למסקנה כזאת.

– הערת המבקרת (עמ' 28) להבחנתי בין תפיסת מושג החירות באתונה ובספרטה (בעמ' 183) נוטה לטשטש את ההבדל המהותי שביקשתי להדגיש. בספרטה חל על האזרחים איסור חוקי לעבוד בעבודה מפרנסת. על פי הקוד האריסטוקרטי עבודה כזו לא נחשבה ראויה לבני חורין. המדינה תרגמה בספרטה את הקוד הזה לשפת החוק, וספרטני שנאלץ לעבוד בעבודה מפרנסת איבד את זכויותיו

הפוליטיות והיה ל'נחות' (hypomeion). כל זה אינו נכון לאתונה, שם החירות כללה גם את חופש האזרח לעבוד למחייתו בלי לסכן את מעמדו הפוליטי. היחס לעבודה מפרנסת, בייחוד עבודת כפיים, בחוגי אליטה ובקרב אינטלקטואלים באתונה, יחס שאליו בעצם מתייחסת המבקרת, אינו הנושא הרלוונטי כאן. (אגב, בניגוד למשתמע מדבריה, בפוליטיקה 1337 b19-21 אריסטו לא כיוון אל אתונה הדמוקרטית).

– המבקרת סבורה שהשימוש במילה 'חרוזים' לאורך הספר מטעה, 'שכן בשירה היוונית העתיקה לא הייתה חריזה' (עמ' 28). אבל בכך היא קבעה כי למונח 'חריזה' יש בעברית רק משמעות של יצירת שורות המסתיימות בהברות שצליליהן דומים (rhyme באנגלית), בעוד שעל פי מילון אבן שושן, למשל, המילה חרוז כוללת גם את המשמעות של 'שורה בשיר הכתובה בקצב ובמשקל...'. וראו בהקשר זה גם את תרגומו של דוד אשרי למדינת האתונאים המיוחסת לאריסטו, פרק ה.2: 'והוא [סולון] חרוז את האלגיה אשר זו ראשיתה...'.¹

– גם הקביעה הפסקנית כי 'אנאקסאגורס לא היה סופיסט' (עמ' 28) נחפזת מדי. כך, למשל, במהדורה האחרונה למילון הקלסי של אוקספורד (1996), תחת הערך 'פריקלס' (עמ' 1139) מתואר הפילוסוף אנאקסאגורס כ'סופיסט'.

– המבקרת העלתה טענה בדבר חוסר עקיבות בתעתיק מיוונית לעברית (עמ' 30): במונחים מסוימים (כגון אוליגארכיה) ציינתי את הצליל -a- 'באמצע המילה', בעוד שבמונחים אחרים (כגון דמוקרטיה) הצליל אינו מופיע. אבל למרות הדמיון הפונטי לכאורה בין שתי קבוצות המונחים בהופעת הצליל האמור ב'אמצע המילה', מובן כי לא מדובר באותה קטגוריה מורפולוגית. בשתי הקבוצות מופיעים מונחים המורכבים מצירוף שתי מילים, אבל בעוד שבמילה קנטיה הצליל -א- הוא באמת באמצע המילה (במרכיב השני של המונח דמוקרטיה), במילה ארכיה מדובר ב'א' חזקה, שפותחת את המילה המהווה את המרכיב השני של המונח אוליגארכיה.

אוסף, ברוח טובה, כי בטענתה נגד הסרבול בתעתיק העברי שאימצתי לשמות ומונחים מסוימים הביאה המבקרת את דוגמת אאובויה (Euboia) ותוך כדי כך הציגה אותה פעם אחת כ'פוליס'

ופעמיים כ'עיר' (עמ' 30, שורות שבע ושש לפני הסוף). אבל Eubolia לא הייתה פוליס וגם לא עיר. היא הייתה מושג גיאוגרפי – אי. יש אמנם ביוון איים שהיו בתקופה הקלסית פולייס, אבל אָאובויה לא נמנתה עמם (התקיימו בה כמה ערים-מדינות). לסיים, הופתעתי לראות כי שם הספר עוות בתקציר האנגלי של הביקורת במקום שיובא במתכונתו המקורית, כפי שמופיע על השער האחורי.

אפרים דוד, אוניברסיטת חיפה.

רחל צלניק-אברמוביץ

תגובה לתגובתו של אפרים דוד

אני מודה לאפרים דוד על תגובתו למאמר הביקורת שלי על ספרו. ברצוני לשוב ולהדגיש שמדובר בספר מצוין וחשוב, ולחזור ולהביע את תקוותי שירבו כמוהו בארץ. באשר להערותיו של דוד, אין בדעתי לפתוח וויכוח בכל נקודה ונקודה. ברצוני רק לציין שלא היה בדעתי לחלוק על דבריו, אלא להצביע על ניסוחים העלולים ליצור את הרושם הפוך לכוונתו של המחבר, דווקא משום שהספר פונה אל קהל קוראים גדול, ולא כולם מצויים בהיסטוריה של אתונה. הסברו של דוד בנוגע לתעתיק המילה אוליגרכיה נכון ומקובל; רצוי היה, עם זאת, לאחד את התעתיק. אם העיקרון המנחה הוא להתאים את התעתיק להגייה היוונית, מדוע "אוליגארכיה" אבל "אנארכייה" (בשתי המילים יש המרכיב archia), ומדוע "דמוקרטיה", אבל "איסוקרטייה" (בשתי המילים יש המרכיב kratia)? הערתו של דוד בנוגע לאָאובויה נכונה, ואף שבתחילת התייחסותי לעניין התעתיק של השם הזה כתבתי שמדובר באי, הרי שלבושתי הרבה התייחסותי לאי הזה במשך דברי במילים "פוליס" ו"עיר". לא נותר לי אלא לקוות

תגובות

שהן דוד והן הקוראים יאמינו שאני יודעת שאובויה היא אי ולא פוליס בודדת. ולבסוף, דוד ראוי להתנצלות על שיבוש שם ספרו באנגלית. השם הנכון הוא: *Classical Democracy: Emergence, Principles and Pitfalls in Athens*

רחל צלניק-אברמוביץ, אוניברסיטת תל-אביב.

זיכרון לראשונים שאול ליברמן



תרנ"ח-תשמ"ג

1898-1983

פרופסור הרב שאול ליברמן היה מגדולי חוקרי התלמוד במאה העשרים, ואחד מגדולי החוקרים במדעי היהדות מראשיתם עד היום. הוא נולד במוטילה, ליטא, בשנת 1898, ונפטר בטיסה מניו יורק לתל-אביב בשנת 1983.

ליברמן ניחן בזיכרון יוצא דופן, במקורות ובפוריות. במחקריו הביא למיצויין של שתי שיטות לימוד שונות: שיטת הלימוד המסורתית של התלמוד ונושאי כליו שרכש בישיבות ליטא, ושיטות המחקר של מדעי הרוח המודרניים שרכש באוניברסיטה העברית. בשנים 1931-1940 לימד בבית המדרש למורים של המזרחי ובאוניברסיטה העברית, והיה גם שנים אחדות ראש המכון לחקר התלמוד על שם הרי פישל בירושלים. משנת 1940 עד לפרישתו היה פרופסור לספרות תלמודית ומדרשית בבית המדרש לרבנים של שם שכטר בניו יורק (Jewish Theological Seminary), בו כיהן שנים אחדות גם כדיקאן וכראש המוסד.

ליברמן היה חוקר גדול של הפרטים הקטנים. בסיוע שליטה חסרת תקדים בפילולוגיה ובלכסיקוגרפיה, וכן שליטה בכעשר שפות, עתיקות וחדשות, הצליח להפוך מה שנראה כ'זוטות' למקור פורה של הבנת העבר – ובעיקר

עברו של עם ישראל בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד. רבים ממחקריו עוסקים בתלמוד הירושלמי, תלמודה של ארץ ישראל. ליברמן הניח כאן את היסודות לביסוס הטכסט הקשה של הירושלמי, שהגיע לידינו במסורת טכסטואלית סבוכה. במחקריו המבוססים גם על מקורות יוניים ולטיניים, הרחיב ליברמן את ידיעותינו בעולמה החמרי והרוחני של ארץ ישראל באותה תקופה. שני ספריו באנגלית על "יוונית ויוונית בארץ ישראל" (כך נקרא הכרך העברי הכולל את תרגומם של שני הספרים), יצאו לאור כבר בשנות פעילותו בארצות הברית. ספרו "שקיעין", משנת 1939, מגלה שרידים של אגדות, מנהגים ודברי ספרות יהודיים מתקופת התלמוד ש'שקעו' בכתביהם של 'אבות כנסייה' נוצריים. בספרים אלה הורה את הדרך לחוקרים שבאו אחריו לקשר בין המקורות היהודיים והמקורות היווניים והלטיניים, ולהעשיר בכך את ידיעותינו על יהדות ארץ ישראל וסביבתה במאות הראשונות לסה"נ.

ליברמן שבעל פה, כמו ליברמן שבכתב, הרשים את כל רואיו ושומעיו והיה מעורר השתאות. הוא לא היה היסטוריון, אך אין היסטוריון של העת העתיקה רשאי להיפנות ממנו; הוא לא היה בלשן, אך אין בלשן של לשון חכמים ושל היוונית בתקופה ההלניסטית-רומית שרשאי להתעלם מכתביו. גדול המבקרים של ליברמן היה ליברמן עצמו, ולא פעם חזר בו בפומבי ממה שכתב. לדוגמא: "וכל דבריי בעניין זה בה'ירושלמי כפשוטו' שם הם בטלים ומבוטלים". למעט מורו של ליברמן, יעקב נחום אפשטיין, העזו רק בודדים לצאת נגדו ולכתוב עליו ביקורת מסתייגת או מבטלת. עבור הרוב המכריע של העוסקים במדעי היהדות נותר ליברמן, בחייו ואחרי מותו, תלמיד החכמים האולטימטיבי, מודל לחיקוי ולהערצה.

מאיר בר־אילן (בשינויים ותוספות מאת המערכת).

הערה ביבליוגרפית

ספרו של שאול ליברמן *Greek in Jewish Palestine* יצא לאור בניו יורק בשנת 1942. (תרגומו העברי של א. א. הלוי, 'יוונית ויוונית בארץ ישראל', הכולל גם את ספרו השני של ליברמן – ר' להלן – יצא לאור בירושלים בשנת תשכ"ג, 1962).

מאמר הביקורת על ספר זה מאת גדליהו אלון פורסם ב'קרית ספר', שנה עשרים, תש"ג-תש"ד, עמ' 76-95. (הוא נדפס מחדש ללא שינויים בכרך השני של אסופת מאמריו של אלון, 'מחקרים בתולדות ישראל', הקיבוץ המאוחד תשל"ו, עמ' 248-277).

מאמר התגובה של ליברמן, שאנו מפרסמים כאן בפעם הראשונה, נשלח למערכת 'קרית ספר' זמן קצר לאחר פרסום מאמרו של אלון, והמערכת החליטה שלא לפרסמו. יתר על כן, בחוברת הבאה של 'קרית ספר', שנה אחת ועשרים, תש"ד-תש"ה, בעמוד השלישי, בסופה של 'רשימת הסימנים והקיצורים', נוסף – בפעם הראשונה בכתב עת זה – המשפט: "אין מדפיסים ב'קרית ספר' תשובות וויכוחים על דברי-ביקורת".

במאמרו של יוחנן לוי (שיצא לאור אחרי מותו של לוי בקיץ 1945) 'דרכים חדשות בחקר ההלניזם היהודי', 'ציון' 10, 1945, עמ' 197-204 (ונדפס ללא שינויים באסופת מאמריו של לוי 'עולמות נפגשים', ירושלים תש"ך, 1960, עמ' 209-220), מופיעה בעמוד השני של המאמר הערה 3, שאנו מביאים אותה כלשונה:

אין בדעתי להתווכח כאן על הדעות, שהביע מר ג. אלון בביקורת ספרו של ליברמן (קרית ספר, כ, עמ' 95-76), אבל יואיל הקורא וישווה את דברי ליברמן עצמם ל"תיזה" שייחס לו מר אלון (עמ' 76): "המחבר קובע, שמלבד חכמי בבל שעלו לארץ, הרי כל החכמים שבארץ-ישראל ידעו יוונית, ולא הלשון בלבד, אלא אף הספרות" וכו'. ברם, ליברמן לא אמר בשום מקום ש"כל החכמים" ידעו את הלשון והספרות היוונית. וגם זה ראוי להיאמר, שמר אלון מתעלם מדברי ההסתייגות המרובים של ליברמן, וה"שמא" של המחבר נתחלף לו ב"בריי". אף לא עמד על חידושי פירושו המצויינים של ליברמן, שספרו מלא מהם.

גדליהו אלון הלך לעולמו באדר תש"י, מרץ 1950. ליברמן גנז את התגובה שאנו מפרסמים כאן. אך באותה שנה, 1950, זמן קצר לאחר מותו של אלון, יצא לאור בניו יורק ספרו השני של ליברמן באותו עניין, *Hellenism in Jewish Palestine*. בעמודים 210-212 של הספר החדש פרסם ליברמן 'תוספות ותיקונים' לספרו הקודם. בתוספות

אלה הוא מקדיש שלושה סעיפים לביקורתו של אלון, ואנו מתרגמים אותם כאן לקורא העברי:

כאן המקום לומר מלים אחדות על מאמר הביקורת של ידידי המנוח מר ג. אלון. ה. [הנס – שמו הלועזי של יוחנן] לוי [וכאן מראה מקום למאמרו] עמד על כך שאלון ייחס לליברמן "תיזה" שהוא מעולם לא הציע, וכי הוא השמיט מלות הסתייגות רבות של ליברמן, עד ש "אולי" שלו הפך אצל אלון ל"ודאי". נוסף כאן עוד שתי נקודות המסייעות להאשמה שהעלה לוי. אלון מייחס לי (עמ' 198, הערה 3) את ההצהרה שאפילו במרכז האוכלוסיה שבתוך תוכה של ארץ ישראל נאמרו תפילות הגשם ביוונית בלבד. טענת שווא זאת הופרכה יפה. מה שקרה כאן הוא שמלה אחת שונתה בציטוט מספרי. בשעה שאני כתבתי (עמ' 30) כי "אנשי העם לפעמים אמרו את תפילותיהם המיוחדות ביוונית", צוטטו דברי כאילו אמרתי כי "אנשי העם לא אמרו את תפילותיהם אלא יוונית". ועוד, אלון מצטט בשמי (עמ' 84) כי ר' אלעזר שאל את המשפט $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\omega\varsigma\ \acute{o}\ \nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\gamma\alpha\phi\omicron\varsigma$ מ"מקור משפטי" (וסימני הציטוט הם של מר אלון). אלון טען כי המשפט היה פתגם שגור. ואמנם אני הצהרתי בפירוש (עמ' 37): "ר' אלעזר... פתח את פירושו בפתגם יווני: $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ וכו'". (מקור הפתגם הובא בעמ' 38, הערה 51).

בקצרה, אלון היה קולע יותר למטרה לעתים קרובות בטיעונו, אילו היתה נקודת המוצא שלהם נכונה. תחת זאת, הוא נלחם ביצירי הדמיון, ביחסו לי הצהרות שמעולם לא השמעתי, ולעתים אף את ההיפך הגמור ממה שכתבתי. (לעתים הוא אף מעלה טיעון שיש לו טעם הלכתי. דבר זה פטרתי בשתיקה ב'תרביץ' כ', 1950, עמ' 109, והערה 28 שם בעמודים 116 ואילך). אנו מסכימים בכל לב לבקשתו של פרופ' לוי (במאמרו, עמ' 198): "אבל יואיל הקורא וישווה את דברי ליברמן עצמם ל"תיזה" שייחס לו מר אלון".

אין אנו יכולים שלא להוסיף את ההבהרה הבאה. כל מי שהכיר את התנאים שבהם עבד מר אלון המנוח לא יחמיר אתו על

שאול ליברמן

שגיאותיו. יתר על כן, הוא לא רץ בלשון האנגלית, ובמקרים אחדים יתכן שסמך על תרגום מוטעה. מותו ללא עת הוא אבידה גדולה למדעי היהדות. [והמלים הבאות בעברית:] יהי זכרו ברוך. סעיפים אלה נדפסו מחדש, ככתבם וכלשונם, גם בתוספות ותיקונים להוצאה האנגלית השנייה של 'יוונית בארץ ישראל', ניו יורק 1965, עמודים 194–195.

המערכת מודה לפרופ' מאיר בר־אילן, מיורשי עזבונו הספרותי של שאול ליברמן, שהעמיד לרשותנו את המאמר שאנו מפרסמים כאן, ואת הפרטים הביוגרפיים ותמונתו של ליברמן.

הכחשה

בקריית ספר שנה כ' (תמוז תש"ג עמ' 76 ואילך) פרסם מר ג. אלון בקרת ארוכה על ספרי Greek in Jewish Palestine, שבה הוא מציג את דעותי והשקפותי ומבקר אותן. לא באתי להתווכח כאן עם מר אלון על שיטתו, דעותיו והשקפותיו (מפני הטעמים שיראה הקורא להלן), אלא להעמיד את הקורא העברי על מה שאמרתי ומה שלא אמרתי. ספרי נכתב אנגלית, ולא כל הקוראים שבא"י המעוניינים בספרות התלמודית וברקע התרבותי ששלט בא"י בזמן המשנה והתלמוד נזקקים לשפה זו. יתר על כן, לצערי אבדו רוב הטופסים שנשלחו לא"י בדרך, ורק טופסים מעטים מצויים בידי יחידי סגולה, ורוב הקוראים העברים ידונו על מסקנותי ודעותי רק דרך ההצעות של א. לפיכך רואה אני צורך להעמיד את העובדות כמו שהן, שגם הקורא שאיננו בעל מקצוע יוכל להשוות אח"כ את דברי כאן עם נוסח הספר האנגלי.

א. מסכם ראשונה את התוכן של שני הפרקים הראשונים של ספרי (עיקר וויכוחו מוסב על העמ' 15–29 מספרי) לפי הרושם שקיבל הוא מקריאתו. בתוך שאר הדברים הוא אומר בשמי: "אותן תפלות שאמרו לעתים מזומנים, כגון בתעניות־צבור, לא נאמרו אלא יונית, וטעמו של דבר, לפי שבאותן תפילות היו יורדים לפני התיבה אנשי ההמון, שדיבורם – יונית המוני" (צד 76 ע"ב). א. מקדיש יותר משני עמודים כפולים (עמ' 82–84) לסתירה של דעה זאת. אין לי לומר על זה אלא שכל מה שאמר כאן א. בשמי אינו אלא פרי דמיונו ואין בו מלה אחת אמת. מעולם לא אמרתי דברים אלו ולא עלו על דעתי.

בספרי (עמ' 30) כתבתי "שבשעת בצורת פנו חכמים לפעמים (sometimes) לאדם פשוט מן ההמון שהוא יתפלל בעדם". הוספתי שהמשנה כבר מדברת על התפילה ברחובות בשעת הבצורת, ובהערה (עמ' 31 ה' 9) ציינתי למשנת תענית, לתוספתא ולתלמודים, כדי

להוכיח שתפלת הגשמים נאמרה ברחוב, ברוב עם, בלויית דברי מוסר וכיבושין, עם שליח ציבור ת"ח ועניי שיהיה לבו שבור וכו'. כלומר תפילת הגשמים בכלל היתה בהשתתפות המון העם שנתעורר לתשובה ולתפילה. כמובן, שתפילות ההמון היו פשוטות והמוניות ובסגנונם הם. (אני קורא להן להלן street prayers, תפילות הרחוב, כלומר של אנשי הרחוב). לתפילות אלו אין שום יחס לתפילות ממטבע חכמים, וגם עליהן לא אמרתי שהן היו עפ"י רוב ביוונית. ובפנים הספר אני ממשיך ואומר שהאנשים הפשוטים מלאו לעתים קרובות תפקיד חשוב בתפילות אלו, כלומר, בתפילות שלהם, מסוג הנ"ל. ולכל הנ"ל הקדמתי מפורש (עמ' 30): "יש הוכחות חותכות שגם שם (כלומר בפנים א"י) התפלל ההמון לפעמים את תפילותיו המיוחדות ביוונית". וא"כ לא תמיד ולא עפ"י רוב, אלא לפעמים; לא תפילות של מטבע חכמים אלא תפילות מיוחדות; לא לפני התיבה אלא בינם לבין עצמם!

כל הדוגמאות שהבאתי אינן שייכות לתפילות הרגילות – מטבע של תפילה – אלא לתפילות פרטיות שהאדם הפשוט מתפלל לקונו בשעת צרה ורעבון, בתענית ציבור ושלא בתענית ציבור (עיי' ע"ז להלן), ולא דווקא ביוונית.

להלן (78) מביא א. את דעתי על ידיעות ר' עקיבה ביוונית בקשר עם תרגומו של עקילס¹ והוא מוסיף: "ועוד" (כלומר חוץ מן העניין שציין לו כבר לעיל) "בכמה מקומות סותם המחבר וכותב שר"ע לא ידע יוונית (או שידע רק למחצה) ואינו בא להוכיח הנחתו והרי לכאורה קשה לו וכו'". גם כאן אין לי לומר אלא: לא אמרתי כך לא בכמה מקומות ולא במקומות מעטים ולא במקום אחד! (חוץ ממה שהעתיקתי כאן בהערתי). ולהלן (עמ' 84) כותב א.: "אין ראייה לכך שר"א נטל מאמר זה מ"מקור משפטי" יווני, שכן לפנינו פתגם רווח וכו'. גם כאן אותה השיטה; מעולם לא הזכרתי שר"א לקח את הפתגם היווני ממקור "משפטי". אני מתחיל את העניין (עמ' 37) במלים אלו: "החכמים הסבירו את הכתובים לא רק ע"י מקורות יהודים אלא לפעמים גם ע"י חוקי יוון וספרותה ופתגמיה. כן, לדוגמא, הסביר ר"א את הכתוב ע"י פתגם יווני". ובהערה 51 שם

הראיתי שהפתגם היה רווח במזרח. ו"משפט" מאן דכר שמיה? והרי הדוגמאות לחוקים ולספרות באות להלן בספרי באופן מיוחד! ובעמ' 85 מביא א. בשמי: "שהחכמים חכמי משפט היו, וקרוב מאד שבקיאין היו במשפט שנהג במצרים בימיהם", והוא משיג עלי: "כל שכן אותם בעלי האגדה והדורשנים ממינו של ר' ברכיה שרחוקים היו מלהיות – "lawyers גם זה שייך לסוג הנ"ל. מעולם לא אמרתי שבעלי האגדה היו lawyers של החוק היווני. דברי בעמ' 41 הם: "החכמים היו יודעי חוק (lawyers), מוחם עובד בכיוון ההגיון של המשפט, והם רצו להאיר את החוקיות של מעשה פרעה; הם בוודאי (most probably) הכירו את מעשי (procedure) הפקידים המצריים של ימיהם וכו", כוונת דברי ברורה, למוח שעבד בכיוון ההגיון של ההלכה.

ולעיל (עמ' 83–84) כותב א.: "אמנם המחבר מבקש לפרש שוק זה שהתפלל בו בתענית ציבור. ברם אותו רחוב וכו',". מעולם לא אמרתי ולא בקשתי לומר דבר זה שהיה מקלקל את כל שיטתי (עיין ע"ז להלן).

וכן בעמ' 87: "שהזקנים ישבו ודרשו בלשון יוונית (כך משתמע לכאורה מהצעתו) הריהו דבר שאין הדעת סובלתו". אעפ"י שבמקרה שלנו המתיק א. את העתקו במלה "לכאורה", הרי גם זה שייך לסוג הנ"ל, כי כל אחד יודע מה פירוש הדברים "לדבר לאדם כלשונו". כל זה יוכיח לקורא שא. יצר לעצמו מין גולם, קרא אותו בשמי ותלה בו כל מיני בוקי סריקי. גולם זה אינו לא במשנה ולא בדרך ארץ ולא כדאי היה להביא כ"כ הרבה מראי מקומות וציונים כדי להלחם עם בריה עלובה זאת.²

אחר שקבענו עובדה זאת בוודאות גמורה, שמר א. תלה בי דעות שאין להן שום רמז בספרי, עלינו לבדוק עד כמה השפיעו דעות אלו על המבקר עצמו. וכן כותב א. בסכמו (עמ' 76): "המחבר קובע שמלבד חכמי בבל שעלו לארץ, הרי כ ל (הפיזור שלי) החכמים שבא"י ידעו יוונית, ולא הלשון בלבד אלא הספרות". והוא חוזר ע"ז (עמ' 84 הערה 24) וכותב: "החכמים כ ו ל ם (הפיזור שלי) של א"י למדו חכמת יוונית והיו בקיאים בספרות היוונית". נכון הוא שמתוך דברי אפשר להסיק שבדרך כלל ידעו חכמי א"י יוונית וחכמי בבל

שעלו לא"י לא ידעו שפה זו, וכל אחד מבין מה פירושה של הכללה זו, אבל אותה דעה משונה שכל החכמים (החכמים כולם) של א"י ידעו יוונית, שכל חכמי בבל שבא"י לא ידעו יוונית, בוודאי שייכת לסוג הנ"ל של יצירות המבקר עצמו. ומכיוון שא. מביא את דעותי שבאמת הבעתי אותן (ושלא חזרתי מהן גם עכשיו), הרי הוא הולך ומקשה מן הדעות פרי דמיונו על דעותי אני, ולהפך. כן, לדוגמא, כל הערה 24 (התופסת רבע עמוד) אינה אלא מלחמת א. עם עצמו, היינו עם ההנחה המדומה שלו שכל חכמי בבל שעלו לא"י לא ידעו יוונית ושכל חכמי א"י ידעו שפה זו.

יתר על כן, למלחמה זו עם עצמו מקדיש א. חצי עמוד שלם (92) גם להלן. הוא מוכיח (דומה שיש להוכיח ממשית) שלא כל חכמי א"י ידעו יוונית. והוא מביא ארבע הוכחות לזה. 1. ריב"ל אומר, "חזרתי על כל בעלי לשונות לידע מהו דיאתימון ולא אמר לי אדם שום דבר". מכאן שריב"ל לא ידע יוונית. ובהערה הוא כותב: "אמנם ראייה מכרעת אין כאן, שיתכן שידע אף הוא בלשון זו ומכל מקום נשתדל לברר מפי אחרים דבר שלא ידעו וכו'". (אותה ראייה ש"אמנם אינה מכרעת" תראה שגם בעלי לשונות שבא"י לא ידעו יוונית שהרי גם הם לא ידעו לומר לו דבר). 2. "שכך משתמע לכאורה מן הירושלמי" שגם ר' שמי לא ידע יוונית". מכיוון שא. בעצמו כותב "לכאורה", הרי שכנראה הבין מה ערכם של הבטויים בירושלמי "פוק חמי.. נפק ומר", ואח"כ סמי מכאן ראייה זאת. 3. א. מביא מירושלמי נדרים שר' יוחנן העמיד מתורגמן כדי להבין אשה שלא ידעה סורית, והוא משער שהאשה דברה יוונית, ומכאן שר"י לא ידע יוונית. אמנם הוא מוסיף: "אין מן הנמנע המוחלט שדברה לשון זרה כגון גיפטית ועילמית, אולם הדעת נותנת שהיתה מבאי הגולה ההיליניסטית רומית". 4. הוא מעתיק מספרי דברים: "איש פלוני הליניסטון"³ (כצ"ל) וכו', ומוכיח מכאן מה שמוכיח. אלה הן ארבע הראיות שיש בהן "להוכיח ממשית כלפי האחרים שלא ידעו לשון זאת".

ארבע ראיות הללו מספיקות לסתור את הפיקציה שיצר לו המבקר והולמות אותה, אבל שיטה ממין זה אינה מצדיקה את דברי א. (18 ע"ב) המחליט שהמספר שאני נותן "אינו מדויק", ובהערה 6 שם הוא מביא ג' ראיות מן הסוג הנ"ל.

יתר על כן, גם הציירופים של המבקר מתייחסים לאותו סוג של דמיון מפותח. כן בעמ' 76 (בסיכומו הכללי) כותב א.: "וכשם שהיתה יוונית וחכמה יוונית רווחת בין החכמים ואנשי התרבות שבא"י "שדברו יוונית משובחת כדרך שיהודי משכיל מיטיב לדבר באנגליה אנגלית ספרותית" כך היתה הלשון הנ"ל מצוייה אף בתפלה". (עיין לשוני בעמ' 30).

כמו כן עלי להזהיר את הקורא שעליו להשוות תמיד את דברי א. עם הספר, שאפילו במקום שא. אינו משנה את דברי, הרי שיש עדיין מקום לטעות. כן לדוגמא הוא מעתיק (עמ' 86) מספרי (עמ' 66) את הדברים שצטטתי מן אתיניאוס בקשר עם ההספד על ר' זירא. בספרי ימצא הקורא ציון לעוד שלשה מקומות לסגנון זה. המקומות האלה יוכיחו לו שהסיגנון האפיגרמטי הזה היה מצוי על המצבות, וכמוכן שאין לבטל בצריחות גרידא את הקשר בין האפיגרמה של הספדן ואלו שהיו רווחות בעולם הכללי. כמו כן לא תמיד ברור לקורא מה מייחס א. אלי ומה הם דברי עצמו, ובעיקר בשעה שמכניס את דבריו בסוגריים. כן הוא כותב (87 ע"ב) בסוגריים: "במיוחד מפני הקונטסט שבסוגיה וכו'". דברים אלה הם של א. בעצמו, כמוכן לכל מי שמצוי אצל סיגנון הירושלמי, שאין לייחס הערה זו אלי. לעומת זאת הוא כותב (עמ' 83) עלי: "והריהו מעתיק מן Grimm (דבר שהעתיקו נ. בריל שהביא אף תפילה שניה מן היונים)". כאן, כנראה, הדברים שבסוגריים מיוחסים אלי שהרי הציון לברילל והתפלה השניה נמצאים בספרי (עמ' 36). ובדרך כלל עלי לומר, ש"מעתיק מן" פרושו אצל א. "מעתיק בשם" (עיין גם בעמ' 91 הערה 33: "מעתיקו מן יסטרוב" שפרושו מעתיק בשם יסטרוב).

ביחוד צריך להתייחס בזהירות למקומות שא. מביא את דברי בדרך הצעה, ובפרט במקרה שפירושי מורכב מכמה חלקים בודדים. אציג כאן שתי דוגמאות:

אני מביא (עמ' 39) מירושלמי (כתובות ספ"ז) את מאמר ר' ברכיה: "וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו וגו' אמר ר' ברכיה על דטלמסן למגע בסמה דמטרונה". מאמר זה נשנה בשינויים בב"ר פמ"א (תיאודור 389). המדרש ממשיך אחרי מאמר ר' ברכיה: "וכל אותו הלילה וכו'", מאמר שאינו שייך לדברי ר' ברכיה ושמבאר חלק

אחר מן הפסוק, כפי שהבין לנכון אז מר תיאודור. ואח"כ חוזר המדרש על מאמר ר' ברכיה ושוב ממשיך: אמר ר' לוי כל אותו הלילה וכו' ע"פ אותו סיגנון שלעיל. מזה אנו למדים שמאמר ר' ברכיה כולל רק את הפסקא שהובאה בירושלמי. כאן שאלתי, למה לא השתמש ר' ברכיה בארמית פשוטה: "על דאתחצף למגע בגופה דמטרונה?" ותשובתי היא, אין כאן אלא ציטטה. אחרת אין טעם למאמרו, ואין להבין למה השתמש בפועל היווני כנטיותו (טלמסן). ומכיוון שר' ברכיה מסביר ביוונית למה לקה פרעה בנגעים, הרי הגיוני הוא שהציטטה היא מחוק מנוסח יוונית. ולא עוד אלא שאני מעתיק מה שמביא הסופר הרומי ווליריאוס מקסימוס המאשר את השערתי בין בנוסח ובין בתוכן (עיין ע"ז להלן). ומכיוון שאנו מקבלים שר' ברכיה העתיק מיוונית נשאלת השאלה, מה היה במקור היווני במקום התיבה "למגע" שבירושלמי או "למקרב" שבמדרש? תשובתי היא שהמקור בוודאי השתמש בפועל ἀψασθαι. מלה זו פירושה: "למגע", "למקרב", לתפוס (למשכן) וגם לזנות. ר' ברכיה תרגם מלה זו לארמית מפני כבודה של שרה אמנו שהיתה בבית פרעה. זהו החלק הראשון של פירושי, שאינו מזדקק לראיות אחרות ואינו תלוי בחלקים הנשארים של פירושי הבאים להלן.

החלק השני בא להסביר כיצד הגיע הדרשן לתשובתו זו. אני מביא מדרשים המתארים בדרך בעלי האגדה שאברהם הביא את שרה למצרים בתיבה סגורה ולא רצה לשלם מכס. הפקידים תפסו את שרה והביאוה לבית פרעה. אני מסמיך לזה את המדרש הסמוך לפני מאמר ר' ברכיה האומר: "ע"י שמשכה (בנוסח מדרש מן הגניזה "שמשכנה") פרעה לילה אחת לקה הוא וביתו בנגעים". מסקנתי היא שהדרשנים שהדגישו וחזרו והדגישו שפרעה לא עשה מעשה בשרה, הסבירו שפרעה היה ראוי ללקות בגופו מפני שמשכן את שרה ללילה אחד, ואפילו מי שמשכן מטרונה בעד חוב שהיא חייבת הרי הוא עובר על החוק. ואני מביא חוק עתיק מתוך ספרו של הסופר ווליריאוס מקסימוס שכתב רומית (אבל מקורותיו היו יווניים, עיין הערה 68 בספרי) המלמד שאסור היה למשכן (attingere), לנגוע, למשכן) גופה דמטרונה. עד כאן החלק השני של הפירוש. כמובן, שאין כאן מקום לשאלות של דרוש, כגון: "והרי מחשבה רעה של

גויים הקב"ה מצרפה למעשה", ו"כיצד נמלט אברהם מן התפיסה", ו"למה הביאו את שרה היפה לבית המלך דווקא ולא לבית האסורין" וכדומה.

בחלק השלישי של פירושי אני מביע את ההשערה שבעד מישכון של מטרונה ענשו עונש הגוף, ומביא חוק יותר מאוחר (ששרשיו בוודאי נעוצים בתקופה הקדומה) המטיל עונש הגוף (כלומר מלקות) על אלה שהעזו (ממש אותה לשון בה השתמש ר' ברכיה) למשכן אנשים חפשים בעד חובות, ומשער שאותו עונש הוטל מקודם גם על אלה שמשכנו מטרונה. ממילא מובן עכשיו המאמר הנפלא של ר' ברכיה: פרעה לקה בגופו על שמשכן מטרונה, כלומר הקב"ה דן אותו "בדיניהן" ו"מדידהון הוא ממטי להון". זהו תוכן דברי.

עכשיו צא וראה מה עשה א. מדבריי אלה בעמוד שלם שהקדיש להם (85–86). הוא הרכיב את כל החלקים יחד כאילו אם בטל האחרון בטלו כולן, ומי שלא יקבל את ההשערה השלישית והשניה, אין מקום לחלק הראשון.

הדוגמא השניה היא תפלת הגשמים שהבאתי. בראשונה עלי להעמיד את הקורא על תוכן הדוגמאות שהבאתי לעיל מזה. הראיתי על דוגמאות של אנשים פשוטים שחכמי ישראל פנו אליהם שיתפללו על הגשמים. כאמור לעיל מייחס לי א. את הדעה המדומה שאנשים אלה עברו לפני התיבה (במקרה זה המבקר עצמו סובר כן, כפי שמוכח מדבריו בעמ' 82: "ההואיל ובלא מראה החלום לא היה מורידו"), וכבר הוכחו הדברים למעלה. ממקום הסוגיא בירושלמי מוכח שאין מדברים כאן בתפילת הגשמים בצבור (סוגיית הירושלמי נסמכת למשנה של "היחידים מתענים"). יחידים אלו התפללו בביתם (בבלי תענית כ"ג ב'), על גגם (בבלי שם; ירושלמי שם פ"א ס"ד ע"ב) וכדומה. תוכן התפילה היה פשוט מעין "רבונו של עולם עשה בשביל אלו שאין מכירין בין אבא דיהיב מטרא לאבא דלא יהיב מטרא" (בבלי שם). לתפלות הפשוטות של האישים הפשוטים אני קורא – street prayers, תפילת הרחוב, כלומר התפילה של אדם פשוט המתפלל על הגשם בכל מקום שהוא נמצא בו: ברחוב, בשוק, בחצירו, בביתו ועל גגו.

כדוגמא לתפילה כזאת אני מביא מן הירושלמי: "ר' מנחם בשם ריש לקיש אהן דחמי מיטרא נחית ואמר קורי פלי בריכסון לוקה משום שבועת־שוא", ומתרגם: מי שרואה גשם יורד והוא אומר: ה' הורד גשמים מרובים לוקה וכו'. במאמר זה אין שום קושי. ריש לקיש סובר שמי שהוא מזכיר את השם לבטלה לוקה, שהרי גם בשבועת אמת שאין בה משום צורך הוא לוקה משום שבועת שוא, ואעפ"י שנשבע על האמת. כי במקרה של שבועה על אמת נראית לעין, אין כאן שבועה כלל אלא רק הוצאת שם שמים לבטלה. השימוש בלשון "שבועה" (עיי' לעיל שם בירושלמי) על הזכרת השם אינו מתמיה. שכן קורא הירושלמי (בסנהדרין פ"י סה"א כ"ח ע"ב) גם להגין את השם "משבתעין" (הנוסחא בטוחה, שכן היא גם בכ"ל ובפ' ספר יצירה לר"י הברצלוני עמ' 115). ועיי' גם הדוגמאות שהבאתי בספרי שם.

אמנם הבבלי (תמורה ד' א') חולק ע"ז וסובר שאין לוקין על הזכרת שם שמים לבטלה, אבל הרי הבבלי אינו מביא שום חולק על המשנה שמגדירה שבועת שוא: "נשבע לשנות את הידוע לאדם" (שבועות פ"ג מ"ח) וסובר שלא "לא תשא" אינו אלא על שבועת שקר ולא על הזכרת שם שמים לבטלה. נמצאת אומר שבמקרה האחרון יש כאן עונש (הפסוק בדברים כ"ח, נ"ח-נ"ט) ואין כאן אזהרה (עיי' בבלי תמורה ג' ב' – ד' א'). יתר על כן אני מביא תלמוד ערוך (ברכות ל"ג א') בשם ריש לקיש: כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא. (הרנ"נ בעל דקדוקי סופרים בחר בנוסחאות אחרות בשם המוסר את ההלכה, אבל נעלם ממנו שככה גם בשאילתות יתרו סי' נ"ג בדפוסים וכת"י). אמנם הראשונים פירשו שהפסוק אינו אלא אסמכתא, אבל הם פירשו כן כדי להתאים מאמר ריש לקיש לשיטת הבבלי. ומכיוון שיש לנו אזהרה למזכיר שם שמים לבטלה, הרי הוא לוקה מחמת הפסוק של דברים (כ"ח נ"ח-נ"ט) שממנו למד ריש לקיש עצמו (ירושלמי שבועות ספ"ג) עונש לשבועת שקר והבבלי (תמורה כ' ב') רצה ללמוד מאותו פסוק עונש למזכיר שם שמים לבטלה (אלא שלא מצא לו אזהרה).⁴

נמצאנו למדים שכוונת ריש לקיש ברורה. הוא אומר שהמזכיר שם שמים לבטלה לוקה משום שבועת שוא, כלומר משום לא תשא.

ואשר לגירסא בנוסח הפיסקא היוונית, הרי שהנוסחא "ברכסון" בטוחה שכן היא גם בירושלמי נדרים (פ"ג ל"ח ע"א, אלא ששם "ברכסון", והיא היא), וכן מעתיקים כמה מן הראשונים. (גירסת הפסיקתא רבתי "אברוכסיס" אין להביא בחשבון שכן גם הארמית משובשת תכופות בספר זה, וזהו הספר המשובש ביותר מן כל המדרשים הגדולים המצויים בידינו). אין לנו אלא לכתבה:

καὶ πολὺ βρέξον

כלומר: "ה', הורד לנו גשמים מרובים". ואין כאן אלא תפילת הגשמים של אנשי הרחוב ביוונית. ריש לקיש אוסר להתפלל על הגשמים אחרי שהתחילו לרדת (ואדרבה, צריך לברך עליהם. עיין ירושלמי ברכות פ"ט ומקבילות, ב"ר פי"ג – ט"ו, תיאודור 123, ע"ש ההבדל בשיעור בין "בתחלה" ו"בסוף" ולא כאן המקום להאריך), ולא עוד אלא שהוא מזהיר את הקופץ ומתפלל שילקה משום הזכרת שם שמים לבטלה. כל פירוש אחר לא רק שהוא מתנגד לגירסא הנכונה, אלא גם אינו מתקבל מצד ההלכה, שהרי אם אדם נשבע על עובדא שלעבר ואומר שהרבה (πολύ) גשמים ירדו אין כאן אלא שבועת שקר (אם לא ירדו הרבה גשמים. עיין ר"ן נדרים כ"ד ב' ד"ה דאמר שבועה שראיתי), או שבועת אמת (עיין נדרים הנ"ל ובראשונים שם), אבל לא שבועת שוא, שהרי הריבוי אינו נראה כל כך לעין כמו עמוד של אבן שהוא של אבן.

הפסיקתא מוסרת דברים אלו באופן יותר ציורי, דהיינו מי שעבר בשוק (כלומר, וראה שהבריות מצטערים לקנות ואינם מוצאים) והתחיל להתפלל על הגשמים אחרי שכבר התחילו לרדת הרי זה לוקה. לאור הדוגמאות (שהבאתי לעיל שם) מאנשים פשוטים שהורידו גשמים לפי בקשת חכמים מתבלטת כאן צורה של הדיוט הקופץ ומתפלל בשעה שאין כבר צורך בזה (ואדרבה צריך לברך על הגשם ולא להתפלל עליו), אולי בכוונה להראות שגם הוא יכול לפעול.

עכשיו צא וראה מה שכתב א. (עמ' 83 ואילך): "העתקנו את דבריו של המחבר באריכות, שהרי זו הראיה היחידה לבנין גדול. שכן הואיל ומכלל דבריו אתה למד, שהעם התפלל יוונית, בעל כרחך הוי אומר, שלא ידעו להתפלל עברית ולא ארמית (כלום נתן דעתו לתוצאותיה

של מסקנה זו?) ... אמנם המחבר מבקש לפרש שוק זה, שהתפללו בו בתענית צבור. ברם וכו'". אמנם הבניין גדול הוא והתוצאות רציניות מאד, אבל הרי לא אני הוא שבניתי אותו "בניין גדול"! דבריי ברורים: ריש לקיש תפס דוגמא של תפילת הרחוב, תפילת גשמים שכל אדם (יהודים וגויים) נזקקים לה. וטבעי הדבר שיהודי המוני יחקה את תפלת הגשמים השגורה בפי בני השוק, ואין כאן אלא "תפילתן של בריות" בניגוד לתפילתן של ישראל, וכדברי המדרש בב"ר (פי"ג-ב, תיאודור 114): "וכל תפילתן של בריות אינה אלא על הארץ: מרי, תעבד ארעא, מרי, תצלה ארעא. כל תפילתן של ישראל וכו'". והרי לא באתי אלא להוכיח בדוגמא זו את דבריי בהקדמתי לכלל עניין זה (עמ' 30): "שיש עדות חותכת (striking evidence) שלפעמים אמר ההמון את תפילותיו המיוחדות ביוונית", ולהקדמה זו נסמכות כל הדוגמאות שהבאתי שם, אך ורק כדי להאיר את הדוגמא האחרונה של התפילה ביוונית.

אני מסכם ואומר: סמי מכאן את התאור של דעותי והשקפותי שניתנו ע"י מר אלון. אפילו במקום שהוא לא שינה את דברי במפורש, הרי הוא הולך ומצרף משפטים ממקומות שונים, משמיט בקביעות את הדיבורים: "וודאי", "אולי", יתכן"⁵, ומחליף אותן ב"מבקש", "מניח" וכדומה; מוציא משפטים מתוך קונטיקסט, ולא נחה דעתו עד שייחס לי את הדעה שחכמים (בדרך כלל) היו "בעלי השכלה יוונית גבוהה" (עמ' 83 הערה 37) ושהלשון המדוברת העיקרית לא היתה ארמית (עיין סיכומו בצד 76 עמ"ב ובהערה הנ"ל)⁶ ועוד גוזמאות מסוג זה.

אין לנו עניין לא עם מר אלון ולא עם בקרתו אלא עם האכסניא שנתנה מקום לדבריו, אכסניא חשובה ונכבדת שגם חבריי וגם אני מצאנו שם מקום. אין לנו לומר אלא "חבל".

שאל ליברמן.

הערות

1. לעיל. שם הזכרתי את מאמר שמואל בשם רשב"ג המעיד שאלף ילדים היו בבית רבן גמליאל, חמש מאות למדו תורה וחמש מאות למדו יונית. אני מייחס למאמר זה חשיבות מרובה, שהרי למרות רוח ההתנגדות הגדולה של חז"ל לחכמת יוון יש לנו כאן עדות מפורשת שמספר הילדים בבית רבן גמליאל שלמדו יונית היה שווה לאותו המספר שלמדו תורה (כמובן שהמספרים אינם חשובים כלל וכלל). ודווקא מפני שמסורת זו היא בניגוד לרוח הכללית של ההתנגדות הכללית של חז"ל לחכמת יוון, הרי עדותה נאמנה ביותר. תפסתי מועט בשעה ששערת שהאקדמיה היתה בפנים א"י, מפני שאם נניח שילדים אלו שמעו לקח בחכמה יונית מפי חכמים שבמרכזים היליניסטיים, מורים שהרצו לגויים וליהודים יחד, הרי בוודאי שהילדים האלו יכלו לקבל מושגים גם על פילוסופיה וריטוריקה ויכלו אח"כ למסור מידיעותיהם לחכמים. אבל אם נניח שהאקדמיה היתה יהודית ובפיקוח הנשיא וחכמים, הרי מובן שהשגיתו שלא ילמדו שם דברים הקשורים יותר מדי עם ע"א ועם מינות, אלא רק מקצועות הנחוצים בחיים המעשיים.

ולהלן הבאתי (עמ' 17) את דברי הירושלמי מגילה פ"א: תירגם עקילס הגר התורה לפני ר' אליעזר ור' יהושע וקילסו אותו ואמרו לו יפיפית מבני אדם, והסקתי (עמ' 18) שמכאן מוכח שר"א ור"י יכלו לדון על הסגנון וטיב הדיוק של התרגום. עקילס עשה מלאכת אמנות יוצאת מן הכלל, שהרי הוא תרגם בדיוק, ולפי שיטת חז"ל, את כל התורה ליונית. מובן שתרגום המשועבד להלכה ולדיוק מלולי אינו יכול להצטין תמיד ביופיו הספרותי, אבל הרי יש כאן גם יופי של דיוק. ולא בחנם קלסו אותו "יפיפית מבני אדם", שיש כאן משחק מלים על "יפת" ועל "יופי". שני התנאים ידעו איפוא יונית במידה מספיקה שיכלו להעריך ולקלס את מדת הדיוק של השפה הקשה של עקילס. והרי דיוק בתרגום לאו מילתא זוטרתי, הואיל ובשינוי רק בתיבה אחת משתנה כל הענין. ורק המומחה בשפה היה רשאי לקלס את מדת הדיוק של המתרגם.

ואשר לתרגום דברי בעניין ר"ע ע"י אלון, אני מעדיף יותר את תרגומי, וכ"ה שם (עמ' 19): "לדעתי תתבאר הסתירה (בין המקורות) אם נניח שר"ע לא היה בקי בשפה היוונית במידה כזאת שיוכל לדון את התרגום בשלמותו, ולפיכך יכול להיות שהנוסח הראשון או המהדורה הראשונה קוימה ע"י

- ר"א ור"י מבחינת הסגנון והדייקנות ומבחינת השיטה והתיקונים (של המתרגם) הדרך ע"י ר"ע בהתייעצו אתו עברית או ארמית". ולהלן (עמ' 20) אני ממשיך ואומר "שהסיבה היא כנראה (probably) שר"ע לא ידע יוונית באופן מספיק כדי להעריך את התרגום המדויק של המלה נחרפת ביוונית, ועקילס היה צריך להתייעץ אתו בשאלה זאת בעברית".
2. אין להצדיק את א. ולתלות את הדעות המשובשות שייחס לי רק בחסרון הבנה של השפה האנגלית. שהרי בדומה לזה הוא נוהג בי גם בעניינים שכתבתי עברית. כן, לדוגמא, הוא כותב בתרביץ שי"ד עמ' 70: "כי החכמים עסקו בנוסח "התימני" מעון הברכות שבמגן אבות וכולם חוץ מברודי ז"ל לא נתנו לב וכו", "ובהערה ו' שם הוא מזכיר את מדרשי תימן שלי עמ' 9. בהערה 2 הוא אומר: "וודאי הואיל ונוסח דילן מצוי במקורות וכו' שוב אין לדבר על תימניותו". אבל מי שיעיין במחברתי במקום שציין א. יראה שאני מביא את דברי ברודי ומסיק מזה שהנוסח כנראה ממוצא א"י והיה רווח בתימן. וכן בתרביץ שי"ב עמ' 95 הערה ב' מביא א. את הדברים רבה שלי עמ' 60 ואומר מה שאומר ומסיים: "ולא העיר על כך המו"ל". סתם א. ולא פירש על מה לא העירותי. אם כוונתו על הציונים מן הירושלמי שהביא, הרי הם בהערתו במקומה. ואם כוונתו שלא פירשתי את המלה "כתב" (צורה עברית של כתובא) שאינה, לפי עדותו של א. במלונים, הרי היא גם בתשבי וגם במלוננו של בן יהודה.
3. אין לגרסא זו שום יסוד בדפוסים ובכתה"י, ואיננה אלא השערה גרידא של ר"ד הופמן.
4. הסעיף האחרון כאן אינו נמצא בספרי מפני שהשתדלתי למעט בו בדברי הלכה, כמו שהודעתי בהקדמתי (עמ' VIII שורה 1), וסמכתי על המעיין. כמו כן הרחבתי כאן את הדברים הבאים להלן, אבל בעצם העניין לא שיניתי כלום ממש בספרי.
5. עיין בסיכומי 76 ע"ב שכותב: "המחבר מניח איפוא שהמעמד העליון בציבור היהודי וכו'". השמיט את המלה probably, עיין בדבריי עמ' 21. הווה דבריו בצד 78 ע"א וספרי עמ' 19. בעמ' 82 הערה 15 השמיט את סימן השאלה שבפירושי.
6. יסוד דבריו הם ההנחות שלי שיוונית *was spoken by the people* והמשכילים בא"י *spoke a good Greek*. מכאן הוא מסיק שלדעתי היתה השפה המדוברת בא"י יוונית. אין אנו חסרים אלא את ההנחה שהמשנה והתלמוד נתרגמו מיוונית.

תוכן גיליון 2

דבר המערכת

שלמה דשן

תיאוריות ותעודות בחקר יהודי בגדאד :

על ספרו של יהודה שנהב

רחל צלניק-אברמוביץ

דמוקרטיה עכשיו ! : על ספרו של אפרים דוד

אלי פרנקו

הודו האימננטית ואירופה הטרנסנדנטית :

על ספרו של שלמה בידרמן

משה שוקד

מצוקות בדיסציפלינה : על מאמרו של אלק אפשטיין

בת-ציון עראקי קלורמן

יהודי תימן, העלייה השנייה ותנועת הפועלים – אפלייה על בסיס

תרבות-רעיוני או כלכלי ואתני ? : על מאמרו של יוסף גורני

הנרי וסרמן

כיצד להמציא תחייה תרבותית יהודית בגרמניה של רפובליקת

ויימאר : על ספרו של מיכאל ברנר

יוחנן גלוקר

עד כאן : על תרגום רינן לפואטיקה

זיכרון לראשונים : יעקב פליישמן ; חיים וירשובסקי (השלמה)

תוכן גיליון 1

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 3, spring 2005

Editors: Yehuda Friedlander, John Glucker, Doron Mendels

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

Correspondence should be addressed to:
P.O.B. 39352, Tel Aviv 61392

e-mail: katharsis_periodical@yahoo.com

Publisher: Mezaref – non-profit organization no. 58-041-
192-4, in collaboration with Carmel Publishing House,
Jerusalem

Published with the generous assistance
of the Shores Charitable Fund

© All rights reserved 2005

English Abstracts

Shimshona Eliezer

Speed Spoil Hasten Plunder

This is the first in a series of articles called 'For Three and for Four', in which various authors will discuss some of the more problematic aspects of research and higher education in the humanities in Israel today. The present article deals with the gradual lowering of the standards of admission to the various undergraduate and graduate degree courses over the last twenty years. Basic requirements, such as learning languages and disciplines essential for research, have become empty formalities. A government committee has recently fixed the maximum number of years required for each degree – three for the BA, two for the MA, and four for the PhD – with no distinction between the various subjects of research and the difficulties facing different students in different subjects. The pressure on universities and departments to take as many students as possible has resulted in a gradual lowering of the standards of courses, theses and examinations. Instead of standing up and fighting for proper standards and strict requirements, most universities and faculties of humanities have given in to these unscholarly demands for fear of losing their funding. Students are encouraged to finish their degrees in a hurry in order not to make the department lose money – and in order to be able to start their academic career as soon as possible, no matter what the quality of their research has been. The author regards this process as a serious threat to the level and quality of research in the humanities.

Aharon Kantorovich

Local Philosophy of Science

*Arie John Wurm, Rationality and Progress in Science*¹

Wurm's book covers traditional topics in the philosophy of science. It is loaded with fallacies, misleading arguments and strong statements with no arguments at all. It does not attempt to define "rationality". It introduces the distinction between rationality of action and rationality of products, without explaining what is meant by "product". In discussing the distinction between descriptive and normative approaches to the philosophy of science, it does not mention the third alternative, i.e. normative naturalism. It describes evolutionary epistemology in a very simplistic way without discussing the important developments in the field since the early 1970s. The treatment of the subject reflects a provincial attitude influenced by the local teachers of the author.

¹ Ministry of Defence Press, Israel. 2004.

Doron Mendels

Ancient or American Diaspora?

Diaspora, Jews among Greeks and Romans, by Erich
S. Gruen²

The thesis promoted by Gruen in his book *Diaspora*, translated into Hebrew and published by Tel-Aviv University (2004), is that the Jews in the Diaspora during the Hellenistic period lived safely, in relative security and well-organized in their communities. Hence they had no desire to return to the Land of Israel and gradually lost touch emotionally and physically with the Land and the poor Jews living there. In an attempt to refute this thesis the review focuses on the following arguments: 1. The attested dichotomy between Jews of the Diaspora and the Jewish population of the Land of Israel did not exist in reality, since after the Hasmonean period the Jews in the Land lived in similar conditions to their brethren in the Diaspora. 2. To argue that the Jews lived peacefully and without fear of verbal and physical attacks from gentiles goes against the evidence. 3. It is impossible to argue that the synagogue was a unique institution that strengthened only Jewish communities in the Diaspora, since the synagogue was extremely important also in the Land of Israel. 4. The Land of Israel was never forgotten by Jews in the Diaspora. It was very much on their agenda as is evidenced in their literature as well as in the translation of the Bible into Greek. 5. Where Gruen finds humor in the literature of the period, as

² Translated by Yaron Toren and Tamar Landau, Tel-Aviv University Press, 2004.

an expression of the unique spirit of Jews in the Diaspora, it cannot be found. 6. Gruen does not make use of theories taken from the social sciences where one would expect them (theories concerning the notions of diaspora and humor).

In sum: the book is more of a description of a certain segment of American Jewry, and is less a faithful description of Jews in the Diaspora in Antiquity.

Eddy M. Zemach

Literature as Education for Democracy³

In *Poetic Justice* M. Nussbaum argues that a study of realistic novels is conducive to democracy: the sensitivity of these novels to human experience, to the uniqueness and complexity of each subject, inclines the reader to adopt an egalitarian world outlook and avoid mechanical, merely-statistical, approaches to legal and ethical questions. This review questions the thesis that the literary imagination is essentially akin to democratic ideals. It points out that the vast majority of Western works of literature promulgate anti-liberal, non-democratic values. For example, the study of the human psyche in works of the grand masters of the realistic novel, Dostoevsky and Tolstoy, is meant to show the futility and even perversity of liberal anthropocentric humanism. To illustrate her point Nussbaum uses Dickens' *Hard Times*, a novel that mocks and attacks the benign but dehumanized utilitarian Darwinism; it is therefore instructive to compare that novel to Dostoevsky's *Notes from the Underground*, where likewise the protagonist riles against the same mechanical deterministic utilitarianism. The latter work, however, leads its reader not to democratic humanism but to its opposite. As in his *Devils*, Dostoevsky means to show that human autonomy is utterly repugnant; only religious quietism and political conservatism would save man from his own wicked nature. Using several such examples the review concludes that the literary imagination can go many

³ Martha C. Nussbaum, *Poetic Justice*, translated by Michael Shkodnikov, Haifa University Press and Maariv Publishing, 2003.

ways, but in most of its historical incarnations it was not an ally of democracy.

Nussbaum criticizes utilitarianism. She discusses and rejects four utilitarian tenets: (1) the commensurability of distinct values, (2) their aggregation across personal boundaries, (3) the commitment to their maximization, and (4) their exogenous origin. This reviewer concurs with Nussbaum's rejection of tenet (4) but not with her dismissal of the other three. If distinct values were incommensurable no decision could be rational, for a typical decision involves choosing between perusal of distinct values (e.g., Read, Sleep, or Work?). If they are incommensurable all quotidian decisions must be arbitrary. Surely that is not so? Second, aggregation is essential to public policy. How else can one justify a political decision (e.g., the fluoridation of drinking water) if not through aggregating the satisfactions of distinct subjects? If such aggregation is not allowed, decisions that impact on more than one subject may serve the interest of one subject only, e.g., the monarch. Tyranny, then, would be no less moral than democracy. Surely, Nussbaum does not believe that? Third, Nussbaum (using Sen's work) argues that for rationality to be construed as maximization of satisfaction, a specific goal must be identified (not merely as "that which the agent's behavior aims at", for that would be tautologous). But how can one identify a goal other than by the agent's (say, verbal) behavior? The hiatus which Nussbaum notes between Hobbsian and Posnerian utilitarianism is, therefore, exaggerated.

The Hebrew translation of the book is criticized; in the more "philosophical" and less "legal" parts of the book, it is atrocious: wooden, non-idiomatic, and misleading. The Hebrew translation of *Hard Times* used is also utterly unacceptable. Finally, the three articles that end the volume, by T. Zamir, A. Reichman, and S. Almog, are discussed. This reviewer finds the first two illuminating; they ask basic

questions, spell out the (e.g., Aristotelian) origins of Nussbaum's thinking, and offer additional, fruitful applications for Nussbaum's revolutionary idea.

Boaz Arpaly

Neither Judaism nor Zionism

Mordechai Shalev rewrites Alterman's Simhat Aniyim.

My review deals extensively and in detail with a work by Mordechai Shalev, *Who is afraid of Simhat Aniyim?* This work, an interpretation of Nathan Alterman's *Simhat Aniyim*, one of the central and most fascinating works of modern Hebrew poetry, has won enthusiastic reception on the part of an admiring readership, and was extended from an article to a book which soon reached its second edition. Readers and scholars, within and outside the universities, who expressed a negative opinion of this book in private, have been tolerant of it in public. My view is that there is no reason for enthusiasm. Shalev's main theses are baseless, and do not conform even to the most elastic criteria accepted in literary scholarship and interpretation and in the humanities in general. Yet one should not ignore Shalev's book, because of its symptomatic significance to Israeli culture.

Shalev's interpretation is a strange amalgam of post-modernist licence in matters of method and neo-orthodoxy in subject-matter. It attempts to introduce into Israeli critical discourse midrashic, prophetic and magical modes of interpretation which are not bound by any rational procedures of demonstration and evidence. On the other hand it tends to distort – in accordance with the author's ideological needs – the image of some of the main creative authors in modern Hebrew literature and culture, and by implication, the image of this culture as a whole. *Who is afraid of Simhat Aniyim?* is essentially more of a historiosophical, ideological – indeed, theological – work, which bends a literary text to its own requirements and reads into it ideas and beliefs of the interpreter himself, than a

proper representation of a work of literature and an attempt to unveil its secrets. Shalev weaves his own reflections, derived from the areas of ideology and theology, into a discordant patchwork, and dresses up with this patchwork Alterman's *Simhat Aniyim*. Ostensibly, Shalev is attempting to elevate this work to the highest level of the literary and spiritual life of Jews in Eretz-Israel. Yet a thorough examination of his book reveals that he holds the concrete text of this work, both in its details and in its general purport, in deep contempt.

From the textual and interpretive aspect, I examine the methodology of Shalev's interpretation and point out a number of logical and rhetorical fallacies: an interpretation of individual lines and poems which ignores the proper interpretive connections (the work as one whole; other poems within this work; the relations between various poems); a silent concealment of general and individual characteristics of the work which do not fit in with Shalev's interpretation; analogies to texts external to *Simhat Aniyim* which are brought in, with no justification and economy, while structures and connections within this work itself are ignored. My review shows that Shalev's interpretation does not fit in with the text, the characters, the relations between them, the central events, the concepts employed in the work, its motives, and the main ideas it represents. Shalev finds in this work things which are not in it or in its characters, events and ideas, or even things which stand in contradiction to them.

On another level, I show that Shalev's interpretation of *Simhat Aniyim* would force us to assume that everything we know about Alterman, both from his works and from his biography, is utterly wrong. The Alterman we know could not possibly even have imagined things which Shalev ascribes to him. To make his interpretation possible, Shalev has created a new image of Alterman, a figment of his own

imagination, and he brings no evidence whatsoever for the existence of this new image. According to Shalev's fantasy, Alterman believed that the imminent German occupation of Palestine in the early 1940s was a punishment brought by Judaism (or rather, by the God of the Jews) on its Zionist inhabitants, who had severed themselves from Judaism (or rather, from Jewish Religion). This is an interpretation that only someone who holds an extreme orthodox mentality or view of life can maintain, and it is utterly alien both to the intended readership of Alterman's work or to Alterman himself. Needless to say, there is no basis for this in the text. Indeed, in order to maintain this connection and make it appear causal and necessary – to maintain that the dead man in this work stands for Judaism and his living wife for Zionism – Shalev has to turn Alterman into a man possessed by an ultra-orthodox mentality and world-view. I show that without making this baseless presupposition, Shalev's interpretation has not a leg to stand on. But Shalev is not quite satisfied even with presenting Alterman as an ultra-orthodox Jew, one of those who believed that the Holocaust was a punishment for the people's transgressions, and especially for the transgressions of the Zionists, who – in the Talmudic expression – 'ascended the wall'. Shalev also describes Alterman as a megalomaniac, who viewed the imminent German occupation as a punishment for his own arrogance as a poet. He ascribes to him some of the qualities of a prophet and a messiah, or a self-deluded messiah: all this on the basis of baseless assumptions and psychologistic intuitions.

The reshaping of the non-religious poet Alterman in Shalev's work is a reflection of Shalev's own general attitude towards modern Judaism. Indeed, I conceive, in my review, of Shalev's interpretation of *Simhat Aniyim* as part of a more general ideological policy, the aim of which is the 'rejudaification' of the Jewish revolution affected by

Zionism. Since Shalev is hardly alone in adopting this policy, which is all too often based on smoothing over and blurring crucial differences and painful truths and on nostalgia and phobias, it is important to point it out and unmask it. Shalev, who apparently would not dare to express his own anxieties openly, projects them on some of the founders of modern Hebrew literature, thus distorting their image in the process. It is as though he were afraid of the vengeance of the primordial God of the Jews on secular Israel and on the Godless Zionists; as if he has some feeling of guilt towards orthodox and ultra-orthodox Jews and the tradition which they embody. He is no longer willing to pay any respect to the new culture created by the Jewish people in the last century and a half, and to accept it on its own terms; but he is also unwilling to confront it openly and explicitly. Something (the God of Judaism?) whispers in his ear that without absorbing a large dose of religiosity there is no hope of saving the Israeli people from the internal and external existential dangers threatening it. All this he derives, as it were, from the works of Alterman and of some other Hebrew creative writers.

The article ends with a brief version of another possible interpretation of Alterman's *Simhat Aniyim* which I offer. I hope that this interpretation would exemplify in a positive fashion what the article has attempted to accomplish in a more negative manner.

Avshalom Laniado

Translation, Interpretation or Distortion?

Eusebius' *Ecclesiastical History* in Hebrew⁴

This article deals with the first ever Hebrew translation of Eusebius of Caesarea's *Ecclesiastical History*. Unfortunately, no attempt has been made to translate this important text from the original Greek. As is frankly stated in the preface (p. vii), the Hebrew version is based upon the English translation of K. Lake (vol. I) and J.E.L. Oulton (vol. II), published in the Loeb Classical Library series. The translators nevertheless claim that they endeavoured to use the original Greek text in order to correct and clarify the English translation whenever that was deemed necessary. This article argues that the outcome of this methodologically unacceptable choice suffers from many mistakes and inaccuracies which render this translation totally unreliable. Some specimen paragraphs are discussed in detail.

⁴ Eusebius, Bishop of Caesarea, *History of the Church*, Caspari Center, Jerusalem 2001.

Shaul Katz

Gerschon Scholem's Early Years at the Hebrew University of Jerusalem

This article seeks to 'demystify' the alleged miraculous appearance of Gerschom Scholem at The Hebrew University of Jerusalem during mid 1920s, and the consequent acceptance of Jewish Mysticism/Kabbala as a legitimate academic pursuit, as recently described by Prof. Joseph Dan ("The Beginnings of Gerschom Scholem's career at The Hebrew University: Two puzzles", *Haaretz*, 2.4.2002). By ignoring open and accessible materials that may be easily found in publications of the University, and by an anachronistic reading even of Scholem's own memoirs, Prof. Dan arrives at a fictitious biography of his mentor. Prof. Dan argues that on the eve of the opening of the Institute of Jewish Studies at the newly established University, the founders of the Institute envisaged the future outstanding scholarly career of the then anonymous young Scholem. Consequently, they invited him to join their new Institute, conferring on him the honor of opening the Institute by delivering its Inauguration Lecture. However, things were entirely different. Scholem, like several other junior scholars already living in Jerusalem, was recruited by the Institute only a year after its inauguration, due to mere pragmatic motivations: to fill vacant positions that had not been taken by prominent scholars who disappointingly failed to come to Jerusalem. The story of Scholem's outstanding intellectual career evolved in several historical periods of the twentieth century and within diverse circles of interaction and influence: from a gradual establishment of himself as a distinguished scholar of Jewish mysticism, outreaching into wider circles of Jewish philosophy and history, followed by

his acceptance as a prominent Jewish thinker with impact on certain Israeli circles, especially youngsters, some of them even seeking his spiritual guidance, towards becoming, in his later years, an outstanding modern European historian of religion and ideas. Hagiographic positions like those taken by Prof. Dan miss both Scholem's interesting personal biography as well as the intellectual history of his manifold intellectual milieu.