

# קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת  
במדעי הרוח והחברה

גיליון 11, אביב תשס"ט



העורכים: יוחנן גלוקר, אלון הראל, דורון מנדלס, יהודה פרידלנדר  
מועצת המערכת: רחל בירנבאום, דוד בר-גל, משה גיל, איל זמיר,  
אסא כשר, ששון סומך, עמנואל סיון, מנחם פרידמן, אלישע קימרון,  
אהרן קנטורוביץ, **זאב רובין**, חנה רוזן, משה שוקד, מאיר שטרנברג,  
ראובן שיינדלין, דניאל שפרבר

כתובת המערכת: מצרף, אצל יוחנן גלוקר, רחוב בן גוריון 60ב', כפר  
סבא 44204

דואר אלקטרוני: [info@katharsis.co.il](mailto:info@katharsis.co.il)

בקרו באתר שלנו: [www.katharsis.co.il](http://www.katharsis.co.il)

המו"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-041-58

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

© כל הזכויות שמורות, 2009



## תוכן העניינים

5.....	דבר המערכת.....
	על שלושה ועל ארבעה
	יוחנן גלוקר
7.....	ספור פשוט.....
	ירון אזרחי
10.....	השיח הפוסטקולוניאלי הישראלי.....
	אברהם וולפיש
	החיפוש אחר אלישע בן אבויה הספרותי וההסטורי
23.....	על ספרה של נורית בארי.....
	מאיר ליטבק
	קריאה מעוותת של איראן בישראל
58.....	על ספרו של חגי רם, <i>לקרוא איראן בישראל</i> .....
	נעמי כשר
	ישעיהו ליבוביץ: מה לו ולחינוך?!
106.....	על ספרו של מיכאל אוחנה.....
	יוחנן גלוקר
	במה מתרגמין
150.....	על תרגומיה של דבורה גילולה לנאומים של אנדוקידס.....
195.....	תיקונים למאמרו של אלכסנדר יעקובסון.....

196 .....	זכרון לראשונים : חיים יהודה רות
	חיים יהודה רות
201 .....	מבוא לכתבי אחד-העם
223 .....	שיבה אל אחד-העם או התקדמות מעבר לו ?
237 .....	תוכן חוברת 10

## דבר המערכת

אנו ממשיכים לעמוד בהתחייבותנו המקורית, לפרסם שתי חוברות בשנה. חוברת 11 לפניכם, והחוברת הבאה כבר בשלבי הכנה. לפני חדשים אחדים הכרזנו על מגבית בין חברינו ואוהדינו. המגבית העלתה סכום כסף שדי בו לממן את חלקן הגדול של חוברות 10 ו-11. בשבועות האחרונים החליטה הוועדה במשרד התרבות לחדש את תמיכתה, בסכום שיכסה כמחצית הוצאותינו השנתיות. קרן תקוה בניו-יורק הקציבה לנו סכום כסף שסייע לנו להוציא לאור עוד כשלוש או ארבע חוברות. אנו מודים לכל מי שעזר ויעזור לנו בכספו להמשיך לפרסם את כתב העת שלנו, ומקווים שעניינינו הכספיים ילכו ויתייצבו.

בערב שבועות תשס"ט, 28 במאי 2009, הלך לעולמו זאב רובין, אחד ממייסדי העמותה וחבר מועצת המערכת מתחילתה, והוא בן ששים ושבע. זאב רובין, פרופסור להיסטוריה באוניברסיטת תל-אביב, היה אחד מגדולי המלומדים במדעי הרוח בישראל, וחוקר בעל שם עולמי גם של האימפריה הרומית המאוחרת וגם של האימפריה הפרסית המאוחרת, המכונה גם האימפריה הססאנית, 224-651 לספירת הנוצרים. הוא שלט בשפות רבות, עתיקות וחדשות, כולל פרסית, ערבית, גותית, גיאורגית, סורית וגעז – וכמובן יוונית עתיקה ולטינית – ומחקריו התבססו תמיד על קריאה מדוקדקת של המקורות בלשונות שבהן נכתבו. לעתים למד שפה במטרה לחקור טקסט אחד, או לקרוא מחקר מודרני אחד. בישראל של ימינו הגיע לדרגה האקדמית הגבוהה ביותר, אך לא הכל התייחסו תמיד בכבוד הראוי לרמתו המדעית הנדירה. בעולם הגדול הכירו חשובי החוקרים בגדולתו המדעית. הוא היה פרופסור אורח קבוע במכון לחקר המזרח ואפריקה של אוניברסיטת לונדון, ומרצה מבוקש בכנסים ובאוניברסיטות באירופה ובארה"ב. כמעט בכל מקום הרצה בשפת המקום, ופרסומיו הם באנגלית, צרפתית, גרמנית – וכמובן, בעברית.

זאב רובין היה ממיסדי עמותת מצרף, וחבר פעיל בעמותה ובמועצת המערכת של קתדרסיס מן החוברת הראשונה עד יום מותו. הוא שימש כקורא מקצועי למספר מאמרים שפרסמנו, וסייע למערכת למצוא מבקרים לכמה ספרים. אנו מצירים על כך שלא עלה בידו לסיים מאמר בקורת שהבטיח לכתוב לקתדרסיס. הוא גם ידע כיצד לעמוד בהתקפות על קתדרסיס מצידם של כמה מחבריו לעבודה. בשנים הרבות שבהן כיהן בוועדות שונות, גם בתל-אביב וגם באוניברסיטות אחרות, דאג תמיד לרמתו של דור העתיד בהיסטוריה העתיקה. הוא הצליח לוודא שכמה חוקרים אמיתיים, שגם הם מבססים את מחקריהם על חקר המקורות וידיעת העובדות מכלי ראשון ואינם עושים לעצמם קיצורי דרך, ימונו למשרות תקניות באוניברסיטות ויגיעו לקביעות ולקידום. לא רבים יודעים גם כמה מאות או אלפי שעות מזמנו הפנוי הקדיש, במשך השנים, לקריאת טכסטם היסטוריים קשים ביוונית ובלטינית עם תלמידים, בכל הרמות, שבקשו את עזרתו בהבנת המקורות. מסירותו להוראה לא נפלה במאומה ממסירותו למחקר וללימוד העצמי. כל זאת עשה בשקט, בצניעות, בהומור המיוחד לו, ובטוב לב. מותו הוא אסון לא רק למשפחתו, לחבריו ולעמותת מצרף, אלא למדעי הרוח בישראל בכללם.

## על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

### ספור פשוט

הפעם, במקום 'דרשה' ארוכה ודיון מופשט, אספר ספור ישן וקצת נשכח מן ההיסטוריה היהודית של ימי הביניים: ספור 'ארבעת הגולים'. הדבר קרה בערך בשנת ד' תש"נ, 990 לסה"נ. עיקרו מובא בספר הקבלה לר' אברהם אבן דאוד הלוי (ראב"ד), פרק שביעי. פרטים נוספים אפשר למצוא במקורות שונים. כדי להקל על הקורא, אספר את רוב הספור בלשוני. במקום שאצטט, יהיו הצטוטים מספרו של ראב"ד.

באותה שנה, 990 לספירת הנוצרים, יצא מקורדובה אדם בשם אבן רמחאץ, "שליש ממונה על הציים" מטעם "מלך ישמעאל אשר בספרד", ומטרתו היתה לשדוד אניות שנקרו בדרכו ולמלא את הקופה הצבורית של קורדובה (וככל הנראה גם את קופתו הפרטית). בקרבת הנמל של בארי (Bari) בדרום איטליה מצא אניה שזה עתה יצאה מן הנמל, והשתלט עליה. באניה זאת היו ארבעה חכמים, במקורם תלמידי הישיבות הגדולות של בבל בשלהי תקופת הגאונים: רבי חושיאל, אביו של רבינו חננאל שהיה לאחד מראשוני המפרשים של התלמוד; רבי משה אביו של רבי חנוך, עם אשתו ובנו; רבי שמריהו בן רבי אלחנן; ו"הרביעי איני יודע שמו".

אותו אבן רמחאץ בקש לאנוס את אשתו של ר' משה, "שהיתה יפת מראה ביותר", אך היא השליכה את עצמה לים וטבעה. (כמה מקוראי יזכרו את שירו של יל"ג "במצולות ים". יש להניח שיל"ג זכר ספור זה על אשת רבי משה כשכתב את שירו.) אחר כך המשיך אותו "שליש" בדרכו לאלכסנדריה של מצרים, ושם מכר את ר' שמריהו לקהלה היהודית, וראב"ד מוסיף כי "משם עלה למצרים והיה לראש". אנו

יודעים ממקורות אחרים כי אותו ר' שמריהו עבר מאלכסנדריה לפוסטטאט, אותה עיר מדרום לקהיר שהיתה עד המאה הי"ב בירתה של מצרים הערבית (ובמקורותינו היא מכונה לפעמים סתם 'מצרים'), ובה גר אחר כך גם רבי משה בן מימון (רמב"ם). בפוסטטאט היה ר' שמריהו רב וראש הישיבה, ופיתח את הישיבה ברוחם של רבותיו הגאונים.

ממצרים נסע ל"אפריקיא", למדינת אל קירואן, שהיתה אז העיר הגדולה והחשובה בתוניסיה (ובכל ה'מאגר'), ושם מכר ליהודי המקום את רבי חושיאל. בנו, רבנו חננאל, פרשן התלמוד, כבר נולד בקירואן.

מקירואן חזר אותו "שליש" לקורדובה, ושם מכר ליהודי המקום את רבי משה ובנו רבי חנוך. אנשי הקהלה לא ידעו דבר על אותם שבויים שפדו, מלבד זאת שהיו יהודים שנשבו. בקורדובה היה בית כנסת גדול שנקרא "כנסת המדרש". "והיה שם דיין ששמו ר' נתן חסיד וגדול היה אבל לא היו אנשי ספרד בקיאים בדברי רבותינו ז"ל". למרות זאת, היה אותו רבי נתן מלמד שעורים בתלמוד. יום אחד התקשה אותו ר' נתן בסוגיה אחת במסכת יומא שעליה נסב שעורו. הוא הודה שאינו יודע לפרש קטע מסוגיה זאת. "ור' משה יושב לפאה אחת כמו שמש" (כלומר, ישב בפנה בכגדי משרת), והציע תשובה לקושיתו של ר' נתן. ר' נתן לא נפגע: אדרבא, הוא ותלמידיו "שאלו ממנו [מר' משה] לפרש להם ההלכה ופירשה כהוגן, וכל אחד ואחד שאל ממנו כל ספקות שהיו להם והשיב תשובות ברוב חכמתו". באותה שעה חכו כמה וכמה "בעלי דינין" מחוץ לבית המדרש, עד שיגמור ר' נתן את שעורו ויוכלו להתדיין לפניו. "ובאותו היום יצא ר' נתן הדיין והלכו אחריו בעלי דינין ואמר להם: אני איני דיין. זה הלובש השק והאורח הוא רבי ואני תלמידו אהיה מהיום ואתם מנוהו על קהל קורדובה דיין. וכן עשו. ועשו לו על הקהל פסיקא גדולה וכבדוהו במלבושים יקרים ובמרכב. ורצה השליש לחזור בו ממכירתו ולא הניחו המלך כי שמח המלך על הדבר שמחה גדולה כששמע שאין היהודים שבמלכותו צריכין לאנשי בבל. והקול נשמע בכל ארץ ספרד וארץ המערב ובאו תלמידים לקרות לפניו. וכל



השאלות שהיו שואלים מן הישיבות ממנו שאלו. ודבר זה היה בימי רב שרירא בקרוב לשנת דתש"נ הן פחות הן יתר מעט."

צא וראה גדולתו של אותו רבי נתן. כשהגיע למקום שלא ידע כיצד יש לפרשו, לא העמיד פנים שהוא יודע, לא 'פברק' תשובה למראית עין, אלא הודה ואמר שאינו יודע. כשהציע אותו גולה לבוש השק פתרון לאותו קושי, לא שאל אותו ר' נתן מי הוא ובאיזה רשות הוא מעז לומר שהוא יודע מה שהרב המקומי אינו יודע. הוא – והתלמידים – עשו מה שניתן לצפות מאנשים שהלמוד לשמו הוא בראש מעינם: הם הקשיבו למה שאמר להם האורח. יתר על כן, כאשר ראה ר' נתן שהאורח בקי בתלמוד ומבין אותו יותר ממנו, מיד פנה את מקומו ובקש מאנשי עירו למנות את אותו אורח "הלובש השק" לדיין במקומו.

מי שקורא ספור זה על רקע המציאות האקדמית העגומה במדעי הרוח של ימינו – אם אמנם המדע עדין חשוב בעינינו – אינו יכול אלא לקנא באותם יהודי ספרד, ולהתחיל להבין מדוע באותן השנים החלו הקהלות הספרדיות ליצור את אותה התרבות היהודית המיוחדת של מה שמכנים היום 'תור הזהב'.

## השיח הפוסטקולוניאלי הישראלי

"מבט פוסטקולוניאלי", *תיאוריה וביקורת*, גיליון מס' 20, אביב 2002; "מחקר ותיאוריה בלימודים פוסטקולוניאליים", *תיאוריה וביקורת*, גיליון מס' 26, סתיו 2004; יהודה שנהב, *קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי*, הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, 2004–2006.

כאשר "פוסטקולוניאליזם" הוא מונח הבא לסמן שינוי בהלכי מחשבה ובתודעה, המשקף תובנה ביקורתית ביחס לתופעת הקולוניאליזם, הוא מתייחס לנדבך מרכזי בשיח האקדמי בזמננו. עיקרו של נדבך זה הינו שיקוף מגמות עמוקות בתודעה החברתית והתרבותית המערבית, הנובעות מהתמססות "הפרוגרמה" של הנאורות ומשינויים ביחס המערב לקולוניאליזם. המחשבה הפוסטקולוניאלית במיטבה תורמת לביקורת של מושגים שהם מרכזיים לאתוס הנאורות של המאות הקודמות, כגון "אמת", "ציוויליזציה מתקדמת", "פיגור תרבותי" ו"טבע", ואף נבנית ממנה. יתר על כן, המחשבה הפוסטקולוניאלית תורמת תרומה חשובה לזעזוע היחסים המקובלים בין סימנים ומסומנים בעולם החברתי-פוליטי ובעולם הפסיכולוגי, כולל "דמוקרטיה", "זהות קבוצתית ואינדיבידואלית", "חוק" ו"אזרחות". ההוגים הפוסטקולוניאליסטים מבליטים את הקשר הפרובלמטי בין מודרניזציה וקולוניאליזם ואת האופי המערבי-לוקאלי של מפעלי התרבות המרכזיים של הנאורות: בפילוסופיה, פוליטיקה, משפט ומדע. בהקשר ההתייחסות הפוסטקולוניאלית למדע ולטכנולוגיה המערביים, חשוב לציין שמה שעומד כאן לביקורת נוקבת אינו בהכרח התועלת האינסטרומנטאלית של הידע המערבי ויישומו, אלא ההשלכות התרבותיות, הערכיות והפוליטיות של המודרניזציה המדעית והטכנולוגית שמדינות

קולוניאליות מביאות למושבותיהן. המחשבה הפוסטקולוניאלית אף שוברת את היומרות האוניברסאליות של הפריודיזציה המערבית, המגלמת תפישות של הירארכיה בין תרבויות. היא גם מלמדת על החשיבות שיש למשקעים שהשאיר הקולוניאליזם במפגשים הפרובלמטיים בין תרבויות מקומיות באפריקה, אסיה, המזרח ועוד לבין התרבויות המערביות, ועל השלכותיהם המתמשכות על הזהויות ההומוגניות וההיברידיות שנוצרו בעקבות הכיבוש הקולוניאלי.

למרות כל הזמן שעבר מאז פרסומו הראשון של מאמרו של דניאל בויארין "נשף המסכות הקולוניאלי: ציונות, מגדר, חיקוי" (תיאוריה וביקורת 11, 1997) יש ערך לפרסומו מחדש בספרו הנ"ל של שנהב, בראש ובראשונה בשל ניסיונו הסיסטמטי לבחון את חלות הקטגוריות של המחשבה הפוסטקולוניאליסטית בהקשר הציוני-ישראלי הרחב. בויארין שולל את ההגדרה הפשוטה של הציונות כפרוגרמה קולוניאלית ומציג במרכז מאמרו את המטרה הרצינית, "חיפוש אחר סובייקט פוליטי יהודי שימצא את מקומו במודרניות כיהודי". בויארין, פרופסור באוניברסיטת ברקלי שבקליפורניה, הוא אינטלקטואל מזן מיוחד. לא ידוע לי כיצד היה מגדיר את עצמו היום, אולם בעבר הוא הגדיר את עצמו כיהודי שהפרספקטיבה שלו על המדינה הציונית קרובה מאוד לזו של נטורי קרתא. במאמר שלפנינו הוא מאפיין את עצמו כקרוב לתפישה הדו-לאומית של "ברית שלום". בויארין מציע להשאיר את המונח "פוסטקולוניאלי" לתחום התיאוריה והמחקר של בעיות תרבותיות שנוצרו עקב השיח והפרקטיקה הקולוניאליים, ולהשתמש במונחים "ניאוקולוניאלי" ו"פוסט-עצמאות" כדי לבטא מצבים פוליטיים וכלכליים מורכבים. למרות המלצות נבונות כאלו, התזה שהוא מקדם במאמר זה – שהציונות מהווה שיבוש הזהות היהודית הלא אלימה או הלא גברית ומאדירה את הגבריות והכוח – נשענת על שורה של הכללות גורפות המדלדלות את כוח השכנוע של המאמר. בויארין מציע להשוות את הקטעים מתוך יומניו של הרצל, המשקפים לדידו נטיית התבוללות, עם הצהרתו של יהודי מתבולל מובהק כמו וולטר רתנאו. עם כל החשיבות של הציטטות הללו, אפשר לשאול מה יותר חשוב להבנת ההיסטוריה הציונית – המובאות מכתביהם של אישים אלה או

המסלול הפוליטי בו הלך הרצל, הקריירה הפוליטית של האידיאה של מדינה יהודית, והעובדה שרתנאו נרצח על אדמת גרמניה ב-1922? אמנם בווארין מעורר עניין בהתלבטויותיו של הרצל וממשיך ומלמד אותנו על הגיגיו של פרויד בנושא הגבריות היהודית והציונות; אך הניסיון לקחת רק חלק מעולמו של הרצל ולהדביק אותו לחלק המתאים מעולמו של פרויד, ולאחר הרחבת שני החלקים לקבע אותם כתמצית המהות הציונית, שניזונה כתנועה מבוז עצמי של היהודים שהפנימו האשמות אנטישמיות – זו לכל היותר חצי אמת ההופכת בדרך זו לעיוות. גם ההפנמה של סטריאוטיפים אנטישמיים אינה תהליך כה פשוט וחד-כיווני כפי שמתאר כאן בווארין. אין הוא מצייד את הקורא, למשל, בקריטריון להבחין בין שנאה עצמית לביקורת עצמית. בווארין לוקה אף בשימוש חסר ניואנסים בקטגוריות גורפות כגון "היהודים" ו"הציונים", ללא התחשבות בהטרונגניות של הפרטים והקבוצות המרכיבות אותן. כנגד תופעה זו יצא בזמנו ההוגה הצרפתי אלכסיס דה טוקוויל, שהתריע נגד הנטייה למחוק את השוני והוולונטאריות של פרטים בנרטיבים היסטוריים, המצרפים בני אדם לקולקטיבים אינדיבידואליים הפועלים באופן דטרמיניסטי. מגמה כזו, להפוך קטגוריות לקולקטיבים אינדיבידואליים המונפשים כסוכנים אינדיבידואליים, שכיחה בשיח הפוסטקולוניאלי הישראלי.

חנן חבר, החוקר ספרות עברית וישראלית, מציע במאמרו "מספרות עברית לספרות ישראלית" (תיאוריה וביקורת 20, 2002) להציב קריאה פוסטקולוניאלית של ספרות עברית וישראלית. מאמר חשוב זה מציג את הפרספקטיבה הפוסטקולוניאלית כ"קריאה", כלומר כפרשנות אפשרית המוצגת בלשון טנטטיבית. התזה המרכזית שלו היא שהספרות הישראלית מעלימה במידה רבה את האלימות הקשה שמציינת את המפעל הציוני, תוך הסתגלות לנרטיב הציוני הרשמי, המדיר או משכיח את האלמנטים שאינם מתיישבים עמו. טענה זו מזכירה את תביעתו של דוד בן גוריון מסופרי ישראל שישבחו ויפארו את גבורת המכבים החדשים, ואת התגובה האמביוולנטית מצד יוצרים כס' יזהר. חבר מייחס את מגמת ההכחשה של האלימות הבראשיתית לרצון ליצור רצף בין עבר והווה בנרטיב הציוני. מחשבה זו מתקשרת, לדעתי, עם מימד נוסף. הדחיקת האלימות הבראשיתית

שלפני הקמת המדינה ובמהלכה, הדחקה שנידונה מראש לכישלון, קשורה כנראה גם בתהליך טיפוסי למדינות המנסות ליצור חיץ בין האלימות המהפכנית הבלתי מרוסנת, אלימות שמחוץ לחוק, המופיעה בשלב של הקמת מדינה, לבין התהליך של הכפפת האלימות לחוקה ולחוקים לאחר הקמת המדינה. הניגוד בין אי הלגאליזם של האלימות הראשונית, זו ששברה סדר קיים, לאלימות תלוית חוקה וחוק של הסדר החדש, יוצר תמריץ למחוק את שרידי האלימות הראשונית ולעבור בצורה רציפה לתהליך של קונסטיטוציונליזציה, כלומר מתן גושפנקה חוקתית אך מגבילה לשימוש בכוח. לעניין זה יש חשיבות מיוחדת בהקשר הישראלי, משום שהאלימות הטרור חוקתית המהפכנית שקדמה להקמת המדינה, אותה אלימות שהחלה להימחק גם מהזיכרון הישראלי לאחר העצמאות, שבה והסתערה על ליבה של מדינת ישראל בדמות תנועת ההתנחלויות בשטחים הכבושים; התנחלויות שמנהיגיהן ותומכיהן מתוך ממשלות ישראל גייסו לצידוקיהן לא רק את המשיחיות הדתית, אלא אף את הייעוד הציוני של מלחמת השחרור. על-ידי כך שנטעו בליבה של ישראל תרבות של אי ליגאליזם הצליחו המתנחלים ותומכיהם לשבש קשות את תהליך הקונסטיטוציונאליזציה של מדינת ישראל. בשל כך, ישראל של היום היא מדינה שחזרה במידה רבה להיות "מדינה בדרך" כפי שהייתה לפני מאי 1948, מדינה שהוויית התהוותה נמצאת במידה רבה לא רק מחוץ לחוק אלא כנגדו. לפיכך, מחיקת האלימות הטרור מדינתית בספרות העברית והישראלית לא השיגה את מטרתה. על-פי האינדיקטורים המקובלים בספרות ההיסטורית על הקולוניאליזם, ישראל של היום היא דוגמא מובהקת למדינה המקיימת ניאור-קולוניאליזם בשטחים כבושים, מדינת-אם ששלחה קבוצה גדולה של אזרחים קנאים ותמימים להתיישב בשטח כבוש תוך פגיעה באוכלוסיה מקומית ותוך ניצול חד צדדי של מקורות המים ומשאבי הטבע האחרים בטריטוריה הכבושה, במטרה לשנות את המבנה הדמוגרפי של המקום למטרת סיפוח. גם העובדה שלחלק מהמתישבים חזון גאולתי ותחושה של ייעוד אינה יוצאת דופן בהיסטוריה הקולוניאלית.

לכישלון להפריד בין האלימות שלפני הקמת המדינה לאלימות הניאורקולוניאלית של תנועת "גוש אמונים" ושליחיה יש, כאמור, נגיעה ישירה למעמדה של ישראל בשיח הפוסטקולוניאלי העולמי. אם התמיכה של מדינות אירופה בישראל אחרי 1948 ניוונה לא מעט מרגשי האשם של מדינות אלה לנוכח השמדת מיליוני יהודים בשואה, הרי כיום, מנקודת מבטן של מדינות אלה, הניאורקולוניאליזם ההתנחלותי מאפשר לגייס את כל רגשי האשמה שלהן כמדינות קולוניאליסטיות בעבר כדי לבקר את הקולוניאליזם הישראלי העכשווי.

מותר לומר גם שחזות התרבות המתנחלית האלימה, המתקיימת בחסות הצבא והממשלה אל מול פני הנוער הישראלי (ראה דוד שולמן, *תקווה מרה*, 2007) מערערת אף את היכולת הפסיכולוגית של צעירי ישראל ליצור חיץ בין 1948 ל-1967, לייחס את האלימות הראשונית לכורח שבהקמת המדינה שהניע את הדורות הקודמים, במטרה לפתוח דף חדש של מדינה שבה האלימות מרוסנת ומתועלת על-ידי החוק. יותר מ-60 שנה לאחר הקמת המדינה, ויותר מ-40 שנה לאחר הכיבוש במהלך מלחמת ששת הימים, מוצג כיום מאבק המתנחלים על-ידי חלקים בימין ובשמאל כאחד כחלק מאותה פרוגרמה שהחלה עם התנועה הציונית כתנועה כוחנית, דרך מלחמת השחרור ועד הקמת המדינה, ולא כרגרסיה או סטייה מאוחרת בחזרה למצב של "מדינה בדרך", על כל ההיתרים האנכרוניסטיים שהיא מאפשרת בעידן הפוסטקולוניאלי.

במצב זה, הביקורת הפוסטקולוניאלית בישראל מצביעה על הצורות היצירתיות שבעזרתן מנסה צידוק ההתנחלויות להסתתר מאחרי מטרות פנים פופולריות, כמו ביטחון ועזרה לשכבות חלשות, כנשים חרדיות עניות. ניתוחו חסר הפשרות של גדי אלגזי במאמרו "מטריקס בבילעין" (*תיאודה וביקורת* 29, 2006) מלמד כיצד קבוצת נשים חרדיות המשוועות לעבודה ולהכנסה מוצאת את מקומה במפעל היי-טק בהתנחלות. מפעל היי-טק הזה זוכה לשבחים אינסוף בעיתונות הישראלית, לא על כושר הסוואה ציני ומתוחכם של ניאורקולוניאליזם ישראלי, אלא על עזרה ותמיכה כלכלית בשכבה חלשה בישראל.

תרומתו של המונח "פוסטקולוניאליזם" וכוחו בשיח הזה משתבשים כאשר המושג, בהוראתו המילולית, מציין את התקופה שלאחר הקולוניאליזם, העומדת בסתירה לקולוניאליזם או לניאוקולוניאליזם בזמננו. השיבושים בבהירות השיח הפוסטקולוניאלי מתרבים על-ידי הניסיון, למשל של יהודה שנהב, העורך של חלק גדול מהפרסומים הנ"ל, להרחיב את תחולת המושג "קולוניאליזם" על יחסי אפליה עדתית פנים-חברתיים בין קבוצות השייכות לאותו עם ולאותו רוב פוליטי, כמו ה"מזרחיים" בחברה הישראלית. העובדה ששתי החוברות של *תיאוריה וביקורת* והאנתולוגיה על *הקולוניאליזם והמצב הפוסטקולוניאלי* מכילות מאמרים המוקדשים באופן אכסלוסיבי לביקורת על מה שמכונה "האליטה האשכנזית" הלבנה ויחסה אל יהודים "מזרחיים", כלומר לא לבנים, מלמדת על כך שהעורך ושותפיו מנסים לרתום את העוצמה הביקורתית והרגשית של הביקורת הפוסטקולוניאלית ולהפנותה, בעיקרו של דבר, לנושא זה (ראה למשל מאמרו של אבי שושנה "מחוננים טעוני טיפוח", *תיאוריה וביקורת* 29).

הקריאה בחלק מהמאמרים האלה יוצרת את הרושם שהכותבים לא ערים לכך, שהגזענות שהם מייחסים כדבר מובן מאליו למי שמשתמש במונח "שחורים" או "מזרחיים" כסטריאוטיפ המסמן תרבות והתנהגות, אינה חדלה מלהיות פוגענית גם כשהיא באה להלבין את פניו של ציבור אשכנזי "לבן" שלם.

לניסיון לרתום את התובנות של פרנץ פנון, הומי באבא, גיאטרי צקרווטי ספיבק ואדוארד סעיד כדי לתדלק את ההתנגדות המזרחית בישראל יש השלכות פרדוקסליות על השיח הפוסטקולוניאלי של האקדמאים האלה. למרות שרובם ככולם ידועים כסולדים מן הכיבוש ומתנגדים לו, הם מחלישים את חלותו של השיח הביקורתי נגד הקולוניאליזם, המכוון אל יחסה של מדינת ישראל וזרועותיה לערבים בשטחים הכבושים. הניסיון להעמיד את היהודים ממוצא מזרחי לצד הערבים כנפגעי הקולוניאליזם העכשווי אינו מיטיב עם העוצמה של הביקורת הפוסטקולוניאלית על הכיבוש. יתר על כן, מאחר וחלק גדול מן המבקרים הפוסטקולוניאליסטים הם אשכנזים, המהלך הזה מטשטש את העובדה הסוציו-פוליטית שציבור המכונה כאן

"המזרחיים" בישראל, שבאמת היו ובחלקם הינם עדיין מופלים בצורה מבישה ומשפילה בתחומים חברתיים ותרבותיים לא מעטים, הם בעצם שותפים אקטיביים לצד אחיהם האשכנזים לכיבוש ולדיכוי של אוכלוסייה ערבית כבושה, לאפליה הקשה של ערבים ודרוזים בישראל ולחזוק של רוב קואליציוני פוליטי שמונע פינוי ההתנחלויות ומגביל את גמישותה של ישראל בהשגת הסדר. הניסיון הזה לייחד את אש הביקורת על הכובשים והמדכאים הישראליים ל"אליטות האשכנזיות" משבש את החדות וכוח השכנוע של השיח הפוסטקולוניאלי בישראל. יתר על כן, די להזכיר שלצד אפליית המזרחיים בהווה, ובעיקר בעבר, היו לנו לאחרונה נשיא, רמטכ"ל, יו"ר כנסת, שרים בכירים וגייבורי תרבות ממוצא מזרחי, כדי להצביע על הקושי להפריד בין "המזרחיים" לבין עמדות ופעולות של מדינת ישראל כלפי הערבים בשטחים הכבושים, בעיקר בשנים האחרונות. אף כי השיח הפוסטקולוניאלי הישראלי, בצורתו זו, לוקה ביישום מכאניסטי לא מעודן של קטגוריות ותוכנות שצמחו מהניסיון האלגירי, ההודי והאמריקני, יש כמובן קשר בין האפליה של "המזרחיים" בישראל לבין תודעה אירופוצנטרית של שכבות אשכנזיות בישראל. אך המאמץ לשלב את הביקורת המוצדקת הזו בשיח הפוסטקולוניאליסטי על האוריינטליזם, נוסח סעיד, מעתיק דיכוטומיות שאינן תואמות את המציאות בארץ ומחריפות שלא לצורך ניגודים בין אשכנזים למזרחיים בישראל, תוך התעלמות מאינספור קשרים ושותפויות המקהות ניגודים אלה. הדוגמא המובהקת ביותר לשיבוש כזה, הנמצאת בקורפוס המאמרים שלפנינו, הוא מאמרה של שרה חניסקי, שהתפרסם בחוברת 20 של *תיאוריה וביקורת*, ושלמרבית הפליאה יהודה שנהב החליט לפרסמו פעם נוספת בספר. במאמר, שכותרתו "עיניים עצומות לרווחה: על תסמונת הלבקנות הנרכשת בשדה האמנות הישראלית", עושה חניסקי שימוש נפיץ בנוסח דיכוטומי של ההנגדה בין שחור ללבן, כשהלבן במאמרה הוא האויב האשכנזי, המנכס לעצמו מבט אירופוצנטרי, והשחור הוא כמובן הקורבן. היא כותבת "שמחלת הלבן", שהיא מייחסת לאשכנזים הלבנים ולתרבותם, "נכפית, עד לגבול הפיכת הלבן לתופעה פתולוגית של לבקנות" (שם, עמ' 83). כמו כן, היא



טוענת ש"הזהות הישראלית כמערבית עוטה על עצמה את חותם 'הנורמטיביות' והופכת את עצמה לקנה מידה תרבותי שכוחו להטיל טרור". ראוי להשוות את הנפות הגרזן המילולי של חניסקי לדבריו של הומי באבא, מעמודי התווך של המחשבה הפוסטקולוניאלית במערב, הנמנע מהאלימות המילולית שבדיכוטומיה בין לבן ושחור ותוצאותיה הקשות האפשריות בעולם ההתנהגותי. הוא כותב ש"לובן אחרי הכול הוא לא יותר מאשר גוון חיוור יותר של אפור או שחור מואר באור" (קולוניאליזם, עמ' 129–130). "אנו זקוקים לאופן הסתכלות", כותב באבא, "המחזיר מימד שלישי לפרופילים שנטבעו והתקשו; אופן כתיבה המאפשר לשחור וללבן להתעורר לחיים בטכסט משותף; אופן דיבור... שתכליתו להביא את השפה למרחב של קהילה ושל שיחה, מרחב שלעולם אינו פשוט לבן ולעולם אך ורק שחור" (קולוניאליזם, עמ' 134). במאמר של חניסקי, המוקדש לשדה האמנות הישראלית, אין שום ניסיון להגדיר את השדה הזה או לנתח אפילו יצירת אמנות אחת. כל כולו הסתמכות חד ממדית על טכסטים. האירוניה שבהדפסה החוזרת ונשנית של מאמר מוזר ומלא שנאה זה היא כמובן שמי שכותבת על "מחלת הלובן" או "פתולוגיה של לבקנות" כותבת כאן מאמר שכולו עוטה, אם להשתמש בלשונה, "לובן לינגוויסטי", מאמר הנשען על מילים מפוצצות מהשיח התיאורטי האירופוצנטרי, שוודאי אינו נגיש לרוב האוכלוסייה הלבנה, אותה היא מגנה, והלא לבנה, עליה כביכול היא מגינה. לצד מאמרה של חניסקי, גם מאמרו של שנהב עצמו, "חללי ריבונות, החריג ומצב החירום: לאן נעלמה ההיסטוריה האימפריאלית" (חוברת 29), לא תורם לשיח הפוסטקולוניאלי. שנהב מציג כאן ארגומנט לא קוהרנטי וחסר כל שלד מושגי סולידי, המלווה בשורה של אמירות תמוהות. למרות מאמציי והיכרותי עם ההוגים הרבים שהוא מצטט או מסתמך עליהם, לא הבנתי למה מתכוון שנהב כשהוא כותב: "שלא כמו במדע, בפוליטיקה אין לריבון נקודת התערבות שבאמצעותה הוא יכול לבצע את המקבילה לנס. עובדה זו מתמיהה שכן הפילוסופיה הפוליטית רוויה במושגים תיאולוגיים מחולנים" (שם, עמ' 210). אמנם נכון, הפילוסופיה הפוליטית רוויה במושגים תיאולוגיים מחולנים, אך מה מנסה שנהב לומר כאן? כדי

לבקר את "החללים" והבקעים שבהתנהלות השלטון הקולוניאלי, שנהב מציג תמונה לא מציאותית של הריבונות "התקינה" כביכול, הנעדרת חללים והחפה מחלקיות לא הומוגנית היוצרת "כיסים" של העדר חוק בחסות החוק. אבל מה שהוא מכנה "כיסים" של העדר חוק בחסות החוק" קיימים בכל מערכת משפטית מדינתית בעולם, ואם שנהב רוצה להצביע על ייחוד התופעה הקולוניאליסטית, צריך לעבוד יותר קשה! אי אפשר לעבור לסדר היום ללא ציון אמירה גורפת אחרת של שנהב, העומדת בסתירה לאינספור מחקרים בהיסטוריה של ראשית העת החדשה: ב"קולוניות ערכו מדינות אירופה את הניסויים הראשונים שלהן ב'מודרניות', ניסויים בפוליטיקה, ניסויים גזעיים, ניסויים משפטיים..." (שם, עמ' 216). האם האינדיבידואליזם והמדע המודרניים, למשל, צמחו מניסויים בקולוניות? במאמר זה הוא גם מציג לנו לקבל את העמדה "שהניאור-קולוניאליזם אינו מתבטא רק ביחסים בין מדינות 'העולם הראשון' למדינות 'העולם השלישי', אלא גם בשליטה הבינגזעית והבינעדתית בתוך חברות המכוננות דמוקרטיות מערביות" (שם). כמובן, אפליה גזעית והיררכיות אתניות ותרבותיות קיימות בכל החברות האנושיות. לכן התרכזותו של שנהב ב"דמוקרטיות המערביות" אינה מלמדת על ייחוד בעניין זה, ורק מתעלמת מכך שדווקא בדמוקרטיות האלה יש לפחות חוקים נגד אפליה גזעית המעידים על שאיפה שיש לה לפעמים תוצאות היסטוריות.

עם זאת, יש לשבח את יהודה שנהב על שכעורך כלל לצד מאמרים מעורפלים גם מאמרים מבריקים ומאירי עיניים; בנוסף למאמריהם של חנן חבר וגדי אלגזי, יש לציין את מאמריהם של גיל אייל, איתי מרוז, פאטמה קאסם, וכן שני מאמרים משל לואיז בית-לחם וטל כוכבי, המציגים ביקורת נוקבת על האיכות האינטלקטואלית של חלקים מהשיח הפוסטקולוניאלי בישראל.

טוב עושה איתי מרוז במאמרו "לאקאן וגיאוגרפיה חברתית" (תיאוריה וביקורת 20), כשהוא מערער למעשה את הבסיס של התפישה הקונספירטיבית, הטיפוסית למשתתפים לא מעטים בשיח הפוסטקולוניאליסטי, כאשר הוא מדגיש את העדרו של סובייקט המחבר ומארגן באופן חשאי את העולם הסימבולי שסובב את כולנו

ואת ההתנהגויות הנובעות ממנו. כפי שהראה כבר ההיסטוריון האמריקני גורדון ווד, תיאוריות קונספירציה נוטות לשבש את הבנת מקומם של תהליכים חברתיים היסטוריים מורכבים. בשיח הפוסטקולוניאלי יש לנו, כאמור, אינסוף של סובייקטים קונספירטיביים כאלה. מגמה זו מתחזקת על-ידי סובייקטיביזציה של קטגוריות מכלילות מופשטות, כמו: "לבנים", "שחורים", "מזרחיים", "ערבים", "אשכנזים", "המערב" ("הנוטל באופן קבוע אבקת הלבנה"), "העולם השלישי", "העולם הראשון", וכו'. האימפולס הזה להאחדה ופרסונאליזציה של ישויות חברתיות ותהליכים, שהם בחלקם הגדול אמורפיים, מלאי סתירות, ורבי פנים, כרוך ברצון לעורר את רגשותיו וזעמו המוסרי של הקורא כנגד סובייקטים או אובייקטים שהם בעצם מעורפלים על-פי טבעם. לכן מגמה זו מעידה על סטיות ברורות משיח אינטלקטואלי אקדמי אל שיח אידיאולוגי מגייס. כשלעצמו אין זה דבר אסור או מגונה כשאין כאן מגמה, השכיחה במאמרים שקראתי, לכסות על האידיאולוגיה באמצעות סמכות האקדמיה וליהנות ללא ביקורת משני העולמות גם יחד.

מאידך, אי אפשר להתעלם גם מהאנאלוגיה בין המגמה לפרסונאליזציה של קטגוריות, תהליכים ואירועים בספרות הפוסטקולוניאלית הישראלית לבין שיח התקשורת ההמונית. גם שיח התקשורת ההמונית נאבק כל הזמן על גיוס תשומת הלב והרגש של הציבור, אך לא לשם תיקון עולם, אלא לצורך פרסומות ומימון התקשורת; גם כאן וגם כאן הגיוס מסתייע בפרסונאליזציה, דרמטיזציה וסיפורי קונספירציה. התופעה הזו מנמיכה בהרבה את רמת השיח בשני התחומים. בישראל ניכר גם הבדל רמה בין השיח הפוסטקולוניאלי הישראלי לזה העולמי.

למרבה המזל, בחוברת 29 של *תיאוריה וביקורת* נכללו, כאמור, שני מאמרים של שתי שותפות למערכת החוברת הזאת, לואיז בית-לחם וטל כוכבי, המכילים ביקורת נוקבת על הכשלים בשיח הפוסטקולוניאלי הישראלי, כולל כשלים שמתגלים בחוברת זו עצמה. לואיז בית-לחם שואלת שאלה, הנשמעת יותר כשאלה רטורית משאלה פתוחה. היא שואלת על "הכרחיותה של התיאוריה הפוסטקולוניאלית כפיגום המאפשר הן לאנשי אקדמיה והן לפעילים חברתיים מקומיים לקדם פוליטיקה של זהויות ורוויזיוניזם קנוני".

היא מזכירה לדוברים שהיישום של התיאוריה הפוסטקולוניאלית הוא "חלקי ומעוגן בהבנה חלקית של הפרדיגמה המונחת ביסוד הלימודים הפוסטקולוניאליים". אף כי אני מסופק אם אפשר לדבר כאן על תיאוריה או פרדיגמה, אני מסכים עם האזהרה של בית-לחם נגד מגמות בנאליזציה שהיא מזהה בתיאוריה הפוסטקולוניאלית בזירה המקומית. טל כוכבי מפנה אף היא ביקורת כלפי אותו חלק מהספרות הפוסטקולוניאלית, ביקורת המתייחסת כנראה למאמרים מסוג אלה של חינוסקי ושנהב (בלא להזכיר שמות), ומציינת במיוחד את הנטייה במאמרים אלה להסתכלות דיכוטומית, רטוריקה קיצונית של האשמה ותוקפנות, התעלמות מהרצון החופשי של ילידים לאמץ חלקים מהתרבות הקולוניאלית והאופי הנזיל של הסובייקט הפוסטקולוניאלי.

כאמור, אני סבור שביקורת זו נובעת מדאגה שמא קיצורי הדרך הכרוכים בגיוס המחשבה הפוסטקולוניאלית כפיגום לדברים אחרים הופכים אותה יותר ויותר לדוגמאטית וסגורה, קפואה מדי מלעודד המשגה המצליחה להתמודד עם מורכבות דינאמית.

\* \* \*

כשהיא מופנית כלפי משטרים קולוניאליים, המחשבה הפוסטקולוניאלית מתקוממת בצדק כנגד הניכור, ההדרה וההכפפה של קבוצות אנושיות ויחידים בשל צבע עורם, דתם, תרבותם, שפתם, עוניים וכיוצא באלה. אך כשהיא מופנית, כמו בחלק מן המאמרים הנ"ל, כנגד הדרה ואפליה בין קבוצות אתניות, תרבותיות או דתיות בהקשר הלא קולוניאלי, הזיקה לביקורת הקולוניאליזם היא כאמור חסרת שחר. יש הבדל גדול בין התהום הרובצת בין קולוניאליסטים וילידים לבין אי שוויון ואפליה חברתיים הנפוצים במדינות רבות. טיב הלהט הרגשי והמוסרי המובן שהפוסטקולוניאליזם מגייס כלפי דיכוי קולוניאלי ותופעות כאפרטהייד אינו בר ישום ביחס להיררכיות מעמדיות או אתניות בהקשר לא קולוניאלי, כמו בחברה הישראלית בגבולות הקו הירוק. כאן הביקורת צריכה להתמודד עם פרובלמאטיקה אחרת ועם הפרדוקס שאין בהיסטוריה קטגוריה של הכלה שאינה גם קטגוריה של הדרה, ושאינן מושג של מימוש תרבות ייחודית שבעולם המעשה

לא פוגע במשאבים וביכולות לממש תרבויות אלטרנטיביות. יתר על כן, הלאומיות שהביאה לעיתים קרובות לאפליה נגד מיעוטים במדינה הלאומית המודרנית נוצרה, בין השאר, כדי לפרק את האימפריות ששעברו עמים שלמים, והמיעוטים הלאומיים שדוכאו או נזרקו לשולי המדינה הלאומית פעלו ופועלים עכשיו במקומות רבים לפירוקה של המדינה הלאומית. פירוק זה יכול, מצד אחד, לעודד צמצום באלימות ובאפליה משפילה בחסות המדינה, אך, מאידך, יכול אף לסייע לחיזוק הגלובאליזם והניאורליברליזם הקפיטליסטי השנוא על הלאומנים והפוסטקולוניאליסטים כאחד. ביחס לקולוניאליזם, ואף יותר מכך, ביחס לאפליה פנים-חברתית, המחשבה – או יותר נכון, האפיסטמולוגיה של הביקורת הפוסטקולוניאלית – אף נוטה להתעלם מכך שכל קהילה מדומיינת, ההופכת לקהילה ממוסדת, קובעת לעצמה, לפי צרכיה, את הגבול בין מציאות ואשליה, בין עובדה ופיקציה, בין זהות אוטנטית ואי-אוטנטית, ושהוויכוח על גבולות המציאות לא היה אף פעם נטול מימד אידיאולוגי פוליטי, גם כשהיה מדעי למהדרין.

לכן, האונטולוגיה של הנתון מראש, של הטבעי, אינה אלא תכונה יחסית לעולם בו היא מתקיימת וליחסי הכוחות המאפשרים אותה. המציאות היא בדרך כלל תערובת של חומרי ניסיון ודמיון המתקיימים יחד בתוך פרדוקסים שאינם ידידותיים אלא להבחנות דקות, זהירות וזמניות. טל כוכבי צודקת כשהיא כותבת שקשה לעמוד בין הקצוות; קשה לחיות עם האפור מבלי לברוח ללבן או לשחור. בשורה התחתונה, הזיקה בין השאיפה להבין את העולם והשאיפה לשנותו היא זיקה מובנת, אך בעולם ההתנהגות שתי המטרות הללו תובעות הפרדה בהמשגה, ברטוריקה ובאסטרטגיות פעולה.

ירון אזרחי, האוניברסיטה העברית

### מה חסר לו לאדם?



בגיליון של העיתון *The Marker* מיום 28.12.2008, דיווחו נורית רוט והילה רז על התגובות שעוררה הביקורת שמתח הפרופסור עלי זלצברגר, דיקן הפקולטה למשפטים באוניברסיטת חיפה, על איכות עורכי הדין ועל מקצת המכללות ללימודי משפטים בישראל.

בין המגיבים לביקורתו של פרופסור זלצברגר היה ד"ר דודי שוורץ, המשנה לנשיא ודיקאן הפקולטה למשפטים בקריה האקדמית אונו. בין שאר דבריו טען ד"ר שוורץ:

השכלה משפטית היא השכלת תשתית. היא מקנה לאדם מיומנות לעסוק בהרבה מאוד דברים, ולא דווקא בעריכת דין. במובן הזה, אנו חוזרים לקלאסיקה של יוון העתיקה, שגרסה שחיוני לכל אדם השואף לשלמות להיות בעל השכלה משפטית.

מכיוון שרבים מאתנו, אם לא כולנו, שואפים לשלמות, ננסה לרדת לעומקם של דברי ד"ר שוורץ. נניח לעובדה הקטנונית שקלאסיקה אינה יכולה לגרום, ולכך שפירוש המילה קלאסיקה אינו מוסר את מה שד"ר שוורץ התכוון, כנראה, לומר – דעה של מלומד/ים אחד/ים יווני/ים באחת או בכמה ממדינות יוון העתיקה. אבל בכל מה שנכתב בידי מלומדים יוונים או נמסר בשמם לא תמצאו גרסה כזאת, ולו מן הסיבה הפשוטה שכלל לא היו לימודי משפטים ביוון העתיקה, וממילא לא השכלה משפטית. לכל היותר טענו מלומדים כדוגמת אִיסוֹקְרַטֵס שאדם שהוא מטבעו בעל מצוינות, *aretē*, או ששואף להשגתה, ראוי שיקבל חינוך הכולל גם את אמנות הנאום. אמנות הנאום שימשה ביוון העתיקה בעיקר לצרכים מעשיים, כמו שכנוע האזרחים באספתם לקבל או לדחות הצעה לפעולה מדינית או צבאית, ולתביעה לדין או התגוננות מפניה בבית המשפט. מי שאתרע מזלם להתבע לדין, או מי שביקשו לתבוע אחרים לדין, נשאו בעצמם את נאומי התביעה או ההגנה, וגם אם גברו סיכוייהם להצליח אם שלטו בשיטות השכנוע, אם שפתם היתה מדויקת ומקושטת ואם ידעו לצטט כמה חוקים, הרי שהם לא רכשו כל "השכלה משפטית."

## החיפוש אחר אלישע בן אבויה הספרותי וההיסטורי

נורית בארי, *יצא לתרכות דעה: אלישע בן אבויה – 'אחר', סדרת 'יהדות כאן ועכשיו' של הוצאת ידיעות אחרונות, תל-אביב 2007.*

### א. הספרות מול ההיסטוריה

"דמויות מעטות בספרות התלמודית משכו אליהן תשומת לב מרובה כדמותו אפופת הסתירות והמסתורין של החכם אלישע בן אבויה, הידוע בכינויו 'אחר'." כך פותחת נורית בארי את ספרה, *יצא לתרכות דעה: אלישע בן אבויה – 'אחר'*,<sup>1</sup> ובפרק הראשון של הספר היא מקדימה לניתוח שלה סקירה מקיפה של המחקר מסביב לדמותו של אלישע. אכן דמות ציורית זו ממשיכה לרתק את הלומדים, ותמיד על כך השורה הנכבדת של ספרים ומחקרים משני העשורים האחרונים המוקדשים לה.<sup>2</sup> ללא ספק תרמה להתעניינות זו עובדת היותו של אלישע 'אחר', כינוי המשקף את הימצאותו בשולי חבורת החכמים,

1 להלן: בארי. הספר מתבסס על עבודת הגמר של המחברת, *דמותו של אלישע בן אבויה ('אחר') במקורות התלמודיים*, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה 1998.  
2 המחקרים החשובים ביותר הם: יי ליבס, *חטאו של אלישע*, ירושלים תש"ן; A. Goshen-Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac*, Stanford 2000 (להלן: גושן, *החוטא*); J.L. Rubenstein, "Elisha ben Abuya: Torah and the Sinful Sage", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7, pp. 139-225 (להלן: רובנשטיין, "אלישע בן אבויה"); idem, *Talmudic Stories*, Baltimore and London 1999, pp. 64-104; (להלן: רובנשטיין, סיפורים תלמודיים); יי פרנקל, *סיפור האגדה – אחרות של תוכן יצודה*, תל-אביב 2001, עמ' 345–333.

שכן מטבע הדברים אנשי השוליים מעניינים יותר מעמיתיהם הנורמטיביים ההולכים בתלם.

ההתעניינות באלישע־אחר גברה בדורות האחרונים, שבהם נבחנים מחדש הגבולות בין תלם לשוליים, ובמיוחד בחוגים וזרמים הקשורים לחקר המדעי של המקורות התלמודיים. בדברי הפתיחה של בארי שהובאו לעיל נרמזו שתי סיבות נוספות לעניין הרב בדמותו של אלישע: 'הסתירות והמסתורין', המגרים את הסקרנות והמציתים את הדמיון. במקורות התלמודיים המספרים את סיפור חייו של 'אחר' רב הסתום על הגלוי, ואף בגלוי מצויות סתירות לרוב. הקושי לשרטט על־פי המקורות סיפור חיים לכיד ותכונות אופי בעלות היגיון פנימי מעלה שאלה מתודולוגית: האם מתכוונים המקורות התלמודיים להציג ביוגרפיה אמינה של דמות היסטורית או שמא משמשת דמותו של אלישע בסיס ליצירות ספרותיות, שנועדו לבטא את תפיסות עולמם של המחברים ולא את תכונותיו והשקפותיו של האיש שעליו מסופר? השלכותיה של השאלה הזאת נוגעות הן לתחום ההיסטורי הן לתחום הפרשני־הספרותי. מבחינת ההיסטוריון, מטרתם של המספרים ואופיים של הסיפורים מכתיבים את טיב המידע הנמסר בסיפורים ואת מידת מהימנותו. אף מבחינתו של הפרשן הספרותי, סוגתו של הסיפור משפיעה במידה רבה על דרכי פרשנותו, והיא משפיעה גם על דרך ההתמודדות עם סתירות בין סיפורים שונים. אם הסיפורים נועדו לתעד עובדות ביוגרפיות, הרי שהפרשן חייב לחפש את התשתית העובדתית העומדת מאחורי המקורות הסותרים; אך אם נניח שהסיפורים חפים מיומרות ביוגרפיות, יש להבין את ה'סתירות' כביטוי לריבוי התפיסות וההשקפות של מחברי הסיפורים ולא כעדויות עובדתיות סותרות התובעות הכרעה או הרמוניזציה.<sup>3</sup>

3 אני יוצא מתוך הנחה שהיעדים של היצירה והסוגה שאליה היא שייכת מעצבים את חובתו הפרשנית של הקורא, הנחה שיצאו עליה עוררים בחוגים שונים של ההרמוניזציה המודרנית והפוסט־מודרנית. לא כאן המקום להאריך בנקודה זו, ולעת עתה אסתפק בהפניה לטיעונו של Umberto Eco, *Interpretation*.



בארי מודעת לחשיבותה המרכזית של שאלה מתודולוגית זו, ולאורה היא בוחנת את תרומתם של המחקרים הרבים שנכתבו על אלישע בן אבויה. היא מציינת שרוב המחקרים שכתבו על אלישע־אחר –

מתעלמים בעצם מהשינוי שחל בשלושים השנים האחרונות בחקר ספרות חז"ל. בתקופה זו נדחקה העמדה הפוזיטיביסטית לשוליים, והעמדה בספק האפשרות לשחזר מאורעות היסטוריים או ביוגרפיות נבחרות על פי סיפורי החכמים של חז"ל.<sup>4</sup>

לעומת זאת בארי מבהירה את יסודות גישתה שלה:

נקודת המוצא שלי היא ספרותית וא־היסטורית, ולאורה אני בוחנת את שתי הסוגיות התלמודיות השלמות שהוקדשו לאלישע בן אבויה – בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי.<sup>5</sup> אין לי כל כוונה להגיע לאיזו שהיא אמת היסטורית, או לשחזר עבור גיבור הסיפורים, אלישע בן אבויה, איזו שהיא ביוגרפיה בעלת תוקף. ענייני הוא ספרותי. אני שואלת מהי משמעות המסורות המרכיבות כל אחת משתי הסוגיות, ומה טיבם של העקרונות העומדים מאחורי הסדר שבו הן ערוכות. ובהתאמה: מה היו

בעד *and Overinterpretation* (edited by S. Collini), Cambridge 1992, pp. 145 ff  
הבחנה בין 'פרשנות' של טקסט, התובעת התחשבות מרבית בכוונתו המקורית, לבין 'שימוש' בטקסט, התלוי לחלוטין במטרותיו של הקורא.  
4 בארי, עמ' 27. יוצאים מהכלל הזה הם מחקריהם של ג'פרי רובנשטיין, אלון גושן־גוטשטיין ויונה פרנקל שצוינו בהערה 2. אלה נכתבו מתוך גישה המתמקדת באופיים הספרותי של המקורות, ולא ברקעם ההיסטורי, אם כי בארי מבקרת את מחקרו של גושן־גוטשטיין על כך שהוא "מיטלטל בין שתי מגמות: מצד אחד, ניתוח משוכלל ומעמיק של אופיים הדרשני והאידיאולוגי של הטקסטים הרלוונטים, ומצד אחר, עניין שאינו שוכך בשחזור דמותו ההיסטורית של אלישע בן אבויה" (בארי, עמ' 29).

5 הסוגיות התלמודיות העוסקות בהרחבה בדמותו של אלישע בן אבויה הן: ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א, עז ע"ב–ע"ג; בבלי חגיגה יד ע"ב – טו ע"ב. במאמר זה כל ציון סתמי לירושלמי או לבבלי יתייחס לשתי הסוגיות האלה.

הנושאים שעניינו את מספרי הסיפורים והמסורות, ואילו נושאים העסיקו את עורכי הסוגיות.<sup>6</sup>

המחברת אמנם מתמקדת במשמעות הספרותית והאידיאולוגית העולה מהמסורות המובאות בשתי הסוגיות ומדרכי עריכתן, ופעמים רבות היא אף קובעת שסיפורים שהובאו בסוגיות התלמודיות הן "יצירות בדיון ספרותיות".<sup>7</sup> אך יש הפרזה בהצהרתה שאין לה "כל כוונה להגיע לאיזו שהיא אמת היסטורית", שכן עבודה המשמעות הספרותית כרוכה בקביעות היסטוריות במישורים שונים ומגוונים. כך, למשל, בניית סוגיית הירושלמי אין היא מסתפקת בעמידה על "הנושאים שעניינו את מספרי הסיפורים ... [ו]את עורכי הסוגיות", אלא אף מבקשת לשחזר את הרקע ההיסטורי ליחס המשתנה כלפי אלישע המשתקף מרבדי הסוגיה השונים.<sup>8</sup> במסגרת זו היא קובעת מספר קביעות באשר לאלישע ההיסטורי, כגון: "בתקופה שבה נדרשה הרואיות כדי להחזיק מעמד – היה אלישע אנטי-הרואי במופגן."<sup>9</sup> "משהו באישיותו או בחייו של התנא אלישע בן אבויה גרם לו להתפס כדמות שלילית ולזכות בכינוי 'אחר'".<sup>10</sup>

בארי מניחה אפוא שגם אם אין לקבל את פרטי הסיפורים כעובדות ביוגרפיות, ניתן לשחזר על פיהם מרכיבי ביוגרפיה, כגון תכונות ("משהו באישיותו") או דפוסי התנהגות ("או בחייו"). הרי שהמחברת סבורה שהבנה ספרותית כוללת קביעות ביוגרפיות באשר לאלישע וגם התייחסות לרקעם ההיסטורי של המספרים והעורכים, והפרדתה בין

6 בארי, עמ' 30.

7 ראה למשל: בארי, עמ' 47.

8 בעמ' 103 היא מבחינה בין "מסקנות היסטוריות" באשר לאלישע ההיסטורי, שאותן "אי אפשר, כנראה, להסיק" מהסוגיות התלמודיות, לבין "מסקנות היסטוריוסופיות" באשר לאופן שעורכי הסוגיות, על שלביהן, תפסו את דמותו. גם מסקנות כאלה שייכות לתחום של ה"אמת ההיסטורית", וכפי שנראה להלן היא חורגת גם מהגבולות האלה.

9 בארי, שם.

10 בארי, עמ' 30.

היסטוריה לספרות רחוקה מלהיות מוחלטת. הערכה מלאה של ספרה של בארי תצטרך אפוא לכלול, יחד עם העיון בדרכה של המחברת במישור הספרותי, גם התייחסות לדרכה במישור ההיסטורי.

### ב. העיון הפילולוגי

בארי משלבת בספרה את כל המרכיבים המקובלים היום במחקר הספרותי של סיפורי חכמים. היא מתאמצת לבסס את ניתוחיה הספרותיים על טקסט מבוקר ועל הבנה נכונה של הלשון והרקע הראלי של הסיפורים. דיוניה הרבים בענייני נוסח, לשון, ריאליה ורקע תרבותי – לרוב בהערות שוליים – מראים שהיא מצויה היטב בספרות המחקר ובכלי המחקר המקובלים.<sup>11</sup> לא תמיד השימוש שלה בכלים

11 נדגים. (א) ענייני נוסח ולשון: בארי, עמ' 67, בוחנת את אי-ההתאמה בירושלמי בין שאלת התלמידים לרבי מאיר: "למאן את בעי למבקה", לבין תשובתו: "אנא מיקרב לרבי קדמי". לדעתה יש לתקן את גרסת השאלה ולהחליף את המילה "למבקה" במילה "למקובה", שהיא ה-*lectio difficilior* בהקשר זה, שכן מובן מה הוא "ביקור" של רבי מאיר בעולם הבא אצל אביו או אצל רבו, אך אין מובן מה כוונת הביטוי "לקרב" את אביו או את רבו. על-פי השערת התיקון הזאת היא מפרשת את השמטתן של שתי המילים כאחת ממקבילת הירושלמי ברות רבה ו, ו. את המילה "קרב" כאן היא מפרשת בהתאם לפירוש שהוצע לתיבה זו בידי א' ביכלר ומ' סוקולוף: לגאול, דהיינו (במקרה שלנו) מדינה של גיהנום. כמו כן בעמ' 78 ובעמ' 201, הערה 46, היא מאמצת את תיקון הנוסח שהוצע בידי יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 41, להחליף את המילה "חורזין" במילה "חורזין" (הצעתו של פרנקל נעלמה מעיניו של רובנשטיין, "אלישע בן אבויה" [לעיל, הערה 2], עמ' 148 והערה 14). דוגמאות נוספות: עמ' 200, הערה 39; עמ' 201, הערות 49, 50; עמ' 205, הערות 7, 8; ועוד רבות. (ב) ענייני ריאליה: היא מסבירה את בחירת המספר הירושלמי למקם את הדו-שיח בין רבי מאיר לאחר בטבריה בכך שטבריה הייתה "עיר מעורבת, שיהודים ונוכרים חיים בה זה בצד זה בשיווי משקל רופף" (עמ' 51), ואת רכיבתו של אחר על סוס בכך שהוא "נוהג מנהג עשירי העמים" (שם), שכן "רכיבה על סוס כמעט שאינה מוכרת אצל יהודים" והיא מופיעה במקורות "כסימן לעשירות או פינוק מופרז" (עמ' 196, הערה 10; אין בארי מציינת חוקרים שקדמוה בעניין המשמעות של הרכיבה על הסוס: מ' בר, "רכיבה על סוסים בארץ-ישראל בתקופת המשנה

האלה עונה על הדרוש, ונציין מספר דוגמאות מייצגות לנקודות הטענות שיפור:

בארי מאמצת את גרסת הדפוס של הבבלי, המוסיפה כהסבר להלקאת מטטרון את המשפט: "אמרי ליה [= למטטרון]: מאי טעמא כי חזיתיה לא קמת מקמיה?" [אמרו לו: מדוע כאשר ראית אותו לא קמת מפניו?]. זאת על-אף שהיא יודעת כי "גרסת הדפוס בעניין היא יחידה כמעט ונראית כתוספת פרשנית"<sup>12</sup>. אין ודאות כלל שתוספת פרשנית זו קולעת למשמעותו של הסיפור, כפי שציינן יונה פרנקל.<sup>13</sup>

בארי מסבירה את עונשו של אלישע בידי מטטרון על-פי גרסת דפוס הבבלי, שזכויותיו של אלישע נמחקו,<sup>14</sup> בלי לציין שבכתבי היד מדובר לא על מחיקת הזכויות, כי אם על שרפתן או עקירתן, חילוף שיש לו השלכה ספרותית, כפי שהראה אלון גושן.<sup>15</sup>

את אמירתו של רבי עקיבא "הכל צפוי" היא מבינה כקביעה לגבי "הידיעה (האלוהית) מראש על העתיד להיות",<sup>16</sup> זאת למרות שכבר

והתלמוד, "קתדרה ס, תשנ"א, עמ' 17–35; גושן, *החוטא* [לעיל, הערה 2], עמ' 128–129, ובעמ' 335–336, הערות 6–10). דוגמה נוספת היא ההתייחסות בעמ' 197, הערה 20, לשימוש בעולם העתיק במלאכת ההלחמה. (ג) רקע תרבותי: האופי של עונש הרשעים בגיהנום (עמ' 199, הערה 32 ועמ' 210, הערה 43); הפולמוס מסביב לשאלת הבחירה החופשית, תוך הסתמכות על מחקרים של אורבך ופלוסר והפניה לפסוק במגילת ההודיות (עמ' 208, הערה 28).

12 בארי, עמ' 115–116.

13 פרנקל, *סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה* (לעיל, הערה 2), עמ' 342–345, והערה 107 שם. אין בארי מתייחסת כאן לדבריו של פרנקל, למרות שהיא מציינת את מאמרו בהקשרים אחרים. גם במקום נוסף, בהתייחסה לסיפור בבבלי על טיולם של אלישע ורבי מאיר עד לתחום שבת (עמ' 132 ואילך), בארי מבכרת את נוסח הדפוס על פני הנוסח שבכתבי היד, ואף כאן בלי לנמק את בחירתה. במקרה הזה היא מעירה (עמ' 209, הערה 32) ש"בחירת" נוסח כתבי היד (מינכן 95 וותיקן 134 – ולא רק כתב יד מינכן, כפי שטוענת בארי) בידי פרנקל מובילה אותו להבנה אחרת של הסיפור.

14 בארי, עמ' 116.

15 לתיעודן של הנוסחאות וניתוחן הספרותי, עיין אצל גושן, *החוטא* (לעיל, הערה 2), עמ' 91.

16 בארי, עמ' 120.

הראה אורבך כי בלשונם של תנאים "אין צפה" ידיעת העתיד לבוא, אלא ראיית הקיים והנתון.<sup>17</sup>

הופעת הפסוק "שובו בנים שובבים" (ירמיהו ג כב) בפי בת-הקול מזכירה לבארי את תפקידו של פסוק זה במערכת של "ארבעה חילוקי כפרה", ומכאן היא מסיקה: "אלישע, שתלמודו שגור בפיו, בקי בוודאי גם בסוגיית ארבעה חילוקי הכפרה, וכך מכיר מעצמו (כלומר, בלי להיזקק לבת-הקול – א.ו.) את מקומו במדרגות החטא."<sup>18</sup> אך המערכת של "ארבעה חילוקי הכפרה" מיוחסת לרבי ישמעאל,<sup>19</sup> בן-דורו של אלישע, ואין כל הכרח שאלישע יכיר את דבריו. שומה אפוא על הקורא לבחון היטב את התשתית הטקסטואלית, הלשונית והפרשנית שעליה סומכת בארי את ניתוחיה הספרותיים. נפנה כעת לעבודתה במישור הספרותי עצמו.

### ג. הקריאה הצמודה של הסיפורים

בארי משתמשת במגוון רחב של כלים ספרותיים, המוכרים מבית מדרשה של ה'קריאה הצמודה'. היא מנתחת את העיצוב הלשוני ואת הסדר והמבנה הן של היחידות הספרותיות המרכיבות הבודדות והן של הסוגיה כמכלול ערוך.<sup>20</sup> מתוך הניתוחים האלה היא מבקשת

17 א"א אורבך, *חז"ל – פרקי אמונות ודעות*, ירושלים תשכט, עמ' 229–230. בארי, עמ' 207, הערה 18, מציינת שפירושה הוא "ברוח פירושו של הרמב"ם", מה שמלמד שהיא מודעת שמפרשים אחרים (כגון המאירי והרשב"ץ, שצוינו בידי אורבך, שם, הערה 11, המפנה למאירי) פירשו כאן באופן שונה. היא אף מפנה שם באופן כללי לדיונו של אורבך בנושא ההשגחה האלוהית, אך אין היא מנמקת את בחירתה התמוהה בפירוש שנדחה באופן משכנע על-ידי אורבך.

18 בארי, עמ' 61.

19 ראה ירושלמי יומא פ"ח ה"ז, מה ע"ב ובמקבילות.

20 בכך היא צועדת בעקבות המנחה שלה לעבודת הדוקטור, עופרה מאיר, המנסה להבין את משמעות מיקומם של סיפורי חכמים על-ידי ניתוח הזיקה בין הסיפור לבין הסוגיה שבה הוא מופיע. המגמה לראות את הסוגיה התלמודית כמכלול שעבר עריכה ספרותית קפדנית ומחושבת צוברת תאוצה בשנים האחרונות בעולם המחקר, וראה מחקריהם של ע' מאיר, *סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל*,

לעמוד על הבדלים בין סוגיות הבבלי והירושלמי באשר לאפיון הדמויות, להשקפת עורכי הסוגיות ולמסרים שביקשו להעביר. נבחן את עבודתה הספרותית של בארי בשני המישורים: ניתוח היחידות הבודדות וניתוח עריכת הסוגיה בכללותה.

על מנת להדגים ולהעריך את עבודתה הספרותית של בארי ברמה של היחידה הבודדת, נעיין בהסבריה לדרישה בין רבי מאיר אלישע, ונתמקד בסיפור כפי שהוא מובא בירושלמי. קודמיה של בארי כבר הציעו דרכים שונות להבין את מערכת היחסים המתמשכת והמורכבת בין רבי מאיר לבין רבו שסרח, ועל-פי רוב התמקדו החוקרים במגמות המסתרות מאחורי הדרשות שהציעו שני האישים.<sup>21</sup> מלבד דיונו בשאלה זו, גושן מוסיף התייחסות לשאלה העולה מתוך המצג של הסיפור: "מדוע עוזב רבי מאיר את בית המדרש על מנת לפגוש את אלישע?"<sup>22</sup> אך בארי מתייחסת לשאלה נוספת העולה מתוך מצג הסיפור:

השאלה המתבקשת – מדוע אלישע רוכב ליד בית המדרש דווקא – מאפשרת תשובות שונות: כהפגנה והתרסה; מתוך סקרנות (מה נלמד בבית המדרש היום?); מתוך געגועים (לרבי מאיר, תלמידו, ואולי להוויית בית המדרש); ואולי הוא מבקש דרך לשוב

תל-אביב 1993; ג' רובנשטיין, *סיפורים תלמודיים*, עמ' 12–14, 23–27; א' וולפיש, "העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי", *JSIJ*, 7, 2008, <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/7-2008/Walfish.pdf>, עמ' [1]–[47]; י' פיינטוך, *מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם – כבא בתרא פרקים א–ג*, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ד. בארי, עמ' 179, גם מציינת את מחקרו של ש' פרידמן, *תשנ"ג*, עמ' 142–143. אשר לירושלמי, עיין אצל ע' מאיר, "מה בין איסור צלמים לשעת מותם של חכמים? לשאלת שיקולי העריכה של סוגיה בירושלמי", *מעשה סיפור – מחקרים בסיפורת היהודית* (עורכים: א' ליפסקר, ר' קושלבסקי), רמת-גן תשס"ו, עמ' 15–36. כל זאת בניגוד לגישתו של י' פרנקל, *סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה* (לעיל, הערה 2), עמ' 92, הערה 31.

21 כך בדיון אצל ליבס, *חטאו של אלישע* (לעיל, הערה 2), עמ' 51–70; רובנשטיין, "אלישע בן אבויה", (לעיל, הערה 2); הנ"ל, סיפורים תלמודיים, (לעיל, הערה 2), עמ' 73 ואילך.

22 גושן, *חזו"ט* (לעיל, הערה 2), עמ' 170, והוא מציע שם כמה תשובות: מתוך רצון ללמוד מרבו, מתוך כבוד שהוא רוחש לרבו או מתוך רצון להשפיע על רבו לתקן את דרכיו. לדעתי ניתן ללמוד על מניעיו של רבי מאיר מתוך העובדה שבבית המדרש הוא דרש דרשות הקשורות לדמותו ולסיכויי התשובה של אלישע, ועיין על כך להלן.

מחטאיו בהשראת השבת (שאותיותיה זהות לאותיות 'תשובה'<sup>23</sup>,  
ואף צלילה דומה)? השאלה נותרת פתוחה, ללא מענה.<sup>24</sup>  
בהמשך הדיון בארי מציינת שאלישע פותח את השיחה עם רבי  
מאיר בשאלה: "מה היית דורש היום?" לדבריה ברור שאין כאן  
שאלה סתמית מתוך נימוס:

במקום לשאול את התלמיד לשלומו ולשלום בני משפחתו, הוא  
שואלו לנושאים שהיו משותפים לשניהם בעבר – התורה  
ודרשתה. אלישע, שכבר יצא מתחומי היהדות, ומוכיח זאת לעין  
כול ברכיבה על הסוס בשבת, מתגלה כקשור בכל הווייתו לעולם  
שעזב, עולם התורה ולומדיה, אשר בו שרוי עדיין תלמידו הנאמן  
והמצליח – ראש בית המדרש, רבי מאיר.<sup>25</sup>  
גם כאן אין הכרעה ברורה באשר למניעיו של אלישע,<sup>26</sup> ובארי  
ממקדת את מרבית דיונה בהיבטים אחרים של הסיפור. לדבריה רבי  
מאיר ממקד את דרשותיו בפסוקים העוסקים ב'ראשית' ו'אחרית'<sup>27</sup> כי  
המילה 'אחרית' רומזת ל'אחר' –

וכך הוא קורא, כביכול, "ה' ברך את אחרית 'אחר' מראשיתו".  
בפסוק הוא מזהה את ההבטחה שהקדוש ברוך הוא יכפיל  
לאלישע את כל הטובה שהייתה לו בעבר ("ממונו"), אם רק  
יעשה תשובה.<sup>28</sup>

23 במקום אחר (עמ' 73) בארי מעירה על כך שהדמיון בין 'תשובה' ל'שבת'  
בולט במיוחד לאור העובדה שהירושלמי משתמש כאן במילה הארמית 'שובתא',  
ובהמשך נחזור לנקודה זו.

24 בארי, עמ' 51.

25 בארי, עמ' 53.

26 בהמשך הדיון, בהקשר אחר (עמ' 56), היא מניחה שהתעניינותו של אלישע  
בבית המדרש הייתה אינטלקטואלית, אך אין הנמקה לבחירה באופציה זו.

27 "וה' ברך את אחרית איוב מראשתו" (איוב מב יב:); "טוב אחרית דבר  
מראשיתו" (קהלת ז ח).

28 בארי, עמ' 53.

את הדרשות האלו דרש רבי מאיר בפני שומעי לקחו בבית המדרש עוד בטרם הגיע אלישע לשם, ומכאן עולה הסבר לנכונותו של רבי מאיר להפסיק את דרשתו ולצאת אל רבו:

ודאי ראה בכך את יד ה', שזימן יחדיו את סיפור אחריתו המבורכת של איוב עם נוכחות אלישע, ומיהר החוצה לחלוק את הגילוי עם רבו.<sup>29</sup>

לדעתה רבי מאיר נכשל במאמצי השכנוע שלו בשל חולשות דרשותיו, הנופלות בערכן מדרשותיו של אלישע. בעוד אלישע מגלה בקיאות בתורתו של רבי עקיבא ומביא בשמו דרשות מתוחכמות הן מבחינה לשונית-פרשנית והן מבחינה רעיונית, רבי מאיר דורש דרשות פשטניות שאין בהן דבר מעבר למה שכתוב בפסוק במפורש. כך לגבי שתי דרשות ה'ראשית' וה'אחרית'. דרשתו השלישית איננה פשטנית כשתי דרשותיו הקודמות, אך עדיין נכשל רבי מאיר בשתיים: (א) יש בדרשה נעימה מאימת, שכן הדימוי של תיקון כלי זכוכית וכלי זהב באמצעות צריפה רומז שתקנתו של אלישע היא צריפתו בגיהנום; (ב) רבי מאיר שקוע במאמצי השכנוע שלו ואינו שם לב שהגיעו לסוף תחום שבת. אלישע ער לשתי הנקודות הללו, ובכך הוא שוב מפגין את עליונותו על תלמידו, הן במישור העיוני והן במישור ההלכתי.<sup>30</sup> כישלונו של רבי מאיר עולה מהמשפט הדור-משמעי: "דיין

29 שם.

30 בארי, עמ' 52-57. חלק מהנקודות האלה הועלו במאמרו של רובנשטיין, "אלישע בן אבויה", (לעיל, הערה 2), עמ' 156-157, אשר סמך את טענתו באשר ל'בנליות' של שתי הדרשות הראשונות של רבי מאיר על דבריו של S. Lieberman, "Tanna Heikha Qay", *Studies in Memory of Moses Schorr*, ed. L. Ginzberg and A. Weiss, New York 1944, pp. 185-186 (ויש לציין שליברמן התייחס רק לאחת משתי הדרשות הללו, ואף ניסה להראות שיש בה מידה של חידוש). בדומה לבארי גם רובנשטיין מחלק ציונים גבוהים לדרשתו השלישית של רבי מאיר (His exposition "of Job 28:17 is fresh and deep."), אך אין הוא מוצא בדרשה זו רמיזה מאימת לגיהנום, וראה להלן. לדעת גושן, *החוטא* (לעיל, הערה 2), עמ' 170 ואילך, עליונותו של אלישע על רבי מאיר משתמעת מעצם העובדה שדרשותיו נאמרו בשמו של רבי עקיבא.



מאיר! עד כאן תחום שבת!" משפט זה מנצל שוב את המשחק הלשוני בין 'שובתא' לבין 'תשובה':

אלישע עוצר את תלמידו בטרם יחטא ויעבור את תחום השבת, ובה בעת רומז כביכול לרבי מאיר שאין טעם להמשיך ולדרוש

באוזניו, כי 'עד כאן תחום תשובה'.<sup>31</sup>

ברם רבי מאיר אינו חדל ממאמצי ההחזרה בתשובה, שכן טרחתו של אלישע להציל את תלמידו מידי עבירה חושפת את אחריותו וחובתו של הרב כלפי תלמידו. רבי מאיר רואה בכך פתח למאמץ נוסף להשיב את אלישע מדרכו: "וכל אותה חכמה יש בכך ואין אתה חוזר בכך?"<sup>32</sup> בכך שוב טועה רבי מאיר, שכן עכשיו מגלה אלישע לתלמידו שבת-הקול כבר הודיעה שאין אלישע מסוגל לשוב, ואם ישוב לא תתקבל תשובתו. המסר העולה אפוא משלושת סיפורי הדרשות הוא שרבי מאיר טעה כשביקש להחזיר את אלישע בתשובה, הן בשל יכולתו המוגבלת להשפיע על רבו, הגדול ממנו, והן בשל בת-הקול המונעת מראש כל אפשרות של תשובה. לדעת בארי הסיפורים הבאים בסוגיית הירושלמי ממשיכים בכיוון דומה: רבי מאיר ממשיך להאמין בתשובתו של אלישע<sup>33</sup> ובגאולתו מהגיהנום, אך המציאות טופחת על פניו. לא תשובתו של אלישע תציל אותו, ואפילו שככת האש מעל קברו היא דר־משמעית: האש ככתה, אך האמנם נגאל הרב? ואולי לא ככתה האש אלא כדי לרצות את רבי מאיר...?<sup>34</sup>

לאורך הדיון בארי עומדת על תופעות לשוניות המחדדות את המסרים. לדוגמה, חילופי הכינויים לגיבור הסיפורים:<sup>35</sup> הדרשות על

31 בארי, עמ' 58.

32 בארי טוענת שרבי מאיר תופס את ההזדמנות שנפתחה בגילוי האחריות של אלישע כלפי תלמידו, אך לשון השאלה מלמדת ששאלת רבי מאיר אינה מושרשת בתכונות החיבה והאחריות שהתגלו אצל אלישע, כי אם בחוכמתו המרשימה בחישוב מרחק ההליכה.

33 בכמה מקומות בארי מציינת את עקשנותו של רבי מאיר, ולדוגמה בעמ' 65: "רבי מאיר מבין שטעה בחושבו שמתוך תשובה נפטר רבי, אך לא איש כמוהו יותר."

34 בארי, עמ' 66.

35 בארי, עמ' 71–72.

'אחרית' רומזות לכינויו 'אחר', שמקורו בברייתא של ארבעה שנכנסו לפרדס הפותחת את הסוגיה, בעוד המספר ובת-הקול קוראים בשמו הפרטי, אלישע. לעומת זאת, מופיעות כמה דמויות משנה חסרות שם בתפקיד שליחים המבשרים לרבי מאיר על מצבו של אלישע, ובפיהם מילת מפתח של סדרת הסיפורים – רבך: "הנה רבך בחוץ"; "הנה רבך נוטה למות"; "הנה קברו של רבך בוער". בכך המספר מלמד על מאבקו העיקש של רבי מאיר להמשיך לראות באלישע את רבו. לעומת זאת המילה 'רבך' מופיעה פעמיים בפי אלישע ביחס לרבי עקיבא, ובכך מלמד אלישע שהוא מסרב לקבל על עצמו את תפקיד הרב שרבי מאיר מבקש לייעד לו.

על שאלתו של אלישע מרבי מאיר "ומה היית דורש שוב (ארמית: תובן)", בארי מעירה: "בארמית, כמו בעברית, ל'תוב' [שוב] יש משמעות של 'עוד', אך גם של 'שיבה'/'תשובה'. השאלה 'מה היית דורש שוב' ('מה הוית דריש תובן?') רומזת לשומעי הסיפור כי בענייני תשובה הם עוסקים."<sup>36</sup>

רק חלק מבוננויותיה וטיעוניה של בארי בדיון זה הובאו כאן, אך די באלה כדי להתרשם מרגישותה הן לניואנסים טקסטואליים דקים והן לקווי המתאר הרחבים של הטקסט הספרותי. המחברת העלתה כאן שאלות חשובות, חלקן חדשות בעולם המחקר, והיא תרמה בבוננויות רבות המעשירות את הבנת הסיפור ואת הדיון סביבו. לעומת זאת מתגלות בדיון זה כמה נקודות תורפה. בארי מציגה באופן רהוט את תובנותיה הטקסטואליות ואת המסקנות העולות מהן לדעתה, ולרוב אין מתעכבת לדון בחלופות פרשניות.<sup>37</sup> היא גם איננה מתעכבת

36 בארי, עמ' 56.

37 דוגמה לכך מדיון אחר שלה, מסביב לסוגיית הבבלי: בעמ' 135, בתחילת הדיון שלה על הסצינה של כניסת רבי מאיר ואלישע לשלושה עשר בתי כנסת, היא קובעת: "אחר" הוא היום בעלילה זו, ורבי מאיר משמש כצופה וכתלמיד פסיבי בלבד. אין היא מתייחסת כלל לאפשרות שמשמעות המילים "תקפיה עייליה לבי מדרשא" היא שרבי מאיר גרר את אלישע, פירוש שעומד בבסיס דיונו של גושן, החוטא (לעיל, הערה 2), עמ' 142. אם גוף הדיון של בארי מתעלם לחלוטין

לעסוק בשאלות מתודולוגיות העומדות ביסוד דבריה, ונעמוד כאן על כמה נקודות מתודולוגיות העשויות להשליך על תקפות מסקנותיה: לא כל חזרה לשונית או לשון נופל על לשון יכולים להיחשב כמשחק לשוני, וכבר הציעו חוקרים שונים אמות-מידה המסייעות להבחין בין דמיון לשוני אקראי לבין עיצוב לשוני מכוון ובעל-משמעות.<sup>38</sup> דוגמה למשחק לשוני משכנע היא דמיון הצלילים שציינה המחברת בין 'גולתיה' (= טליתו) של רבי מאיר, שאותה הוא פרש על קברו של אלישע, לבין הפסוק שרבי מאיר מצטט באותו מעמד, "וגאלתיך אנכי חי ה' " (רות ג יג), שכן הדמיון בין שתי המילים מובהק, והן מופיעות בסמיכות זו לזו ובזיקה גלויה אחת לשניה. אך הקישור שהיא מציעה בין 'שובתא' ל'תשובה' ובין 'אחר' ל'אחרית' הרבה פחות ברור, שכן במקרים הללו המילים האלה מרוחקות זו מזו ואף אין זה ברור שהן שייכות ליחידה ספרותית משותפת.<sup>39</sup> לדעתי אפשר להעלות טיעונים לקיים את שני משחקי הלשון הללו בסוגיה,<sup>40</sup> אך אין הדבר ברור מאליו והוא מצריך עיון.

מחלופות פרשניות, הרי בהערות השוליים היא מתייחסת אליהן לפעמים, אך רק לעתים רחוקות יחסית. יצוין שהספר כולל כמאה ושמונים עמודים, ויש בו כמאה וחמישים הערות שוליים – פחות מהערות שוליים אחת לעמוד של טקסט, שזה מעט יחסית למחקר בן-זמננו. אפשר שהמספר הקטן של הערות שוליים הושפע מדרישותיה של במת הפרסום, סדרת 'יהדות כאן ועכשיו' של "ידיעות אחרונות", אך מכל מקום התוצאה היא שרבות מהשאלות הטעונות ליבון לא נדונו כלל בספר.

38 ראה: ש' בר-אפרת, *העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא*, ישראל תש"ם, עמ' 22–23; א' וולפיש, *השיטה הספרותית בעריכת המשנה על-פי מסכת ראש השנה*, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"א, עמ' 20; A. Walfish, "The Poetics of the Mishnah", *The Mishnah in Contemporary Perspective*, Part

Two (eds. A.J. Avery-Peck and J. Neusner), Leiden 2006, p. 161.

39 במקום אחר בארי מדגישה כי "בתלמוד הירושלמי נזכר אלישע בשמו בלבד. הסיפור המרכזי מתבונן בו דרך עיניו של רבי מאיר, וזה נמנע מלהתייחס אליו כאל 'אחר' (זו או שונה)" (עמ' 182, ודבריה כאן מבוססים על דיונה בעמ' 71). כאן מהלכת בארי על חבל דק, שכן בדיון שהובא לעיל היא טוענת שהירושלמי, ואף רבי מאיר עצמו, רומזים לכינוי 'אחר' בדרשות על 'אחרית', ואילו כאן היא טוענת שהתעלמו בכוונה מכינוי זה של אלישע. אם סתירה אין כאן, מתח יש כאן, והוא מצריך עיון.

40 לגבי 'אחר' ו'אחרית' עיין אצל גושן, *החוטא* (לעיל, הערה 2), עמ' 180, המציע בזהירות ראויה ובאופן מנומק קישור כזה.

גם אם נסכים לראות בשתי הדוגמאות הללו משחקי לשון בעלי משמעות, הפרשנות שבארי מציעה להן איננה מובנת מאליה. היא מבינה את שני משחקי הלשון כמשקפים את מחשבותיהן של הדמויות: אלישע עובר ליד בית המדרש בשבת כי הוא מחפש פתח לתשובה, ובאומרו "עד כאן תחום שבת" הוא חוסם בפני עצמו את דרך התשובה; רבי מאיר דורש 'אחרית' ומתכוון ל'אחר' ובפרישת ה'גולה' הוא מתכוון לסמל את הגאולה. אך יש לזכור כי משחקי הלשון האלה שייכים לסוגיה (הלשון שמשתמש בה המספר) ולא לפאבולה (האירוע המסופר), ולפיכך סביר לראותם כמסרים שהמספר מכוון לנמענו, הקורא, ולא כאמירות המשקפות את תודעתן וכוונותיהן של הדמויות. לפיכך, אם יש ממש בקישור המוצע בין 'שבת' ל'תשובה', הוא עשוי לרמוז מה ההשלכות לגבי 'תשובתו' של אלישע של מעשים שהוא עשה ב'שבת', אך אין כל רמז שאלישע עצמו ביצע מעשים בשבת על מנת לקרב את עצמו לתשובה. בדומה לכך יש לפקפק אם רבי מאיר התכוון במילה 'אחרית' לרמוז ל'אחר', ובמיוחד בשל חוסר-הודאות אם הכינוי 'אחר' לאלישע, המופיע לראשונה בתוספתא, היה ידוע כבר בזמנו של רבי מאיר.

הצגת דרשותיו של רבי מאיר ככושלות נשענת במידה רבה על חיזורגון הפשטני, ובמיוחד בהשוואה ליכולתו המרשימה של אלישע לשלוף מולן דרשות מתוחכמות של רבי עקיבא, הבנויות על משחקי לשון ותחביר חריפים.<sup>41</sup> אך אמת-המידה שבה מודדת בארי את דרשותיו של רבי מאיר איננה מבוססת דיה, ויש לפקפק בהערכתה מהנימוקים הבאים: (א) לא ברור שחכמי התלמוד מדדו את תקפותה

41 על סמך מובנם הפשוט של שני הפסוקים, "וה' ברך את אחרית איוב מראשתו" (איוב מב:יב) ו"טוב אחרית דבר מראשיתו" (קהלת ז:ח), מלמד רבי מאיר שאחריתו של האדם עשויה להיות טובה יותר ("מראשיתו" = יותר מראשיתו). לעומת זאת אלישע מביא מרבי עקיבא דרשות חריפות ההופכות את משמעות הפסוקים על-פיה: "מראשיתו" = מכוח ראשיתו, ומשמעות הפסוקים אפוא – לא תהיה 'אחרית' טובה אלא אם כן היא מושרשת ב'ראשית' שהייתה טובה.

של דרשה לפי תחכומה, ויותר נראה שכוחו של הדרשן נמדד לפי יכולתו למצוא יסוד לרעיונותיו מפסוקים מתאימים, הן על דרך הפירוש המילולי והן באמצעות דרכי דרשה מפותחות יותר. (ב) שתי דרשותיו הראשונות של רבי מאיר לא נועדו לעמוד בפני עצמן; רבי מאיר דרש בפני הקהל מסביב לשלושה פסוקים, ושני הפסוקים הראשונים משמשים אפוא כמבוא – משכנע, בשל ביסוסו האיתן בפשוטו של מקרא – לדרשת הפסוק השלישית, דרשה מפותחת ומעניינת לפי כל קנה מידה. הטעות האופטית, כאילו שתי הדרשות הראשונות עומדות מכוח עצמן, נשענת על העובדה שאלישע מפסיק את מהלכו הדרשני של רבי מאיר אחרי כל דרשה, ונראה שהוא הבין מיד את מגמת הדרשות ולא המתין עד הסוף המתוחכם כדי לקטוע את המהלך. (ג) התעלמותו של רבי מאיר מדרשות רבו רבי עקיבא איננה מלמדת על עליונותו של אלישע. אפשר שרבי מאיר מכיר את דרשות רבו, אך איננו רואה את עצמו מחויב להן, שכן בתחום האגדה רשאי כל חכם לדרוש בפסוקים לפי ראות עיניו.<sup>42</sup> ואפשר לטעון כאן גם טענה נוספת: הדרשות שאלישע מייחס לרבי עקיבא לא נודעו לנו ממקור אחר, ויש לתהות – האם אלישע מוסר בנאמנות ובדייקנות את תורת רבי עקיבא, או שמא הוא משפץ תורה זו בהתאם להשקפתו שלו?<sup>43</sup> (ד) לדרשה השלישית אין אלישע מוצא תשובה, ואפשר שזאת

42 בהתאם להנחה זו ניתן להציע שהמחלוקת בין רבי מאיר לרבי עקיבא באשר להבנת הפסוקים באיוב ובקהלת מושרשת בהערכה שונה של שני האישים באשר לדמותו של אלישע. רבי עקיבא, עמיתו של אלישע, מרגיש כלפיו תחושת נבגדות ומבקש להתמודד עם התעלומה: היאך יצא 'אחד משלנו' לתרבות רעה, ומוצא בדרשות האלה את הפתרון (פתרון שאלישע עצמו מזדהה אתו) – אלישע היה מקולקל מיסודו, ולכן הוא לא נקלט בעולם החכמים. לעומת זאת, תלמידו הגדול של אלישע מרגיש כלפיו אהבה ומחויבות, והוא מבקש בפסוקים את המסר ההפוך – שאלישע איננו מקרה אבוד, וניתן עדיין להצילו.

43 במקום אחר בספרה (עמ' 129–130) בארי מציעה רעיון דומה לגבי דרשה שאלישע מייחס לרבי עקיבא על-פי הסיפור בבבלי. לדעתי מחשבה כזאת אפשרית בהחלט גם באשר לסיפור הירושלמי. לפי הסיפור בירושלמי יש עוד 'דרשה'

הסיבה שהוא קוטע כאן את הדיון, תוך ניצול העובדה שהגיעו עד לסוף תחום שבת – הרי אם הייתה בפיו תשובה ניצחת לדרשה זו, סביר להניח שהוא היה עוצר את סוסו, לפחות עד שיספיק להציג את דבריו. (ה) אין כל הכרח לשמוע במשל ה'צריפה' של כלי הזכוכית וכלי הזהב רמז מאיים לגיהנום, כי גם בחייו אדם יכול לעבור 'צירוף' של ייסורים ושל חרטה על מעשיו. מכל הנימוקים האלה נראה אפוא שהכישלון של רבי מאיר במאמציו להשפיע על אלישע אינו משקף חסרונות בכוחו הדרשני, כי אם את נחישותו של אלישע להמשיך בדרכו.<sup>44</sup>

יש להטיל ספק גם באשר לקביעה שחוסר תשומת הלב של רבי מאיר לתחום שבת משקפת כשל שלו במישור ההלכתי. ללא ספק רבי מאיר כמעט נכשל כאן בדבר עבירה, אך יש ללמד עליו סגוריה, מכיוון שהוא היה בבחינת 'טועה בדבר מצווה'. המאמץ הנפשי והאינטלקטואלי, יחד עם מערבולת הרגשות הכרוכה בהתמודדותו מול רבו,<sup>45</sup> מסבירים מדוע אין לבו של רבי מאיר פנוי לשים לב לתחום שבת. אלישע, לעומת זאת, מפגין מודעות עמוקה וחוכמה רבה בספירת פסיעות סוסו, אך יש להניח שהייתה לו בשיחה זו פחות מעורבות רגשית מזו של תלמידו, כך שלבו פנוי יותר לתת את הדעת לענייני תחום שבת. סיכומו של עניין: האם המספר ביקש ללמד כאן על עליונותו של אלישע ביחס לרבי מאיר במישור ההלכתי, או שמא על ההבדל בין שני האישים מבחינת השקעתם הרגשית בדרשיח ביניהם? ושמה נאמר ששתי האפשרויות הללו קיימות בסיפור ברזמנית: מזווית ראייתו של אלישע, תלמידו רבי מאיר מתגלה כאן כאישיות לא-בשלה, בשל חולשתו הדרשנית ורשלנותו בתחום ההלכתי;

שנודעה לנו רק מפי אלישע, זו של בת-הקול, ואף לגביה יש לפקפק אם הוא הבין אותה נכון. לנקודה הזאת נשוב בהמשך.

44 הסיבה להתפקרותו של אלישע איננה ברורה כל צרכה מהסוגיה. באמצעה מביאה הסוגיה כמה הסברים אפשריים – אירועים שגרמו לאלישע לפקפק בהשגחה האלוהית (סיפור מותו של אדם שקיים את מצוות שילוח הקן, לשונו של רבי יהודה הנחתום הנתונה בפי כלב) או השפעתם של מעשים שונים של אביו ואמו של אלישע (ראה על כך להלן).

45 גושן, *החוטא* (לעיל, הערה 2), עמ' 170, מתאר יפה את המורכבות של מערכת היחסים בין רבי מאיר ורבו בסיפור בירושלמי, המתאר את מאמציו של התלמיד לשמש בתור רב לרבו.

אך מזווית הראייה של רבי מאיר – ושל המספר עצמו? – ההבדל האמיתי בין האישים קשור לשאיפותיהם ומבנה נפשם, ולא לרמתם ויכולותיהם. מלבד הליקויים המתודולוגיים באשר לנקודות פרטניות, יש להעיר גם על היחס בין הפרט למכלול. מאפיין מרכזי של שיטת ה'קריאה הצמודה' הוא החתירה לפרש את כל התופעות הספרותיות בתור מכלול ולא כאוסף של פרטים בודדים.<sup>46</sup> בדרך כלל ה'קריאה הצמודה' מאחדת את הפרטים והתופעות מסביב לעיסוק מעמיק בעולמן הפנימי של הדמויות, ואילו בארי עוסקת לסירוגין בעניין זה, בעוד דיוניה בפרטים רבים אחרים מתמקדים בהיבטים אחרים שאינם מצטרפים לכדי מכלול מלוכד. נדגים את הדברים מתוך הדיון שסוכם לעיל. בשני מקומות בדיון זה בארי מתייחסת לעולמו הפנימי של אלישע. במקום אחד היא תוהה מה הם מניעיו של אלישע להתקרב על סוסו לבית המדרש (התרסה, סקרנות, געגועים לרבי מאיר, געגועים להווייה של בית המדרש, או רצון לחזור בתשובה) ובשני היא מציעה הסבר לאזהרת אלישע לרבי מאיר לא לצאת מתחום שבת (אהבה ואחריות כלפי תלמידו). אך אין היא קושרת בין שני הדיונים על מנת שהאזהרה לרבי מאיר תלמד על מניעיו בתחילת הסיפור, או לחלופין – כדי שהאפשרויות שהועלו להסביר את תחילת הסיפור תספקנה הסברים נוספים לאזהרה לגבי תחום שבת. אשר לויכוחים הדרשניים בין אלישע לרבי מאיר, בארי מתמקדת בחוכמתו של אלישע ובעליונותו על רבי מאיר בתחום זה (לפי

46 ראה לדוגמה: מ' ויס, *המקרא כדמותו*, ירושלים תשכ"ז, עמ' 27 (בעניין 'האינטרפריטאציה הכולית'); י' פרנקל, *דרכי האגדה והמדרש*, גבעתיים תשנ"א, עמ' 241–242. יש מקום כמובן לבחון את תקפותה של הנחה זו. הרחיקו לכת הדקונסטרוקציוניסטים בהנחתם ההפוכה, שבכל טקסט מונחות סתירות פנימיות ה'מפרקות' את משמעותו, אך גם בלי להגיע לקיצוניות כזאת ניתן לתהות אם פירוש ראוי של טקסט ספרותי חייב לחתור למסר אחד. אפשר שטקסט ספרותי יציב לעצמו מספר מטרות במישורים שונים, ולא תמיד ניתן יהיה לארוג את כולן למארג אחד. אך נראה עדיין שעוצמתו של פירוש לטקסט ספרותי תימדד, בין השאר, ביכולתה לחבר בין מרכיבי הטקסט השונים, באמצעות זיקה הדדית ביניהם, אם לא על-ידי אריגתם למסר אחד ואחיד.

הבנתה), ואיננה מבקשת לחבר בין תכונות אלישע המתגלות בהתנצחות לבין התכונות שנחשפו בתחילת הסיפור. אם רכיבתו של אלישע בשבת ליד בית המדרש בתחילת הסיפור עשויה ללמד על התרסה מחד ועל רצונו לשמור על קשר עם רבי מאיר, עם עולם בית המדרש ו/או עם עולם המצוות וההלכה, מאידך, הרי שדור־משמעות דומה ניתן למצוא בהתנצחות שלו עם רבי מאיר: מצד אחד, התרסה כלפי תלמידו, תוך ניסיון להפריך כל אפשרות שיש לו תקנה לחזור לעולם התורה, אך מאידך צורך עז להוכיח את תפיסתו העצמית מתוך התורה, המסורת (רבי עקיבא) והלמדנות שהוא כביכול בעט בהן. אפשר למצוא דור־משמעות גם בסיפור בת־הקול, שכן הירושלמי – בניגוד לבבלי – מביאו מפי אלישע בלבד, ולא מפי המספר. האמנם בת־הקול השמיעה קריאה בנוסח, "שובו בנים... חוץ מאלישע בן אבויה...", או שמא ניסוח זה כולל גם את הבנתו/פרשנותו של אלישע, דהיינו – אפשר שבת־הקול לא אמרה אלא "שובו בנים שובבים", והתכוונה לרמוז לאלישע שלמרות חטאיו החמורים הוא עדיין בבחינת "בנים שובבים", הנקראים לשוב אל ה'. אך אלישע השלים מדעתו את בת־הקול על־פי השקפתו ותפיסתו העצמית, שאין הוא כלול ב"שובבים", אלא בקטגוריה חסרת־תקנה של מי ש"ידע כוחי ומרד בי". הרי שגם סיפור זה עשוי ללמד יותר על אישיותו והשקפתו של אלישע מאשר על ההערכה האובייקטיבית של סיכויי גאולתו. העלאת דרכי הקריאה האלה לא נועדה אלא להדגים כיצד עשוי חוקר ספרותי לקשור בין השאלה הפרשנית שהעלתה בארי בתחילת הסיפור לבין פרטים העולים בהמשך הסיפור, ובניגוד לדיון של בארי שהפריד בין הדברים.<sup>47</sup>

47 בדיון שלה בהמשך סדרת הסיפורים חוזרת המחברת לעתים להתייחס לעולמו הפנימי של אלישע, אך גם כאן בלי מאמץ שיטתי להעמיד זה מול זה את אפיוני אלישע העולים מחלקי הסוגיה השונים. כך, לדוגמה, בעמ' 63 היא מתייחסת לדור־משמעות של מותו של אלישע מתוך כפי בעקבות דרשת רבי מאיר על הפסוק "תשב אנוש עד דכא" (תהלים צ ג): "איננו יודעים אם עשה אלישע תשובה אם לאו." לדבריה, אפשר שהבכי מלמד שדרשת רבי מאיר הזכירה לו את בת־הקול



בסיכומו של דבר, טיפולה של בארי ביחידות הספרותיות הבודדות איננו אחיד. דיונה של בארי עשוי להעשיר את הקורא במישורים רבים, אך חלק מתוכניה מחטיאות את המטרה, ואף אין הפרטים מתלכדים למכלול פרשני אחד.<sup>48</sup> בהקשר אחר, במסגרת דיונה על עריכת הסוגיות ועל משמעותן, בארי מנסה לבנות מכל סוגיה תמונה מלוכדת של דמותו של אלישע, אך כפי שנראה להלן, גם במסגרת זו אין היא משלבת באופן מלא ושיטתי בין הדיון בפרטים לבין הדיון במכלול.

#### ד. ניתוח העריכה – ספרות והיסטוריה

דיונה של בארי במלאכת העריכה של סוגיות הירושלמי והבבלי כולל שלושה מרכיבים: (1) חלוקת הסוגיה לשכבותיה ההיסטוריות; (2) דרכי העריכה המחברות בין השכבות; (3) ניתוח מסכם של הדמויות, האירועים והמסרים העולים ממכלול הסוגיה. חלוקת הסוגיה לשכבותיה נעשית, כמקובל, על-פי כחנים של שפה (ארמית, עברית), תוכן<sup>49</sup> ועיצוב לשוני (לגבי סוגיית הירושלמי המחברת מבקשת גם לשייך את שכבות העריכה לתקופות היסטוריות מסוימות, ונדון בזה להלן). את סוגיית הירושלמי בארי מחלקת לשלוש חטיבות: הברייתא

ועוררה מחדש את הייאוש שלו לגבי האפשרות לשוב בתשובה. לדבריה, נמנעת ממנו התשובה כי אין ביכולתו לחזור ולהשתנות לחלוטין, "כלומר, לשוב בו מכפירתו ולחזור ולהאמין במה שחדל להאמין זה מכבר – באל מנהיג עולם, צדיק וישר... " (שם). בלי להיכנס לשאלה אם כך יש להבין את בת-הקול, אעיר כאן שההסבר המוצע הינו חלקי בלבד: אם אלישע כופר, מדוע חשוב לו לשוב? האם כל הסיפורים בסוגיה זו מציגים את אלישע באופן עקיב, או שמא קיים מתח בין הסיפורים המתארים כופר המבקש להרחיק ילדים מתורתם ולמנוע ממבוגרים לשמור שבת לבין אלה המתארים רב המתעניין בלימוד תורתו של תלמידו ואף בשמירת השבת שלו? עיין על כך אצל רובנשטיין, "אלישע בן אבויה", (לעיל, הערה 2), עמ' 149, 170–171 ואצל גושן, *החוטא* (לעיל, הערה 2), עמ' 167.

48 אשר לדמותו של רבי מאיר, בארי מתייחסת באופן שיטתי יותר למניעיו ולתכונותיו, אך גם באשר לאפיון דמותו של רבי מאיר לא כל טיעוניה של בארי משכנעים, כפי שהערתי לעיל.

49 יש מתחים, ואולי אף סתירות, בין דרכי ההתייחסות לדמותו של אלישע בחלקים שונים של הסוגיה, כפי שהראה רובנשטיין, "אלישע בן אבויה", (לעיל, הערה 2), עמ' 149, 170–171; הנ"ל, *סיפורים תלמודיים*, עמ' 86, ועיין לעיל, הערה 47.

על הארבעה שנכנסו לפרדס, בתוספת סיפורים המתארים את חטאיו של אלישע ומאמציו להרחיק את העם מתורה ומשמירת שבת; החטיבה העיקרית, הכוללת את סיפורי רבי מאיר ואלישע, בתוספת הסיפור על מסיבת הברית של אלישע והסיפור על בנות אלישע ורבי; שלושה סיפורים המציעים את הסיבות והשורשים לקלקולו של אלישע.<sup>50</sup> אשר לסוגיית הבבלי, "יש להניח שגם בחיבור הסוגיה בתלמוד הבבלי, היו שלבי עריכה, אך קשה יותר לעמוד על טיבם".<sup>51</sup> בשתי הסוגיות ניכרים סימני העריכה של העורך ששילב ביחד את החומרים שהיו לפניו. בבבלי הסימן המובהק לתרומתו של העורך הוא סידור הסיפורים בסדר כרונולוגי: הכניסה לפרדס והעילות עם מטטרון; חטאו עם הזונה; סיפורי אחר ורבי מאיר, כולל ההוספה בבבלי של הסיפור על מותו של רבי יוחנן המשלימה את גאולתו של אחר; ולבסוף הסיפור על רבי ובתו של אחר. בסוף הסוגיה מצורף דיון של חכמי התלמוד לגבי היבטים שונים של סיפורי אחר ומשמעותם. בנוסף, בשתי הסוגיות התלמודיות מלאכתו של העורך ניכרת דרך העיצוב הלשוני, המחבר בין רובדי הסוגיה השונים ואף קושר בין הסוגיה לבין הסוגיות הסמוכות אליה בתלמוד. אף בנקודה זו ממצאיה של בארי אינם אחידים ברמתם ובתקפותם. לגבי הבבלי, היא מציינת לשונות חוזרות השוזרות ביחד את חלקי הסוגיה, כגון: הביטוי "שיצא לתרבות רעה", המופיע שלוש פעמים בסוגייתנו ופעם נוספת בסוגיה הסמוכה אליה;<sup>52</sup> הביטוי "תלמיד חכם שסרה" מופיע פעמיים בסוגיה, וכמו כן "כבר שמעתי מאחורי הפרגוד", ביטוי שמתאר בסוגיה הסמוכה לסוגייתנו את מלאכי השרת.<sup>53</sup> הלשונות החוזרות האלה אכן עשויות לסמן את ידו השוזרת והמשלבת של

50 בארי, עמ' 95.

51 בארי, עמ' 177.

52 בארי מציינת שבתלמוד הבבלי כולו הביטוי מופיע תשע פעמים.

53 בארי, עמ' 179–180. היא גם מציינת קישור נוסף בין סוגייתנו לבין הסוגיה הקודמת אליה: המוטיב של האש היורדת מהשמים בסיפורי ר' אלעזר בן ערך (יד ע"ב) ובתו של אחר.

העורך, אך בראש רשימת "הסימנים החיצוניים לאחדות היצירה" היא מציבה נקודה הרבה פחות משכנעת:

את המסגרת [לסוגיה] יוצרות השאלות 'מה ראה'<sup>54</sup> (מיד אחרי פסוקו של 'אחר' בברייתא, בפתיחת סיפור מטטרון) ו'מה דרש' בסיום היחידה. השאלה השנייה הזו נשאלת על רבי עקיבא, ובאה אחרי פסוקי הסיום של הברייתא המוקדשים לו.<sup>55</sup>

ספק רב אם לפנינו תופעה לשונית-ספרותית בעלת-משמעות, הן מבחינת הקישור הלשוני כשלעצמו והן מבחינת תיחום היחידה. הקשר בין "מאי חזא" ל"מאי דרש" בנוי על מילת השאלה הנפוצה 'מאי', המופיעה לאורך סוגייתנו עוד כעשר פעמים. קשה עוד יותר לראות כאן 'מסגרת', שכן שאלת "מה ראה" פותחת את סדרת סיפורי אחר, ואילו שאלת "מאי דרש" מתייחסת לסיפור על רבי עקיבא.<sup>56</sup>

אשר לירושלמי, בארי מצאה סימני עריכה מפותחים ומרשימים. בסיפורי רבי מאיר ואלישע משמשת המילה 'רב' כמילת מפתח החוזרת בסיפורים רבים: "עבר אלישע רבו", "הנה רבך בחוץ", "עקיבא רבך לא היה דורש כך", "דומה שמתוך תשובה נפטר רבי", "אני מקרב את רבי קודם".<sup>57</sup> בשלושה מסיפורי רבי מאיר ואלישע מופיעה סדרה של משחקי לשון מסביב לצורות שונות של האותיות בקר: רבי מאיר מבקר את אלישע כשהוא חולה, אחרי שקוברים אותו אש עולה מקברו, רבי מאיר דורש את הפסוק "והיה בבקר" (רות ג: ו) ושואלים את רבי מאיר את מי הוא היה מעדיף לבקר (ולפי תיקון הגרסה המוצעת על-ידי בארי – לקרב) בעולם הבא: את אביו או את

54 כאן בצדק מאמצת בארי את גרסת כ"י מינכן 140 ועדי נוסח נוספים, ודוחה בצדק את נוסח הדפוס, ועיין דקדוקי סופרים על אתר.

55 בארי, עמ' 179.

56 ממה נפשך: אם רצונה של בארי לכלול את סיפור רבי עקיבא בתוך הסוגיה, בשל התייחסותה לברייתא הפותחת את הסוגיה, הרי שיש לראות את הברייתא עצמה כפתיחת הסוגיה. יוצא אחד מן השניים: או ש"מאי חזא" אינה פותחת את הסוגיה או ש"מאי דרש" אינה חותמת אותה, ואין כאן 'מסגרת'.

57 בארי, עמ' 72.

רבו.<sup>58</sup> מלבד משחקי הלשון האלה בארי מוצאת בקובץ הסיפורים בירושלמי מבנה ספרותי מובהק, תבנית כיאסטית, המתבססת בין השאר על ההקבלות הפנימיות הבאות:

את התבנית הכיאסטית מסמנים שני ביטויים יוצאי דופן כבר בראשית הקובץ: 'רבי תורה' ו'לפני הספר'. ביטויים יחידאיים אלה הם הד ל'יגע בתורה' בסיום הקובץ ול'מצילין תיק הספר עם הספר' לפניו. שני זוגות הביטויים פותחים וסוגרים את הקובץ, הסובב ציר הסיבה למצבו של אלישע ...

במרחק שווה מציר האמצע (= הסיפור על תפילתו של אבויה שלא לשם שמיים שבנו יגדל בתורה – א.ו.) נמצאות בצד אחד דרשות ה'ראשית' של רבי מאיר שרבי מאיר מכנה בהן כנראה את ההווה הסיפורי בשם 'ראשית', ובצד האחר – סיפורי הסיבה שהם סיפורי ראשית החטא לאמיתם. ומול סיפורי החטא בפתחת הקובץ נמצאים סיפורי הגאולה וההצלה לקראת סופו. מול שני חטאי חילול שבת – השבתת השבת והרכיבה בשבת בראשית הסיפור, ניצבת הצלתו של 'אחר' כתיק הספר שחובה להצילו עם הספר משרפה בשבת. תורתו של אלישע, שבניגוד לה חילל שבת במתכוון, מצילה אותו מעונש גיהנום, במעשה של תלמידו, אותו מנע אלישע מחילול שבת כשספר את צעדי הסוס, איתו חילל את השבת.<sup>59</sup>

המבנה הכיאסטי של סוגיית הירושלמי, אליבא דבארי, נראה אפוא כזה:

58 בארי, עמ' 74.

59 בארי, עמ' 96–97, והשווה רובנשטיין, "אלישע בן אבויה", (לעיל, הערה 2), עמ' 168. בנוסף בארי מציינת את הנקודות הבאות: מול השאלה הרטורית הכופרת בשכר מצוות, 'זו תורה וזו שכרה', אלישע עצמו מצטט את דרשת רבי עקיבא על שכרו של איוב 'בזכות מצוות ומעשים טובים שהיה בידו מראשיתו'; טענת בנות אלישע, 'אל תבט במעשיו, תבט בתורתו' עומדת בניגוד אירוני מול מעשה החטא של 'השבתת לימוד התורה בשם המעשה–המלאכה'.

## החיפוש אחר אלישע בן אבויה הספרותי וההיסטורי

מי הוא אחר? אלישע בן אבויה שהיה הורג רבי תורה

שהיה נכנס לבית הוועד והיה רואה תינוקות לפני הספר

בשמד היו מטעינין עליהם משאות [ בשבת]... אמר [אלישע]: הטעינום יחידים...

עבר אלישע רבו רכוב על הסוס ביום השבת

אמר לו [אלישע לרבי מאיר]: מה היית דורש... אמר לו: 'זה' בך את אחרית איוב מראשתו' (איוב מבי:ב)...

אמר לו: ומה היית דורש שוב? אמר לו: טוב אחרית דבר מראשיתו (קהלת ז:ח)

אמר להן אבויה אבא: רבותי, אם כך הוא כוחה של תורה, אם נתקיים לי בן הזה – לתורה אני מפרישו! ולפי שלא היתה כוונתו לשם שמים, לפיכך לא נתקיימה באותו האיש.

וכל זה מנין בא לו?... ראה אדם אחד עלה לראש הדקל ונטל האם על הבנים וירד משם בשלום. למחר ראה אחר אחר שעלה לראש הדקל ונטל את הבנים ושילח את האם וירד משם והכישו נחש ומת...

ויש אומרים על ידי שראה את לשונו של רבי יהודה הנחתום נתון בפי הכלב שותת דם

ולא כך שנינו: 'מצילין תיק הספר עם הספר' [ בשבת] (שבת פט"ז מ"א)?!

ולא כך שנינו: 'מצילין תיק הספר עם הספר'

אמר [רבי]: ומה אם זה שיגע בתורה שלא לשמם שמים, ראו מה העמיד? מי שהוא יגע בתורה לשמה – על אחת כמה וכמה!

אף כאן ניתוחה של בארי מכיל בוננויות חשובות, כגון הקישור הספרותי בין שלושת סיפורי ה'מעבר': אלישע עובר ליד בית קודש הקודשים וליד בית מדרשו של רבי מאיר, ואילו אמו עוברת ליד בתי עבודה זרה.<sup>60</sup> אך בסופו של דבר קיימות בעיות קשות הן בטיעון המרכזי כאילו סוגייתנו בנויה לפי תבנית כיאסטית והן בפרשנות שהיא מציעה למבנה זה. חלק

60 יש להוסיף כאן על דברי בארי, ששלושת המעברים היו ליד בתים: בית המדרש, בית קודש הקדשים ובתי עבודה זרה.

מהקישורים שעליהם היא מבססת את התבנית הכיאסטית מפוקפקים למדיי, כגון הקישור בין "רבי תורה" בפתיחת הסוגיה ו"יגע בתורה" בסופה – קישור זה מתבסס על המילה 'תורה', המופיעה במקומות נוספים בסוגיה, כך שהופעתה בפתיחת הסוגיה ובסיומה אין בה כדי לעורר עניין ספרותי. יתר על כן, סדרן של ההקבלות אינו מתאים בכל המקומות למבנה הכיאסטי.<sup>61</sup> ברם החולשה העיקרית של הטיעון לגבי המבנה הכיאסטי היא ההתעלמות מהקבלות פנימיות נוספות בסוגיה שאינן תואמות את המבנה הכיאסטי. לדוגמה, החלטת אבויה לגדל את בנו לתורה ולא לעסקים מקבילה על דרך הניגוד לחטא של אלישע בשליחת ילדים למלאכה תוך הרחקתם מלימוד התורה, ודומה שהקבלה זו מרשימה יותר מההקבלה של "טלייא קומי ספרא" ו"מצילין תיק הספר עם הספר".<sup>62</sup> קיצורו של דבר: הסוגיה שלנו משופעת בהקבלות פנימיות והדים פנימיים, והתמקדותה של המחברת באותן הקבלות המסתדרות לפי מבנה כיאסטי נגועה במגמתיות. נפנה עתה למשמעות שבארי מפיקה מהעיצוב הספרותי של הסיפור. לדעתה העורך ביקש בעיצוב הכיאסטי של הסוגיה לבטא עמדה סלחנית כלפי אלישע. הביסוס להבנה זו של התבנית הספרותית נמצא במשפט קצר: הסדר הלא כרונולוגי מדגיש את אשמתו של אלישע ואת שאלת יכולתו להיגאל, אך סדר זה, והמבנה הכיאסטי של הסוגיה, מספקים גם את התשובה (כן, נגאל).<sup>63</sup>

אמנם השאלה אם אלישע 'יכול להיגאל', שהועלתה במחצית הראשונה, זוכה לתשובה חיובית במחצית השנייה, אך אין היא

61 על הקבלה אחת – המעבר של אלישע ליד בית קודש הקודשים, השייך לסדרת השימושים בפועל עִבְרִי – בארי, עמ' 97, מעירה בעצמה שמיקומה הוא "לא בדיוק בהתאם לתבנית הכיאסטית", ובטבלה המציגה באופן גרפי את המבנה הכיאסטי (שם, עמ' 99) היא משמיטה הקבלה זו.

62 דוגמה נוספת: ניתן למתוח קו ישיר בין הסיפורים המסופרים על אביו של אלישע, על אמו ועל בנותיו, ולבחון את הדומה והשונה ביניהם באשר להשפעתם על הדמות הראשית.

63 בארי, עמ' 100. במקום אחר (עמ' 177) היא מציינת שהמבנה הכיאסטי מעמיד במרכז את האמירה המטילה את האחריות לחטאו של אלישע על אביו.

מצדיקה את בחירתה להעמיד נקודה זו במרכז פירושה למשמעות עריכת הסוגיה ואין היא מסבירה בפרוטרוט כיצד כל אחת מההקבלות הפנימיות תורמת להבנה זו. אפילו אם נסכים להעמיד במרכז הסוגיה את השאלה אם אלישע יכול להיגאל, אין זה מעיד בהכרח על יחס סלחני לאלישע ולחטאיו. עדיף לראות בגאולתו של אלישע שבח למסירות נפשו של רבי מאיר, ויוכיח הסברו של הירושלמי לדבקותו של רבי מאיר במשימת הצלת רבו משום "מצילין תיק הספר עם הספר". אין הצלתו של אלישע מושרשת בהקלת ראש בחומרת חטאיו, כי אם בכבוד האדיר שרוחשים רבי מאיר ובעל הסוגיה לתורתו של אלישע.

במקומות רבים בניתוח המסרים והמשמעויות של הסוגיה מצהירה בארי הצהרות *ex cathedra*, בלי להסתמך על תופעה טקסטואלית או ספרותית כלשהי.<sup>64</sup> בארי מוצאת בהצגת דמותו של אלישע בסוגיה תמונה של אדם חלש-אופי שחינוך לקוי מצד הוריו הובילו להערצת התרבות ההלניסטית ולציפייה לצדק אלוהי כאן ועכשיו, ואין 'ראשית' זו מכשירה אותו לעמוד באתגרים שהציבה בפניו שעת השמד.<sup>65</sup> אך הסוגיה מייחסת להוריו של אלישע כשלים שאינם קשורים לחינוך – אמירה פסולה של האב והליכה לא-זהירה בשעת ההיריון מצד האם<sup>66</sup> – והציפייה לשכר ועונש כאן ועכשיו מוצגת

64 חלק מהקביעות מסתמכות כמובן על הדיונים בסיפורים הבודדים, אך בדיון המסכם היא מוסיפה נקודות רבות שלא נאמרו בדיונים האלה.

65 כך כותבת בארי, עמ' 101: "העמדה הנפשית הזו, המבקשת רווח ושכר על-פי דין, המצפה לצדק כאן ועכשיו, היא חולשה. מקורה ב'ראשיתו' של אלישע, ובחינוך שקיבל בבית הוריו. כבן עשירים זכה אלישע בוודאי ללמוד תורה מפי טובי המורים, אך בחינוכו היה תפקיד גם למאוויי הוריו (גדולה – ולו בתורה – כשאיפת האב, והערצת התרבות הזרה – תרומת האם), ולכן לא עמדה לו חוכמתו בשעת מבחן."

66 הסוגיה מייחסת את השפעת בתי עבודה זרה ל"ריח שהריחה מאותו המין והיה אותו הריח מפעפע בגופה כאירסה של חכינה". ספק רב אם נכון לפרש את הריח המפעפע בגופה של האם כסמל למאווייה ולחינוך שהיא עתידה להעניק לבנה. גם אין בסיס לייחס לאמו של אלישע "הערצת התרבות הזרה", שכן אפשר

בסוגיה ככשל פרשני-תיאולוגי ולא כחולשת אופי. גם אם נניח שטעותו הפרשנית-התיאולוגית של אלישע משקפת כשל במישור הרוחני, ולא במישור האינטלקטואלי בלבד, הסוגיה מספקת בסיס להשערות רבות שאינן קשורות לחינוך לקוי ולחולשת אופי, וביניהן אהבה בלתי-מספקת לתורתו, לעמו ולאלוהיו; תאוות כמוסות; רוע לב ועוד.

סיכומו של דבר: קביעותיה של המחברת לגבי חולשת אופיו של אלישע ולגבי הרקע שמאחוריה טעונות ביסוס, שאיננו כנמצא בספר זה. על הקורא מוטלת אפוא מלאכת הסינון בין בוננויותיה של המחברת העומדות בביקורת לבין הרעיונות החסרים ביסוס של ממש.

ה. שחזור שלבי העריכה ורקעם ההיסטורי  
 בניגוד לסוגיית הבבלי, סוגיית הירושלמי קושרת בשני מקומות בין סיפור חייו של אלישע לבין האירועים ההיסטוריים הדרמטיים הקשורים ל'שמד' שהתרחש בימיו: אחד ההסברים שהוצעו בירושלמי למשבר האמונה של אלישע הוא "שראה לשונו של רבי יהודה הנחתום נתון בפי הכלב שותת דם"<sup>67</sup> ואחד מחטאיו של אלישע הוא שיתוף פעולה עם מאמצי הרומיים "בשעת שומדא" להכריח עבדים יהודיים לחלל את השבת. מכאן מסקנת בארי:

בתלמוד הירושלמי סיפורו של אלישע מעוגן בזמן ובמקום. יש בו תפקיד לתקופה ולאירועים ההיסטוריים המאפיינים אותה. המקום – ארץ ישראל, הזמן – המאה השנייה לספירה, והאירוע המרכזי, צירה ולבה של מערכת הסיפורים, הוא מרד בר כוסבה... בתלמוד הבבלי הסיפור מנותק מרקע היסטורי ומגיאוגרפיה קונקרטיית.<sup>68</sup>

שהיא עוברת לתומה ליד בתי עבודה זרה מתוך חוסר תשומת לב לסכנה הרוחנית הכרוכה במעבר כזה, ועיין לדוגמה בבבלי עבודה זרה יז סע"א-ע"ב.  
 67 יש לזה מקבילה בסוגיה בבליית אחרת: "לישנא דחוצפית המתורגמן חזא דהוה גריר ליה דבר אחר" (בבלי קידושין לט ע"ב).  
 68 בארי, עמ' 174-175.



סוגיית הירושלמי גם מתחלקת, לדעת בארי, לשכבות היסטוריות ברורות, המשקפות יחס משתנה כלפי אלישע, שניתן לפרוש על פני הלוח ההיסטורי:

ההתייחסות אליו כ'אחר' בעקבות מרד בר כוסבה, שבו כנראה לא "היה מסוגל [אלישע] לעמוד איתן באמונתו לנוכח החורבן והשמד";<sup>69</sup>

האהדה לתורת אלישע – אם לא למעשיו ולמניעיו – המשתקפת מסיפורי מפגשיו עם רבי מאיר והמושרשת בעייפות הציבור מעמדת הגבורה ששררה בזמן המרד;

הבנת עורכי הסוגיה האחרונים לליבו של אלישע, על כל חולשתו האנושית, מתוך ראייתם המפוכחת של תושבי ישראל "החיים בארץ ישראל המתרוקנת לאטה מתושביה"<sup>70</sup>.

עבודתה של המחברת במישור הדיאכרוני כוללת אפוא את בחינת סיפורי אלישע בירושלמי הן לאור תקופת מרד בר כוסבה והן לאור התקופה המשוערת שבה נוספה לסוגיה כל אחת משכבותיה. מיצוב סיפורי אלישע בתקופת מרד בר כוסבה מסייע בידי בארי להאיר על מספר נקודות מתוך דברים הידועים על תקופה זו, כגון:

תאור חטאו של אלישע כשיתוף פעולה עם הרומאים בגרימת חילול שבת, גזירה הקשורה בתודעה ההיסטורית עם גזירות הרומיים בתקופת השמד.<sup>71</sup>

ראיית לשונו של רבי יהודה הנחתום בפי כלב מוסברת על רקע האיסור שהטילו הרומאים על קבורתם של הרוגי מלכות, בלי שתינתן רשות מיוחדת.<sup>72</sup>

69 בארי, שם.

70 בארי, שם.

71 בארי, עמ' 45. בעמ' 196, הערה 9. בארי מציינת מחלוקת בין ההיסטוריונים בשאלה אם אמנם גזירות אדריינוס כללו גזירה על השבת, והיא נוטה להכרעת הפשרה של אופנהיימר שהרומאים לא חייבו לחלל שבת, אך גם לא אפשרו שמירת שבת מלאה, כך שבשעת צורך בעבודת אנגריה לא נעשו הנחות ליהודים באשר למלאכה בשבת.

בארי מעגנת את ההיזקקות של רבי מאיר לדרשה על הפסוק "וה' ברך את אחרית איוב מראשיתו" (איוב מב יב) בתמורות שחלו בהתייחסות החכמים לדמותו של איוב לרגל מרד בר כוסבה ותוצאותיו.<sup>73</sup> רבי מאיר נמנה עם המסנגרים על איוב, שטענו שהוא עשה מאהבה, על-אף הקושי שלו לעמוד בייסוריו.<sup>74</sup>

מלבד הבוננויות הללו ודומיהן, בארי מבקשת לגזור מהרקע ההיסטורי את אבני היסוד שעל-פיהן היא תפרש את תפיסותיהם ומטרותיהם של המספרים:

על סמך העדות הספרותית בתלמוד הירושלמי אי-אפשר, כנראה, להסיק מסקנות היסטוריות, אך ניתן להציע מסקנות היסטוריוסופיות אחדות: אלישע בן אבויה הפך ל'אחר' בימי מרד בר כוסבה או בעקבותיו. הוא הוגדר כ'אחר', כנראה, משום שלא היה מסוגל לעמוד איתן באמונתו לנוכח החורבן והשמד, שלא היתה להם כל הצדקה בעיניו... בתקופה שבה אזרו שלומי אמוני ישראל את כל כוחות הנפש כדי להתחזק באמונתם; בתקופה שבה אימצו רבים את השקפת העולם של רבי עקיבא, לפיה 'חביבין ייסורין'; בתקופה שבה נדרשה הרואיות כדי להחזיק מעמד – היה אלישע אנטי-הרואי במופגן. משום כך, כדי להתגונן מפני הסכנות שהציבה עמדת חכם במעמדו לכוח עמידתה של האומה, הוקצה אלישע כ'אחר' ונידון לגיהנום.

72 בארי, עמ' 91. היא מסתמכת כאן על מחקרו של ש' ליברמן, "רדיפת דת ישראל", ספר היוכל לשלום בארון, ירושלים תשל"ה, עמ' רכה.

73 בארי, עמ' 54. בעמ' 197, הערות 15–16, היא מציינת את דבריו של א"א אורבך, "אסקזיס ויסורים בתורת חז"ל", בתוך: מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 449, באשר לחידוש המסורת על אברהם בכבשן האש כסמל לקידוש השם ואת הנ"ל, חז"ל – פרקי אמונות ודעות (לעיל, הערה 17), עמ' 354 ואילך, באשר לדומה ושונה בין איוב לאברהם בעיני חכמים שונים שחיו מסביב לתקופת השמד.

74 בעמ' 55 בארי מבקשת להבין את דברי התגובה של אלישע לאור הניגוד בין אברהם לאיוב. לדעתה אלישע מצטט מדברי רבי עקיבא כדי לרמוז לרבי מאיר על הניגוד העמוק בין מסירות נפשו של רבי עקיבא, הדומה לאברהם, לבין חולשת אופיו של אלישע, שאיננו מגיע אפילו לרמתו של איוב. דרשתה של בארי היא יפה, אך ספק אם יש לה בסיס של ממש בסיפור.

קרוב לאותה תקופה יכלו להיווצר לפחות חלק מסיפורי הסיבה.<sup>75</sup>

לדבריה של בארי, השלבים הבאים בעריכת הסוגיה בירושלמי מבטאים תמורות בהערכת דמותו של אלישע, המושרשות בהתפתחויות היסטוריות. היא משחזרת תהליך שבו שוקמה בהדרגה דמותו של אלישע, לפי השלבים הבאים: בשלב הראשון, סמוך לחייו של אלישע, חוברת הברייתא, המתייגת את אלישע בכינוי 'אחר', ובכך מוציאה אותו מהכלל. מעט אחר כך נתחברו סיפורי 'הסיבה', המתארים את האירועים שהובילו את אלישע לכפירתו, וסיפור מסיבת הברית, ואלה משקפים שינוי-מה בהתייחסות אל אלישע – "מפסילה ותיוג אל ניסיון להבין את מניעיו".<sup>76</sup> סיפורי הדו-שיח בין אלישע לרבי מאיר, שהוא גוף הסוגיה העיקרי, מתארים את דמותו מזווית הראייה של תלמידו האוהב ובכך הם משקפים "נטייה ליתר סובלנות והבנה".<sup>77</sup> היחס הסלחני כלפי אלישע מתבטא ביתר שאת בהוספת הסיפור על אביו של אלישע והעמדתו במרכז הדו-שיח עם רבי מאיר וכן בחתימת הסוגיה עם סיפור בנותיו של אלישע.<sup>78</sup> לדעת בארי, היחס הסלחני כלפי אלישע הלך וגבר בשל תהליך של התפכחות האומה ממיתוס הגבורה:

נראה שבתחילה היתה עמדתו של רבי מאיר כלפי רבו עמדת מיעוט, אולי אפילו עמדת יחיד, מבוססת כולה על רגש בלבד. אך תוך זמן לא רב זכתה עמדה זו לאהדה בציבור שעייפה נפשו

75 בארי, עמ' 103.

76 בארי, עמ' 176.

77 בארי, שם.

78 בארי, עמ' 102, 176. דברי בארי אינם נהירים כל צרכם בכמה נקודות. לדוגמה, במקום אחר (שהובא לעיל) היא טענה שסיפור 'מסיבת הברית' בירושלמי נוצר יחד עם סיפורי 'הסיבה' (או מעט אחריהם), ואילו כאן היא טוענת שהסיפור נכנס לסוגיה אחרי חיבור הדו-שיח עם רבי מאיר. דומה שהיא מבחינה כאן בין חיבור הסיפור (קדום) לבין שילובו עם עיקר הסוגיה (מאוחר יותר), אך ראוי היה להבהיר נקודה זו.

להורגים. ברוח אהדה זו נוצר הסיפור הגדול על מאמצי רבי מאיר לגאול את אלישע רבו... עורכי הקובץ... חיים בדורות מאוחרים עוד יותר. יום הקטנות של החיים בארץ ישראל המתרוקנת לאטה מתושביה מביא אנשים להכרה שההרואיות היא נחלת מיעוטים בלבד. בני דורות אלו אולי מתקשים יותר להבין את גבורת מקדשי השם מאשר את חולשתו האנושית כל כך של אלישע. עורכי הקובץ, על שתי שכבותיו, מבינים ללבו של אלישע, ויוצרים, כל אחד בתורו, מערכת סיפורית שתסביר את חולשתו מחד גיסא, ותדגיש את מעלת תורתו מאידך גיסא. בכך הם משלימים את גאולתו.<sup>79</sup>

טיעונים אלו נאמרים *ex cathedra*, בלי ראייה כלשהי לתיארוך המשוער של חלקי הסוגיה<sup>80</sup> ולתהליך הנפשי הפוליטי שהיא מייחסת לעם. הקורא בן־זמננו יזהה בקלות את האסכולה הפוליטית המתייחסת באהדה לעייפות מהמיתוס ההרואי ולספק המושרש בחולשה; אך מניין יודעת בארי על קיומו של דור פוסט־אידיאולוגי בתקופת אמוראי ארץ ישראל? נראה שלאורך תקופת התנאים והאמוראים כאחד אפשר למצוא גישות יותר מיליטנטיות ויותר פייסניות, ואין תהליך חד־כיווני המוביל מהערצה – "המבוססת על רגש בלבד" (!) – לגיבורי המרד אל עבר הבנה למניעיהם ולאישיותם (האנושיים כל כך) של הבוגדים.

אין יסוד היסטורי אפוא לתהליך הסוציו־היסטורי שבארי מתארת, ושחזרה כושל גם במישור הספרותי, שכן הוא מושתת על יחס חד־ערכי לאלישע בכל אחד משלבי העריכה. בדור אחד נשלטת הספרות בידי המזדהים עם המרד נגד רומי ואלה יגנו את אלישע בכל

79 בארי, עמ' 103–104.

80 התיארוך מבוסס באופן חלקי על בוחן לשוני – עברית לעומת ארמית – אך אין אמת־מידה זו מספקת ביסוס לכל קביעותיה (עיין עוד להלן בהערה 8181). נראה אפוא שהשחזור של שלבי העריכה מבוסס על פרשנותה למשמעות של השלבים, ויש כאן מידה של מעגליות בטיעון.

פה, יוציאוהו מהמחנה וידינוהו לגיהנום. הערכה לתורתו של אלישע או הבנה כלשהי למניעיו תבואנה לידי ביטוי רק בדור שהתרחק כרונולוגית ונפשית מהמרד. ספק אם הנחת עבודה רדוקציוניסטית של *tout comprendre c'est tout pardonner* מאפיינת את המספרים והעורכים התלמודיים, שהוציאו מתחת ידם יצירות רבות בעלות עומק ומורכבות. בקובץ הסיפורים שבירושלמי רק סיפורי הפתיחה, המתארים את חטאיו של אלישע, מציגים אותו באופן חד-ערכי, כרשע החוטא ומחטיא בזדון.<sup>81</sup> שאר סיפורי הקובץ – בדומה לסיפורים שבבבלי – מתארים מציאות מורכבת למדי. אלישע הוא אדם רב-פנים, המיטלטל בין בעיטה באמונות ובמצוות שעליהן גדל לבין הגעגועים לחזור לחיקו החם של עולם התורה. עולם התורה משיב לאמביוולנטיות של אלישע באמביוולנטיות משלו, והיא משתקפת ברוב סיפורי הקובץ, כגון בסיפור בנות אלישע, המציג באופן החד ביותר את הסתירה בין 'מעשיו' ל'תורתו'. כפי שהתווכחו רבי ובנותיו של אלישע על ההערכה הנכונה כלפיו, כך כנראה התעמתו רבי מאיר ותלמידיו באותו עניין. רבי מאיר דורש בטבריה דרשה שנועדה לשכנע את קהל שומעיו שיש תקווה לאלישע באחריתו, ובדבריהם "הא רבך לבר" (הרי רבך בחוץ) אפשר לשמוע דחייה וזלזול – האדם שאתה רואה כ'רבך' נמצא בחוץ. רכיבתו על סוס בשבת – כנראה חזון נפרץ – מעמידה אותו מחוץ לבית המדרש

81 עוד יש להעיר כי הסיפורים האלה אינם נכנסים באופן חלק לשחזור של בארי, שכן לשונם (ארמית) מעידה לכאורה על איחור, אך הערכתם השלילית המוחלטת כלפי אלישע קושרת אותם דווקא לשלב הקדום ביותר של גיבוש הסוגיה. בארי מודעת לבעיה זו, ובעמ' 176–177 היא מסבירה: "במועד כלשהו לפני שלב העריכה האחרון נוצרו סיפורי החטא כדרשות יצירתיות על הברייתא שעניינה הוא הארבעה שנכנסו לפרדס." לדעת בארי, האופי ה'פרשני' של הסיפורים האלה, הבנויים על 'דרשות יצירתיות' לביטוי ברייתא "קיצץ בנטיעות" (ראה בארי, עמ' 41, 43; על נקודה זו כבר עמדו רובנשטיין, "אלישע בן אבויה", [לעיל, הערה 2], עמ' 152, וגושן, *חזו"ט*, [לעיל, הערה 2], עמ' 82 ואילך), מפקיע אותם מהמיצוב ההיסטורי המאפיין את שאר הסיפורים.

במובן הנפשי, הרוחני והחברתי, ולא רק במובן הגיאוגרפי,<sup>82</sup> ולפיכך רומזים שומעי הדרשה שהם לא השתכנעו ממנה. לדעתם רבי מאיר מתעקש לראות בו 'רב', בעוד המציאות מעידה עליו שהוא 'בחור'. בהמשך גם האמירה "הא קבריה דרבך אייקד" (הרי קברו של רבך בוער) נאמרה כנראה בנימה אירונית, כאילו לומר: הנה הוכחה חותכת שכל מאמציך להציל את רבך היו לשווא. ההתגוששות המתמדת בין רבי מאיר לבין אלישע מכאן, רבי עקיבא משם (מחלוקת דרשניות) ותלמידיו מצד שלישי מבטאת את חוסר-היכולת של עולם התורה להגיע להערכה חד-משמעית וחד-ערכית כלפי דמותו המורכבת של אלישע.

גם באשר לפרטי הסיפור נוטה בארי לעתים להערכות חד-ערכיות, במקומות שהסיפור מזמין התייחסות מורכבת יותר. לדוגמה: בסיפורים על 'ברית המילה' ועל אמו של אלישע העוברת ליד בתי עבודה זרה רואה בארי מגמה 'סלחנית' של הפחתת אחריותו לחטאיו.<sup>83</sup> אך אין זה ברור כלל שחכמי התלמוד סבורים שיכול אדם להפחית את אחריותו למעשיו על-ידי תלייתם בכשלים של הוריו. אדרבה, מקורות תלמודיים רבים מלמדים שעוונותיו של אדם נחשבים יותר חמורים כשהוא ממשיך בדרך אבותיו – כפי שגם זכויותיו שוקלות יותר כשהוא ממשיך בדרך אבותיו.<sup>84</sup> אף ההקשר שבו מובא סיפור 'ברית המילה' בסוגייתנו מלמד שהוא לא נועד

82 הסוגיה שלנו עושה שימוש דר-משמעי במונחים של מקום ותנועה לסמל אמירות רוחניות גם בהמשך, לגבי תחום שבת. בארי, עמ' 51–52, ערה למשמעות המטפורית של 'חור' והיא גם מציעה הבנות שונות למניעיהם של שומעי דרשת רבי מאיר באמירת 'הנה רבך בחור', אך פירושי לנקודות האלה שונה מפירושה. 83 בארי, עמ' 87, והשווה גושן, *החוטא* (לעיל, הערה 2), עמ' 190. וראה דיון לעיל, מסביב להערות 63 ו-65.

84 עיין לדוגמה בבלי ברכות ז ע"א: "אמר לפניו: רבוננו של עולם! מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו? אמר לו: משה, צדיק וטוב לו – צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו – צדיק בן רשע, רשע וטוב לו – רשע בן צדיק, רשע ורע לו – רשע בן רשע."

להפחית את אחריותו של אלישע, שכן אלישע מספר סיפור זה על מנת להוכיח רעיון כמעט הפוך: שאין תקווה ל'אחריתו', על-פי דרשת רבי עקיבא, מכיוון שלא הייתה 'ראשיתו' טובה.<sup>85</sup> במהלך פירושה וניתוחיה, בארי יודעת לעתים לתאר את דמותו של אלישע ואת התייחסותם של החכמים אליו באופן מעמיק יותר ומורכב יותר. היא מתארת את הצגת אלישע בירושלמי כ"דמות טרגית" וכ"אדם חצוי" בשל הליכתו "על קו הגבול" בין מרידה לתשובה,<sup>86</sup> ובמקום אחר היא מתארת את התמודדותו של הבבלי עם "שאלות קשות מאוד", כגון: השפעת אישיותו של רב על תלמידו, ובמיוחד כשהרב הוא אישיות פגומה;<sup>87</sup> "באיזו מידה מגנה התורה על לומדיה ועל החכמים מפני החטא?"<sup>88</sup> אך בבואה לשרטט את השתלשלות עריכת סוגיית הירושלמי, התעלמה בארי ממורכבויות כאלה ונזקקה לתפיסה רדודה של הערכות מגנות וסלחניות. יש מקום לתהייה אם כל רובדי הסוגיה עשויים להתיישב זה עם זה. לא בטוח שעורך אחד מסוגל להכיל ביחד את כל רובדי הסוגיה – את הרשע המזועזע של 'סיפורי החטא' יחד עם הדאגה לשמירת השבת של רבי מאיר תלמידו ועם הבכי בשעת מותו.<sup>89</sup> אך מכאן ועד לשרטוט קו התפתחותי ברור המרחק הוא רב מאוד. המתח בין ראיית השחור לראיית הלבן באישיותו של אלישע נולד בעודו בחיים ונשאר עד לזמן עריכת הסוגיה, ובעצם עד ימינו אנו. בכל דור ובכל שלב התמודדו החכמים עם ההיבטים השונים של דמות מורכבת, בעלת

85 בארי, עמ' 85, עומדת על יעד זה של הסיפור.

86 בארי, עמ' 78, 183.

87 בארי, עמ' 170.

88 בארי, שם.

89 עבודתה של בארי מושתתת כמובן על ההנחה שהמתחים בסיפור אינם ניתנים לגישור, ואף חוקרים אחרים מסכימים אתה (ראה הערות 47, 49). לדעתי אין המתחים בסוגיה מגיעים לכלל סתירה של ממש, ואישיות אחת – מורכבת ומסוכסכת – יכולה להכיל הן את הרשעות של סיפורי החטא, הן את הלבטים וההתנצחות של הוויכוחים עם רבי מאיר והן את הבכי הדר-משמעי של שעת מותו.

סתירות פנימיות וגוונים שונים של אור וחושך, וכן התמודדו עם ההתנגשות בין ערכים מקודשים.

#### ו. סיכום

שחזור שלבי עריכת הסוגיה בידי בארי מחזיר אותנו לנקודה שבה פתחנו את עיוננו: הזיקה בין היסטוריה לספרות. הדיסציפלינות של היסטוריה וספרות עשויות להעשיר זו את זו בהבנת סיפורים תלמודיים. המידע ההיסטורי מסייע לקשור בין הדמויות והאירועים לבין רקעם החברתי והתרבותי ולהבין את ההיבטים החברתיים והפוליטיים של הסיפורים. הניתוח הספרותי עשוי לספק הסברים למטבעות לשון ועיצובים לשוניים מיוחדים ולהעמיק את הבנת ההיבטים הנפשיים, הרוחניים והמוסריים של הסיפורים.<sup>90</sup> השילוב של שתי דרכי העיון עשוי אפוא להביא לתמונה מלאה ועשירה של משמעויות הסיפורים והשלכותיהם, תמונה המכילה הן את המישור הפרטי, הפנימי והייחודי והן את המישור הכללי והחברתי.

ספרה של בארי, על-אף הצהרותיה באשר ל'א-היסטוריות' של מחקרה, עוסק בהרחבה בצדדים היסטוריים של חקר סיפורי אלישע. ליד מקרים של דו-שיח מפרה בין העיון ההיסטורי לעיון הספרותי, לעתים דוחקת החתירה לעבר הצגה ברורה וסכמטית במישור ההיסטורי את רגליה של ההתמודדות הספרותית המעמיקה עם המורכבויות והמתחים של סיפורי אלישע. למרות מגבלותיו של ספר זה, הוא עשיר בכוננויות חשובות העשויות להעשיר את הבנתו של המעיין והחוקר. רמת הספר איננה אחידה, אך גם אם ניקח בחשבון את כל הנקודות בספר שאינן עומדות בביקורת, יישאר מספר נכבד

90 האמירות האלה נאמרות על דרך הרוב ועל-פי התפיסה הקלסית והרווחת של הדיסציפלינות הנדונות. בדורות האחרונים קיימות מגמות שונות בשתי הדיסציפלינות – היסטוריה המתמקדת בעולמו של הפרט וספרות המתמקדת ב'אמירה' החברתית והפוליטית של היצירה. על-אף המגמות האלה, דומה שהקביעות שלי כאן מאפיינות את רוב העשייה בשני התחומים, ומכל מקום הן מציגות את התפיסה שלי של שני התחומים.



### החיפוש אחר אלישע בן אבויה הספרותי וההיסטורי

של בוננויות ופירושים מבוססים וראויים. גם אחרי קריאת הספר הזה, רב העלום על המפורש באשר לדמותו החידתית של אלישע, אשר ודאי תמשיך לגרות את דמיונם של הלומדים והחוקרים גם בעתיד. הפירושים והרעיונות בספרה של בארי לא יתקבלו במלואם, אך המתמודדים בעתיד עם החידה ששמה אלישע בן אבויה ימצאו בספר הרבה נקודות מעשירות ומגרות.

אברהם וולפיש, מכללת הרצוג, החוג לתורה שבע"פ והחוג למחשבת ישראל

## קריאה מעוותת של איראן בישראל

חגי רם, לקרוא איראן בישראל. העצמי והאחר: דת ומודרניות, תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2006.

ספרו של חגי רם הוא כתב אשמה חריף על הייצוג של איראן שלאחר מהפכת 1979 בכתיבה העיתונאית והאקדמית בישראל. הספר מעלה שלוש טענות מרכזיות הקשורות זו בזו. הראשונה היא שהאופן שבו "יצרני הידע" הישראלים – כותבי זיכרונות, עיתונאים, פרשנים ואנשי אקדמיה – קוראים, מפרשים ומייצגים את איראן בישראל לוקה ב"עיוורון" ובראייה אוריינטליסטית ו"קולוניאליסטית", וראייה זאת משקפת ומזינה פוביה אירציונאלית ביחס לרפובליקה האסלאמית של איראן.

הטענה השנייה, המסבירה את קודמתה, היא כי ל"עיסוק האובססיבי" הישראלי באיראן ישנם "שורשים תרבותיים עמוקים" בחברה בישראל, שאינם נובעים ממעשיה או מאופייה של איראן, אלא מתוך תפיסה אוריינטליסטית ישראלית-אשכנזית, הרואה את איראן כבבואה של הפן האפל, המזרחי-דתי-לאומני של ההווה הישראלית. לפיכך, היא משליכה את הפחד מהמרכיב המזרחי-הדתי הזה על איראן.

הטענה השלישית, המובאת בחלקו השני של הספר, מנסה להפריך את ה"קריאה" הישראלית של איראן על-ידי ניתוח היבטים שונים של הרפובליקה האסלאמית, במטרה להראות כי מדובר במהפכה ובמשטר מודרניים במהותם, וכי המשטר האיראני נוהג בצורה רציונאלית בשורה של תחומים.

ניתן, ואף ראוי, לבקר היבטים שונים של הכתיבה הישראלית על איראן, ובמיוחד את הצורה בה הציגה התקשורת אירועים שונים בארץ חשובה זו ב־30 השנים האחרונות. עם זאת, שתי טענותיו הראשונות של הספר לוקות במספר כשלים, בין היתר מפני שהן מבוססות על קריאה סלקטיבית, ולעתים אף יצירתית ביותר, של מקורות ישראליים שונים, תוך התעלמות משורה של סוגיות מהותיות העשויות לערער את התמונה אותה מנסה רם להציג. באשר לטענה השלישית, שהיא נכונה בבסיסה, רם אינו מחדש באופן מהותי בהשוואה למה שנכתב בעבר במחקר האקדמי, ולפיכך אקדיש לה פחות תשומת לב בביקורת זו. נוסף לכך, מופיעות בספר שורה של קביעות או אמירות בעיתיות ביותר בנושאים משניים, המשקפות את הבעיות שבנקודת המוצא המתודולוגית של המחבר.

הספר משקף שליטה מרשימה ביותר של רם בספרות התיאורטית בחקר מדעי החברה, והוא עמוס ציטוטים (לעתים עד לעייפה), של נציגי הגישה הפוסט־קולוניאלית ולימודי הכפיפים (Subaltern Studies). הוא חושף כשלים לא מעטים בסיקור התקשורתי על איראן במשך השנים, ומצטט לעתים התבטאויות של פרשנים ישראלים שונים, אשר במבט לאחור של 30 שנה פשטנותם ניכרת לעין. מצד שני, בדומה לאדוארד סעיד, אותו הוא מצטט פעמים רבות בהערכה רבה, יוצר רם שיח ישראלי אחיד, לו שותפים דיפלומטים ואנשי צבא לשעבר ששירתו באיראן, עיתונאים, סופרים ואנשי אקדמיה, ללא הבחנה מספקת בין סוגי השיח השונים, ובשל כך הוא יוצר לעתים תמונה מכלילה ופשטנית. כך, לדוגמה, רם נוטה להכליל את השיח האקדמי והשיח התקשורתי כשיח אחד, או מתעלם מהשוני בין מומחים העוסקים באיראן ובמזרח התיכון לבין אלה העוסקים בתחומים אחרים. כמו כן, הוא אינו בוחן מהו משקלם היחסי של "יצרני הידע" השונים בשיח. הנטייה הזו לכלול את כל "יצרני הידע", כלשונו, בקבוצה אחת נראית לעתים תמוהה, כאשר רם, במטרה לאשש את טיעונו, מסתמך על חוקרי אקדמיה ישראליים (שכנראה אינם נחשבים באותו הקשר ל"יצרני ידע") המציגים תמונה מורכבת על איראן, ובכך הוא משמיט לעתים את הקרקע מתחת לטיעונו שלו.

כדי לפתור את הבעיה הזו הוא נוטה לעתים קרובות להביא דברים אלה אך ורק בהערות שוליים, וכך להמעיט ממשקלם. רם טוען כי אינו שואף להיות סגור של המשטר באיראן, וכי אין בכוונתו להתעלם מהאיום האיראני הנשקף לישראל. הוא אף מודה "שהדיכוי הפוליטי והתרבותי שאזרחי איראן נתונים לו מאז 1979 חמור שבעתיים" (דגש שלי מ"ל) מן הדיכוי שממנו הם סבלו תחת המשטר הישן (עמ' 25). אך לעתים לא מעטות הוא אכן מלמד סגוריה בלתי מוצדקת על המשטר מתוך להט הביקורת שלו על התפיסה הישראלית, ומתעלם לחלוטין מהצדדים הפחות נעימים במדיניותה של איראן ביחס לישראל.



הפגנה נגד ישראל באיראן

ה"רומן" הישראלי עם משטר השאה טענתו הראשונה של רם היא, כי הכותבים השונים בישראל נהגו לתאר את איראן של השאה, מחמד ריזא פהלווי, שהודח במהפכת 1979, בצבעים וורודים כסמל של קידמה ונאורות, תוך שהם מתעלמים מאופיו העריץ והדכאני של משטר זה ומהמחיר האנושי הכבד שמדיניותו גבתה מהעם האיראני. הצגה מעוותת זו של משטר השאה נבעה מתוך הרצון הישראלי לראות באיראן ובישראל שני איים של

המערב מול המזרח האסלאמי הנחשל והמאיים. בהקשר זה מאשים רם את הכותבים הישראלים בעיוורון מוסרי על נכונותם לשתף פעולה עם משטר כה עריץ ומדכא.

כדוגמה לתיאור מעוות זה, מצטט רם תכתובת בין איש המוסד הישראלי אליעזר צפריר לבין ידידו, קצין איראני איש הסווא"כ (המשטרה החשאית). אולם רם לא שם לב לעובדה כי ההפלגה בהשגיה של איראן ובדמיונה לישראל, שאותה הוא מצטט כביטוי לראייה הישראלית, מופיעה במכתביו של הקצין האיראני לעמיתו הישראלי (עמ' 35, צפריר עמ' 7-9). יתכן אמנם שהקצין האיראני ידע מה חושב עמיתו הישראלי ורצה לסבר את אוזנו, אולם חוקר אמור בכל זאת להבחין בין דוברים.

אין להתעלם מהעובדה שאכן בישראל, כמו גם במקומות רבים אחרים בעולם, הייתה נטייה בשנים שלפני המהפכה לראות את משטר השאה באור חיובי, כמשטר המציעד את איראן מנחשלות לקדמה בנוסח המערבי, תוך התעלמות מצדדיו האפלים יותר. כמו כן ברור לחלוטין, ובוודאי לאחר 30 שנות מחקר היסטורי פורה של שורשי המהפכה באיראן, כי כל משטר שהצליח לקומם נגדו מיליונים מכל שכבות הציבור היה נגוע בפגמים וכשלים חמורים. קיים גם קונסנזוס מחקרי כי במהלך שנות שלטונו ביצע השאה כמעט כל שגיאה פוליטית או אנושית אפשרית, שכולן יחד השניאו אותו במידה רבה של צדק על העם האיראני. אולם בקביעתו המכלילה של רם ישנן מספר בעיות:

ראשית, רם מתעלם או ממעיט ממשמעות העובדה שראייה זו התקיימה גם אצל כותבים רבים בארה"ב ובאירופה עד המהפכה, ולפיכך קשה לייחס אותה למניעים הישראליים הייחודיים אותם הוא מגנה. שנית, אין ספק שאנו יודעים היום הרבה יותר על כשלו וכישלונותיו של משטר השאה, בשעה שלרבים מהכותבים בזמן המהפכה היה חסר הידע המצוי בידינו, וחלק מביקורתו של רם מתעלם מהבדל זה. שלישית, החלופה שעמדה לפני חלק מהכותבים על משטר השאה, במיוחד אלה שהביטו על איראן במבט לאחור מספר שנים לאחר המהפכה, הייתה החלופה הח'ומיניסטית ולא חלופה דמוקרטית אוטופית. לפיכך, בהשוואה לחלופה זו, היתה נטייה לראות את משטר השאה באור חיובי יותר.

אבל הנקודה החמורה יותר היא כי מתוך תיאורו של רם עצמו ניכר מייד כי אין בסיס להכללה בה הוא מדבר על ה"התכחשות" וההתעלמות מסבל העם האיראני. כך, למשל, הוא מצטט את זיכרונותיו של השגריר לשעבר מאיר עזרי המראים את פניו האפלות והברוטאליות של הסווא"כ (עמ' 37), ואת דבריו של איש המוסד הישראלי חיים צדוק על הפערים העצומים ומנקרי העיניים בין עשירים לעניים באיראן (עמ' 36, 39). גם צפריר איש המוסד מתאר את ידו הקשה של המשטר, את היותו משטר מושחת ומדכא, את היותו של הסווא"כ ארגון כל יכול, ואת התנהגותם היהירה של אנשי הצבא (עמ' 37, 46, 50, 52, 54, 57).

הסתירה הפנימית הזו בולטת ביתר שאת כאשר רם עצמו מצטט (עמ' 81) את דוד מנשרי, אותו הוא מתאר כאחד מהבכירים ב"יצרני הידע" האקדמי על איראן בישראל, הקובע כי עריצותו של משטר השאה, הנסיבות המזיקות של המהפכה הלבנה, המדיניות התרבותית החילונית האנטי-קלריקאלית של מלוכת פהלווי ו"עושיק האימפריאליזם" היו בין הגורמים המשמעותיים שהביאו לפרוץ המהפכה ב-1979. כמו כן, הוא בוחר להתעלם מביטויים של ביקורת על משטר השאה המופיעה בחיבורים אקדמיים, שיש בהם כדי לסתור את טענתו. כך למשל, בספרו הקצר *איראן במהפכה* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988) מדבר מנשרי על דיכוי החירויות באיראן, ואחת המסקנות המרכזיות במחקרו היסודי על מערכת החינוך באיראן הפהלווית היא כי הרפורמות בחינוך לא הביאו לצמצום משמעותי בפערים החברתיים באיראן, ואולי אף הרחיבו אותם.<sup>1</sup>

אלא שבאותם מקרים שבהם הראיות סותרות את קביעתו של רם בדבר התעלמותם של הישראלים, הוא מוצא בדבריהם מניעים פסולים (הנהירים רק לו כנראה). כך, לדוגמה, מאחר ודברי חיים צדוק, אותם מצטט רם, סותרים את דבריו הקודמים שלו עצמו על התעלמות מדיכוי,

David Menashri, *Education and the Making of Modern Iran* (Ithaca: Cornell University Press, 1992), pp. 241-268, 300-306.

מאשים רם את צדוק כי הוא "חושף" בתיאור זה את "תמיכתו הבלתי מסויגת בעריצות השאה" (עמ' 38). צריך, כנראה, לקרוא את הפסקה המובאת מדברי צדוק והמתארת את פחדיו של האזרח האיראני הפשוט מידו הארוכה של הסווא"כ בצורה יצירתית מאד כדי למצוא בהם אפילו שמץ מהאשמותיו של רם. כמו כן, כאשר רם אינו יכול להתעלם מדבריו של צדוק על הפערים העצומים בין העשירים לעניים, פותר רם את הסתירה להאשמותיו בביקורת על הישראלים שגרו בשכונות הפאר באיראן, ולפיכך הם היו "שותפים לדבר עברה" (עמ' 36).

כאשר צפרייר מדבר על האפשרות של הסתערותו של ההמון המדוכא והעני על הצפון העשיר בטהראן, מגנה אותו רם על שהוא מציג את הפרולטריון "כמסה אנושית הומוגנית, בלתי מובחנת... וחמור לא פחות חסרת אנושיות", וכך הוא "משתיק" את סבלם של המונים אלה ו"שולל מהם את הזכות" לנסות ולשנות את מצבם. ראשית, קשה לראות בתיאורו של צפרייר הצדקה של הסבל; נהפוך הוא, הוא משתמש בביטויים די חזקים לתאר סבל זה. שנית, בתיאור זה, כמו גם בתיאורים אחרים של צפרייר, אין ראייה לשלילת זכותם של האיראנים להתקומם. ושלישית, אין פה שום בסיס לקביעתו של רם כי צפרייר תופס את האיראנים ב"מושגים אוריינטליסטיים מובהקים, כמי שמתאפיינים בציות עיוור, בפסיביות, בכניעות ובחנופה". נכון שצפרייר מתאר את משטר החנופה שהשאה הקים, אולם תיאור זה גדוש ביקורת על השאה ולא על המוני העם. כמו כן, דווקא בתיאורים אחרים של צפרייר על תחילת המהפכה ברור לחלוטין כי אין מדובר באנשים פסיביים המצייתים ציות עיוור. כדאי גם לומר, כי הביטוי "המונים" שגור מאד בשיח של ארגונים מהפכניים רבים במזרח התיכון, וזהו אף שמה הרשמי של המפלגה הקומוניסטית, התודה. נשאלת השאלה, האם גם במקרים בהם נעשה השימוש במושג על-ידי גורמים מהפכניים אלה מדובר בתיאור אוריינטליסטי, או שאז דווקא ראוי הביטוי הזה לשבח.

בלי להפחית מהיבטיו השליליים הרבים מאד של משטר השאה ואופיו הדכאני, ניתן גם לומר כי במבט לאחור, התמונה השחורה משחור אותם מציגים ביטויי החריפים, שלא לומר מתלהמים, של רם, לוקה בעיוות מסוים. רם עצמו מודה כי המשטר הנוכחי באיראן, שאל

תחושותיו הוא מגלה רגישות כה רבה, גרוע בכמה מובנים ממשטר השאה. אם כך, מדוע לא יעדיפו הכותבים הישראלים, הבוחנים את איראן במבט לאחור, את משטר השאה על פני המשטר הנוכחי? רם מרבה בהתקפות על אופיו הדכאני של משטר השאה. אולם מספר חוקרים, שאין להאשים אותם חלילה בהטיה הציונית שכה פסולה בעיניו, מראים כי הייתה הגזמה רבה בתיאורים אלה, במיוחד אם משווים זאת למצב הנוכחי. פעילי זכויות האדם עמאד אל-דין באעי, אשר מונה על-ידי קרן החללים (בניאדי-שהידאן) באיראן המהפכנית לבדוק מה היה מספרם המדויק של מתנגדי המשטר שנהרגו או נרצחו בתקופת השאה, הגיע למסקנה כי בשנים 1963–1979 הגיע מספרם ל-3,164, ומתוכם 2,781 נהרגו בתקופת המהפכה עצמה. מבין הנותרים, 177 היו פעילי ארגונים מהפכניים שנהרגו בהיתקלויות עם כוחות הביטחון האיראניים, ו-157 פעילי גרילה או טרור אחרים הוצאו להורג או מתו בנסיבות מחשירות בבתי הכלא של השאה. זאת בניגוד למספרים המנופחים של עשרות אלפי כלואים ונרצחים שנמסרו במהלך השנים על-ידי גופי האופוזיציה השונים באיראן.<sup>2</sup> גם הסוציולוג צ'רלס קורצמן, שבדק נתונים רשמיים של המשטר האסלאמי, הגיע למסקנה כי מספרי ההרוגים בזמן המהפכה, שנמסרו על-ידי המשטר, היו מדויקים בהרבה, ולפיכך נמוכים מאד, בהשוואה לאלה שנמסרו אז בידי מתנגדי השאה והתקשורת המערבית. אמנם אין להמעיט מחומרתם של מספרים אלה, אולם ברור כי מדובר במספר נמוך בהרבה מאלפי האסירים שהוצאו להורג בתקופת המשטר האסלאמי. בין אלה בולט לשמצה חיסול מאות רבות של אסירים אנשי המג'אהדין ח'אלק בשנת 1988. כמו כן, ראוי להזכיר כי מאז בחירתו של מחמוד אחמדינ'אד לנשיאות באוגוסט 2005 (ממנה מתפעל רם כביטוי לפלורליזם השורר באיראן האסלאמית), איראן אינה רק אחת המדינות המובילות בעולם בהוצאות להורג, כולל עלייה במספר

Cyrus Kadivar, "A Question of Numbers," *Rouzgar-Now*, August 08, 2003: 2  
<http://www.emadbaghi.com/en/archives/000592.php#more>



סקילות נשים למוות, אלא שנהוגה בה גם הוצאה להורג של ילדים, תופעה שלא התקיימה במשטרו הדכאני של השאה. באותם מקרים שבהם אין הכותבים הישראלים חוסכים בביקורתם על משטר השאה תוקף אותם רם על הצגת עמדה ניטרלית לכאורה כלפי יחסי איראן וישראל, או על כך שהם מייחסים לישראל מניעים אלטרואיסטים למדיניותה כלפי השאה. כך, למשל, מבקר רם תיאור קצר בן שלוש שורות במאמר של כותב שורות אלה (עמ' 34), המזכיר שיתוף פעולה צבאי ובטחוני בין ישראל לאיראן, כולל עם ארגון הסווא"כ, וכן בתחומי החקלאות והנפט, בטענה כי על אף שמדובר ב"תיאור אדיש משהו, קשה שלא להבחין בקורטוב של מחמאות עצמיות" לישראל. ישפוט הקורא אם בתיאור קצר זה ניתן למצוא טענה בדבר מניעים אלטרואיסטים של ישראל, או ביטוי למחמאה עצמית. אולם נראה כי בעיני רם סגנון בלתי מתלהם בכתיבה אקדמית הוא דבר הראוי לגנאי, אם אין הוא משרת את מטרתו האידיאולוגית. רם גם מבקר את הכתיבה הישראלית על שהיא מתעלמת כביכול מכך שקשריה ההדוקים של ישראל עם משטר השאה היו הגורם לאיבה האיראנית כלפי ישראל (עמ' 72). יתרה מזו, במאמר בכתב עת מקצועי שפרסם ב־2008, המבוסס על ספרו זה, הרחיק רם לכת וטען כי החוקרים הישראליים, המסרכים להפנים את אחריותה של ישראל לאיבה האיראנית, משליכים את האשמה באיבה האיראנית על "פתולוגיות האמורות להיות טבועות בתרבותם הדתית".<sup>3</sup> על ביקורת זו ניתן לומר ארבעה דברים: ראשית, אין בכתיבה האקדמית בארץ התעלמות מתרומתם של הקשרים בין ישראל לבין משטר השאה להעמקת האיבה האיראנית לישראל, אלא ויכוח על משקלם ביחס לגורמים אחרים, בעיקר האידיאולוגיה הבסיסית של המשטר (ראו להלן). שנית, אין בין הקביעה כי האיבה לישראל היא מרכיב

Haggai Ram, "To Banish the 'Levantine Dunghill' from Within: Toward a Cultural Understanding of Israeli anti-Iranian Phobias," *International Journal of Middle East Studies* Vol. 49, No. 2 (2008), p. 257

אינטגרציה של האידיאולוגיה הבסיסית של המשטר הנוכחי באיראן לבין דיבורים על "פתולוגיות" דבר וחצי דבר, מפני שקביעה זו מבוססת על כתבים וחיבורים היוצאים לאור על-ידי דוברי המשטר באיראן ואינה עוסקת כלל בסבכי "הנפש האיראנית" לדורותיה. שלישיית, רם אינו מסביר מדוע דווקא קשרי ישראל עם השאה הביאו לקריאות לחיסולה של ישראל, למרות שקשרים כלכליים וביטחוניים ענפים בין מדינות אירופה למשטר השאה לא הביאו לקריאות דומות ביחס אליהן. רביעית, בטענה זו, המטילה על ישראל את כל האשמה באיבתה של איראן, נדמה, אם להשתמש בטכניקה של רם עצמו, כי רם "מבין" או אולי אף "מצדיק" את הקריאה האיראנית לחיסול ישראל, כתגובה הולמת על מדיניותה בעבר. אולי רם, המגדיר עצמו כהומניסט אוניברסאלי, יכול להסביר מדוע שיתוף פעולה בין ישראל לשאה יצדיק את הכחשת השואה המקובלת על רבים ממנהיגי איראן, או את דרשתו של האשמי רפסנג'אני, הנחשב לאדם מספר 2 במשטר הנוכחי, שהצדיקה את מעשיו של היטלר כנגד היהודים באירופה בטענה כי הם כוונו נגד השליטה הציונית באירופה, או את הפרסום הרב לפרוטוקולים של זקני ציון ועלילות הדם נגד יהודים באיראן.

רם אף מרחיק לכת וטוען כי בכתיבה זו שאפו הכותבים הישראליים "לנקות את ישראל מאחריות למהפכה שהתרחשה ב-1979" (עמ' 33). הטענה הזו תמוהה בלשון המעטה, גם מתוך דבריו של רם עצמו על שורשיה החברתיים, הכלכליים והפוליטיים העמוקים של המהפכה. אם רם מאשים כותבים ישראלים שונים בהאדרת השפעתם באיראן, הרי שטענתו זו לוקה במגלומניה הפוכה, המייחסת לישראל השפעה מופרזת בעליל על ההיסטוריה האיראנית. האם ניתן כלל להשוות את היקפי שיתוף הפעולה הצבאי בין ישראל לבין איראן לאלה של ארה"ב ובריטניה באותה עת? האם היקף הסחר בין שתי המדינות מתקרב אפילו להיקפי הסחר של איראן עם ארצות אירופה השונות? יתרה מזו, טענה זו ממעיטה בצורה מגוחכת כמעט מהשפעתם של האיראנים עצמם על ההיסטוריה של ארצם. האם אין בקביעה זו משום התנשאות או קולוניאליזם תרבותי המייחס לגורם חיצוני אחריות היסטורית לאירוע כה אדיר כמו מהפכת 1979?

### ביקורת מוסרית

אין מקום לגאווה גדולה על כך שישראל שיתפה פעולה עם משטרים רודניים חשוכים. אולם היסטוריון המתיימר לחשוף את סתרי הפסיכולוגיה של הנפש הישראלית אינו יכול להתעלם גם ממצויאות היסטורית, גם אם היא מסבכת את התמונה אותה הוא מבקש להציג. מה יכלה ישראל לעשות בשנות ה-50 וה-60, כאשר איראן הייתה המדינה היחידה שהסכימה למכור לה נפט (ולו גם במחיר גבוה מאד בהשוואה לערכו בשוק העולמי אז)? איך היתה יכולה הכלכלה הישראלית, הקטנה יחסית, לוותר על מערכת הקשרים עם איראן, שעה שמדינות רבות בעולם סרבו לקיים עמה קשרי סחר? מדוע תובע רם מישראל התנהגות נעלה ומוסרית יותר בשעה שמדינות עשירות ממנה בהרבה, שקשרי הסחר שלהן עם ארצות רבות אחרות היו גדולים בהרבה מאלה של ישראל, היו להוטות לקיים קשרים כלכליים עם איראן? ניתן לנקוט גישה צדקנית ולומר כי ישראל הייתה צריכה לוותר על כל אלה למען המוסר הצרוף, אולם מי שאומר כך אינו יכול להיות היסטוריון רציני המנתח את מערכות האילוצים של מדינאים בזמן אמת.

מביקורתו של רם על עיוורונם המוסרי של הישראלים משתמע גם כי היו אז בנמצא חלופות טובות ומוסריות יותר ממשטר השאה, אולם זוהי טענה חסרת בסיס. כך למשל, מחמד מצדק, ראש ממשלתה הליברלי והדמוקרטי של איראן (1951–1953), שהודח בהפיכה של ה-CIA, נקט קו אנטי ישראלי בתקופת כהונתו מתוך הזדהות אמיתית עם מדינות ערב ובפרט עם הפלסטינים, ואף התכתב עם המופתי הגולה חאג' אמין אל-חסיני. גם יורשיו בחזית הלאומית נקטו קו דומה. כלומר, בפני המנהיגים הישראלים עמדו שתי חלופות: שיתוף פעולה עם משטר מדכא, או לא-כלום. אקדמאי יכול לדבוק בגישה המוסרנית המעדיפה לא כלום, אולם לקובעי מדיניות חוץ אין מותרות כאלה.

רם מכיר בחשיבותם של הקשרים האסטרטגיים שקירבו בין איראן לישראל, אולם טוען כי "ההזדהות של הישראלים עם משטר השאה" חרגה בהרבה מתחום האינטרסים האסטרטגיים, והייתה "נטועה עמוק במצעד הקדמה שהוביל השאה, שמטרתו הבסיסית היתה לגרום לבני

העם האיראני להתיישר עם המערב הקפיטליסטי ואף להיטמע בקרבו". כיתר המשקיפים בארצות המערב, אומר רם, גם הישראלים שבעו נחת ממפעל זה וראו בו שדה מבחן להתממשותה של תפיסת המודרניות המערבית כמפעל יחיד וטוטלי, שיש לאכוף אותו על העולם כולו. לבם של הישראלים היה עם השאה, כי הוא אפשר להם לשרטט מפה מדומיינת שבה הוצבו איראן וישראל במרחב אחד – מערבי, מתקדם, חילוני ו"לבן" במזרח התיכון. האמונה הישראלית כי הניסיון האיראני תחת המשטר הפהלווי הוא סיפור הצלחה סייעה לישראל "להמשיך ולהתעטף במחלצות אירופיות וצפון אמריקאניות ובכך להתל בעצמה כאילו היא אינה חלק מהמזרח התיכון" (עמ' 35).

יש הרבה מן האמת בטענה בדבר הרצון הישראלי להיראות כחלק מהמערב, והשאיפה לראות באיראן שותפה למציאות זו. אולם ספק אם הדבר נבע מרצונם של הישראלים "להתל" בעצמם שאינם חלק מהמזה"ת. ניתן לומר כי ההיפך הוא הנכון, וכי רצון זה נבע לא מעט מההכרה שאותו מזרח תיכון שולל את קיומם. כדאי גם לומר שהיו גם איראנים לא מעטים, עד מחצית המאה ה-20, שראו אף הם בדגם המערבי את המופת לפיו איראן צריכה לצעוד, וכי ישראלים רבים נטו לקבל את הטיעון האיראני. יתכן שניתן להאשים אותם בחוסר ביקורתיות כלפי הייצוג האיראני המטעה. ראוי לומר, כי סוגית ההשתלבות במערב או ההידמות אליו העסיקה וממשיכה להעסיק הוגים ואינטלקטואלים רבים במזרח התיכון במאתיים השנים האחרונות. בעיקר עסקו אלה בשאלה האם תיתכן מודרניזציה ללא התמערבות, או בלשון אחרת, האם קיימים דגמים חלופיים לדגם המערבי. כדאי לומר, כי על אף המאמצים הכנים של אינטלקטואלים או מדינאים מזרח תיכוניים, לא עלה בידם עד כה למצוא דגם שכזה, והחיפוש וההתלבטות עודם נמשכים. גם רם עצמו לא מציג דגם חלופי משכנע.

שנית, התקפתו של רם על התפיסה ה"מערבית" כביכול בהסתכלות על איראן נראית לעתים תמוהה, במיוחד כאשר בוחנים את המתודולוגיה שלו, את העובדה שספרו עמוס ציטוטים ממחברים והוגים "מערביים", ואף את תפיסתו האידיאולוגית הנטועה עמוק באותה תרבות מערבית שאותה הוא מגנה. ביקורת האוריינטליזם

ותיאוריות פוסט־קולוניאליות הן פירות של אותה תרבות המערב, גם אם הן מגנות אותה, כיוון ששתיהן תוצר של תרבות הביקורת העצמית שצמחה דווקא באותה תרבות דכאנית ולא בתרבויות אחרות. גם תיאורית הכפיפים, שאותה מאמץ רם, יוצאת אמנם נגד תפיסות אפיסטמולוגיות מערביות, אולם לא ניתן לנתק את צמיחתה ואת רעיונותיה מתרבות המערב. במידה מסוימת מזכירה גישתו של רם את הפרדוקס העולה מספרו רב ההשפעה של הסופר האיראני ג'לאל אל-יי אחמד משנת 1963, *ערכזדגי* (רעל המערב), אשר תקף את השתעבדותה של איראן לתרבות המערב, אך היה מבוסס כולו על תפיסות תרבות מערביות, היה עמוס ציטוטים של הוגים מערביים, והוצג על-ידי אחדים ממבקריו כמשקף את השפעת התרבות המערבית על איראן.

אפשר גם לתהות מדוע מי שתוקף את הקולוניאליזם המערבי (בצדק) בשם ערכים הומניסטיים אוניברסאליים מתעלם מכך שערכים אלה אינם מסימני ההיכר הבולטים של הרפובליקה האסלאמית, אליה הוא חש אמפתיה, ואותה הוא מתאמץ להבין. באותם מקרים שבהם רם עצמו מגנה את הרפובליקה האסלאמית, הוא עושה זאת בשם אותם ערכים שהיו "מזוהים עם המערב". מצד שני, רם משבח את הרפובליקה האסלאמית על כך שהפנימה מספר מרכיבים דמוקרטיים משמעותיים במבנה המשטר. האם אין הדמוקרטיה הזו תוצר של השפעה מערבית והחלטה על איראן? האם טוען רם כי הדמוקרטיה מקורה בתרבות האיראנית האותנטית? בהמשך הספר משבח רם את מאבקן של הנשים באיראן המהפכנית; האם הפמיניזם לא שאב את השראתו מאותן תפיסות מערביות משוקצות? האם מקורו בתרבות המזרח תיכונית המסורתית? בציניות מסוימת אפשר לתהות אם רם עצמו היה מוכן לחיות בחברה שזהו יחסה לנשים.

רם מגנה את הדוברים הישראליים על כי העלימו עין מפשעי השאה, מתוך תפיסה כי מדובר במחיר בלתי נמנע בתהליך המודרניזציה. אכן, ניתן ואף ראוי לבקר התעלמות מהמחיר אותם גובים תהליכי מודרניזציה שונים בארצות מתפתחות. עם זאת, רם עצמו "מעניק הנחות" למעשים בלתי מוסריים לא פחות של המשטר הנוכחי, למשל הפעלת טרור, בטענה כי זהו חלק מניסיונה של איראן להציב עצמה

בראשות המחנה האנטי־אימפריאליסטי. כלומר, דיכוי בשם המודרניזציה המערבית הוא פסול מוסרית, אבל ניתן "להבין" טרור, אם הוא נעשה בשם ההתנגדות לאימפריאליזם המערבי. רם מדבר על גינוי המהפכה כאי־רציונאלית והנגדתה "להומניטאריות של משטר השאה" (עמ' 41). ראשית, הוא לא אומר מהו המקור לקביעה בדבר ההומניטאריות, ונראה כי אלה הם דבריו שלו עצמו. שנית, כל הדוברים שהוא ציטט לא דיברו על הומניטאריות אלא על מודרניות, ויש פער גדול בין השניים, כפי שרם עצמו מודה במובלע בהמשך הספר, כאשר ידבר על אופיו המודרני של המשטר הנוכחי.

### השיח הישראלי והמהפכה באיראן

רם תוקף בחזית רחבה את הסיקור והפרשנות העיתונאיים והאקדמיים של המהפכה באיראן, בעיקר את העוינות והפחד שגילו כותבים ישראליים ככל שגבר כוחם של תומכי ח'ומיני, באופן שהביא להצגת המהפכה כתופעה דתית־ריאקציונית, וזאת בשעה שמדובר היה במהפכה חברתית אדירה. לדבריו, לא ניתן להסביר את ההתייחסות הזו במונחים רציונאליים, והוא משווה אותה לסיקור הקולוניאלי של האלימות בהודו בעת חלוקתה ב־1947, שהתעלם מסבלם של המדוכאים (עמ' 41). אלא שגם טענה זו לוקה בכמה בעיות רציוניות האופייניות לכתיבתו של רם, כפי שיפורט בהמשך.

בהקדמה קובע רם כי "יצרני הידע" השונים בישראל לא יכלו לראות את המציאות הסבוכה והקשה שהולידה את המהפכה, "בעיקר משום שהתעלמו מן ההיסטוריה האיראנית", וכי הם "ניתלו באסלאם וראו בו קטגוריה יחידה שבכוחה להסביר את המהפכה" (עמ' 19). אולם בתחילת דיונו בפרק ב' סותר רם בעצמו את קביעתו ומציין כי "תחילה דווקא גילו המשקיפים והמומחים רגישות רבה למורכבות של הסיטואציה המהפכנית ורצון להיודע לגורמי העומק של המאבק", ומוסיף כי תחילתו של סיקור המהפכה "שיקפה הבנה מרשימה של המאורעות שהתחוללו באיראן" (עמ' 44–45). גם במקומות אחרים בהמשך הספר (עמ' 80–82), הוא מראה כי אנשי אקדמיה ישראלים

היטיבו לתאר את שורשיה החברתיים-כלכליים של המהפכה. עם זאת, הוא מסייג את דבריו בקביעה כי אמפתיה זו נבעה "בראש ובראשונה ממשאלת לב בסיסית: שידם של כוחות המהפכה החילוניים, נציגי הקדמה המערבית, תהיה בסופו של דבר על העליונה" (עמ' 44). אולם, מתרעם רם, ככל "שהתרבו במהפכה הדימויים והסמלים האסלאמיים וככל שגברה מרכזיותו של איתאללה ח'ומיני היושב בגלות, כך הלך והתעצם הפחד מפני המהפכה ומפני אופיה הרגרסיבי כביכול", והפרשנים "מיהרו לראות בה תופעה ריאקציונית ואנטי-מודרנית" (עמ' 45, 47).

הקובלנה הזו על אובדן ההבנה והאמפתיה למהפכה ככל שגבר כוחם של תומכי ח'ומיני תמוהה נוכח דבריו המוקדמים של רם עצמו בראשית הספר. בהקדמה מיצר רם על הסטייה בדרכה של המהפכה, ומסביר כי "במעבר למדינה הבתר-מהפכנית פינתה אידיאולוגיית השחרור של המהפכה את מקומה לטובת אידיאולוגיה של שעבוד. באידיאולוגיה זו אמנם מיחזר השלטון את סמלי השחרור של המהפכה, אך זאת בראש ובראשונה כדי לכונן סדר הגמוני חדש, סדר אסלאמי, שקידש בין היתר את אידיאל המוות על מזבח המדינה" (עמ' 25). אם כך, מדוע אובדן האמפתיה או הסימפתיה של הפרשנים הישראליים כלפי התגלגלות המהפכה גרוע מצערו של רם? הסיבה, כנראה – וממנה מתעקש רם להתעלם במהלך כל הספר – היא יחסם העוין של ח'ומיני ותומכיו כלפי ישראל והיהדות (ראו בהמשך). אלא שנדמה כי בעיני רם מותר להסתייג מהמהפכה אך ורק אם זו אינה משרתת את העם האיראני, אבל אסור לחשוש ממנה אם היא נראית כמסוכנת לישראל.

בנקודה זו ראוי גם להעיר כי רם מפריז באופייה הדמוקרטי ושוחר החרות של המהפכה בראשית דרכה. נכון הוא שרוב מכריע של הציבור באיראן יצא נגד משטרו הרודני של השאה, אבל החלופה בה דגלו רבים מהם לא היתה דמוקרטית (רם כמובן יכול להתפלפל, שזיהוי הדמוקרטיה עם הדגם הליברלי הוא ביטוי נוסף לראייה מערבית אתנור-צנטרית וכו', אולם עד כה לא קם דגם דמוקרטי חלופי אמיתי לדמוקרטיה הליברלית).

אכבר גנג'י, עיתונאי איראני שהשתתף במהפכה אך יצא מאוחר יותר נגד המשטר האסלאמי ואף ישב על כף חמש שנים בכלא, הסביר כי השיח המהפכני נסוב על "צדק, עצמאות ואנטי־אימפריאליזם", אך שלא במקרה הוא לא איזכר דמוקרטיה או חירויות האדם.<sup>4</sup> הגוף הפוליטי היחיד שדגל בדמוקרטיה, החזית הלאומית שדוכאה על־ידי השאה ב־1953, ואשר לדברי רם שבה לזירה הפוליטית "ביתר עוצמה ב־1977", הייתה צל חיוור לעומת כוחה בעבר והפכה לחבורה של פוליטיקאים שלא נהנתה עוד מתמיכה עממית רחבה ואשר חסרה תשתית ארגונית של ממש. תנועת החופש (נהזתי־י אזאדי) של מהדי באזארגן ניסתה אמנם ליצור סינתזה בין דמוקרטיה לבין מערכת האמונות האסלאמית, אולם כוחה בציבור היה מצומצם למדי. ארגוני השמאל השונים, מפלגת התודה הקומוניסטית, ארגוני המג'אדהין ח'אלק והפדאיון, שללו את הדמוקרטיה כשקר בורגני. אפילו הזרם המתון בממסד הדתי בראשותו של איתאללה שריעת־מדארי דרש להעניק לאנשי הדת זכות וטו על החקיקה הדתית. כך, גם בלי ח'ומיני, שתפיסתו מנוגדת בעליל לדמוקרטיה, קשה לראות את מהותה שוחרת החירות של המהפכה בראשיתה.

ניתן למצוא בסיס לטענתו של רם בדבר אתנו־צנטריות בראיה הישראלית של המהפכה, כאשר לעתים קרובות הדגש שניתן בפרשנות על אירועים מסוימים היה על השלכותיהם על ישראל, בחינת הפיל והשאלה היהודית, במקום דיון עמוק בהקשרים מקומיים. כאן רצוי היה לברר אם מדובר בכשל האופייני אך ורק לתקשורת הישראלית בשל אופייה הציוני, או בכשל של המדיה התקשורתיים בכלל. עם זאת, מעבר לגרעין זה, יש בהאשמתו של רם כמה בעיות. כדוגמה לראייה אתנו־צנטרית ישראלית מאשים רם את הסיקור הישראלי כי יצר קישור מסולף בין המהפכה באיראן לבין הטרור הפלסטיני בעת סיקור פרשת בני הערובה בשגרירות האמריקאית בטהראן, בעודו

Memritv, clip. No. 1575, 5 October 2007 - <http://www.memritv.org/clip/en/1575.htm>; 4  
3 באוגוסט 2008, [www.bostonreview.net/BRwebonly/ganji.php](http://www.bostonreview.net/BRwebonly/ganji.php)



מתעלם מההקשר האיראני ההיסטורי שלה. "ברית הטרור" האיראנית-פלסטינית הפכה לדבריו לנכס צאן ברזל בשיח הציבורי בישראל, והגיעה "למימדים פנטסטיים" בעקבות אנתפאדת אל-אקצא ומתקפת הדמים בארה"ב בספטמבר 2001.

כדי לתקוף את החיבור שנעשה בישראל בין איראן המהפכנית בראשית דרכה לבין אש"ף מביא רם דיווח עיתונאי ולפיו "הסטודנטים" שתפסו את שגרירות ארה"ב בטהראן השמיעו סיסמאות פרו-פלסטיניות כגון "פלסטין, בעלת ברית ארצנו" (עמ' 64). אולם בתיאור הזה עצמו משתקף כשל מתודולוגי בכתיבה של רם, אשר אינו מבחין לעתים בין התופעה לבין הדיווח עליה. מי יצר באפיזודה הזו את החיבור בין איראן למאבק הפלסטיני? העיתונות הישראלית או הסטודנטים האיראנים? האם רומז רם כי לתיאור אין בסיס עובדתי והוא כולו בבחינת המצאה? אך מאחר ואין הוא אומר זאת, עולה השאלה שמא הרושם שנוצר קשר כלשהו בין המהפכנים לבין הנושא הפלסטיני אינו כה חסר בסיס כפי שטוען רם.

רם ממשיך וטוען כי הדיווחים בעיתונות הישראלית על שיתוף הפעולה בין איראן לבין אש"ף במהלך שנות ה-70 היו מוגזמים. כהוכחה לדבריו הוא מביא את מחקרו ה"מקיף והיסודי" של שמעון שפירא (שכנראה אינו נחשב ליצרן ידע, לפי הגדרתו של רם), המתאר את המתחים בין השיעים לפלסטינים במהלך אותן שנים, שהביאו להתערעות היחסים בין המהפכנים האיראנים לבין אש"ף (עמ' 63). סביר להניח כי במבט לאחור הייתה הגזמה בתיאור הקשרים האלה, אולם היסטוריון צריך לדעת שיש הבדל בין ראיית המציאות בזמן אמת לבין בחינתה לאחור ממרחק של זמן. שנית, כדי לבסס את דבריו על אותם מתחים, מצטט רם את מצטפא צ'מראן, שר ההגנה האיראני דאז, שהתאמן במחנות אש"ף בלבנון, אולם אינו שואל את עצמו אם מעמדו הגבוה של צ'מראן בצמרת האיראנית לאחר המהפכה לא היה אמור להוות ביטוי, בעיניהם של בני התקופה לפחות, לחשיבות הקשרים הללו. כמו כן, רם מתעלם מן השאלה (או שמא נקרא לזה משתיק, על פי סגנונו) כיצד נתפסה אז בעיני הישראלים העובדה כי יאסר ערפאת היה המנהיג הזר הראשון שביקר באיראן המהפכנית, כי הוא התקבל

בכבוד רב אצל מנהיגי המהפכה, וכי איראן העניקה לאש"ף בטקס חגיגי את בנין השגרירות הישראלית כדי שישמש כשגרירות אש"ף. לדבריו של רם, אין מדובר בשטחיות גרידא של התקשורת הישראלית, אלא "בצנזורה האדירה שעושים [הפרשנים] כנגד כל דבר שאינו משתלב בקטגוריות שלהם", והוא מוסיף כי "צנזורה זו יצרה השתקות וסיפקה מסננים פרשניים שבעטיים לא עלה בידם לרדת לשורשיה המורכבים של פרשת בני הערובה" (עמ' 58). כדוגמה להשתקה שכזו, מספר רם על כנס בינ"ל על איראן שנערך באוניברסיטת תל אביב בשנת 1980, ומצטט את העיתונאי זאב שיף, שהביע את פליאתו על שההיסטוריון האמריקאי ריצ'רד בולייט "דיבר בהתלהבות על החיוב... ועל הצד ההומאני במהפכה". רם מגנה את שיף על שלא התעמק בטיעונו של בולייט, והסתפק לעומת זאת "בשעתוק" עמדתו של "הזרם המרכזי" של הדוברים, שראתה את המהפכה באור שלילי. אולי אפשר היה ב-1980 לחוש הבנה להיסטוריון אמריקאי המתלהב "מהצד ההומאני של המהפכה", אבל ממרחק של 28 שנים, לאחר שעוולות המשטר באיראן ידועות לכול, כולל לרם עצמו המודה בהן, נראית האשמה זו כמעט מגוחכת. האם יש פה השתקה והיעדר אמפתיה, או אולי ראייה מפוכחת של המציאות, אותה נוטה רם עצמו להשתיק, כאשר אין היא תואמת את סדר היום הפוליטי שלו? יתרה מזו, רם מאשים את שיף כי בדבריו התעלם מסבלו של העם האיראני, בעוד ששיף דן באופיו של משטר המהפכה. האם אסור לשלול את המהפכה הבולשביקית ב-1917, מפני שמכך משתמעת התעלמות מסבלו של העם הרוסי תחת הצאר? האם מדובר פה רק בהנחה שמעשיו של משטר המהפכה, בעיניים ככל שיהיו, היו מוצדקים נוכח סבלו של העם האיראני, או שמא יש פה גם דוגמה לקריאה מגמתית ויצירתית של רם את המקורות? כדאי גם לומר, שכנס אקדמי בו השתתף חוקר כמו בולייט, שגילה אהדה למהפכה, אינו בדיוק ביטוי להשתקה מצד האקדמיה.

ההוכחה האולטימטיבית של רם למנגנון ההשכחה הישראלי היא הטענה כי הסיקור הישראלי של פרשת בני הערובה לא כלל את הרקע ההיסטורי ו"ההקשר הקולוניאלי" לפריצתה. אלא, שגם הקביעה הזו מתמיהה במקצת, שכן הוא מצטט מאמר של הפרשן הצרפתי אריק

רולו שתורגם לעיתון "הארץ", המנתח לעומק את ההיבטים הללו. האם מאמר מתורגם בעיתון אינו חלק מהסיקור העיתונאי בישראל המערער בכך על סיפור ההשתקה הישראלי?

על מנת להעניק לקורא את אותו הקשר קולוניאלי חסר, מספק רם סקירה היסטורית של יחסיה הכאובים של איראן עם מעצמות המערב, שעשקו אותה בצורה שיטתית מאז ראשית המאה ה-19. אולם גם בה ניכרת לעתים ההטיה האידיאולוגית החזקה שלו הפוגעת בניתוח ההיסטורי. כך, לדוגמה, הוא מציין את פלישתן של בריטניה וברית המועצות לאיראן באוגוסט 1941 כדוגמה לנטייתן להגן על האינטרסים האימפריאליים שלהן (עמ' 61). כנראה נעלמו מעיניו הנסיבות המיוחדות של אותה תקופה, היותה אחת מנקודות השפל של בעלות הברית במלחמתן בגרמניה הנאצית וחששן מנפילת איראן לידיים גרמניות נוכח אהדתו הגלויה של שליט איראן, ריזא שאה, להיטלר. האם אין רם מסוגל להבחין בין מלחמתן הנואשת של בעלות הברית באותה עת לבין שאיפות אימפריאליות בזמנים "רגילים"?

תוך בניית תיאורית קונספירציה משלו טוען רם כי מאחר וישראל חששה שהתערבותו המוצלחת של אש"ף במשבר בני הערובה תשקם את דימויו בארה"ב, היא "גמרה אומר לסכל את האפשרות הזו בעודה באיבה" (עמ' 64, 187). כלומר, מתוך שיקול אנוכי פעלה ישראל להכשיל אפשרות ריאלית לחלץ את בני הערובה בשלום. מאחר ורם אינו דן בסיבות לכישלון פעולת התיווך, הקורא אף עשוי להבין מכך כי ישראל אחראית בעקיפין להארכת סבלם בשבי של בני הערובה למשך 444 ימים, ואולי אף לפעולת החילוץ הכושלת שעלתה בחייהם של חיילים אמריקאים, ומי יודע אם לא אף להכשלת פיוס היסטורי בין ארה"ב לאיראן. עד כה, היו אמריקאים רבים סבורים כי הגורמים להימשכות משבר בני הערובה היו מאבקי כוח פנימיים באיראן וכשלו של הנשיא קרטר, אולם מדברי רם מתגלה אמת חמורה הרבה יותר: בחישה ישראלית המזכירה אולי תיאוריות עתיקות יותר על כוחם האדיר של היהודים. מוזר הדבר כי עד כה לא אימצו את התגלית המרעושה הזו היסטוריונים אמריקאים חשובים. מהי ההוכחה אותה מביא ההיסטוריון רם להאשמה כה חמורה? לא חלילה דיונים סודיים של הקבינט הישראלי המאשרים את ההחלטה או דיווחים סודיים על

ביצועה, אלא ציטוט מאמרי פרשנות בעיתונות הישראלית שיצרו קשר בין איראן לבין אש"ף, ובעיקר מאמר מערכת בעיתון "הארץ", אשר הזכיר כי בעבר ניסה אש"ף לפעול כמתווך בפרשיות החזקת בני ערוכה בהן הוא עצמו היה מעורב. אין ספק, שעורכי עיתון "הארץ", שהתנגדו אז בכל מאודו לממשלת הליכוד, יהיו מאושרים לשמוע כיצד כתיבתם הייתה חלק מתוכנית-על ישראלית מתוחכמת ורבת פנים. דומה שאין צורך להרחיב את הדיון על רדידותה של טענה זו, המסבירה מערכת יחסים בין לאומית ותהליכים פוליטיים אמריקאיים במסע של העיתונות הישראלית.

מה עומד לדעת רם בשורש הסיקור המעוות, הפרשני והאקדמי, של איראן בישראל? רם מספק לכך שני הסברים-על: האחד הוא היותו של סיקור זה שבוי בתפיסות אוריינטליסטיות של האסלאם וההיסטוריה האיראנית; והשני הוא השלכה של פחדים קמאים ביחס לזהות הישראלית השברירית על איראן.

#### אוריינטליזם ישראלי

ביקורת האוריינטליזם של רם שואבת מספרו רב ההשפעה של אדוארד סעיד, אותו מצטט רם פעמים רבות כסמכות אינטלקטואלית עליונה. אולם בדומה לסעיד, גם אצל רם קיים ערבוב בין טענות אמת לבין הכללות גורפות, היעדר אבחנה בין סוגי שיח שונים, וקריאה בלתי מדויקת, בטעות או במכוון, של חלק מהמקורות אותם הוא מצטט. כמו כן, ניכר טשטוש ההבחנה בין מסקנותיו העצמיות של החוקר לבין הצורה שבה מציג רם את נקודת המבט הדוקטרינרית האסלאמית. או, במילים אחרות, חלק גדול מהטענות אותן תוקף רם הינן בעצם טענות של ההוגים או המנהיגים האסלאמיסטים השונים, המשקפות את הצורה בה הם מפרשים או מציגים את האסלאם. טענותיו של רם ביחס לאוריינטליזם הישראלי מתחלקות לשתי קטגוריות עיקריות:

1. תפיסה מהותנית של האסלאם ומרכזיותו בחברה האיראנית, ונגזרותיה:

רם תוקף את הישראלים על כי "תלו את האשם באירועי המהפכה באסלאם, שאותו תפסו כישות תרבותית אחת ובלתי משתנה, הנוהגת לערוב דת עם פוליטיקה ולבטא את שתייהן באמצעות אלימות" (עמ' 76

31). לשם כך הוא אכן מביא מספר ציטוטים, בעיקר של פרשנים או אקדמאים שאינם עוסקים במזרח התיכון, המשקפים תפיסה מהותנית של אסלאם קפוא, או של החברה האיראנית כשבויה בכבלי האלימות. דוגמה לכך היא מאמרו העיתונאי משנת 1979 של פרופסור מיכאל הרסגור, היסטוריון של אירופה בהכשרתו, הטוען כי האלימות נטועה זה 250 שנה בתולדות החברה באיראן (עמ' 65). דוגמה ראויה אחרת היא משפט הלקוח מראיון עם פרופסור נחמיה לבציון, המדבר על קיפאוננו של האסלאם. המשפט הספציפי הוא אכן אומלל, אולם קריאה של הראיון כולו מראה כי לבציון עצמו מדבר על התפתחויות ושינויים באסלאם המודרני, וכי הבעייתיות טמונה יותר בניסוח כושל מאשר בגישתו "האוריינטליסטית" הכוללנית כביכול של לבציון.<sup>5</sup>

אבל, מצד שני, דבריו של רם עצמו מראים כי מדובר בהכללות גורפות. ראשית, כפי שכבר צוין לעיל, רם עצמו הודה כי חוקרים ישראלים הראו כי למהפכה באיראן היו גורמים רבים, וכי האסלאם לא היה גורם בלעדי. שנית, הטענה בדבר חשיבותה הרבה, אם לא המכרעת, של האידיאולוגיה ותפיסת העולם האסלאמית אינה כשלעצמה ביטוי לאוריינטליזם, אלא היא חלק מהותי מהויכוח ההיסטוריוגרפי, המתחולל בקרב קהילת המחקר העולמית, על מהותה של המהפכה באיראן. חוקרי איראן חשובים, שאין להאשים אותם בחותם האוריינטליזם הנורא, שהבולטים שבהם, סעיד אמיר ארג'ומנד,<sup>6</sup> מנסור מועדל<sup>7</sup> וחמיד דבשי,<sup>8</sup> ייחדו לדת, לתפיסת העולם הדתית, ולמאפיינים ייחודיים של השיעה תפקיד חשוב בהבנת

5 "האסלאם כנשק פוליטי: ראיון עם פרופ' נחמיה לבציון", *סקודה חודשית מס' 2-1* (ינואר-פברואר 1979), עמ' 15-23.

6 Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown* (Oxford: OUP, 1985), pp. 103-134

7 Mansoor Moaddel, "Ideology as Episodic Discourse: The Case of the Iranian Revolution," *American Sociological Review* Vol. 57, No. 3 (June 1992), pp. 353-379

8 Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: the ideological foundations of the Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993)

הגורמים לפרוץ המהפכה ובהסבר לכיוון הייחודי בו התפתחה. לא זו בלבד שאין בטענה זו ביטוי לאוריינטליזם, אלא דווקא אלה ההולכים בעקבות סעיד ומישל פוקו, ומדגישים את חשיבותו של השיח כגורם מעצב בהיסטוריה, אינם יכולים להתעלם ממרכזיותו של השיח האסלאמי־דתי באירועים שקדמו למהפכה, ובתהליך התפתחותה של המהפכה עצמה.

ביטוי נוסף לראייה זו ניתן לראות בביקורתו של רם על הצגת תפקידו ומשקלו של האסלאם בעמידתה של איראן במלחמה הקשה נגד עיראק במהלך שנות ה־80. רם מבקר את הדגש שחוקרים ישראלים אחדים שמו על תפקידו של האסלאם כגורם למוטיביציה של הלוחמים. במקום זאת, הוא מציג ניתוח מורכב ומעניין המראה את עוצמתו של הרגש הלאומי האיראני, וכן שורה של תמריצים חיוביים ושליליים שהשלטונות הפעילו כדי להבטיח זרימה יציבה של לוחמים לחזית (עמ' 73–78). עם זאת, כמו במקרים רבים אחרים בספר, רם עצמו מצטט חוקרים ישראלים המצביעים אף הם על תופעות אלה, כך שלהכללה הגורפת אין בסיס. זאת ועוד, הוא פוטר בקלות רבה מדי את התופעה עליה הצביעו חלק מאותם חוקרים, והיא הנכונות הנלהבת של אלפים רבים להקריב את נפשם במלחמה נגד עיראק, בטענה שמדובר בתופעה זוהה לתופעת "המוות על קידוש המדינה", שנחשב על־פי רוב לנורמלי ואפילו מכובד (עמ' 74). רם מתעלם פה מהשוני הבולט בין איראן האסלאמית לבין הלאומיות המודרנית: למשל, התופעה ההמונית של התנדבות (ומאוחר יותר גיוס בכפיה) של ילדים, שהיו אמורים לרוץ ולהתפוצץ מעל שדות מוקשים כדי לפלס את הדרך ללוחמים שבעקבותיהם, מתוך אמונה כי יגיעו לגן עדן (חלקם אף קיבלו מפתחות מפלסטיק, האמורים לסמל את המפתח הנכסף לגן העדן); ובעיקר פולחן המוות מטעם המדינה האיראנית, שקשה מאד למצוא כמותו בארצות אחרות, כדוגמת המזרקה המתיזה סילון דמוי דם בבית הקברות המרכזי בטהראן, או הצעתו של הנשיא אחמדדינג'אד לפני שנתיים לקבור מחדש חלק מחללי המלחמה בכיכרות מרכזיות בערים כדי לרומם את המוות בקרב למען המהפכה והמדינה. תרבות הנופלים באירופה בשתי מלחמות העולם, אותה ניתח ג'ורג' מוסה, ניסתה בדרך כלל להציג את המוות כדבר פחות נורא מכפי שהיה

באמת, אולם לא כאידיאל אליו יש לשאוף.<sup>9</sup> אי אפשר להתעלם בניחות התופעה הזו מתפקידה של הדת, ובמיוחד מן הדגש על חייהם הנמשכים של החללים, גם לאחר נפילתם בקרב, בשיח האיראני והאסלאמיסטי המודרני. הדבר בולט למשל בהצגת היחס אל המוות בראייה האסלאמיסטית החמאסית, כאשר דוברי חמאס (המושפעים כנראה מראייה אוריינטליסטית, לפי הנוסח של רם), מנגידים בין רצון החיים של היהודים לבין שאיפתם של הפלסטינים אלי מוות. רם יתקשה למצוא מנהיגים במדינות "חילוניות" מודרניות, פרט אולי למוסוליני או היטלר, שיביעו שביעות רצון פומבית מפרוץ מלחמה, כפי שעשה ח'ומיני ב־1981, כאשר שיבח את פרוץ מלחמת איראן-עיראק כברכה שתחזק את הדבקות באסלאם.

יתרה מזו, רם עצמו סותר בהמשך הספר את דבריו כי החוקרים הישראליים מתארים את האסלאם כאובייקט מונוליתי ובלתי משתנה. כך, לדוגמה, בעמ' 81–82 מזכיר רם את דוד מנשרי המסביר כי המהפכה של ח'ומיני הייתה "מהפכה בשיעה לא פחות ממהפכה שיעית", ומוסיף כי "מנשרי עוקב בקפדנות מרשימה" אחרי השינויים החברתיים, כלכליים, תרבותיים ופוליטיים באיראן במאה ה־20 והשפעתם על יצירת המצב המהפכני בשנות ה־70. מי שמכיר אפילו היכרות שטחית את חיבוריו של עמנואל סיון על האסלאם הרדיקלי יודע שייחוס לסיון של הטענה כאילו הוא רואה באסלאם יישות מונוליתית בלתי משתנה הוא מגוחך בעליל.<sup>10</sup>

1.2 ייחוס של תפיסת חיים טוטלית לאסלאם: נקודת המוצא של יצרני הידע על איראן (כולם כנראה, ללא יוצא מן הכלל), קובע רם תוך ציטוט מדברי מנשרי, היא ש"האסלאם הוא דת טוטלית, שאין בה הבחנה בין דת לפוליטיקה, בין הדת למדע, בין הדת לדפוסים

9 ג'ורג' ל' מוסה, *הנופלים בקרב*. תל אביב: עם עובד, 1994.  
 10 ראו, עמנואל סיון, *קנאי האסלאם*. תל אביב: עם עובד, 1986; וכן עמנואל סיון, גבריאל אלמונד וסקוט אפלבי, *קנאות דתית מודרנית: יהדות, נצרות, איסלאם, הינדואיזם*. תל אביב: ידיעות אחרונות, 2004.

חברתיים או כלכליים" (עמ' 79). אולם המשך הפסקה מראה כי קביעה זו אינה בהכרח מסקנתו של מנשרי עצמו, אלא תיאור של התפיסה העצמית האסלאמית. כך מסביר מנשרי כי האסלאם "מכסה" את כל תחומי החיים...". רם כנראה לא מודע לעובדה שהשמת מונח במירכאות, נועדה לפחות לסייג את המשפט, שלא לדבר על המשכו "על-פי ההשקפה הדתית הצרופה". כלומר, הפסקה כולה מציגה את נקודת המבט הדתית ולא בהכרח את דעתו של הכותב. האם מכחישי רם את התפיסה הדתית הזו? האם הוא מודע לעובדה שזוהי בדיוק טענתו של השיח האסלאמיסטי המודרני, והיא אף נמצאת במרכז תפיסתו של ח'ומיני ביחס לשלטון חכם הדת? ושוב, כיצד יכול מי שרוממות השיח בגרונו, בכל מה שנוגע לפרשנות הזרה, להתעלם מעוצמתו של השיח כאשר מדובר בחברה האיראנית?

באופן דומה, יוצא רם בהאשמה כי תפיסה זו גורמת לפרשנים "שלא לראות שום דבר מלבד האסלאם" ולייחס מהלכים שונים של המדינה האיראנית "תחת הקטגוריה הרגרסיבית של האסלאם", תחת הכותרת "אינדוקטרינציה אסלאמית", או "תהליכי אסלאמיזציה" (עמ' 80). נכון שהייתה נטייה, במיוחד בשנים הראשונות שלאחר המהפכה, להעצים את מקומו של האסלאם ביחס לגורמים היסטוריים אחרים. אולם גם בנקודה זו מתעלם רם מהעובדה כי כך מציג השיח של המשטר את התהליכים הללו. למשל, הכנסת שטרות עם תמונותיו של ח'ומיני במקום תמונותיו של השאה, ועיטורם בפסוקים, הוצגו כחלק מתהליך שמטרתו להעניק גוון אסלאמי לביטויים שונים של החיים באיראן. לכל היותר ניתן בהקשר זה לבקר את החוקרים על שהם נוטים לקבל ללא ביקורת את הטענות המרכזיים של המשטר, אבל רצוי מאד להמנע מהצגה פשטנית של דברי חוקרים אחרים.

בהקשר זה, נוטה רם לפעמים לשפוך את התינוק עם המים. אחת הנקודות המעניינות בספר היא ניתוח המראה כיצד היתה הלאומיות משולבת בצורה עמוקה ואינטגרלית במהפכה כבר מראשיתה. כמו כן מראה רם כיצד שילבו ספרי הלימוד באיראן המהפכנית בין האסלאם כמיתוס מכונן לבין הלאומיות, תוך שהם מותירים את הלאום האיראני כקהילה מובחנת ונבדלת שתולדותיה קודמות לאסלאם, וכיצד אימצו את העבר הארי הקדם-אסלאמי כאמת היסטורית מובנת מאליה. רם



מבקר שורה של חוקרים שאיחרו להבחין בתופעה זו או במלוא משמעותה (עמ' 83). עם זאת, הוא מרחיק לכת ומדביק לניתוח המתח בין לאומיות לאסלאם, ובעיקר בין לאומיות לבין האסלאם השיעי באיראן, את תואר הגנאי אורינטליסטי. רם מתעלם פה מהעובדה שהוגים מוסלמים, ביניהם ח'ומיני, התייחסו למתח הזה, ושללו את הלאומיות כנטע זר המנוגד לאסלאם, ואשר נועד לפצל את המוסלמים כדי להקל על האימפריאליזם. רם עצמו מראה כי ספרי הלימוד האיראנים מבדילים בין "נאסיונליזם" כרעיון מערבי, שלילי ופסול במהותו, לבין הלאומיות (מלת־פרסתי, מליית) האיראנית-אסלאמית, המשלבת בהרמוניה זהות איראנית ואסלאם. רשאי רם לבקר חוקרים המשליכים מהאסלאם הסוני לאיראן השיעית, והוא צודק בביקורתו על כך שחוקרים שונים היו נמהרים מדי בהספידם את הלאומיות האיראנית בשלבים הראשונים של המהפכה, ואפשר לעקוץ אותם על שקיבלו כפשוטן הצהרות של מנהיגים והוגים אסלאמיים, בלי להביא בחשבון שבני אדם חיים עם סתירות פנימיות. אולם ספק רב אם ניתן לקרוא לכך אורינטליזם.

1.3 חידוש ושיבה לעבר בתחייה האסלאמית: כאמור, רם עצמו הודה כי חוקרים ישראלים הכירו במורכבות התהליכים שאירעו באיראן (עמ' 83), ולפיכך בא אליהם רם בשתי טענות. האחת, המופנית בעיקר לתקשורת ויש בה מידה לא קטנה של אמת, היא בדבר אי ההבנה כי המהפכה באיראן היא תופעה מודרנית הנושאת בתוכה מרכיבים מודרניים רבים, וכי אין מדובר בשאיפה לחזור לעידן הקדם-טכנולוגי של המאה השביעית. מצד שני, כאשר אנשי האקדמיה בישראל מצביעים על המאפיינים המודרניים, מבקר אותם רם על עמדתם האמביוולנטית ביחס לאופייה וטבעה של המהפכה והצגתה בעת ובעונה אחת כתופעה חדשה וכשיבה אל העבר. בהצגה זו דומה כי רם חוטא באי אבחנה בין פרשנותו של החוקר, מנשרי בהקשר זה, כי מדובר באידיאולוגיה חדשה, לבין הצגת הדברים על-ידי מנהיגי איראן, כפי שהדבר מתבטא במשפטים המדברים על בניית "דפוסים חדשים" (מרכאות במקור), המבוססים על העקרונות הישנים של האסלאם וכן הקביעה כי ח'ומיני הציע "את החזרה לאסלאם כחלופה היחידה שיכולה לחלץ את החברה האיראנית מהמשבר" (עמ' 81–83).

אולם, למרבית הפליאה, רם עצמו אומר בהמשך הספר דברים שאינם שונים בהרבה מאלה שהוא מבקר. כך, בהסבר מעניין ומחכים כשלעצמו על הבניית האידיאולוגיה של המהפכה, הוא קובע כי "הרדיקלים של מהפכת 1979 באיראן ביקשו לחולל תמורות חסרות תקדים כשפניהם מופנות אחורה (דגש שלי) אל 'דגם קדמוני'. דגם כזה שימשה להם חברת המופת משחר ימי האסלאם". שעה שהרדיקלים ניצבו בפני קבלת משימות חסרות תקדים, "בביעור הישן וביצירת אדם חדש וחברה חדשה, הם נסוגו מפני אי הוודאות והסכנות שעמדו בבסיס פועלם זה, והעלו באוב את רוחות העבר כדי שישרתו אותם" (עמ' 103). האם שימוש במטאפורות כאלה מותר רק למי שמתפעמים מהמהפכה ולא למבקריה?

1.4 "כדי לפתור את המבוכה הקונספטואלית", מלעיג רם, תוך טשטוש ההבדל בין מבוכה לבין הצגת מורכבות, "פנו יצרני הידע למושג 'פרגמטיות', שאפשר להם להמשיך ולדבוק בהנחה האוריינטליסטית שהמוסלמים חיים אך ורק לפי סדרה של כללים הכתובים בטקסטים הקדושים שלהם ... ובו בזמן לציין את כושר ההסתגלות של המהפכה לנסיבות חדשות החורגות מתחום האסלאם". זאת מכיוון "שהפרגמטיזם נתפס כפנומן חיצוני, ארעי ותועלתני שמעולם לא היה חלק מאידיאולוגיות ועקרונות יסוד – לא היה בו כדי לאיים איום של ממש על הנחת הכוללניות של האסלאם" (עמ' 82). כדוגמה לכשל כזה טוען רם להבחנה "בינארית קשוחה" בין "חזון" ל"מציאות", "בין ממלכת האסלאם לבין כל מה שמעבר לה, במאמר של כותב שורות אלה על "שלטון חכם ההלכה: חזון ומציאות"<sup>11</sup>. מאחר ונדמה לי כי אני מבין את המאמר אותו כתבתי, אומר רק כי המאמר מראה את ההיפך ממה שרם טוען. אכן, שלטון חכם הדת באיראן (ולאיתי פקיה), הוא החזון שהנחה את ח'ומיני, ולפיו המנהיג האסלאמי האידיאלי והלגיטימי היחיד הוא חכם ההלכה, מעין מלך-פילוסוף של אפלטון, אשר ינהיג את איראן על-פי חוקי האסלאם.

11 המזרח החדש מב, מאי 2001, עמ' 176–184.

חזון זה הוא עמוד התווך של החוקה האיראנית, והוא מהווה עד היום את הבסיס האידיאולוגי למשטר באיראן. שנית, כמו במהפכות רבות אחרות בהיסטוריה, נוצר פער בין החזון האוטופי המהפכני לבין המציאות, וכמו במקרים אחרים בהיסטוריה, התפשרו המהפכנים עם המציאות ופירשו מחדש את תורתם. האם יש בתיאור זה של הדברים משום התעקשות על אופיו הכוללני של האסלאם, או טענה בדבר היותו של האסלאם קפוא? נהפוך הוא! יש פה ניסיון להראות כיצד תפיסה דתית-פוליטית ספציפית מאד, תלוית זמן ומקום היסטוריים, עוברת שינויים בהתאם לנסיבות. האם היה השינוי תוצר שאיפתם הראשונית של מנהיגי איראן? ספק רב, מפני שבתיקון החוקה האיראנית לאחר מותו של ח'ומיני, אשר וויתר על גדולה בהלכה כתנאי למינוי המנהיג העליון, התערער היסוד עליו עומדת תפיסתו הבסיסית של ח'ומיני והיה בכך משום הודאה בדבר אי האפשרות של חזון המלך הפילוסוף. האם יש כאן הבחנה בין "ממלכת האסלאם לבין כל מה שמעבר לה"? אולי בעיני רם. בעיני, כמי שכתב את המאמר, יש פה אמירה מובהקת כיצד שינתה המציאות את הדוגמה. כלומר, אין לקביעה זו דבר וחצי דבר עם אוריינטליזם, אלא להיפך, ניתוח היסטורי, שאינו שונה במהותו מזה הנעשה על מהפכות אחרות בהיסטוריה.

הזלזול במונח פרגמטיזם, בשם תפיסה אידיאולוגית, תורם גם לחוסר הבנה של מהלכיה של איראן. בשנים הראשונות לאחר פרוץ המהפכה דגלה איראן הרשמית בחזון הפצת המהפכה, וקראה לציבור המאמינים להפיל את המשטרים הפרו-מערביים הרקובים. אולם במחצית שנות ה-80, נוכח בידודה הבינ"ל וקשייה במלחמה נגד עיראק, חדלה איראן מקריאות אלה ואף הפשירה את יחסיה עם אחדים מאותם משטרים ערביים. כיצד יכנה רם התפתחות זו? האם אין בה משום ביטוי למתח בין החזון המהפכני לבין אינטרס המדינה האיראנית בזמן מלחמה? האם המנהיגות האיראנית אכן שינתה בעומק לבה את גישתה האידיאולוגית-רגשית כלפי שליטי סעודיה, כוויית ובחריין הפרו-אמריקאיים, וחדלה לראות בהם שליטים מושחתים? האם אין בשינוי מדיניות שאינו מלווה בשינוי ערכים עמוק ביטוי לפרגמטיזם? או שמא מכיר רם במונח אחר לתיאור התופעה? שאלה

דומה ניתן לשאול ביחס לסתירה בין תמיכתה של איראן בארמניה הנוצרית בסכסוך שלה על נגורנו־קאראבך עם אזרביג'אן המוסלמית. זאת למרות שהחוקה האיראנית מחייבת את איראן לתמוך במאבקייהם של המוסלמים ברחבי העולם. האם ניתוח כזה של מדיניות החוץ האיראנית, המציין את המתח בין חששה של איראן מהשפעתה של אזרביג'אן חילונית משגשגת על המיעוט האזרי שבקירבה לבין המחויבות האידיאולוגית, משקף תפיסה אוריינטליסטית בדבר הטוטליות של האסלאם והחיים על-פי טקסטים, כפי שרם מאשים כותבים אחרים? או שמא מדובר בניתוח של מדיניות חוץ שאינו שונה מזה העוסק במדינות אחרות הטוענות למחויבות אידיאולוגית כלשהי? מאחר שביקורת האוריינטליזם של סעיד, שרם מאמץ בהתלהבות כה רבה, שוללת את בידול האסלאם מתופעות אחרות בהיסטוריה, אפשר לראות את הפירכה בטיעונו של רם, בהשוואה לחקר המדיניות הסובייטית בשנות ה-20 של המאה הקודמת. האם היסטוריון הבודק את אימוץ מדיניות הנא"פ (ר"ת מדיניות כלכלית חדשה, שכללה היתר פעילות כלכלית פרטית כדי לחלץ את רוסיה מרעב כבד), על-ידי לנין ב-1921) אמור להתעלם מהפער בינה לבין החזון הלניניסטי המקורי? האם קביעה כי אימוץ הנא"פ הוא ביטוי של פרגמטיזם היא ביטוי לדעה קדומה כלשהי נגד רוסיה, או כנגד האידיאולוגיה המרקסיסטית-לניניסטית? האם אין בקביעה כי מדובר במהלך פרגמטי משום הכרה כי לנין אימץ אותו מתוך הכרה בכוח המציאות, וכי אין פירוש הדבר שהוא ויתר על אמונתו הבסיסית? האם יטען משהו כי בניתוח כזה יש משום הנחת יסוד כי הקומוניזם חי אך ורק על-פי הטקסטים המקודשים של מרקס ולנין תוך התעלמות ממצאות מורכבת יותר? או שמא סירובו של רם לבחון את המקרה האיראני בפרספקטיבה רחבה יותר של משטרים מהפכנים הוא עצמו ביטוי לראייה צרה? דומה כי כמו במספר מקרים אחרים בספר לא ניתן להאשים את רם באי-הבנת הנקרא, אלא יש לבקר אותו על פרשנות יצירתית ביותר של הטקסטים אותם הוא קורא, במגמה לשרת את תפיסתו האידיאולוגית. כך, למשל, לו טרח רם, היה יכול למצוא מחקרים היסטוריים רבים על הפער בין החזון הקומוניסטי לבין

המציאות ההיסטורית בברית המועצות, ואף על הפער בין חלומותיהם של ראשוני הציונות לבין המציאות בישראל של היום. בסיכום סוגיה זו, יוצא רם בהאשמה חסרת בסיס, ולפיה הכשל המתודולוגי שהביא את יצרני הידע השראלי על איראן לייחס לאסלאם תפיסת חיים טוטלית קשור להנחה שטקסטים נורמטיביים משקפים את המציאות החברתית "כפי שהיא באמת" (עמ' 83). לא זו בלבד שהוא לא מביא שום הוכחה לאמירה כזו של חוקרים ישראלים, כאילו הטקסטים אכן משקפים את מציאות החיים, אלא שהדוגמאות שהוא עצמו מביא מראות את ההיפך. כדוגמה לדבריו, מתמקד רם בשיח הישראלי על דיכוי הנשים באיראן, ומצטט מספר מאמרים בעיתונות הקובעים כי הנשים באיראן "אינן יכולות להסתובב ברחוב ללא רעלה, הן לא יכולות כמעט לעבוד, הן לא יכולות להתקרב לגברים... הן כלואות פיזית ותודעתית". מאמר אחר, המשקף לדעתו את ה"הזיות הפורנוגרפיות של הכותבת" הישראלית, מדבר על דיכוייה המיני של האישה, החייבת לספק את כל מאוויו של הגבר בעת המשגל המיני. מאמרים אלה, לדעת רם, אינם משקפים אמפתיה עם נשים המדוכאות, מפני ש"ייצוגים מסוג זה של 'נשות האסלאם' כמדוכאות וכנועות, כזמינות תמיד לסיפוק הארוטי של גברים מוסלמים בעלי יצר מיני עודף, משמשים הד לצידוק המוסרי שניתן בזמנו לקולוניאליזם האירופי", וכן מפני שהם שוללים מהנשים את "הזכות לעצמיות אוטונומיות" (עמ' 84-85). ניתן לבקר מאמרים כאלה על כך שהם מציגים תמונה פשטנית ומוטה של מצב הנשים באיראן, אם כי לא ברור מדוע אין בהם אמפתיה, במיוחד כאשר כותבות המאמרים תקפו את הדיכוי הגברי. כמו כן, אין בתיאורים האלה הוכחה לכך כי הכותבים מתייחסים לטקסטים הנורמטיביים. בה בעת, בהערת שוליים מדווח רם על הדוקטורט של ליאורה הנדלמן-בעבור מאוניברסיטת תל אביב (שגם היא כנראה אינה שייכת ל"יצרני הידע"), ה"מפרק את ההנחות המוטעות על-פירוב ביחס למעמדן וייצוגן של הנשים". כלומר השיח, במיוחד האקדמי, אכן הרבה יותר מורכב מכפי שמראה ההכללה של רם, והוא מראה כי קיים פער בין הטקסטים הדתיים לבין מציאות החיים. כמו במקרים אחרים, בהם דבריהם של חוקרים ישראלים סותרים את הכללותיו הגורפות של רם, הוא מזכיר את

עבודתה של הנדלמן־בעבור אך ורק בהערת השוליים, ולא בטקסט עצמו.

יתרה מזו, במקום לדון בצורה מושכלת ומתוחכמת יותר בדיכוי הנשים באיראן, "מפריך" רם את השיח הישראלי בכך שהוא טוען כי הנשים האיראניות נאבקות על זכויותיהן, וכי הן גורם פעיל בהיסטוריה. לצורך זה, הוא מתמקד בסרט "גירושין נוסח איראן" שהוקרן בערוץ 1 בטלביזיה הישראלית (ושהקרנתו סותרת שוב טענה אחרת של רם בדבר השתקה). הסרט, העוסק בנשים הנאבקות על זכויותיהן במשפטי גירושין באיראן, הוא אכן רב עוצמה, וכל אדם שיצפה בו אכן יתפעל מעוז רוחן של אותן נשים ויזדהה עם כאבן (עמ' 85). אולם רם ממעיט מערך המציאות המשתקפת בסרט, והיא שבכל אותם מקרים נוגעים ללב המתוארים בו הפסידו הנשים במאבקן כאשר ניצבו מול שופט גבר אשר שפט אותן על פי חוקי האסלאם, כפי שהוא או המשטר הבינו אותם. כלומר, גם אם החיים אכן מורכבים הרבה יותר מאשר הטקסטים המקודשים, הרי שלא ניתן להתעלם, כפי שעושים סעיד ורם, מהשפעתם של חוקי הדת על עיצוב מעמדן של הנשים במזרח התיכון. כמו כן, העובדה שנשים נאבקות, וראויות לכל שבח על כך, אינה אמורה להמעיט ממשקלו של דיכוי בשם הדת או המסורת, רק משום שדיון בדיכוי כזה משרת לכאורה את השיח הציוני או האימפריאליסטי, אותו שולל רם מטעמים פוליטיים.

בהקשר זה, ניתן להוסיף כי בדומה לסעיד, ששלל את הנטייה האוריינטליסטית השגויה לתלות כל דבר באסלאם, מגיע רם להקצנה ההפוכה, והוא שולל כמעט לחלוטין את השפעתה של הדת או של השיח הדתי על מהלכיהם של המנהיגים או חלקים בציבור האיראני. כך, לדוגמה, הוא טוען כי "הטרור האיראני, שינק בראש ובראשונה מאידיאולוגיה חדשה החותרת להציב את הרפובליקה האסלאמית של איראן בחזית המאבק האנטי־אימפריאליסטי של העולם השלישי" הוסבר במונחים של "הטוטאליטריות והאלימות המולדת באסלאם". ראשית, יש לשבח את רם על שהוא מכיר בקיומו של טרור איראני על אף שהוא מרכז אותו כמאבק אנטי־אימפריאליסטי (רצח מנהיגי אופוזיציה כורדים בגרמניה, ורצח ראש הממשלה לשעבר שהפור בח'טיאר, נכללים כנראה אף הם בקטגוריה האנטי־אימפריאליסטית).

שנית, גם פה ניכרת התעלמותו של רם מהשיח האסלאמי המכוון את פעילותם של הארגונים האיראנים והפרו-איראנים.

2. דיכטומיה בין מזרח ומערב, ו"אחרותו" של האסלאם הרדיקלי: בבסיס ביקורתו של סעיד על האוריינטליזם עומדת האשמה כי זה יצר הבחנה מסולפת בין "המזרח" שהוצג כנחשל ודתי במהותו, לבין "המערב" שהוצג כמתקדם וחילוני. רם, המאמץ תפיסה זו במלואה, מרחיב אותה לגבי מהותה של הציונות כולה, הבנויה לדעתו על ייצור דיכטומיה זו. הבחנה מלאכותית זו נועדה, לדבריו, גם לשרת את התעמולה הישראלית שבאה להציג את ישראל כראש חץ מערבי בלב המזרח הפראי והמאיים, ובכך להשיג תמיכה אמריקאית, ואולי אף אירופית, במאבקה בפלסטינים. כמו כן, היא נועדה לאפשר לישראל "להמשיך ולהתעטף במחלצות אירופיות וצפון אמריקאניות ובכך להתל בעצמה כאילו היא אינה חלק מהמזרח התיכון" (עמ' 35). לשם כך הוא מביא שורה ארוכה של התבטאויות בתקשורת הישראלית, אשר אכן מתארות חלוקה דיכטומית כזו בצורה פשטנית למדי, אם כי אפשר להתווכח לגבי המשמעות הפוליטית שרם מייחס לה (ראו בהמשך). ניתן, עם זאת, להעיר מספר הערות על האופן שבו מציג רם את הדיון ואת משמעויותיו, האופייני לצורת הכתיבה הכללית של הספר.

"מזרח" ו"מערב" הם הבניות היסטוריות-תרבותיות, ולא יחידות פוליטיות או גיאוגרפיות קונקרטיות במובן הפוזיטיביסטי של המילה. הגיוון העצום הקיים בין החברות השונות בכל אחד מהגושים הללו, וכן הוויכוח על מאפייניהם וגבולותיהם, מעידים על הבעייתיות בשימוש במושגים אלה. גישה מהותנית המייחסת לכל אחת משתי ההבניות האלה תכונות כוללניות וניצחיות, שאינן תלויות זמן ומקום, כגון המערב הרציונאלי, החילוני והמתקדם העומד בניגוד למזרח הנחשל והדתי, אינן עומדות במבחן ההיסטורי, וזכו לביקורת מוצדקת בספרות ביקורת האוריינטליזם.

דוגמה לגישה זו, המאבחנת כשל בראייה דיכטומית פשטנית בין מזרח למערב, אך מתעלמת גם מהבדלים בין תרבויות ותופעות היסטוריות, היא ביקורתו של רם על מאמרו של הסופר חנוך ברטוב "הומניזם וחזמיניזם", ב"מערב", 16 בפברואר 1979, המעוגן לדעת רם

ב"פרשנות המהפכה בדיכוטומיות מזרח/מערב ואסלאם/מודרניות". במבט לאחור, ברור לעין כי הניתוח המוצג במאמרו של ברטוב לוקה בפשטנות בהבנת תהליכי העומק שהתחוללו בחברה האיראנית באותן שנים. אולם רם מרחיק לכת, ותוקף את ברטוב על הניגוד שהוא יצר בין "הומניזם וחזמיניזם", כביטוי לראיה אוריינטליסטית, היוצרת תהום בין אסלאם למערב. האם יטען רם כי אין ניגוד או סתירה בין תפיסה המעמידה את האדם במרכז לבין תפיסה דתית המכפיפה את האדם למרותו המוחלטת של האל? תפיסה הטוענת באחדים מפירושיה כי "האדם הוא עבד" וכי הטענה כי הוא עצמאי פירושה שלילת ייחוד האל?<sup>12</sup> או בין הומניזם לבין דבריו של חזמיני כי רק אלה "שאינם יודעים דבר על האסלאם טוענים כי האסלאם מתנגד למלחמה, שכן האסלאם מטיף להרג הכופרים כפי שהם יהרגו בנו?" האם אין סתירה בין הומניזם לבין מנהיג שקידש את רעיון המוות למען האסלאם (אסתשהאד)? ניתן לומר, איפוא, כי בביקורתו על תפיסות פגומות מגיע רם לידי שפיכת התינוק יחד עם המים.

מצד שני, נראה שביקורת האוריינטליזם הרחיקה לכת בדחייה המוחלטת של ההבחנה בין "מזרח" ל"מערב" עד כדי שלילה מוחלטת של הבדלים בין תרבויות שונות. ביטוי לקושי שבכך ניתן לראות בעובדה שגם מבקרי האוריינטליזם אינם יכולים להתחמק לחלוטין מהשימוש במטבע הלשון "המערב" או תרבות המערב, בעיקר כאשר הדבר משרת את תפיסת עולמם. גם רם עצמו מדבר לעתים על "התרבות המערבית", בדרך כלל בהקשרים שליליים, למרות שהוא מדגיש כי אינו מקבל את החלוקה מסיבות מוסריות הומאניות. לעתים מגיעה שלילת ההבדלים הללו עד לידי אבסורד, כמו למשל בביקורתו של רם על מאמר של העיתונאי שמואל שגב על תוצאות המהפכה. רם מאשים את שגב כי הוא "מייחס לאסלאם מעמד של אחרות רדיקלית,

12 מחמד תקי מצבאח-ח'יזדי, "אבעאד אל-חרייה פי אל-ראייה אל-אסלאמיה", *מדח'ל אלא אל-פכר אל-סיאסי פי אל-אטלאם*, תרגום ח'ליל אל-עצאמי (טהראן, 2001), עמ' 245.



ובעשותו כן הוא מאמץ את הטיעון המקובל שהאסלאם והחילוניות המערבית הם תופעות מנוגדות" (עמ' 42). פרט לעובדה שגב דיבר על משטרו של ח'ומיני, בעוד שרם מייחס לו דברים שלא אמר על האסלאם בכללותו, תלונתו־קביעתו של רם מעוררת תמיהה. האם אין לדעתו של רם ניגוד מובנה בין דת כלשהי לבין חילוניות? האם ידחה רם למשל את הטענה כי קיים ניגוד מהותי בין היהדות האורתודוקסית נוסח אגודת ישראל לבין חילוניות נוסח מר"צ? או שמא האסלאם הוא מקרה מיוחד בהקשר זה?

ראוי להוסיף כי ניתוח דבריו של שגב, המהווים לדבריו את "תמצית ההנחות הישראליות" כפי שהתפתחו בשנים שלאחר 1979, הינו דוגמה בולטת לנטייתו של רם ליצור אנשי קש על מנת שיוכל לנתץ את טיעוניהם. ניתוח המאמר מעוות במידה לא קטנה את דבריו של שגב, ומבלבל לעתים בין סיבה למסובב. שגב אכן יוצר הנגדה בין משטר השאה, ש"הנהיג מודרניזציה בסגנון מערבי", לבין ח'ומיני. אולם, בעוד ששגב מדבר על איראן המהפכנית של ח'ומיני, טוען כלפיו רם כי התכוון לאסלאם כתופעה אוניברסאלית. שנית, שגב מדבר על תוצאות המהפכה, "שהרסו את מערכת החינוך החילונית, הסיגו לאחור את מעמד הנשים, והחזירו את התיאורקטיה למדינה", ואילו רם משתמש בדברים אלה כדי להאשים את שגב כאילו הוא מציג את המהפכה כ"תופעה חסרת שחר ובלתי מובנת", בעוד שלדברי רם מדובר ב"אחת המהפכות החברתיות המרכזיות במאה ה־20".

דוגמה נוספת לראייה בעיתית זו, המשקפת גם את נטייתו של רם לקריאה יצירתית של מקורותיו, היא הצגת כל נסיון למצוא הבדלים בין המהפכה באיראן לבין מהפכות אחרות בהיסטוריה כמשקף ראייה אוריינטליסטית. כאמור, היו מאפיינים למהפכה באיראן שלא היו שונים במהותם מאלו שהולידו מהפכות אחרות בהיסטוריה. כמו כן, היו לה גם מאפיינים מודרניים רבים שאין לתלותם באסלאם. עם זאת, היו למהפכת 1979 גם כמה מאפיינים ייחודיים המבדילים אותה משאר המהפכות הגדולות של העידן המודרני: הצרפתית, הבולשביקית והסינית. לדוגמה, שניים מהכוחות העיקריים שהובילו את הפעילות המהפכנית, הבזאאר ואנשי הדת, היו מעמדות מסורתיות, שסבלו מירידה ומשקיעה תחת משטרו של השאה. זאת בניגוד לתזה

המרקסיסטית הרגילה, הרואה במהפכות תוצר של מעמדות חברתיים עולים. שנית, השיח הדתי מילא בה תפקיד מרכזי ככל שהתהליך המהפכני התקדם. שלישית היא האבחנה אותה ציין מנשרי, ואותה תוקף רם, תוך כדי עיוות מסוים, בדבר השוני בין החזונויות האוטופיים של המהפכות השונות. כך, בעוד מנשרי מדבר על השוני "בדפוס חברת המופת שהתוו הוגי דעות במערב, אשר תמיד היווה חזון אוטופי עתידי, חברת המופת האסלאמית היתה מציאות מוחשית בעבר הרחוק", תוקף אותו רם כי הוא יוצר דיכוטומיה מעוותת בין "הציביליזציה הנוצרית-יהודית" המודרנית לבין חברות מוסלמיות ש"נותרו מאחור, כשהן שקועות בבוץ" בשל "הכוללניות הטוטלית של דת האסלאם" (עמ' 79). פרט לעובדה שרם מרחיב פה אבחנה לגבי מאפיין אחד בלבד לכדי הכללה שלא נאמרה על שתי ציביליזציות עולמיות, רם עצמו אינו שואל אם הטענה לגבי דפוסי חברת המופת נכונה או מופרכת מבחינה היסטורית. האם רם שולל את קיומה של גישה נפוצה באסלאם הסוני הרואה בחברת האבות המייסדים (אל-סלף אל-צאלח) את דגם המופת לכל חברה אסלאמית? האם אין השיעים מביאים את תקופת שלטונו הקצרה של עלי (656–660) כדוגמה לשלטון אסלאמי אידאלי? האם אידיאל שלטון חכם הדת שהציג ח'ומיני היה אידיאל שדיבר על אוטופיה עתידית, או שמא הוא נשען על דגם מיתי של חברה ושלטון שהתקיימו לכאורה באסלאם בעבר הרחוק, דגם אותו ניתח רם עצמו בצורה משכנעת בספרו הקודם?<sup>13</sup> כאמור, אין בשאלות אלה כדי לטעון בדבר דיכוטומיה מובהקת בין עולם האסלאם למערב, אולם היסטוריונים אמורים גם להיזהר מדחיית הבדלים בין תופעות היסטוריות, שלא לדבר על פירוש לא מדויק, בלשון המעטה, של ברי הפלוגתא שלהם. באופן דומה, דוחה רם כל נסיון להבחין בהבדלים (לא רצויים בעיניו) בין תרבויות שונות כביטוי לאוריינטליזם. כך, לדוגמה, הוא

*Myth and Mobilization in Revolutionary Iran: the Use of the Friday* 13  
*Congregational Sermon* (Washington DC: American University Press, 1994).

מאשים את ההיסטוריון חיים שקד, שדחה אמנם את ההגדרה של איראן כ"מדינה מטורפת," כלומר מדינה שאינה מקבלת את כללי הקהילה הבינלאומית, אך טען בכל זאת כי "ההיגיון שלהם שונה," באמירה אוריינטליסטית (עמ' 65–66). האם ההנחה כי למדינות שונות הגיונות שונים היא קביעה אוריינטליסטית, או הנחה היסטורית לגיטימית? האם לדעת רם פועלות כל המדינות מתוך אותו הגיון? הרי רם עצמו מגנה פוביות שונות הקיימות לדבריו בישראל, וכאן עולה השאלה אם לדעתו כל מדינה נגועה בפוביות אלה כמו ישראל? באיראן קיימת תחושת השפלה עמוקה מיחסן של מדינות אירופה, תחושה שרם עצמו מכיר בה ומזדהה איתה. האם רגש זה קיים בכל מדינה – יפן או אינדונזיה, לדוגמה? האם אין הוא משפיע על התנהגותה של איראן? או שמא מותר לדבר על הגיון שונה של מדינות, לטוב ולרע, רק אם הוא משרת את הקו אותו מאמץ רם?

לא פחות חשובה היא העובדה שההבחנה הדיכוטומית בין תרבות המזרח לתרבות המערב נפוצה מאד בשיח הפוליטי-תרבותי המזרח תיכוני בכלל, והאיראני בפרט, במאה השנים האחרונות. אפשר, כמובן, לדחות תופעה זו כהוכחה לתודעה כוזבת של תושבי המזרח התיכון, שהפנימו קטגוריות אימפריאליסטיות שנועדו להצדיק את נחיתותם, אם כי בשיח המזרח תיכוני מודגשת ההבחנה הזו דווקא כדי להראות את עליונותו של המזרח הרוחני-מוסרי על פני המערב החומרני. מצד שני, אם נקבל את קביעותיו של סעיד המשמשות נר לרגליו של רם, הרי שברגע שקיים שיח (מזרח תיכוני בהקשר זה), נכונותו האונטולוגית חשובה הרבה פחות מאשר השפעתו בעיצוב המציאות. כלומר, אם איראנים מדברים במונחים של מערב ומזרח, ואם המונח ע'רבזדגי (מכת המערב), שאותו טבע הסופר אל-י אחמד, הפך למונח מעצב בשיח התרבותי-פוליטי האיראני ב-45 השנים האחרונות, הרי שלא ניתן לפטור את המונחים האלה אך ורק כתפיסה מערבית מעוותת, אלא יש לבדוק את השפעתם על ההיסטוריה. בהקשר הישראלי, ראוי להוסיף כי השיח המזרח תיכוני והאיראני ראה תמיד בציונות ובישראל את שיאה של המתקפה המערבית נגד האסלאם. סביר מאד להניח כי ראייה שלילית זו של הציונות השפיעה אף היא על התפיסה הישראלית את איראן המהפכנית.

ביקורת האוריינטליזם מביאה את רם לכשל נוסף, המאפיין את הכתיבה האפולוגטית המזרח תיכונית, הנוטה להאשים את המערב או גורמים חיצוניים כאחראים לכל בעיותיהם וכישלונותיהם של תושבי האזור. כך, למשל, הטענה כי האימפריאליזם ולא האסלאם הוא "שגזר כלייה" על תהליכי דמוקרטיזציה באיראן היא חצי אמת, ומהווה במידה רבה אוריינטליזם מהופך. אם הגישות האוריינטליסטיות הקלאסיות נטו לייחס את הקידמה למערב והציגו את המזרח כפסיבי, הרי שהגישה החדשה עושה אותו דבר בדיוק, אלא שהפעם היא מייחסת את כל הרע לגורמים חיצוניים, והופכת את הגורמים המקומיים לפסיביים או לחסרי משמעות. קשה להפחית מהשפעתן השלילית של המעורבות האימפריאלית הבריטית, הרוסית ואחר-כך האמריקאית בכשלונו של המאמץ הדמוקרטי באיראן. אולם תהיה זו פשטנות רבה להתעלם מתרומתם השלילית של שחקנים מקומיים: בעלי האדמות, ביורוקרטים בכירים ואנשי דת, ששללו את הרעיון הפרלמנטארי והדמוקרטי במהפכה החוקתית בשנים 1906–1911, או שחתרו תחת ממשלתו של מצדק ב-1953. היה זה איש הדת פולאללה נורי שהעניק את הלגיטימציה הדתית למהפכת הנגד של מחמד עלי שאה נגד הפרלמנט ביוני 1908, כאשר הסביר כי הדמוקרטיה מנוגדת במהותה לאסלאם. כמו כן, מרבית העלמא תמכו בשאה בעת העימות שלו עם מצדק בראשית שנות ה-50, שלא לדבר על ח'ומיני עצמו שמעולם לא היה אביר הדמוקרטיה. באותו הקשר מצטט רם טענה דמגוגית של ההיסטוריון הפלסטיני-אמריקאי רשיד ח'אלדי, המסביר כי תושבי המזרח התיכון זוכרים לטובה את המערכות הדמוקרטיות שהתקיימו באזור, על אף פגמיהן, "מערכות שנפגמו ללא תקנה בידי מעורבות וכיבוש זרים". בלי להפחית בתפקידן השלילי של מעצמות המערב בתחום זה, תהיה זו פשטנות מרובה להסביר את כשלון הדמוקרטיה בעולם הערבי אך ורק במעורבותן השלילית. האם היו תושבי האזור חסרי השפעה כלשהי בעיצוב גורלם ב-80 השנים האחרונות? האם אין ההערצה הנרחבת למנהיגים אותוריטריים שהבטיחו גדולה לאומית, כדוגמת עבד אל-נאצר בשנות ה-50 וה-60 או צדאם חוסין מאוחר יותר, מרמזת אולי שישנם גם גורמים פנימיים להיעדר דמוקרטיה באזור?

איראן כבבואה של צידה המזרחי-דתי האפל של ישראל על-פי התיאורה הפוסט-קולוניאלית, הטוענת כי זיהוי בעיות, חולשות או פגמים ב"אחר" אינו אלה השלכה של פחדיו, פגמיו והפנטזיות של ה"כותב" על אותו "אחר", מסביר רם את ה"אובססיה" הישראלית באיראן לא כמעשיה ומאפייניה של הרפובליקה האסלאמית, אלא כצורך הישראלי להציב אותה "כאנטיפוד מנטאלי לישראל" במטרה "לכונן את הישראליות כאובייקט מערבי וחילוני". זאת מפני שהדגשת השוני התרבותי בין ישראל לעולם הערבי והמוסלמי אפיינה את המפעל הציוני מראשית דרכו וסייעה בגיבוש תודעת הישראליות היהודית כנושאת הקדמה המערבית במזרח התיכון (עמ' 90). הצורך הזה בולט, לדבריו, דווקא בשל הדמיון בין שתי הארצות. לדבריו, הדיבור הישראלי מבטא חשש של יצרני הידע מפני תהליכים פנימיים, המתגרים את התפיסה הרואה בחברה בישראל ישות לכידה והומוגנית הנושאת את בשורת הקדמה והחילוניות המערבית במזרח התיכון. המונים מוסתים בידי מנהיג כריזמטי, דתיות, משיחיות ופונדמנטליזם, "אספסוף מזרחי", חפיפה ועירוב בין דתיות לחילוניות ובין דת ללאום – כל היסודות האלה שהופיעו במהפכת 1979 באיראן כמלוא חריפותם הוקרנו בהילוך לאחור על ישראל, וחשפו אגב כך את הסתירות בטבעה של הישראליות החילונית. לאיראן, ממשך רם, מיוחסות בישראל משמעויות של אחרות רדיקלית, לא משום מעשיה או מאפייני תרבותה, אלא בראש ובראשונה מחשש גדול מהדמיון והקרבה בין איראן לישראל, שאימו להפוך על פניה את הדיכוטומיה מזרח/מערב שעליה התבססה ההכרה הציונית (עמ' 20). מהפכת 1979 הדגימה ליצרני הידע הישראלים את האיום הדתי לא רק על החילוניות האיראנית, אלא גם על זו הישראלית, "איום שערער לדבריהם את המורשת החילונית של אבות הציונות ואף היה בו כדי להפוך את ישראל למדינה תיאוקרטית". כך, כבר בינואר 1979, בעוד השאה מנהל קרב הישרדות, הוא מוסיף, "היו כבר מי שנטו לזהות את 'הריאקציה הדתית' מבית מדרשו של ח'ומיני עם הפונדמנטליזם היהודי מבית היוצר של הציונות כשתי תופעות המנוגדות לחילוניות ולדפוסי החשיבה הרציונאלית" (עמ' 91). להוכחת דבריו מביא רם שורה ארוכה של התבטאויות של עיתונאים ופוליטיקאים ישראלים,

בעיקר מקרב השמאל או האגף החילוני הרדיקלי, המשווים את התנהגותם של אנשי גוש אמונים ושל החרדים להתנהגותה של איראן. במהלך מסע הבחירות הסוער ב־1981 בישראל, כשאיראן היתה נתונה במאבק כוחות אלים בין המשטר לבין יריביו מבית ומחוץ, אומר רם, גברה ההשוואה בתקשורת הישראלית בין "אספסוף הכיכרות" מקרב "עדות המזרח", שתמך בליכוד, לבין התנהגותם הפוליטית של ההמונים באיראן. לאחר 1982, עם התבססות מוסדות הרפובליקה האסלאמית, שבו הישראלים להתמקד בטבעו התיאוקרטי של המשטר באיראן, אלא ששלטון זה הזכיר להם, אומר רם, "גם את העירוב המתקיים בציונות בין דת ללאום, עירוב המסכל ללא הרף את הגדרת התרבות בישראל כחילונית ליברלית". דוגמה מובהקת לכך היתה הסיסמה "כאן לא איראן" של מפלגת מר"צ. סיסמה זו היתה קשורה באופן הדוק לחששם של מר"צ וגורמי שמאל מעלייתה של ש"ס, ה"מאתגרת ומערערת" את "ההגמוניה של הישראליות האירופית, החילונית, ומציגה קבל עם ועדה את צביונה הדתי וה'עדתי' (מזרחי) של החברה בישראל" (עמ' 93). האתגר הזה, הוא מסכם, הוא שהוליד את הרצון "לגרשה לתחומי האחרות הרדיקלית", והנסיון הזה נעשה על-ידי השוואתה לתנועה המהפכנית באיראן ולנעשה באיראן בכלל (עמ' 93).

לו היה רם מסתפק בהשוואות שעשו כותבים ישראלים שונים בין הזרם הדתי-לאומני-חרדי בישראל לבין איראן, היה הגיון לא מועט בדבריו על החרדות בקרב חלקים בציבור הישראלי, במיוחד לאחר המהפך הפוליטי של 1977, מפני עליית כוחם של זרמים אלה בישראל והאיום על אותו סוג של ישראליות שהיה עד אז הגמוני. סביר גם להניח שפחדים אלה ניזונו מההכרה בדבר כוחה העולה הפוליטי של הדת בעולם כולו, שהתבטא בין היתר בעלייתו של האתגר האסלאמי-רדיקלי בעולם הערבי, שאחד משיאיו היה ברצח הנשיא סאדאת ב־1981, וכן בהפיכתו של הימין הנוצרי האוונגליסטי בארה"ב לכוח פוליטי רב עוצמה מאז הבחירות של 1980.

אלא שרם הולך צעד נוסף וקובע כי הפחד משינוי אופיה של ישראל הושלך לעבר ייצוגה של איראן והיווה גורם מרכזי באיבה שישיראלים פיתחו כלפי איראן. כלומר, הדמיון בין שתי הארצות עורר בקרב אותו

ציבור בישראל את הצורך האובססיבי כמעט להדגיש את השוני ביניהן, להבליט את צביונה המערבי של ישראל מחד גיסא ולהציג את איראן בצורה דמונית כמעט מאידך גיסא. לשם כך הוא קובע כי "הדין הישראלי על איראן מלמד כי התפיסות הדומיננטיות ביחס למדינה זו קשורות בעבותות לתהליכים בחברה הישראלית, לא פחות ואולי אף יותר, מאשר ל'איום' שהיא מציבה בתחום הגרעין והטרור". "גירוש איראן ממשפחת האומות המתורבתות נועד בעצם לגרש את השד העדתי, הדתי, החרדי והפונדמנטליסטי מן הציונות עצמה", הוא מסכם.

רם אינו מביא כל הוכחה אמפירית לטענתו זו, פרט לרטוריקה מרשימה וציטוטים של חוקרים מהאסכולה הפוסט-קולוניאלית המטילים אשמה דומה על התיחסותן של מדינות אירופה לעת'מאנים במאה ה-19. יתרה מזו, מי שקורא את שלל הציטוטים שהוא מביא ישתכנע אולי שדימויים השאובים מאיראן הושלכו על ש"ס או החרדים, אך לא יראה, אף לא פעם אחת, כיצד דימויים פנים-ישראליים הופנו או יושמו לגבי איראן. כלומר, הקורא יבין ללא בעיה מדוע כותבים ישראלים שונים הביעו פחדים מש"ס, שבמבט לאחור התגלו אולי כמנופחים ולוקים בלא מעט התנשאות. אבל לא ניתן לראות בציטוטים אלה הסבר משכנע לראייה השלילית של איראן. נראה שלא עולה על דעתו, למשל, שלצעדי דיכוי שונים שהנהיג המשטר באיראן, כלפי נשים או כלפי אורחות חיים מסוימים, תהיה תרומה כלשהי לחשש שמא ייכוונו דפוסים כאלה בישראל (אפשר להניח, שרם עצמו אינו תומך נלהב בצעדים שונים של כפייה דתית בוטה בישראל, גם אם היא מנוגדת לשיח ההגמוני הציוני). שנית, רם מגביל את "יצרני הידע" ואת הניתוח שלו לחלק השמאלי-חילוני בלבד של ההווה הישראלית. אין הוא שואל מדוע הצטרפו פוליטיקאים או כותבים המזוהים עם הימין, כולל הימין הדתי-לאומי, לאותה דמוניזציה בלתי מוצדקת, לדבריו, של איראן. הרי העירוב בין דת ללאום, או בין דת לפוליטיקה, אינו דבר המנוגד לתפיסתם הכוללת. כך גם אין רם מברר מדוע גם מזרחים בישראל (צפריר ונמרודי, לדוגמה, אותם הוא מצטט בהרחבה בחלקו הראשון של ספרו), שפעו ביקורת על הרפובליקה האסלאמית, אלא אם כן הוא סבור שהם לוקים

בתודעה כוזבת לגבי מיקומה ומהותה של ישראל. יתרה מזו, רם לא מסביר מדוע האיבה כביכול כלפי אותו צד מזרחי־דתי אפל לא מנעה מישראל להגיע להסכמי שלום עם מצרים ועם ירדן, אשר ודאי אינן פחות מזרחיות מאשר איראן.

הסבר אחר אותו מוצא רם להשחרת פניה של איראן בישראל הוא השאיפה הישראלית לשמר את ההגמוניה האזורית שלה במזה"ת. כמו כן, הוא מסביר כי במסגרת מאמציה של ממשלת רבין לשכנע את הציבור הישראלי הספקן בנחיצותם של הסכמי אוסלו ב־1993, נופחה הסכנה האיראנית בצורה מלאכותית. כלומר, גם כאשר ממשלה ישראלית עושה צעדים לכיוון פיוס באזור, בולט בהם אלמנט הזדון. איראן, במשתמע, לא נקטה קו שלילי או עוין לתהליכי השלום באותן שנים.

דומה שהסיבה העיקרית לכשל בניסיון להסביר את אופייה ומהותה של ההתייחסות הישראלית לאיראן המהפכנית טמונה בטכניקה של הדרה והשתקה, אם לשאול מדברי רם עצמו, שהוא משתמש בהן לגבי השפעתו של השיח האיראני על ישראל, היהדות והציונות. במהלך הספר מזכיר רם מספר פעמים התייחסויות ישראליות לתמיכתה של איראן בטרור המופעל כלפי ישראל או לשאיפותיה הגרעיניות. אולם הוא מפחית במשמעותן באופן שיטתי באמצעות מספר טכניקות כתיבה: הראשונה היא הצגת המילה איום במירכאות – כלומר, אין מדובר במשהו ממשי, אלא במשהו מנופח או כזה שקיים רק בתודעתם של המשתמשים בו. באופן דומה מצטט רם בהסכמה את צבי בראל מעיתון "הארץ", המבטל את משמעות האיום הטמון לכאורה בשאיפתה של "איראן הפונדמנטליסטית, המבקשת להיות מעצמת גרעין", בכך ש"אינה אלא מדינה ענייה ומפוררת" (עמ' 17). מאחר והנבואה ניתנה לשוטים, אפשר לסלוח לבראל על קביעה זו, שהייתה שגויה כבר בשעת כתיבתה, 1995. שכן ברור היום לכולם, פרט לחסידי איראן האדוקים ביותר, כי איראן אכן שואפת להיות מעצמה גרעינית. שנית, העובדה שמדינה כלשהי היא ענייה אינה מבטלת את האיום הטמון בהתגרענותה, כפי שיעיד המקרה הצפון־קוריאני. יתרה מזו, במבט לאחור משנת 2009, נראית קביעה זו תמוהה אף יותר, לאחר נצחונו של הזרם הנוקשה בפוליטיקה האיראנית, ובמיוחד לאחר



הפלישה האמריקאית לעיראק, שהפכה את איראן לכוח עולה במפרץ הפרסי ובמזרח התיכון כולו.

טכניקה שנייה היא הצגת מעשיה של איראן כטענה ישראלית ותו לא. כך, למשל, כותב רם כי "חשיפת הברית הבלתי קדושה" בין איראן לפלסטינים" הושלמה בראשית ינואר 2002 "כשדווח" שחיל הים הישראלי תפס את הספינה "קארין-איי" כשעל סיפונה 50 טון של נשק מאיראן שנועד לרצועת עזה. פרשת "קארין-איי" "יצרה המולה רבה, וישראל מיהרה לעשות אותה קרדום לחפור בו כדי לסכל כל אפשרות של פיוס בין ארצות הברית לאיראן. המטרה, אומר רם, היתה "להחזיר את איראן ל'קטגוריה של הרעים' ולשכנע את ארה"ב לפעול נגד איראן" (עמ' 187). ראוי לשים לב לטכניקת הניסוח של רם: הוא מדבר על כך ש"דווח" על תפיסת הספינה, כלומר יתכן שמדובר פה בדיווח שקר; ואכן, ישנם חוגים מקרב סנגוריה בכל-מחיר של איראן הטוענים עד היום כי כל הפרשה היא פרובוקציה ישראלית. שנית, העובדה שהספינה אכן נשאה נשק לארגונים שבאותה עת אכן ניהלו מאבק אלים נגד ישראל, אינה חשובה כלל ואין שום סיבה לכך שתשפיע על תפיסת ישראל או ארה"ב – המוצגת בתיאור זה כגרורה חסרת בינה של ישראל – את איראן. מה שחשוב הוא שישראל עשתה את הפרשה "קרדום לחפור בו", כדי להכפיש את איראן. כלומר, הרעים האמיתיים בסיפור זה הם הישראלים, המכשילים אפשרות לפיוס בין איראן לארה"ב, ולא איראן המספקת נשק לחמאס. זכותו של רם לחשוב שארגון החמאס אינו שייך ל"קטגוריה של הרעים", אולם אין הוא שואל כלל אם תמיכתה זו של איראן בארגון הזה אינה אמורה בכל זאת להשפיע על התפיסה הישראלית.

אולם ההשתקה החמורה מכל, המציגה באור בעייתי חלק ניכר מטענותיו של רם כלפי הסיקור, הפרשנות וההבנה הישראלית של איראן מאז 1979, היא התעלמותו המוחלטת מהשיח האיראני הרשמי האנטי-ציוני והאנטישמי הבוטה הקורא לחיסולה של ישראל, ואף מהסיוע שאיראן הגישה לארגוני טרור הלוחמים בישראל. בשום מקום בספר אין רם מזכיר את העובדה כי מנהיגיה של הרפובליקה האסלאמית אימצו תפיסה כזו עוד מראשית שנות ה-60, וביתר שאת מתקופת המהפכה ואילך, וכי היא חזרה ונשנתה מאז במאות רבות של

התבטאויות, נאומים והצהרות. אין המדובר אך ורק בהצהרותיו של נשיא איראן הנוכחי אחמדינג'אד, אלא בהתבטאויות של כלל המנהיגים הבכירים של איראן, ובראשם המנהיג העליון ח'אמנאי' ושני הנשיאים הפרגמאטיים, רפסנג'אני וח'אתמי. בשום מקום אין רם מתייחס לתופעה שמנהיגי איראן הבכירים ביותר, ולא רק אחמדינג'אד, נשאו בעבר ובהווה את דגל הכחשת השואה, וכי איראן כמדינה העניקה חסות וסיוע למכחישי שואה אירופים. כמו כן, אין הוא מציין את העובדה שהפרוטוקולים של זקני ציון, המסמך האנטישמי שעל השפעתו ההרסנית אין צורך להרחיב את הדיבור, זכו לתרגום ולהוצאות חוזרות באיראן מאז המהפכה, וכי דוברים איראנים מכובדים חזרו על סיפורי עלילות הדם נגד היהודים כאמת היסטורית. כלומר, כל הדיון של רם על הקריאה הישראלית את איראן מתבצע, אם להשתמש בלשון משפטית, "במעמד צד אחד בלבד", ממנו נעדר הצד האיראני לחלוטין תוך השתקה מוחלטת של הצהרותיו ומעשיו, של המשמעויות העלולות לנבוע מהם, או של ההקשר הפוליטי-אסטרטגי. האם יקבל חוקר רציני ניתוח שיח כלשהו בלי להתייחס לרקע כזה? האם אין רם עצמו מגנה בחריפות את אלה שלדבריו התעלמו מהרקע הקולוניאלי של תפיסת בני הערובה בשגרירות ארה"ב בטהראן? או שמא מה שאסור לאחרים מותר לרם, מפני שמניעיו האידיאולוגיים נעלים יותר?

רשאי רם לבטל את חשיבותן ומשמעותן של התבטאויות איראניות הקוראות לחיסול ישראל כרטוריקה בלבד. אולם, כחסידי של אדוארד סעיד וכמבקר חריף של השיח הישראלי, אין הוא יכול לבטל את משמעותו של השיח האיראני, שכן על פי תפיסתו שלו, לשיח משקל רב בעיצוב המציאות. לא פחות חשוב, הוא חייב לשאול את עצמו כיצד ישפיע השיח האיראני על הישראלים, גם אם נצא מנקודת ההנחה כי אלה לוקים בנוורוזות קולקטיביות. כיצד, למשל, אמורים הישראלים להבין את הסיסמה "מוות לישראל", הנישאת כמעט בקביעות בדרשות יום השישי בטהראן המשודרות בטלביזיה בכל רחבי איראן, או את הסיסמה "אסראא'יל ביאד מחו שווד" (ישראל צריכה להימחות), שנכתבה בין היתר על גבי טילים איראניים במצעדים צבאיים מדי שנה? האם אין אפשרות, תיאורטית לפחות,

שההתבטאויות האיראניות השונות בדבר חיסולה הרצוי והצפוי של ישראל ישפיעו על התפיסה הישראלית של איראן לא פחות, ואולי אף יותר, מאשר השלכה של טינה אשכנזית לש"ס כלפי איראן? במאמרו מ-2008, שהוזכר לעיל, אשר כוון לקהל יעד לא-ישראלי, ביטל רם את התייחסויותיהם של חוקרים ישראלים לאיבה האיראנית האידיאולוגית כלפי ישראל כדמגוגיות. הוא שלל את הטענה כי לאיבה זו בסיס משמעותי באידיאולוגיה של המשטר, והטיל את האחריות להיווצרותה על תמיכת ישראל במשטר השאה. אולם כיצד הוא מסביר את התופעה שחוקרים איראנים, שאין להאשימם באהדה עמוקה לציונות, מעלים טענות דומות בדבר איבה אידיאולוגית מושרשת של איראן כלפי ישראל? כך, למשל, קובע ריי תקייה כי בעיניהם של מנהיגי איראן מהווה המאבק במדינה היהודית אישוש "לזהותם המהפכנית ולאידיאליזם אסלאמי". איבתם לישראל, לדבריו, חמורה יותר אף מהתנגדותם לארה"ב, על אף שזו היתה המעצמה האימפריאלית בהא הידיעה; שכן האיראנים שללו את התנהגותה של ארה"ב, אך לא את זכותה להתקיים, בעוד שישראל נתפסה כישות בלתי לגיטימית "ללא קשר להתנהגותה או למדיניותה בפועל".<sup>14</sup> האם עולה בדעתו של רם, כי מעבר לתסביכי הנפש הישראלית אליהם הוא מתייחס, או לאופייה התכנוני והשפל של הציונות או של ההנהגה הפוליטית הישראלית, אותו הוא מוקיע, נובע הייצוג הישראלי של איראן המהפכנית גם מחשש אמיתי מהתנהגותה ויחסה של איראן כלפי ישראל? האם יתכן כי ההתנגדות, הקיימת לדבריו, של ישראל לפיוס בין איראן לארה"ב נובעת מהחשש שפיוס שלא יכלול שינוי במדיניותה של איראן כלפי ישראל יתגלה יותר כפייסנות של גורם תוקפן מאשר פיוס אמיתי? האם אין רם חוטא בהשתקה מודעת של כל אותן תופעות שאינן משרתות את כתיבתו?

Ray Takyeh, "Iran, Israel and the Politics of Terrorism," *Survival*, Winter 2006 14  
Behrouz Souresrafil, *Khomeini and Israel* (London: ראו גם, (Electronic Edition)  
C.C. Press, 1989).

בחלקו השני של הספר מנתח רם מספר תופעות כדי להראות את אופיים המודרני של המהפכה ושל השיח הפוליטי באיראן הבתרמה הפכנית. רם מציג תמונה משכנעת ומעניינת בניתוח כרוזת תעמולה בזמן המהפכה ובזמן המלחמה, המראות שילוב של מוטיבים מודרניים בשיח הדתי, פרשנות מחודשת ברוח מודרנית של אירועים מכוננים בעבר השיעי, ובעיקר אימוץ וניכוס סמלים וזואליים ומילוליים שמקורם בשמאל האיראני לטובת מערכת הסוציאליזציה של המשטר. מדובר בניתוח מעניין ומשכנע, אם כי אין הוא מהווה פריצת דרך בהשוואה למחקרים קודמים בארץ ובעולם, המנתחים את תופעת הפונדמנטליזם בכללותה וכן את השיח של המשטר באיראן,<sup>15</sup> גם אם הדבר נעשה בספר זה תוך שימוש רב בציטוט דבריהם של צ'קרברטי וצ'אטרג'י המגנים את השיח האקדמי המערבי על הודו.

אולם רם מרחיק לכת ומעלה טענה נוספת, בעייתית יותר, והיא הרצון להפריך "פרשנויות המנגידות בין תהליכי החילון לתהליכי ההדתה באיראן, והשוללות ממנה את הפתרונות המורכבים וההיברידים של המודרניות" (עמ' 152). הוא מצטט בהסכמה את צ'קרברטי, המסביר כי הנגדה זו נובעת מהיעדר קטגוריות אנליטיות בשיח האקדמי, שהוא "חילוני באופן אגרסיבי" מכדי לעשות צדק עם הקשרים הרבים שיש לנו עם מה שבתהליך הפיכתנו למודרניים הורגלנו לראות כאי־רציונלי (עמ' 175–176). ראשית, דומה שרם מתעלם מהכתיבה האקדמית העניפה על עוצמתם של תפיסות, אמונות, דימויים ואידיאולוגיות אי־רציונליות בעידן המודרני, החל ממרכיבים שונים של הלאומיות וכלה בתנועות ימין רדיקלי באירופה. שנית, נראה כי הוא מערב בין קיומם או מרכזיותם של מוטיבים

15 על מהותו המודרנית של השיח הפונדמנטליסטי, ראו סיון, אלמונד ואפלבי (לעיל, הערה 10). על המרכיבים המודרניים בשיח האיראני, ראו, Ervand Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (Los Angeles: University of California Press, 1993); Daniel Brumberg, *Reinventing Khomeini* (Chicago: Chicago University Press, 2001).

ארציים-פוליטיים בדתות השונות, ובמיוחד בקרב תנועות אסלאמיות מודרניות המעניקות לזירה הפוליטית חשיבות מרכזית, לבין חילון, שפירושו דחיקת המרכיב האלוהי מההוויה האנושית. אם אכן הניגוד הבינארי הזה הוא כה מלאכותי, תוצר מחשבה מערבית קלוקלת, מדוע נזעקים נאמני הדתות השונות, ובתוכם מנהיגיה של איראן, נגד תהליכי החילון הללו במאתיים השנים האחרונות? ההיברידיות הפכה למילת קסם בשנים האחרונות, אולם בכל זאת, האם אין מקום ליצירת הבחנות בין תהליכים ותופעות היסטוריות?

כחלק מתפיסתו המדגישה את ההיברידיות, וכדי לשבור את הדיכוטומיה "השקרית" בין מזרח למערב, מראה רם קווי דמיון בין הלאומיות האיראנית "המזרחית" ללאומיות היהודית "המערבית", "שבשתייהן הלאומיות והדת מכוננות זו את זו, ובשתייהן מספקת הדת את הדימויים והסמלים ליצירת תמריץ לשחרור – ולדיכוי – לאומי." לא כל כך ברור מי יוצר את הדיכוטומיה הזו, שכן בקרב חוקרי הלאומיות (גם המערבית) מקובל להצביע על הקשר המורכב, הסימביוטי לעתים, בין לאומיות לדת. די להזכיר את המימד הקתולי המובהק של הלאומיות הפולנית, המימד האורתודוקסי בלאומיות הרוסית והיוונית, ואת העובדה שיהודי בעבר ותורכי-מוסלמי בהווה לא נחשבו או אינם נחשבים היום בני הלאום הגרמני, גם אם נולדו בגרמניה, מפני שאין הם נוצרים. כמו במקרים קודמים, נראה כי רם יוצר אנשי קש, כדי שיקל עליו לגנות אותם. יתרה מזו, בעוד רם משבח את הלאומיות האיראנית, על שהיא "מצהירה בגלוי ובגאווה שהלאומיות היא קטגוריה מעורבת" ושאי אפשר לדבר על לאומיות חילונית כמנותקת מן הדת, הוא מצטט בהסכמה את קביעתו של יהודה שנהב כי "הציונות מוציאה את הדת מן הדיון בלאומיות ומטהרת אותה מן הבסיס התיאולוגי" (עמ' 178).

נכון שהציונות החילונית לא פעלה על בסיס תיאולוגי, וכפי שטען שלמה אבינרי, הציונות אינה המשך לינארי של הכמיהה הדתית

היהודית המשיחית.<sup>16</sup> אך גם הלאומיות האיראנית, אותה הוא משבח, אינה עומדת על בסיס תיאולוגי. הרי אין טענה שהאיראנים הם עם נבחר, שלא לדבר על העובדה כי לדברי רם הדת באיראן נושאת בחובה מרכיבים חילוניים מובהקים. כמו כן, עבור חוקר המתיימר ללחום במהותנות, אם זו מיוחסת לאסלאם, לוקה ניתוח הציונות של רם במהותנות לא פחותה. ראשית, אין ציונות אחת, ורם מתעלם מקיומה של הציונות הדתית. שנית, יחסה של הציונות "החילונית" לדת הוא הרבה יותר מורכב ממה שרם מתאר. לו היה רם נועץ במגוון רב יותר של מחקרים על הציונות, ולא מסתפק רק באותם חוקרים השותפים לדעותיו והמזינים אלה את אלה באותן קביעות, היה רואה, כפי שהגדיר זאת שלמה אבינרי, כי בהקשרן של הציונות והדת "קיים יחס מורכב הרבה יותר, ודיאלקטי הרבה יותר, בין דת ולאומיות".<sup>17</sup> קצת מגוחך לטעון כי הציונות מוציאה את הדת מהלאומיות, כאשר ההגדרה של מיהו יהודי היא במידה רבה הגדרה דתית, כאשר במשך מאות שנים (עד לעלייה הגדולה האחרונה מברית המועצות), לא היה אדם יכול להיות יהודי בלאומיותו אך לא בדתו, ולעתים קרובות מעלים הפוסט-ציונים, או האנטי-ציונים למיניהם, את הטענה שהיהדות אינה לאום או עם, אלא דת בלבד. שנית, במאמר ביקורת (בעייתי מאד בפני עצמו, אך אין זה שייך לנושא פה), טוען שנהב עצמו כי לא ניתן להפריד במחשבה היהודית המודרנית בין מחשבה חילונית לדתית, וכי המחשבה הציונית החילונית-לכאורה רוויה במטענים דתיים ותיאולוגיים, כאשר הוא מצטט שורה ארוכה של חוקרים ציוניים

16 שלמה אבינרי, "הציונות והמסורת הדתית היהודית: הדיאלקטיקה של גאולה וחילון", אצל: שמואל אלמוג, יהודה רינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), *ציונות ודת* (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ד), עמ' 9–20.

17 אבינרי, שם, עמ' 10. ראו גם את מאמריהם של סטיבן ציפרשטיין, יוסף שלמון, שמואל אלמוג ואניטה שפירא באותו כרך, המראים תמונה מורכבת הרבה יותר של הציונות ויחסה לדת, מזו שמציג רם.

למהדרין.<sup>18</sup> טוב היה, בסיכום נקודה זו, אילו היה רם מרחיב מעט את מגוון המקורות בו הוא משתמש, וכולל גם כאלה שאינם שייכים למחנה האידיאולוגי שלו, לפני שהוא יוצא בקביעות והכללות כה פסקניות.

לסיכום, ניתן לומר כי אין ספק בכך שרם הוא היסטוריון מוכשר מאד, המתגלה במיטבו כאשר הוא עוסק בהיסטוריה של איראן עצמה. אלא שכאשר הוא גולש לתחום הישראלי הלהט האידיאולוגי אינו מועיל לאיכות עבודתו. עדיף היה לו היה רם מתמקד בניתוח תהליכים פוליטיים-תרבותיים באיראן, במקום להקדיש מאמץ כה רב ליצירת חיבור כה בעייתי על קריאת איראן בישראל.

מאיר ליטבק, החוג להיסטוריה של המזרח התיכון, אוניברסיטת תל-אביב

18 יהודה שנהב, "האם יש בכלל תרבות יהודית חילונית?", *הארץ: מוסף ספרים*, 11 בספטמבר, 2007.

### וחרוז חלילה



על נכונותו של יעקב שביט להעמיד פנים כאילו היה מומחה בכמה וכמה שפות – יוונית, לטינית, גרמנית וצרפתית – ועל השגיאות והשטויות שנבעו מאותה העמדת פנים, כבר עמדו אחדים ממבקרייו. ראו, למשל, מאמרו של בצלאל בר-כוכבא, "יהדות ויוונית: בין מדע

לפובליציסטיקה", תרביץ, רבעון למדעי היהדות, שנה סג, חוברת ג, תשנ"ד, עמודים 451–480; וכן מאמרו של רפאל פרוינדליך-עמית, "יהדות ויוונית בראי מעוות. על ספרו של יעקב שביט", קתריס 1, אביב תשס"ד, עמודים 12–53.

והנה, בגליון 818 של "הארץ/ספרים", מיום רביעי, ל' בתשרי תשס"ט, 29 באוקטובר 2008, עמוד 3, מופיע קטע הפתיחה של הנובלה החדשה של יעקב שביט, *שנות אור*, שיצאה לאחרונה בהוצאת נהר. בקטע זה כותב שביט על גיבור סיפורו, הפרופסור להיסטוריה עמנואל אור:

אדרבא, זה שנים שהוא אדם חופשי ממשא של הרהורי חרטה או של אכזבה, ובשנים האחרונות הרבה להרהר בשאלה האם הגיע ל-*de tranquillitate animi*, כלומר לשלוות הנפש שאליה מגיעים מתוך סיפוק, או מתוך השלמה...

הביטוי בלטינית ל"שלוות הנפש" אינו *de tranquillitate animi*, אלא *tranquillitas animi*. כידוע לכל תלמיד מתחיל בלטינית, המילית *de* פירושה "על, על אודות, בדבר" וכיוצא באלו. היא מופיעה לעתים רבות בשמותיהן של יצירות עיוניות הדנות בנושא מופשט כגון האלים, טבע היקום, הידידות, הזקנה, נצחיות העולם – או שלווה הנפש. ואמנם שם אחת מיצירותיו הפילוסופיות של סנקא הוא בדיוק "על שלווה הנפש", *De tranquillitate animi*. ככל הנראה, מצא שביט כותרת זאת ותרגומה לעברית (או לאנגלית) במקום שמצא, ולא הבין מה מקומה ותפקידה של אותה מילה קטנה *de* באותה כותרת. מה זה חשוב? מעתיקים את הכותרת כפי שהיא, והרי לנו הפרופסור הוותיק להיסטוריה עמנואל אור שירשים את הקורא בשליטתו באיזו שפה נידחת. והרי אנו בישראל: מי יבדוק?



כפי שהעיר כבר המבקר במאמר באחד מגליונותינו הקודמים (גליון 9, עמודים 69–70), אותה מילה de משנה את צורת השם שבא בעקבותיה. אם המילה הלטינית לשלווה היא tranquillitas, ביחסת הנומינטיבוס, הרי אחרי de היא הופכת לtranquillitate, ביחסת האבלטיבוס. אך אם 'נוריד' מן הביטוי de tranquillitate animi את המילית de – כלומר, אם במקום "על שלווה הנפש" נרצה לומר סתם "שלוות הנפש" (והרי זה מה שהפרופסור אור הניח שאולי הגיע אליו) – יהיה עלינו שוב לאמץ את צורת הנומינטיבוס, ולכתוב שוב tranquillitas animi. דבר זה ידוע לכל תלמיד שנה ראשונה בלטינית, ואני מניח שהפרופסור עמנואל אור ידע זאת עוד מן השנים הטובות שבהן כל סטודנט בחוגים להיסטוריה היה חייב ללמוד לפחות שנתיים לטינית. יתכן שהקורא הזהיר בספרו החדש של יעקב שביט יגלה עוד כמה דברים שפעם היו נהירים לכל תלמיד היסטוריה, והיום שוב אינם נהירים לפרופסור להיסטוריה יעקב שביט.

שוב יאשימו אותנו בכך שאנו "פולים שגיאות" ומחפשים בנרות "טעויות זניחות" בשפות עתיקות ומתות. אך לא אנו בקשנו מיעקב שביט שישתמש בביטוי לטיני; הוא החליט, מרצונו החופשי ומיוזמתו חסרת המעצורים, להראות שוב את כוחו ועוצם ידו בלשון המלומדים של העולם המערבי. מי שמחליט מרצונו להשתמש בביטוי לטיני מעמיד את עצמו מיניה וביה למבחנם של יודעי הלטינית בקרבנו – ויש עדיין כמה מאות (לפחות) יודעי לטינית בישראל של היום. ועוד: אין כאן "טעות זניחה". למה הדבר דומה? למי שמתמרר לדעת עברית וכותב כי גיבור סיפורו היה בקי מאין כמוהו ב"ויהי בימי שפוט השופטים" – כלומר, בתקופה שאחרי יהושע. או ב"וישכם אברהם בבוקר" – כלומר, בעקדת יצחק.

## ישעיהו ליבוביץ: מה לו ולחינוך?!

מיכאל אוחנה, ישעיהו ליבוביץ: מהגות לחינוך, הוצאת ספרים "אח" בע"מ והמכללה האקדמית לחינוך, גורדון, תשס"ז, 2007, 317 עמודים.

### 1. הקדמה: גילוי נאות

אפתח בגילוי נאות. ניגשתי אל הספרישעיהו ליבוביץ: מהגות לחינוך בדעה קדומה. כבר למקרא כותרת הספר, אמרתי בפסקנות, ביני לבין עצמי: "אין לליבוביץ שום דבר חשוב לומר על חינוך, לא כל שכן, כלל לא ברור כיצד ניתן לחנך אדם לאמונה הדתית כפי שליבוביץ מגדיר אותה. נקודה". זו הייתה הדעה שנקבעה בי, מזה עידן ועידנים. זכרתי גם באופן עמום שליבוביץ עצמו מתבטא בספקנות לגבי האפשרות לחנך בכלל ולחנך לאמונה הדתית בפרט. אין פלא, אפוא, שביותר משמץ פליאה קראתי את השורות המבטיחות המופיעות על גב כריכת הספר: "המחבר מצליח לדלות מכלל כתיבתו של הפילוסוף המעמיק והמקיף תפיסה חינוכית יחודית, מעניינת ומרתקת". "באמת?", עלה בי מיד קול קטן אך טורד. פליאתי אף גברה משהבנתי שאין אלה רק מילות פיתוי, הבאות למשוך את ליבו של הקורא הפוטנציאלי לקרוא את הספר, כדרכן של המלים המופיעות על גבי כריכות הספרים, אלא שזוהי באמת מטרתו המובטחת של הספר, כפי שמצהיר עליה מחברו מיד במבוא לספרו: "חיבורנו אמור, אם-כן, לחשוף מתוך הקורפוס ההגותי של ליבוביץ, שאותו נציג בחלקו הראשון, תפיסה חינוכית, אשר ציבור המחנכים וחוקרי

החינוך בארץ ובתפוצות יוכלו להידרש לה, לעסוק בה ולחקור אותה, לפרש אותה ולהתמודד עם תוכנה".<sup>1</sup>

אולי זו הייתה הסיבה לדחף הבלתי נשלט שחשתי, מיד עם תחילת הקריאה בספר, לדלג על כל חלקו הראשון, המהווה שני שלישים של הספר וכולל את הפרקים "תורת היהדות", "תורת האדם", "תורת האלוהים" ו"תורת העולם", כדי להגיע מיד לחלקו השני, "תפיסתו החינוכית של ישעיהו ליבוביץ", משל היה החלק הראשון המדובר המוכר, שאני סובכת בו כבר למעלה מארבעים שנה, החוצץ ביני לבין הארץ המובטחת, הלא היא אותה "תפיסה חינוכית, אשר ציבור המחנכים וחוקרי החינוך בארץ ובתפוצות יוכלו להידרש לה".

אודה לבושותי – לא עמדתי בפיתוי. לא הצלחתי לכבוש את סקרנותי ולעצור את עצמי ודילגתי היישר אל חלקו השני של הספר. בכך, נהגתי כדרכו של קורא תכליתי, חסר סבלנות וקצר רוח, המחליף את ההנאה שבתחושת המתח הנבנה במאמץ שבקריאה איטית חסרת תכלית בהנאה שבהפגה המהירה של המתח שבעלילה על-ידי הגילוי החטוף של סופה. גם אני, כמו הקורא הנמהר, החש שמטרת קריאתו בספר, ברומן, ביומן, או בתיאורי מסעות לגילוי יבשות חדשות, אינה המאמץ לשהות בעולם השלם ההולך ונפרש לעיניו, אלא ההצלחה להגיע אל התכלית הדמיונית של הספר, מיהרתי להגיע אל הסיפוק המהיר, במטרה לכבוש את סופה של העלילה ולגלות ארץ לא נודעת, שרגל אדם עדיין לא דרכה בה. "וכי לא נדרשת סריקה נרחבת וסבלנית של מימיו הרבים של האוקיינוס כדי לשלות מתוכם כמה פנינים?", שאלתי את עצמי, לא בלי תחושת אשמה על קוצר רוחי ובניסיון להניא את עצמי מצעד חפוז שכזה. "ואולי צריך גם לסרוק את כל מימיו הרבים של האוקיינוס ההגותי הליבוביצי, כדי להצליח לדלות מכלל כתיבתו... תפיסה חינוכית יחודית, מעניינת ומרתקת?", עשיתי מאמץ נוסף לשכנוע עצמי. אלא שנווה המדבר, שקרץ לי מרחוק בירקותו הרעננה ובשפע מימיו החיים, המנצנצים

1 מ' אוחנה, ישעיהו ליבוביץ: מהגות לחינוך, עמ' 9.

למרחוק, היה מפתה מכדי שיניח לי להקשיב לטיעוני היגיון פשוטים ולשכנע את עצמי להמשיך להתאמץ לשהות, אולי ללא תכלית, במדבר הרחב, המוכר לעיפה. "מה עוד שלבסוף אני עלולה לגלות שכל מאמציי היו לשווא", ניסיתי לדלות מראשי תירוצים שירגיעו מעט את אי הנוחות שחשתי מן הקושי להתגבר כארי על יצרי, הדוחק בי להיכנע לסקרנותי. עד מהרה מצאתי את עצמי יוצאת – בלית מיכאל אוחנה – בסקרנות, מהולה בציפייה דרוכה, למסע הגילוי של עמדתו החינוכית המובטחת של ישעיהו ליבוביץ, הייחודית, המעניינת והמרתקת.

## 2. "אידיאולוגיה", "פילוסופיה חינוכית" ומה שביניהם

כבר בתחילת הפרק הראשון של החלק השני, "אידיאולוגיה וחינוך בהגותו של ליבוביץ", בסעיף הראשון, "מתודולוגיה", אומר אוחנה: "תפיסתו החינוכית של ליבוביץ מצויה כבר בצורה לא מפורשת ולא מספיקה במאמריו החינוכיים. מכיוון שהם מעטים ומראשית כתיבתו, יבקש החוקר להיעזר במאמריו ההגותיים כדי להשלים את התמונה הכוללת".<sup>2</sup> ואכן, המחבר יוצא מתוך הנחה "כי כל כתביו של ליבוביץ הם בחזקת מערכת הגות, ובכלל זה מאמריו המעטים העוסקים בחינוך כשלעצמו. מלאכת דליית התפיסה החינוכית מן ההגות תיעשה אפוא מכל כתביו: הפילוסופיים, התיאולוגיים, הדרשניים, הפוליטיים ואף החינוכיים".<sup>3</sup>

אולם אין אלה קווי התוואי היחידים שאוחנה מציג בפתח החלק השני של הספר בדבר תפיסתו החינוכית של ליבוביץ. במבוא לחלק זה אוחנה מבחין בין "הוגי דעות ופילוסופים חינוכיים" לבין "פילוסופים של החינוך". האחרונים, לדבריו, "מייצגים בדרך כלל מגמות פרשניות, אנליטיות וביקורתיות של תיאוריות חינוכיות", ואילו הראשונים הם "אנשים המעורבים באופן העמוק והעקבי ביותר

2 שם, עמ' 235.

3 שם.

בבעיות שטרדו את זמנם ... נוקטים עמדות שיש בהן, מלבד הצגה עיונית של רעיונות, גם מעורבות אישית ומקצועית בנושאים של חינוך, חברה ומדינה".<sup>4</sup> במלים אחרות, כל מי שמעורב באופן רעיוני, עמוק ועקבי, בבעיות שטרדו את זמנו, יש להתייחס אליו, לדברי אוחנה, כאל "הוגה דעות ופילוסוף חינוכי".

האומנם? האומנם כל הגות מעורבת היא גם פילוסופיה חינוכית, וכל הוגה בעל עמדה אידיאולוגית או בעל גישה מעורבת וביקורתית הוא גם "פילוסוף חינוכי"? יתרה מזו, אם מגדירים מראש כל הגות שמגלה מעורבות בבעיות חברתיות, פוליטיות או אחרות העומדות על סדר היום הציבורי כתפיסה חינוכית, מדוע צריך בכלל להתאמץ "לדלות" ו"לחשוף" דברים אודות תפיסתו החינוכית של ליבוביץ, שכידוע לכול עסק הן בביקורת חברתית נוקבת והן באידיאולוגיה של היהדות, מתוך מעורבות בבעיות הזמן והמקום, ולא להסתפק בהצגת תפיסתו בכללותן? ומה הרבותא בכך ש"המחבר מצליח לדלות מכלל כתיבתו של הפילוסוף המעמיק והמקיף תפיסה חינוכית",<sup>5</sup> כשמראש המחבר מגדיר את כלל כתיבתו של ליבוביץ כפילוסופיה חינוכית?

מלאכת הדלייה והחשיפה של תפיסתו החינוכית של ליבוביץ ממפעלו ההגותי נעשית, על-פי אוחנה, בשלושה שלבים, תוך שימוש במתודה ובקטגוריות של איתור והגדרה של תפיסה חינוכית לפי מחקריו של פרופ' צבי לם: "א. הגדרת הסוגה של הטקסט של ליבוביץ כטקסט אידיאולוגי-חינוכי על סמך סוג ההיגדים שבו; ב. הגדרת סוג האידיאולוגיה... ג. ציור דיוקן היהודי המחונן על-פי ההשקפה החינוכית המשתקפת מההגות הכללית של ליבוביץ".<sup>6</sup> לא קשה להסכים לטענה של אוחנה, כי הטכסטים של ליבוביץ הם אידיאולוגיים, אולם לא די בזה כדי להראות שלפנינו גם "תורת

4 שם, עמ' 221.

5 מגב הכריכה.

6 שם, עמ' 236.

חינוך". המעבר של אוחנה, בעקבות לם, מ"אידיאולוגיה" אל "תורת חינוך הנשענת על אידיאולוגיה" מאפשר לאוהנה לגלוש מביטוי אחד למשנהו, באופן עדין וכמעט בלתי מורגש, וליחס לליבוויץ תורת חינוך רק על בסיס הקביעה שלפנינו טכסט אידיאולוגי. הצדקת המעבר הזה היא חלשה. אידיאולוגיה מוצגת כ"מבקשת להסביר את התופעות החברתיות והמדיניות כדי להנחות את היחיד בפעולתו", [תורת החינוך] מבקשת להסביר את התהליך החינוכי כדי שאפשר יהיה להנחותו. מכאן נובעים גם הדמיון הצורני והרצון התפקודי המסבירים את חדירתה של החשיבה האידיאולוגית לתחומן של תורות-חינוך. נמצא שבכל אידיאולוגיה משוקעת, למעשה, תורת-חינוך.<sup>7</sup> הדברים תמוהים: האם אידיאולוגיה היא הסבר? ונניח להרף-עין שאכן כך, האם העובדה שאידיאולוגיה היא הסבר לשם הנחיה ותורת-חינוך היא הסבר לשם הנחיה, היא ראייה לכך שבכל אידיאולוגיה משוקעת תורת חינוך? (ודרך אגב, מה פירוש "משוקעת, למעשה" – האם יש משוקעת להלכה ומשוקעת למעשה, או לא משוקעת להלכה ומשוקעת למעשה?) וכיצד בזה, מה הקשר בין "חדירת החשיבה האידיאולוגית לתחום של תורות חינוך" לבין מה שנראה חדירה בכיוון ההפוך – תורת חינוך משוקעת בכל אידיאולוגיה?

אוהנה מסכם את דבריו כך: "הפילוסופיה העוסקת בשאלת ה'מה' נמצאת בזיקה לפילוסופיה של החינוך (=אידיאולוגיה של החינוך) העוסקת ב'מדוע' באופן הבא: הראשונה עוסקת, כאמור, בתפיסות הכלליות של ההוגה באשר לעולם, לאדם ולאלוהים; השניה עוסקת בחינוך כחתיירה לחיים אידיאליים ראויים המובילים לאמונה באלוהים/ לכפירה באלוהים/ להרמוניה (או לדיסהרמוניה קיומית) בין האדם והעולם/ בין האדם והאלוהים ... הכל לפי ההשקפה החינוכית-אידיאולוגית של האוחז בה. המושגים 'אידיאולוגיה של

7 שם, עמ' 238–239. המובאות בטקסט של אוהנה הן מדברי לם.

החינוך, ופילוסופיה של החינוך, יהיו מכאן ואילך זה תמורה של זה.<sup>8</sup>

שוב, הדברים תמוהים. קודם שמענו שפילוסופיה של החינוך, שהיא עיסוקם של פילוסופים של החינוך, היא פרשנות, אנאליטית וביקורתית, של תיאוריות חינוכיות. אחר כך שמענו שאידיאולוגיה היא הסבר של תופעות לשם הנחית היחיד. ואם כך, איך ייתכן שפילוסופיה של החינוך ואידיאולוגיה של החינוך הן היינו הך, כפי שטוען אוחנה? דומה שכל ההבחנות שאוחנה עורך, בשלב הראשון, בין התחומים השונים, קורסות לתחום אחד והופכות, בשלב השני, להיות "זה תמורה של זה". לכאורה, לפנינו הבחנות בין "פילוסופיה לבין "פילוסופיה חינוכית", בין "פילוסופיה של החינוך" לבין "הגות", בין "הגות" לבין "אידיאולוגיה", בינה לבין "אידיאולוגיה של החינוך", ובין זו לבין "תפיסה חינוכית". לאמיתו של דבר, לא מצטיירת כאן מפה חדשה של תחומים שונים, שאם נדע לנווט בה נוכל להבין את ליבוביץ טוב יותר. אבל אם הדברים הם היינו הך, למה בכלל להבחין ביניהם? ואם מבחינים ביניהם, לשם הבהירות, למה לטשטש?

### 3. בזכות המאמץ ובגנות התכלית

ריח המאמץ, או אולי האילוץ, להכריז מראש על ליבוביץ כעל "פילוסוף חינוכי", או שמא "פילוסוף של החינוך", רק משום שהכותב מעריך אותו וסבור שהוא "פילוסוף מעמיק ומקיף", עלה באפי כבר בתחילת הקריאה של הספר. החשד ש"הפילוסוף המעמיק" יקבל גם תואר של "פילוסוף חינוכי לשם כבוד" או שמא "פילוסוף של החינוך לשם כבוד" ו"זה יהיה תמורה של זה", כמעט ריפה את רוחי מהמשך הצלילה לעומק "העמדה החינוכית שלו" ומהמשך

המאבק בחששות שהמאמץ שלי יהיה מאמץ סרק, נעדר תכלית, מועד למפח נפש.

אלא שברגע השבירה נח מבטי על השורות הבאות של הספר: "הנה כי-כן בזה נדון: ... מהי התיאוריה החינוכית של הפילוסופיה החינוכית? ליבוביץ אמנם משיב על השאלה הזו תשובה מסוימת שעוד נחזור אליה, אך בטרם נביאה כאן, ראוי שנברר ראשית מהי דעתו העקרונית על כוחו של החינוך ... נבקש לדעת האם לדעתו אפשר בכלל לחנך? התשובה לשאלה זו חשובה מאד לדיון שלנו, שכן אם הוא סבור שניתן לחנך, יהיה אזי ראוי להשקיע מאמצים בחינוך. אך אם יאמר שאין ערובה שהחינוך יצליח, או שיגזור, שאין אפשרות בכלל לחנך, נאמר: מה הטעם בהתאמצות. או שמא טמונה כאן דווקא תפיסה חינוכית הנמצאת בזיקה לכל הגותו, שהיינו מגדירים אותה לפי שעה במשפט: בזכות המאמץ להשגת התכלית החינוכית ובגנות הביטחון בהשגת תכלית זו, בקיצור ובהכללה בזכות המאמץ".<sup>9</sup>

גם אם שורות אלה עוררו בי את החשד המעיק שאני חווה פה בכוננות ספיגה לקראת הבשורה שלדעתו של ליבוביץ כלל אין אפשרות לחנך, ברגע זה התברר לי שוויתור על המאמץ כבר אינו אפשרי, שהרי אם המאמץ הוא העיקר והציפייה לביטחון בהשגת התכלית היא מגונה, מה לי כי אלין? "אם כן, אמשיך להתאמץ", אמרתי לעצמי, לא בלי אנחה של מורת רוח. והנה אני ממשיכה.

#### 4. מה לליבוביץ אצל סיזיפוס?

גם כשהמחבר עובר מנושאים כלליים ומתודולוגיים לשאלות הנוגעות לתבנית של "האידיאולוגיה החינוכית" של ליבוביץ, הדיון נושא אופי דומה לזה של הדיון המתודולוגי המקדמי: הבחנה בין שניים – המטרה מחד גיסא והתהליך המוביל לקראתה מאידך גיסא – הקורסת עד מהרה כשהשניים מתמזגים לאחד. המטרה, כך מתברר, זהה



לתהליך האמור להוליך אליה, אלא שהפעם הזיהוי מיוחס לליבוביץ עצמו. בלשונו של אוחנה, בעקבות לם, "האסטרטגיה", משמע, "הדרך שיש לעבור מהמצב המאובחן – טעון השיפור, או התיקון, או השינוי – למצב הרצוי והראוי",<sup>10</sup> ו"האסכולוגיה", משמע, "מצבה של החברה 'באחרית הימים', במצבה הרצוי, האידיאלי והמתוקן שלה",<sup>11</sup> הם אחד. "כאן אנו מבקשים להוסיף אבחנה חשובה", אומר אוחנה, "אבחנה בעלת ערך חינוכי, כפי שנראה בהמשך, והיא שבתפיסתו האידיאולוגית-חינוכית של ליבוביץ מזוהה האסכולוגיה, הדימוי הראוי של העתיד, עם האסטרטגיה, המנסחת את הדרך שיש לעבור מהמצב המאובחן למצב העתידי הרצוי ... במילים אחרות, ליבוביץ מעמיד את התהליך לקראת השגת המטרה כמטרה עצמה".<sup>12</sup> הראיות שמביא אוחנה לטענה הזאת הן דוגמאות אחדות מדברי ליבוביץ.

אחת הדוגמאות שלו היא הכרזתו של ליבוביץ שיש לחדש את ההלכה כדי שהיהדות הדתית תהווה "גורם הלוחם על עיצוב דמות[ם] של עם ישראל ומדינת ישראל; ולא חשוב הוא אם מאבק זה הוא לשנים או לדורות או למאות שנים, ואולי בכלל מאבק נצחי, כי התורה אולי בכלל אינה ניתנת להגשמה – דוקא מפני שהיא אלוהית אין היא ניתנת להגשמה בידי אדם, וכל המשמעות של 'קיום' התורה איננה] אלא המאבק הנצחי של האדם על קיומה".<sup>13</sup> במהדורה המתוקנת של המאמר, שפורסמה בשנת 1975, אומר ליבוביץ: "ודאי אין ערובה ואין בטחון שהמאבק למען התורה במסגרת המדינה יוכתר

10 שם, עמ' 237.

11 שם, עמ' 236.

12 שם, עמ' 240–241, בהשמטת הדגשות. אני מניחה שב"דימוי הראוי של העתיד" הכוונה לדימוי של העתיד הראוי.

13 ישעיהו ליבוביץ, "הלכה תורנית מחודשת כחוקה למדינת-ישראל", *תורה ומצוות בזמן הזה*, הוצאת מסדה, תל-אביב, תשי"ד, עמ' 145. אוחנה מביא דוגמה זו בעמ' 243.

בהצלחה, ואף-על-פי כן אין אנו בני-חורין להפטר ממנו, משום שמאבק זה הוא עצמו ערך דתי עליון, ללא תלות בתוצאותיו".<sup>14</sup> המסקנה החינוכית שאוחנה מסיק מכאן היא שלדעת ליבוביץ יש לחנך "ליוזמה דתית", כי "חיים דתיים משמעותיים אינם מצטמצמים בשמירה על הקיים, אלא ביצירה של אורגניזם של חיים דתיים, אורגניזם חי ומתפתח התר אחר פתרון הבעיות ההלכתיות, לא רק מאוצר הפסיקות המסורתיות, אלא ביוזמה חדשה המציעה פתרון לבעיה חדשה שלא עלתה בעבר כלל".<sup>15</sup> אוחנה מוסיף ומביא מדברי ליבוביץ, לפיהם המאבק "לעיצוב חברה דתית" הוא "מאבק ממושך – ואולי מתמיד".<sup>16</sup>

ובלשונו של אוחנה, "התכלית כפשוטה – הקמת חברה דתית – לא תוגשם לעולם. השגתה של התכלית הזו הוא במאמץ השגתה ... ליבוביץ הוא הוגה ... הרואה בהוויה הפרמננטית האין-סופית של מאמץ הקיום הדתי את תכליתם של החיים הדתיים. אין זו, כאמור, תכלית מוגדרת ומסוימת, זאת תכלית ליניארית והויריסטית שמתהווה ופתוחה כל הזמן".<sup>17</sup> ולכן, "המאבק הנצחי של האדם לקיומה של הדת נתפס, אם כן, כמאבק סיופי. הואיל ולמאבק זה אין תכלית – במונח הפשוט של המושג תכלית – הוא נתפס כפעולה שאינה נגמרת לעולם. האדם חש, שעל-אף התשומה הרבה שהוא משקיע בצעידה לקראת המטרה, אין היקפה של המשימה ... מצטמצם. המטרה שאליה הוא חותר, לא רק שאינה מתקרבת, אלא אף נראית כמתרחקת בכל יום שהוא פוסע לקראתה. 'בכל בוקר', אומר ליבוביץ, 'צריך האדם לקום לעבודת הבורא – לאותה עבודה ממש שעבד אתמול,

14 ישעיהו ליבוביץ, "דין-תורה כמשפט למדינת ישראל?" [כך! כותרת שונה מן הכותרת המקורית], *יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל*, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ה, עמ' 208. אוחנה מביא את הדברים, באי דיוקים, שם.

15 שם, עמ' 244–245.

16 ישעיהו ליבוביץ, "חינוך לתורה בחברה המודרנית", שם, עמ' 49, ואצל אוחנה בעמ' 245.

17 שם.

ובכל מוצאי יום־כיפורים – אחרי ההגשמה הגדולה של התשובה והכפרה – מתחיל מחדש המעגל השנתי של מצוות ימות־החול לקראת יום־הכיפורים הבא, וחוזר חלילה. להבדיל מדיואי – שם אפשר להבחין בהתקדמות לקראת השלמות הבלתי מושגת – אצל ליבוביץ אין שום התקדמות לקראת התכלית. יש חזרה שוב ושוב, חזרה מעגלית וסיזיפית על אותן פעולות שנעשו, חזרה הנעשית מרצון<sup>18</sup>, אומר אוחנה.

את הרעיונות האלה מתמצת אוחנה בקביעה: "אם ... נבקש להבין היכן נטועה התפיסה [של ליבוביץ] המזהה את התכלית עם מאמץ השגתה, אין לנו אלא לפנות לתורת האדם שלו, ולהתחקות אחרי תפיסתו את מהות האדם, מהות החירות ומהות הערכים שבה. בתורת האדם שלו הוא עומד ... על המאפיין האולטימטיבי של האוטונומיה של האדם ... יצור אוטונומי, לפי תפיסה זו, הוא יצור שמחוקק את חוקת חייו, ומציית לחוקה זו ציית של חירות, כלומר: גודר ומסייג מרצון את חירות הפעולה הטבעית שלו. אך החירות, לפי תפיסה זו, אינה מצויה בטבע אלא היא מעבר לו. מה שמצוי בטבע אלה הם יצריו של האדם העמלים לשעברו. כיצד יצליח, אם־כן, האדם להיות בן חורין? האפשרות קיימת רק אם הוא יצליח להתגבר על יצריו. אך התגברות זו אינה יכולה להתממש במציאות, שכן כולו נטוע בטבע – טבע שמגדיר את הווייתו. מה שנותר לו הוא המאמץ האינסופי במאבקו בטבעו. המאמץ הזה, שאין לו תכלית באמת, שכן אין האדם יכול להתנתק מטבעו, מבטא, למעשה, את חירות האדם"<sup>19</sup>.

##### 5. המטרה מקדשת את המאמצים

כדי להתייחס כראוי לטענתו של אוחנה שאצל ליבוביץ "האסטרטגיה", הדרך שיש לעבור מהמצב המאובחן למצב הרצוי, ו"האסכטולוגיה", המצב הרצוי (אגב, לשם מה צריך להשתמש

18 עמ' 247. דברי ליבוביץ מובאים ממאמרו "מצוות מעשיות", שם, עמ' 35.

19 עמ' 251.

בתיאוריה חינוכית בביטויים תיאולוגיים?), הם היינו הך, אנסה לעקוב אחר הגלגולים שעובר המושג "תכלית" (או "מטרה"), בקטעים המובאים כאן בתמצית מדברי אוחנה, המסתמך מצידו, לעיתים, על מובאות מדבריו של ליבוביץ.

1. לדעת ליבוביץ, יש לחדש את ההלכה כדי שהיהדות הדתית תהווה "גורם הלוחם על עיצוב דמות[ם] של עם ישראל ומדינת ישראל; ולא חשוב הוא אם מאבק זה הוא לשנים או לדורות או למאות שנים ... התכלית כפשוטה – הקמת חברה דתית – לא תוגשם לעולם. השגתה של התכלית הזו הוא במאמץ השגתה ...".

2. המאבק הזה הוא "אולי בכלל מאבק נצחי, כי התורה אולי בכלל אינה ניתנת להגשמה – דוקא מפני שהיא אלוהית אין היא ניתנת להגשמה בידי בני אדם, וכל המשמעות של 'קיום התורה' אינ[ה] אלא המאבק הנצחי של האדם על קיומה".

3. זו אינה "תכלית מוגדרת ומסוימת, זאת תכלית ליניארית והויריסטית שמתהווה ופתוחה כל הזמן".

4. "ליבוביץ הוא הוגה... הרואה בהוויה הפרמננטית האינסופית של מאמץ הקיום הדתי את תכליתם של החיים הדתיים".

5. "המאבק הנצחי של האדם לקיומה של הדת נתפס, אם כן, כמאבק סזיפי. הואיל ולמאבק זה אין תכלית – במובן הפשוט של המושג תכלית – הוא נתפס כפעולה שאינה נגמרת לעולם. האדם חש, שעל-אף התשומה הרבה שהוא משקיע בצעידה לקראת המטרה, אין היקפה של המשימה... מצטמצם".

6. "כיצד יצליח, אם-כן, האדם להיות בן חורין? האפשרות קיימת רק אם הוא יצליח להתגבר על יצריו. אך התגברות זו אינה יכולה להתממש במציאות, שכן כולו נטוע בטבע – טבע שמגדיר את הוויתו. מה שנותר לו הוא המאמץ האינסופי במאבקו בטבעו. המאמץ הזה, שאין לו תכלית באמת, שכן אין האדם יכול להתנתק מטבעו, מבטא, למעשה, את חירות האדם".

שש הטענות האלה של אוחנה באות לאשש את הקביעה שלו ש"ליבוביץ מעמיד את התהליך לקראת השגת המטרה כמטרה עצמה". לדעת אוחנה, זוהי עמדת מפתח בתפיסת היהדות של ליבוביץ. חלק מן הטענות של אוחנה מבטאות את האופן שבו הוא

מבין את ליבוביץ, והאחרות הן מובאות ממאמריו של ליבוביץ. אני באה לטעון שכולן יחד אינן יכולות לבטא עמדה קוהרנטית אחת, משום שהן כוללות מספר טענות, שאינן עולות בקנה אחד, בדבר התכלית או המטרה. לפיכך, הן אינן ניתנות למיזוג או לסיכום באמצעות עיקרון אחד. מאחר שאינן עולות בקנה אחד זו עם זו, המיזוג שלהן לכלל אחד הוא בגדר אשליה בלבד.

את זכות היוצרים על הגלגולים השונים שעובר מושג ה"תכלית" (או ה"מטרה"), בהקשרים הללו, ועל חיבורם זה לזה ללא ההבחנה הדרושה ביניהם, איני מייחסת לאוחנה, אלא לליבוביץ עצמו. הוא זה שנהג לשחק במושגים האלה כלהטוטן המשליך אל על, בזריזות מרשימה, כדורים שונים, בצבעים שונים, וגורם לקהלו המשתאה להאמין שמדובר תמיד באותו כדור עצמו שמשנה את צבעו באורח פלא בכל פעם מחדש. אוחנה, כדרכם של צופים מעריצים רבים אחרים, נופל בפח האשליה המחשבתית הזו ומאמין שמדובר תמיד באותו כדור עצמו, שניתן לסכמו במשפט: "ליבוביץ מעמיד את התהליך לקראת השגת המטרה כמטרה עצמה". (לא אכחיש שגם אני נפלתי קורבן לאשליה הזאת במשך זמן רב, ורק בעמל לא קטן הצלחתי להסיר את קורי האשליה הזאת מעל עיניי.)

#### 6. תעלומה: איך אבדה המטרה בדרך למאמצים להגשמתה?

הבה נתבונן בהילוך איטי בכל אחת משש הטענות שלפנינו, במיוחד במקומו של מושג ה"תכלית" שבכל אחת מהן.

טענה 1 וטענה 2 אינן כופרות בקיומה של תכלית; אדרבה, הן קובעות שיש תכלית מוגדרת. ניתן גם להצביע עליה – התכלית היא לחדש את ההלכה, כדי שהיהדות הדתית תהווה "גורם הלוחם על עיצוב דמות[ם] של עם ישראל ומדינת ישראל", וניתן גם לנמק אותה – "חיים דתיים משמעותיים אינם מצטמצמים בשמירה על הקיים, אלא ביצירה של אורגניזם של חיים דתיים, אורגניזם חי ומתפתח התר אחר פיתרון הבעיות ההלכתיות, לא רק מאוצר הפסיקות המסורתיות, אלא ביוזמה חדשה המציעה פתרון לבעיה חדשה שלא עלתה בעבר כלל".

גם טענה 3 וטענה 4 מדברות על תכלית, אבל מזהות אותה באופן שונה מעט מן האופן שבו התכלית מזהה בטענה הראשונה והשנייה. על-פי טענה 3, התכלית אינה מוגדרת, אלא "מתהווה ופתוחה כל הזמן". טענה 4 קובעת שהתכלית היא המאמץ המתמיד והאינ-סופי של הקיום הדתי. לעומת זאת, לפי טענה 5, "למאבק זה אין תכלית – במובן הפשוט של המושג תכלית – הוא נתפס כפעולה שאינה נגמרת לעולם". ואילו טענה 6 קובעת שהתכלית היא המאבק בטבע האדם, ביצוריו, אבל היא אינה בת מימוש כלל, כי אין האדם יכול להתנתק מטבעו, ולכן המאבק הזה "אין לו תכלית באמת", ולכן עצם המאמץ הופך להיות התכלית. את כל הנאמר עד כאן בדבר התכלית מסכם אוחנה בכך ש"ליבוביץ מעמיד את התהליך לקראת השגת המטרה כמטרה עצמה".

כיצד, אם כן, מתגלגל הרעיון בדבר חשיבותה של המטרה "לחדש את ההלכה כדי שהיהדות הדתית תהווה גורם הלוחם על עיצוב דמות[ם] של עם ישראל ומדינת ישראל", עד כדי הצורך להיאבק עליה שנים רבות ואולי אף לנצח, לרעיון ש"התהליך לקראת השגת המטרה" הוא "המטרה עצמה"? ואם הפעולה הנדרשת למימוש מטרה מסוימת היא אינ-סופית ויש להיאבק עליה, אולי אפילו עד עולם, מדוע זו ראייה לכך שהמאבק "אין לו תכלית באמת"? היכן הלכה לאיבוד המטרה בדרך למאבק עליה?

וכיצד אפשר לזהות מטרה שניתן להתחיל בה, ואולי אף להתקדם בה, אך לא ניתן להשלימה, למרות המאמץ האינ-סופי שיושקע בה – כמו, למשל, חידוש ההלכה – עם מטרה שהיא בלתי אפשרית מלכתחילה, כמו, למשל, הגשמת "התורה... שהיא אלוהית [ולכן] אין היא ניתנת להגשמה בידי בני אדם", או מטרה כמו שינוי טבע האדם, בהנחה שטבע זה קבוע סופית, שלא ניתן אף להתחיל להגשימה וגם מאמץ אין סופי לא יקדם אותה כמלא הנימה?

השקעת מאמץ להשגת מטרה כלשהי יכולה להיות בלתי גדלית, או אינ-סופית, מבלי שהיא תהפוך בזה לעיקר, כלומר לתכלית עצמה. אדרבה, ככל שהמאמץ להשגת מטרה רב יותר וההשקעה בו רבה יותר, כך מעידים הדברים, כאלף עדים, על ערכה הרב יותר של המטרה. ניתן להדגים זאת באמצעות מטרות כאלה, מסוגים שונים.

### 7. מה בין רופא החולים לבין מחייה המתים?

(א) קיימות מטרות שניתן להגשימן באופן חלקי בלבד ואף פעם לא במלואן, משום שבמהותן הן מטרות פתוחות ואינן מוגדרות על-ידי גבול סופי. במקרה זה, המגבלה על השגת המטרות נובעת ממהותן של המטרות. אלה מטרות שהן בבחינת יעדים לשאיפות מתמידות, כך שניתן רק להתקרב אליהן אך אף פעם לא להשלימן לגמרי. למשל, השלטת הצדק בעולם, העלאת רמת החינוך במדינה, ביעור העוני, השלטת שלום כלל עולמי. גם אוחנה יודע שחידוש ההלכה והתאמתה למציאות, כך שהיהדות הדתית תהווה גורם הלוחם על עיצוב המדינה, היא מטרה כזו.

(ב) קיימות מטרות שהמאמץ להגשימן הוא אין-סופי משום שהן דורשות תחזוק מתמיד. למשל, הזנה של בני אדם ושל בעלי חיים, או השקיה של צמחיה. כך גם דאגה לניקיון, לטיפוח אישי או סביבתי, לשמירה על הבריאות, או להגנה על חיי אדם מפני גורמים מאיימים שונים, ההגנה על החוק וביעור הפשיעה, וכיוצא בזה שמירת הסביבה והטבע. כל המטרות האלה דורשות אחזקה מתמדת, ולכן, במובן זה, המאמצים להגשימן הם משימות אין-סופיות, ועם זאת המטרות האלה הן בעלות משמעות ואין לומר עליהן שהמאמץ להגשימן הוא התכליתי ולא הן עצמן. הן דורשות מאמץ מתמיד כי האמצעים הנדרשים להגשמתן יכולים להוביל רק למטרות ביניים ולהישגים זמניים ולעולם לא לתכלית הסופית, שכן תמיד קיימים גורמים מעכבים המחייבים תחזוק מחדש.

(ג) קיימות גם מטרות הדורשות מאמץ אין-סופי לשם הגשמתן, משום שהן בעלות ערך מצטבר. למשל, כשמדובר בפיתוח המדע, בטיפוח התרבות והאומנות, בצבירת הון ונכסים, באיסוף ספרים ושאר חפצי אומנות, ברכישת השכלה, או בפיתוח מקצועיות בתחום מסוים.

(ד) אולם, בנבדל מהשקעת מאמץ למען מטרות שבמהותן אינן ניתנות לסיום, ניתן לחשוב על מטרות שבמהותן לא ניתן אף להתחיל לממשן, כלומר, מטרות ששום מאמץ לא יצליח להזיז את המתאמץ אפילו כמלוא הנימה לקראת התחלת הגשמתן. למשל, החלטה לרבע את המעגל או החלטה להלך באוויר ואף פעם לא על פני האדמה, או

החלטה להשיב לאחור את גלגל הזמן או לעצור אותו לגמרי, או החלטה להשיב את המתים אל החיים. החלטות כאלה הן החלטות להשיג מטרות, שאם אדם יחליט להציבן לעצמו (מכירים מישהו כזה?), המאמץ שהוא יצטרך להשקיע בהשגתן יהיה אינ־סופי, אולם לא בשל אף אחד מן הטעמים שצוינו לעיל, אלא מפני שמטרות אלה הן במהותן מעבר ליכולותיו הלוגיות, הפיזיות, הנפשיות, האינטלקטואליות או האחרות של אדם באשר הוא אדם. בנבדל מהמטרות הקודמות, כל מאמציו – התימהוניים, יש לומר – של מי שירצה להגשימן, יצטרכו להיות מושקעים רק בהתחלתו של ניסיון המימוש של המטרה, בהתנעת התהליך, ולא בהמשכתו או בסיומו. במלים אחרות, מטרות כאלה אי אפשר להתחיל לממש, בעוד שאת המטרות דלעיל אי אפשר לסיים לממש. הצורך בהשקעת מאמצים אינ־סופיים במטרות שאי אפשר להתחיל לממשן נובע לא רק מטיבן של המטרות, אלא לעתים גם ממוגבלותו של האדם. לעתים אף ניתן לומר על מטרות כאלה, כי למרות מאמצי האדם להשיגן הוא לא יצליח אפילו להתחיל לממשן, מפני שהוא חסר כל אמצעים מתאימים להגשימן.<sup>20</sup>

#### 8. התנצלות ובקשה בצידה

ברגעים אלה, של מסעי, גמלה בליבי ההחלטה לקחת פסק זמן מן המאמצים – שנדמים לי יותר ויותר כחסרי תכלית – ללכת בעקבות אוחנה, בשיטוטיו במרחבי "תפיסתו החינוכית של ליבוביץ", ולהתחיל למצוא בכוחותיי שלי את דרכי בסבך הגדול, בטרם אאבד את דרכי חזרה לעולם. ידעתי בכירור שאת השאלה, כיצד אפשר לזהות מטרה אפשרית, הדורשת מאמץ אינ־סופי, עם מטרה בלתי

20 ההסתייגות "לעתים" דרושה כאן, מפני שבחלק מן המטרות, כגון ריבוע העיגול, הבעייה נעוצה בבעייה עצמה, שעה שבחלק אחר מן המטרות, כגון ריחוף מתמיד באוויר, הבעייה נעוצה באמצעים המוגבלים העומדים לרשות האדם המעוניין להשיגן, באשר הוא אדם.



אפשרית, הדורשת מאמץ אין-סופי, יש להפנות לליבוביץ עצמו ולא לאוחנה, שרק כעיוור אחרי ליבוביץ הולך. ואם ליבוביץ הוא המוליך את העיוור (וקשה לי להתאפק מלהעלות את השאלה, האם ליבוביץ עצמו לקה בעיוורון או שמא העדיף לעצום עין?), אין מנוס מלשוב אל המקור ולחפש בו את התשובה. אכן, כיצד יתכן לזהות שתי מטרות שונות כל כך כמטרה אחת?

בנקודה זו, אני מבקשת להתנצל בפני קוראי הנאמן, שהתלווה אלי במסעי בלויית אוחנה בערבות התפיסה החינוכית של ליבוביץ ולא זנח אותי עדיין, כפי שאני זונחת את אוחנה ברגעים אלה ממש. אני מתנצלת על כך שלא אוכל להרחיב במסגרת ביקורת זו בניתוח האופן שבו אני מבינה את בעייתו של ליבוביץ בזיהוי הסוגים השונים של המטרות, או התכליות, שמאמצים אין-סופיים נדרשים להגשמתן. במקום זאת, עלי להפנות את הקורא הנאמן למאמר אחר שלי, שבו עסקתי בעניין זה באריכות: "כי האלהים בשמים ואתה על הארץ": ליבוביץ במחשבה שנייה"<sup>21</sup>. אך מאחר שאוחנה הופך עניין זה לנקודה המרכזית של "התיאוריה החינוכית של ליבוביץ", פטור בלא כלום אי אפשר. לכן אנסה להציג כאן את דעתי בעניין זה, בתמציתיות הנדרשת, ואוסיף שתי בקשות מראש. אני מתכוונת לפענח כאן מופע קסמים מחשבתי, המחבר לנגד עינינו שניים שבדרך הטבע אינם יכולים להתחבר. יש מי שיראה בכך השבתת שמחה (וכי איני הולכת כאן בדרכו של ליבוביץ, שהיה משבית שמחות סידרתית?) ולא ירצה לוותר על התענוג שבהתמכרות לאשליה שיש בכל צפייה במעשה קסמים. יש מי שיתקשה לגייס את כוח הריכוז הנדרש, כדי לא ללכת לאיבוד, משעמום, בסבך הפרטים והדקויות של ההבדלים הלוגיים, העטופים בניסוחים לשוניים דומים (ומי כמוני מכירה את ההרגשה הזו), וכל זאת רק כדי לגלות שהקסם המתחולל לנגד עיניו כחלום יעוף. אך בקשה קטנה לי אליך, קוראי הנאמן, אנא, הייה סבלני עימי,

21 נעמי כשר, "כי האלהים בשמים ואתה על הארץ": ליבוביץ במחשבה שנייה", עיון נ"ד, תשס"ו, 2005, 425–454. בקטע אחד ממאמר זה אשתמש להלן.

ואל תסתפק בדילוג על הקטעים האלה, כדי למהר להגיע אל הסוף (האם שוב עלי להכות על חטא?), כי יש שכר לפעולתך ויש תקווה לאחריתך. אכן, במופע קסמים של רב מג, חריף מוח וכריזמטי, מדובר, אך האם קיימת הרגשה מרגיעה יותר ומעצימה יותר, גם אם לא עוצרת נשימה, מהביטחון שגם אם הטבע נראה לנו לעתים כחורג ממנהגו, זה לא הוא ששרך כאן את דרכו, אלא אנחנו הם אלה המחוללים כאן נס קטן? ועוד בקשה לי אליך, קטנה אף מקודמתה. אנא, אל תזקוף לגנותי את מאמצי לפתותך בדברים ובהבטחות לשכר, כי עמל מפרך שאין תקווה בצידו כמוהו כספינה שמפרשיה נטרפו בלב אוקיינוס.

### 9. פנים לה שתיים, יהדות אחת?

כיצד חוברו להם שניים יחדיו בלתי אם נועדו?

אפתח בראיות לטענתי, שליבוביץ טוען שתי טענות שונות לגמרי ובלתי מתיישבות זו עם זו אודות האמונה הדתית, ולמרות זאת הוא מזהה אותן כאילו הן אותה טענה אחת. ולא אסתפק בכך. אבקש גם להראות מגיין צומחת הטעות בזיהוין של שתי הטענות השונות, ומדוע הזיהוי הזה נראה כה טבעי, הן באופן לשוני והן באופן פסיכולוגי, עד כי קשה לראות שמדובר פה בשתי טענות שונות ולא רק בטענה אחת המובעת בדרכים שונות. בדבריו של ליבוביץ מובעות שתי עמדות. תחילה אביא מדבריו, רובם מתוך המאמר המכונן "מצוות מעשיות"<sup>22</sup> ולאחר מכן אנתח אותם.

22 המאמר הופיע בדפוס לראשונה בספרו של ליבוביץ *תורה ומצוות בזמן הזה*, הוצאת מסדה, תל-אביב, תשי"ד, עמ' 9–26. הוא מוצג כהרצאה משנת 1953. המאמר הופיע גם בספרו של ליבוביץ *יהדות, עם יהודי ומדינת-ישראל*, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ה, עמ' 13–36, בתוספת כותרת משנה "משמעותה של ההלכה", והוא מוצג כסומך לא רק על אותה הרצאה, אלא גם על מאמרים מן העיתון *דעות* תשי"ט ומן העיתון *מחניים* תשכ"ו. ממנו אני מציגה כאן כמה מובאות. כל המובאות הללו אינן מופיעות בנוסח המאמר שבספר הראשון.

עמדה ראשונה:

יהדות־ההלכה אינה מכירה גאולה כזו [בדרך הנוצרית]. המשימה שהיא מטילה על האדם היא פרמאננטית ואין־סופית, ושום הישג דתי אינו בגדר השגת מטרה, שלאחר השגתה ניתן לראות את המשימה כמושלמת. קיום כל התורה ומצוותיה אינו אלא הכשרה להוסיף ולקיים את התורה ואת מצוותיה.<sup>23</sup> העמל בתורה אינו אמצעי להגיע בו למטרה מסויימת, אלא עמל זה הוא התכלית עצמה.<sup>24</sup>

עמדה שנייה:

קיום מצוות מעשיות ה[נ]א דרך האדם לקראת אלוהיו, שהיא דרך נצחית ומטרתה אינה מושגת ואינה ניתנת להשגה. חייב אדם לדעת שדרך זו אין לה סוף; הוא הולך בה, ותמיד הוא נמצא באותה נקודה. ההכרה שהתפקיד הדתי המוטל על האדם הוא אין־סופי, ושלעולם אין האדם מגיע לתכלית – זוהי האמונה הדתית המתגלמת בקביעות, ברציפות ובהתמדה של עשיית מצוות. המעגל של המצוות המעשיות חוזר תמיד...<sup>25</sup> כי אחרי כל עשייה מעמדו של האדם נשאר כפי שהיה לפני העשייה. אין האדם יכול להשיג את המטרה של קרבת אלהים, המרוחקת ממנו מרחק אין־סופי: 'כי [ה]אלהים בשמים ואתה על הארץ'; לפיכך מהו התוכן ומהי המשמעות של מעשה המצוות? – המאמץ שאדם עושה להשיג את המטרה הדתית.<sup>26</sup>

בספרו *שיחות על מדע וערכים*, אומר ליבוביץ:

יתכן שהמשימה האמונית הגדולה היא קירבת אלוהים... והנה, יתכן שדבר זה בכלל לא ניתן להשגה, משום שאין הוא תואם את טבע האדם, בשר־ודם. לפיכך המלה הראשונה בשולחן ערוך... היא 'יתגבר'. 'יתגבר [האדם] כארי לעמוד בבוקר לעבודת

אני מביאה כאן דברים לאו דווקא בסדר הופעתם בטקסט. ההדגשות אינן מופיעות במקור.

23 שם, עמ' 23–24.

24 שם, עמ' 24.

25 שם.

26 שם, ההדגשות נוספו.

השם... למה המחבר פותח בה, ואינו אומר בפשטות: יקום אדם בבוקר לעבודת השם? אפשר שהוא, המאמין הגדול, ידע שיתכן שאין האדם מסוגל כלל לעבודת השם, אבל על-כל-פנים הוא מצווה להתגבר כארי, זאת אומרת: לעשות מאמץ עליון להגיע לכך, ובכך יצא ידי חובתו כלפי אלוהים, גם אם לא השיג את הדבר.<sup>27</sup>

במאמר "תורה וחברה" אומר ליבוביץ:

כאן ידובר על תורה וחברה – תורה שאינה תודעה או תחושה או סמל של קרבהאלוהים, או שאיפה סתמית להגיע אליה, אלא גם מתודה מסוימת ומוגדרת כיצד להגיע אליה.<sup>28</sup>

המסקנה העולה מהשוואת שתי הקבוצות של המובאות הללו היא שלפנינו חיבור עד כדי מיזוג של שתי טענות שונות בהחלט, שאינן יכולות להתלכד זו עם זו לטענה אחת. אם לנסח זאת באופן בוטה יותר (ומי כליבוביץ היה חסיד הניסוח הבוטה), לפנינו עבודת מצרף (פוטומונטאז') מרהיבה, עשויה ביד אומן.

אלה הן שתי הטענות:

טענה ראשונה: העבודה הדתית – ההתנהגות עלפי ההלכה – היא מאמץ אפשרי אך קשה ואינסופי שלעולם אינו מגיע למיצויו.

טענה שנייה: עבודת אלוהים – השגת קירבת אלוהים – היא מאמץ בלתי אפשרי ואינסופי שנועד מראש לכישלון.

ההבדל (הדק?) בין שתי הטענות האלה הוא שהראשונה היא טענה על ההתנהגות ואילו השנייה היא טענה על המשמעות והטעם של ההתנהגות, על-פי הבנתו של המאמין הדתי. משתי הטענות, כל אחת בפני עצמה, ניתן להסיק שהעבודה הדתית היא התנהגות שאפשר לבצע ואף להתמיד בה, על אף שאין לה נקודת סיום, ואילו עבודת

27 ישעיהו ליבוביץ, שיחות על מדע וערכים, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל-אביב, 1985, עמ' 57–58. התוספת [אדם] מופיעה במקור. ההדגשות נוספו.

28 ישעיהו ליבוביץ, "תורה וחברה", שם, עמ' 51. ההדגשות נוספו.

אלוהים, שהיא השגת קירבת אלוהים, שהיא המשמעות והטעם של ההתנהגות, היא מאמץ שנועד לכישלון מראש, מאמץ שאין לו נקודת התחלה.

אני מבקשת לטעון, שבהנחה שלעולם לא ניתן להשיג את קירבת אלוהים, ואף לא ניתן לבן אנוש לצמצם את המרחק בינו לבין אלוהים, אף לא בפסיעה אחת בלבד, בעוד שניתן לקיים את המצוות, גם אם זו מלאכה שאינה מסתיימת לעולם, המסקנה היא שלא ייתכן שיש זהות בין העבודה הדתית ועבודת אלוהים. לשון אחרת, לא ייתכן ש"קיום מצוות מעשיות" הוא "דרך האדם לקראת אלוהיו", לא ייתכן שהעבודה הדתית היא עבודת אלוהים, לא ייתכן שהמובן והטעם של המצוות הם ביטויים של עבודת-ה'.

#### 10. "לפקוח עיניים עוורות" (ספר ישעיהו)

חמש נקודות לוגיות, מסמאות את עיני הקורא, או הצופה, בדבריו של ליבוביץ, ומאפשרות לו לחולל את מעשה הקסם המעלים את העובדה שלפנינו מלאכת צירוף מלאכותי של שתי תמונות שונות של היהדות, שאינן יכולות להתחבר זו לזו ולהיות הפנים של תופעה אחת ולהתלכד לתמונה אחת. חמש הנקודות שאציג להלן משקפות חמשה צמדים, שמרכיבי כל אחד מהם דומים אך שונים לגמרי, צמדי תכונות של היהדות, על-פי העולה מדבריו של ליבוביץ, המתארים היבטים שונים של הדת. כל צמד כזה נראה, לכאורה, כמציג תכונה אחת בלבד, בעוד שלמעשה הוא עשוי משתי תכונות נפרדות, שהדמיון ביניהן גורם לנו ללקות בעיוורון עד כדי הסחת הדעת מן ההבדלים הפנימיים העמוקים שביניהן. וכך אנו מתמכרים לאשליה שלפנינו תמונה אחת, קוהרנטית, של היהדות, ולא שתי תמונות דומות אך עם זאת שונות לחלוטין זו מזו ובלתי מתחברות זו לזו. רק רב קוסמים כליבוביץ יודע לשבות אותנו בכשפיו, לנצל היטב את הדמיון שבין שתי התמונות ולעורר בנו את האשליה שהן ניתנות למיזוג.

אני מבקשת להדגיש, שההבדלים בין שתי התמונות שאציג כאן הם הבדלים שליבוביץ עצמו מכיר בהם בגלוי, מצדד בהם במפורש ומחזיק בהם ביודעין, אך למרות כל זאת, הוא מחבר את שתי הפנים האלה של היהדות לאחת, כאילו אין ההבדל ביניהן קיים כלל (בסדר,

שבעים פנים לתורה, אך איש לא טוען שהן זהות זו לזו). את ההוכחות לכך, נראה מיד.

בכך אינני מתכוונת לטעון שליבוּיץ היה מודע לחיבור המלאכותי שהוא עושה בפנים השונות או שהוא פעל ביוֹדעין כמאחז עיניים, כדרכם של קוסמים, המודעים לתחבולות שבאמתחתם, אך שומרים אותן בסתר מקהלם, לבל יפוג הקסם. אומנם אני מודעת לכוחן של אשליות עצמיות ולתעוּעוּעֵי משאלות הלב, אבל אינני בוחנת כליות ולב. לכן אינני נוקטת עמדה בשאלה זו, שהיא עובדתית אך גם פרטית, האם היה ליבוּיץ מודע למיזוג הבלתי־אפשרי שהוא מחולל כאן או שמא לא היה מודע לכך.

מי שאינו מכיר בהבדלים שאציג בין שתי נקודות ההסתכלות על היהדות לא יתקל בבעייה המעסיקה אותנו כאן. כך, מצד אחד, אדם המוכן לטעון טענות מטאפיזיות, מיסטיות, מיתולוגיות, מאגיות או אמוציונאליות על הטבע ועל אלוהים לא יתקשה בחיבור שתי נקודות ההסתכלות הללו זו לזו לתמונה אחת של היהדות. לדידו, אלה יכולות להיות הפנים השלמות ללא פגם של אותה תופעה ממש. אדם כזה יכול, למשל, לקרא את הפסוק בספר *תהלים*, "בקראי ענני אלהי צדקי, בצר הרחבת לי, חנני ושמע תפילתי"<sup>29</sup> וכיוצא בזה, ולהתכוון לכל מילה שבו, כשבתפילתו הוא פונה אל אלוהיו ואף מצפה לתגובתו. אדם כזה יכול גם לחשוב שהכמיהה להתמזגות עם היש המוחלט היא בת השגה, גם אם היא חלקית בלבד וזמנית בלבד.

וכך, מצד שני, גם מי שנוהג כאסא כשר, בספרו *יהדות ואילנות*,<sup>30</sup> הדורש מכל מה שהוא אומר על היהדות שיהיה קביל בעיני האדם הדתי ומוכן לכל אדם ולכן מוכן לדבר רק על היהדות בתור מלחמה אנושית באילנים, מבלי לדבר על האלוהות, אינו נתקל בבעיה המעסיקה אותנו כאן. זוהי בעיה המתעוררת רק לגבי אדם שאמנם אינו מוכן להחזיק בשום טענה תיאולוגית־מטאפיזית, שבזו לטענות

29 ד, א.

30 אסא כשר, *יהדות ואילנות*, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל-אביב, 2004.

מעולם המיסטיקה התיאולוגית, שדוחה מעליו בשאט נפש כל תמונה מיתולוגית, כל מחשבה רציונאלית ואירציונאלית בדבר אלוהים, שבוחל ביסודות הפולקלוריסטיים של הדת ושאינו מוכן להתייחס אל הדת באופן אמוציונאלי-חוייתי, אבל יחד עם זאת רוצה לטעון שההלכה ומצוותיה הן עבודת אלוהים או הדרך אל האלוהים. אמונה כזו הייתה אמונתו של ליבוביץ והבעיה שאני מצביעה עליה היא בעייתו ובעיית כל אדם שכמותו.

ואלה הם צמדי התכונות, ששני מרכיביהם מוכרים על-ידי ליבוביץ כתיאורים שונים של היהדות, אך אינם מובחנים כלל זה מזה בעת הצורך:

1. אובייקטיביות לעומת בין-סובייקטיביות;
  2. מעשים אל טבעיים לעומת מעשים על טבעיים;
  3. מאמצים אל אנושיים לעומת מאמצים על אנושיים;
  4. פעילות שאין לה מטרה לעומת פעילות שיש לה מטרה שאינה ניתנת להשגה;
  5. מעשים אין-סופיים ללא נקודת סיום לעומת מעשים אין-סופיים ללא נקודת התחלה.
- נתבונן בכל אחד מן הצמדים הללו בפני עצמו, בקצרה.

#### 11. האובייקטיביות של צווי הדת לעומת הסובייקטיביות של משמעותם

##### א. נקודת מבט אובייקטיבית

זווית ההסתכלות האחת על היהדות, הנקוטה על-ידי ליבוביץ, היא הזווית של קוד ההתנהגות המגדיר את אורח החיים על-פי תורה ומצוות. זוהי התבוננות חיצונית-אובייקטיבית בהלכה ובמצוותיה. ליבוביץ מדגיש את האופי האובייקטיבי של הגדרת היהדות כחיים על-פי ההלכה. במאמרו "מצוות מעשיות" הוא אומר: "כנקודת-מוצא פשוטה ביותר תשמך לנו קביעת העובדה ההיסטורית-אמפירית, שאינה תלויה בשום אידיאולוגיה, בשום אמונה ובשום דעה מוקדמת על מהות היהדות: העובדה שהיהדות כתופעה היסטורית ספציפית ובעלת זהות ורציפות של שלושת אלפים שנה לא התגלמה אלא בדבר

אחד – במצוות מעשיות, המצטרפות לבנין שיטתי בצורת ההלכה; ורק זהו ייחודה ההיסטורי-אמפירי האובייקטיבי של היהדות, ללא כל הערכה סובייקטיבית לדבר זה".<sup>31</sup>

### ב. נקודת מבט בין-סובייקטיבית

זווית הראייה השנייה היא של ההתבוננות ביהדות מנקודת מבטם של המשתתפים בפעילות הדתית של קיום המצוות. זוהי התבוננות מנקודת מבט פנימית או בין-סובייקטיבית, המשותפת למאמינים הדתיים המפרשים את המצוות-הכללים ומעניקים להם משמעות. בלשונו של ליבוביץ: "לרובן של מצוות אלו אין מובן אם לא נתפוס אותן כביטוי של עבודת-ה'".<sup>32</sup> מנוסח זה ברור שגם ליבוביץ מתייחס אל ראיית המצוות כעבודת אלוהים כאל המובן שלהן, כאל התפיסה וההערכה שלהן על-ידי כלל המאמינים, לא במקום מסוים, ולא בתקופה מסוימת, אלא תמיד. קביעה כללית זו היא שיוצרת את הרושם שמדובר כאן בנקודת מבט אובייקטיבית, זו שראינו זה עתה בפסקה הקודמת.

"דת ישראל האמורה כאן", אומר ליבוביץ, במאמר אחר, "היא היהדות כנתון היסטורי-אמפירי, התגלמותה-בפועל של דת-ישראל במציאות הריאלית של שומריה ומקיימיה – להבדיל מתפיסות והערכות של היהדות, שכולן סובייקטיביות".<sup>33</sup> אולם, הראייה של הדת היהודית, על מכלול מצוותיה, גדריה וסייגיה, כעבודת אלוהים, כדרכו של האדם לקראת אלוהים, או כאמצעי לבטא יחס כלשהו כלפי אלוהים, גם היא אחת מאותן "תפיסות והערכות של היהדות, שכולן סובייקטיביות". מכאן שליבוביץ מכיר בהבחנה בין טענות עובדתיות, הנכונות מנקודת מבט חיצונית, לבין תפיסות והערכות, הנכונות רק מנקודת מבט פנימית, אלא שלעיתים הוא אינו נאמן להבחנה

31 ישעיהו ליבוביץ, "מצוות מעשיות", שם, עמ' 15–16.

32 שם, עמ' 24.

33 ישעיהו ליבוביץ, "המדע ודת ישראל", שם, עמ' 337.



החשובה הזאת וממזג את שתי התכונות האלה לאחת. ברור שיש קירבה רבה בין אובייקטיביות לבין בין-סובייקטיביות, אך גם ההבדל בין שתי התכונות האלה לא קטן. אובייקטיביות היא תכונתה של טענה שהתשובה לשאלה בדבר נכונותה אינה תלויה בסובייקט תופס כלשהו, למשל, טענה בדבר הטמפרטורה של גוף הנמדדת על-ידי מכשיר מסוים. בין-סובייקטיביות, לעומת זאת, היא תכונתה של טענה שהתשובה לשאלה בדבר נכונותה תלויה בתפיסה תודעתית, אך עם זאת היא משותפת לכל הסובייקטים. מכאן שגם טענה אובייקטיבית וגם טענה בין-סובייקטיבית אינן סובייקטיביות, כלומר נכונות לדעתו של אדם אחד, אלא נכונות לכל הדעות, אך הטענה האובייקטיבית נכונה כשלעצמה ואילו הטענה הבין-סובייקטיבית נכונה לדעת כל אחד.

## 12. מעשים אל טבעיים לעומת מעשים על טבעיים

### א. מעשים אל טבעיים

מנקודת מבטה של ההלכה, מה שנדרש מן המאמין הדתי, לדברי ליבוביץ, הוא להכיר את כללי ההתנהגות בהתאם להלכה ולפעול על פיהם. אלה כללים שאינם טבעיים לאדם, ולכן הם אל טבעיים. ליבוביץ שב לעניין זה פעמים רבות. לדוגמה, במאמרו "מצוות מעשיות": "כל כוחה של השבת ה[נ]א בזרות שיש בה לאורח-החיים הטבעי: 'אות היא לעולם' – ודבר שניתן להיכלל במהלך החיים הנורמאליים איננו בגדר אות דתי".<sup>34</sup> וכן: "אין משמעות השבת אלא הקדושה – להשליט על שביעית מחיי-האדם אורח-חיים מיוחד, שאינו נובע מטבעו ונטיותיו וצרכיו של האדם אלא רק מהחלטתו לקבל עליו עול מלכות-שמים, אורח-חיים שהוא שונה ונבדל מאורח-החיים הטבעי... כיוצא בזה הם דיני טהרת-משפחה או דיני

34 ישעיהו ליבוביץ, "מצוות מעשיות", שם, עמ' 28–29.

מאכלות אסורים, שאין להם שום הנמקה פיסולוגית או פסיכולוגית ואין הם אלא כפיית טבע האדם לעבודת הבורא".<sup>35</sup>

### ב. מעשים על טבעיים

לעומת זאת, מנקודת המבט השנייה על היהדות, על-פי תפיסת היהדות המיוצגת על-ידי ליבוביץ, מי שקיבל על עצמו לקיים את ההלכה נדרש להתאמץ ולהשיג את קירבת אלוהים או לבטא את מעמד האדם מול אלוהים. אך מטרה זו של המאמינים דורשת מהם, לדידו של ליבוביץ, לפעול באופן המנוגד לטבע וחורג ממנו, ולא רק באופן שהוא זר לטבע או שלא בהתאם לו. לכן, המאמץ הנדרש כרוך במעשים על טבעיים, שאין המאמין הדתי מסוגל לבצעם כלל, מפני שהם מעבר לכוחותיו של כל אדם, באשר הוא אדם.

בספר *שיחות על פרקי-אבות ועל הרמב"ם*, אומר ליבוביץ בדבר "המשימה הדתית", שהיא "התביעה המוצגת לאדם לעשות את הטוב בעיני ה'": "מי שאלוהיו אינו אליל, כלומר דימוי אנושי או כוח בטבע או הטבע עצמו, אלא הוא מאמין באלוהים שאין העולם מקומו – יודע וחס במגבלה של היותו מיצורי אותו העולם שממסגרתו אין הוא יכול לחרוג, ויחד עם זה הוא מבין ומכיר את משמעותה של המשימה המוטלת עליו ומודה בתקפותה – גם אם אין בכוחו לבצעה".<sup>36</sup> ההבדל בין מעשים שניתנים לביצוע, אף-על-פי שהם לא טבעיים לאדם אם גם אינם נוגדים את הטבע, לבין מעשים שהם בלתי אפשריים לביצוע, מפני שהם נוגדים את הטבע, הוא הבדל מהותי ואין לבלבל בין השניים. על אחת כמה וכמה אין לזהות אותם אלה עם אלה. ליבוביץ מזהה את המעשים משני הסוגים אלה עם אלה,

35 שם, עמ' 28.

36 ישעיהו ליבוביץ, *שיחות על פרקי-אבות ועל הרמב"ם*, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ט, עמ' 106. וראו גם את מאמרו "קריאת שמע", *אמונה, היסטוריה וערכים*, אקדמון, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 17.

למרות שהוא מתאר אותם במונחים ברורים המבטאים הבדל ניכר בין שני סוגי המעשים.

### 13. מאמץ אל אנושי לעומת מאמץ על אנושי

#### א. מאמץ אל אנושי

מאחר שהאדם נדרש לעשות מעשים שאינם טבעיים לו, לאורך כל חייו, הוא נדרש "להתגבר כארי" על טבעו, כלומר – להתאמץ במיוחד, במגמה לגבור על נטיותיו הטבעיות ולפעול באופן שהוא מלאכותי לדידו. כפי שליבוביץ מציין, מצוות השבת ומצוות הנחת תפילין וכל כיוצא באלה מהוות דרישות לדרכי התנהגות בלתי טבעיות וזרות לטבע האדם, דרישות שמחייבות גיוס של כל כוחות הרצון כדי ללכת בדרכים אלה, אפילו בצורה חלקית ובלתי מושלמת.

#### ב. מאמץ על-אנושי

בניגוד לכך, כדי להתקרב אל אלוהים או לעבוד אותו, לא מספיק לשנס מותניים ולהתאמץ. כאן לא יספיקו כל המאמצים שבעולם, שכן על-פי הבנתו של ליבוביץ מדובר במעשים שהם לא רק לא טבעיים, במובן של מלאכותיים, אלא שהם אף מנוגדים לטבע או חורגים מן הטבע. כדי להצליח בהם לא מספיק "להתגבר כארי", אלא יש צורך "להתגבר כמלאך", מה שנבצר מן היכולת האנושית.<sup>37</sup> במלים אחרות, בעוד שהמאמץ מן הסוג הראשון הוא מאמץ אפשרי אך אל טבעי ודורש את גיוס כל כוח הרצון, הרי המאמץ מן הסוג השני הוא מאמץ בלתי אפשרי, על טבעי, ולכן נועד מראש לכישלון.

37 ראוי להזכיר כאן, כי ליבוביץ לא קיבל את העקרון הקנטיאני של "חייב משמע יכול", אולם לא נוכל להאריך בזה כאן.

14. אין מטרה לעומת יש מטרה שאינה ניתנת להשגה

**א. אין מטרה**

העמדה האחת בדבר היהדות, המוצגת כמערכת צווים אוטונומית, ההלכה, היא עמדה סגורה ונעולה בתוך עצמה, הדורשת ביצוע מעשים חסרי תכלית חיצונית. מנקודת המבט האובייקטיבית הזאת, לשיטתו של ליבוביץ, אין למצוות מטרה שהמאמין הדתי מצווה להשיג. מצוות אלו, רובן ככולן, אינן בעלות ערך חיצוני, שכן הן לא באות לתועלת האדם ולשירות צרכיו. ההלכה היא מערכת חובות, המכוננת את תחום הדת היהודית והיא אינה מערכת חובות המכוונת אותה לאור מטרה חיצונית כלשהי.

**ב. יש מטרה בלתי ניתנת להשגה**

אולם מנקודת ראותו של המאמין הדתי יש למצוות משמעות ולקיומן יש טעם, יש מטרה, אם כי זו בלתי ניתנת להשגה. "הטעם של המצווה הוא עבודת ה'",<sup>38</sup> המאמץ לחרוג מן הטבע ולהתקרב לאלוהים. זו תמונת היהדות על-פי תפיסתם של מאמינים דתיים, המוצגים כיצורי טבע, בלתי אוטונומיים, שאינם יכולים להשלים עם המציאות הטבעית ועם אי יכולתם לחרוג מן הטבע ומחליטים למרות זאת לנסות לעשות את מה שאין הם מסוגלים לעולם לעשות, לחרוג מן הטבע. המעגל של המצוות המעשיות חוזר תמיד, "כי אחרי כל עשייה מעמדו של האדם נשאר כפי שהיה לפני העשייה. אין האדם יכול להשיג את המטרה של קרבת אלוהים, המרוחקת ממנו מרחק אין-סופי: 'כי [ה]אלהים בשמים ואתה על הארץ'".<sup>39</sup>

38 ישעיהו ליבוביץ, "מצוות מעשיות", עמ' 26.

39 שם, עמ' 24.

**15. מעשים אין-סופיים ללא נקודת סיום לעומת מעשים אין-סופיים ללא נקודת התחלה**

לבסוף, שתי תכונות נוספות, בלתי מובחנות בדבריו של ליבוביץ, שהזיהוי שלהן זו עם זו בדבריו מוביל לטשטוש ההבדל המהותי שבין שתי תמונות של היהדות, בגלל דמיון חיצוני ביניהן. שתי התכונות הן: מעשים שהם בגדר מאמצים שלא ניתן לעולם לסיימם, לעומת מעשים שהם בגדר מאמצים שלא ניתן להתחילם. זהו, לדעתי, המקור העיקרי של האשליה הנרקמת לפנינו, אשליה אשר על פיה לפנינו תמונה אחת של היהדות, בעלת שלמות אורגנית, ולא שתי תמונות המחוברות זו לזו בחוטי קסם בלבד. חיבור זה מתאפשר רק משום שקשה להבחין בין שתי טענות שהן דומות זו לזו בלשונו, אך שונות לגמרי זו מזו בתוכנן:

(1) המשימה הדתית – העבודה הדתית – היא משימה בלתי אפשרית כי היא אין-סופית.

(2) המשימה הדתית – עבודת אלוהים – היא אין-סופית כי היא בלתי אפשרית.

**16. שני הישגים והמחיר שבצידם**

כיצד מגיע ליבוביץ לשתי הטענות הנפרדות והשונות האלה אודות האמונה הדתית, ומדוע הוא מחברן – או אולי מוטב לומר, מטליא אותן – למצרף של תמונה אחת?

בעניין זה אבקש להציג בקצרה את האופן שבו אני מבינה את תפיסת היהדות של ליבוביץ כתפיסה הנושאת עמה פתרונות שונים לתוצאות הקשות שעוללות לנבוע משני משברים שונים שמתרגשים על הדת בתקופת ליבוביץ.<sup>40</sup> המשבר האחד הוא משבר הדת והמדע, והמשבר השני הוא משבר הדת והערכים. משבר הדת והמדע התחולל עם הופעת המדע המודרני, שהוביל לתחרות בין המדע לבין הדת

40 דיון יסודי ומפורט, ראו: נעמי כשר, *אמונתו של ישעיהו ליבוביץ*, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל-אביב, 2000.

בדבר "האמת" אודות הטבע, ובכלל זה מקומו של האדם בטבע. תחרות זו, שמתבטאת בתשובות שונות, ואף סותרות זו את זו, של המדע ושל הדת בדבר הטבע וחוקיו, לרבות מקומו של האדם בטבע, מחייבת להעדיף תשובה אחת על פני השנייה, כדי להימנע מסתירה במחשבות. העדפה כזו של תשובה אחת על פני השנייה היתה עלולה להסתיים בניצחון אחד הצדדים ובביטולו של הצד השני. מצב כזה הוא בלתי נסבל לדידו של אדם כדוגמת ליבוביץ, המעוניין בשני התחומים כאחד ואינו מוכן לוותר על אף אחד מבין השניים. הפיתרון העולה מתפיסת היהדות של ליבוביץ הוא של הגדרת הדת והמדע כשני תחומים נפרדים, בעלי תפקידים אחרים, שאין ביניהם שום נקודת השקה או חפיפה. הפרדה זו מונעת מראש כל אפשרות לסתירה ביניהם. בעוד שהמדע, על-פי תפיסת ליבוביץ, מציע תיאוריות הנוגעות לעובדות הטבע, הדת באה, לדבריו, להשיב תשובה לשאלה כיצד מן הראוי לחיות. היא מציעה דרך חיים שערך עבודת אלוהים במרכזה. כך נמנע הצורך לבחור באחד מבין השניים ולוותר על השני. אולם, כל מי שמקבל פיתרון זה לבעיה המשבר האחד עדיין ניצב בפני סכנתו של משבר נוסף, משבר הדת והערכים.

משבר זה נובע מכך שעל-פי התפיסה המודרנית, המקובלת גם על ליבוביץ, כל ההעדפות האנושיות וכל הערכים הבאים כמענה לשאלה "מה טוב לאדם?" הם יחסיים. מכאן, שהערך הדתי מוצא את עצמו במאבק מול שאר הערכים בדבר "הטוב", מבלי שבחירתו מעניקה יתרון. לדעתו של ליבוביץ, ההבנה ש"הטוב לאדם" אינו מוכרע באופן אובייקטיבי הצמיחה את ההבנה שהבחירה האנושית במה שהוא "הטוב לאדם" היא בחירה שרירותית, שאינה ניתנת להצדקה. לכן, כל בחירה ערכית היא שרירותית כרעותה. הסכנה ממצב כזה, לדידו של אדם שרואה בדת ערך עליון, היא אובדן המעמד המיוחד של הבחירה הערכית בדת ויצירת סכנה של קונפליקט פנימי, חסר מוצא, בבחירה הערכית. ליבוביץ, שידע את כוח המשיכה העצום של הערכים ההומניסטיים וגם את ערכם של החיים הדתיים, מציע תפיסה דתית שעולה ממנה האפשרות להגיע להכרעה מנומקת, ולכן לא שרירותית במקרה של קונפליקט, בין הערך הדתי לבין הערכים ההומניסטיים, המושכים כולם מאד את הלב.

הפיתרון שלו לבעיה הדת והערכים הוא הפרדה מוחלטת בין העדפה שהיא בגדר "טובה לאדם" לבין העדפה שלא נועדה לטובת שום אדם או לטובת כלל בני האדם, אלא נועדה לספק טובה אל-אנושית. העדפות שהן בגדר "טובות לאדם", כמו למשל, ההעדפות ההומניסטיות, השואפות אל "הטוב לאדם", נובעות מן הצרכים הטבעיים. הטבע הוא שקובע אותן עבור האדם. לעומת זאת, העדפה שהיא בגדר טובה אל-אנושית אינה טבעית לאדם, והוא נדרש לבחור בה מרצונו החופשי. ערך, בתוקף הגדרה, כך על-פי ליבוביץ, מנוגד לצורך. ערך הוא מה שהאדם מקריב למענו מבלי להרוויח מכך דבר, מה שמחייב אותו להתגבר על כל צרכיו הטבעיים. זוהי ההבחנה של ליבוביץ בין מערכת ערכית תיאוצנטרית, זו שאלוהים במרכזה, לבין מערכות ערכים אנתרופוצנטריות, אלה שהאדם במרכזן.

מכאן שהתחרות בין הערכים השונים בדבר "הטוב לאדם", לא רלבנטית כשמדובר בערך הדתי. את הערך הדתי, שאינו מן הטבע בכלל ומן האדם בפרט ואינו עונה על צרכים אנושיים, בוחר האדם מרצונו החופשי ולא משום שהוא טוב לו מבחינה כלשהי; ואילו את ההעדפות האחרות, הטובות לו ומשרתות אותו בדרך כלשהי, טבעו של האדם בוחר עבורו. בכל מקרה של קונפליקט, ברור ידו של מי על העליונה. העליונות של הערך הדתי נובעת מן האופן שבו מגדיר ליבוביץ את הערך. כאמור, ערך, לדברי ליבוביץ, הוא אותו דבר שהאדם אינו צריך לו, שהוא אינו מרוויח מאומה מבחירתו ושהוא רק מקריב למענו.

אלה הפתרונות למשבר הדת והמדע ולמשבר הדת והערכים הגלומים בתפיסת היהדות של ליבוביץ, ואלה היתרונות שהוא קונה מאימוץ תפיסה דתית כזו. אלא שהפתרונות והיתרונות האלה באים כשתווית מחיר בצידם, ומי שרוצה לקנות את היתרונות שהגישה מציעה חייב לשלם את המחיר שבצידה. והמחיר לא פעוט. המחיר הוא שסע פנימי ביהדות, שסע המאוחז בתמונה זו של היהדות על-ידי מצרף מדומה, שרק מעשה קסם מצליח להעלימו מן העין, אך לא מן המציאות. היהדות המתגלה לאחר השיפוץ של עבודת המצרף שהיא עוברת אצל ליבוביץ, היא בעלת פנים כפולות. הלכידות הפנימית שלה היא אשליה מחשבתית בלבד.

17. שוד ושבר: שסע באמונה הדתית בין הלב לבין הראש, בין הגוף לבין הנשמה

ליבוביץ מגדיר את החוויה הדתית כמשבר, לא במובן של שני המשברים שראינו זה עתה, אלא במובן אחר. לכאורה, המשבר נובע, על-פי דבריו, מכך שהמאמין הדתי נדרש בעבודתו הדתית לוותר על כל צרכיו ורצונותיו הטבעיים מבלי לצפות לקבל אי פעם תמורה על כך. הדוגמה המופתית שליבוביץ הרבה להשתמש בה היא עקידת יצחק בידי אברהם אבינו.

לטענתי, המשבר העולה מתוך האופן שבו מציג ליבוביץ את האמונה הדתית הוא חמור בהרבה, כי הוא נובע משסע של ממש באמונה הדתית של מאמין כדוגמת ליבוביץ. התפיסה הדתית המתוארת על ידיו מכילה שבר פנימי, שאינו בר איחוי, בין העבודה הדתית שהיא קיום המצוות, לבין עבודת אלוהים שהיא המשמעות שהמאמין מייחס לה (כמו, לדוגמה, התקרבות אל אלוהים, דיבור עם אלוהים וכד'). זהו שבר בין מה שהמאמין הדתי עושה לבין מה שהוא אומר או חושב שהוא עושה. שבר זה מתבטא בהכרה הכאובה שקיום המצוות, גם באופן הדקדקני ביותר, לא יקרב את האדם אף כמלוא הנימה לאלוהים ולאפשרות לעובדו. לפיכך, המשמעות שהאדם נותן לעבודתו הדתית נידונה מראש לכישלון, "כי אחרי כל עשייה מעמדו של האדם נשאר כפי שהיה לפני העשייה. אין האדם יכול להשיג את המטרה של קרבת אלהים, המרוחקת ממנו מרחק אין-סופי: 'כי [ה]אלהים בשמים ואתה על הארץ'; לפיכך מהו התוכן ומהי המשמעות של מעשה המצוות? – המאמץ שאדם עושה להשיג את המטרה הדתית".<sup>41</sup>

עבודתו של מאמין דתי כליבוביץ היא מאמץ עיקש וחסר תקווה לפעול "כאילו" הוא מתאמץ לעבוד את אלוהים, "כאילו" הוא יכול לגייס את המאמצים הנדרשים כדי להשיג את מבוקשו, קירבתו לאלוהים. "כי התורה אולי בכלל אינה ניתנת להגשמה – דוקא מפני

41 "מצוות מעשיות", עמ' 41. המילה "מאמץ" מודגשת במקור.



שהיא אלוהית אין היא ניתנת להגשמה בידי אדם, וכל המשמעות של 'קיום-התורה' איננה] אלא המאבק הנצחי של האדם על קיומה".<sup>42</sup> בניסוחים בוטים יותר ניתן לומר, שהעבודה הדתית של מאמין כדוגמת ליבוביץ היא אשליה עצמית ואחידת עיניים עצמית. במעשיו, ככל שהמדובר בעבודה הדתית, אדם כזה יכול להדגים רק זאת, שהוא מבקש את הבלתי אפשרי. לכן, מאמציו הם רק מאמצים מדומים, "כאלו" עבודת אלוהים.

אמנם, אדם כזה יכול להשיג במעשיו התרחקות מטבעו, אך בכך אין הוא מבצע עבודת אלוהים, אלא רק את אי עבודת עצמו. לשון אחרת, אדם כזה מסוגל (גם זאת רק בקושי), לנהוג באופן אל טבעי, לא "לעבוד את עצמו", אך הוא אינו מסוגל לנהוג באופן על טבעי, משמע, לעבוד את אלוהים.

גם כשאדם כזה לא עובד את עצמו וגם כשהוא מתיימר לעבוד את אלוהים הוא צריך להתאמץ עד אין סוף. אולם, כדי לא לעבוד את עצמו, הוא נדרש לא לחדול ממאמציו אלה, עד אין סוף, אבל כדי לעבוד את אלוהים, הוא נדרש להרבה יותר מכך, הוא נדרש להתאמץ עד אין סוף אפילו כדי להתחיל במלאכה זו. בצורה חדה, ניתן לסכם ולומר שליבוביץ ידע, או לפחות צריך היה לדעת – אך לא הודה בכך מעולם בגלוי ובצורה מפורשת – שאין שום קשר בין המאמץ שלו לקיים את ההלכה ומצוותיה לבין עבודת אלוהים והתקרבות אליו. ואף אם ישקיע בקיומה של ההלכה מאמץ עד סוף כל הדורות, עבודת אלוהים שלו תהיה, עד עולם, פיקציה עצמית בלבד.

18. היכן עובר קו התפר בין שתי פניה של היהדות בעבודת המצורף של ליבוביץ  
הבה נתבונן שוב, בתשומת לב, באמירה המוכרת של ליבוביץ, בספרו *שיחות על מדע וערכים*:

יתכן שהמשימה האמונית הגדולה היא קירבת אלוהים ... והנה, יתכן שדבר זה בכלל לא ניתן להשגה, משום שאין הוא תואם את טבע האדם, בשר ודם. לפיכך המילה הראשונה בשולחן ערוך ... היא "יתגבר", "יתגבר [האדם] כארי לעמוד בבוקר לעבודת השם" ... למה המחבר פותח בה, ואינו אומר בפשטות: יקום אדם בבוקר לעבודת השם? אפשר שהוא, המאמין הגדול, ידע שיתכן שאין האדם מסוגל כלל לעבודת השם, אבל על-כל-פנים הוא מצווה להתגבר כארי, זאת אומרת: לעשות מאמץ עליון להגיע לכך, ובכך יצא ידי חובתו כלפי אלוהים, גם אם לא השיג את הדבר.<sup>43</sup>

זוהי דוגמה אחת, המראה לנו בדיוק באיזה אופן מתרחש המיזוג בין שתי פנים שונות של היהדות, על-ידי הזיהוי המוטעה והמטעה שמזהה ליבוביץ בין פעולה אין-סופית אך אפשרית, לבין פעולה אין-סופית אך בלתי אפשרית. כדי שהמאמין הדתי יבצע את הפעולות הנדרשות על-ידי התורה, לשם העבודה הדתית, באמצעות ההלכה, הוא צריך "להתגבר כארי". אומנם פעולות כמו שמירת שבת, הנחת תפילין וכד', אינן פעולות שהטבע מכתוב, אבל אם האדם יתאמץ ו"יתגבר כארי", הוא יצליח לבצען, שכן הן אינן פעולות בלתי אפשריות, חורגות מן הטבע. אולם, כדי שהאדם יעבוד עבודת אלוהים, כלומר, ינסה לציית לדברו או ינסה להתקרב אליו בדיבורים או במעשים, לא יהיה די במאמץ כזה. לשם כך עליו להתגבר כמלאך שרת ולא "כארי" בלבד, שכן אלה פעולות המנוגדות לטבע (על-פי דעתו של ליבוביץ עצמו), וזהו בדיוק המאמץ שהוא אינו מסוגל לגייס, אף אם יתאמץ להתאמץ.

ניתן להדגים את טענתי בדבר ההבדל בין שתי הפנים של היהדות בדברי ליבוביץ באמצעות ההבדל שבין המאמץ שצריך להשקיע רופא חולים על מנת לרפא את חוליו לבין המאמץ שצריך להשקיע מחייה המתים כדי להחיות את מתיו (ולא מדובר במוות קליני בלבד,

43 ראו הערה 27 לעיל.

אלא במוות מוחי, סופי ומוחלט). הרופא צריך להשקיע מאמץ אין-סופי בריפוי החולים שלפניו, בהארכת חייהם ובשיפור איכות חייהם. לעיתים הוא יצליח יותר, לעיתים הוא יצליח פחות. יש חולים שהוא יציל, יש חולים שהוא לא יצליח להציל ואולי אף ימית. יש חולים שהוא יאריך את חייהם, אך לא ישפר את איכותם. הוא צריך להשקיע מאמצים בלתי נדלים כדי לתחזק את בריאות מטופליו. גם מחייה המתים צריך להשקיע מאמץ אין-סופי ב"מטופליו". האם ניתן להשוות את מאמציו למאמצי הרופא המבקש לרפא? האם העובדה שהשניים משקיעים מאמץ אין-סופי הופכת את פעולותיהם השונות לאותה פעולה? כמובן שלא. כמה קל לראות שאין שום קשר בין המאמצים של שנים אלה, על אף שאלה וגם אלה הם מאמצים אין-סופיים. לרופא המבקש לרפא, בה במידה שהוא יודע את מלאכתו, תהיה הצלחה, אם כי חלקית וזמנית בלבד, גם אם יתאמץ עד אין סוף. למחייה המתים לא תהיה שום הצלחה, לדאבון ליבנו, גם אם יתאמץ עד אין סוף. האם העובדה שגם הרופא וגם מחייה המתים משקיעים אין-סוף מאמצים נותנת לנו מקום לומר ששניהם עסוקים באותה מלאכה, או לומר שמשמעות עבודתו של הרופא היא החייאת המתים? התשובה השלילית ברורה לגמרי. כיצד, אם כן, יכול מאמץ דתי, הבטוח שניתן לקיים את ההלכה על-ידי שמירת מצוותיה – שמירת השבת, אכילת מזון כשר בלבד, תפילה וכד' – גם אם במאמץ אין-סופי ובאופן חלקי בלבד, לומר שבעשותו כל זאת הוא מתקרב אל אלוהים, כשהוא יודע ובטוח שהתקרבות אל אלוהים היא מעבר לגבולות יכולתו, שהניסיונות להתקרב אל אלוהים מועדים לכישלון, גם אם יתאמץ עד אין סוף? קיום המצוות דומה במשל שלנו לפעולתו של רופא החולים, ואילו המנסה להתקרב אל אלוהים מבקש לעשות פעולה שהיא כפעולתו של מחייה המתים. וברור לנו שאין שום קשר בין פעולתו המוצלחת, אך החלקית והבלתי מסתיימת, של האחד לבין פעולתו הכושלת מהחל ועד כלה של השני.

כדי לסבר את האוזן, ניתן לומר כי גם אצל אלוהים בכבודו ובעצמו, שלו מיוחסות שתי היכולות האלה, לרפא חולים ולהחיות מתים, אין קשר בין היותו רופא חולים לבין היותו מחייה המתים; שתי יכולות אלה מוצגות כיכולות נפרדות לגמרי. בתפילת "שמונה עשרה",

לדוגמה, בפנייה אל אלוהים נאמר: "מכלכל חיים בחסד, מחייה מתים ברחמים רבים, סומך נופלים, ורופא חולים, ומתיר אסורים, ומקיים אמונתו לישני עפר."

המודעות לפער העצום שבין יכולתו של המאמין הדתי להתנהג באופן אל טבעי בלבד לבין שאיפתו להתנהג באופן על טבעי, הפער בין יכולתו לגייס מאמצים אל טבעיים לבין שאיפתו לגייס מאמצים על טבעיים, היא הטרגדיה של מאמין דתי, כליבוֹבִיץ. המשבר שליבוֹבִיץ מתארו כמהותה של האמונה הדתית, של מאמין דתי כדוגמתו, או השבר – כפי שנכון יותר לכנותו – אינו מתבטא, כפי שליבוֹבִיץ טוען, בכך שהאדם רק מקריב את כל צרכיו אך אינו מקבל מאומה בתמורה. הוא מתבטא בכך שהעבודה באמצעות קיום ההלכה כלל אינה עבודת אלוהים, אלא רק אשליה עצמית שזו עבודת אלוהים, והשקעת מאמץ, שהוא מדומה וחסר סיכוי מראש, להשיג את הבלתי ניתן להשגה, לא פחות מהמאמץ של רופא החולים המבקש להחיות מתים. מאמין דתי כזה מבקש בליבו לבצע פעולות שבשכלו הוא מבין שאינן ניתנות לביצוע. הוא יודע שבמעשיו הוא מתאמץ לפעול פעולות שבמחשבתו איבדו כבר את משמעותן. הוא יודע גם שבין אם הוא מקיים את המצוות ובין אם אינו מקיים, הוא נותר באותו מצב, אנושי, אנושי מדי, כי "האלוהים בשמים ואתה על הארץ".

האומנם ביקש ליבוֹבִיץ לרפא חולה, אך מצא את עצמו לבסוף מתאמץ להחיות את המת?

#### 19. נקודת העיוורון הפסיכולוגית

וכאן אני מגיעה לנקודת העיוורון הפסיכולוגי, הנוספת על נקודת העיוורון הלוגי. נקודת העיוורון הנוספת מאפשרת לנו לבלוע בקלות מדהימה את הפיתיון שליבוֹבִיץ משליך לעברנו כשהוא אומר "... אפשר שהוא, המאמין הגדול, ידע שיתכן שאין האדם מסוגל כלל לעבודת השם, אבל על-כל-פנים הוא מצווה להתגבר כארי, זאת אומרת: לעשות מאמץ עליון להגיע לכך, ובכך יצא ידי חובתו כלפי אלוהים, גם אם לא השיג את הדבר."

מדוע אנו נוטים להסכים לקבל את קו המחשבה של ליבוביץ, כשהוא מחבר ומצרף את קיום המצוות לעבודת אלוהים לשם התקרבות אליו, כאילו מדובר בשני תיאורים של אותו עניין ולא בפעולות שונות ובלתי מתחברות, בעוד שהיה צריך להיות ברור לנו שאין שום חיבור בין השניים, כשם שאין שום קשר בין פעולתו של רופא החולים לפעולתו של מחייה המתים? התשובה היא שהמאמינים הדתיים, ברובם הגדול, בעבר ובהווה, בניגוד לליבוביץ ושמותו, אכן מאמינים שבקיימם את המצוות הם עובדים את אלוהים ומתקרבים אליו. הם מאמינים באמת ובתמים שזו הדרך אל האלוהים. לשון אחרת, הקישור בין העבודה הדתית של ציות לתורה לבין עבודת אלוהים והתקרבות אליו הוא הקישור המסורתי, שהוא קישור טבעי למרבית המאמינים הדתיים בעבר וגם היום. מאמינים אלה לא שמעו על משבר הדת והמדע, וגם אם שמעו עליו, הוא לא העסיק אותם, וגם אם הוא העסיק אותם, הם פתרו אותו לעצמם בדרך אחרת, או שכלל לא מפריע להם שלא לפתור אותו, להתעלם ממנו או לחיות תוך כדי סתירות במחשבותיהם. הקישור בין קיום התורה וההלכה לבין ציות לאל והתקרבות אליו הוא קישור מוכר ושגור לא רק למי ששייך לעולם הדתי, אלא אולי גם למי שאינו שייך לעולם זה והוא זר לו.

גם על משבר הדת והערכים יתכן שמרבית המאמינים הדתיים לא שמעו, אם מפני שהם לאו דוקא מקבלים את העמדה היחסית בדבר הערכים, אם מפני שהם בטוחים שרק הערך שלהם מוחלט, בעוד שכל שאר הערכים יחסיים. אבל גם אם הם שמעו על המשבר, והם אכן מקבלים את היחסיות של כל הערכים, יתכן שעניין זה לא ממש מעסיק אותם באופן שבו הוא מעסיק את ליבוביץ, והם אינם פותרים אותו בדרכו.

ליבוביץ בונה את תפיסת היהדות שלו על אמונתם התמימה, או הבלתי תמימה, של מרבית המאמינים הדתיים (אולי גם על האמונה התמימה שלו, מימים עברו). אלה אינם מתקוממים כשהם שומעים שהוא מקשר בין שני דברים, שאמנם לפי התוכן המדויק של שיטתו לא יכול להיות כל קשר ביניהם, אך לדידם קיים ביניהם קשר הדוק. בניגוד לכך, מרבית האנשים (הרי לעולם אין לדעת מה באמת

חושבים כל האנשים) אינם מאמינים שיש קשר בין עבודת רופא החולים לבין "עבודת" מחייה המתים. לכן, קישור כזה נשלל מיד ואיננו נוטים לקבלו.

המסקנה המפתיעה העולה מכך היא שללא אמונה "תמימה" זו, של מאמינים דתיים, תפיסתו הדתית של ליבוביץ לא היתה יכולה להתקיים, כשם שלא יכולה להתקיים המחשבה שעבודת רופא החולים זהה ל"עבודת" מחייה המתים.

המאמין הדתי נוסח ליבוביץ חייב לדעת שאת הקשר בין עבודתו הדתית לבין עבודת אלוהים מחזיקים רק המאמינים שאינם מקבלים את גישתו של ליבוביץ, ושהוא עצמו אינו מקבל את גישתו. אין זה מקרה שליבוביץ לעולם אינו מדבר על אלוהים במילותיו הוא, אלא תמיד אך ורק בציטוטים, בלשונם של מאמינים דתיים אחרים, שאמונתם אינה כאמונתו ובפיהם אלוהים הוא ישות שניתן לדבר עליה. צריכה האמת להיאמר, הם הם אלה המחזיקים עבורו את הקשר בין העבודה הדתית לבין עבודת אלהים ובהם בלבד הוא תלוי.

ואם נרצה לומר זאת באופן ברור יותר, נוכל לומר שבלי "האמונה התמימה" של המאמין הדתי שאינו מחזיק בגישת ליבוביץ לא תוכל "האמונה המפוקחת" נוסח ליבוביץ להתקיים אף לא רגע אחד.

## 20. אחדות הניגודים או ניגוד המאוחדים?

לאחר הסתייה מן הדיון בספרו של אוחנה, שהיא קצרה מדי לשם הבנת העמדה הדתית של ליבוביץ, אך אולי ארוכה מדי לשם דיון העוסק ב"תפיסת החינוך" שלו, הבה נשוב אל מסענו במבוך "התפיסה החינוכית" של ליבוביץ שלפנינו ואל קביעתו של אוחנה, ש"האסטרטגיה", משמע "הדרך שיש לעבור מהמצב המאובחן – טעון השיפור, או התיקון, או השינוי – למצב הרצוי והראוי",<sup>44</sup> ו"האסכולוגיה", דהיינו, "תיאור מצבה של החברה באחרית

הימים', במצבה הרצוי, האידיאלי והמתוקן שלה"<sup>45</sup> הם, אצל ליבוביץ, היינו הך.

על רקע כל מה שנאמר עד כה, ניתן לשאול: האם לא יהיה פשוט יותר לומר, שאין בגישתו של ליבוביץ כל אפשרות לדבר על "אסכולוגיה", שהרי גם "באחרית הימים" האדם לא יהיה קרוב יותר אל אלהים מאשר הוא קרוב אליו בזמן הזה, והיכולת שלו להתקרב אל אלהים גם היא לא תהיה שונה מן היכולת הנוכחית שלו, כאשר הוא אדם? האם לא יהיה פשוט יותר לומר, שאין בגישתו של ליבוביץ כל אפשרות לדבר על "אסטרטגיה", שהרי אין שום דרך היוצאת ממצבו הנוכחי של האדם הרוצה אך אינו יכול לעבוד את אלהים, לעבר מטרה נכספת שהוא כלל לא יכול להתחיל לפסוע בדרך המובילה אליה? האם הרצון של אוחנה להשכיב את תפיסת היהדות של ליבוביץ במיטת סדום של התיאוריה החינוכית הכללית שבמסגרתה אוחנה עובד מצדיק את התיאור של תפיסת היהדות של ליבוביץ במונחים שהם כה זרים לרוחה?

## 21. תם ולא נשלם

בתום הקריאה בספרו של אוחנה, סיכמתי לעצמי, באכזבה, אם גם לא בהפתעה, שאין לליבוביץ תפיסה חינוכית, "אשר ציבור המחנכים וחוקרי החינוך בארץ ובתפוצות יוכלו להידרש לה, לעסוק בה ולחקור אותה, לפרש אותה ולהתמודד עם תוכנה", וכבר מראש לא היה זה סביר להניח שיש לו תפיסה כזו. לתומי רציתי להאמין, שבספרו של אוחנה מצפה לי נווה מדבר ירוק ושוצף מים חיים, לאכזבתי, גיליתי שהיתה זו פטה מורגאנה בלבד, שפיתתה אותי בתעתועי שווא.

בדבריו של ליבוביץ יש רק הערות אקראיות ובלתי מחייבות על חינוך, מחשבות מקוטעות ולא לגמרי מפותחות, שהמילה "חינוך" מופיעה בהצגה שלהן, וכן מאמרים קצרים וספורים שהמילה "חינוך" מופיעה בכותרתם. ואם נרצה לדייק יותר, נוכל אולי לומר, שהתפיסה

היחידה שניתן למצוא אצל ליבוביץ בענייני חינוך, שצצה, כעשבי בר בינות לערוגות רעיונותיו, היא שאין כל טעם בתפיסה חינוכית, שכן כלל לא ניתן לחנך, לא לערכים ולא כל שכן לאמונה דתית.

אך אוחנה מתעקש לראות בדברים הספקניים והבלתי עקביים של ליבוביץ בענייני חינוך תרומה חשובה לשדה החינוך, על-ידי כך שהוא הופך לאידיאולוגיה חינוכית חשובה את העדרה של תפיסה חינוכית מחייבת אצל ליבוביץ, במעין תרגיל של "הפוך על הפוך". האם נאמר שמאמציו של אוחנה לבנות מה שייקרא "התפיסה החינוכית של ליבוביץ" הם מאמצי שווא? או אולי ראוי לומר, ברוח דבריו של אוחנה, שאין ראויים יותר ממאמצי שווא להיחרט כאידיאל חינוכי על דגל החינוך?

אוחנה יודע לומר: "תשובתו [של ליבוביץ], או נכון יותר לומר, תשובותיו לשאלה, האם אפשר לחנך, אינן ברורות דיין ואינן אחידות. ליבוביץ אומר דברים שונים בתקופות שונות על כוחו של החינוך – מהצגת עקרונות-חינוך ברורים עד לאמירות השוללות את האפשרות לחנך בכלל את הזולת. ביטוי אמירות מסוימות ושילתן אחר-כך הוא אמנם חזיון מוכר בכתביו",<sup>46</sup> ומיד הוא מוסיף ושואל, בצדק: "אך לענייננו: כיצד יהיה אפשר להנחות את המחנך לעשות מעשה חינוכי הנגזר מגישה רב-מימדית ורב-ניגודית לחינוך?"<sup>47</sup> ובכל זאת, אוחנה אינו אומר נואש והוא ממשיך לשאול: "ובכל-זאת אם נשאל, מה הייתה תכלית פעילותו ההגותית-ציבורית [של ליבוביץ] במשך שלושה דורות? מה הייתה המטרה בכתיבת מאות מאמרים, מאות, אם לא אלפי מכתבים אישיים לפונים אליו בשאלות שטרדו אותם ובמתן מאות הרצאות בנושאי דת ומדינה, חברה ופרט, מדע וערכים, ללא לאות גם כאשר זקן? ... לא נוכל להימלט מן ההנחה, שליבוביץ ביקש באמצעות פעילותו ההגותית-ציבורית הזו להשפיע על עמדות

46 עמ' 266.

47 שם.



שומעיו וקוראיו בנושאים שהציקו לו, או לפחות ניסה לפתותם לבחון שוב את תפיסתם לאור דבריו. במילים אחרות, ביקש לחנכם.<sup>48</sup> צר לי, אך לא השתכנעתי שליבוביץ ביקש לחנך. האם כל תועמלן ופתיין הוא מחנך? האם כל ניסיון להשפיע הוא חינוך? וכי אין אנו צופים מדי יום ביומו בתעמולות מתעמולות שונות, לרבות פרסומות המבקשות למכור לנו חפצי צריכה שונים או שירותים כאלה ואחרים, בדרכן המניפולטיבית, באמצעות חצאי אמיתות, או לעיתים באמצעות שקרים גמורים? האם כל פרסומת טלוויזיה היא אביוזר חינוכי? האם חסרים בחיינו מאמצים להשפיע עלינו באמצעות שטיפת מוח, דמגוגיה, הבטחות שווא, גניבת דעת, קניית דעת, ומכירת אשליות? האם כל מי שמנסה להשפיע עלינו באחת מן הדרכים הרווחות האלה הוא בגדר מחנך?

איני באה לטעון שכאלה היו דרכיו של ליבוביץ. אני מבקשת רק להצביע על כך שהמרחק בין הרצון להשפיע, או לפתות, לבין הרצון לחנך הוא מרחק רב ואין מעבר אוטומאטי מהאחד למשנהו, מעבר מסוג שמצטייר בספר הזה של אוחנה כתחביב של ממש.

לא כל אידיאולוגיה נושאת עמה את הכוונה החינוכית או את התוכנית החינוכית המתאימה להגשמתה. נכון שהמחנך חייב להיות בעל כיוון, אולי לעיתים בעל אידיאולוגיה, שלאורה הוא מכוון את חניכיו, אך בה בעת הוא חייב גם להיות בעל כוונה לחנך ולהיות בעל אמונה, או לפחות תקווה, שניתן בכלל לחנך. האם גם ההיפך נכון, האם כל בעל אידיאולוגיה הוא גם בעל תפיסה חינוכית? התשובה, לדעתי, שלילית. לאידיאולוגיות יכולות להיות מגמות שונות, החל ממגמות פוליטיות וכלה במגמות חברתיות, אקולוגיות, כלכליות, דתיות או אחרות. בעל האידיאולוגיה יכול להציג את האידיאולוגיה שלו מבלי לתת את הדעת כלל לשאלת החינוך לאידיאולוגיה המוצגת על ידיו, וכמובן מאליו מבלי שהוא עצמו יהיה מצויד בידע או בגישה לחינוך.

בספר כמו זה של אוחנה, אשר בו הוא טוען על אדם כליבוביץ, שאינו מאמין בחינוך כמקצוע, שבכל זאת הוא בגדר מחנך, הייתה מצפה לדיון מעמיק יותר בשאלה, מיהו המחנך, ובתוך כך בשאלה, מה מותר העיסוק בחינוך על פני העיסוק בניסיון השפעה בלבד, ועל אחת כמה וכמה על פני העיסוק בניסיון פיתוי.

## 22. גילוי לב, בטרם חתימה

פתחתי בגילוי נאות ואחתום בגילוי לב.

מכל הנאמר בספר שלפנינו אודות האידיאולוגיה של ליבוביץ, היה לי קשה במיוחד להשתכנע מן הטענה שליבוביץ מציג אידיאולוגיה שניתן לחנך לאורה. כיצד ניתן לחנך לאידיאולוגיה שהמאמין בה יודע בוודאות, שלא רק שהיא אינה ניתנת להגשמה, אלא יתרה מזו, שכל מאמצי החתירה להגשמתה הם רק ביטויים של כישלון האפשרות אפילו להתחיל להגשים את משימתה, לומר – כישלון האפשרות אפילו להתאמץ להגשימה. הוא יודע שכל המאמצים להגשימה הם, במקרה הטוב, אשליה עצמית של המתאמץ, ובמקרה הפחות טוב, העמדת פנים בלבד. לא סביר שניתן להפוך שבר וכישלון לאידיאולוגיה חינוכית, והכרה במאמץ ריק ובחוסר תקווה לחזון אחרית הימים.

אומנם באחד ממאמריו המוקדמים של ליבוביץ, "חינוך למצוות", בספרו הראשון, *תורה ומצוות בזמן הזה*, אולי אחד המאמרים היחידים העוסקים במישרין בתוכנית חינוכית, הוא ממליץ המלצות של ממש בדבר הדרך שבה יש, לדעתו, לחנך למצוות. הוא מדגיש במיוחד את החשיבות החינוכית שיש לאופיין המהפכני והמרדני של המצוות במובן של התגברות על הטבע ואי השלמה איתו. לכך, הוא סובר, יש כוח חינוכי וכוח משיכה עצום: "החינוך לקראת גבורה מהפכנית יכול לכבוש את האדם"<sup>49</sup>, הוא אומר, תחילה, אולם, מעט לאחר מכן הוא מוסיף: "הצלחת החינוך הדתי תלויה לא בחינוך, כי

49 ישעיהו ליבוביץ, "חינוך למצוות", *תורה ומצוות בזמן הזה*, עמ' 35.

אם בדמותה ובפרצופה של היהדות הדתית<sup>50</sup>. מה, אם כן, המסקנה מצירוף השורות אלה? האם מתבטאת כאן תפיסה חינוכית, או שמא יש כאן אמירה עקיפה שאין טעם בתפיסה חינוכית, אלא רק בהסדרים דתיים-חברתיים מתאימים?

כאמור, התאכזבתי, אך לא הופתעתי, שכן ליבוביץ עצמו אומר בספרו *שיחות על תורת הנבואה של הרמב"ם*,<sup>51</sup> בצורה מפורשת לגמרי – וגם אוחנה יודע זאת – "אם אתה רואה בחינוך אמצעי המביא בוודאות להשגת המטרה, מן הראוי שתדע כי אי אפשר לחנך לשום דבר, ולא רק לאמונה! מיליוני בני אדם מקבלים חינוך מצוין להיות הגונים, והם נעשים מנוולים... כל מה שניתן לעשותו הוא להשתדל להשיג את המטרה החינוכית, ולפעמים מצליחים בזה, ועל פי רוב אין מצליחים, ומה שנותר הוא אך ורק הסיכוי"<sup>52</sup>. וליתר דיוק, מה שנותר הוא אך ורק הסיכוי הנמוך, שהרי "על פי רוב אין מצליחים". שום דרך מעשית אינה ראויה לשמה, כדרך להשגת מטרה מסוימת, אם "על פי רוב אין מצליחים".

כיוצא בזה, דבריו של ליבוביץ במאמרו "קריאת שמע": "לא ניתן להורות את האמונה: מה שניתן הוא להציגה לפני האדם בכל עוזה ועצמתה"<sup>53</sup>. ליבוביץ גם העיד על עצמו, לא אחת, בהקשר של דיונים בתופעות החזרה בתשובה והמחזירים בתשובה, שהוא לא החמיץ הזדמנות להביע כלפיהם בוז וסלידה, שאינו מבין בכלל כיצד תיתכן תפנית נפשית, ובפרט התפנית הנפשית הנדרשת לאדם כדי שיהיה מאמין, כאשר לא קיימת בליבו אמונה דתית משכבר הימים.

50 שם, עמ' 36.

51 אני קוראת לספר זה בשם הניתן לו בשער הפנימי הראשון של הספר. על הכריכה ובשער פנימי אחר הוא נקרא *שיחות על תורת הנבואה* וכותרת המשנה היא *פיקים נבחרים ב"מורה נבוכים" של הרמב"ם*.

52 ישעיהו ליבוביץ ותלמידים-חברים, *שיחות על תורת הנבואה של הרמב"ם*, ללא שם הוצאה, חמ"ד, תשנ"ז, עמ' 69.

53 ישעיהו ליבוביץ, "שמע ישראל", עמ' 11.

כשאנחנו עומדים מול ההכרה הנוקבת, שהאמונה הדתית נוסח ליבוביץ דורשת אשליה עצמית או הערמה עצמית, ברור לנו שבעתיים שלא ניתן לחנך שום אדם לאורה, שכן כיצד ניתן לחנך אדם לאשליה עצמית בסתר, כשהלב אינו יכול להודות בדברים בגלוי? וגם אם יסכים הלב להודות בהם בגלוי, ויחדל להשלות את עצמו, האם יוכל לומר: "...אפשר שהוא, המאמין הגדול, ידע שיתכן שאין האדם מסוגל כלל לעבודת השם, אבל על-כל-פנים הוא מצווה להתגבר כארי, זאת אומרת: לעשות מאמץ עליון להגיע לכך, ובכך יצא ידי חובתו כלפי אלוהים, גם אם לא השיג את הדבר"<sup>54</sup> בשום פנים ואופן לא! האדם יצטרך לומר: אפשר שהוא, המאמין הגדול, ידע שיתכן שאין האדם מסוגל כלל לעבודת השם, עבודה שלשמה הוא מצווה להתגבר כמלאך שרת, זאת אומרת לעשות מעשים על-טבעיים. אבל על אף כל מאמציו הוא יכול רק להתגבר כארי, זאת אומרת לעשות מעשים אל-טבעיים, ולפיכך אין לו ברירה אלא להשלות את עצמו שהוא מתאמץ לעשות דבר אחד, כשלמעשה הוא עושה דבר אחר. ולא זו אף זו, הוא יודע שבכך אין הוא יוצא ידי חובתו כלפי אלוהים, אלא רק ידי חובתו כלפי עצמו.

גילוי הלב חייב להוביל לגילוי הנאות שלא ניתן לחנך לתפיסה דתית כזו. אמנם ליבוביץ זיכה אותנו בגילוי נאות, אך הוא לא זיכה אותנו בגילוי הלב. ואין פלא בדבר, שהרי כיצד ניתן להמשיך להתמכר לאשליה אפולולית, כשגילוי הלב ממית אותה באור האמת? ואיך אפשר לוותר על סתר האשליה, שהוא בית המסתור של משברי הלב?

את הקריאה בספר *ישעיהו ליבוביץ: מהגות לחינוך* סיכמתי לעצמי בפרפרזה על דברי אוחנה עצמו: מהי התיאוריה החינוכית של ליבוביץ? אם אתה סבור שיש לליבוביץ תפיסה חינוכית, או אם תאמר שגם אם אין ערובה שהמאמץ למצוא אצלו תפיסה כזו יצליח, אך בכל זאת יש סיכוי סביר שהוא יעלה יפה, אזי ראוי להשקיע מאמצים

54 ראו הערה 27 לעיל.

ישעיהו ליבוביץ – מה לו ולחינוך

במציאותה. אולם אם אתה יודע בוודאות שאין כל אפשרות למצוא  
אצל ליבוביץ תפיסה כזו, מה הטעם בהתאמצות?

נעמי כשר, רמת־גן

## במה מתרגמין

אנדוקידס, על המיסטריות, על שוכו לאתונה, על השלום עם ספרטה, נגד אלקיביאדס. תרגמה מיוונית והוסיפה מבוא ופירוש דבורה גילולה. סדרת 'נאומי מופת' בעריכת דבורה גילולה. הוצאת ספרים ע"ש י"ל מגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים; המפעל לתרגום ספרות מופת, מרכז ההדרכה לספריות בישראל, משרד המדע, התרבות והספורט, מנהל התרבות/המחלקה לספריות. תשס"ח, 2008. 147 עמודים. ש"ח. 59.

בשלש השנים האחרונות יוצאת לאור בהוצאת מאגנס סדרה חדשה, "נאומי מופת", בעריכת דבורה גילולה. גודל כל כרך בסדרה זאת הוא בין כמאה ושלושים למאתים עמודים, וכל כרך כולל תרגום של נאום או כמה נאומים שהגיעו אלינו מאתונה של המאות החמשית והרביעית לפסה"נ, בתוספת מבוא והערות מפרשות. הכרך הראשון (אייסכינס, נגד טימרכוס) יצא לאור בדצמבר 2005, והאחרון (בינתיים: דמוסתנס ואייסכינס, על משלחת הכוזב) באוגוסט 2008. כל הכרכים בסדרה זאת – שוב, עד כה – הם מעשה ידיה של דבורה גילולה לבדה. תוך אותה תקופה, פרסמה גילולה בהוצאת מגנס גם תרגום של הקומדיה האנצ'ר מאת פלאוטוס (אוגוסט 2007), וערכה את תרגומה של זיוה כספי לקומדיה השלום מאת אריסטופניס (ינואר 2005).

אפילו תרגומים של ספרי מתח מאנגלית וצרפתית של ימינו אינם נעשים תמיד במהירות הבזק, והמתרגם הרציני (ועוד יש כאלה), הרוצה להקפיד על רמת התרגום, מוציא חדשים אחדים על הכנת כל אחד מהם. על אחת כמה וכמה תרגום נאומים אתונאיים מתקופתה הגדולה של הדמוקרטיה האתונאית. לשונם היונית של נאומים אלה

אינה תמיד מן הקלות ביותר להבנה (אם כי הבקי ביונית האטית קורא אותם קריאה שוטפת, המתעכבת פה ושם במקומות מוקשים), וכבר בשלהי העולם העתיק נכתבו פירושים והערות שולים ('סכוליה') לכמה מהם. יתר על כן, גם מי שהקדיש את רוב ימיו ושנותיו לחקר הספרות היונית העתיקה עדין צריך לבדוק לעתים קרובות מה באמת אפשר להניח שכתב המחבר עצמו, ומתי יש לפנינו שבושים שנכנסו לטכסט בכתבי היד ולא תמיד אפשר לנו לתקנם.<sup>1</sup> ועוד, המתרגם טכסטים מעין אלה הוא מיניה וביה גם מפרש, שכן טכסטים אלה מלאים וגדושים בטויים טכניים מעולם המשטר והמשפט האתונאי, והתיחסויות למאורעות היסטוריים, לאישים, ולפרטים בחיי יום-יום שהיו ידועים לקהל השומעים המקורי, או לפחות לחלקו הגדול, אך שוב אינם ידועים לרוב הקוראים בני זמננו. המבוא וההערות הם חלק בלתי נפרד של התרגום, ובלעדיהם הצגת דבריהם של איסכניס או אנדוקידיס לא תובן לקורא העברי (והאנגלי, והצרפתי וכיו"ב) בן זמננו – אלא אם הקורא עצמו מומחה לתולדות אתונה באותה תקופה על כל היבטיהן (וקורא כזה ממילא לא יזדקק לתרגום).

מי שמציע לקורא בן זמננו תרגום חדש של נאום או נאומים מאותה 'אתונה בימי גדולתה' חייב איפוא, מקל וחומר, להיות בעצמו חוקר שהוא בן בית גם בשפה היונית האטית שאותם נואמים דברו וכתבו בה, גם בהיסטוריה היונית, במשפט האתונאי של אותה תקופה, וגם

1 בדרך כלל מודיע מתרגם של טכסט קלאסי לקוראיו מה היא ההוצאה של הטכסט בלשון המקור שממנה תרגם. לקורא הקלאסי אין צורך להסביר, שמשום רבוי הגרסאות בכתבי היד והשיקולים לכאן ולכאן מה מן הראוי לכלול בגוף הטכסט, יש שנויי נוסח לא מעטים בין הוצאה להוצאה של הטכסט המקורי. גילולה אינה מודיעה לקורא באיזה טכסט יוני השתמשה. בהמשך המאמר נראה כי בדרך כלל הלכה בעקבות אחד או יותר מתוך מספר תרגומים לאנגלית, אך פה ושם נסתה את ידה גם בתרגום ישר מן היונית – לא תמיד בהצלחה. ככל הנראה, היה הטכסט היוני המונח לפנייה – ביחד עם התרגומים לאנגלית – ההוצאה הדו-לשונית, יונית מול תרגום אנגלי, של Maidment בסדרת Loeb Classical Library. פרטים מיד.

בעוד עשרות ומאות פרטים הקשורים בחיי יום-יום – במה שנקרא אצל ההיסטוריונים ה-*realia*. עליו להיות בקי גם בריטוריקה העתיקה ובתיאוריה הריטורית של אותה תקופה; שכן גם נואמים כאנדוקידיס, שחננוכם הריטורי לא היה פורמאלי, 'שאבו מן האויר' צורות בטוי ותכסיסים ריטוריים שכל אזרח אתונאי קלט אותם בלי משים באספות העם ובבתי המשפט. עורכים ומתרגמים כדגלאס מקדאואל בבריטניה, מייקל גגארין בארצות הברית, או לואי ז'רני המנוח בצרפת, עונים על כל הדרישות האלה. האם גם לדבורה גילולה יש כל אותם הכישורים – ובמדה כה גדולה, עד שהיא יכולה להוציא לאור, כמעט כלאחר יד, כשני כרכים מסוג זה לשנה? נציין שאותם עורכים ומתרגמים מאומות העולם שהזכרתי כאן ערכו במשך השנים מספר קטן בהרבה של טכסטים מסוג זה, ובמקרים רבים – כמעט תמיד – הם התחילו בכך שערכו, פשוטו כמשמעו, את הטכסט היוני העתיק מכתבי היד, והתרגום וההערות נוספו כחזוק וכפרשנות לטכסט שערכו.

שלום פרלמן המנוח, במאמר בקורת על תרגומה ופרושה של דבורה גילולה לנאומו של אייסקיניס נגד *טימרכוס* (קתריס 7, עמודים 14–27), כבר עמד על כך שהיא אינה נכנסת כלל בהערותיה לפרטים הכרוכים בשמושו של אייסקיניס באמצעים ריטוריים שונים. פרלמן הקדיש את רוב מאמרו בדיוק לניתוח המבנה הריטורי והצדדים הריטוריים של אותו נאום, כדי למלא את החסר בספרה של גילולה. גם בכרך שלפנינו אין כמעט זכר לשמוש בתכסיסים ריטוריים, גם כשהם בולטים לעין (למשל, *captatio benevolentiae* בסעיפים הראשונים של *על המיסטריות*). די לגילולה בהערה קצרה בעמוד 16, הכוללת רשימה של כמה אמצעים ריטוריים ומועתקת ישירות, מלה במלה (בתרגום עברי, כמובן), מדברי אדוארדס בעמוד 4 של הקדמתו (אלא שאדוארדס מביא גם מראי מקומות אחדים לשמוש בתכסיסים אלה); ובהערה אחרת, בעמודים 25 ו-28, על "נאום שכנוע, המכונה דְּמָגוּרִיָּה על ידי אריסטו" וכו', שהיא שבוש מקוצר של דברי אדוארדס בעמודים 89, 106 של הוצאתו. הקורא יצטרך להשלים עם כך שמתרגום זה לא ילמד כמעט דבר על הצד



הפורמאלי, הריטורי, של הנאומים. אך מה על יתר הדברים הנדרשים ממתרגם/מפרש של טכסט זה? גם המבקר, מוטב לו שידע דבר או שנים על רקעו של הטכסט המתורגם – ויתרכז בבקרתו בדברים שהוא 'מבין בהם'. את הטכסטים של הנאומים האתונאים אני קורא, בהוצאות הבקורתיות הקימות, מאז הייתי סטודנט, ומדי פעם גם קראתי נאום זה או אחר עם תלמידים: אך תמיד כטכסטים ספרותיים וריטוריים, כשאני סומך על המומחים לדבר בעניני משפט אתונאי והיסטוריה פוליטית וצבאית; שכן אני חוקר של המשפט האתונאי או של ההיסטוריה של אתונה, והעולם היוני בכללו, באותה תקופה. לפיכך לא אעסוק בפירוט בדברים הדורשים מומחיות בהיסטוריה ובמשפט של התקופה – ובמקום שאאלץ להעיר על דברים כאלה, אבדוק מה אומרים המומחים. ודוק: אבדוק, לא אנכס לעצמי. למדתי די היסטוריה יונית עתיקה עד שלא אזדקק לספרי עזר כדי לדעת מה הוא אוסטרקיסמוס, מה הוא חג האֶפְטוריה, או מי היו ניקיאס וקימון: אלה דברים שכל אדם בעל השכלה קלאסית צריך להיות מסוגל 'לשלוף מן השרוול'. אך עיקר עניני יהיה בטיבו של התרגום כתרגום המתמר להיות ישר מיוונית, ובטיבם של המבוא וההערות שלדברי שער הספר "הוסיפה" גילולה: היא ולא מלאך, היא ולא שרף. איש אינו חולק על כך שמתרגם רשאי להעזר – ודוק: להעזר – בתרגומיהם ופירושיהם של חוקרים שפרסומיהם קדמו לו, ובפרט אם חוקרים אלה מומחים לדבר יותר ממנו. אך כל עוד הוא מציג עצמו כמתרגם הטכסט וכמחברם של הפירוש וההערות, מניח הקורא התמים שהוא *השתמש* בספרי קודמיו שמוש *מבוקר*, והתוצאה, בכל משפט ובכל הערה, היא מעשה ידיו להתפאר. נראה איפוא כיצד משתמשת גילולה בדברי קודמיה בחלקים אחדים של המבוא, וכן בתרגום ובהערות. היחס בין 'המוצר המוגמר', ספרה של גילולה שלפנינו, לבין מקורותיה האנגליים יהיה עיקר מאמר זה. כדי לחסוך זמן, אשתמש בקצורים וראשי תיבות לציון הספרים שהמאמר יתיחס אליהם בתדירות, והנה הם:

גילולה = הספר שלפנינו.

MD1= Douglas M. MacDowell (ed.), Andokides, *On the Mysteries*, Oxford 1962.

(הוצאה בקרתית חדשה, מכתבי היד, של הנאום על המיסטריות, ללא תרגום, אך עם פרוש מפורט, לשוני, ספרותי, משפטי והיסטורי, וכמה נספחים. העורך/מחבר הוא מגדולי החוקרים, בדור האחרון, של הנאומים האתונאים, המשפט האתונאי, וההיסטוריה של אותה תקופה.)

**MD2**= Antiphon & Andocides, translated by Michael Gagarin & Douglas M. MacDowell, University of Texas Press, Austin 1998. (Antiphon by Gagarin, Andocides by MacDowell).

(זהו כרך בסדרת תרגומים בלבד. מקדאואל מגיש כאן תרגומים של כל ארבעת הנאומים של אנדוקידיס, עם מבואות קצרים והערות מינימליות, לצורך הקורא רק בתרגום.)

**E**= Andocides, edited and translated by Michael Edwards (*Greek Orators IV*, Advisory Editor M. M. Wilcock), Aris & Phillips Ltd, Warminster – England, 1995.

(הוצאה חדשה של המקור היווני של כל ארבעת הנאומים, עם תרגום אנגלי בעמודים המקבילים, מבואות מפורטים המיועדים גם לקורא המשכיל וגם לחוקר, והערות מפורטות. העורך/מתרגם/מחבר הוא חוקר של הריטוריקה והנאומים האתונאים ורקעם.)

**MM**= K[enneth] J[ohn] Maidment (ed.), *Minor Attic Orators 1, Antiphon, Andocides*, Loeb Classical Library, London and Cambridge, Mass., 1941 and reprints.

(כרך בסדרה הדו־לשונית – במקרה זה, יונית מול תרגום אנגלי – Loeb Classical Library. קנת מיידמנט, מלומד שלא פרסם הרבה, היה בקי מאין כמוהו בהיסטוריה ובספרות היונית של אותה תקופה, וגם אם מדבריו במבוא ובהערות התישנו, עדין יש מה לקרוא בהם. הוא נוטה לעתים קרובות לתרגם בצורה חפשית במקצת, לשם הסגנון האנגלי.)

**OCD3**= The Oxford Classical Dictionary, Third Edition, 1996. (מילון של העולם הקלאסי בהוצאת אוכספורד, שנערך ומעודכן מחדש אחת לעשרים שנה בערך.)

א. 'דמיון מילולי מפתיע' במבוא ובהערות בסעיף זה אביא, כדוגמאות לצד אחד, אך לא שולי, של דרכי עבודתה של גילולה, כמה קטעים מן המבוא וההערות, ולאחר כל קטע את הקטע המקביל והדומה לו להפליא באחד ממקורותיה האנגליים: 1. גילולה, עמודים 28–29 (מבוא לכל הספר, סעיף ד, מבוא לנאום נגד אלקיביאדס):

אוסטרקיסמוס הייתה שיטה מדינית שרווחה באתונה במאה החמישית לפסה"נ, שלפיה הוגלו אזרחים על פי החלטה של אספת העם כדי להגן על המשטר המדיני ולמנוע רודנות. מדי שנה נשאלו האזרחים באספת העם אם יש לדעתם צורך בעריכת הצבעה על קיום אוסטרקיסמוס. אם החליט הרוב שיש לערכו, מי שביקש להגלות אזרח פלוני כתב את שמו על חרס (אוסטרקון). אם 6,000 איש תמכו בהגליה, האדם ששמו הופיע על מספר החרסים המרבי הוגלה. דעה אחרת: נדרשו 6,000 קולות כדי להגלות אדם. האיש נאלץ לעזוב את המדינה בתוך עשרה ימים ולשהות בגלות עשר שנים, אך הוא לא איבד את אזרחותו ורכושו לא הוחרם. האישים הנודעים שהוגלו: קסנתיפוס אבי פריקלס (484 לפסה"נ), אריסטידס (482 לפסה"נ), תמיסטוקלס (470 לפסה"נ), קימון (461 לפסה"נ), תוקידידס בן מלסיאס (443 לפסה"נ). במחצית השנייה של המאה החמישית לפסה"נ השימוש באוסטרקיסמוס היה נדיר. אחרון שהוגלה בשיטה זאת והידוע לנו הוא היפרבולוס, המנהיג הבולט ביותר לאחר מות קלאון (416 לפסה"נ), שחברו נגדו מתנגדיו, אלקיביאדס וניקיאס, והביאו להגלייתו. בחפירות ארכאולוגיות באגורה של אתונה התגלו יותר מ-10,000 חרסים (שהושלכו לאחר שימוש) ועל 190 מהם שמו של תמיסטוקלס. התגלו גם חרסים עם שמות אנשים שאינם מוכרים ממקומות אחרים.

גילולה, עמוד 88 (פירוש, הערה לסעיף 16 של הנאום על המיסטריות). שנויי גרסה מעטים לעומת עמודים 28–29. השמטות צוינו בסוגרים מרובעים [ ], שנויים בסוגרים { }, תוספות בסוגרים < > :

אוסטרקיסמוס הייתה שיטה [מדינית] שרווחה באתונה במאה החמישית לפסה"נ, [ש] {ו} לפיה הוגלו אזרחים על פי החלטה של

אספת העם [כדי להגן על המשטר המדיני ולמנוע רודנות. מדי שנה נשאלו האזרחים באספת העם אם יש לדעתם צורך בעריכת הצבעה על קיום אוסטרקיסמוס. אם החליט הרוב שיש לערכו], <...> מי שביקש להגלות אזרח [פלוגין] כתב את שמו על חרס (אוסטרקון). אם 6000 איש תמכו בהגליה, האדם ששמו הופיע על מספר החרסים המרבי הוגלה. דעה אחרת: נדרשו 6000 קולות כדי להגלות אדם. האיש נאלץ לעזוב את המדינה בתוך עשרה ימים ולשהות בגלות עשר שנים, אך הוא לא איבד את אזרחותו ורכושו לא הוחרם. האישים הנודעים שהוגלו: קסנתפוס אבי פריקלס (484 לפסה"נ), אריסטידס (482 לפסה"נ), תמיסטוקלס (470 לפסה"נ), קימון (461 לפסה"נ), תוקידידס בן מלסיאס (443 לפסה"נ). [במחצית השנייה של המאה החמישית לפסה"נ השימוש באוסטרקיסמוס היה נדיר]. <ה>אחרון שהוגלה בשיטה זאת והידוע לנו הוא היפרבולוס, המנהיג הבולט ביותר לאחר מות קלאון [416] [417] לפסה"נ], [שחברו נגדו מתנגדיו, אלקיביאדס וניקיאס, והביאו להגלייתו]. בחפירות ארכאולוגיות באגורה של אתונה התגלו יותר מ-10,000 חרסים (שהושלכו לאחר שימוש) ועל 190 מהם שמו של תמיסטוקלס. התגלו גם חרסים עם שמות אנשים שאינם מוכרים ממקומות אחרים.

*OCD3*, p. 1083, entry "Ostracism", by Douglas M. MacDowell.

(Relevant sentences):

**Ostracism** in Athens in the 5th cent. BC was a method of banning a citizen for ten years ... Each year ... the question whether an ostracism should be held that year was put to the *ekklesia*. If the people voted in favour of holding an ostracism ... Each citizen who wished to vote wrote on a fragment of pottery (*ostrakon*) the name of the citizen whom he wished to be banished ... provided that there was a total of at least 6,000, the man whose name appeared on the largest number was ostracized. (An alternative view ... is that the ostracism was valid only if at least 6,000 votes were cast against a man.) He

had to leave the country within ten days and remain in exile for ten years, but he did not forfeit his citizenship or property ... Xanthippus was ostracized in 484 and Aristides ... in 482 ... Other prominent men known to have been ostracized are Themistocles about 470, Cimon in 461, and Thucydides ... son of Melesias in 443. Hyperbolus was the last victim of the system; his ostracism is usually dated in 417, though some scholars have placed it in 416 or 415. Ostracism then fell out of use ... Over 10,000 *ostraka*, dumped in the Agora ... after use, have now been found. The names included not only men whom we know to have been actually ostracized but also a considerable number of others. Some are men quite unknown to us ... Particularly interesting is a find of 190 *ostraka* ..., all inscribed with the name of Themistocles ...

2. גילולה, עמודים 85–86 (פירוש לעל המיסטריות, הערה לסעיף 11):

ניקיאס. מדינאי ומצביא אתונאי (470–413 לפסה"נ בקירוב). לאחר מות פריקלס היה יריבו העיקרי של המדינאי קלאון במאבק על הבכורה בהנהגה המדינית-הפוליטית [מה ההבדל, כאשר המלה האחת במקור – ר' מיד להלן – היא political? י.ג.]. היה מתון בדעותיו, התנגד למדיניות אגרסיבית במלחמת פלופונסוס ושאף להגיע לשלום עם ספרטה. נבחר לאסטרטג [מה זה? י.ג.]. פעמים רבות והיה אחראי לשביתת הנשק ולשלום הקרוי על שמו 'שלום ניקיאס' (421 לפסה"נ). למרות התנגדותו למסע לסיציליה (415 לפסה"נ) נבחר עם אלקיביאדס ולמכוס לעמוד בראשו של מסע הרה"אסון זה, נשבה והוצא להורג. עושרו המופלג בא ממכרות; על פי המקורות היו לו 1,000 עבדים שעבדו במכרות. חי חיי פזרנות והיה נדיב גם בתרומותיו לציבור. מימן מופעים ביד רחבה.

*OCD3*, p. 1041, entry "Nicias (1)", by H. D. Westlake and Simon Hornblower. (Relevant sentences):

**Nicias** (1) (c. 470-413 B. C.), Athenian politician and general. During the period after the death of Pericles (1), he became the principal rival of Cleon in the struggle for political leadership. He was a moderate and opposed the aggressive imperialism of the extreme democrats, his aim being the conclusion of peace with Sparta as soon as it could be attained on terms favourable to the Athenians. Elected frequently to serve as *strategos*, he led several expeditions... He was largely responsible for the armistice concluded in 423 and the peace of 421 appropriately bears his name ... He ... objected to ... [the] expedition to Sicily. Despite his disapproval Nicias was appointed with Alcibiades and Lamachus to conduct this enterprise ... His troops were overwhelmed at the river Assinarus, and he was subsequently executed ... He was very wealthy (Xen. *Vect.* 4.14 says he had 1000 slaves working in silver mines; see SLAVERY), and spent lavishly ...

3. גילולה, עמוד 112, הערת הסבר לנאום נגד אלקיביאדס, סעיף 33, על קימון בן מילטיאדיס:

אתונאי בן למשפחה אצילה ועשירה, בן מילטיאדס והגסיפילה (בתו של אולורוס מלך תרקיה), קרוב משפחתו של ההיסטוריון תוקידידס. מדינאי ומצביא, פעל במחצית הראשונה של המאה החמישית לפסה"נ. הוגלה ב-461 לפסה"נ, לאחר ששכנע את האתונאים לשלוח תחת פיקודו כוח לעזרת ספרטה להכנעת מרד ההלוטים [מי הם? י.ג.], ובהגיעו לשם נשלח עם אנשיו חזרה לאתונה בבושת פנים (על השלום 3). [1]. מדוע נשלח לאתונה בבושת פנים? 2. בסעיף 3 של על השלום עם ספרטה לא נאמר דבר וחצי דבר על אותה שליחות לדכוי מרד ההלוטים. י.ג.]

*OCD3*, p. 331, entry "Cimon", by Arnold Wycombe Gomme; Theodore John Cadoux; Simon Hornblower:

Wealthy and noble fifth-century Athenian, son of Miltiades and Hegesipyle, daughter of the Thracian king Olorus; Cimon and the historian Thucydides ... son of an Olorus, were thus related...

(כאן באה רשימה של פעולותיו הפוליטיות והצבאיות של קימון משנת 479 ואילך, שגילולה מסכמת אותן בדיוק במקום זה במשפט "מדינאי ומצביא, פעל במחצית הראשונה של המאה החמישית לפסה"נ".)

... He next persuaded Athens to send him (462) with a large force to help Sparta against the helots, now in revolt. But the Athenians were sent humiliatingly home on suspicion of revolutionary tendencies, and Cimon's ostracism followed (461).

4. גילולה, עמוד 111, הערה לנאום נגד אלקיביאדס סעיף 12: תורי. מושבה יוונית בדרום איטליה. הוקמה בשנת 444 לפסה"נ על תלה של העיר סיבריס. היא תוכננה על ידי היפודמוס ממילטוס. מרבית תושביה היו אתונאים. עם תושביה המפורסמים נמנו ההיסטוריון הרודוטוס והנואם ליסיאס.

*OCD3*, p. 1522, entry "Thurii", by Kathryn Lomas:

**Thurii** ... a Greek colony in south Italy, founded in 444/3 BC on the site of Sybaris. It was a panhellenic foundation ... but the main impetus was Athenian. Herodotus and Lysias were reportedly colonists, and it was planned by Hippodamus of Miletus ...

תרומתיה של גילולה להערה זאת הן: 1. שבוש שמה של העיר ל"תוריי" (ר' דיון על כך להלן בסעיף ג. שמות יוניים ותעתיקים); 2. הסבר לקורא העברי מי היו הירודוטוס וליסיאס – דמויות לא בלתי מוכרות לקורא המשכיל, אפילו בעברית; 3. במקור האנגלי,

"הירודוטוס וליסיאס היו – כך נאמר – ממתשבי" אותה עיר. אצל גילולה הם היו, ללא כל הסתייגות. אך מי היה היפודמוס ממילטוס?

5. גילולה, עמוד 93, הערה לנאום על המיסטריות סעיף 45, על היפודמוס:

היפודמוס. ממילטוס. מתכנן ערים מהולל. נולד בשנת 500 לפסה"נ בקירוב. שמו קשור בתכנון עיר כרשת של רחובות ישרים ומצטלבים, שתי וערב, אם כי לא הוא היה הממציא. {הקורא בעיון ישאל, מה הקשר בין אותו "מתכנן ערים מהולל" לבין אותה "אגורה של היפודמוס" בפיריאוס, המוזכרת באותו סעיף 45 של הנאום, ועליה – כביכול – ההערה. לקוראי אנגלית לא תהיה כאן כל בעיה:}

*OCD3*, p. 71, entry "Hippodamus", by Richard Alan Tomlinson and Anthony J. S. Spawforth:

Hippodamus of Miletus was the most famous Greek town planner. He was born probably about 500 BC ...

וכאן מופיעים כמה משפטים המגלים לידועי ח"ן – כלומר, לקוראי אנגלית שבינינו – מה הקשר בין היפודמוס לפיריאוס ולאגורה של פיריאוס. דוקא משפטים אלה חסכה גילולה מן הקורא העברי התמים, כנראה בחפזונה להגיע מהר ככל האפשר לכרך הבא בסדרת נאומי המופת:

... Towards the middle of the 5th cent. he planned Piraeus for the Athenians, and boundary stones found there are probably evidence of his work ... The agora there was known as the Hippodamian ...

אלה שני המשפטים הנוגעים ישירות לסעיף 45 שאליו מתיחסת הערתה של גילולה, ויש בהם גם ענין נוסף: אבני־גבול שהתגלו בחפירות ארכיאולוגיות מאשרות לכאורה את המסורת העתיקה הקושרת את היפודמוס לתכנון פיריאוס. אך למי יש זמן לפרטים קטנים כאלה, כאשר הסדרה חיבת לצאת לאור כמנהג יהוא בן נמשי?



הערך האנגלי ממשיך במשפט שאולי אינו כה רלוונטי לסעיף 45  
בנאום, אבל דוקא אותו לא השמיטה גילולה מתרגומה מאנגלית:  
His name is often attached to the rectangular or gridiron type  
of layout for streets of planned cities, which he certainly knew  
but clearly did not invent.

ניתן לשער שהמחברים הבריטיים של הערך הזה במלון אוכספורד  
ידעו על מה הם מבססים את ההצהרה שהיפודמוס לא המציא שיטה  
זאת. הקורא העברי מניח ש"מחברת" הערה זאת בעברית – דבורה  
גילולה – היא שגלתה עובדה זאת, והיא יודעת יפה על סמך מה ...  
ואגב שמות עתיקים, מי הוא קרטיפוס המופיע מזי אנדוקידיס  
המיוחסים לפלוטרכוס?

6. גילולה עמוד 116: קרטיפוס. מאתונה, היסטוריון, ממשיכו של  
תוקידידס ומבקר.

*OCD3*, p. 407, entry "Cratippus", by Simon Hornblower:

Cratippus of Athens, historian. A continuator and critic of  
Thucydides...

7. לשם האזון, נוסף עוד השואה קצרה – הפעם בין MD1 לבין  
אחת מהערות ההסבר של גילולה.

גילולה, עמודים 4–103, הערה לנאום על המיסטריות, סעיף 126:  
חג האפֶטוריה. חגיגה שנתית שנערכה באחוה (פֶטריה) בסתיו  
וארכה שלושה ימים. האחוה היא קבוצת בתי־אב, שהחברות  
בה הייתה עדות לאזרחות. ביום החג השלישי נרשמו באחוה  
חברים חדשים: נשים שנישאו זה עתה וילדים שנולדו. האב הציג  
את ילדו ונשבע שנולד לאם שנשא אותה לאישה חוקית.

MD1, p. 152:

Ἀπατουρίαις: the annual festival of the phratries (φρατρίαί, 'brotherhoods' or 'clans') ... The Apatouria took place in Pyanopsion (approximately October) and lasted three days ... new members were registered in their phratry ... these included newly-married wives as well as newly-born children. A child

was normally introduced by his father, who took an oath that the child was his offspring by a legally married wife.

בחרתי בהערה זאת כהערה מיצגת משום שהיא מתייחסת – כמו כמה הערות הלקוחות ממלון אוכספורד – לאחד המושגים הבסיסיים בתולדות אתונה באותה תקופה. מומחה של ממש לאתונה בשלהי המלחמה הפלופוניסית כרקע ההיסטורי לנאומי אנדוקידס לא היה נזקק להעתקה מדויקת מספרו של מומחה אחר. הערותיה של גילולה מלאות וגדושות העתקות, מלה במלה (בתרגום, כמובן), מפרושם של מקדאואל (לנאום הראשון, על המיסטריות) ושל אדוארדס (לשלושת הנאומים האחרים). בעותק שבידי סמנתי מראי מקומות מדויקים, ואני מוכן לספק אותם לכל דורש. לצאת ידי חובה, אביא כאן עוד כמה דוגמאות.

8. גילולה, עמוד 84, הערה לנאום על המיסטריות סעיף 2:

ערביות. מי שנאשם בהליך משפטי המכונה אַנְדִּיקְסִיס נמסרה האשמתו בכתב למכהן בכהונת ציבור [מי זה? מנהל הדואר? י.ג.] והנאשם נאסר על ידו עד למשפטו. הוא יכול היה להשתחרר מן המאסר אם שלושה אנשים ממעמדו [מה זה? י.ג.] ערבו שיתייצב לדינו בבית המשפט בבוא השעה. אם הנתבע לא הופיע למשפט, הערבים לפעמים נענשו במקומו בעונש שנגזר עליו. לא מוסבר מדוע אנדוקידס לא נאסר ומדוע לא נדרש להביא ערבים. [אך מדוע נצפה לכך שדברים אלה יוסברו? הרי גילולה אינה מספרת לנו בפירוש שהתביעה נגד אנדוקידס עצמה היתה "אנדיכסיס". י.ג.] אפשר שהתובעים רצו שלא יהיה אסור אלא חופשי להימלט כדי להימנע מקיום המשפט. לו היה עוזב את אתונה היה זוכה קליאס בירושה – הסיבה האמתית, לדעתו של אנדוקידס, לתביעה (ראו סעיפים 117–123).

MD1, p. 63:

Normally, a person accused by εὔδειξις or ἀπαγωγή was imprisoned until his trial ...But, except in the case of certain specific offences, he had to be released if he provided as sureties three persons of the same property-class as himself ...

If after providing sureties the accused man failed to appear for trial, the sureties, in some cases at least, suffered in his place the punishments due to him ...Why And [okides] was neither imprisoned nor required to provide sureties is not explained. But perhaps this concession was deliberately made to him by the prosecution in order to make it easy for him to leave Athens and avoid the trial. His departure from Athens would enable Kallias to achieve what he wanted (see Introduction IV)...

9. גילולה, עמודים 84–85, הערה לנאום על המיסטריות סעיף 7: להעניש את המאשימים. תובע שלא הצליח לזכות לפחות בחמישית מקולות המושבעים נקנס בקנס של 1,000 דרכמות וקוצצו זכויות האזרח שלו, כולל הזכות לתבוע תביעות לעתיד לבוא.

MD1, p. 65:

A prosecutor who failed to obtain at least one-fifth of the jury's votes at the end of the case was in fact liable to punishment. *In public cases* he paid a fine of 1,000 drachmas and also suffered 'loss of rights' (ἀτιμία). This evidently included loss of the right to bring prosecutions *of the same type* in future ...

הבאתי באותיות מוטות – italics – שני בטויים שגילולה 'חסכה מאתנו', כנראה משום שאינם חשובים לקורא העברי.

10. גילולה, עמוד 102, הערה לנאום על המיסטריות סעיף 116: קריקים. משפחה עתיקה ואריסטוקרטית, אחד מבניה ניהל תמיד את טכסי המיסטריות. משפחת האומולפידיים היתה המשפחה הרשאית לפרש כל מה שנוגע לטקסי המיסטריות באֶלֶאוסיס.

MD1, p. 65:

Κηρύκων See Introduction II. The Eumolpidae were the family who had the right of ἐξήγησις [interpretation. J.G] of matters concerning the Eleusinian mysteries.

**MD1**, Introduction, pp. 7-8:

The official in charge of the festival was the basileus (the archon concerned with religious affairs), assisted by four superintendents (ἐπιμεληταί). But the Mysteries themselves were conducted by priests, of whom the most important were the hierophant (ἱεροφάντης, shower of the sacred things) and the dadouchos (δάδοχος, torch-bearer), assisted by a herald (κῆρυξ). The hierophant was always one of the Eumolpidae and the dadouchos one of the Kerykes; one or both of these two families were perhaps aristocrats of Eleusis before the union with Athens.

די בכנוייהם של שני נושאי משרות אלה להראות כי ההירופנטיס ("המראה את חפצי הקודש" בשעת המיסטריות עצמן) היה כהן בדרגה גבוהה יותר מ"נושא הלפיד". אך למי יש זמן לקטנות מעין אלה? הכרך הבא מחכה.

11. גילולה עמוד 106, הערה לנאום על שוכו לאתונה, סעיף 12: בקרב ימי. קרב סזיקוס, ב-410 לפסה"נ.

**E**, p. 191:

those men... at sea: possibly at Cyzicus. see Introd. 2.1

שם אותו מקום הוא קיזיקוס, ב־ק (Κύζικος), ולא סזיקוס ב־ס. אך באנגלית משתמשים בתעתיק הלטיני Cyzicus שמבטאים אותו כאלו היה כתוב Syzicus. כיון שמקורה של גילולה כאן היה אנגלי, אמצה לעצמה את המבטא האנגלי של שם זה גם בתהליך הגיור. במקום אחר, שעוד נראה בנספח (נגד מידיאס 173; ר' בעמוד האחרון של מאמר זה), מצאה גילולה את השם גם באותיות יוניות, ושם גרסה "קיזיקוס". אין לדיין אלא מה שעניו רואות.

12. גילולה עמוד 110, הערה לנאום נגד אליביאדס 1:

אזרח טוב. הדברים נאמרים כדי להסיר ספק שאנדוקידס הוא תובע ומלשין מקצועי (סיקופנטס) ...

E, p. 200:

... the speaker opens his attack in the manner of a prosecutor in a trial, taking care not to appear like a sycophant...

במקור האנגלי, הנואם דוקא כן מופיע כתובע, כדי שלא יחשדו בו שהוא סיקופנט. נו, אז מה?  
נדמה לי שדי בדוגמאות אלה מהמבוא ומכמה מהערות ההסבר להראות את תלותה המוחלטת של גילולה במקורותיה האנגליים – שלעתים היא אינה בדיוק יורדת לסוף דעתם, ולעתים היא מקצרת אותם קצור המביא את הקורא לתמיהה וחוסר הבנה, הכל כדי למהר שלל חשבו. אפשר להוסיף עוד עשרות דוגמאות מסוגים אלה. אין כמעט עמוד שאין בו משפטים, קטעים וחלקי הערות הדומים דמיון מלולי מפתיע למקורות האנגליים. נסתפק בדוגמאות אלה, ונעבור לתרגום עצמו.

ב. נתוח קטעים מן התרגום העברי

### I. דוגמאות לתרגום מתוך תרגום

1. נאום ראשון, על המיסטריות, סעיף 4 (גילולה עמוד 33): "הוא יוכל ללכת מכאן ולהחזיק בכל רכושו ... לשם מה?" במקור:

ὡς ἔξεστι μὲν ἀπελθόντι ἐντεῦθεν ἔχειν πάντα τὰ ἐπιτήδεια ... εἰς τί ἀποβλέψας;

בעברית פשוטה: ואם יצא מכאן [=מאתונה], אפשר לו להחזיק בכל צרכיו ... למה התכוון [בעזבו את אתונה]? ובכן, מדוע "כל רכושו"? ומדוע לקצר את השאלה?

MD2, p. 102: He can leave here and keep all his possessions ... For what purpose?

2. סעיף 6 (גילולה עמודים 33–34): "אני מבקש מכם, רבותיי, לגלות כלפיי, הנאשם, רצון טוב גדול יותר מאשר כלפי מאשימי. אני

מודע לכך שהוא נמצא בהכרח בעמדה נחותה גם אם אתם מאזינים לו במידת הצדק הראויה".

[מי זה אותו "הוא" שבחלק השני של המשפט? הנאשם? אך "הנאשם" הופיע במשפט הקודם רק במאמר מוסגר, ובהמשך המשפט כבר חזרנו לגוף ראשון יחיד, "מאשימי". י. ג.]

במקור:

αἰτούμαι οὖν ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες, εὐνοίαν πλείω παρασχέσθαι ἐμοὶ τῶ ἀπολογουμένῳ ἢ τοῖς κατηγοροῖς, εἰδότας ὅτι καὶ ἐξ ἴσου ἀκροᾶσθε, ἀνάγκη τὸν ἀπολογούμενον ἔλαττον ἔχειν.

בעברית פשוטה: ובכן, אני מבקש מכם, רבותי, להקדיש לי, הנאשם, יותר רצון טוב מאשר למאשימי, בידעכם כי גם אם תאזינו בשווה [לשני הצדדים], הכרח הוא שהנאשם תהיה ידו על התחתונה.

אם כן הדבר, הרי ברור מי הוא זה ואי זה הוא אותו "הוא": במקור (וגם בתרגום יותר נאמן למקור, שמיד נביאו) יש נושא המופיע בפירוש בחלק האחרון של המשפט: הנאשם. גילולה החליטה שאין צורך לתרגם נושא זה, כי הקורא העברי ינחש: הנח להם לישראל, אם אין נביאים הם, בני נביאים הם.

אך חמור מזה: "אני מודע לכך", כפי שתרגמה גילולה – או "בידעכם", כפי שכתוב במקור היווני? כיצד הגיעה המתרגמת מ"אתם" במקור ל"אני" בתרגומה? הנה תרגומו של מקדאואל:

MD2, p. 102: So I ask you, gentlemen, to show more sympathy to me, the defendant, than to the prosecutors, realizing that even if you give him an equal hearing, the defendant is bound to be at a disadvantage.

במקור היווני, הפועל (בבינוני) εἰδότας – בגוף שני רבים – יכול להתיחס אך ורק לשופטים, שאליהם פונה הנאשם. בתרגומו של מקדאואל, realizing יכול, מבחינה דקדוקית ותחבירית, להתיחס גם לדובר וגם לשומעיו. מי שקרא את המקור היווני בהבנה לא יכול היה ליחס פועל זה לדובר עצמו.

3. סעיף 30 (גילולה עמוד 39): "אבל לי נעימה מאד דרך ההוכחה ..."  
 במקור:

ἐμοὶ δὲ ὁ ἔλεγχος ἡδιστος  
 מדוע "דרך ההוכחה"? המלה היונית ἔλεγχος היא בדרך כלל "הפרכה" של דברי הצד שכנגד, או חקירה המובילה להפרכה כזאת. סוקראטיס שבדיאלוגים של אפלטון מפריך לעתים קרובות את עמדת אנשי שיחו, והפועל ἐλέγχω ונגזריו מופיעים לא פעם באותם דיאלוגים. הבטוי "ἀλνכוס סוקראטי" כבר היה לשם דבר בלשונות המערב. ואמנם בהמשך המשפט מסביר אנדוקידס כי אין לו צורך לבקש רחמים משופטיו, אלא הוא יכול לצאת זכאי ἐλέγχων τοὺς τῶν κατηγορῶν λόγους – או, בתרגום גילולה עצמה, "בהפרכת דברי המאשימים". מה נשתנה איפוא אלנכוס מאלנכוס? פשוט מאד, בחלק המשפט השני מתרגם מקדאואל כהלכה, refuting, ואילו בחלקו הראשון שציטטנו כאן הוא מתרגם:

MD2, p. 110: But to me proof is a pleasure.

אמור מעתה, הוכחה, ויאמר המקור היוני מה שיאמר. אמנם המלה האנגלית proof היא רק 'הוכחה', לא 'דרך הוכחה'. אך מה על תפארת המליצה?

4. סעיף 47 (גילולה עמוד 42): "ראשית אבי, אחר כך גיסי, שעליו אמר שהיה בסוד הדברים ובביתו נערכה פגישת האחרים. עכשיו תשמעו את שמות האחרים."  
 במקור:

πρῶτον μὲν τὸν πατέρα, εἶτα δὲ τὸν κηδεστήν, τὸν μὲν συνειδόντα ἀποδεικνύς, τοῦ δ' ἐν τῇ οἰκίᾳ φάσκαω τῆν σύνοδον γενέσθαι. τῶν δ' ἄλλων ἀκούσεσθε τὰ ὀνόματα.  
 בעברית פשוטה: ראשית, את אבי, ואחריו את גיסי; על הראשון [=אבי] הצביע כמי שהיה בסוד הענינים, ובביתו של השני [=גיסי] הצהיר שנערכה הפגישה. ותשמעו את שמות האחרים.  
 מה קורה כאן? מה שאותו דיוקלידיס אמר על אביו של אנדוקידס מיוחס בתרגום לגיסו – וכן גם מה שהוא אמר באמת על גיסו.

האחרים, שבמקור מופיעים רק פעם אחת, לפני הקראת שמותיהם, מופיעים כאן גם כמשתתפי הפגישה – כאילו היתה זאת פגישה רק בין אותם אחרים, וגיסו של אנדוקידס רק הואיל בטובו להקצות לה מקום בביתו. אך הרי ברור לכל מי שקורא נאום זה בעיון המינימאלי כי גם את אביו וגיסו של אנדוקידס האשים דיוקלידיס כשותפים לאותו קשר: ר' למשל סעיפים 41–42. מה השתבש כאן?

MD2, p. 114: ... first my father, and next my brother-in-law, by indicating that the one [= the father] was in the know and alleging that the meeting took place in the house of the other [= the brother-in-law]; and you'll hear the names of the rest.

נדמה לי שרק קריאה חפוזה (מאד) בתרגום המשפט אצל מקדאואל – כולל, ככל הנראה, הפיכת היחיד the other לרבים, וקריאה לא נכונה של כל חלק זה של המשפט, כאילו נכתב the meeting of the others – יכלה לגרום לשבושים שחלו בתרגום העברי.

5. סעיף 49 (גילולה, עמוד 43): "אנדוקידס, אתה רואה מה חמור מצבנו".

במקור:

Ἄνδοκίδη, τῶν ... παρόντων κακῶν ὅρας τὸ μέγεθος.

ובעברית פשוטה: אנדוקידס, אתה רואה את גודל הצרות שעומדות לפנינו.

"מה חמור מצבנו" הוא פרפראזה סבירה – אך מדוע יש כאן צורך בפרפראזה?

MD2, p. 115: ... how serious the situation is.

6. סעיף 50 (שם): "ותמיד הייתי נכון לתמוך בך ובכל ענייניך".

במקור:

προθυμότητος δὲ εἰς σὲ καὶ τὰ σὰ πράγματα εἶμι.

בעברית פשוטה: אני תמיד עומד מוכן ביותר לרשותך ולרשות ענייך.

שוב, התרגום אינו פוגע פגיעה אנושה בתוכן מה שנאמר. אלא:



**MD2**, p. 116: ... and I've always been ready to support you and your interests.

7. סעיף 88 (גילולה עמוד 51): "בתפיסות או בכליאות".

ἢ ἐνδείξεις ἢ ἀπαγωγαί

כלומר: או בתלונה לתביעה או במאסר פרטי (ומיד אביא את פרושו של מקדאואל).

גילולה (הערה לסעיף זה בעמוד 99) מפרשת: בתפיסות. בשעת מעשה. בכליאות. הליכים שכללו מעצרו של הנאשם. התובע העביר את בצוע הכליאה למכהן בכהונת צבור האחראי על כך.

מי שהבין הערה זאת, ירים את ידו. למי שלא הבין:

**MD1**, pp. 129-130: ἐνδείξεις ἢ ἀπαγωγαί ... ἀπαγωγῆ could be used against a criminal caught red handed ... the prosecutor simply arrested the offender and took him before a magistrate. In ἔνδειξις the prosecutor merely reported the offence to a magistrate, and it was left to the magistrate to make the arrest.

מקדאואל בהערתו שינה את סדר המלים שבמקור, והוא מפרש קודם את מה שגילולה תרגמה כ"כליאות" (ἀπαγωγαί), ורק אחר כך את מה שהיא תרגמה כ"תפיסות" (ἐνδείξεις). גילולה לא שמה לב לכך, וכיון שממילא לא ירדה, כנראה, לעומק דעתו של מקדאואל, הפכה את היוצרות.

עוד פרט קטן: ἔνδειξις היתה צורת התביעה שהוגשה נגד אנדוקידיס בענין ההרמות והמיסטירות, ועליה הוא משיב כנאום זה.

8. נאום שלישי, על השלום עם ספרטה, סעיף 12 (גילולה עמוד 70): "עד כאן על ההיבט הזה של הדברים".

... περὶ μὲν οὖν τούτων ταῦτα λέγω.

כלומר: על ענינים אלה זה מה שיש לי לומר.

מנין איפוא "ההיבט"?

**MM**, p. 509: So much for that aspect of the question.

9. סעיף 15 (גילולה, שם): "למה נוכל לצפות אחר כך מן הפרסים, לדעתכם?"

... τί ποτε αὐτοὶ πείσεσθαι δοκοῦμεν ὑπὸ τῶν βαρβάρων  
ὅταν ταῦτα πράξωμεν;

כלומר: מה אנו חושבים שנסבול מידי הברברים אם וכאשר נעשה זאת?

MM, p. 511: ... what must we ourselves expect from Persia afterwards?

10. סעיף 23 (גילולה עמוד 72): "האם יוכלו לקבל מן האויבים תנאים טובים מאלה שמציעים לנו ידידינו ...?"

οὐ ταῦτὰ παρὰ τῶν πολεμίων εὐρομένους ἄπερ οἱ φίλοι  
διδόσιν...;  
ταῦτὰ Baier: ταῦτα codd.

כלומר: האם [יכלתם לצפות לכך] שימצאו אצל האויבים את אותם [התנאים] שמציעים בני הברית?

אז מהיכן "תנאים טובים מאלה"? כל שלשת המתרגמים לאנגלית שגילולה 'נעזרת' בהם דרך קבע מתרגמים (MD2; E), the same terms או (MM) the same advantages – ובמקור היווני אין זכר ל"יותר טוב". אבל –

MM, p. 517: Can they do better than obtain the same advantages from our enemy as our friends are offering us ...?  
כידוע, better באנגלית פירושו 'טוב יותר' או, טוב מ... – ומה חשובים ההקשר והשמוש האידיומאטי?

11. סעיף 34 (גילולה עמוד 74): "מצביא מנוסה ומסור למדינה".

ἄνδρα στρατηγὸν τῇ πόλει τε εὖνουν εἰδότες τε ὅ τι  
πράττει.

כלומר: מצביא שאוהב את הפוליס ויודע מה עליו לעשות.  
אביא כאן את שלושת התרגומים:

MD2, p. 157: a patriotic and competent general.

E, p. 127: a general who both is well-disposed to his state and knows what to do.

(התרגום הצמוד ביותר למקור במשפט זה.)

MM, p. 525: a patriotic and experienced general.

במקרה זה, כמו בהרבה מקרים, גרסתה של גילולה אינה מעותת את הכתוב במקור – ולא לזאת התכונתי בכמה מדוגמאות אלה. העיקר במקרים אלה הוא שגילולה כמעט שאינה מסירה את מבטה מן התרגומים האנגליים שלפניה, ומתרגמת במקרים כה רבים את הבטויים שמצאה באחד התרגומים האנגליים – בין אם הבינה אותם (ובדרך כלל היא מבינה אותם) או לא (ר' למשל בדוגמא 10). אזכיר לקורא כי בשער הספר שלפנינו כתוב "תרגמה מיוונית..."

## II. דוגמאות לשימוש בשני תרגומים

נאום ראשון, על המיסטריות, סעיף 145 (גילולה, עמוד 62): "אם תזכו אותי תוכלו להעזר בהם כאשר תמצאו לנכון ותהיה לכם ההזדמנות".

ὧν ἐμὲ σώσαντες μεθέξετε, καὶ ἔσται ὑμῖν χρῆσθαι  
τούτοις, ὅπου ἂν ἐν καιρῷ τι ὑμῖν γίγνηται.

כלומר: באלה יהיה לכם חלק אם תזכו אותי, ותוכלו להשתמש בהם כאשר יהיה לכם משהו בזמן המתאים.

בכונה תרגמתי את המלים האחרונות בצורה 'מחוספסת': שכן המלה καιρός היא אחת מאותן מלים יוניות שלא קל לתרגמן. פרושה הבסיסי הוא 'זמן נכון', או 'זמן מתאים' – אולי הבטוי 'שעת כושר' בעברית מתקרב למשמעות היוונית.

המתרגמים לאנגלית גם הם התחבטו בתרגום מלה זאת. מיידמנט (MM), בעמוד 449 של הוצאתו הדו־לשונית, מתרגם whenever occasion may arise: כאשר תבוא הזדמנות. מקדאואל בתרגומו (MD2), עמוד 139, מתרגם whenever it suits you, כאשר יתאים לכם, או, בעברית קצת יותר שוטפת, כאשר תמצאו לנחוץ. גילולה מגישה לקורא העברי את שני התרגומים, מבלי שתעיר את אזנו על כך שאין אלה אלא שני נסיונות תרגום לאותה מלה יחודית במקור. או שמא

בחפזונה לא עמדה על כך בעצמה והניחה ששני הדברים מצויים במקור?

2. נאום שלישי, על השלום עם ספרטה, סעיף 18 (גילולה, עמוד 71):  
"בעובדה שהספרטנים לבדם, ללא סיוע, הכניעו את כולם."

ἐν τῷ κρατιστεύειν μόνοι πάντων.

כלומר: בכך שהם לבדם גברו על כולם.

אז מה קרה כאן?

אדוארדס מתרגם:

E, p. 121: ... but their superiority over everyone by themselves.

מכאן "לבדם". מיידמנט, לעומתו, מתרגם:

MM, p. 513: ... save only that the Spartans, with none to aid them, fought more bravely than all the rest together.

מכאן "ללא סיוע". גם "לבדם" וגם "ללא סיוע" מתרגמים בדיוק את אותה מלה יונית, μόνοι. אדוארדס מתרגם תרגום 'רזה', ואילו מיידמנט נותן לנו כבר תרגום מרחיב ומפרש. גילולה מגישה את שני התרגומים לקורא העברי, שוב, כאילו תרגמו שתי מלים שונות במקור היוני. מה שבטוח בטוח – ומי ילך ויבדוק?

3. נאום 4, נגד אלקיביאדיס, סעיף 21 (גילולה, עמוד 80):  
"השופטים העניקו את הפרס לאלקיביאדס, במקצת מיוחד במקצת מרצונם לרצותו".

... ἀλλὰ τῶν κριτῶν οἱ μὲν φοβούμενοι οἱ δὲ χαριζόμενοι  
νικᾶν ἔκριναν αὐτόν.

כלומר: אחדים מן השופטים מתוך שפחדו, ואחרים מתוך חנופה (או 'התרפסות'), החליטו שהוא ניצח.

אז היכן כאן הפרס, והיכן כאן "במקצת... במקצת"? למתרגמים פתרונים:

MM, p. 559: Partly from fear, partly from subservience, the judges pronounced Alcibiades the victor.

מכאן – מתרגומו שאינו מדויק בנקודה זאת של מיידמנט –  
”במקצת... במקצת” של גילולה. מקדאואל מקפיד יותר בתרגום בטוי  
זה, אך מרחיב קצת בתרגום בטוי אחר:

MD2, pp. 165-6: The judges awarded the prize to Alcibiades,  
some because they were frightened and some to do him a  
favour.

מכאן לאותה הענקת הפרס. הפרס אינו מופיע בדיוק במקור היוני,  
אבל הרי כל מי שמנצח סופו שהוא זוכה בפרס – ואיזה איש  
אוניברסיטה ישראלי לא היה רוצה לזכות לפחות בפרס אחד על מעשי  
תקפו וגבורתו?

### III. דוגמאות למקוריות בתרגום מיונית

1. נאום ראשון, על המיסטריות, סעיף 2 (גילולה עמוד 33): “אלא  
מעל לכול בטחתי בצדק וגם בכם, ביודעי שתשפטו משפט צדק ...”  
במקור:

... πιστεύσας δὲ μάλιστα μὲν τῷ δικαίῳ, ἔπειτα δὲ καὶ  
ὑμῖν, γνῶσεσθαι τὰ δίκαια

בעברית פשוטה: משום שבטחתי בראש וראשונה בצדק, ואחרי זה  
גם בכם, שתחרצו משפט צדק...

היכן כאן, במקור, אותו “ביודעי” ככל הנראה ראתה המתרגמת  
במקור את צורת הפועל γνῶσεσθαι, הגזורה מן הפועל γιγνώσκω  
שפירושו הנפוץ ביותר הוא “להכיר, לדעת”. היא לא מצאה לו מקביל  
– במשמעויות הבסיסיות האלה – בתרגום שהשתמשה בו. לא עלה  
בדעתה, ככל הנראה, שבבטוי משפטי אידיומאטי כגון γιγνώσκεις  
τὰ δίκαια, משמעות הפועל γιγνώσκεις היא “להגיע להחלטה”,  
”לגזור דין”. כשם שהפועל κρίνω, שמשמעותו הראשונית היא  
”להבחין”, מקבל בהקשרים משפטיים את המשמעות “לשפוט” –  
ומכאן ל-κρίτης, “שופט”. כך “שפרה” המתרגמת את תרגומי  
קודמיה...

(ליודעי יונית: והרי האינפניטיבוס γνῶσεσθαι יכול להיות רק  
חלק מן המשפט הטפל במבנה “אקוזטיבוס ואינפניטיבוס” [כאן

אליפטי] שנושאו/מושאו הוא "אתם". הוא אינו יכול בשום פנים להתיחס לדובר עצמו.)

אגב: בסעיף 9 נאמר במקור

... τὰ μὲν οὖν δίκαια γιγνώσκειν ὑμᾶς ἤγοῦμαι

כאן כבר שכחה המתרגמת את המשמעות החדשה שנתנה לפועל γιγνώσκειν בסעיף 2, ותרגמה כהלכה: "אני בטוח שאתם עומדים לפסוק דין צדק".

MD2, p. 103: To give a just verdict is, I'm sure, your intention anyway.

שמה כדאי, איפוא 'ללכת על בטוח' ולתרגם תמיד מתרגומו של מומחה היודע יונית כהלכתה?

2. סעיף 7 (גילולה עמוד 34): "עליכם גם לזכור כי לפניכם אנשים רבים האשימו את זולתם בהאשמות רבות וחמורות ומיד נמצאו בכיור דוברי שקר, ואתם העדפתם להעניש את המאשימים ולא את הנאשמים".

במקור:

ἔτι δὲ καὶ τόδε ἐνθυμητέον, ὅτι πολλοὶ ἤδη πολλὰ καὶ δεινὰ κατηγορήσαντες παραχρήμα ἐξελέγχθησαν ψευδόμενοι, οὕτω φανερώς ὥστε ὑμᾶς πολὺ ἄν ἴδιον δίκην λαβεῖν παρὰ τῶν κατηγορῶν ἢ παρὰ τῶν κατηγορουμένων.

חלקו האחרון של משפט זה במקור משמעותו: "עד כדי כך שאתם הייתם שמחים יותר לגזור את דינם של המאשימים ולא של הנאשמים." מדובר כאן במשפט 'היפותטי', שכן אפילו אם נתפסו המאשימים בדברי שקר ברורים לחלוטין, אין זה מסמכותו של אותו בית דין לפסוק ולגזור את דינם, כל עוד איש לא תבע אותם למשפט (ובאתונה, היה בודאי הרכב בית הדין השני, אילו נתבעו למשפט, שונה מהרכב בית הדין שלפניו נאמרו אותם דברי שקר).

אין צורך לומר שגם כאן החליטה המתרגמת 'לשפר' את מה שמצאה בתרגומים שלפניה. למתרגמים יודעי יונית לא היה צורך להזכיר כי כאשר באה מלת הקשר ὥστε לפני מקור (אינפיניטיבוס),

כבר ברור שאין כאן בהכרח תוצאה שאמנם קרתה למעשה. אם נוספת עוד מלת הקשור ἄν, הרי ברור כשמש שלפנינו תוצאה 'היפותיטית', שלא קרתה במציאות. תופעה תחבירית זאת לומדים כבר בקורסים בסיסיים ביונית עתיקה.

3. סעיף 26 (גילולה עמוד 38): "או שמישהו מהם לא גלה בגלל מסירות המידע האלה שתיארתי בפניכם".

במקור:

ἢ οὐχ ἕκαστοι ἔφυγον κατὰ τὰς μηνύσεις ταύτας ἃς ἔγωγ  
ὑμῖν ἀπέδειξα.

בעברית: או שמא לא גלו כולם עד אחד בגלל מסירות המידע האלה שתיארתי בפניכם.

אותו דבר בתרגום מקדאואל, שכאן לא השתמשה בו המתרגמת שלנו:

MD2, p. 108: ... or that they didn't each go into exile because of those informations I described to you.

לפי גרסת 'התרגום העברי', נשאלת השאלה אם יש איש זה או אחר מבין אלה ששמותיהם עלו בחקירה שלא יצא בגלות. ואילו השאלה כפי שהיא במקור היא שמא לא נכון הדבר שכל אחד ואחד, ללא יוצא מן הכלל, מאלה ששמותיהם הוזכרו בחקירה יצא בגלות. לא הרי ἕκαστοι ברבים כהרי ἕκαστος ביחיד, וגם ביחיד פירוש המלה היא 'כל אחד': המלה היונית ל'מישהו' היא τις האנקליטי. גם מבנה המשפט, המתחיל במלים ἢ οὐχ, מורה על כך שאין כאן שאלה חדשה: מה שהדובר מבקש הוא אישור לדבריו הקודמים: "הלא כן הדבר?"

#### IV. השמטת בטויים ומשפטים

נאום ראשון, על המיסטריות, סעיף 75–76 (גילולה עמוד 48): "אבל הם לא הורשו לדבר באספות העם ולא להיות חברים במועצה. אחרים נאסר עליהם לתבוע תביעות ציבור או להגיש האשמות..."

... εἰπεῖν δ' ἐν τῷ δήμῳ οὐκ ἐξῆν αὐτοῖς οὐδὲ βουλευῆσαι.  
τούτων ἦσαν οὗτοι ἄτιμοι, αὐτὴ γὰρ ἦν αὐτοῖς πρόσταξις.  
ἑτέροις οὐκ ἦν γράψασθαι, τοῖς δὲ ἐνδείξαι ...

כלומר: לא ניתנה להם רשות לדבר באספת העם או להשתתף  
במועצה: בדברים אלה נשללה זכותם, כי זאת היתה הוראת החוק  
לגביהם. לאחרים לא ניתן לתבוע לדין או להגיש 'אָנְדִיכְסִיס'...  
ונזכור כי אָנְדִיכְסִיס, ἐνδείξις, היא ההליך שבו נתבע אנדוקידיס  
עצמו למשפט, לא סתם 'האשמה'. אז מה קרה?

MD2, p. 121: Others were forbidden to bring a public  
prosecution (*graphé*), and others to bring an indictment  
(*endeixis*).

גילולה התעלמה מן המלים שבסוגרים – כולל המונח הטכני  
הקשור למשפטו של אנדוקידיס בנאום זה – ותרגמה רק את מה  
שמצאה באנגלית. אין צורך לומר שמקדאואל (או כל מתרגם אחר)  
אינו משמיט את המשפט שהיא השמיטה בחפזונה.

שם, סעיף 78 (גילולה, עמוד 48): " ... או אלה שהורשעו בבחינה  
של התנהלותם בעת מילוי תפקידם, או אלה שבחינתם עדיין לא  
הגיעה לבית משפט ... "

... καὶ ὅσων εὐθυναί τινές εἰσι κατεγνωσμένοι ἐν τοῖς  
λογοιστηρίοις ὑπὸ τῶν εὐθύνων καὶ τῶν παρέδρων, ἢ  
μήπω εἰσηγμένοι εἰς τὸ δικαστήριον γραφαί τινες εἰσὶ  
περὶ τῶν εὐθύνων ...

כלומר: או אלה מהם שהורשעו ב'אותיני' [בחינת נהול כספי הצבור  
בתקופת מלוי תפקיד צבורי] ב'לוגיסטריות' על ידי בודקי ה'אותיני'  
וה'אומדים', או שעדיין לא הוגשו כתבי האשום בעניני 'אותיני' לבית  
המשפט ...

הצד הטכני כאן באמת קשה לתרגום – אז פוסחים עליו, ולהקורא  
ינעם.

3. שם, סעיף 97 (גילולה עמוד 53): "אהרוג בדברים, במעשים,  
ובהצבעה כמו ידי, אם אוכל, כל מי שיבטל את הדמוקרטיה ... "



קצת משונה. במה יצביע אדם אם לא בידו או בידיו – ומדוע יצביע

כמו ידיו?

κτενῶ καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ καὶ ψήφῳ καὶ τῇ ἑμαυτοῦ  
χειρί, ἃν δυνατὸς ᾶ, ὅς ἂν καταλύσῃ τὴν δημοκρατίαν  
τῆν Ἀθήησιν ...

כלומר: אהרוג בדבור, במעשה, בהצבעה, ואם אוכל גם כמו ידי,  
כל מי שיבטל את הדימוקרטיה באתונה...

דוגמאות אלה מצטרפות לכמה מן הדוגמאות בסעיפים הקודמים  
המעידים על כך שתרגום זה נעשה בחפזון בלתי רגיל – ואיש לא  
בדק...

### ג. שמות יוניים ותעתיקים

בנאומיו של אנדוקידיס, כמו בכל הנאומים והמסמכים שהזמן גרמם,  
מופיעים עשרות שמות אנשים ומקומות. דבר זה בולט בנאום  
הראשון, על המיסטריות, ברשימות השונות של אנשים שהעידו בהם  
בנסיבות שונות שהיו חלק מן "הקשר נגד הדימוקרטיה האתונאית" –  
כלומר, השתתפו בנתוץ פסלי הרמס ו/או בחלול המיסטריות (למשל,  
סעיפים 13 ; 15 ; 47). אך בכל שלשת הנאומים מופיעים לא מעט  
שמות יוניים, חלקם ידועים יותר לקורא בעל ההשכלה הקלאסית  
וחלקם ידועים פחות. הקורא הממוצע אינו חייב לדעת שמות אלה על  
דיוקם, או אפילו להיות מסוגל לבדוק אותם בלשון המקור: שהרי  
הקורא הממוצע של ספר זה הוא בעיקר מי שאינו יכול לקרוא יונית,  
או שהיונית שלמד אינה מספקת לו לקריאה שוטפת בטכסטים אלה.  
אך מי שמציג את עצמו כמומחה ומגיש לקורא התמים מה שהוא  
מכנה תרגום מן המקור היוני, שומה עליו לספק לו – בתעתיק עברי,  
כמובן – את כל השמות המופיעים במקור על דיוקם המלא. ברוב  
המקרים עמדה דבורה גילולה במשימה זאת, אבל על כך אין היא  
ראויה לשבח, שהרי בזאת היא רק מלאה את חובתה. אך עצם  
העובדה שמספר לא קטן של שמות יוניים – מניתי לפחות ששה עשר  
– מוגש לקורא העברי בצורה שגויה בעליל, די בה להטיל ספק  
לפחות בחלק מכשוריה של המתרגמת.

לפני שנגיע לשמות עצמם, אעמוד על תופעה הקשורה יותר לפונטיקה היונית העתיקה. גילולה מנקדת, בצדק, כל שם יוני המופיע בתרגום או בהערות בתעתיק עברי נקוד מלא ככל האפשר. דבר זה נהוג בתרגומים לעברית מן השפות העתיקות – במקרה זה, יונית עתיקה – כדי לסייע בידי הקורא לבטא את השמות היוניים בדרך הקרובה ביותר למה שלדעת מומחי זמננו בוטאו במאה הרביעית לפני ספירת הנוצרים. בדרך כלל, איני חולק על הנקוד שהיא מציעה אלא בענין אחד. בכל מקום שהמקור היוני משתמש בתנועות אפסילון או איטא, גילולה מנקדת בסגול. לקורא היודע יונית עתיקה די היה בדברים 'סתומים' אלה. למי שאינו קורא יונית עתיקה אפשר. ביונית העתיקה יש שתי תנועות המקבילות לתנועה הלטינית e. כמו בלטינית ובכל שפות המערב המודרניות, ובשונה מן העברית או הערבית, נכתבות תנועות אלה לא מעל לאות או מתחת לה, אלא כאותיות לעצמן (כשם שהתנועה הלטינית e נכתבת כאות לעצמה). אך בעוד שבלטינית העתיקה אותה אות-תנועה e שמשה גם למה שאנו מכנים סגול, וגם למה שאנו מכנים צירה, הרי ביונית עתיקה היו אלה שתי אותיות-תנועות שונות. הסגול העברי נכתב כאות-התנועה אפסילון (epsilon), שצורתה  $\epsilon$  (או כאות גדולה E), ואילו הצירה העברי נכתב כאות-התנועה איטא (eta), שצורתה  $\eta$  (או כאות גדולה H). ככל הידוע לנו מתוצאות מחקריהם רבי השנים של הבלשנים ההיסטוריים, היתה האפסילון תנועה קצרה, כמו התנועה e במלה האנגלית set, ואלו האיטא היתה תנועה ארוכה, כמו התנועה a במלה האנגלית save. התפתחות הלשון היונית בתקופות מאוחרות יותר נראית כמחזקת הנחה זאת; שכן האפסילון נשארה תנועה קצרה, כמו הסגול העברי, עד היום הזה; ואילו האיטא הפכה, כבר בשלהי העת העתיקה, למשהו כמו אֵם הקריאה יוד אחרי חיריק במלים עבריות, כגון איש, מי, מעשים. כך, שתי התנועות בשם אחד, כגון Ἀριστοτέλης (Aristoteles) בוטאו בעולם העתיק, הראשונה כסגול והשניה כצירה, ובתעתיק עברי עלינו לנקד אַרִיסְטוֹטֶלִיס. במקום שאני מצטט שמות מעין אלו ללא נקוד, אני מעדיף ליצג את האיטא כְּאֵם הקריאה יוד – אריסטוטליס. גם אם הקורא העברי יטעה ויקרא זאת כ"אַרִיסְטוֹטֶלִיס", לפחות יהיה זה מבטא שיש לו קשר

למציאות השפה היוונית במאות השנים האחרונות. דבורה גילולה, מטעמים שאני יכול רק לנחש, לא מבדילה כלל בין האיטא הארוכה, הצירה היווני, לבין האפסילון הקצרה, הסגול היווני. אצלה שתי התנועות מיוצגות בעברית כסגול. כך האלה היוונית דִּמִּיטר, Δημήτηρ, היא, בתעתיק המנוקד של גילולה דִּמִּיטר, והאיש טֵלֶאוקֶלֶס, Τηλεοκλής, הוא אצל גילולה טֵלֶאוקֶלֶס. הייתי יכול להביא כאן עשרות דוגמאות – כל אותם שמות האנשים והמקומות שהאות־התנועה איטא מופיעה בהם. די בשתי דוגמאות מיוצגות. דוקא בענין זה, גילולה עקבית למופת.

למאי נפקא מינה? לדיוקם של דברים. מה היינו אומרים על מי שהיה מעתיק את המלים האנגליות save, slave, take, make ואת השמות David, Gabriel, Graves, כאילו היו sev, slev, tek, mek, ואת Devid, Gebriel, Grevs? יתכן שלקורא התמים שאינו מקפיד על המבטא המדויק של מלים אנגליות לא היה הדבר כה חשוב; אך הקורא שהמבטא האנגלי או האמריקאי שגור על פיו היה רשאי, בצדק, להתחיל להרהר אחרי מומחיותו של אותו מתרגם בשפה שהוא אמור לתרגם ממנה.

“זוטות?” “שגיאות זניחות ביוונית?” אולי מבחינת ספור המעשה והרעיון הכללי אין זה משנה אם הוא התרחש ב־Capetown או ב־Keptown, ואם גבורו היה James Blake או Jems Blek. אך מבחינת כשוריו של המתרגם, כבר בנקודה זאת יש טעם לפגם. אצין עוד שאותו רעיון של תעתיק לסגול ולצירה אינו דבר שבדיתי מלבי לצורך בקורת זאת. לפני שנים רבות כתב אחד מגדולי הבלשנים הישראליים, חיים רוזן המנוח, מאמר מדעי רציני המוקדש כלו לשאלה כיצד עלינו לבטא את היוונית העתיקה בישראל של ימינו.<sup>2</sup> לקוראי קתריס אין צורך לומר מי היה חיים רוזן. מי ששכח, יחזור

2 ח' רוזן, “על מה להמליץ כמבטא לימודי של יוונית קלאסית בישראל?” בתוך דודון, ח”י מחקרים, מוגשים ליום הולדת הששים לפרופ' בנציון כ”ץ, בעריכת ש' פרלמן רב' שימרון, תל אביב תשכ”ז 1967, עמודים 45–58.

ויקרא את דברי עמינדב דיקמן בחוברת 7, עמודים 148–154. רוזן ידע יפה גם יונית עתיקה – הוא היה פילולוג קלאסי בהכשרתו הראשונית, ועורך הוצאה מדעית של הטכסט היוני של הרודוטוס – וגם עברית ישראלית, שהוא היה אחד מראשוני הבלשנים שחקרו אותה. מחנוכו הבלשני למד גם לא מעט פונטיקה, ופונטיקה היסטורית. והנה חיים רוזן ממליץ, בעמוד 48 של מאמרו, לבטא את האיטא כמו שמבטאים את ה-ä הגרמנית – כלומר, כמו הצירה העברית. אולי ידוע לדבורה גילולה משהו שנעלם מעיניו של חיים רוזן?

נעבור עתה לשגיאות בתעתיק שמות יוניים. אביא כמה דוגמאות, מן הקל אל הכבד.

פנאיטיוס, Παναίτιος – בתעתיק לאותיות לטיניות (תוך שמירת המבטא היוני העתיק) Panaitios – הוא שם יוני לא נדיר ביותר. בתעתיק של גילולה הוא מופיע פעמים אחדות כהלכה (פחות או יותר), "פְּנִיטְיוֹס" (עמודים 35; 44; 46) – אם כי הייתי מעדיף "פְּנִיטְיוֹס"; אך במקום אחר (עמוד 94, הערה לסעיף 52) הוא מופיע כ"פְּנִיטְיוֹס", ללא היוד. כך, ורק כך, מופיע שמו במפתח, עמוד 141, וכל העמודים שבהם מופיע שם זה רשומים שם – כאלו היה שם זה באופן עקבי (ושגוי) "פְּנִיטְיוֹס" בכל מקום שהוא מופיע.

היום, כאשר ההדפסה נעשית בדרך כלל ממסמך שהועבר ישירות להוצאה ממחשבו של המחבר, שוב לא קל לתלות את כל חטאות בית ישראל על "הבחור הזעזער", נושא עוון ופשע, הידוע לשמצה.

ואם הגענו לכאן, נביא דוגמא קרובה. חמשים השנים שבין מלחמות הפרסים למלחמת פלופוניס מכונות ביונית עתיקה Πεντεκονταετία, בתעתיק לאותיות לטיניות Pentekontaetia, כאשר האותיות ae נקראות בנפרד, כל אחת לעצמה: פְּנִיטְקוֹנְטֶאֶטְיָה. אצל גילולה – בעמוד 107 ובמפתח, עמוד 141 – הפכה מלה זאת ל"פְּנִיטְקוֹנְטֶיטְיָה". כאלו היה צירוף האותיות αε ביונית דיפתונג שבטויו 'אֵי', דוגמת הצירוף ae בלטינית. לא מעט תלמידים לתואר ראשון בלמודים קלאסיים יודעים – או לפחות ידעו פעם (כשידעו זאת גם מוריהם) – שהדיפתונג הלטיני ae מקביל לדיפתונג היוני αἰ, ולא לצירוף האותיות (שאינו דיפתונג) αε.

בעמוד 19 מופיע פעמים – במרחק של תשע שורות זה מזה – השם היוני Thessalos (כפי שהוא בתעתיק לאותיות לטיניות). בפעם הראשונה – בציטוט מפלוטרכוס – הוא "תֶּסְלוֹס"; ואילו בפעם השניה – בדברי פרשנות של גילולה עצמה – הוא כבר "טֶסְלוֹס" בטית. היש הבדל בין שתי צורות כתיב אלה? יש. האות היונית תיטא, θ, שבלטינית היא th, בוטאה ביונית עתיקה (ומבוטאת גם היום) כ־th במלה האנגלית thing. כיון שבעברית יש תיו רפה (אם כי היום שוב לא מבטאים אותה כרפה בשפת יום־יום), נהוג לתרגם אות יונית זאת לתיו ולא לטית. נכון הוא שבישראל רוב קוראי היונית העתיקה לומדו לא להבדיל במבטא בין התיו היונית, תיטא, לבין הטית היונית, טאו (τ). אך אם כך הדבר, והכל טית, מדוע שני כתיבים שונים לאותה מלה באותו עמוד? לגילולה פתרונים.

בעמודים 111 ו־129 מופיע, בנקוד, שם אשתו של אלקיביאדיס, "היפֶרֶטָה". דא עקא, שמה של אותה אשה היה ביונית Υπαρέτη; או, בתעתיק לטיני, Hyparete ובתעתיק עברי נכון "היפֶרֶטִי". מה נשתנה? אחד מקרובי משפחתו של הנואם היה איש בשם Λεαγρος, ובתעתיק לאותיות לטיניות Leagros, או בתעתיק עברי לֶאגְרוֹס. אצל גילולה הוא מופיע בעקביות (כמה פעמים בעמוד 57; בהערה בעמוד 102; ובמפתח בעמוד 132) כ"לֶאגְרוֹס". מה גרם לו לאותו יוני עתיק 'לעברת' את שמו שלא כהלכה כשעלה לארץ? אולי העובדה ששם אביו של אנדוקידיס היה לֶאגְרוֹס. לא בדיוק לֶאגְרוֹס, אך דומה לו יותר מלֶאגְרוֹס. Always connect.

ומה נאמר על אותו מסכן טֶלְאוּקְלֶס – Teleokles, Τηλεοκλής – המופיע בעמוד 41 פעם בשמו הנכון (חוץ מה'סגוליזם' של גילולה, שכבר עמדנו עליו), "טֶלְאוּקְלֶס", ופעם בשם הקטוע "טֶאוּקְלֶס"? בעמוד 43 הוא מופיע שוב בשמו הנכון (אך 'המסוגל'). אולי משום בלבול זה, שמו אינו מופיע במפתח באות ט, אך לשם פצוי הוא כן מופיע שם בעמוד 143: אלא ששם יש לנו "קליאס בן טֶלְאוּקְלֶס". איך אומרים? יונית קֶשֶׁה שפה.

בעמודים 57, 102 ובמפתח, עמוד 132, מופיע השם "טֶיסַנְדֶר". ביונית השם הוא Τείσανδρος, Teisandros. מדוע לקצר את שמו בעברית? רק משום ש"אלכסנדרוס" הפך ל"אלכסנדר" בלשון

חכמים? או שמא משום שבתעתיק שמות מעין זה באנגלית מקובל, בעקביות, לקצר ו'להוריד' את הסיומת (בעקבות הצורה הלטינית של שמות אלה) – ותלותה של גילולה במקורותיה האנגליים היא אחת מאותן התופעות שאני מניח שכל קורא כבר עמד עליה מכמה מצדדיה השונים.

ואם באנגלית עסקינן, אולי כאן נמצא הסבר לעוד כמה תופעות. למשל, שם המקום המופיע אצל גילולה פעמים אחדות בעמודים 68–70, ובמפתח, עמוד 133, כ"כְרֶסוֹנְסָה". ביונית Χερρόννησος או Χερσόνησος. שם עצם זה, למרות סיומת הזכר, הוא ממין נקבה. אך מדוע להפוך את הסיומת עצמה למה שנראה כסיומת נקבה? ככל הנראה משום שבאנגלית נהוג לכנות מקום זה Chersonnese, וכך מצאה אותו גילולה במקורותיה האנגליים: אלא שבאנגלית לא מבטאים שם זה "כְרֶסוֹנְסָה" אלא "כְרֶסוֹנִיז". אז מה? הבה נעברת איך שהוא. מי יבדוק?

לא אמנה את כל השמות היוניים השגויים, אך אסים בשני שמות הקשורים ישירות לאנדוקידים עצמו. כבר ראינו כיצד 'נכסה לעצמה' גילולה, בעמוד 111, את הערך שכתבה קתרין לומס במלון הקלאסי של אוכספורד על המושבה היונית בדרום איטליה שתעתיקה הלטיני Thurii, וביונית היא Θούριοι: אמור מעתה, תוריו. אצל גילולה (גם בתרגום עצמו, עמוד 78) כבר הפך שם זה ל"תוריי", קצר וקולע. אך יש עוד שם הדומה לו במקצת. בתחילת "חיי אנדוקידים" המיוחסים לפלוטרכוס נזכר שם דְימוס שאולי היה מקום לידתו של הנואם, במקור היוני Θοράκι – כלומר, תורְכִי. אצל גילולה (עמוד 114) כבר הפך מקום זה ל"תורְכִי". למה? ככה. נמשיך. במפתח, עמוד 147, מופיע ערך אחד, "תוריי" והוא מתיחס גם למושבה היונית שבעמודים 78 ו-111, וגם לדְימוס בעמוד 114, שאולי היה מקום לידתו של הנואם. תוריי, תורְכִי, דְימוס באתונה, מושבה בדרום איטליה – הכל בכל מכל כל.

אנדוקידים, לפי אותו קטע מן הביוגרפיה המיוחסת לפלוטרכוס, נולד – כך סביר יותר – בדְימוס אחר, שהוא אולי הידוע ביותר באתונה העתיקה, Κυδαθηναίων, ובתעתיק לאותיות לטיניות Kydathenaion. אמור מעתה קִידְתִינְאִיוֹן. אצל גילולה, עמוד 114

הופך אזור מרכזי זה של אתונה ל"קיתדיאון", וכן במפתח, עמוד 143: "קיתדיאון, דָמוס" (שוב אותה 'דיקטטורה של הסגול'). אותו דימוס הוא אולי המרכזי באתונה. הוא שוכן בין האקרופוליס והאגורה. היום חלק מאותו דימוס עתיק נמצא בפלאקה, ואחד הרחובות הראשיים של הפלאקה נקרא בשם זה. כיצד הצליחה גילולה לשבש שם זה כמעט ללא היכר? איני יודע.<sup>3</sup> אך בחלומותי הרעים אני כבר רואה חוקרים ישראלים צעירים דנים בכובד ראש באותו דימוס המכונה קיתדיאון, שלמדו אותו מן המומחית לדברים אלה דבורה גילולה, ומתפלאים על כך שבאטלסים הקלאסיים שערכו גויים מלומדים לא מופיע דימוס זה כלל. אולי היו אותם גויים קצת יותר חכמים אילו טרחו ללמוד עברית ישראלית.

הסופר האנגלי לורנס דארל (Lawrence Durrell) שרת בצעירותו שנים אחדות בשגרירות בריטניה ביוגוסלביה של שנות החמשים. כמה מזכרונותיו המשעשעים מאותה תקופה ואותו מקום כלולים בסדרת ספורים שהוציא בשלשה כרכים (דקים). בכרך הראשון, המכונה *Esprit de Corps*, הוא מספר באחד הפרקים על העתון האנגלי *Central Balkan Herald* שהוציאו בכלגרד באותן השנים שתי אחיות אנגליות. "הבחור הזעזער" הסרבי, שהיה גם המגיה, לא היה מגדולי המומחים לכתיב אנגלי, ולא כל שכן לשמות מקומות, ועוזריו לא היו טובים ממנו; וכך הופיעו באותו עתון בטויים יפים כגון *frying the flag*, או *wedding bulls*, או *Sister roasted in Punk Champagne*, או *after investiture*. אך כאמור, שגיאותיהם השכיחות ביותר של מר איצ'יץ' וחבר מרעיו היו בשמות אנשים ומקומות. והנה, אחרי שנים רבות נפגש המחבר, בלונדון, עם אחד מחבריו לעבודה בכלגרד

3 אך שוב, אין מקום להשערה שידי "הבחור הזעזער" בדבר. המעבר מ"קידאתיניון" ל"קיתדיאון" אינו סתם שגיאת דפוס טכנית; וממילא שגיאה זאת בתעתיק שם יוני נמצאת בחברה טובה' בספר שלפנינו. נוסף על כך, בדרך כלל נותנת ההוצאה למחבר הגהות, והוא יכול לתקן שגיאות שנעשו בבית הדפוס. והרי ממילא מדפיסים היום את מה שהגיע למחשב ההוצאה ישר ממחשבו של המחבר. מוטב איפוא שגילולה 'תוציא פטנט' על השם 'קיתדיאון' בעוד מועד.

באותם ימים רחוקים, המספר לו שאחד מעובדי הדפוס של אותו עתון ומעוזריו של מר איצ'יין' – מר באביין' – בקר לאחרונה באנגליה:

For him England is peppered with fantastic place-names which he can only have got from the *Herald*. He says he enjoyed visiting Henleg Regatta and Wetminster Abbey; furthermore, he was present at the drooping of the colour; he further adds that the noise of Big Bun filled him with emotion; and that he saw a film about Florence Nightingale called "The Lade with the Lump".<sup>4</sup>

כיון שאותו מר באביין' לא ידע עברית – וממילא, הדבר היה שנים רבות לפני הופעת הספר שלפנינו, והבקר היה באנגליה ולא ביון – לא חפש מקום בשם Kythadeion. מי יודע? אולי מר באביין' היה מצליח למצוא אפילו מקום זה.<sup>5</sup>

ובכל זאת, עוד פרט קטן ומעניין. יש עוד שם יוני אחד המופיע לא רק בתעתיק, אלא גם במה שנראה כתרגום. בעמוד 27 אנו קוראים: כורש, אחיו הצעיר (של מלך פרס ארתכסרכסס), ניסה לתפוס ממנו את כס המלוכה בעזרת כוחות צבא מן המזרח ולמעלה מ-10,000 שכירי חרב יוונים, שאחד מהם היה הסופר כסנופון שתיאר את המסע בפרוטרוט בספרו *הרבכה (אנפטיס)* (וכן במפתח, עמוד 133).

צר לי, אך פרוש השם *Ἀνάβασις*, Anabasis, אינו "הרבכה". פרושו המלולי הוא "עליה" או, ביתר מלוליות, "צעידה למעלה" –

4 Lawrence Durrell, *Esprit de Corps*, Faber, London 1957, p. 34.  
5 רק כ'קוריוז', אפנה את הקורא לספר שגילולה היתה שותפה 'זוטר' בהכנתו לפני כעשרים שנה: *אפולודורוס נגד נאיירה, קורותיה של הטאירה ביוון העתיקה*, תרגמה מיוונית דבורה גילולה, הקדים מבוא והוסיף הערות דוד אשרי; מוסד ביאליק, ירושלים 1987. השם קידאתיניאון, בכתיב זה, מופיע בסעיפים 34; 123 ובמפתח בעמוד 118. בעמוד 72, הערה 47 לסעיף 34, נאמר: "Kydathenaion", הדימוס של אותימיון, הוא רובע עירוני באתונה, צפונה לאקרופוליס. גם במפתח השמות מופיע תעתיק זה. כאמור, את העריכה המדעית עשה דוד אשרי המנוח – והדבר היה לפני שנים רבות.



כלומר, מסע משולי האימפריה הפרסית, מדרום־מערב אסיה הקטנה, לכוון מרכז האימפריה הפרסית. (ובכמה תרגומים לאנגלית מתורגם שם זה כ־*The March Up Country*). בתרגומו העברי של א"א הלוי, שיצא לאור בשנת תשכ"ט במוסד ביאליק, מכונה הספר – כהלכה – *אנבטיס*, ללא נסיון לתרגם מלה סבוכה זאת; אך כדי להקל על הקורא העברי, מוסיף המתרגם בסוגריו "מסע הרבבה": "ודוק, לא "הרבבה" סתם, אלא "מסע הרבבה". יש תרגומים לאנגלית שבהם מתורגם שם הספר, 'לנוחיות' הקורא, כ־*The March of the Ten Thousand*. הלוי השתמש בכותרת־הסבר זאת ככותרת משנה – ובסוגריו, כדי שידע הקורא העברי שאין זה שמו המקורי של הספר. בשביל גילולה הפך "מסע הרבבה" ל"הרבבה" – ושמו המקורי של הספר מובא בסוגריו אחרי שם זה. הקורא התמים עלול להניח שהמלה היוונית אַנַּבְּטִיס פרושה בעברית "הרבבה". ספר זה של כסנופון הוא אחד הטכסטים היווניים הראשונים שתלמידים מתחילים ביונית קוראים בלשון המקור.

#### ד. ציור הכריכה

על כריכת הספר שלפנינו מופיע ציור, אדום על רקע שחור: סטיר וגרון בידו, העומד לנפץ פסל של הרמס בראש עמוד שמונח על הארץ. הסגנון הוא אחד הנפוצים ביותר באמנות האתונאית, והיונית בכלל: ציור אדום על כלי חרס צבוע בשחור – מה שנקרא בלשון המומחים *red-figure vase*. אך בשום מקום בכרך זה לא ראיתי כל התייחסות לציור זה או למקורו – או למוזיאון שבו מצוי היום אותו כד, ויש לבקש את רשותו לפרסום התמונה.

והנה, לפני שנים אחדות (1996) יצא בהוצאת המכון ללמודים קלאסיים של אוניברסיטת לונדון ספרו של ויליאם ד. פרלי (William D. Furley), חוקר אנגלי של ההיסטוריה והדת של יון הקלאסית המלמד באוניברסיטת היידלברג בגרמניה. הספר עוסק בדיוק בעניינים שהנאום על *המיסטריות* דן בהם: נתון ההרמות וחלול המיסטריות. שם הספר: *Andocides and the Herms; A Study in fifth-century Athenian Religion*.

על כריכת ספר זה של ד"ר פרלי מופיע בדיוק אותו ציור אדום המופיע על כריכת ספרה של גילולה. פרלי אף הגדיל לעשות, ובצדה האחורי של הכריכה פרסם תמונה מוקטנת של הכד שעליו מופיע ציור זה. מאחורי עמוד השער של ספרו של פרלי נאמר:

Cover: Musée cantonal d'archéologie et d'histoire, Lausanne,  
Inv. 3250. Photo Fibbi-Aeppli. Published by kind permission  
of the Musée cantonal d'archéologie et d'histoire, Lausanne.

גם פרלי אינו מגיש לקוראיו אינפורמציה על אותו כד ורקעו. הכד הוא מן הסוג המכונה pelike: כד חרס קטן יחסית, עם שתי ידיים, ותחתית המאפשרת לו לעמוד על שטח ישר. לפי זהוים של המומחים לדבר, הציור הוא מעשה ידיו של ציר כדים אתונאי ששמו אינו ידוע לנו, והוא מכונה the Geras Painter על שם אחת מיצירותיו. הוא פעל במחצית הראשונה של המאה הרביעית לפסה"נ, ורוב יצירותיו שהגיעו לידינו הן על גבי כדים מאותו סוג.<sup>6</sup>

ה. "נו, אז מה?" זכויות יוצרים, קניין רוחני, וסתם יושר מדיונינו עד כה התבררו דברים לא מעטים. באופן כללי ניתן לומר שעם כל הטעויות בהבנת הנקרא ביונית ובאנגלית, ועם כל השבושים בשמות יוניים עתיקים, רוב האינפורמציה המוגשת כאן לקורא העברי אינו פוגע פגיעה חמורה מדי בעיקרי הנאום ורקעו. נכון הוא שיש פרטים לא מעטים שיש להם משמעות בקשר לנאום זה או אחר וגילולה אינה מתעכבת עליהם – למשל, סוג התביעה נגד אנדוקידיס בנאום הראשון, על המיסטריות,<sup>7</sup> או הסבות לכך שרוב החוקרים בימינו אינם מקבלים את הנאום הרביעי, נגד אלקיביאדיס, כנאום

6 J. D. Beazley, *Paralipomena*, second edition, Oxford 1971, p. 355  
7 כבר ראינו לעיל שגילולה לא שמה לב בדרך כלל להופעת המלה ἔνδειξις, וכאשר היא כבר מעירה עליה היא מבלבלת בינה לבין ἀπαγωγή, מתוך קריאה חפוזה מדי של הערתו של מקורה האנגלי להערה זאת, מקדאואל.

אותנטי של אנדוקידיס.<sup>8</sup> נכון הוא גם שיש טעם לפגם בכך שהקורא העברי ילמד, על דעת 'המומחית', שמות אנשים ומקומות שלא היו ולא נבראו בצורה שהם מוגשים לו.<sup>9</sup> גם במקום ששבוש העובדות, כתוצאה מטעות בהבנת הנקרא ביונית או באנגלית, אינו פוגע בספור המעשה בקויו הכלליים, הרי מי שעמד על כך שהמתרגמת טעתה בהבנת הנקרא במקרים אלה שוב אינו יכול להיות בטוח שבמקומות אחרים בסדרה זאת, היוצאת לאור בחפזון בלתי רגיל, לא יבואו שבושים רציניים יותר של עובדות מרכזיות. אמירתה של המתרגמת/מפרשת נפגמה כתוצאה מטעויות אלה.

הקורא הישראלי כבר רגיל לדברים מעין אלה. יש לא מעט אנשים – כולל אנשי אוניברסיטה – הסבורים שיונית עתיקה היא מין תשבץ שאיש לא מסוגל לקרוא קריאה שוטפת, ולכן אחד נעזר בשני כדי לגשש את הדרך באפלה, וטובים השנים מן האחד. אין צורך לומר שתפיסה זאת מופרכת לחלוטין. יש גם בישראל וגם בעולם המערב מאות מלומדים המסוגלים לקרוא טכסט כנאומי אנדוקידיס קריאה שוטפת – שהיא כמובן גם קריאה זהירה, בהתחשב בבעיות של גרסאות כתבי היד ושל כמה מונחים טכניים, אזכורים של אנשים ומקומות, ומלים נדירות. בדיוק כשם שיש היום בישראל ובארצות המערב מאות חוקרים המסוגלים לקרוא את ספר יהושע או דברי הימים קריאה שוטפת (וזהירה). גם בשביל דבורה גילולה יונית עתיקה אינה לגמרי כספר החתום. היא מסוגלת לצעוד לאטה בשבילי הטכסט, אך עדין אין היא מסוגלת, ככל הנראה, לעשות זאת ללא קביים. הטעויות שגלינו בספר זה אינן באותה רמה – או תת־רמה – של הטעויות שחשפתי (ואיני היחיד שעשה זאת) בספריהם של כמה

8 בעמוד 29, מסכמת גילולה את טיעוניו של אדוארדס בעמודים 131–132 ו־135–136 של הוצאתו משנת 1995. כמה מטעונויו של מקדאואל, בעמודים 159–160 של תרגומו משנת 1998, מוסיפים תוקף לעמדה זאת.

9 למשל, קיתדיאון, סיויקוס, טלאוקלס, היפרטה, או קרסוֹנְסָה.

אחרים שניתן לסווגם כ'חוקרים קלאסיים מכלי שני'.<sup>10</sup> אך בכל המקרים ההם, היה המחבר/מתרגם מישהו משולי הלמודים הקלאסיים: מורה בחוג לפילוסופיה או להיסטוריה. גילולה עשתה את כל תאריה האקדמיים בלמודים קלאסיים, ולימדה כל חייה האקדמיים בחוג ללמודים קלאסיים. ממי שיצאה לפנסיה כפרופסור בלמודים קלאסיים, ומוצגת לקורא בדף האחורי של הכריכה כ"חוקרת לימודים קלאסיים [tout court, J.G] ותולדות התיאטרון" – ממנה אפשר היה לצפות ליותר מזה – ולא רק לפחות שגיאות ושטויות מאלו של מתרגמים וכותבים שאינם אנשי הלמודים הקלאסיים. למשל, לתרגום הנעשה ישירות מן המקור לכל אורך הטקסט, וללא טעויות בסיסיות; או לפירוש המבוסס על ידיעות שהיא סגלה לעצמה כחוקרת. אין זה דבר של מה בכך.

אך דיוננו גלה צד חמור של דרך עבודתה של גילולה: העתקה מלולית (תוך תרגום לעברית, כמובן) 'בקבלנות' מיצירותיהם של חוקרים אנגלים ואמריקאים. דבר לא נאמר לנו על כך במבוא או בשום מקום אחר (והעובדה שכמה מספרים אלה נזכרים בביבליוגרפיה אינה מעלה ואינה מורידה: הביבליוגרפיה אינה רשימת מקורות שהעתקתי מהם מלה במלה ללא אשור). פרסומיהם של מקדאואל, אדוארדס, מיידמנט המנוח (שנפטר לפני כשמונה עשרה שנה), ומחברי הערכים השונים במלון הקלאסי של אוכספורד הם בגדר 'קופירייט', ויש לקבל את רשותם של המחברים ו/או ההוצאה כדי לפרסם קטעים נרחבים מהם מלה במלה. הנה מה שנאמר מאחורי עמוד השער של מלון אוכספורד:

10 ר' למשל ספרי בגדיה החדשים של הפילוסופיה היונית, תל-אביב תשס"א 2001; או מאמרי 'תרגום ופירוש חדשים לספר יהודי-יווני עתיק', ציון סג, א, תשנ"ח, עמודים 189–123; 'מעוות לא יוכל לתקון', עתון 77, גליון 242, אפריל 2000, עמודים 18–14; 42; 'מוזון עשבי מוחץ את השכל', קתרסיס 4, תשס"ו 2005, עמודים 152–133.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced in a retrieval system, or transmitted in any form and by any means without the prior permission in writing of Oxford University Press, or as expressly permitted by law...<sup>11</sup>

והנה מה שנאמר מאחורי עמוד השער של תרגום נאומי אנטיפון ואנדוקידס בהוצאת אוניברסיטת טכסס (מה שכניתי כאן MM2):

Requests for permission to reproduce material from this work should be sent to Permissions, University of Texas Press, Box 7819, Austin, TX 78713-7819.

האם מלאה הוצאת מגנס אחרי דרישות חוקיות בסיסיות אלה? האם ידעה הוצאת מגנס על כך שחלקים לא קטנים (בלשון המעטה, ככל הנראה) של ספר זה הועתקו (בתרגום, אך עדין העתקה מלולית) מספריהם של מחברים כותבי אנגלית? האם ידעה הוצאת מגנס שיש בספר זה מספר טעויות חמורות? ככל הנראה לא: שכן אין כל זכר לכך שספר זה עבר קריאה מקצועית (מה שמכונה אצלנו 'לקטורה').<sup>12</sup> ככל הנראה הניחה ההוצאה כמובן מאליו שעבודה שיצאה מתחת ידיה של חוקרת כדבורה גילולה שוב אינה צריכה לבדיקה. איני אומר שבדיקה מקצועית היתה מתקנת את הפגם המוסרי (והמשפטי) של פגיעה בזכויות יוצרים – מה שמכונה היום 'קניין רוחני' (intellectual property): זאת כנראה דרכה של גילולה לא רק בספר זה (ר' להלן בנספח). אך אולי היתה קריאה מקצועית חוסכת לנו את הדימוס קיִתְדִיאֹן ואת שמות המקומות סידיקוס וְכֶרְסוֹנְסָה – ועוד כמה

11 החוק מאפשר לצטט קטעים מפרסומים שיש עליהם זכות יוצרים בתוך מאמרי בקורת ספרותית או מדעית, או במאמרי מחקר מדעי המתדיינים עם אותם פרסומים. 12 [http://www.icl.org.il/mifalei/mifalei\\_mof.html](http://www.icl.org.il/mifalei/mifalei_mof.html) הוא אתר האינטרנט של המפעל לתרגום ספרי מופת, שבסיועו יצא ספר זה לאור. אנו קוראים בו את המלים הבאות: "כל תרגום נבדק בקפידה לפני אישור להוצאתו לאור. מ על כריכת הספר הוא בהחלט תו תקן איכותי שהרוויח לעצמו את מקומו על מדף הספרים של הקורא הישראלי".

שגיאות גסות מסוג זה. לא כל חוקר העולם הקלאסי מתקשה בקריאת שמות יוניים. רק שמות? אתמהה.

בעיקרו של דבר, הבעיה העולה ממאמר זה היא בעיה מוסרית פשוטה למדי. גילולה מציגה את תרגומה כתרגום מיונית, בשעה שחלקים גדולים מן התרגום לקוחים מתרגומיהם האנגליים של אחרים. לפי עמוד השער, דבורה גילולה היא זאת שגם "הוסיפה מבוא ופירוש". אין כל סבה להניח שהקורא העברי התמים אפילו יעלה בדעתו שחלקים גדולים מן המבוא והפירוש לקוחים, מלה במלה, מכתביהם של מלומדים כותבי אנגלית שהם מומחים של ממש. האם מוטב היה אלו לא פרסמה גילולה ספר זה בכלל, ובספרות העברית לא היה (בינתיים) שום תרגום של נאומי אנדוקידיס? או שמא הצורך בתרגום בכל מחיר (האמנם יש צורך כזה?) מחפה על חוסר היושר שבהצגתו לקורא כיצירתה של גילולה וגילולה בלבד? אלה שאלות שהגיע הזמן שיעלו לדיון; אך על עצם הדרישה ליושר מדעי אין מקום לוכוח.

**נספח: דוגמאות מִסֵּפֶר אחר באותה סדרה**

אביא כאן כמה דוגמאות שלקטתי באקראי מספר אחר באותה סדרה של 'נאומי מופת' בעריכת דבורה גילולה. גם כאן, כביתר ספרי סדרה זאת עד כה, גילולה היא the onlie begetter.

דמוסתנס, *נגד מידיאס*, תרגמה מיוונית והוסיפה מבוא ופירוש דבורה גילולה.

#### **1. מבוא, עמוד 9**

הקטע הראשון – מן המלים "במאה החמישית לפסה"נ היתה אתונה בשיא פריחתה הכלכלית והתרבותית" עד למלים "... ובין הגוש האוליגרכי שבראשו ספרטה" זהים, מלה במלה, לקטע במבוא לספרנו (אנדוקידיס), עמוד 7. המשפט האחרון בקטע זה, "המלחמה הסתיימה בניצחונה של ספרטה ובאבדן האימפריה של אתונה, וביוון החלו ימי ההגמוניה של ספרטה", מקביל בשנויים קלים למשפט בעמוד 8 במבוא לספרנו: "מלחמת פלופונס הסתיימה בנצחון ספרטה ובאבדן האימפריה של אתונה, וביוון החלו ימי ההגמוניה של ספרטה

371–405 לפסה"נ). גם הקטע הבא בספרנו (עמודים 8–9) דומה מאד לקטע הבא בנגד מדיאס (עמודים 9–10).

2. מבוא, עמודים 9–12 ("הרקע המשפטי")  
חלק זה של המבוא זהה, מלה במלה, לקטע באותו שם במבוא לנגד מדיאס (עמודים 19–22).

האם לפנינו מקרים של גילולה המעתיקה מגילולה? בעידן המחשב, העתקות נעשו ענין של יום-יום: די בלחיצה על כמה כפתורים. או שמא ... אני משאיר ענין זה לחוקרי גילולה ומקורותיה בדורות הבאים.

3. פירוש, עמוד 79, הערה לסעיף 10  
"החוק כולל התייחסות לארבע חגיגות לפי סדר חגיגתן במהלך השנה. המשותף להן הם המופעים שהוצגו בהן, תחרויות דרמטיות ותחרויות של מקהלות דיתירמבוס. מטרת החוק היתה למנוע הפרעות בעת שהחגיגה נחוגה. מועד חקיקתו אינו ידוע, אך סביר שנחקק באמצע המאה הרביעית לפסה"נ".

Demosthenes, *Against Meidias*, (Oration 21), Edited with Introduction, Translation and Commentary by Douglas M. MacDowell. Oxford 1990, p. 230:

The law of Euegoros concerns four festivals, which are listed in the order in which they occurred during the year... Their common feature was that they all included contests of dithyrambs or plays or both. ... Its purposes are to prevent interruption of the festival performances... There is no precise evidence for the date of the law of Euegoros. But it must be subsequent to the law quoted in 8, and his gravestone (see next note) dates from the middle of the fourth century; so we must assign the law roughly to the first half of the fourth century.

במקור האנגלי, מצבת קבורתו של מציע החוק, אואיגורוס – ולא חוק זה עצמו – היא מאמצע המאה הרביעית. החוק, מסיק מקדאואל, קדם לאמצע המאה. נו, טוב, אין זמן.

#### 4. גילולה שם, שם

"הצגת הקומדיות והטרגדיות. בחגיגה הציגו חמישה מחברי קומדיות, קומדיה אחת כל אחד, ושלושה מחברי טרגדיות, שלוש טרגדיות ומחזה סטירים כל אחד. יש הרואים בסדר המנייה עדות לכך שהקומדיות הוצגו בחגיגה לפני הטרגדיות."

MacDowell *ibid.*, p. 233.

... at the city Dionysia five comedians each presented one comedy, and three tragedians each presented three tragedies and a satyr-play... Since the law of Euegoros seems to observe chronological order, the phrase here is evidence that at this festival the comedies were performed before the tragedies.

מקדאואל רואה במשפט זה 'עדות' ללא הסתייגות. (אולי הכלל הוא כי "סתם יש הרואים מקדאואל"?)

#### 5. גילולה, הערה לסעיף 78, עמודים 90–91

"חילוף נכסים. ביוונית אַנטידוֹסיס. הליטורגיות היו מוטלות על גדולי העשירים. אדם היה רשאי לערער על הטלת העומס עליו לפני נושא המשרה האחראי על המינוי, להצביע על אזרח עשיר ממנו ולהציע העברת הליטורגיה אליו. מי שכך נתבע יכול היה להודות שהוא עשיר יותר ולקבל על עצמו את הליטורגיה או להציע חילוף נכסים: לתת את כל רכושו לתובע עם חובת הליטורגיה ולקבל בתמורה את רכוש התובע. אם נקבע חילוף נכסים, נשבעו שני הצדדים להעביר זה לזה את כל רכושם. הם נדרשו תוך שלושה ימים להגיש רשימת מצאי והיו רשאים לבוא עם עדים לבדוק את מצב הרכוש בכיתו ובנחלתו של הזולת, לחתום את הדלתות של המחסנים והאסמים כדי שלא ילקח משם דבר כלשהו בגנבה. חילוף הנכסים לא היה עיקר עניינה של המדינה; העיקר היה מי יישא בליטורגיות."

MacDowell *ibid.*, p. 233:

The procedure of *antidosis* was the same for all liturgies. Liturgies were supposed to be performed by the richest men in Athens. A man appointed to a liturgy might seek to avoid it by claiming that there were some richer men, not exempt, who



should be appointed in preference to him. The magistrate responsible for each liturgy fixed a date for proposals for exchange (ἀντιδόσεις), and anyone wishing to put forward a proposal had to summon his opponent (the man whom he wished to challenge) to appear before the magistrate on that day. He then challenged his opponent to choose between two alternatives: either (if he admitted being richer) to take over the liturgy from the challenger, or (if he claimed to be poorer) to hand over all his property in exchange for that of the challenger, who would then perform the liturgy himself. If the man challenged chose the second alternative, to exchange property, each had to produce within three days an inventory of his own possessions; and each could, if he wished, go with witnesses to the house or estate to observe what was there.

חתימת הדלתות וענינה של המדינה הן התוספות היחידות בהערה זאת – כראה ממקור אנגלי אחר.

6. גילולה, עמוד 107, הערה לסעיף 173

“קִיזִיקוֹס. מושבה של קורינתוס בדרום פרופונטיס (ים השיש), בעלת חשיבות מסחרית גדולה. במלחמת בעלי הברית, שהחלה בשנת 357/6 לפסה"נ, התקינו האתונאים תקנה שהתירה להחרים סחורות אויב בים. מידיאס החרים סחורות מסוחרי קיזיקוס. הם התקוממו על כך וכנראה תבעו אותו לדין בטענה שאינם במצב מלחמה עם אתונה. מידיאס הצליח לסתור את טענותיהם ולהחזיק בסחורות שהחרים.”

*OCD3*, pp. 423-4, entry "Cyzicus" by Thomas Robert Shannon Broughton and Stephen Mitchell:

**Cyzicus**, a colony possibly founded by the Corinthians in 756 BC and again by the Milesians... in 675... on the peninsula of Arctonnesus in the southern Propontis...

MacDowell, *ibid.* p. 390, note on 173:

Kυζικαίων: according to Σ (586 Dilts), during the Social War (which began in 357/6), the Athenians passed a decree authorizing plunder of enemy merchandise at sea; Meidias made a seizure from some merchants of Kyzikos, who thereupon went to Athens and pointed out (presumably when prosecuting him) that Athens was not at war with Kyzikos, but Meidias argued against them so successfully that he was able to keep his money or goods which he had seized. The scholiast does not name his source, but the story does not look like his own invention and it should probably be accepted.

המלים plunder ו־seize אין פרושן 'להחרים', אלא 'לשדוד', או 'לקחת בכוח'. 'ים השיש' – או 'הים של מרמרה', כפי שהוא נקרא היום – הוא ביונית עתיקה Propontis, לא Propontios. אך בחרתי בהערה זאת בעיקר משום שכאן, כמו בסעיף 12 בנאום על שוכן לאתונה, מדובר באותה עיר בדיוק. אלא ששם 'השתמשה' גילולה בהערתו של אדוארדס, בה מופיע השם רק בתעתיק אנגלי, ותרגמה "סיזיקוס", במבטא האנגלי.<sup>13</sup> כאן, בהערתו של מקדאואל, מופיע השם גם באותיות יוניות, וגם בתעתיק לאותיות לטיניות לפי המבטא היוני. מה לעשות? K, גם באותיות היוניות וגם באותיות הלטיניות, יכול להיות רק "ק". כך הפכה העיר האנגלית "סיזיקוס" לעיר היונית "קזיקוס". כאמור, אין לדיין אלא מה שענינו רואות. ספר זה, נגד מידיאס, מוקדש "לזכר דוד אשרי".

יוחנן גלוקר, כפר סבא

13 ר' עמוד 166 לעיל.

## תיקונים למאמרו של אלכסנדר יעקובסון בגיליון מס' 9

במאמרו של אלכסנדר יעקובסון, "החדווה שבהטפת המוסר, על ספרה של ג'קלין רוז" בגיליון 9 של *קתרסיס*, עמ' 18–48, נפלו מספר שגיאות דפוס. המערכת מתנצלת על כך ששגיאות אלה לא תוקנו בהגהות האחרונות. להלן תיקונים לשגיאות דפוס אלה:

<u>צריך להיות</u>	<u>מודפס</u>	<u>עמוד</u>
אני סבורה כי הציונות	אני סברה כי הציונות	19
המטופל השרוע על הספה	המטפל השרוע על הספה	21
לגייס את תמיכתם	לגיס את תמיכתם	22
ולמי שנשאר	ולמי ששאר	24
היא הכלי החינוכי	היאה הכלי החינוכי	31
גם במהלך מלחמות	גם מהלך מלחמות	33
בפועל או בכוח	בפועל או ברוח	34
הוא לערוך מחקר השוואתי	הוא עורך מחקר השוואתי	37
גם הצבא הטורקי	גם הצבאי הטורקי	38
הטורקים והיוונים	הטורקים היוונים	38
בשיקול מדיני זה	בשיקול מדינה זה	40
הגאולה עתידה לבוא	הגאלה עתידה לבוא	42
[הקטע החל מ"אין זה נדיר" צריך להיות חלק מהטקסט שלי, זה לא ציטוט]	[הקטע החל מ"אין זה נדיר" צריך להיות חלק מהטקסט שלי, זה לא ציטוט]	43-42
שמא פיגועי ההתאבדות	שמאי פיגועי ההתאבדות	43
אם כי לא על יכולת לוגית	אם לא על יכולת לוגית	45
מה ראוי ומה לא ראוי	מה ראוי ולה לא ראוי	48

## זכרון לראשונים

חיים יהודה רות



1963–1896

בגיליון זה אנו מפרסמים שני מאמרים מאת חיים יהודה רות, פרופסור לפילוסופיה ומראשוני המורים באוניברסיטה העברית. חיים יהודה רות (או, בשמו האנגלי, Leon Roth), נולד בלונדון בשנת 1896 ונפטר בניו זילנד, בעת מסע הרצאות שערך שם, בשנת 1963. את חנוכו האנגלי קבל בבית הספר העירוני הותיק של לונדון, בו למד במה שקרוי היום מגמה הומאנית. מלבד היסטוריה, ספרות אנגלית, וצרפתית כשפה זרה ראשונה, למד שם גם שנים רבות לטינית ויוונית עתיקה. אביו, יצרן עשיר של חמרי בנין ויהודי למדן ושומר מצוות, שכר לארבעת בניו (שאחד מהם היה ההיסטוריון היהודי לעתיד לבוא בצלאל ססיל רות) מורה פרטי, "מלמד", שלימד אותם לא רק תנ"ך, ש"ס ופוסקים, אלא גם ספרות עברית חדשה ועברית כשפת דבור במבטא הארצישראלי. בשנותיו באוניברסיטת אוכספורד למד רות בשני חוגי לימוד במקביל – תופעה נדירה שהצריכה אשור מיוחד. הוא למד באותה תכנית הלמודים הקלאסיים המורחבת שהיתה מיוחדת לאוכספורד, Mods and Greats, בה למד התלמיד את

השפות, הספרויות וההיסטוריה של העולם היווני והרומי העתיק, אך גם את הפילוסופיה של אפלטון ואריסטו ואת הפילוסופיה המערבית החדשה, מביקון ודיקרט ועד לסוף המאה התשע-עשרה. בעת ובעונה אחת, הוא גם למד בחוג ל"עברית בתר מקראית", שכלל את הלשון והספרות העברית מתקופת בית שני עד תחלת העת החדשה, וכן את ההיסטוריה היהודית מחורבן בית שני ואילך. (אחיו, ססיל רות, היה גם הוא בוגר תכנית זאת ושימש רוב ימיו כמרצה להיסטוריה יהודית באוקספורד.) הוא סיים את למודיו בהצטיינות בשני חוגי למוד אלה, וזמן קצר לאחר מכן 'נחטף' על-ידי האוניברסיטה של מנצ'סטר, בה שמש מרצה במחלקה לפילוסופיה בשנים 1923–1928. באותן השנים גם כתב את ספריו האנגליים *שפינוזה, דיקרט ורמב"ם* (1924) ו*שפינוזה*, (שיצא לאור בשנתו השניה בירושלים, 1929). בשנת 1926 הוציא לאור, מכתב יד שגילה בספריה הלאומית של צרפת, את חליפת המכתבים בין דיקרט לכריסטיאן הויגנס, איש המדע והספרות ההולנדי. על תגלית זאת נבחר, שנים אחדות לאחר פרסום ספר זה, לחבר ב'לגיון הכבוד' הצרפתי. על אותה תגלית, ועל ספריו על דיקרט ושפינוזה, נבחר כחבר מן המניין לאקדמיה הבריטית בשנת 1948, כאשר היה כבר שנים רבות פרופסור בירושלים.

בשנת 1928 התמנה לפרופסור הראשון בקתדרה לפילוסופיה על שם אחד העם באוניברסיטה העברית, החדשה יחסית, בירושלים. הוא החזיק במנוי זה עד לפרישתו בשנת 1953. בירושלים המשיך במחקריו על דיקרט ובני דורו, ובשנת 1927 יצא לאור ספרו האנגלי *המאמר על המיתודה לדיקרט*. אך רות ראה כאן תפקיד חדש וחלוצי לעצמו. כחברו לעבודה שמואל הוגו ברגמן (שמערכת היחסים ביניהם לוותה במתחים לא מעטים), הוא הרגיש שחובתו של המורה לפילוסופיה בעברית המתחדשת היא להביא לתלמידים ילידי הארץ ודוברי עברית כשפתם הראשונה מקורות וספרי למוד בלשונם. לשם כך פרסם במשך השנים, בסדרה של ספרי מדע פופולרי בהוצאת ראובן מס, את *מורה דרך בפילוסופיה היונית*, *מורה דרך בפילוסופיה החדשה*, *מורה דרך בתורת המדינה*, ספרים שתחילתם בשנות השלושים של המאה העשרים, ומאז יצאו במהדורות רבות. ספרים אלה הם באמת 'מורי דרך' קצרים ותמציתיים, שעיקרם הן

הביבליוגרפיות וה'עצות לקריאה עצמית'. מפעל חשוב אחר הוא סדרת "ספרי מופת פילוסופיים, מיסודו של חיים יהודה רות", בה יצאו לאור (וממשיכים לצאת לאור) כמה מן הטכסטים המרכזיים של הפילוסופיה, מאפלטון עד ברטרנד ראסל, בתרגומים עבריים. רות עצמו תרגם לסדרה זאת ששה מספרי האתיקה, הפוליטיקה והמטפיזיקה של אריסטו, ותרגומיו עדין קריאים כביום כתיבתם. מה שמעטים ידעו אז הוא שרות, שהיה איש עשיר ולא היה זקוק למשכורת האוניברסיטאית, היה גובה את משכורתו כסדרה כל חודש, ומקדיש את כולה להוצאת אותם "ספרי מופת פילוסופיים".

עיקר עבודתו החלוצית של רות היתה בהוראה באוניברסיטה העברית, בה לימד בקביעות את רוב הקורסים בפילוסופיה עתיקה וחלק גדול מן הקורסים בפילוסופיה אתית ופוליטית. לעתים אף לימד טכסט פילוסופי יווני במקור במסגרת החוג ללמודים קלאסיים. על אפיו המיוחד כמורה החי את מה שמכונה אצלנו חומר ההוראה, והמעורר את תלמידיו לחשוב בכחות עצמם, להתוכח ולחלוק על דעות מקובלות, אפשר לקרוא במה שכתבו עליו כמה מתלמידיו: ראו למשל דבריו של משה שטרנברג בעמודים ט"ו-כ"ב של אוסף המאמרים *הדת וערכי האדם*. תלמידיו לא ידעו לעתים מה דעותיו של המורה עצמו, גם בענייני פילוסופיה ודת. כמה מהם הופתעו לגלות שהוא היה יהודי שומר מצוות, אם כי לא חבש כפה (כמנהג האורתודוכסיה היהודית-האנגלית המתונה). בדבר אחד לא כסה את דעתו: הוא היה כל ימי מגוריו בארץ חבר פעיל ב"ברית שלום", אותו ארגון של אנשי רוח ירושלמים שהיו חברים בו גם יהודה ליב מגנס, מרטין בוכר ועקיבא ארנסט סימון, ארגון שקיים קשרי ידידות עם משפחות ערביות מתונות כמשפחת נשאשיבי ושאף להקמת מדינה דמוקרטית דו-לאומית בארץ ישראל. אחד הגורמים לאכזבתו ממדינת ישראל של דוד בן גוריון היתה נכונותם של ראשי המדינה לקבל את רעיון חלוקת הארץ בין יהודים וערבים, ותביעתם לראות במדינת ישראל מדינה יהודית. אך אולי לא היתה זאת הסבה היחידה לפרישתו המוקדמת. ככל הנראה, לא עמדה האוניברסיטה העברית, כבר בדור השני לקיומה, בצפיות הגדולות שתלה בה. בשנים 1940-1943 עוד כהן כרקטור האוניברסיטה. אך בשנים שאחרי זה הלך

והרגיש את עצמו מבודד גם באוניברסיטה וגם במדינה בכללה. בשנת 1953, כעשר שנים לפני גיל הפרישה הרשמי, עזב את משרתו ואת הארץ וחזר לביתו בלונדון, שהמשיך להחזיק בו גם בתקופת מגוריו בירושלים. לחבריו ותלמידיו נתן, כמתנת פרידה, עותקים מספריו העבריים, ובכרטיס הנלווה למתנות אלה כלל, נוסף לכתבתו בלונדון, את הפסוק הושע ב, ז: "אלכה ואשובה אל-אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה."

בשנותיו האחרונות באנגליה חזר רות ללמודי היהדות, והקפיד לשלב אותם עם העסוק בפילוסופיה, כדי להגיע לתמונה של היהדות שאינה פוגעת כהוא זה בצדה הנורמטיבי, בקיום המצוות, אך מפרשת את המסורת הדתית בדרך המתישבת יותר עם הרקע הפילוסופי של מחשבתו. אחת התוצאות של עסוק זה הוא ספרו האנגלי *Judaism: a Portrait*, שיצא לאור בשנת 1960. ועדיין לא נגענו בכמה וכמה ספרים פופולאריים בענייני חנוך ודמוקרטיה שפרסם בעברית במשך השנים, כדי ללמד את אנשי 'הישוב' משהו מהישגי התרבות האנגלית שגדל בה, ואנתולוגיות של טכסטים עבריים ומתורגמים שפרסם מפעם לפעם לתועלת הקורא העברי.

גם בתוך עסוקים אלה של הוראה ושל פרסום הפילוסופיה ברבים ובעברית, הצליח רות לפרסם לא מעט מאמרים, בעברית ובאנגלית, על דברים הקרובים ללבו. כמה ממאמרים אלה יצאו לאור בשנת תשל"ג בכרך בשם *הדת וערכי האדם*, בעריכת צבי אדר ובהוצאת הספרים ע"ש י"ל מגנס. שני המאמרים שאנו מפרסמים כאן מחדש לקוחים מאותו כרך, ואנו מודים להוצאת מגנס על הרשות לפרסמם כאן.

המאמר הראשון נכתב כמבוא כללי לכל כתבי אחד העם, בכרך אחד, בהוצאת דביר, תש"ז (1947). המאמר השני יצא לאור במקורו באנגלית, כהוצאה למורי דת יהודיים שניתנה בכנס באנגליה בשנת 1960 – כשלוש עשרה שנה לאחר המאמר הראשון – ותורגם לעברית על ידי יוסף אור, אחד מותיקי תלמידיו של רות שבהשפעתו הקדיש את עבודת חייו לתרגום טכסטים פילוסופיים לעברית. שני מאמרים אלה פורשים לפני הקורא את בקיאותו של רות גם בספרות הפילוסופית לדורותיה וגם במקורות היהדות, ומדגימים את הסגנון

הצלול והברור שרות הקפיד עליו גם בהרצאותיו וגם בכתיבתו. אך מעבר לזה, הם מראים לנו כיצד יכול היה אדם חושב, שאחד העם היה עבורו אחת מאבני הדרך (אך גם, במדה מסוימת, אחת מאבני הנגף) במחשבת ישראל בעת החדשה, להשתדל (ולהצליח במדה לא מעטה) להתייחס באוביקטיביות לאותו הוגה דעות מרכזי של הציונות, וגם לשנות את דעתו במשך השנים בכמה נקודות יסוד בפרשנות לאחד העם. כאן מופיע רות החושב לעצמו והממשיך לחשוב במלוא כוחו, ואולי יש כאן בכואה דבכואה של אותה מורה ומחנך גדול ויחודי שהיום לא נותר לנו אלא לקרוא, בעניין זה, את מה שכתבו עליו תלמידיו.



## ט. מבוא לכתבי אחד-העם\*

קובץ המאמרים "על פרשת דרכים" יצא-לאור בפעם הראשונה בשנת תרנ"ה (1895) והכיל מאמרים שנכתבו משנת תרמ"ט (1889) עד השנה ההיא. המהדורה השלישית, האחרונה בהשגחת המחבר, יצאה בשנת תר"ף (1921). תקופה זו (תרמ"ט-תר"ף) הריהי תקופת-היסוד של הציונות בצורתה החדשה; והמאמרים שנדפסו בארבעת הכרכים של "על פרשת דרכים" (ביחד עם הכרכים של "אגרות אחד-העם" שנדפסו אחר-כך) מאירים באור בהיר כמה עובדות ודעות וזרמי-מחשבה שמן הצורך שלא נשכחם. כך נודעת להם חשיבות היסטורית רבה, ומי שרוצה לעמוד על יסודות הציונות ישכיל להגות בהם.

ואולם חשיבותם אינה היסטורית בלבד. כבר בשנת תרס"ג הצטרף אחד-העם להעיד על כתביו הראשונים (אל הקוראים, עפ"ד כרך שני): "הדברים ההם עוד לא עבר זמנם, ואפשר לראותם כאילו היום נכתבו"; ואף-על-פי שמן הזמן הוא נשתנו פני הדברים שינוי גדול עוד יותר, בעיקרם נשארו כמו שהיו. בכל מצב ועניין יש צד כללי העולה על מסיבות זמנו ומקומו, וצד כללי זה הוא שמתגלה לעינינו של מחבר נבון. אמנם כתב אחד-העם על מה שראה לפניו; אך ירד עד עמקו וחשף את שרשיו החבויים, והם חיים ופועלים בתוכנו עד היום.

ובכן אפשר ללמוד מאחד-העם לא רק על העבר, אלא גם בשביל ההווה והעתיד. עצם השם "על פרשת דרכים" מאלף. העומד על פרשת דרכים (ומי גם כדורנו כך?) שרוי במבוכה; עליו לבחור בין אפשרויות שונות. אך כדי לבחור ביניהן עליו להכירן, ואף לשקלן זו כנגד זו. יש הכרח איפוא ללמוד את כל הגורמים, ולא רק צד אחד בלבד.

כמו שיראה הקורא, כמה דברים שהם אצלנו בבחינת הלכה פסוקה, היו אצל אחד-העם בבחינת ספק. אך אין בו משום ספקנות גרידא; בו הבטחון ההיסטורי

\* כל כתבי אחד-העם, הוצאת דביר ת"א והוצאה עברית ירושלים, תש"ז, ע' V-XII.

והאמונה הנבואית. ואלם אמונה ובטחון אלה מלווים אצלו גם בתוכחה הנבואית ובדרישה ללמוד מן ההיסטוריה. הביקורת שבפיו היתה תמיד לשם בניין, וכך היה הוא בין הבונים האמיתיים.

1

“אחד העם” (אשר צבי בן ישעיהו גינצברג) נולד ביום י”ז באב תרס”ז (18 באוגוסט 1856) בעיירה סקווירא (פלך קיוב) באוקראינה (דרום רוסיה), ומת בכ”ח בטבת תרפ”ז (2 בינואר 1927) בתל-אביב. את הקווים הכלליים של חולדות ימי חייו תיאר ברשימה שהכתיב למוזכרו כשנה לפני מותו: “כל חי שעברו נחלקו לחמש תקופות: א) תקופת עיר מולדתי, ששם שהיתי עד היותי כבן שתיים-עשרה, ועסקתי בעיקר בתלמוד ופוסקים בחברת מורה שנתן לי אבי. ב) תקופת הכפר – מיום שעזבתי את עיר מולדתי (בשנת תרכ”ח) והלכתי לגור יחד עם אבי ומשפחתו לכפר שחכר אז אבי מאדון אחד. בכפר ההוא קניתי לי רוב מה שיש לי בקניינים רוחניים (תנ”ך, שפת עבר וידיעות כלליות). התקופה ההיא ארכה עד שיצאתי מכפר מגורי לאודיסה בחודש ניסן תרמ”ד, שש-עשרה שנה בקירוב. ג) תקופת אודיסה או תקופת הספרות, שנמשכה עד התחלת תרס”ח (דצמבר 1907). בתקופה ההיא נקבע מקומי בעבודתנו הלאומית ובספרותנו. ד) תקופת לונדון. בדצמבר 1907 עזבתי מסכות שונות את אודיסה וישבתי בלונדון. ישבתי שם עד דצמבר 1921. בלונדון לא גשחנו חיי הרבה, כי חי היהודים האנגלים לא משכו את לבי, וחייתי בעיקר בחברת משכילים ציונים רוסיים, כמו שהורגלתי ברוסיה. והשנים היו ברובן שנות מלחמה, שמילאו את כל הלבבות במהומותיהן ולא הניחו לא זמן ולא אפשרות לעסוק בעניינים צדדיים מלבד השאלות הלאומיות. התקופה הזו ארכה 14 שנה. ה) תקופת ארץ-ישראל. בכ”ו בכסלו תרפ”ב עקרתי סוף סוף את דירתי לארץ-ישראל – דבר שהייתי משתוקק אליו ומקווה לו הרבה עשרות שנים. בט’ טבת פ”ב (9 בינואר 1922) הגעתי לארץ-ישראל עם אשתי ובני וכלתי על-מנת להשתקע”. (פרקי זכרונות, עמ’ תצו).

בפרק קודם לאותם זכרונות מסביר “אחד העם” כיצד בכלל בא לספרות ומנין לו שם-לואי זה: “בשנת תרמ”ט (1889) הייתי פתאום במקרה לסופר עברי – דבר שלא עלה על לבי עד אז. ומעשה שהיה כך היה: בחוהמ”ס שנה הנ”ל באספו

## זכרון לראשונים

### מבוא לכתבי אחד-העם

משכילי העיר והחליטו לחבר "אדריסה" לכבוד החכם ר' שמואל יוסף פין, שהיה עתיד לחוג ימים אחדים אחר זה את חג יובלו. אחדים מסופרי העיר כתבו נוסחאות שונות, וגם אני נסיתי כוחי בזה, והנה יצא שלי יפה משל כולם, ובן-דוד, סופר "המליץ", מצא לנכון להדפיס את "פרי-עטי" זה גם ב"המליץ" ולהזכיר את שמי עליו. זמן-מה אחר כך, בפרוץ מריבה בווייה בין "ארו" (= אלכסנדר צדרכובים, עורך "המליץ") ויל"ג, החליטו המשכילים בעירנו לפרסם "מחאה" נגד שניהם על חללם כבוד הספרות, וחיבור המחאה מסרו לי. אני כתבתי והיא נדפסה ב"המגיד" בחתימת הרבה ממשכילי עירנו ומצאה חן בעיני הקוראים. שני המקרים האלה היו סיבה לדבר, שבבוא או "ארו" לאודיסה הסיתוהו בי סופרי העיר למושך אותי ל"בית-מדרשו". הוא הירבה עלי דבריו ולא הירפה ממני עד שהבטחתי לכתוב איזה מאמר בשביל "המליץ". ובאותה העת כבר נתבשלה בי כל צרכה דעתי על-דבר "חבת ציון", תעודתה לתחית עמנו והדרכים המעשיים שראוי לאחוז בענין זה – והחלטתי לעשות זאת לנושא המאמר שהבטחתי ל"ארו". אז כתבתי את מאמרי הראשון "לא זה הדרך" ושלחתי ל"המליץ". . . . ועל החתום "אחד העם". בחתימתי זאת רציתי לאמור כי לא סופר אנוכי ואין בדעתי לבוא בקהל הסופרים גם לעתיד, וכי רק במקרה הנני מגלה דעתי בענין זה, כאחד העם שענייני העם מעסיקים את רוחו". (פרקי זכרונות, עמ' תסט).

במלים אלה "כאחד העם שענייני העם מעסיקים את רוחו" סימן אחת-ע"א את אופיו המהותי. אין לראותו בעיקר כסופר וכפילוסוף אף-על-פי שהיה סופר וגם פילוסוף. בעיקר נשאר כל ימי חייו מה שהעיד על עצמו: בן-עם מוטרד בענייני עמו. ואולם כדי לברר את ענייני העם וכדי למצוא פתרון לטרדתו כבן-העם השתמש במכשירים ספרותיים ופילוסופיים שמן ההכרח להבינם.

2

כסופר הצטיין אחד-העם בשני דברים, בסגנונו ובצורת מאמריו. הסגנון של אחד-העם קל ורהוט, והעברית שלו פשוטה וטהורה. היה בקי בכל הספרות המסרתית אך לא הכניס מלמדותו לתוך כתיבתו. לא השתמש בביטויים או במליצות או ברמזים שאינם מובנים לקורא הרגיל. מצד זה הריהו אחד מאבות הלשון החדשה. וכשם שהלשון פשוטה אצלו, כך פשוט גם מבנה המשפט. אינו

[ 123 ]

הדת וערכי האדם

מסתבך אף כשהוא מאריך. אינו מתחיל משפט בלי לדעת איך לסיימו, ואינו מסיים משפט בלי לקשרו בהתחלתו. אף אינו מגבב מלים ללא צורך. כל מלה נחוצה בתוך המשפט שהיא נמצאת בו; כל משפט נחוץ בתוך כל סעיף. הוא בן-העם הכותב בשביל בני-העם והיודע שחובתו הראשונה להיות מובן לכל.

אותה פשטות ואותה בהירות משתקפות גם בצורת מאמריו, והם כתובים ברובם הגדול כ"מסות". המסה אינה מחקר, שהרי אינה מגלה חדשות, ואינה "פיליטון", והוא כעין שיחה ממושכת בין מחבר וקורא, מדלגת מעניין לעניין. המסה מבוססת על דברים ידועים לכל, והיא מאספת אותם ביחד ומסדרת אותם באופן שתצא מהם בהכרח מסקנה ברורה. וגם המסקנה יכולה להיות ידועה מכבר. החידוש הוא בהארה המיוחדת שהיא מקבלת לאור העובדות שנאספו.

בצורת כתיבה זו התאמן אחד-העם, התאמן והצלית. את דעתו היסודית גילה במאמרו הראשון, ומהיום הוא והלאה לא חידש. אך במאמריו האחרים לא חזר על עצמו, וכמעט אין בהם משום פולמוס גרידא או המשך בלבד. כל מאמר, יחידה בפני עצמו, מאיר את דעת המחבר מנקודת-מבט אחרת ולאור עובדות אחרות ובקשר למצב אחר או למטרה אחרת. כל אחד ואחד מכוון לאותו רעיון יסודי או מוסב עליו או יוצא ממנו או מוליך אליו, ושואב מן הרעיון היסודי ההוא את משקלו.

בוז הרושם העצום שעשה אחד-העם בשעתו, ושהוא עושה עלינו גם היום. הוא מרוכז כולו, ולריכוז זה משועבדות גם לשונו וגם דרך כתיבתו. הוא דוחה כל תפאורה. האמת תעיד על עצמה. אם ננתח את העובדות ונסבירן על בוריין, אין צורך בקישוט ובפירכוס. וכך פשטות הסגנון ופשטות ההרצאה הן הפרי של פשטות מחשבתית. על המחשבה להיות ישרה גם כלפי פנים וגם כלפי חוץ, גם בפני עצמה וגם בפני הקורא; ואסור לה להשתמש בתמרוקים חיצוניים כדי לפתות את הקורא, כשם שאסור לה להשתמש בהטעאות הגיוניות כדי לפתות את עצמה.

כך אנו באים מן ה"סופר" אל ה"פילוסוף", מסגנונו של אחד-העם אל דרך מחשבתו.

ה מ ח ש ב ה של אחד-העם, אף-על-פי שהתבטאה בביטויים פילוסופיים, אינה כשהיא לעצמה פילוסופיה. הפילוסופיה מתעסקת או במציאות כולה או בעניין

## מבוא לכתבי אהד"העם

מסויים המקיף את המציאות כולה: מחקר בטבע הישות או במהותם של הזמן או החלל, למשל, שייך לפילוסופיה מפני שהישות והזמן והחלל מסמנים את המציאות כולה. במובן זה אין פילוסופיה אצל אהד"העם. להיפך, התרחק ממנה. ואולם פילוסופיה במובן שלם זה, לחוד, וגישה פילוסופית, לחוד. גישה פילוסופית פירושה גישה המבוססת על עקרונות רחבים. במובן זה היה אהד"העם בעל גישה פילוסופית, כי ההקדמות שמהן הסיק את מסקנותיו היו תמיד כלליות ורחבות ביותר. ואולם גם כאן יש להסתייג במקצת.

המסורת הפילוסופית המקובלת יסודה ברעיונות שאובים בעיקר ממדעי הטבע המדוייקים, ומהמתימטיקה כבסיס למדעים אלה; ורק לאט לאט באה דרישה לצאת לא מדעי הטבע בלבד, או בעיקר ממדעי הטבע, אלא גם ממדעי האדם. דרישה זו נתבשלה במאה התשע-עשרה. היו במיוחד שני גדולים שהשפיעו השפעה רבה על כל מהלך המחשבה של הדור. האחד היה דארווין אשר בספרו על מקור המינים הטבעיים נתן פרסום לרעיון ההתפתחות האיטית עד שהשתלט בכול וחדר לכל התחומים, ובייחוד לאלה השייכים לחקר דרכי האדם וארגון חייו; השני היה קונט שבעט במטפיסיקה בכלל וניסה להעמיד את הכול, ובייחוד את מדע החברה שהיה בין ראשוני מייסדיו, על עובדות "חיוביות" (פוזיטיבי = חיובי, ומכאן השם "פוזיטיביזם" שנתן לשיטתו). רחישת-כבוד זו לעובדות חיוביות, רעיון ההתפתחות בכל התחומים, הפנייה למדעי האדם והחברה – אלה הם הסימנים המובהקים של תרבות המחצית השנייה של המאה שעברה אשר ממנה ניוון אהד"העם.

אני אומר "ממנה ניוון" ולא "בה נתחנך" מפני שאהד"העם, אף-על-פי שניסה כמה פעמים להסתגל ללימודים עליונים מסודרים, לא היה מחובשי בית-הספר הגבוהים או מגומרי האוניברסיטאות. מי שרוצה לעמוד על הקשיים שעמדו בדרכם של בני היהדות הרוסית בימים ההם יקרא מה שרשם אהד"העם עצמו על ימי ילדותו ושחרותו בפרקי זכרונותיו. הלימודים השיטתיים היחידים שזכה להם היו ב"חדר" ומפי "מלמדים" מהסוג הישן; ואפילו לימודים אלה הופסקו כשהיה בן חמש-עשרה ומאז למד בלי כל הדרכה. כמוכן, הותר לו רק לימוד התלמוד והפוסקים; ואילו תנ"ך ומפרשים, ומה גם ספרות ימי-הביניים וספרות ההשכלה, בהם עיין נגד רצון הוריו. את הא"ב הרוסי אמנם ידע, אך למד אותו, לפי עדות עצמו (פרקי זכרונות, עמ' תסז), על-פי שלטי החנויות בעיר-מולדתו שמשכו את עיניו בלכתו יום יום מבית הוריו אל החדר. לא היה כאן בסיס מספיק

הדת וערכי האדם

לחינוך כללי מסודר, ואחד-העם הצטרך ללמד את עצמו, וראשית דרכו בסתר ממש. לאט לאט סיגל לו גרמנית ורוסית (לשונות אחרות למד רק אחר-כך, משנות הארבעים לחייו ואילך), והתחיל להתעסק בלימודים "חיצוניים". בזמן הראשון נמשך במיוחד אחר מתימטיקה ומדעי-הטבע; אך לאט לאט (כך רשם בעצמו) גברה נטיית רוחו ועבר ללימודי הרוח, כלומר, להיסטוריה, ספרות ופילוסופיה. (מעניין לציין שבוה הלך בדרך בה הלך, כמו שראינו, הדור כולו). לפי עדות עצמו בהמשך דבריו (פרקי זכרונות, עמ' תצה) לא אהב ביותר את הפילוסופים ה"מעמיקים", כלומר, קאנט והיגל, ולא עסק בהם הרבה; הפילוסופים החביבים עליו היו האנגלים לוק ויום. המיוחד ללוק וליום הוא שהיו יורשי הדחיפה הנסיונית של ביקון (נגד הדחיפה המתמטית של דיקארט), ועניינם היה כל מה שקשור באדם: תורת הנפש, תורת המדינה והכלכלה, החינוך והמוסר והדת. כך סללו את הדרך שהוליכה לבסוף אל התנועה הפוליטיסטית הנזכרת; והקורא בהם בא וכולו מוכן לקבל מרחם של קונט ודארווין. הפילוסוף הטיפוסי של הדור כולו היה י'ון סטוארט מיל, שספריו היסודיים במדע החברה זכו לפירסום רב ברוסיה והיו לסמל הליברליות בעיני המתקדמים. ממנו למד אהה-ע הרבה, וכמו-כן מהכסלי, חסידו הנלהב של דארווין, שהביא לפני הקהל ללא ליאות את הבשורה החדשה על חפץ-הקיום המפעם במין האנושי, ואף על מלחמת-הקיום הכרוכה בו. אולם נוסף על אלה יש להזכיר תנועה שלמה שאמנם התאימה כולה לדעות הנזכרות אך הדגישה רעיון שהיה בעל השפעה מכרעת בעיצוב עולמו המחשבתי של אהה-ע. הכוונה היא לפסיכולוגיה החדשה, ובייחוד בצורה שקיבלה בצרפת. לאסכולה זו הופיע העולם הרוחני כמנגנון קיים ברשות עצמו ומתנהל לפי החוקים שלו, חוקים שאינם "שכליים" דווקא כי יסודם לא בשכל ובתבונה אלא בהפעלויות וברגש. דבר זה מסביר קו אופייני בכתבי אחד-העם.

4

אנו נוהגים לראות את אחד-העם, אם לא כפילוסוף ממקצועו, לכל הפחות כפילוסוף באופיו; ואת הפילוסוף באופיו רואים כאדם המשליט את השכל ככול ועל הכול. ואולם כבר ידע אריסטו שהשכל כשהוא לבדו אינו מניע את האדם למעשים, ורבו הגדול של אחד-העם, הוא ה"שכלתן" יום, קובע באופן פשוט: השכל עבד להפעלויות. האמת לא די להכיר בה הכרה שכלית, יש להרגיש בה

הרגשה רגשית; ומה שלא יעוררנו אליו השכל, יעוררנו אליו הרגש. הרגש הוא הקובע את המטרות; השכל רק מראה לנו אחר-כך איך להגיע אליהן. רעיון יסודי זה הובהר והורחב על ידי העבודה המזהירה של שורת פסיכולוגים צרפתים, מטיין וריבו ופולאן עד דורקהיים ולוי-בריל. הם הגו בחיי הנפש וכיררו את חוקי התפתחותה ואת הצורות השונות של גילוייה, הן בפרט והן בציבור, בכל שדות המחשבה והארגון האישיים והחברתיים. אמנם בחר אחד-העם, כסיסמה להקדמה שכתב למהדורה הראשונה של הקובץ "על פרשת דרכים", את דברי מונטסקיה: "יש אמיתות שלא די להבינן אלא יש צורך גם להרגישן". ואולם הוא מבאר את הרעיון מיד על ידי משנתו של פולאן בדבר טיב הפעילות הרוחנית, והוא מסתמך פעם בפעם בהזדמנויות שונות על ריבו וטיין. ביותר למד מטרד, הקרימינולוג והסוציולוג, ועליו ביסס כמה מאמרים שהם עכשיו מפורסמים. אך אין לדבר על ביסוס והסתמכות כאילו יגע אחד-העם ומצא אסכולות אלה כדי לתת סעד מדעי להשקפותיו. את האמת שבהן לא רק הבין אלא גם הרגיש. ראינו אותו מכבד מתעניין לא בפילוסופים המופשטים אלא בדוגלים בנסיון ובטבע האדם. עלינו להוסיף עכשיו שהבנתו את הטבע האדם עוצבה לפי הפסיכולוגים הצרפתים. במרכז מחשבתו עמד מאז לא העולם כולו אלא האדם. את הדרך לתפוס את האדם ראה באור דעותיהם של בני אסכולות אלה. לפי הפסיכולוגים הצרפתים הרי חיי הנפש נוצרים ונרקמים, יוצרים ורוקמים, מכוח עצמם. התהליכים השונים של חיוב ושלילה, של חיקוי והתבוללות, של התבטלות והתחרות; יצירת האני הפרטי והציבורי, וקווי התפתחותו בעבר ולעתיד; פעילותו של אני זה (הן הפרטי והן הציבורי), התמדתו והשתנותו והשתלשלותו; אופני השפעתם של אחרים עליו ואופני השפעתו עליהם – הכול מובן מתוך הנפש עצמה וחוקיה. חיי הנפש מהווים מנגנון מתנהל לפי חוקים קבועים הניתנים לגילוי ולהסבר לא פחות מן החוקים של המנגנון החומרי. בצורתו המופשטת הרי הרעיון ישן נושן. החידוש הוא במה שעכשיו הוכיחו אותו, הוכיחו במובן זה שהראו, באופן המתקבל על הדעת ובדרך המתאימה לנסיון, שכך ניתן להבין את כל חיי האדם. מתוך ידיעות רחבות בכל שטחי המדע והתרבות, ועל-סמך הסתכלות מעמיקה בדרכי ההתנהגות (הרגילה והבלתי-רגילה) של היחיד והציבור, טרחו ועמלו הוגי-דעות אלה עד שביררו את כל מסכת החיים בלי להניח פינה סתומה. ביררו, או נדמה שביררו; וקסם הצלחתם, האמיתית או המדומה, השפיע על כל

## חיים יהודה רות

### הדת וערכי האדם

מי שנפגע על-ידיהם. נדמה היה כי חיי הרוח מצאו סוף סוף הסבר שלם; וההסבר לא היה "בשמים", מופשט גרידא או מלולי, אלא מבוסס על עובדות "חיוניות". הסבר פסיכולוגי זה לתופעות השונות של חיי האדם הוא שנתן לאחד-העם את האפשרות להבין לפי רוח הזמן את הלאומיות הישראלית, וכן לגשר בין ה"חול" וה"קודש" ולהיות יהודי גם ב"אהלו" גם "בצאתו".

5

הלאומיות הישראלית לא ניתן לה בכל הדורות ביסוס עיוני מספיק. אמנם ניסה אחד-העם לגלות יסודות לאומיים במשנתו של הרמב"ם; אך יסודות לאומיים לחוד, והסבר הלאומיות לחוד. כבר קבלן דאוד (אמונה רמה, עמ' 2) על ר' שלמה גבירול שבספרו הפילוסופי מקור חיים "לא ייחד בו האומה לבד אבל הוא בעניין ישתתפו בו כל מיני האנשים", כלומר (כנראה), שלא הצטמצם בענייני היהדות אלא טיפל בדברים כלליים השייכים לבני-האדם כולם; וחזן מר' יהודה הלוי, אפילו הפילוסופים שטיפלו ביהדות באופן מיוחד, לא נתנו הסבר לצד הלאומי שבה. בכלל לא תפס רעיון הלאומיות מקום מרכזי במחשבה האירופית עד ימי המהפכה הצרפתית והוגי-הדעות אשר עזרו לחוללה, ובמיוחד רוסו. על היסודות שהניח רוסו בנו פכטה והיגל תורה לאומית שלמה; ותורה זו היא שהשתקפה (פחות או יותר) בספר האחרון של ספרי הפילוסופיה העברית הקלאסית, הלא הוא "מורה נבוכי הזמן" לרנ"ק. ספר זה נתן מה שלא נתן "מורה הנבוכים" של ימי-הביניים; ואף-על-פי שהשתמש רנ"ק בלשונם של ימי-הביניים פתח פתח לרעיון שהיה בניגוד למסורת הפילוסופית של ימי-הביניים בכלל, אף אם אולי נרמזו עליו ב"כוזרי". רעיון זה הוא אפשרות הזיהוי של "אלהי האומה" עם "רוח האומה".

אמנם נכון שרנ"ק עצמו נוהר מאוד בדבריו. בשבילו "אלהי ישראל" הוא "הרוחני המוחלט" שהוא מקור המציאות ונפרד מן המציאות. בשבילו עם ישראל הוא "עם הבחירה" ו"ממלכת כהנים", כלומר, משרתו ומבשרו של הרוחני המוחלט ההוא. בשבילו אין רוחו של עם ישראל מהווה את אלהי העם אלא, להיפך, אלהי ישראל מהווה את רוח העם. ואולם חיי עם ישראל, ירידתם ועלייתם, מוסברים לפי הירידה והעלייה של תפיסתו את הרוחני; וכך חיי ישראל, ותפיסת הרוחני על-ידי ישראל, ואלהי ישראל, נתמוגגו במונח-מה

[ 128 ]



## זכרון לראשונים

### מבוא לכתבי אחד-העם

ונתערבבו. ה"אלהי מרחוק" נעשה "אלהי מקרוב", קרוב מכל קרוב. הוא "שר האומה", כמעט נפש האומה. אמנם אצל רב"ק, כאמור, יש הכרה ברורה שכאן תפיסה "ציורית" (מטאפורית) של אמת עמוקה שאי-אפשר לתארה בדרך ההשאלה ובמונחי הדמיון; ובשבילו, כאמור, עם ישראל נעשה לעם על-ידי שהוא נאחז ברוחני המוחלט, ולא להיפך. אין הרוחני יצירתו של העם; העם נעשה עם בתוקף הרוחני שבו, ואולם בכל-זאת: "גויים ואלהיו". העמים שונים ונימוסיהם שונים וכך שונות גם דתותיהם ודעותיהם; ודתות ודעות אלה, שהן הקניין המיוחד של כל אומה ואומה, מהוות את רוח האומה ההיא, אומה אומה ורוחה. רוח זו, כשם שהיא מופיעה ועולה ומשתלמת, כך היא יכולה במסיבות שונות גם לרדת ולהתקלקל. הלבבות נפרדים והדעות נחלקות, ומתוך כך בא קלקול בעבודת האל של האומה ההיא וברוחני כולו; ובהפסד הרוח הולך ונפסד גם העם, כי הרוח סוד האיחוד הלאומי. רעיונות אלה פיתח רב"ק בצורת "פילוסופיה של היסטוריה" של עם ישראל, ונתן על-ידיה דחיפה חזקה למחקר ההיסטורי. כאן כיוון חדש במחשבה הישראלית, כיוון שאת מונחיו העיקריים ירש אחה"ע. אמנם בשביל רב"ק נשאר העניין היסודי בתחום המטפיסיקה. בא אחד-העם ותרגמו ללשונה של הפסיכולוגיה החדשה, ויצאו עיקרי שיטתו.

6

"יש אמיתות שלא די להבינן אלא יש גם להרגישן". האמיתות של אחד-העם לא היו חדשות. להלכה היו ידועות מכבר. חידושו של אחד-העם היה בדרישתו שאמיתות אלו לא תישארנה מחוץ לנפש אלא תוכנסנה לתוך הנפש פנימה ותיעשינה מקור למהפיכה פנימית. שיטתו היתה פסיכולוגית לא רק בלשונה אלא גם בתוכנה ובכיוונה. המהפיכה הרוחנית בשבילו עיקר. הוא "אחד-העם", שהעסיקו אותו ענייני עמו, עמו המפורד והמפורד; ואם רוחו של עם הוא סוד איחודו, ברור שתקומתו תלויה בתקומת רוחו. יוצא שהשאלה היסודית של התחייה הלאומית היא השאלה איך לקומם את הרוח. תשובתו של אחד-העם ברורה וקצרה: על-ידי חיבת-ציון. ואולם ביטוי זה של "חיבת-ציון" קיבל אצלו פירוש וכיוון שלא כפירוש וככיוון הרגילים. "חובבי ציון" בימיו של אחד-העם היו אלה שיסדו את החברות הראשונות להתישבות. הם "אנשי המעשה" שבאו להגשים את חלום הדורות של שיבת-ציון

[ 129 ]

הדת וערכי האדם

על-ידי "התמיכה לעובדי-אדמה ובעלי-מלאכה בסוריה ובארץ הקודש". נגדם טען אחד-העם שמעשיותם מוקדמת ואינה בכלל מעשיות. אין מקום למעשים כל זמן שאין העם מוכן; והעם אינו מוכן כי תכפו עליו צרות ראשונות ואחרונות, ויש לבנותו מחדש. העם ייבנה מחדש רק על-ידי רעיון מאחד שיחיה את לבו ויעורר בו שוב את כוחות היצירה הטמונים בו. עד שיקום לתחייה, כל דחיקת הקץ מזיקה. יסוד היסודות הוא תיקון העם על-ידי תיקון-הרוח. בכל מקום תיקון-הרוח קודם.

כך נוצרה "חיבת ציון" ממין מיוחד והיא "הציונות הרוחנית". ציונות רוחנית פירושה ציונות המדגישה את הצורך לקומם את רוח העם כתנאי הכרחי לבניין גופו. אחת-ע"ע עצמו לא נהג להשתמש בשם זה אעפ"י שהיה נאה בעיניו; לו הספיק השם הישן "חיבת ציון". ואולם יהא השם הניתן למשנתו איזה שהוא, בראש וראשונה יש לראותה כדרישה לחנך את העם למען יהיה לעם, על-ידי חיבת-ציון.

יש לציין מיד נקודה יסודית הקשורה ברעיון כולו. בהתפרסם התפיסה הציונית בקהל נעשתה הגלות לבעיה חמורה, והמחנה הציוני נחלק לשני מחנות, ה"מחייבים" מזה וה"שוללים" מזה. לדעת המחייבים תחייבים הגלות אף אם יגדל הישוב בארץ; לדעת השוללים אין מקום לקיום גלות בשבת העם בארצו, ולפיכך תיעלם ותיכרת מאליה ורק היושבים בציון יישארו כעם העברי. לתוך פולמוס ספרותי זה נכנס אחד-העם ויצר-השקפה חדשה ואופיינית.

שהרי לא יכול למצוא נחת אף באחת משתי ההשקפות המוצעות – לא בזו של המחייבים ולא בזו של השוללים – לכל-הפחות בצורתן הפשוטה. נדמה לנו את המספר הגדול ביותר של תושבים עברים בארץ-ישראל; אך איך נוכל לגזור כליה על יתר היהודים ולהשמידם מגוי? ובכן הגלות תוסיף להתקיים; הכרח הוא שתוסיף להתקיים. אך מהצד השני איך נגור על הגלות שתמשיך להיות גלות על ליקוייה מבפנים ועל עיבוייה מבחוץ? הרי גם את הגלות אסור להשאיר כגלות ויש להפכה ולשנותה. ודבר זה אפשרי ואפשרי. הוא טמון בעצם הרעיון של חיבת-ציון; הוא הפרי האמיתי והישר של חיבת-ציון. שהרי ממהותה של חיבת-ציון – חיבת-ציון במובנה הפנימי והנכון ולא זו של "חובבי ציון" שהיא, כאמור, עניין תעמולני חיצוני – ממהותה של חיבת-ציון אמיתית זו לאחד את כל ישראל, בין בארץ ובין בחו"ל, ולהתיך אותם מחדש לעם; כי כל יהודי יתקשר קשר ממשי לכל יהודי אחר על-ידי שתחינה עיניהם בציון, ויתפארו

## זכרון לראשונים

### מבוא לכתבי אחד-העם

כולם בנעשה בציון וכיוצא מציון, ותתעורר בלבם, בלב כל אחד ואחד מהם ובלב כולם ביחד, גאווה לאומית ואהבה לאומית, וקרב כל אחד לרעהו והיו לאחד, וייוצרו בקרבם לב חדש ורוח חדשה, לב ורוח יהודיים אמתיים, וכך העם, העם כולו, העם המרוסק והמפורד (מפורד ומרוסק, לא רק בגוף כי אם גם, ובמיוחד, בלב ובדעת) ישוב ויהיה לעם, ליבו בציון ואבריו בתפוצות: – הרי תתקיים הגולה אך תשולל כגלות, כי כל הדר בחוץ-לארץ יהיה חיי רוח-ישראל בהידוק גמור עם חיי רוח-ישראל בארץ, וכך יהיה אורח נאמן באימפריה הרוחנית העברית הכל-מקיפה.

אמנם לא השתמש אחד-העם בביטויים אלה. הביטוי השגור בפיו הוא הביטוי "מרכז". הרוח "תתרכז" בארץ; אך מ"מרכז" זה תשוב ותצא ותפוז ותמלא כל מקום אשר בו יהודי, ותפוז בו רוח חיים, וחי.

7

בימיו של אחד-העם עצמו, ועל-ידי אחד-העם עצמו, הוצגה הציונות ה"רוחנית" כנגד הציונות ה"מדינית" כאילו האחת צרה לחברתה, וזו מוציאה את זו, עד שאין שתיהן יכולות לדור בכפיפה אחת. ואולם ברור שכרוב הימים היה גורלה של פלוגתה זו כגורלן של פלוגתות היסטוריות אחרות. הוברר שלא רק יכולות, אלא גם צריכות, שתי הדעות להתקיים ביחד, והפלוגתה ביניהן חסרת יסוד. במוכן ידוע בלעה הציונות המדינית את הציונות הרוחנית. ואולם אין לדבר על נצחון במלחמה זו; כי שני הצדדים הכרחיים הם וצועדים קדימה שכם אחד. את הניסוח המתאים נתן אחד-העם עצמו, וכדאי לעמוד עליו.

תנועת "חובבי ציון", ואחריה הציונות המדינית של הרצל, שאפה לכמות, למספר התושבים הגדול ביותר שאפשר היה להכניס לשטח הארצי הגדול ביותר שאפשר היה להשיג. לעומת שאיפה זו עורר אחד-העם את חשיבותה של האיכות, ודרש בכל מקום ובכל זמן את העדפת האיכות על הכמות; שהרי מועט בעל איכות השפעתו על הלב גדולה מהשפעתו של מרובה בעל כמות בלבד, והתשוב לעם הרצוף והשבור הוא עידוד הלב והרוח העתיד להשיב לו את גאותו הלאומית ואת כוחו המקורי ליצירה.

עכשיו אין עוד פלוגתה על הדרישה לכמות. אמנם במשך חמש-עשרה השנים הראשונות אחר גמר מלחמת-העולם הראשונה היה מקום לזיכוח בין הכמות

[ 131 ]

הדת וערכי האדם

והאיכות; ואפשר היה לטעון, במלים של אחד-העם מלפני חמישים שנה (הקדמה למהדורה ראשונה): "טובה קולוניא אחת מתוקנת שיהיה בכוחה להבב את הארץ על העם מעשר קולוניות רעועות שחיבת הארץ מגינה עליהן"; ואולם במצב שנוצר בימינו ויכוח זה אין לו מקום עוד, כי אין מי שיטיל ספק בהכרח להציל את הכמות הגדולה ביותר של שארית הפליטה. אבל, אחר הצלה זו, ואף לאור הצלה זו, הדרישה לאיכות נשארת בתוקפה. הציונות הרוחנית באה עכשיו להשלים את עבודתה של הציונות המדינית; ואפשר מאד שעליה לא להשלימה בלבד אלא גם לבססה, שהרי שארית הפליטה המוצאת מפלט בציון זקוקה במיוחד לעיצוב ולחינוך. מדינה אינה אלא מסגרת חיצונית לבני-אדם ולחיינם; והעיקר אינו המסגרת אלא החיים, טיבם של החיים ושל הרוח המפעמת בהם. דרישתו של אחד-העם היא שחיים אלה יהיו חיי איכות, ושתהא איכות זו איכות יהודית. אנו מגיעים איפוא לדעותיו של אחד-העם על היהדות ועל קשרה של היהדות ליהודים.

ושוב גרמו העובדות החדשות והמצב החדש להחייאתה של בעייה, העוברת כחוט השני בתוך כתביו של אחד-העם. הציונות ה"מדינית" עניינה ביהודים; הציונות ה"רוחנית" עניינה ביהדות. ובכך מה קודם: יהודים או יהדות, ומה צריכה להיות דאגתנו הראשונה? ושוב ניצבו שתי אפשרויות ושני מחנות, ה"חילוניים" מצד זה וה"דתיים" מצד זה; ואנשי שני הקצוות הסתערו זה על זה והתנגחו זה בזה עד כי נדמה שעמד כל בית ישראל להיחרב. וגם כאן הציע אחד-העם דרך בינונית, דרך שאינה המצאה מקרית אלא תוצאה ישירה מעומק מחשבתו.

8

נחזור-נא רגע ונזכור את המעיינות השונים שנתאחדו באחד-העם ויצרו את השקפת-עולמו. מעבר מזה ראינו אותו נאחו בכיוון הפילוסופי הנסיוני המיוצג בכתבי לוק ויום ומיל, כולם מחברים שטיפלו בדת ובמוסר ובשאלות החברה העיוניות והמעשיות. ומעבר מזה ראינו אותו נפגש בהתפתחותנות של דארווין ובסוציולוגיה ה"חיובית" של קונט, ועל כולן בהסברות המיכניסטיות של חיי האדם ונפשו, על כל היקפם ועומקם, הניתנות על-ידי בני האסכולות הפסי-כולוגיות הצרפתיות. במחשבה הישראלית היה ספוג מכבר תורה במובנה המסורתי (ש"ס ומפרשים, פוסקים ושו"ת), ואף גדוש ידיעות בספרות של ימי-הביניים

[ 132 ]

## זכרון לראשונים

### מבוא לכתבי אחד-העם

בכלל ובספרות העברית הפילוסופית בפרט. הרי לפנינו אדם שהיה מומחה בכל פינותיה של תרבות אחת, היא תרבות עמו, ואשר היו בידינו גם הכלים להבנת התרבות בכלל שנוצרו על-ידי גדולי החוקרים החדשים.

בשביל איש כזה ברור שהניגוד, "יהדות או יהודים" בלתי-מוצלח כבר בעצם ניסוחו. ביסודו של דבר, אין יהדות בלי יהודים, ואין יהודים בלי יהדות; כי אין היהדות אלא הרוח היהודית שהיא היא האיכות המיוחדת שבגינה היהודים יהודים. אין היהדות רק דת אף-על-פי שהיא גם דת. היא סיכום גילוייה של רוח האומה שאינה אומה אלא בתוקף רוח זו. אין להפריד איפוא בין יהדות ויהודים. שניהם שלובים ביחד כגוף וגפשו.

ובכן, בדרך-כלל, כדי להיות יהודים יש לשמור על היהדות, וכדי לשמור על היהדות יש לשמור על היהודים. ואולם בזמנים שלא כתיקונם היהדות קודמת מפני שהיא אוצרה של רוח האומה; ובמצב כזה, כשחדל העם להיות עם והוא זקיק לתקומה, היא היא המכשיר לתקומתו. וכך לשם החייאת היהודים יש צורך קודם בהחייאת היהדות.

אך, שוב, אין היהדות אלא רוחו של עם ישראל כפי שהתבטאה בכל הצורות החברתיות והתרבותיות על מיניהן השונים, וכיניהם לא רק דת אלא גם ספרות ולשון. תקומת ישראל תלויה איפוא בחינוך יהודי שפירושו ניפוי וספיגתו של כל אוצר העבר כאופן שימלא את הלב וייצור את המצע לחיים מקוריים בעתיד.

שהרי למדנו מרנ"ק וגם מהפסיכולוגים הצרפתים מה גדול כוחה של הרוח בכלל ושל הרוח הלאומית בפרט. הרוח חוקי-חיים לה משלה, והיא מתקיימת בלבותיהם של היחידים ומכוונת אותם. "גויים ואלהיו" – כל קבוצה לאומית והדעות והמידות והרגלי-חיים שלה; ודעות ומידות והרגלי-חיים אלה מהווים גורם אחד ומאחד המסמן כל עם בריא. הדרך היחידה להבריאה עם חולה ולהשיבו לאיתנו היא לחזור לגורם מאחד זה. ובכן יש ללבן ולשנן את נכסי האומה הרוחניים בכל היקפם ועשרם.

מכאן בא אחד-העם לכמה הצעות ואף לכמה מעשים. על רובם אפשר לעמוד ממאמריו. תכנית הלימודים ודרכי הלימוד בבת-הספר העבריים; דעות על תיקון הלשון וחינוש; תכנית "אוצר היהדות" שישמש בית-קיבול לכל הטוב והקיים במחשבת ישראל – לאלה ולכדומה לאלה הקדיש מרץ רב והתעמקות מתמדת. ואף עסק בספרות למעשה. יסד חברה להוציא ספרים ושימש מנהלה; השתתף בכל כתב-עת שיצא; יסד וניהל בעריכה קפדנית ובטעם מדוקדק את הירחון המפואר

הדת וערכי האדם

"השילוח". נדמה שנימוקו של שם זה נשכח, אך הוא טיפוסי לכל דרכיו ומגמותיו של אחד-העם. "מי השלח" (ואת המים האלה "מאס העם הזה") "הולכים לאט". כך הלך הוא לאט ודרש שלא לדחוק את הקץ אלא לעבוד עבודה פנימית ושקטה שפרייה המעשי יימצא בבוא עתו. אמנם נלחם כל ימיו, ונלחם קשה; אך נלחם בהשקפות ועל יסוד השקפות. קרא תמיד לעיון ב"סודם של דברים. העבודה הרוחנית היתה עיקר בעיניו מפני שעניינה ביסודות. היא מעצבת אנשים שיעשו פעם מעשים, מעשים שיהיו יסודיים אף הם.

9

ואף מעשיו שלו היו בתחומם יסודיים. קפדנותו וזהירותו ופקחותו עמדו לו ככול. הוא היה ער לכל מה שהתרחש וידע להעמידו על שורשיו ולראות מראש את פריו. בכמה בהירות תפס את טיבה של התגובה הערבית אפילו בראשיתו של מפעל ההתיישבות ("אמת מארץ-ישראל"); בכמה גבורה יצא נגד הסכנה המוסרית הכרוכה בתורחם המצלצלת של המהפכנים הצעירים ("שינוי הערכין"); בכמה פשטות העריך את עבודת הקונגרסים הראשונים ("ילקוט קטן"); בכמה ישרות גילה את הפירוש האמיתי של הצהרת בלפור ("הקדמה להוצאה החדשה"). לפנינו "יושב אהל" שלא רק ישב באהלו אך גם הסתכל במה שנעשה מסביב לבל ייפגע הקרוב ללבו.

הקרוב ללבו היה עם ישראל; ועם ישראל, ככל עם אחר, לא היה בעיניו קיבוץ סתם של אנשים החיים במקרה בזמן אחד ובכפיפה אחת ונקובים במקרה בשם כללי אחד. העם כעם הריהו דבר של ממש שרכש לו, במשך הנסיונות של דורות ארוכים, אופי מיוחד משלו. אמנם כפר אחד-העם ברעיון התעודה במובן הרגיל של שליחות הניתנת מן החוץ. אולם הכיר בעמו (כמו בכל עם אחר) תכונות פנימיות ויסודיות המהוות עיקר נשמתו. בהן "רוח" העם; ואם רוח זו תטושטש, שוב אין לדבר על עם זה.

לדעתו, רוחו של עם ישראל מוסרית מעיקרה; וכל פרי טיפוסי של רוח זו, כל יצירה וכל מעשה וכל כיוון, טבוע במוסריות. הדוגמה הבולטת ביותר לסימן מובהק זה משמשת דת ישראל, וגיבוריה של הדת – משה רבנו, הנביאים, הפרושים, חכמי התלמוד – הם הם הטפוסיים לאופיו של העם כולו. כולם מאוחדים בסימן אחד זה, אף-על-פי שהיו רחוקים זה מזה ואלה מאלה מרחק

מבוא לכתבי אחד-העם

גדול בזמן ובמקום. אינם אנשי עיון (כמו שהיו, למשל, חכמי הודו), אלא אנשי מעשה; ואולם מעשייתם לא היתה מעשית במובן הרגיל, שהרי לא התפשרו מעודם עם החיים. דרישותיהם היו מוחלטות: קראו לצדק ולמשפט, והיה מה. הצדק שקראו לו לא היה צדק מופשט אלא צדק בדרכי החיים. ואולם אין בידי יחיד להגשים בחייו המוגבלים דרך חיים שלמה ומושלמת. היא אפשרית רק בעם ובחיי עם.

ובכן, לשם הצדק עצמו יש צורך בעם ובחיי עם, כלומר, בחברה מאורגנת ומתמדת; ובחברה זו יתבטא הצדק וישמש דוגמה לאפשרות הגשמתו על אדמות. בזה האידיאל של הנביאים, ובוה גם האידיאל של אחד-העם. והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית-ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל-הגוים. והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל-הרה' אל-בית אלהי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה בארחתיו". אין כאן רעיון התעודה. כמו שמציין אחד-העם עצמו, לא כתוב שאנו נרד ונביא את הבשורה אליהם, אלא שהם יעלו אל הר בית ה'. ואולם יש ויש לישראל תעודה במובן אחר, והיא להגשים בחיים את השאיפות הטמונות בעמקי נפשו. ככל עם הריהו בעל חפץ-קיום. אינו רוצה, וכך גם אינו יכול, לחדול מהיות. אך רצונו הוא שיתקיים כעצמו, לא כאחר; ושאיפותיו אינן ניתנות להתמלא בחיים אישיים, אלא זקוקות לחיי חברה ולאום, חברה ולאום שדרכיהם משפט וצדק.

בשביל אחד-העם הרי מוסר-עם-ישראל הוא מוסר-הנביאים. אמנם היו לפני הנביאים יחידים שנלחמו בעמם ופסלו כבוז את המקובל בעמם. אולם אחר חורבן בית ראשון נתקבל האידיאל הנבואי על-ידי העם כולו, ואידיאל זה נשרש בעם במשך תקופת בית שני והוא ששמר על העם בגלותו. הוא הסימן המובהק של העם; בו התבטא חפץ-הקיום של העם. חפץ-הקיום של עם זה בחר במוסר זה דווקא, בחר בו ולא הירפה ממנו; ואף מוסר זה נאחז בעם זה ונאחז בו דווקא ולא בעם אחר.

ברעיון זה נאחדו ונשתזרו ביחד הנימים השונות שבמחשבתו של אחד-העם. חפץ-הקיום הביולוגי שליט; אך הוא יצר מוסר לאומי שהתרומם מעל ליחסיות הלאומית והגיע למוחלט.

אין ספק שהבנה זו שהבין אחד-העם את היהדות ברכה רבה בה. הוא גילה

הדת וערכי האדם

ביהדות, או הדגיש בה, עניינים ונימים שלא הדגישו, או שלא ראו, קודמיו, וכך תרם תרומה חשובה להשלמת התמונה ההולכת ומשתלמת בכל דור. כמרכן אין ספק שגם התמונה שנתן הוא אינה התמונה הגמורה, השלמה, מפני שהתרוצצו בקרבה שני יסודות מתנגדים: ההסבר הסוציולוגי הרואה את ערכי הדת והמוסר כיחסיים, והכרת הערכים ההם (כמו שראינו) כמוחלטים. אחד-העם חשב לאחוז גם בזה וגם בזה; אך אם נענין שוב בהשקפה שממנה יצא, נראה שהדבר בלתי-אפשרי. האסכולות הפסיכולוגיות שעליהן התבסס אחד-העם העמידו את תהליכי הרוח על עצמם והסבירו מתוך עצמם. כך נוצר הרעיון של עולם רוחני סגור ומסוגר שהוא אחראי לעצמו ודיין לעצמו. והדברים אמורים לא רק בעולם הרוחני האישי אלא גם בעולם הרוחני הקיבוצי. החברה וגם העם, מפתחים את עצמם מתוך כוחם שלהם, ואין קנה-מידה למעשים שנעשו ולהרגלים שניקנו אלא העם או החברה עצמה. "כך עושים", ועצם עשייה זו היא היא הצדקתה; הטוב הוא מה שעושים.

ואולם עינינו הרואות שלעתים קרובות מאד עושים העמים והחברות והאנשים מעשים שאי-אפשר לכנותם טובים. "כך נהוג"? אך אנו מוכרחים להשיב: "אבל המנהג רע"; "כך מקובל"? אך אנו מוכרחים לצעוק: "הלואי והיה מקובל לא כך! כל מי שמחבובן בענייני הטוב והרע לאור המעשים שהיו, מגיע לידי מסקנה שהיא הפוכה ממש מדעתם של הפסיכולוגים האלה. אין המעשים טובים מפני שאנו עושים אותם. עלינו לעשות מעשים מפני שהם טובים. למעשי היחיד, וביחוד לפי השקפה זו, יש קנה-מידה חיצוני והוא החברה; אך גם למעשי החברה עצמה יש צורך בקנה-מידה חיצוני.

ובכן, אף-על-פי שהפסיכולוגים נותנים הסבר למעשינו כעובדות (מעשינו כפרטים או מעשינו כבני החברה), אינם נותנים, ואין בידם לתת, הסבר של מוסריים. הם מבארים ביאור פסיכולוגי מקיף מפני-מה עושים אנו מעשים אלה ואלה, אך אינם מבארים, ואינם יכולים לבאר, אם המעשים ההם טובים הם או רעים, ומשום-מה טובים הם או רעים. כאנשי כל שאר המדעים הם רק מתארים עובדות; אינם יכולים להעריך. ואילו המוסר הוא עניין של הערכה; וכל הערכה הריהי מטבעה מחוץ לתיאור ודבר נוסף על התיאור. הצייר מצייר תמונה, אך על איש-החוץ להעריכה ולומר עליה אם היא יפה; ואם בא הצייר עצמו לדון על ערכה, הוא עושה זאת רק כשהוא מתרחק ממנה ודן עליה מן החוץ. העשייה או היצירה לחוד; ההערכה לחוד.



## זכרון לראשונים

### מבוא לכתבי אחד-העם

אמנם, במובן ידוע הרי טיב הדת והמוסר תלוי באופיים של בעליהם, שהרי אילמלא אופי מסויים זה או אחר לא היתה הדת היא, או השיטה המוסרית ההיא, מתקבלת על לבם. אבל אין מכאן הוכחה שהיא יצירתם. להיפך. יש סימנים לכך שהיא יצירת-חוץ, או, יותר נכון, מציאות-חוץ. במובן המדויק אין בכלל מוסר לאומי. יש דרך-חיים לאומית, יש הרגלים לאומיים, יש מעשים של עם כולו. אך כולם – דרך החיים, ההרגלים, המעשים המסויימים ההם – זקוקים לקנה-מידה שגייד אם טובים הם וצודקים, אם לא; וקנה-מידה כזה מן ההכרח שיהיה לא בתוכם אלא מן החוץ. יש להבדיל בין תוכן ומבנה. תוכן המוסר יכול להיות גם לאומי; מבנה המוסר יכול להיות רק מוסרי. מבחן המוסר, במובנו הנכון של ביטוי זה, אינו יכול להיות לאומי, שאם הוא לאומי גרידא אינו מוסרי. המוסר קיים ברשות עצמו.

וכך גם בדת. אין דת לאומית במובן הלך-רוח לאומי שאין לו מקור או מבקר מן החוץ והוא כולו פנימי ודיין יחיד לעצמו. דת כזו אין שמה דת. כך היתה, אולי, ה"דת" הרומית, למשל, שהיתה כולה לאומית במובן זה ושיקפה רק את הרגלי-החיים הרומיים והלך-הרוח הרומי. כך היתה, כנראה, גם עבודת הבעלים בישראל, אך לא דת התורה והנביאים, והיא, כמו שהכיר והדגיש אחד-העם, דת ישראל האמיתית. אין כדת זו, דת ישראל האמיתית, שהתקוממה נגד הלך-הרוח הלאומי. היא קבעה מטרות ללאום שהלאום על-פי-רוב לא קיבל; והיא נלחמה בלאום מלחמת-תנופה, ואף היתה מוכנה, ולא פעם אחת בלבד, לגזור עליו כליה. משה ברדתו מן ההר ראה וכפר בדת הלאומית כמו שכפרו בה בשעתם כל הנביאים אחריו; ומעשי נתן ודוד, ועמוס ואמציה, יעידו שדת ישראל ידעה לעמוד לא רק נגד בטיותיו של העם אלא גם נגד מנהיגיו, נגד "מקדש מלך ובית ממלכה". הנביאים ביטאו רעיונות והציגו דרישות שלא יצאו מאופיו של העם ולא התאימו לאופיו של העם.

וגם בזה, כמו שראינו, הכיר אחד-העם; אך ספק הוא אם היתה לו הרשות לעשות זאת בהתאם לשיטה שהלך בה. לפי שיטה זו הרי האמת היא מה שנתקבל; ואולם בשעתם נתקבלו לא דבריהם של הנביאים שאנו קוראים עכשיו נביאי האמת, אלא דבריהם של נביאי השקר, ואילו לא מלחמתם הקשה של נביאי האמת, לא היו דבריהם בכלל מתקיימים כדי שיתקבלו פעם כאמת. ואין להסתפק ברעיון (והוא אמנם נכון) שהעם היה מחולק לשתי שכבות, שכבה עליונה ושכבה תחתונה; והשכה ה"עליונה" (והיא שהציגה את דרישות הדת

הדת וערכי האדם

המוסר) היא המבטאת את אופיו האמיתי של העם. שהרי אם קנה-המידה היחיד הוא רוח הלאום, מנין לנו ששכבה זו דווקא היא העליונה ושהשכבה האחרת התחתונה? ואין לתרץ שכך החליטה רוח העם, ומה שהחליטה רוח העם הוא האמת בשבילנו. שהרי, ראשית, ברור שבעת-משה החליטה רוח העם אחרת ("קול אלהים", כמו שציין אחד-העם, נחבא מפני "קול העם ברעה"; אמציה הוא שגירש את עמוס, ולא להיפך); ועוד, עצם קביעתה של שכבה אחת כעליונה וכאמיתית מעידה על מציאותו של קנה-המידה דתי דווקא, קנה-המידה שבו ניתן למדוד מן החוץ את ערכן של שכבות שונות בתוך העם. כשמדברים על הנביאים כ"טובי העם" משתמשים במבחן מוחלט שאינו פנימי (יהא פסיכולוגי או לאומי או חברתי) אלא מוסרי ודתי.

ובכן, אין בידי הפסיכולוגים והסוציולוגים להסביר את טיבה של הדת אפילו כתופעה לאומית. ואולם אין הדת תופעה לאומית בלבד. האנתרופולוגים הראו שהדת כתופעה קיבוצית וחברתית מסמנת את שבטי הפראים דווקא; ואולם במידה שהעמים הלכו וקנו תרבות, בה במידה נשתנתה הדת והיתה גם לקניין היחיד. "מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ"; "ואני ידעתי גאלי חי"; "ה' מנת חלקי וכוסי" – באלה, או בחזון ישעיהו על "ה' יושב על כסא רם ונשא" (ואמר: אוי לי כי-נדמיתי כי איש טמא-שפתים אנכי ובתוך עם-טמא שפתים אנכי יושב") – באלה, ולא רק בתופעות קיבוציות, יש לחפש את טיבה של הדת. וכך הבעיה הפילוסופית נשארת ב"תיקו" ואין במשנתו של אחד-העם כדי להתירה. ואולם דבר גדול עשה אחד-העם בהרחיבו, כמו שהרחיב, את מושג היהדות. היהדות הריהי תרבות כללית המקיפה כל מיני תופעות; ותופעות אלה יש ללמדן: הן מהוות את תוכן הלאומיות. לאומיות בלי תוכן הריהי כלי ריק. זכותו של אחד-העם היא שדרש שאת הכלי הריק הזה נמלא, נמלא וגריק אל קרבנו, ויהי בלבנו לסם-חיים.

ראינו שלפי אחד-העם זקוקה רוח היהדות, דווקא מפני שהיא מוסרית ומחשית ומעשית. לגוף קבוע ומתמיד, כלומר, לעם, שבו תמצא קן עולם כדי למלא את דרישותיה המהותיות. אבל אפשר לעורר גם שאלה נוספת: האם זקוק גוף זה

## זכרון לראשונים

### מבוא לכתבי אחד-העם

לבית? שמא יכול העם להיות חיים ערטיילאיים בין עמים אחרים, בלי קרקע משלו תחת רגליו.

על שאלה זו רבו פעם הפולמוסים, ובייחוד בתוך מחנה התיאולוגים. – ואולם ברור בהחלט – והובלט על-ידי אחד-העם פעמים אין מספר – שדרישת הציונות הרוחנית אינה לציון רוחנית אלא לציון ממשית שבממשית. ההבדל בין הציונות הרוחנית ובין הציונות המדינית היא, כאמור, רק בזה שתביעת הציונות הרוחנית היא תביעה לאיכות: על ציון הממשית להתאים לרוח העם האמיתית וכך להיות "לא רק מדינת יהודים, כי אם גם מדינה יהודית".

הזמנים נשתנו והלחץ המחריד של עינויי גופה של האומה הכביד עלינו ועל מחשבותינו במידה שקשה לעמוד על האמת העמוקה שבדברי אחד-העם. ובכל זאת הניסוח החיובי שניסח אחד-העם את דרישות עם ישראל בן-קיום הוא מפני שהוא חיובי (ולא שלילי כמו רוב הניסוחים השגורים); והוא חיובי מפני שהוא יוצא מהיהדות ולא מהיהודים. "מבקשת היא, היהדות, לשוב אל מרכזה ההיסטורי, בשביל להיות שם חיים של התפתחות טבעית, להעביד כוחותיה בכל מקצועות הקולטורא האנושית, לפתח ולהשלים את קניניה הלאומיים אשר רכשה לה עד כה, ולהכניס ככה גם לעתיד לאוצרו של המין האנושי קולטורא לאומית גדולה, פרי עבודה חפשית של עם חירוני, כמו שהכניסה לשעבר. למטרה הזאת יכולה היא להסתפק לעת-עתה במועט, ואינה צריכה לממשלה מדינית כי אם רק לברוא לה בארץ-מולדתה תנאים נאותים להתפתחותה: קבוץ הגון של אנשים עברים העובדים, באין מפריע, בכל ענפי הקולטורא, מן עבודת אדמה ואומנות עד עבודת החכמה והספרות. הקבוץ הזה, אשר יתלקט מעט מעט, יהיה ברבות הימים למרכז האומה, בו יתגשם רוחה בטהרתו, יתפתח לכל צדדיו ויגיע עד השלימות האפשרית לו. ומן המרכז יבוא אז רוח היהדות אל כל ההיקף הגדול, אל כל קהילות הגולה, להחיותן ולשמור על אחדותן הכללית.

"ואז, כאשר הקולטורא הלאומית בארץ-ישראל תגיע למדרגה כזו, נוכל לבטוח בה כי היא עצמה תקים אנשים מבניה, שיהיו מוכשרים להשתמש בשעת-הכושר בשביל ליסד שם 'מדינה' – לא רק מדינת יהודים, כי אם מדינה יהודית באמת". (עפ"ד, חלק ב', מדינת היהודים ו"צרת-היהודים", עמ' קל"ח).

דברים אלה כתב אחד-העם בתרנ"ח, כלומר לפני כחמישים שנה, ולא יכול אז לחזות מראש את מהירות הבניין בשנים האחרונות. ואולם אפשר מאד שאפילו

זכה לנבואה וראה בעיני רוחו מהירות זו, היה חוזר עוד פעם על "אזהרה הישנה" שרוב מאמריו (לדבריו) אינם אלא פירוש לה: "אל תדחק את הקץ כל זמן שלא נבראו תנאי המציאות שבלעדיהם אי-אפשר לו לבוא; ואל תקטן בעיניכם העבודה האפשרית בכל עת, בהסכם לתנאי המציאות, אף אם לא תביא את המשיח היום או מחר". (הקדמה להוצאה חדשה, עמ' י').

אחד-העם נכנס לתוך שורות הסופרים ה"קלאסיים" שלנו, וסופר "קלאסי" היהו סופר שהוא "אקטואלי" בכל זמן ומקום. הוא נוגע בקבוע בתוך הזרם, במחמד בתוך העובר, וכך השקפתו, כמו בן ידוע, "נצחית". גישתו של אחד-העם היתה מבוססת, כמו שראינו, על שני האדנים של ההתפתחות והפסיכולוגיה. בעיניו נוהג הטבע באטיות. ואין קבע אלא מתוך הרגל; ובמדעי האדם נוצר הרגל זה דרך הרגש: האמיתות המניעות את האדם והחברה אינן המושכלות אלא המורגשות. הדור שלנו דור תהפוכות, ותהפוכות רגשיות דווקא. ואולם משום-כך בייחוד חשוב לנו כיום העיון באחד-העם. כבר אמר אריסטו: העבודה היא לשם נופש, המלחמה לשם שלום. אנו נוהגים לשכוח זאת כי חיינו את חיינו במצב-מלחמה מתמיד. אך מצב זה מוכרח לעבור, ולו רק מתוך ליאות, ועלינו להתכונן לזמני שלום ולחיי יצירה. מי כאחד-העם המזכירנו, בתוך השאון והרעש, שאפילו לשם תיקון חיי השעה עצמם יש להיחלץ מהעניינים המקריים ולעמוד על היסודות. אחד-העם הכיר אמנם בחשיבות הרגש. הרגש, ולא ה"מושג הטהור", הוא המניע לפעולה. ואולם רגש זה יש ליצור ולעצב, ולכך יש הכרח בשיקול שכלי קודם. גם בזה יש ללמוד מאחד-העם. אנו נוהגים עכשיו לבעוט בשכל ולתת לרגש שלנו לפעול לבדו. ואולם רגש בלתי-מרוסן ובלתי-מתוקן סכנות איומות כרוכות בו. מפני סכנות אלה יוכל לשמרנו רק השכל, כלומר, דרכו של אחד-העם. דרך זו היא דרך הביקורת, ואין להירתע ממלה זו. ביקורת משמעה שיקול כל דעה לאור יסודות רחבים, ושיקול מתמיד שאינו עומד ואינו פוסק אלא חוזר וחוזר תמיד. מה שנתקבל פעם לא נתקבל לעולם ועד והוא זקוק תמיד להבהרת נוספת. ה"מקובלות" וה"מפורסמות" דווקא הן שצריכות ראייה. האמור כאן על המקובלות והמפורסמות של אחרים חל גם על המקובלות

## זכרון לראשונים

### מבוא לכתבי אחד-העם

והמפורסמות של עצמנו. מבקר טוב, בבואו לבדוק אחרים, בוחן ובודק גם את עצמו; ודבר זה, הביקורת העצמית, הוא הנכס השכלי היקר מכל. אם באין חזון ייפרע עם, באין ביקורת יאבד.

אחה"ע הוא עצם הסמל של ביקורת במוכן זה. כולו רציני, מרגיש באחריות כלפי עצמו, כלפי עמו, כלפי תפקידו. הוא אומר מה שבלבו ואינו מכסה עליו, יהי העניין מה שיהיה, יהי העומד לפניו מי שיהיה. הוא בן המוסר הנבואי לא רק להלכה. גם הוא מלא "כח את-רוח ה' ומשפט יגבורה להגיד ליעקב פשעו ולישראל חטאתו".

אשר למסקנותיו של אחה"ע ולתפיסתו את היהדות, לא כאן המקום להכריע. הקורא יקרא וישקול. ואולם אפשר לומר דבר אחד בבירור, וכשם אחה"ע עצמו. אין יוצאים ידי קריאת אחד-העם על-ידי מה שקוראים את דברי אחד-העם בלבד. יש ללמוד ממנו הרבה, אך העיקר הוא שחובה על בן העם להתעמק בכל אוצר הרוח של עמו (ולא רק בכתבי מחבר אחד) ולספוג לתוכו את כל הטוב שבאוצר זה. רק על-ידי-כך יהיה בן-עמו ממש ויוכל לעבוד כהוגן את עבודת עמו.

ושוב, לא דרש אחד-העם שנהיה כולנו פילוסופים. אדרבה, כמו שראינו, נלחם תמיד נגד סילוף זה של מחשבתו. בשבילו אין הרוח (אם אפשר לומר כך) דבר רוחני, דבר התלוש מן החומר ומתקיים מחוץ לחומר. הרוח הוא עקרון האיכות שבכל דבר ודבר, והיא מצויה רק ביחד עם החומר אשר לו היא נותנת את צורתו. ואולם היא היא הנותנת לו את צורתו; וצורה זו, כשם שיכולה להיות טובה, כך יכולה להיות גרועה. הדאגה הראשונה והאחרונה שלנו צריכה להיות שצורת החיים שניצור בארץ תהיה טובה. עניין זה הוא כל התורה כולה, והשאר אינו אלא פירוש.

בוה הכיר והכיר אחד-העם, וכו בשבילנו חשיבותו היסודית. כידוע, גרמה הופעת מאמרו הראשון ("לא זה הדרך") לייסוד חברה שהוא עמד בראשה, חברת "בני משה". כתבה הראשון מכיל בין השאר גם דברים אלה: "למען עשות גדולות בארץ צריך שיהיה הדור ראוי לכך. לכן לא אלא ארץ בלבד תשים [האגודה] לב, כי אם גם אל העם; לא אך לבנות תהי מגמתה כי אם לנטוע, לא אך בכוח ידים כי אם גם ברוח. החילת-כל עליה לקנות לה

1 עפ"ד חלק ד', "גסיון שלא הצליח" (א. כתבים. דרך החיים). עמ' תלח-תלט.

## חיים יהודה רות

### הדת וערכי האדם

לכבות ולחבב את שמה ותעודתה על הבריות באמצעים מוסריים; כלומר, להרחיב את מובן "הלאומיות" ולעשותה למושג נעלה ונשגב, לאידיאל מוסרי, אשר במרכזו אהבת ישראל ובהיקפו כל מדה טובה וכל תכונה נכבדה".  
האידיאל נשגב אך הוא גם הכרחי, הכרחי עכשיו בדור ההגשמה אף יותר מאשר בימים ההם, בדור ההכנה. והוא לא רק הכרחי. הוא גם אפשרי, אם רק נשים עליו את עינינו ונטה אליו את לבבנו.

י. שיבה אל אחד-העם או התקדמות מעבר לו?

1

כתחילת שנות המאה הופיע ספר ראוי לציון, מאת האיטלקי קרוצ'ה (B. Croce), ושמו "מה חי ומה מת בפילוסופיה של היגל"? הנושא שאני מבקש היום לכוון אליו את תשומת-לבכם, הוא: מה חי ומה מת באחד העם?  
באומרי 'חי', כוונתי למה שחי בשבילנו; באומרי 'מת' – למה שמת בשבילנו. בקובץ "המסורת והתמורה" שיצא לאור זה לא כבר, על התפתחותה של התנועה הקונסרבטיבית בקרב יהדות ארצות-הברית, מובא במקוצר גאום של מי שמכהן כיום כסגן הנשיא של בית-המדרש לרבנים באמריקה, ובו מכריז האיש שהראשונה מבין 'ארבע אמות-המידה הבדוקות' של התנועה היא 'דעת מדעית של היהדות כולה'. המטרה מעידה על שאיפה לגדולות, ואני תקוה שאנשי בית-המדרש לא יכזיבונו. אבל אף משקנה לנו דעת מדעית של היהדות 'כולה', בעינה תעמוד המשימה להעריך את היהדות הערכה נכונה. אין ההערכה עניינו של המדע. המדע מתאר; אינו חורף משפט. אבל החיים פירושה חריצת משפט, העדפה, ברירה. יש נושאים ודעות שבשבילנו כיום יתר משמעות להם מאשר לנושאים אחרים ולדעות אחרות, והם הם שעלינו לדרוש אחריהם. מה הם איפוא הדברים בעלי המשמעות שנוכל למצוא כיום באחד העם, ומשנמצאם, כיצד ולהיכן נמשיך ונתקדם?

2

יש לומר מיד: כולנו, במובן-מה ובמידת-מה, תלמידי אחד העם. כולנו משתמשים ברעיונותיו, כולנו מדברים בלשונו. הם מטבע עובר לסוחר, בלא

• Back to, forward from, Ahad Haam? נדפס ב-13th Addresses given at the Conference of Anglo-Jewish Preachers, 1960, pp. 35-47 תירגם יוסף אור.

[ 143 ]

הדת וערכי האדם

שנחשוב על בית-היציקה ששם הוטבעו. ואם נחזור ונפנה אל כתביו, נוכל לראות במה טמון כוח-המשיכה שלו. כאן לפנינו אדם, אנו אומרים לנפשנו, המדבר דברים של טעם; והוא מדבר דברים של טעם בטוב טעם ודעת. יודע הוא היכן דין שיפתח ואימתי דין שיסיים. הפרוזה שלו פרוזה, לא בליל של סממנים שאולים. מוצאים אנו בו אופק-ראייה רחב, שדה-התעניינות נרחב, שכבה עמוקה של רעיונות מפרים, שאנו מרגישים בהסרוגם אצל כמה סופרים עבריים אחרים בתקופה החדשה. הוא ראוי למלוא הערצתנו; אבל – וכאן הנקודה הראשונה שאני מעלה – הבה נעריך אותו על מה שהוא, לא על מה שאינו. אפשר שמתם לב שהשאלה ששאלתי בראשית דברי לא היתה: מה חי ומה מת בפילוסופיה של אחד העם, אלא: מה חי ומה מת באחד העם. אחד העם, כמו שאסביר בהמשך דברי, לא היה פילוסוף ולא היתה לו פילוסופיה משלו. בעיקרו של דבר היה האיש, במידה רבה על-פי הדוגמה האנגלית, מחבר מסות בעל הלך-מחשבה פילוסופי.

אין זו פגיעה בכבודו של אדם כשאומרים שאינו פילוסוף. מעט מאד פילוסופים היו בעולמנו; פילוסופים גדולים – כתריסר, קטנים יותר – כעשרים. אם תוסיפו את הפועלים הפשוטים אשר בכרם זה של הקדוש ברוך הוא, תוכלו לספור, בסך הכל, עד מאה. אם תקציבו לנו, ליהודים, את האחוזים הנאותים משלנו – אחד, שניים, שלושה, ארבעה, חמישה? לבטח, חמישה למאה יספיקו אפילו לנו! – תראו בעליל שיש לנו מועמדים טובים מאחד העם. אולם ספק אם יש לראותו אפילו כמועמד. מי שמסוגל להקיף במחשבתו, כגירסת אפלטון, את "מרחב כל הזמן וכל ההווה" – זה משמעו המסורתי של השם פילוסוף. אין טעם לטעון שהיה אחד העם אישיות כזו, ובשום פנים לא היה אחד העם גופו מעלה על דעתו את האפשרות להתיימר בכך. אחד העם ראה את עצמו כ"פובליציסטן", זאת אומרת, כסופר הכותב לעת מצוא על ענייני דיומא. ואמנם זה הוא מה שהיה. בעל מחשבה צלולה במידה בלתי-שכיחה היה, איש חריף-מוח, צנא מלא ספרי (ובייחוד בן-בית באותו תחום שקרוי כיום מדעי החברה), בעל התעניינות לוחטת בצדדים מסויימים של הבעייה היהודית כפי שבאה לכלל גילוי בימיו, אדם שהיה משתמש ברעיונות השאובים מן הספרים שקרא – מתחום קריאתו בעבר ובהווה – על מנת להאיר את שאלות היום. עניין היה לו לא ב"כל הזמן" וב"כל ההווה", אלא בזמן מיוחד ובחלק אחד של ההווה. בצורה בולטת ומפורשת בן זמנו וסביבתו היה, גם בעיני עצמו; והזמנים והסביבות משתנים.



## זכרון לראשונים

שיבה אל אחד-העם או התקדמות מעבר לו?

אפילו בפרשת חייו לבש הדבר צורה ברורה. מעודו לא היה חלק ממשי מן הישוב החדש בארץ. אף בהמפסטד שבלונדון כתב דבר-מה. בתל-אביב, כמוהו כביאליק, לא כתב ולא כלום. נסתלקה השכינה. שייך היה לאודיסה, שייך היה לברלין, שייך היה ל'סיטי' הלונדונית. אפשר שנא את כולן, אבל שנאה זו שימשה לו גורם מעורר. אפשר אהב את תל-אביב, אבל רק תושב מתושביה היה, לא בשר מבשרה.

עובדה זו נתגלתה בכירור באחת האפיוזודות המאלפות ביותר בתולדות התרבות של המדינה החדשה. יש מרד נגד אחד העם. ה'צעירים', בין 'זועמים' בין שוקטים, אומרים: מה לנו ולו? אפשר שמו לב אחדים מכם לפולמוס במוספים לספרות של עתוני ישראל לפני שנים ספורות, וביחוד למאמרים של גדעון קצנלסון ושל אחרים מקרב צעירי הסופרים. משפטם עליו אין מקורו אך ורק בעובדה שהיו כופים אותם בבית-הספר לקרוא את אחד-העם: — סיבה מספקת היא לחוש שיעמום במחיצתו, אך לא להשליכו אחרי גוים. הם פסלוהו מיסודו ומעיקרו; ואף בסימפוזיון שנערך זה לא כבר בבית הלל בירושלים נשמעה מפי הפרופסורים והמרצים של האוניברסיטה העברית הערכה, שגם כשלא דנה אותו בגלוי לכף חובה, מכל מקום קרירה היתה. מבקש אתה כיום למצוא כרוכים אחרי אחד העם כתלמידים אחרי רבם — לך לאמריקה.

אבל שם מעריצים אותו על דברים לא-נכונים. נוהגים בו כאילו הוא הוגה מקורי ויוצר, שעיצב רעיונות חדשים אשר תוקף להם לכל הזמנים כולם. אחד העם מעודו לא היה איש כזה, ומעודו לא התיימר להיות הוגה כזה. היה, כמו שאמרתי, מחבר מסות בעל הלך-מחשבה פילוסופי, שעשה שימוש ברעיונות רווחים בימיו כדי לסייע לעצמו ולאחרים למצוא את דרכם לנוכח העובדות הניצבות מולם. כל מי שמפריד את הרעיונות ההם מעל גסיבות הזמן ודן אותם דין אמיתות נצחיות וקיימות בפני עצמן, עוול גדול הוא עושה לאחד העם. אחד העם סופר היה, סופר מצויין. אולם מועטים הסופרים, גם המצויינים שבהם, ובייחוד אם הם מסוג הסופרים הכותבים לעת מצוא ואגב מאורעות הזמן כמו שהיה הוא בעיני עצמו, — מועטים הסופרים שיעמדו איתנים על כנם אם תנסו להפכם לאילילים. למה הדבר דומה? לנסיון לשאוב מיטפיסיקה עומדת לעד מתוך המאמרים הראשיים שב'טיימס'!

אחד העם היה לא רק סופר הכותב מאמרים ראשיים ולא רק סופר מצויין. היה גם בעל אומץ-לב בלתי-שכיח. תמיד השתדל להיות נאה דורש ונאה מקיים. כשאמר שהיהדות חשובה מן היהודים, היה הדבר בשבילו בבחינת הלכה ומורין כן. כשצצו לראשונה בישוב עובדות מסויימות – ובימים ההם מבוטל היה שיעורן – הרים קולו ודיבר דברים כדרכונות. אני עומד לקרוא באוזניכם את הנוסח של מכתב גלוי משלו, מכתב מפורסם לפניו. אמרתי "מפורסם לפניו", מפני שבימינו אין שמים לב אליו. אינו מופיע, עד כמה שידוע לי, בשום אחד מן התרגומים המרובים של כתבי אחד העם, וגם אינו מוזכר, עד כמה שהיה סיפק בידי להתחקות על כך, בספרם של אריה סימון ויוסף אליהו הלר שיצא לאור לפני זמן קצר: "אחד העם; האיש, פעלו ותורתו". אולם חשיבות יתירה לו לגבי זכר אישיותו של אחד העם. בלעדיו תיאור חייו תיאור מסולף הוא. כי את חייו, אשר הם פעלו, ציינו כנות הרגש וגישה קרירה אל העובדות, מזה, וישרות גמורה בשיפוט ובמתן הביטוי, מזה.

המכתב הגלוי נדפס ב"הארץ", ח' באלול תרפ"ב (1922). הדברים מוסבים על שמועה שפשטה אז, והשמועה סיפרה: כנקמה על התנפלויות שונות מצד הערבים, הרגו צעירים יהודים ילד ערבי חף מפשע. הוא נדפס שוב בעתון "הארץ" גופו בשלהי שנות השלושים של המאה, ואפשר למצוא אותו בעמ' תס"ב של כל כתבי אחד העם בכרך אחד, הוצאת "דביר", תש"ז. הנה לשון המכתב אל עורך "הארץ":

"מיום שהגיעה אלי השמועה, אשר עליה, כנראה, מוסבים דבריך במאמריך, ובייחוד – בראותי יחס קהלנו בארץ אל הדבר, לכי מלא מחשבות נוגות, והנני מרגיש בי, כאילו מתמוטטים בקרבי כל היסודות שעליהם בניתי את השקפתי על היהדות והציונות עוד בימי שחרותי. ואם אלה יתמוטטו, מה נשאר לי לעת זקנה מכל העמל אשר עמלתי בימי חיי, זולתי לב ריק ונפש גואשת?

יהודי ודם! היש לך שני הפכים גדולים מאלו? – כך סיימתי אחד ממאמרי הראשונים לפני הרבה, הרבה שנים, ובטוח הייתי אז, כי זה הוא 'מושכל ראשון', ששום אדם מישראל לא יפקפק באמיתותו. וכי מה הצלנו מתוך הפיכת החורבן, אם לא תורת נביאינו, אשר לקחנו אתנו על דרך הגלות הארוכה להאיר לנו מחשכי חיינו בנכר? דמנו נשפך כמים בכל ארבע כנפות הארץ במשך אלפי

## זכרון לראשונים

שיבה אל אחד־העם או התקדמות מעבר לו?

שנה, ואנחנו דם לא שפכנו; אנחנו זכרנו תמיד, כי התורה המוסרית הגדולה אשר הנחילנו אבותינו היא תורת העתיד, אשר עלינו לשמרה ולמסור נפשנו עליה עד שתהיה לקניין כל המין האנושי, והחיה שבאדם תחדל להיות שלטת בחיי הפרט והכלל. כך חי עמנו דור אחר דור, חי בארצות נכר, בין עמים אשר על חרבם חיו, ושפיכות דמים היתה מלאכת ידם כל הימים, והוא, העם הנרדף בכל מקום, עם כל שפלותו החיצונית, הביט בגועל נפש על שכניו, אשר ידיהם מגואלות בדם, ובעמקי לבו ידע, כי אין לו, ולא יהיה לו לעולם, שום יחס לחיי־פראים כאלה; כי בידו שמורה האמת המוסרית הגדולה, שעתידיה להתפשט בכל הארצות ולשים קץ לפראות, לאכזריות, לשפיכות דמים בכל העולם. ואז ישב גם הוא לבטח בארצו ויראה בעיניו את נצחוננו הגדול, נצחון תורתו המוסרית, אשר עליה הורג במשך אלפי שנה...

והנה – מה נאמר ומה נדבר, אם אמת הדבר שמספרת השמועה הנזכרת? – אהה, אלהים! האמנם זה הוא הקץ? האמנם זו היא המטרה שאליה שאפו אבותינו ולמענה סבלו כל אותן הצרות? האמנם זה הוא חלום 'שיבת ציון' אשר חלם עמנו אלפי שנה: שנבוא לציין ונטמא את אדמתה בשפיכת דם נקי?

את שקליו יתן העם מחיר המדינה; את נביאיו – לא!

כך סיימתי מאמר אחר, גם כן לפני הרבה שנים, וגם זה היה אז בעיני מושכל ראשון. והנה יסרני ה' לחיות ולראות בעיני כי גם בזה, כנראה, טעיתי. את שקליו לא ירבה העם גם עתה להביא לבניין 'ביתו הלאומי', למרות 'המנדט' וכל שאר 'הנצחונות המדיניים'; אבל לעומת זה הולכת ומתפתחת בו נטיה להביא קרבן על מזבח 'התחיה' – את נביאיו, את היסודות המוסריים הגדולים אשר בשבילם חי עמנו ובשבילם סבל ואשר רק בשבילם שווה כל העמל לשוב ולהיות לעם בארץ אבותינו. כי בלעדיהם – אל אלהים! – מה אנו ומה חיינו העתידים בארץ הזאת, שנקריב בשבילם כל אותם הקרבנות בלי קץ אשר בלעדיהם לא תיבנה הארץ? האמנם רק בשביל להוסיף באחת מפיונות המזרח עם קטן של 'ליבנטינים' חדשים אשר יתחרו עם הליבנטינים שכבר ישנם בכל אותן המידות המשחתות – שאיפה לדם, נקמה ותחרות וכו' – שהן הן תוכן חייהם של אלו?

אם זה הוא 'המשיח', ייתי ולא אחמיניה!

'ייתי ולא אחמיניה'. מאמר תלמודי הוא, תגובתם של אחדים מחז"ל לתיאור הצרות שיהיו מנת חלקם של היהודים לפני ביאת המשיח. בתלמוד עיקר הכוונה לצרות גשמיות, למה שקוראים חבלי משיח. אחד העם, בהשתמשו במלים אלו,

מתכוון לצרות ממין אחר, לצרות הרוחניות של הפקרות מוסרית. ביסודו של דבר, הוא קורא תגר על העמדה המובעת באימרה "המטרה מקדשת את האמצעים", שהייתי מוסר אותה בעברית "מצוה הבאה בעבירה" – אימרה ששימשה לאחד החוקרים בימינו, איש ירושלים הפרופ' גרשם שלום, ככותרת למסה שתיאר בה את הנחותיה המוקדמות ואת תוצאותיה הסופיות של התנועה המשיחית בעם ישראל במאה ה"ז. כבר הזהירו קדמונים מפני איבוד תכלית החיים למען עצם החיים. יש והמחיר גבוה מכדי שישולם; ודומה, הרגיש בכך אחד העם, כמו שמעיד מכתבו זה, בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו. לכו דאב על ליקויי-המאורות של הדור.

4

אולם נביח לו לאחד העם האיש ונפנה נא אל אחדות מן הדעות שהביע על תורת היהדות. נפתח נא בדין-וחשבון שהוא גותן על מוסר היהדות. ודאי תזכרו: את מוסר היהדות מזהה אחד העם עם התביעה לצדק (במובן של משפט אמת) מוחלט, בניגוד למוסר הנצרות, שהוא בעיניו מוסר של אהבה; ולדעתו, הניגוד מתגלה בעליל ומומחש יפה בפירושים למצות "ואהבת לרעך כמוך" על דרך השלילה (כמצות לא תעשה) ועל דרך החיוב (כמצות עשה). שבאו על ביטויים באמרותיהם הנודעות של הלל וישו.

המסות, שהורצו בהן דעות אלו, נעשו חלק מספרות-המופת, וכולנו השתמשנו בהן לא אחת. הניגוד בין צדק (כלומר, משפט אמת) ובין אהבה כה שובה את הלב, העמדת הכללים הגדולים של הלל ושל ישו זה כנגד זה כה מחכימה. אבל באחד הימים נתקלתי בשורות הבאות, שכתב מחבר יהודי מהולל:

"מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכניס הכלה וללוות האורחים ולהתעסק בכל צרכי הקבורה; – וכן לשמח הכלה והחתן ולסעדם בכל צרכיהם. ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור. אף-על-פי שכל מצוות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך. כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן (= אותם) לאחיך".

קטע זה (משנה תורה, הלכות אבל, י"ד, א) ברור ומפורש כל צרכו. אהבת הרע (א ה ב ת הרע!) היא עיקרון כללי למצוות ע ש ה. הרמב"ם איפוא, מכל מקום, רחוק מלפרש את העיקרון המקראי כדרך שפירשו הלל, על דרך השלילה. אכן,

## זכרון לראשונים

שיבה אל אחד-העם או התקדמות מעבר לו?

בקטע אחר (פירוש המשניות, פאה א 1) מפרש הוא, דומה, את הניסוח השלילי משל הלל על דרך החירוב:

“כל המצוות שבין אדם לחברו נכנסות בגמילות חסדים, ושים לבך עליהם, כי כן תמצאם; שהרי הלל הזקן, כשאמר לו הנכרי: למדני תורה על רגל אחת, אמר לו: דעלך ביש, לחברך לא תעביד”.

אפשר שאני מגלה פנים ברמב”ם שלא כהלכה, אבל דומה שהוא מכניס את המוסר כולו, במידה שמדובר במצוות עשה שבין אדם לחברו, למסגרת של גמילות חסדים, ואת גמילות החסדים כולה, כמערכת חירובית של התנהגות, כמערכת של מצוות עשה, למסגרת של מה שקוראים הניסוח השלילי שניסח הלל את הכלל הגדול.

והנה אין אני טוען ולוא לרגע שצדק הרמב”ם וטעה אחד העם, או שצדק אחד העם וטעה הרמב”ם, או שכל אחד מהם צדק או טעה מפני שחברו טעה או צדק. אבל אני טוען שכל חוות-דעת כללית על מהותו של המוסר היהודי, הסותר את הפסק של הרמב”ם, שהוא כללי במידה זו עצמה ובלי ספק פרי שיקול-הדעת, – כל חוות-דעת כזו אין לקבלה בלי בדיקה נוספת, בלי בדיקה נוספת מרובה. עצם העובדה שהרמב”ם דעה אחרת לו צריכה לשמש לנו מעצור מלספוג לתוכנו (כמו שכולנו ספגנו לתוכנו) את אחד העם כל כולו.

5

הוא הדין, לדעתי, לאותו ניגוד לא פחות מפורסם שקבע אחד העם בין צדק (במובן של משפט אמת) ובין אהבה. אפשר תזכרו את הופעתה של המסה הדנה בו (“על שתי הסעיפים”). אם אין זכרוני מטעני, פורסמה המסה היא באנגלית בעת ובעונה אחת עם הופעתה בעברית, בכתב-העת “The Hebrew Review” מיסודם של בנטביטש וסאקר. הרושם עצום היה. דומה היה, הנה גילויי-שכינה חדש, או לפחות מתן פיתרון סופי לבעיה שהטרידה את עם ישראל יובלות על יובלות. גם העילה לכתיבת המסה היתה בעלת חשיבות מיוחדת. את מנחת הקהילה היהודית באנגליה הדריכו דעותיו ופעולותיו של אחד מבניה המתחננים ביותר, קלוד מונטיפיורי המנוח; וכאן, סברו רבים, ניתנה להן תשובה ניצחת. כלום כך הדבר?

כבר ציינתי שאם נפרוס מסך של ברזל בין שני המחנות כפי השקפתו של אחד

[ 149 ]

הדת וערכי האדם

העם על הכלל הגדול ועל הניגוד שבין היהדות לנצרות בנוגע אליו, ימצא הרמב"ם בכבודו ובעצמו במחנה שלא יכירונו שם מקומו. אותו הדבר, אני מציייר בנפשי, יקרה בעניין צדק (במובן של משפט אמת) ואהבה; כי כל המעיין יפה בפרקים האחרונים של "מורה הנבוכים" יודע: אליבא דרמב"ם, במרכזן של מעלות-המידות של היהדות אין עומד משפט (משפט אמת, ובלשונו של אחד העם – צדק) בלתי-מהול, אם עומד במרכזן משפט מכל וכל, אלא משפט בתוספת חסד וצדקה גם יחד. הרמב"ם נוטל, כזכור לכם, את הכרות-היסוד הגדולה של ירמיה, ט 22–23, ומברר ומנתח את הביטויים שבה. 'משפט' זוכה לשתי שורות בלבד; ואילו 'חסד' ו'צדקה' (ואת זו הוא מפרש כיושר – דרך-נועם המקילה והמתקנת את חומרותיו של משפט) – לדיון מלא. לא אלאה אתכם בפרטים; אולם לגבי המלים כשלעצמן גרידא (וכל שכן לגבי השימוש בהן במקרא), הנה ההבחנה שמבחין אחד העם רופסת עד כדי להתמיה. אם נכונה השקפתו הבסיסית, לא היתה צריכה התורה לומר "צדק צדק תרדוף", כלומר "יושר יושר תרדוף", אלא "משפט משפט תרדוף"; וזאת אין התורה אומרת. אשר ל"מוחלט" של אחד העם, כמובן בא ניב זה כתרגום ל-"absolut" הגרמני ושאל משימוש-הלשון של נחמן קרוכמאל. על אחד העם ורנ"ק יהיה לי משהו לומר בהמשך דברי, אבל כעת עלי לומר מעט יותר על צדק ועל משפט.

ודאי תזכרו את דברי בעל המזמור (תהלים פט 15): "צדק ומשפט מכון כסאך, חסד ואמת יקדמו פניך". ברור שההקבל הוא בין צדק וחסד מזה, ובין משפט ואמת מזה. צדק הוא איפוא את וריע לאהבה, וכנגדם ניצב הווג החמור של משפט ואמת. בלשון חז"ל, "אמר הקדוש ברוך הוא: הרי אני בורא אותו (את העולם) במידת הדין ובמידת הרחמים והלוואי יעמוד". ובדומה לרמב"ם, חז"ל קבלה בידם שפירושו של צדק – ישרות או הגינות.

הנה דוגמה:

"תנו רבנן: 'בצדק תשפוט עמיתך' – שלא יהא (בעל דין) אחד יושב ואחד עומד, אחד מדבר כל צרכו ואחד אומר לו קצר דבריו. דבר אחר: 'בצדק תשפוט עמיתך' – הווי דן את חברך לכף זכות. תני רב יוסף: 'בצדק תשפוט עמיתך' – עם שאתך בתורה ובמצוות השתדל לדונו יפה" (שבועות, ל עמ' א).

לא אבקש סמוכין יתר על המידה בדברי רב יוסף, אף-על-פי שאם מדובר במשפט אמת (בלשונו של אחד העם: צדק) מוחלט, הביטויים שבפיו ("השתדל",

שיבה אל אחד-העם או התקדמות מעבר לו?

"יפה" אינם הולמים את העניין. אבל גם ההערה הראשונה גם השנייה, אומרת דרשני, וביחוד השנייה. רש"י מפרש: "הווי דן את חברך לכף זכות – ולא בדין בעלי דינים הכתוב מדבר אלא ברואה חברו עושה דבר שאתה יכול להכריעו לצד עבירה ולצד זכות – הכריעו לזכות ואל תחשדהו בעבירה". כלומר, תן לו אפשרות ליהנות מן הספק. אולם מתן אפשרות לאדם ליהנות מן הספק, דבר אין לו ולמשפט אמת מוחלט. בעיקרו של דבר זוהי אנינות-דעת כללית, או כמו שאמרתי קודם-לכן – הגינות. בכך אדם מתנהג עם חברו – על דרך מצות עשה! – כמו שהיה רוצה שיתנהג הלה עמו.

העיקר הוא כאן, כמו שמטעים המדרש לעתים קרובות כל-כך, שבמידת הדין ה"צרופה" לא יוכל העולם לעמוד. אלהים, כפי המימרה הידועה, אי-אפשר שיהא "תופש חבל בתרין ראשין". אם עולם הוא מבקש, צריך שיהא מנהיגו במידת הרחמים, לא במידת הדין. או, אם נדבר על האדם (תוספתא, סנהדרין א):

"אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם" – והלא כל מקום שיש משפט אמת אין שלום, וכל מקום שיש שלום אין משפט אמת. ואיזהו משפט אמת שיש בו שלום? הווי אומר, זה הביצוע [= הפשרה]. וכן הוא אומר בדוד: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו". והלא כל מקום שיש משפט אין צדקה, וכל מקום שיש צדקה אין משפט. אלא איזהו משפט שיש בו צדקה? הווי אומר, זה הביצוע."

כאן שוב, צדק או צדקה היא המידה המפיגה את חומרת הדין והמאפשרת את המשפט מעיקרו. משפט אמת לבדו לא ישיג את התכלית המבוקשת, לא יוכל להשיגה. זכרו נא את הקטעים המפתיעים, המספרים לנו שלא חרבה ירושלים אלא על שדגנו בה דין תורה. יהי פירושם אשר יהיה (ונעשו נסיונות שונים לפרשם), דומה שרמו ברור בהם שהדין כשלעצמו טעון השלמה. כלום אין חז"ל מטעימים באוזני היהודים כמידה בעלת חשיבות יתירה, שיהיו עושים מעשיהם לפנים משורת הדין?

6

נוכל להגיע לאותה התוצאה מהרבה צדדים אחרים. למשל, הערה מפורסמת היא על שלוש התכונות האופייניות ליהודים (בבלי, יבמות, עט עמ' א): "שלושה סימנים יש באומה זו: הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים". סמך לתכונה האחרונה הוא הפסוק על אברהם אבינו: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה', לעשות צדקה ומשפט"

[ 151 ]

הדת וערכי האדם

(בראשית יח 19). דומה, כאן החטיאו חז"ל הזדמנות נפלאה. אילו היתה דעתם כדעתו של אחד העם, היו אומרים שהסימן המכדיל השלישי של עם ישראל, שהוא גם הסימן המקורי, סימן שאי-אפשר בלעדיו, שנקבע בחוקתו הראשונה, הרי זו שאיפתו העזה למשפט אמת; והיו מציינים שהכתוב מתעלם מכל השאר ומתרכז בשמות הנרדפים 'משפט' ו'צדקה' כדי להטעים שהמשפט הנדרש משפט אמת מוחלט הוא. אולם דומה שעשו את ההיפך ממש. בעדינות הסיחו דעתם מן העובדה שהמלה 'משפט' ישנה כאן, ושמו את הדגש כולו ב'צדקה', כשהם מפרשים את ה'צדקה', באותה מידת העדינות, לא במובן האפשרי של דבר-מה הקרוב בטבעו למשפט אמת או למשפט צדק, אלא להיפך – במובן העממי של גמילות חסדים ומעשים טובים (השווה גם כתובות ז עמ' ב: "אחינו גומלי חסדים בני גומלי חסדים המחזיקים בכריתו של אברהם אבינו"). ברור שהז"ל יתר עניין להם בצדקה מאשר במשפט. לשפוט משפט אמת – על כך מרמזים דבריהם – יוכל כל אדם. צריך אדם להיות יהודי כדי שיהא רחום וחנון. דרך אגב, הערה זו לא משלי היא. היא שאובה מן המקור הרגיל אשר לי, שהוא גופו יונק מן המקורות הרגילים אשר לו. "הצדקה" – אומר הרמב"ם – "סימן לצדיק זרע אברהם אבינו. – וכל מי שהוא אכזרי ואינו מרחם, יש לחוש ליחסו" (משנה תורה, הלכות מתנות עניים י, א-ב).

כמובן, הרמב"ם 'שכלתן' היה (כינוי שבשנים האחרונות היה – ועל כך יש להצטער – לכינוי של גנאי בקרב אחינו בני ישראל); על כן, למרות הסכנה הנשקפת שאהיה עליכם לטורח, אביא את עדותו של 'מיסטיקן', אשר בוכת התואר הזה של בעל העדות אין עליה עוררין:

"צדקה וחסד נזכרים בפסוק ההוא" (משלי יד 34), "והם האחים התאומים הנזכרים בכל מקום כמו 'רודף צדקה וחסד', 'אני ה' עושה חסד, משפט וצדקה בארץ'. אבל פשט הכתוב, על דעתי, צדקה תרומם גוי כאשר יעשה, וחסד לאומים חטאת כאשר לא יעשהו. יאמר, כי בצדקה ובחסד רוממות כל גוי ומכשולם" (פירוש הרמב"ן לויקרא כ 17).

נוכל להשוות לכך את ההדגשה שהיה 'אנטי-שכלתן' אחר, שמואל דוד לוצאטו, מדגיש את מידת החמלה כיסוד מיסודי התורה. שד"ל אף מרחיק לכת מזה. הוא אומר שזוהי כל היהדות כולה; ובמידה שניתן לדון על-פי מקורות ספרות ישראל, אין ספק בעיני שהיה קרוב אל האמת הרבה יותר מאחד העם.



בשלב קודם של דברי הזכרתי את שמו של נחמן קרוכמאל, והדבר מביאני אל נקודה כללית בעלת חשיבות הרבה יותר גדולה. לא הוערכה די הצורך העובדה – אם ניתנה הדעת עליה מכל וכל – שאחד העם, במידה שאפשר להתחקות על שורשיו כנעוצים בהוגה יהודי כל-שהוא מן הקודמים לו, יש לקשור אותו ברנ"ק. דברים הרבה יש לומר על ספרו של רנ"ק, והראשון והחשוב שבהם הוא שאין זה ספר כלל ועיקר, ואף אם ספר הוא, אינו משל קרוכמאל. בכך לא אמרתי דבר שכוונתו להתמיה, אלא ציינתי בפשיטות את העובדות. את שמו, "מורה נבוכי הזמן", קיבל מידי צונץ, אשר יצר את הספר על-ידי שצירף יחד כמה מכתבי-היד של רנ"ק שמצאם אחר מותו. התוצאה היא שאין אנו יודעים אם מה שנתפרסם בשמו של רנ"ק נועד בכלל על-ידו לפרסום; וכל שכן שאין אנו יודעים אם חומר זה נועד על-ידי רנ"ק לפרסום כחלק מן הספר על הפילוסופיה הדתית של היהדות שהיה בדעתו לחברו. ודאי אין אנו יודעים אם מה שנתפרסם הולבש אותה צורה שהיה רנ"ק עצמו בוחר בה כדי להוציאו לרשות הרבים; ואין בידנו עתה שום אמצעי לברר זאת.

התנהל ויכוח-מה בשאלה אם היה רנ"ק היגליאני; ויש יסוד להניח שלא היה היגליאני כמוכח זה שלא הכיר בקיומו של שום פילוסוף חדש זולת היגל. אשר לי, נוטה אני להניח שבמידה שווה התרשם מקאנט. אבל עובדה היא ש"מורה נבוכי הזמן" מכיל הרצאת דברים על חלק-מה מן הלוגיקה של היגל במוכנה הטכני; ואף כי אפשר ואפשר שלא היה זה אלא תרגיל במלאכת התרגום או במלאכת קירוב הרעיונות להשגת ההדיוטות, תרגיל שמעולם לא נועד לפרסום בצורה זו או בספר זה, מכל מקום מעידה עובדה זו על התעניינותו העזה של רנ"ק בהיגל. וכמוכח, הניתוח המפורסם שמנתח רנ"ק את תולדות עם עולם על-פי שלושת המועדים: מועד הצמיחה והגידול, מועד העוז והמפעל, מועד ההיתוך והכליין, – ניתוח זה הוגדר תמיד כהיגליאני, כיחוד על-ידי אנשים אשר לא הבחינו שאינו יורד לסוף כוונתה של ההיגליאניות, לפחות בשני פרטים רבי-חשיבות. אולם אותו נושא ששם מחשבתו של היגל מכרעת באמת, הוא בדיון של רנ"ק על הרוח ועל הרוחני. אין זו אלא גירסה שונה של הרצאת-הדברים ההיגליאנית על ה-"Geist", תוך שמירת כל אותו הערבוב הרה-התקלות שזו מערבת את האנושי ואת האלוהי. אם תעינו בפרק ז' של ספרו של רנ"ק,

הדת וערכי האדם

תיווכחו לדעת שאמנם כן הדבר. ה-"Geist" (הרוח) הוא בכל מקום – בתכונתו המיוחדת (או באלוהיו!) של כל אחד מגויי הארץ, ובתכונתו המיוחדת, או באלהיו (!), של עם ישראל; וההבדל הוא, שבעוד שבעיני היגל "der absolute Geist" – בעברית "הרוחני המוחלט" – בא על גילוי ברוח העם הגרמני וזהו עמה, הגה בעיני קרומאל בא הוא על גילוי ברוח עם ישראל וזהו עמה. או ביתר דיוק... – אולם יקשה כאן לקבוע מסמרות. על-ידי שימוש בלתי-מדויקדק בביטויים שומר לו רב"ק מקום בצד המכובד של הקו המפריד בין שתי הפיסות של הדת, ועל כל פנים באמרי פיו שומר אמונים לרעיון הטראנסצנדנציה.

אחד העם לא שמר לו אמונים; אבל קוראי מסתו על משה, שבצדק מעוררת התפעלות, דעתם מפויסת על-ידי הפרוזה העדינה של המחבר עד כדי כך שאינם משגיחים בדבר, ואם השגיחו בו, הם מסיחים דעתם ממשמעותו. הדבר אף קונה לו יתר משמעות בשל העובדה שהוא תואם יפה את הגישה הפסיכולוגית בדרך כלל, שלמד וירש אחד העם מרביתו הצרפתיים. הגישה הפסיכולוגית סוקרת את הדברים מנקודת-המבט של תודעת הצופה. אינה נזקקת לטבעו של הנצפה ואין לה מקום בשבילו. אכן אינה נזקקת לנצפה מכל וכל. היא חוקרת את מצביו של הצופה. כל מה שמתרחש, בצופה הוא מתרחש. כל דבר שמחוץ לצופה, אפילו עצם קיומו של דבר-מה מחוץ לצופה, הוא משוער ומיותר. קראו-נא בעיון את המסה על משה. אלהים הוא תמיד בקרבו פנימה. הוא אלהי הלב, לא אלהי סיני. הלב דחיפות לו משלו, ולו הן מכל הבחינות. הן בוקעות ועולות מבפנים, אפשר (כמו שאומרים לנו עכשיו לעיתים קרובות כל-כך) מתוך מקורות קמאיים בא-י-התודעה הקיבוצית או הגזעית או העולמית. הן יוצרות את המושא שלהן (זאת אומרת, אותה חזות של מושא שהן מעלות). אינן מתעוררות, אינן נוצרות, מכוור של מושא.

לעיתים אני מהרהר ומשער בנפשי שכל זה אינו עולה בקנה אחד לא רק עם אלהי סיני, אלא אף עם אלהי הדת בבחינתה העצמית, על כל פנים כשמדובר בדת שהיא מורשה קהילת יעקב וכן בדתות היונקות ממקורה. "בראשית ברא אלהים" הרי זו, לדעתי, הכרזה הרת-משמעות – אכן, ההכרזה הרת-משמעות בהא-ידיעה – בשביל הדת בדרך כלל. אבל בין שהיא ההכרזה הרת-משמעות בשביל הדת בדרך כלל בין שאינה כן, בוודאי ובוודאי הריהי בעלת ערך מרכזי בשביל כל הרצאת-דברים על מהות היהדות; והרצאת-דברים שמתעלמת

## זכרון לראשונים

שיבה אל אחד-העם או התקדמות מעבר לו?

ממנה, או פוסחת עליה, או לוא גם שוכחת עליה, אין לקבלה בלי בדיקה קפדנית של כל פרט מפרטיה.

8

הנה כי כן אנוסים אנו, לדאבון נפשנו, להוריד את אחד העם מנכסיו. פילוסוף איננו; בן לישוב לא היה; בן זמנו היה, לא בן זמננו; פירושו למהות היהדות ולמהותו של מוסר היהדות פירוש מפוקפק. ואף-על-פי-כן – חיקוי והתבוללות; כוהן ובניא; תחיית הרוח; מרכז רוחני; שלילת הגלות; ריב לשונות; שינוי הערכין – כשאני מונה את שמותיהן של כמה ממסותיו, שומעות אוזנינו כל אותן הסיסמאות שמהלכים להן בימינו. הן האריכו ימים; אלא שכאן אני נתקל באבן-נגף, מאחר שהכרתי הפנימית היא שחלק גדול מן הנביכות בחיי-הרוח שלנו כיום הוא פרי העובדה שמנסרות בהם רבות מאד מן הסיסמאות הללו. כמעט מיללו שפתי: כרוחות רפאים עדיין פוקדים את חיי-הרוח שלנו כה רבים מן הצללים החוורים הללו. אף אם נניח שבשעתן בעלות-תוקף היו (ואישים כאותו בר-אוריין חריף-מוח ש"י איש הורוויץ לא היו בטוחים בכך כלל), דומה שאין אנו שמים לב שהן היו לנחלת ההיסטוריה ושההיסטוריה גופה עברה מהן והלאה. אף אין אנו שמים לב לדבר חשוב עוד יותר. העירותי את לבכם על העובדה שהיה אחד העם מ ש ת מ ש ברעיונות שמצאם נתונים מן המוכן, כדי שיוכל בעזרתם להתמודד בצורה שיטתית עם בעיות דורו וסביבתו. מ ש ת מ ש היה ברעיונות שהיה מוצא. לא בדק אותם תחילה בדיקה מדוקדקת; ולא היה אכול דאגה אם בסופו של דבר היו מתגלים כבלתי-נכונים, ובסופו של חשבון – כבלתי-מתיישבים זה עם זה. ולי הרושם הבלתי-נוח שרבים מן הרעיונות שהשתמש בהם שימוש פורה כל-כך, בסופו של דבר בלתי-נכונים היו, ובסופו של חשבון – בלתי-מתיישבים זה עם זה. אפשר אין חשיבות לכך לגבי מסה או לגבי מאמר של עתון, שהיום אתה קוראו ולמחר תשכחהו. יש חשיבות לכך, חשיבות יתרה, כשנוטים לראות את סך-הכל של רעיונות כאלה כפילוסופיה שלמה, מקפת וכוללת.

9

ובכן, כלום לא נשתייר דבר? כלום אין לנו אלא היגליאניות מובלעת או פטיכולוגיות מפורשת, המביאה לידי קביעת סימן השוויון בין היהדות ובין רוח

[ 155 ]

הדת וערכי האדם

שטבועה באומה מבפנים; או אין לנו אלא הדברים שהורה אחד העם על תוכן היהדות, והם מעוררים ספקות חמורים וגם מנוגדים הם בכירור לדעות היונקות יניקה עמוקה יותר ממקור המסורת האבתגטי? הנותר דבר שאפשר לשוב אליו או להתקדם מעבר לו?

התשובה שבפי היא: יש לפחות שני דברים, אחד מיוחד ואחד כללי. הדבר המיוחד הוא הדגש ששם אחד העם ביתרון ערכו של המעשה המוסרי. ביהדות תביעת המוסר היא מעל לכל. החטא הגדול של היום הוא הפוליטיזציה של יהדותנו; הצורך הגדול – 'יהדותיזציה' של דרכנו הפוליטית.

הדבר הכללי הוא הצורך במחשבה צלולה על היהדות. אחד העם ניסה כוחו, אבל (טוען אני) לא הצליח. אנחנו (וכונתי בכך – אתם) חייבים לחדש את הנסיון.

הפילוסופיה היהודית, או נכון יותר: הפילוסופיה של היהדות, צריכה לחזור ולתפוש את המקום שהיא זכאית לו בלימודים היהודיים. ודאי תזכרו את הקריאה שקרא ברדלי (F.H. Bradley) לעסוק בחקר ביקורתי של עקרונות היסוד בדרך כלל. מה טוב אם מן הכינוס הזה של המורים ללימודי היהדות באנגליה תצא קריאה לעסוק בחקר ביקורתי של עקרונות היסוד של היהדות.

אני תובע יתר פילוסופיה בלימודים היהודיים. אבל אל נא תבינוני שלא כהלכה. אפילו ההכרה המושלמת ביותר והידיעה המדעית ביותר של (למשל) המקור הערבי של ספר הכוזרי לא יהיה די בהן. הפילוסופיה אינה בלשנות, ואף אינה היסטוריה. הרייה חקר העובדות לאור העקרונות וחקר העקרונות לאור העובדות. סבורני שבכך היה אחד העם מסכים עמי. יהי נא נסיונו לקיים זאת הלכה למעשה לכתובת זכרון לו על גבי מצבתו, ולנו – לקו מנחה ולמקור השראה.

תוכן גיליון 10 של קתריסיס –  
סתו תשס"ט 2008

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה  
שמשונה אליעזר  
"אבל הכל אישי"

אמיר אנגל  
על נאמנות ועל אמת היסטורית  
על ספרו של אלחנן יקירה

דורון מנדלס  
על ספרו של מיכאל סיגל, *ספר היובלים*

חווה יבלונקה  
סיפורים גנטיים: ציונות והביולוגיה של היהודים  
על ספרו של רפאל פלק

צפורה טלשיר  
זרע הקודש – לא היה ולא נברא  
על ספרה של יונינה דור

יאירה אמית  
על ספרו של יובל שמעוני, *אל העפר*

מאיר בר-אילן  
על ספרו של יהודה ליבס, *תורת היצירה*

מאיר בר־אילן  
על מספּרים, היסטוריה דמוגרפית וחוקרים דגולים  
תגובה לביקורתו של מגן ברושי

דוד רוקח  
תגובה על מאמרו של חמי בן־נון

זכרון לראשונים: ברוך קורצווייל  
ברוך קורצווייל  
ברוך קורצווייל  
הערות ל"שבתי צבי" של גרשם שלום

adherent. One of the results was his *Judaism: a Portrait* of 1960, a highly original survey of Jewish religion and religious philosophy. In London, he became a popular lecturer on Jewish philosophical and theological themes. In 1963 he went to New Zealand on a lecture tour, and died there of a sudden heart failure. Some of his Hebrew articles were collected and published in 1973 by some of his former pupils in a volume entitled *Religion and Human Values*, and the articles reprinted here are taken from that volume.

In 1928, Roth was appointed as the first holder of the Ahad Haam Chair of Philosophy in the relatively new Hebrew University of Jerusalem. He remained there until his early retirement in 1953. In the Department of Philosophy there he taught most of the courses in ancient philosophy, ethics and political philosophy. He spent much of his time and energy providing his students with translations and handbooks in the newly-revived and fast developing Hebrew language. He himself translated some of the works of Aristotle and initiated the translation of some Platonic dialogues, as well as writing introductions to Greek and early modern philosophy and to political philosophy. He also founded - and supported for many years out of his own pocket - a series of 'philosophical classics' translated from a number of western languages, and being perfectly fluent in a number of these languages, he supervised most of the translations. He was regarded by most of his pupils as an exacting but charismatic and inspiring teacher, encouraging them to doubt, to ask questions, and to discuss philosophical issues, rather than learn texts and 'dogmas' by rote.

During the years of the British Mandate of Palestine, Roth was active in an organization called Brith Shalom, 'A Pact of Peace', in which Jewish and Arab intellectuals in Jerusalem (including such figures as Yehuda Magnes, Martin Buber and Hugo Bergmann) met together regularly in an attempt to create a bi-national community living in peace, harmony and mutual respect. This movement never acquired a large following either among Jews or among Arabs. When the State of Israel was founded, Roth found the new reality somewhat disappointing, and David Ben-Gurion's autarchical tendencies did not make him less despondent. Being a man of ample means, he retired in 1953 and went back to his house in Hampstead, where he spent most of his time studying the philosophical and religious aspects of Judaism, of which he was always a devout, and enlightened,



## Remembrance of Former Generations

In this issue, we reprint two articles by Leon (Hayim Yehuda) Roth, 1896-1963. Both articles deal with the Hebrew writer and leading Zionist thinker Asher Ginzburg, better known by his literary pseudonym Ahad Haam. The first of these articles was published in 1947, as a general introduction to the thought of Ahad Haam. The second was first delivered as a lecture in English, in a conference held in London on Jewish education in 1960, and was later translated into Hebrew. A comparison between the two articles shows Leon Roth at his best, as a man who never stopped thinking, inquiring, and developing his thought, even on issues with which he was intimately familiar.

Leon Roth was born in Hampstead to a well-to-do traditional Jewish family. Beside his 'humanist' education at school, his father hired for him and for his brothers (one of whom was the future historian Cecil Roth) a private teacher, who taught them both written and spoken Hebrew, and Hebrew literature from the Bible to their own age.

In Oxford, Leon Roth studied at the same time both 'Mods and Greats' and post-Biblical Jewish studies, and obtained a 'double first'. He began his academic career as a lecturer in philosophy at the University of Manchester (1923-8), where he wrote his *Spinoza, Descartes and Maimonides* (1924) and *Spinoza*, published in 1929. He was already working on the correspondence between Descartes and Huyghens, which he discovered in manuscripts in the Bibliotheque Nationale in Paris, and published in 1926. He was elected, on the strength of this publication, to the French Légion d'Honneur. In 1948, when he was already in Jerusalem, he was elected as an ordinary fellow to the British Academy.

on' the Greek for the sake of the English style. In one or two cases she did not quite understand the English translation she used, and the result is a mistake in subject-matter. In a number of cases, she incorporates in her translation the rendering of the very same Greek word by two different English translators, as if they translated two different Greek words. In other cases, she omits a whole phrase or clause which is there both in the Greek and in the English translations she has 'helped herself to'. In a small number of cases, she does attempt to translate directly from the Greek - and usually makes a mess of it (as in the case of translating ὥστε with an infinitive and ἄν as if it referred to a fact, in a context where it should be quite clear in any case that this could not possibly be a fact).

One of the outstanding features of this book is the number of basic mistakes in Greek names and place-names. All Greek words in Hebrew transliteration have Hebrew vowel-sounds; but both Eta and Epsilon are rendered by a short e, as in English 'set'. But this is not the worst of it. Alcibiades' wife is presented here as Hyparate; Leagros becomes Leagoras; Pentekontaetia becomes Pentecontaitia; Thuri is here plain Thuri - and in the index it is confused with Thorai, which has become plain Thori. Andocides' deme, Kydathenaion in a literal rendering, has become here Kythadeon; and Xenophon's *Anabasis* is translated as *The Ten Thousand* [*tout court* - J. G.].

In order to show that these are not features which may be accidental to this volume, I cite some similar evidence from Gilula's more recent production, Demosthenes, *In Midiam*.

The reader's attention is drawn to the fact that such activities constitute a breach of copyright, an improper - even if it may not be strictly illegal - appropriation of intellectual property, and an offence against plain academic decency.

John Glucker

## DE ARTE METAPHRASEOS

On Dwora Gilula's translation, with introduction and commentary, of Andocides' speeches. The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem 2008.

This is the first translation of Andocides into Hebrew. It is equipped with a long introduction on the historical background, on Athenian law and the Athenian courts, on the life of Andocides, and a brief introduction to each speech. It also has an *Index nominum et rerum potiorum*. This is the fourth in the series of 'Model Speeches', edited by Dwora Gilula. All the volumes so far (including a fifth volume published more recently) are by Dwora Gilula as 'the onlie begetter'. No translator known to me has produced so many translations of Attic speeches within a little over two years.

In my review, I attempt to unravel the techniques which have enabled Gilula to produce such a string of translations with such an astonishing velocity. The answer - which I substantiate by numerous examples of various sorts and categories - is that, in the case of this volume at least, almost everything has been translated, without acknowledgement, from MacDowell's, Edwards' and Maidment's translations, or from MacDowell's and Edwards' commentaries, and from the third edition of *The Oxford Classical Dictionary* (*OCD3*). Gilula's notes on Ostracism, Nicias and Cimon, and other such concepts and names, are straight translations - with some omissions - of *OCD3* entries. In her translation of the speeches themselves she often renders into Hebrew the exact idiom which she has found in one of the English translations, even where the English translator has 'improved

and educational investigators, in Israel and abroad, will need, discuss, interpret, and grapple with its substance."

The present review of Ohana's book will show, first, that Leibowitz' views do not include a conception of education that can be used in educating people to adopt the religious views of Leibowitz. Actually, Leibowitz himself admitted in various papers and books that such an education does not exist: "If you think education is a means to the achievement of certain ends, then you ought to know for sure that not only faith cannot be achieved by education, but also anything else [in the realm of values]. Millions of people have had an excellent education for honesty and then became wicked" (*Conversations with Yeshayahu Leibowitz on Maimonides' Theory of Prophecy*, p. 69).

Moreover, the present review shows that the views of Leibowitz on Judaism involve a problematic combination of incompatible conceptions and an illusory apparent remedy. Although the solution he had for the classical problem of the relations between religion and science seems coherent and is tempting, and though the solution he had for the philosophical problem of the relation between religion and morality seems coherent, the incorporation of both of them together into one's views and practices turns out to be incoherent. The present review shows that Leibowitz' views of Jewish religion involve a component of self-illusion, and therefore that it is impossible to educate people to adopt his religious conception of Judaism.

Ram charges Israeli writers with intentional "silencing" of negative aspects in Israeli policies and perceptions towards Iran. Yet his own most serious "silencing", which reflects the highly problematic nature of his analysis, is his complete disregard of the official anti-Israeli and anti-Semitic discourse in Iran voiced by the entire Iranian leadership, which calls for the elimination of Israel, resorts to crude anti-Semitic themes, and denies the Holocaust. While Ram denounces the Israeli discourse on Iran, he ignores completely the impact of Iran's anti-Israeli actions and statements on this discourse.

To sum up, while Ram acts as a competent historian when writing on Iran itself, his deep ideological bias does not help the quality of his work when he discusses the Israeli angle. It would have been preferable had he focused on analyzing Iranian history, instead of exerting so much effort in writing a highly problematic book on reading Iran in Israel.

Naomi Kasher

### What is the Relevance of Education to a Purposeless Effort: Is it possible to educate people to be religious à la Leibowitz?

Michael Ohana, *Yeshayahu Leibowitz: From Thought to Education*, Ach Publishing House and Gordon Academic Education College: Kiryat Bialik 2007, 317 pp.

The present review is a critical discussion of Ohana's major claim in his book on Leibowitz and education, namely that the corpus of ideological writings that Leibowitz produced is the source of "a conception of education, which educators

among other things, on a highly selective, and often very creative, reading of various Israeli sources, while they completely ignore a whole array of crucial issues which undermine the picture Ram seeks to present. As for the third claim, which is basically correct, it does not add much to what has already been published on Iran. In addition, the book contains a series of highly questionable statements which reflect the problematic nature of the author's methodological point of departure.

Similarly to Edward Said, whom he often quotes in admiration, Ram creates a monolithic Israeli discourse shared by former diplomats, army officers, journalists, writers and academics, without making sufficient differentiation among them, thereby creating simplistic generalizations. Thus Ram often lumps together the academic and media discourses or ignores the differences between those academics specializing in Iran and those who deal mainly with other fields. This tendency is particularly problematic when Ram, in order to substantiate his claims, cites mostly, in his endnotes, Israeli academics (whom he apparently does not regard as "producers of knowledge"), who present a complex picture of Iran, and thereby he undermines his own claims.

Ram, to his credit, does not claim to maintain "scientific neutrality," and the book reflects his post-colonialist methodology and post- (even anti-) Zionist ideological starting-point. Such a view is legitimate, since the age of naïve positivism is long gone. Yet, this ideological position is at the root of many of the book's problems, from the way Ram reads some of his sources, through his inclination to create straw-men and attribute to them positions they do not hold in order to demolish them, to his habit of ignoring evidence that contradicts his arguments and many of his often highly questionable interpretations.

Meir Litvak

## A Distorted Reading of Iran in Israel

Haggai Ram, *Reading Iran in Israel*, Jerusalem: Van Leer and Ha-Qibbutz ha-Meuchad, 2006 (Hebrew).

Haggai Ram's book is a sharp indictment of the representation of Iran since the 1979 Revolution in the Israeli press and academic writings. The book raises three inter-related claims. The first is that the way in which Israeli "producers of knowledge" – journalists, academics, commentators and writers of memoirs – read, interpret and represent Iran suffers from "blindness," as well as from Orientalist and colonialist perceptions which both reflect and feed an irrational phobia towards the Islamic Republic of Iran.

The second claim, which is offered in explanation of the first one, attributes the "obsessive" Israeli preoccupation with Iran to "deep cultural roots" in Israeli society, stemming from Ashkenazi Orientalist preconceptions, which view Iran as a reflection of the dark, religious-oriental-nationalistic facet found in Israeli society, rather than from Iran's own actions or character. Consequently, the Israelis project upon Iran their own fears of these oriental-religious elements. The third claim is an attempt to refute the Israeli "reading" of Iran by analyzing various aspects of the revolution, in order to prove that both the revolution and the Islamic governments are modern in essence, and that the conduct of the Iranian government in domestic and foreign affairs is by and large rational.

Undoubtedly, various aspects of Israeli writing on Iran, particularly the media presentation of various events and processes which have taken place in this important country during the last 30 years, deserve criticism. Yet Ram's first two claims suffer from several serious flaws, being based,

the *sugya* built partially on questionable word associations and on ignoring sections of the narrative that do not fit the pattern. Her interpretation of the *sugya*'s design and purpose is highly subjective, and she fails to suggest any meaning for several of the literary associations she has proposed.

Both Be'eri's interpretation of the designs of the two Talmudic discussions and her suggested historical reconstruction of the stages of development of the units comprised in the *sugyot* are governed by the overarching question: how did the narrators and redactors evaluate the Bar Kochba revolt? In Be'eri's view the initial negative attitude towards Elisha was rooted in a sense of loyal solidarity with the supporters of the revolt. As this view gradually gave way to a less heroic and more pragmatic outlook, the narrators and redactors progressively gave expression to a more tolerant and nuanced attitude towards Elisha's accommodationist stance. Be'eri suggests no substantive textual grounding for these readings, which appear to reflect the author's own political proclivities more than those of the Talmudic authors. The ambivalence towards Elisha, rather, would appear to be synchronic rather than diachronic. Elisha himself is characterized in both Talmudic *sugyot* as an ambivalent character, torn between his rejection of the beliefs and practices on which he was raised and his yearning to return to his heritage. Throughout the several generations reflected in the Talmudic narratives, Elisha's own ambivalence is mirrored in the contradictory attitudes towards him assumed by other Sages.

In sum, Be'eri's book, while marked by numerous insights and worthwhile contributions to scholarship regarding the Elisha narratives, is uneven in quality and is marred by significant methodological shortcomings.



Be'eri has done her philological homework and her work is studded with remarks on textual variants and references to scholarly literature. Her observations regarding the text and the *realia* of the Elisha stories are often important and insightful, but her work is not infrequently marred by points or references she has missed or by lapses in scholarly judgment.

Be'eri's readings of the two main narrative collections regarding Elisha, in the second chapter of tractate *Hagigah* in the two Talmuds, follow the "close reading" method. She is an observant reader, noting many wordplays and turns of phrase, as well as raising numerous questions regarding the behavior and motivations of the characters. Many of her remarks are original and astute, such as her comments on the associative connection between R. Meir's garment (*gulteih*) and his homily on the verse "I will redeem (*ug'altikh*) you...". However, many of her readings are unconvincing or inadequately supported. Be'eri does not suggest how one may distinguish between a significant literary wordplay and a coincidental linguistic similarity, and several of her suggested associations would seem to fall into the latter category. Be'eri generally presents her interpretations of the narratives and of their literary design *ex cathedra*, only rarely considering alternative interpretations, which to this reader often appear preferable to those proposed by the author. Moreover, unlike the usual practice of "close reading", based on the integration of many textual details into an overarching coherent reading, Be'eri refrains for the most part from seeking connections among her multifarious textual observations and literary intuitions.

One of Be'eri's most significant contributions in this work is the attempt to analyze the redactional strategies governing the stitching together of disparate sources in the Talmudic *sugyot*. Here again the author's achievement is uneven. Alongside her shrewd observations regarding keywords in the *Yerushalmi* narrative, including the word *rav* (master) and the roots *b-q-r* and *q-r-v*, she unconvincingly suggests a chiastic structure for

as coherent historical agencies. Such discursive practices have been used for decades to mobilize moral outrage and political activism. More recently they have lost much of their earlier effectiveness, but not their power to obfuscate understanding of the complexities of the painful and destructive socio-political and cultural phenomenon of colonialism.

Avraham Walfish

### Searching for the Historical and the Literary Elisha ben Avuyah

Nurit Be'eri, *Went Forth Into Evil Courses*, Yediot  
Aharonot Books and Chemed Books, Israel 2007, 212  
pages

Despite, or perhaps because of, the scanty information provided in Talmudic sources regarding the rather mysterious Tannaitic figure, Elisha ben Avuyah, he has attracted a great deal of scholarly attention. In her contribution to the burgeoning scholarly literature regarding Elisha, Nurit Be'eri explains that her method is "literary and a-historical", focusing on how the sources shape and interpret the figure of Elisha, rather than on attempts to recover accurate biographical and historical information. There is some overstatement in this methodological declaration, inasmuch as Be'eri frequently speculates regarding the historical background underlying presentations and evaluations of Elisha in the sources, and occasionally she comments on the historical figure himself. Hence this review will address Be'eri's contribution both on the literary and the historical plane.

Israel was trying to tame the early revolutionary (as well as paramilitary) force by a process of constitutionalizing itself as a democracy. My review holds that this silence, the difficulty of coping with the moral and legal aspects of the use of lethal force in early Israeli literature, probably facilitated some twenty years later the beginning of the formation of the aggressive illegal violent culture that enabled what many regard as the neo-colonial enterprise in the territories occupied during the 1967 Six Day War.

In another, related essay Gadi Algazi discusses the “creative” ways in which Israeli colonial capitalism in the occupied territories effectively masked itself by claiming to serve Israel’s security and provide employment for the poor.

The main focus of the second part of this review is the argument used by the editor, Yehuda Shenhav, and the authors of some other essays, that the category of “colonialism”, usually applied by critics to the Israeli occupation of Arab lands, is applicable also to the continual record of discrimination of "Mizrahi", or “black”, Jews by Ashkenazi “white Jews” of Western origin. While the evidence for such discrimination is undeniable, one has to overstretch and distort the common usage of the term “colonialism” if one wishes to extend its application to the intra-social relation between Jews of different ethnic origins who nevertheless share the same religion and the same legal and political rights of citizenship. Such allegations also divert attention from colonial Israeli practices in relation to Arabs and weaken the moral criticism of what many critics regard as an Israeli neo-colonialist enterprise in the occupied territories, in which “Mizrahi” Jews have been playing a major role along with their brethren of Western origin.

The review concludes with criticism of the tendency of leading contributors to the post-colonial Israeli discourse to animate abstract categories like “The West”, “The Third World” “Blacks” and “Whites” and treat them schematically

## English Abstracts

Yaron Ezrahi

### The Post-Colonial Discourse in Israel

Yehouda Shenhav (ed.), *Theory and Criticism*, vol. 20 (2002) and vol. 26 (2004); *Colonialism and the Post-Colonial Condition* (2004).

The essays reviewed here try to contextualize the vocabulary and insights of the postcolonial discourse in Israel. Their effort is only partly successful. At their best these essays provide illuminating criticisms of Israeli society, politics and culture. At their worst they ignore the complexity and particularity of local conditions in an effort to fit them into preexisting categories.

One of the most intriguing contributions to this discussion is Daniel Boyarin's essay insisting on the formative role of force and the cult of masculinity in Zionist-Israeli identities. Because of his reductionist approach, Boyarin's interesting claim that this trend is thoroughly un-Jewish, distancing Zionism from Judaism, has become increasingly vulnerable in light of the growing infatuation of a great number of orthodox and ultra-orthodox Jews with Israeli military power.

By contrast, Hannan Hever's essay on the transition from Jewish to Israeli literature is a more careful and less sweeping treatment of his subject. Hever claims that Israeli literature seeks continuity with Jewish literature, among other things, by ignoring or glossing over the Jewish violence unleashed around the establishment of the state. With a very few exceptions, this "functional" amnesia was perhaps "natural" during the early decades of the state, when

The committee of *Mezaref* and the editorial board of *Katharsis* mourn the untimely death, on May 28th, 2009, at the age of sixty-seven, of Professor Zeev Rubin, founding member of the society and member of the advisory editorial board of its periodical from its first appearance.

# Katharsis

## A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 11, spring 2009

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

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

Correspondence should be addressed to:

Mezaref, c/o John Glucker, 60/B Ben Gurion Street, Kfar  
Sava 44204, Israel

e-mail: [info@katharsis.co.il](mailto:info@katharsis.co.il)

Visit our website: [www.katharsis.co.il](http://www.katharsis.co.il)

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

© All rights reserved 2009