

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 12, סתיו תש"ע



העורכים: יוחנן גלוקר, אלון הראל, דורון מנדלס, יהודה פרידלנדר,
רחל צלניק־אברמוביץ.

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, דוד בר־גל, משה גיל, איל זמיר,
אסא כשר, ששון סומך, עמנואל סיון, מנחם פרידמן, אלישע קימרון,
אהרן קנטורוביץ, חנה רוזן, משה שוקד, מאיר שטרנברג, ראובן
שינדלין, דניאל שפרבר

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

דואר אלקטרוני: info@katharsis.co.il

בקרו באתר שלנו: www.katharsis.co.il

המו"ל: מצרף – עמותה מס' 58-041-192-4

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

© כל הזכויות שמורות, 2009

תוכן העניינים

4	דבר המערכת
	על שלושה ועל ארבעה יוחנן גלוקר
6	הערה: עוד לעניין האיכות
	דניאל שפרבר
9	רוקח על יוסטינוס מרטיר
	אלכס וינגרוד
16	האתנוגרף המושלם: קליפורד גירץ ורוח האנתרופולוגיה
	אורית אבוהב
30	מסעם של טקסטים באנתרופולוגיה לארץ הקודש: על מאה שנים של תרגומי אנתרופולוגיה לעברית
	אוריאל פרוקצ'יה
62	על ספרה של שולמית אלמוג
	זכרון לראשונים: פרץ סנדלר
	נטע (סנדלר) זגגי
87	פרץ סנדלר פרץ סנדלר
92	מגידולי שדה הפקר או: "העת לעקור נטוע"?
118	סתרים של מפורסמות
139	מנדלסוניאנה – בימים ההם ובזמן הזה
144	תוכן חוברת 11

דבר המערכת

עברו שש שנים מאז יצאה החוברת הראשונה של *קתרסיס*, ועד כה הצלחנו למלא את שאיפתנו ולפרסם שני גליונות לשנה. נושאי המאמרים בחוברות שיצאו במשך שנים אלה – גם מאמרי הבקורת וגם המאמרים במדור "זכרון לראשונים" – היו שונים ומגוונים. בחוברת שלפנינו, שני המאמרים הארוכים יותר עוסקים באנתרופולוגיה; אך יש גם מאמר בענייני תלמוד וראשית הנצרות, ומאמר העוסק ביחס בין משפט לספרות ואמנות. במדור "זכרון לראשונים" בחוברת זאת אנו מביאים מספר מאמרים של חוקר מקרא חשוב מן הדור האחרון, פרץ סנדלר, שהיה מגדולי המומחים לפרשנות המקרא לדורותיה.

אחד מהמאמרים אלה, "מגידולי שדה הפקר, או 'העת לעקור נטוע'?", נכתב בראשית שנות ה-70 כתגובה למאמרו של יעקב גיל בענייני הספור המקראי. סנדלר, שהיה בקי מאין כמוהו לא רק במקרא ומפרשיו ומפרשי מפרשיו, אלא גם בספרות המחקר והפרשנות של תקופתו, גילה שחלקים גדולים ממאמרו של גיל 'נקנו במשיכה' ממאמריהם של אחרים (כולל מאמר של פרץ סנדלר עצמו), ומאמרו חושף את אותם המקרים של 'דמיון מילולי מפתיע'. בשנים שאחרי זה נסה סנדלר לפרסם את אותו מאמר חשיפה, אך כל כתבי העת שפנה אליהם דחו אותו – לא משקולי רמה מדעית, אלא משום כבודו של יעקב גיל. שהרי יעקב גיל (ליפשיץ) היה מוסמך לרבנות ובוגר האוניברסיטה העברית, הרב של הבריגדה היהודית במלחמת העולם השנייה, חבר הכנסת הראשונה מטעם הציונים הכלליים, וחבר בוועדות צבוריות שונות. כנהוג במקומנו, הופעלה כאן אותה 'צנזורה שקטה', שכבר הזכרנו אותה בדבר המערכת ל*קתרסיס* 3. באותו גליון של *קתרסיס* פרסמנו לראשונה מאמר מאת שאול כ"ץ, שכמה כתבי עת דחו אותו, ככל הנראה מפני כבודו של חתן פרס ישראל יוסף דן, וכן מאמר תגובה של שאול ליברמן לבקורת של גדליהו אלון, שמערכת

קריית ספר סרבה לפרסמו משום כבודו של אלון. בשני המקרים, לא היה שמץ של ספק ברמתם המדעית של המאמרים: הבעיה היתה רק שפרסומם עלול 'לפגוע בקולגה חשוב'. כתבנו אז ב"דבר המערכת" כי 'קתרסיס פרסם ויפרסם מאמרי בקורת מדעיים גם לחיוב וגם לשלילה, ומעמדם של המבוקרים או עקרון 'השקט התעשייתי' לא יהיו משקולינו". גם מאמרו של פרץ סנדלר מתפרסם באחור של שנים רבות, ואחרי מותו של המחבר – אך מוטב שתצא האמת המדעית לאור, גם אם עבר זמן מאז.

אנו ממשיכים, למרות הקשיים האובייקטיביים והמאמצים שנעשו, פה ושם, מאחורי הקלעים, לחבל בפעולותינו. חוג הקוראים של קתרסיס הולך ומתרחב, ויותר ויותר גליונות קודמים נמצאים כבר באתר שלנו, שגם הוא עומד לעבור תקונים ושפורים בזמן הקרוב. אנו מקוים שסוג הבקורת המפורט והענייני, המתמקד בטיעונים ובניתוחי הטכסטים ולא ברכילויות אישיות כנהוג אצלנו, יחזור לאט לאט למקומו מאז ומקדם בסגנון הבקורת המדעית העברית.

על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

הערה: עוד לענין האיכות

במאמרי "ובכל זאת היא מצטיינת!", במדור "על שלושה ועל ארבעה", קתריס 7, עמודים 13-7, בקרתי את גישתו של פרופ' משה קוה, נשיא אוניברסיטת בר־אילן ואז גם יו"ר ועד ראשי האוניברסיטות, לפיה המצוינות של האוניברסיטות בישראל נמדדת ב"תפוקה" ו"תשואה": מספר הפרסומים של חברי הסגל, ומספר הציטוטים ב"אינדקס הציטוטים". כדרכי, נסיתי להפריד בין קני מדה כמותיים לקני מדה איכותיים, ולהצביע על האפשרות (לפחות!) שמספר פרסומים והתייחסויות לפרסומים, לפחות במדעי הרוח, אינו ערובה לאיכותם המדעית של אותם פרסומים.

והנה, ב"הארץ" מיום ששי, כ"ח בתשרי תש"ע, 16 באוקטובר 2009, עמוד 25, מופיע מאמר מאת קרלו שטרנגר, פרופסור בחוג לפסיכולוגיה של אוניברסיטת תל־אביב, בשם "פרס נובל האחרון?" מאמר זה שוב מתייחס לאיכות, ושוב מציג קני מדה כמותיים למהדרין למדידת האיכות:

...היחס בין סגל ההוראה לסטודנטים (אחד המדדים המרכזיים לאיכות) ישתפר אוטומטית; תוספת למדד החשוב ביותר – מספר הציטוטים של חברי סגל בפרסומים; שיפור האיכות הבינלאומית של הסגל – מדד חשוב נוסף.

איש לא יחלוק על כך ששני המדדים הראשונים הם כמותיים לחלוטין. הראשון הוא היחס בין מספר התלמידים בקורס או במחלקה למספר המורים. איני חולק על כך שנוחות ההוראה תשתפר ללא הכר

אם יוכלו המורים ללמד בקבוצות קטנות ואינטימיות, וששעורים המוניים – הרצאות לפני כמה מאות תלמידים, או סמינרים כביכול ש"משתתפים" בהם – במרכזאות כפולות ומכופלות – חמשים תלמידים ומעלה גורמים נזק בלתי הפיך לעצם תהליך ההוראה. הקטנת מספר התלמידים גם בסמינרים וגם בהרצאות הפרונטאליות היא תנאי הכרחי לעצם אפשרות ההוראה. אך מה על האיכות המדעית? האם צמצום מספרי התלמידים בקורסים יגדיל את האיכות המדעית של אותם הקורסים, כל עוד המורים הם אותם המורים והתלמידים הם אותם התלמידים, והדרישות אותן הדרישות? אם הפרופסור הוא שרלטן, אין זה משנה כלל מבחינה מדעית טהורה אם הוא מרצה לפני עשרה תלמידים או חמש מאות תלמידים. אם התלמידים אינם מוכנים לעבודה עצמית, וכל מעינם הוא ברישום, מלה במלה, של דברי המורה, כדי לחזור עליהם בעל פה בבחינה, הרי אין כל הבדל באיכות המדעית של הקורס בין שמונה לשלוש מאות תלמידים.

אשר לאותו "אינדקס הציטוטים" – ר' מה שכתבתי במאמרי דלעיל, עמודים 9-12.

מה היא אותה "איכות בינלאומית של חברי הסגל" איני יודע, והפרופסור שטרנגר סתם ולא פרש. אם כונתו היא למוניטין הבינלאומיים של מרצה או פרופסור זה או אחר, הרי ידוע לכל איש אוניברסיטה שדברים אלה תלויים לעתים קרובות מדי בקשירת קשרים וקשרי־קשרים, networking בלע"ז, ושל חנופה לדמויות בעלות עמדה והשפעה בעולם האוניברסיטאי בחו"ל. ר' מאמרה של שמשונה אליעזר "אבל הכל אישי" בקתריסיס 10, עמודים 7-17. פרופסור שטרנגר רשאי, כמובן, להביע כל דעה הנראית לו על כל דבר בעולם, ואני מוכן להגן, למשל, על זכותו לקבוע שרמתו המדעית של מורה באוניברסיטה נמדדת על־ידי מספר השערות של זקנו או לפי סוג המכונת שהיא נוהג בה. אבל גם אני רשאי להביע דעה, ולבקר שוב את הגישה המקובלת כל־כך, ההופכת כמות לאיכות כאילו היה זה דבר המובן מאליו. כל עוד נמשיך להשתמש בקני מדה 'מדידים', אולי נעשה רושם מסוים על פוליטיקאים ועסקנים שיודעים

יוחנן גלוקר

רק לספור ולמנות. מבחינת האיכות המדעית שלנו, בעיקר בפקולטות
למדעי הרוח, יצא שכרנו בהפסדנו – אם לא למטה מזה.

יוחנן גלוקר, כפר סבא

רוקח על יוסטינוס מרטייר

יוסטינוס מרטייר, דיאלוג עם טריפון היהודי,
תרגם מיוונית והוסיף מבוא וקומנטר דוד רוקח.
הוצאת ספרים ע"ש י"ל מגנס, האוניברסיטה
העברית, ירושלים תשס"ד, 2004. 382 עמודים.

לפנינו עבודה מלומדת באופן בלתי רגיל. מאמר זה מתפרסם כאן גם באנגלית במלואו, כי לדעתי מן הראוי שעבודה זאת תתורגם מעברית לאנגלית (אולי תוך שמוש באחד התרגומים האנגליים המצויים של הטכסט של יוסטינוס), כדי שתגיע לקהל קוראים גדול יותר. דיאלוג זה של יוסטינוס מרטייר יצא לאור פעמים רבות בעריכה מחודשת ועם פרושים של חוקרים מעולים; אך רובם של אותם חוקרים היו מלומדים נוצרים שהיו בקיאים בהיסטוריה ובתיאולוגיה של ראשית הנצרות, אבל ידיעותיהם בספרות היהודית של אותה תקופה לקו בחסר. כדי שנגיע לכלל הערכה מלאה ומעמיקה יותר של שלל הידע החבוי בדיאלוג זה היה דרוש חוקר שהוא בן בית גם במקורות הקלאסיים והפטריסטיים, אך באותה מדה גם בספרות חז"ל. פרופ' דוד רוקח הוא האיש המתאים בדיוק לדרישה זאת, וזאת משום שידיו רב לו גם במקורות הקלאסיים והפטריסטיים, אך הוא גם בן בית של ממש בספרות חז"ל לארכה ולרחבה (ר' למשל את המפתח לקטעי חז"ל בעמודים 360-357). צרוף זה הוא המכשיר אותו לכתוב מונוגרפיה מעמיקה וכוללת על טכסט פולמי זה שהגיע אלינו מראשית הנצרות.

בהקדמתו עומד רוקח בתמציתיות על מספר נושאים בסיסיים, כגון טבעו של אותו סוג ספרות המכונה אפולוגטיקה, הפרטים הידועים לנו על חיי יוסטינוס ותקופתו, מספר נושאים פולמיים מיוחדים, ידיעותיו של יוסטינוס בתורה שבעל פה, ודרכו בפירוש המקראות.

יוסטינוס הוא אישיות מרתקת. הוא נולד בניאפוליס, היא שכם של היום, בערך בשנת מאה לסה"נ (ר' האפולוגיה הראשונה שלו, 1.1). החפוש אחרי האמת הוביל אותו צעד אחרי צעד מן הפילוסופיה הסטואית והפריפטטית, דרך הפיתגוריאים והפילוסופיה הפלטונית (ר', דיאלוג זה, 2. 1-6), אל הנצרות, "הפילוסופיה האחת הנכונה והראויה" שגלה לו זקן אחד (שם 1. 3-7). אחרי שעבר לנצרות, הגיע לרומא, ושם כתב את שתי האפולוגיות שלו ואת הדיאלוג עם טריפון, שהוא הטכסט העתיק ביותר של כתב אפולוגטי נוצרי נגד היהודים שהשתמר במלואו. הספר מבוסס – כך נאמר לנו – על ויכוח שאולי התקיים באמת בין יוסטינוס לבין הפילוסוף היהודי טריפון. מכאן חשיבותו גם להבנת הנצרות הקדומה וגם להבנת ספרות חז"ל הקדומה (ספרות התנאים).

תרגומו של רוקח בהיר, והערותיו לטכסט הן מועט המחזיק את המרובה. הן כוללות את מראי המקומות הביבליוגרפיים הנחוצים, ומעריכות באופן ביקורתי את הפרשנויות השונות שהוצעו בעבר. הוא נותן לנו שפע של מקבילות, או מקבילות למראית עין, לדברי חז"ל, ומנתח את משמעותן של אותן הקבלות. הוא אף מתייחס בזהירות לשמוש שמשמש יוסטינוס בתרגום השבעים על נוסחאותיו השונות, ומשווה ביניהן לבין נוסח המסורה.

לחוקר ספרות חז"ל, אחד הנושאים המעניינים ביותר הוא הצהרותיו החוזרות ונשנות – לפחות תשע פעמים – של יוסטינוס על כך שהיהודים לומדים בבתי הכנסיות שלהם לקלל את הנוצרים (16.4) וללגלג על ישו בתפילותיהם (2.137): האם יש בדברים אלה התייחסות ל'ברכת המינים', הברכה השתיים־עשרה בתפילת שמונה עשרה? (על כך ר' רוקח בעמודים 61-67; 79-80; ובהערות 192-193). השאלה כאן היא כפולה: מי הם אותם 'מינים' הנזכרים בברכה זאת, נוצרים, יהודים שהתנצרו, או אולי גנוסטים – או שמא היו אלה האביונים, או 'נצרנים' (יהודים שהאמינו שישו היה משיח – אך לא בן אלהים, ובוודאי לא אל)? ולמי כיוון יוסטינוס את הדיאלוג שלפנינו, ליהודים (ואם כן, מדוע הוא תוקף אותם בצורה כה בוטה?), לגויים 'יראי השם', או לעובדי אלילים? רוקח דן בעמדות השונות של החוקרים בעבר, ודעתו היא שהדיאלוג פונה לאותם נוצרים שהיו

עובדי אלילים – או מוטב לומר עובדי אלילים שהתנצרו – שעדין נמשכו ליהדות ולקיום המצוות. אשר לברכת המינים, רוקח דוחה את עמדתם של פלוסר וקימלמן, לפיה כוונה ברכה זאת נגד כופרים בתוך היהדות ולא נגד נוצרים שאינם יהודים, והנוסח שנמצא בגניזה, "נוצרים והמינים", הוא נוסח מאוחר שפנה בעיקר נגד היהודים הנוצרים. רוקח מעדיף את עמדת החוקרים הסבורים שיש קשר ישיר בין דיאלוג זה לברכת המינים, שכבר במאה הראשונה לסה"נ הורחבה וכללה גם את עובדי האלילים שהתנצרו. לאחרונה פרסם יעקב טפלר מונוגרפיה בשם *ברכת המינים: יהודים ונוצרים במאבק בעולם העתיק*, שיצאה לאור בתרגומה האנגלי של סוזן ויינגרטן בטיבינגן בשנת 2007. טפלר דן בעניין ברכת המינים באריכות ובפרוט (ר') במפתח הענינים בספרו, עמוד 409, בערך "יוסטינוס מרטיר", ומסיק:

אין כל ספק שיוסטינוס הכיר את ברכת המינים וראה בה קללה המכוונת נגד הנוצרים. התנאים תקנו את ברכת המינים נגד המינים, וכפי שראינו, כלל מונח זה גם את היהודים שהתנצרו, גם את עובדי האלילים שהתנצרו, ואת כל הכופרים האחרים.

ברי שרוקח לא יכול היה עדיין לקרוא את ספרו של טפלר אך אני מניח שהוא היה מקבל מסקנה זאת.

כאן אבקש להעיר בקצרה על כמה פרטים קטנים:

לעמוד 8, הערה 26. על כך שישראל קבלו את התורה בכפיה, טוב היה רוקח עושה אילו התייחס למאמרו הקלאסי של דוד דאובה:

David Daube, "Covenanting under Duress", *The Irish Jurist* 2, 1967, pp. 352-359.

לעמודים 38-39. על ידיו של משה במלחמת עמלק כ'סימן לצלב', ראה מאמרי בכתב העת *טידרא* 10, תשנ"ד, 1994, עמודים 164-170. לעמוד 71, הערה 150. בשאלה האם מצוה לאכול חמץ מיד עם גמר הפסח, יש להעיר שהגר"א היה עומד על כך שיש לאכול חמץ מיד אחרי הפסח: ר' ספרו *מעשה רב*, מהדורת ירושלים 1987, עמוד 209. לעמוד 84, הערה 214. על זיהוי הפיגם כ־rieta graveolens, ראה ספרו של יהודה פליקס, *הצומח והחי במשנה*, ירושלים תשמ"ג, 1983,

עמוד 123. לזיהוי המינטא כ־menthe piperita, שם, עמוד 100. ממסכת שביעית ט, א נראה שהפיגם היה פטור מתרומות ומעשרות, כפי שמעיר רוקח, כנראה משום שהוא גדל פרא כ'שכניו' באותה משנה, הירבוזין והשוטים (ר' פליקס, שם עמוד 77). כיון שבמסכת עוקצין א, ב הוא מופיע בסמיכות למינטא, אפשר להניח שגם המינטא היתה פטורה מתרומות ומעשרות. הדבר מעניין, שכן דוקא שני צמחים אלה מובאים אצל יוסטינוס כדוגמא לצמחים שמעשרים אותם. יתכן שהיו מינים מסוימים של צמחים אלה – כי ידוע שהיו כמה וכמה מינים (ר' פליקס, שם) – שהיו מגדלים אותם, כגון הפיגם הריחני ומינים מסוימים של מינטא, ואלה היו מעושרים, כיון שלא נחשבו לצמחי הפקר.

לעמוד 127, הערה 604. על כך ששני השעירים היו זהים בצורתם וכיו"ב, וכיצד הסיקו זאת חז"ל מהפסוק בספר ויקרא טז, 5, ר' ספרו של ברוך הלוי אפשטיין *תורה תמימה*, על ויקרא יד, 4, הערה 19, בה הוא מפרט את הגישה הפרשנית שהביאה למסקנה זאת. אבל ספק הוא אם דרך חשיבה זאת היתה בשימוש אצל מתרגמי השבעים. מכאן סביר להניח שגם יוסטינוס וגם ברנבס מצאו מסקנה זאת בטכסט מוקדם של חז"ל. ר' רוקח, עמוד 128, הערה 605.

עמוד 129, סוף הערה 605. נראה בבירור כי בשביל רבי עקיבא המינים הם גנוסטים או "הליניסטים כתוניים", ולא נוצרים, כפי שמעיר רוקח. (אגב, התייחסותו של ליברמן ב"תוספתא כפשוטה" 4, עמוד 766, לספרו *Hellenism in Jewish Palestine* היא שגויה, ורוקח מתקנה שם.)

עמוד 134, הערה 643. במקום katalmbano יש לקרוא katalambano. עמוד 136, הערה 650. עוד לעניין מעמדו המיוחד של אברהם בספרות חז"ל, ר' ספרו של נ' וידר, *התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב*, כרך ראשון, ירושלים תשנ"ח, 1998, עמוד 77.

עמוד 137, הערה 652. רוקח סבור כי יחסו השלילי של רבי יהודה בר עילאי לנח היה "נובעת, קרוב לוודאי, מהשימוש הפולמוסי שעשתה בו הנצרות". דבר זה מוטל בספק. מדרש בראשית רבה 30, עמודים 270-275 (ובמקומות אחרים) משווה את נח לאברהם. אברהם התדיין עם הקב"ה כדי להציל את סדום ועמורה, ואילו נח לא

התחנן על שאר באי עולם. חז"ל שמו לב לכך שהמלה "לדרתיו" (= "לדורותיו"), בתאור צדקתו של נח היא חסרה, לציון שחסר משהו בצדקתו של נח. המוסרים דבר זה בבבלי, סנהדרין קח, א הם אמוראים ארץ ישראלים מן המאה השלישית, שבודאי לא הושפעו מפולמיקה נוצרית בעניין זה.

עמוד 151, סוף הערה 722. בעניין המסורת שהורדוס היה נכדו של אנטיפטרוס שהיה משמש במקדש אפולו – מסורת שהועמדה בספק ופורשה כהמצאה יהודית שמטרתה לפסול את הורדוס – מן הראוי להעיר כי כמה וכמה סמלים במטבעותיו של הורדוס קשורים ישירות לאפולו: ר' ספרי *מנהגי ישראל*, כרך ה', ירושלים תשנ"ה, 1995, עמוד 203.

עמוד 269, הערה 489. על הקשר בין התפלה לקרבנות, תמהני מדוע אין זכר למקום 'הקלאסי', בבלי ברכות כו, ב.

עמוד 291, הערה 695. על "ביטול המעוברים" (שבתוספתא, סוטה יג, ט, מהדורת ליברמן עמ' 233-234) של יוחנן כהן גדול (הורקנוס), ר' ספרו האנגלי של ליברמן: *Hellenism in Jewish Palestine, New York 1994, pp.140-143*.

עמודים 304-305, הערה 828. על ריבוי נשים בישראל בעת העתיקה ר' ספרו של מרדכי עקיבא פרידמן, *ריבוי נשים בישראל*, ירושלים תשמ"ו, 1986, עמודים 1-18.

התפלאתי גם על כך שאין בספר זה שום דיון בשאלת זהויו האפשרי של טריפון כתנא רבי טרפון. אם כי ברי שזהו זה הוא ענין להשערה שיש בה מן הספק, היתה זאת סברה שהציעו מספר חוקרים מן המדרגה הראשונה, וכדאי היה להזכירה. (ר' למשל ספרו של ב. ז. באכר, *אגדות התנאים*, א, ב, יפו 1921, עמוד 80, הערה 6, וספרו של אמיל שירר: *E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.E. - A.D. 135)*, revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Black, vol. 2, Edinburgh 1979, p. 379, note 136, referring to Johann Christoph Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, Hamburg 1715, II. 837, etc.

יצירתו של יוסטינוס, משום חשיבותה המרכזית, היתה מושא לספרות מחקר ענפה ומשופעת במחלוקות זה עידן ועידנים. ר',

לדוגמא, את הביבליוגרפיה המפורטת ב־*Encyclopedia of the Early Church*, ed. Angelo Di Berardino (translated from the Italian by Adrian Walford), Cambridge 1992, vol.1, pp. 463-464 המתיחסת רק לספרות שפורסמה במחצית השנייה של המאה העשרים. אך גם כאן, נראה לעין שכמעט כל הכותבים היו נוצרים או בעלי נטיה לנצרות. מכאן שספרו של רוקח הוא תוספת חשובה מאין כמוה לאותה ספרות מחקר ענפה, בדיוק משום שהוא מוסיף עליה את המרכיב החז"לי. מסיבה זאת כונתי את רוב הערותי לצד זה של הספר, ספר שהוא באמת תוספת שיש לברך עליה לספרות המחקר על היהדות והנצרות.

דניאל שפרבר, אוניברסיטת בר־אילן

מי הוא הסוחר מוונציה?



בעמוד 3 של "גלריה", "הארץ",
יום רביעי כ"ה בסיון תשס"ט, 17
ביוני 2009, פורסם מאמר ארוך
בשם "חילופי זוגות", מאת מיכאל
הנדלזלץ. המאמר עוסק בחילופי
שחקנים ראשיים באותה הצגה. בין
יתר הדוגמאות שהביא המחבר, נאמר גם:

בימי שלטון הקולקטיב של הבימה בשנות ה-50, ניצלו
חברי הקולקטיב את זכותם לחלוק את התפקידים
הראשיים עם מי שזכו להם באופן "טבעי": כך כפה
שמעון פינקל על אהרון מסקין ועל הבימה שגם הוא
יוכל לגלם את "הסוחר מוונציה" ואת "המלך ליר" (הוא
לא תבע לחלוק בתפקיד אותלו, כי הוא גילם את התפקיד
הטוב יותר במחזה, את יאגו). חלוקה בתפקיד פירושה
חלוקה בזמן החזרות וגם בבכורות: מיד לאחר הבכורה
ל"הסוחר מוונציה" עם מסקין, נערכה בכורה לאותה
הצגה עם פינקל בתפקיד שיילוק.

סיפור מעניין, שיש בו רק קושי אחד. הסוחר מוונציה במחזה
בשם זה של שייקספיר אינו שיילוק, אלא אנטוניו. כבר בתיאור
'הנפשות הפועלות' שבתחילת הטכסט של ההצגה, מוצג לפנינו
אנטוניו כ"הסוחר מוונציה", ואילו שיילוק הוא סתם "יהודי".
כידוע, שיילוק במחזה אינו סוחר – וודאי לא הסוחר מוונציה –
אלא מלווה בריבית.

האתנוגרף המושלם:

קליפורד גירץ ורוח האנתרופולוגיה

לקראת אמצע מסתו המצוטטת־תכופות ורבת ההשפעה "משחק עמוק: הערות על קרב התרנגולים הבאלינזי", מציין קליפורד גירץ מספר לא שגרתי: יש בידיו, הוא מודיע, "נתונים מדויקים" על "חמישים ושבעה קרבות", כלומר מידע מפורט על מרכיבי מפתח בחמישים ושבעה קרבות תרנגולים. משונה מאוד. אמנם קרבות תרנגולים רווחו בבאלי, וגירץ אף מראה בהמשך איך ניתוח הספורט האכזרי הזה מוליד תובנות מעמיקות של התרבות הבאלינזית. ובכל זאת: למה הוא חייב לספר לנו שיש לו "נתונים מדויקים" על כמות כה גדולה של הקרבות הפראיים האלה?

כמו רבים מכתביו, גם מסה זו בנויה בקפידה וביד אמץ, וכמעט שום פרט בה אינו פרי המקרה או אסוציאציה חופשית. המספר אמור לומר לנו כמה דברים. יש בו הצהרה על נוכחות: "אם מישהו מכס תוהה, הייתי שם, והנה כתב ההאמנה שלי, 'תעודת הזהות האנתרופולוגית' שלי". כאילו שמישהו פקפק בכך. חוץ מזה, מה שהאנתרופולוגים מכנים "עבודת שדה" היא עסק קשה – תצפיות ארוכות, חוזרות ונשנות, לעתים קרובות תובעניות, לפעמים משעממות, וגירץ האתנוגרף מפנה תשומת לב לתו היכר מרכזי זה של מלאכת האנתרופולוג. הוא לא סתם נמצא שם, הוא שקוע כל כולו 'בשדה'. יתר על כן, הנתונים שבידיו הם "מדויקים" כמו תוצרי מבחנה, מדויקים ומתועדים בזהירות ברשימות מן השדה. עולה מכך ניתוח של חיקוי מדע, אבל גירץ האתנוגרף מעולם לא ראה בעצמו מדען. עם זה, הוא היה נכון להגן בעוז על עמדתו, על פרשנות התרבות שלו, כנגד טענות פוסט מודרניות על סובייקטיביות ולפיהן גירסה זו או סיפור זה אינם טובים ואינם רעים מגירסה אחרת או סיפור אחר. לא נכון: הוא היה שם, ניתוחו מעוגן בפרטים, הוא מוכן להגן על

פרשנותו הקושרת רשת תרבותית אחת באחרת ובונה אגב כך "תיאור גדוש" של זמן מסוים ומקום מסוים. *פרשנות של תרבויות*, האסופה הראשונה של מאמריו ומסותיו התיאורטיות של גירץ פורסמה ב־1973, והתרגום העברי הופיע כעבור 20 שנה כמעט, ב־1990. גירץ היה סופר פורה, ושניים מספריו האחרים – *עבודות וחיים ועיונים באסלאם* – תורגמו לא מכבר, האחד ב־2005 והשני ב־2007. אף כי שלושת הספרים אינם נותנים ביטוי למלוא מגוון עבודתו, הופעתם בעברית מאפשרת בכל זאת הערכה של הישגיו האקדמיים של גירץ, שהוא בלי ספק האנתרופולוג הבכיר בדורו ואחד האינטלקטואלים החשובים בתקופתנו.

תחילת הדרך

בהקדמה הקצרה לספרו מ־1973 מציג גירץ את מקבץ המאמרים כ"מעין תערוכה רטרוספקטיבית של מה שעשיתי או ניסיתי לעשות במשך חמש עשרה השנים שעברו מאז סיימתי את לימודי" (עמ' 9). איך עברו עליו השנים? ובכן, בתקופה הקצרה הזו הוא המשיך במחקר השדה שלו באינדונזיה, עסק כבר בפרויקט מחקר חדש במרוקו, פרסם ארבע מונוגרפיות (ובהן הדוקטורט שלו, *The Religion of Java*, 1960, כתב סדרת מאמרים רבי־השפעה, וחשוב לא פחות מכך, לימד תקופה קצרה בברקלי, בילה אחר כך עשר שנים פוריות בשיקגו, ואז המשיך למכון ללימודים מתקדמים בפרינסטון והקים שם את בית הספר למדעי החברה. איזה יכול אדיר!

פרשנות של תרבויות הוא ביטוי מזוקק של גרסתו של גירץ לאותה אבן שואבת הקורצת לאנתרופולוג – מושג התרבות. ניתוח תכני התרבות הוא המוטיב המרכזי ב־15 הפרקים, אם כי לא תמיד באותו האופן. פרק הפתיחה ופרק הסיום נותנים ביטוי עשיר לתיאוריה הסמיוטית של התרבות שהגה גירץ. חלק מן הפרקים האחרים עוסקים בדת כמערכת תרבותית, וחלקם מתמקדים בנושא שעניין את גירץ במיוחד בזמן ההוא – תהליכי שינוי בארצות החדשות המתפתחות. גירץ בא לראשונה לאינדונזיה במסגרת צוות מחקר של MIT שחקר את השינויים הפוליטיים־כלכליים־חברתיים במדינת־האי העצומה והמגוונת להפליא הזו. עיסוקו זה ניכר בפרקים שבהם הוא בוחן את

האידיאולוגיות, הפוליטיקה, ובניין האומה והמדינה בעידן הפוסט קולוניאלי. כל פרק בחלק הזה הוא עשיר ומנומק היטב, ומכיל אילוסטרציות השאובות מעבודתו של גירץ באינדונזיה ומקושרות יפה לעבודתם של תיאורטיקנים מובילים של התקופה, כגון מנהיים, פרסונס, שילס, ובמיוחד מקס וובר.

בנוסף לפרקים מאמרים האלה פרסם גירץ גם שלוש מונוגרפיות על אספקטים שונים של תהליכי הפיתוח באינדונזיה: *Agricultural Involution* (1963), *The Social Peddlers and Princes* (1963), *History of an Indonesian Town* (1974). כל אחד מהספרים הקצרים האלה (פחות מ־200 עמודים), הכתובים בפרוזה אקדמית שטוחה אבל קוסמת, מתמקד בבעיה או בנושא בעל חשיבות: *Peddlers And Princes* (רוכלים ונסיכים), למשל, מתאר שתי עיירות ספציפיות, אבל מטרתו המרכזית של גירץ היא לבחון את הפוטנציאל והמגבלות של "כלכלה ריכוזית" (הנסיכים) עם אלה של "כלכלת שוק" (הרוכלים). במלים אחרות, לא מדובר רק בבחינת השאלה כיצד מתארגנים החיים במקומות לא־מערביים. תחת זאת, הופך גירץ את מחקרו האנתרופולוגי לבסיס לבחינת נושא כללי בעל חשיבות פוליטית, כלכלית, ולא פחות מכך, מוסרית־פילוסופית. זהו תו היכר של הרבה מעבודתו – מחקר אנתרופולוגי מפורט ואינטנסיבי במקומות קטנים (למשל, מודז'וקוטה ביאווה, ספרו במרוקו) כבסיס העובדתי לבחינת נושאים עכשוויים מרכזיים.

משמעות ופרשנות

מקריאה זהירה מתברר שלתיאוריה התרבותית הסמיוטית או הסימבולית של גירץ נלווה הסיווג שהוא מסווג את עצמו כ"אתנוגרף". המונח אינו מופיע בכתיבתו על מדינות מתפתחות או על נושאים אחרים בספר, אבל הוא עומד במרכז פרק הפתיחה ופרק הסיום, העוסקים ב"תיאור גדוש" (פרק 1) ובהמחשתו, קרב התרנגולים הבאלינזי (פרק 15). מהו הדבר שמבשר גירץ בתפקידו כ"אתנוגרף"?

האתנוגרפיה היא "הדבר האמיתי" – מחקר־שדה ארוך טווח שבו הצופה מנסה להבין את "האחר" עד כמה שאפשר במונחיו שלו. כמו

המשורר והצייר, האתנוגרף מבקש להבין ואז לצייר כמה פרגמנטים מורכבים של המציאות, לתפוס את "ההגיון של חיי היומיום" בזמן ובמקום מסוימים. לא מדע של הכללות יש כאן, אלא אמנות של פרטים. בתמצית, האתנוגרפיה היא החיפוש אחר תרבות מקומית, שגירן מתאר אותה כ"דפוס משמעות הנמסר בדרך היסטורית ומגולם בסמלים" (עמ' 91). האתנוגרף שקוע כל־כולו בהוויית המקום, ומבקש לחשוף את המורכבויות שבהבנות ובאינטרסים השונים, מוצא את עולם הסמלים המקומי, ומנסה לעמוד על משמעותם: למה בתי המגורים האלה צבועים אדום? מה מייצג קרב התרנגולים? מה משמעות עסקת סחר בהרי האטלס במרוקו, ואיך עצם חיפוש המשמעות מוליד פרשנות, לא רק של מאורעות או טקסים ספציפיים אלא גם, באופן רחב יותר, של התימות והדילמות שבבסיס התרבות. בסופו של דבר, התרבות נתפסת כטקסט שבו "רשתות משמעות" (עמ' 17) מצטלבות ונקשרות זו בזו בדרכים מורכבות, או, במילותיו הפיוטיות של גירן עצמו: "התרבות של עם היא מכלול של טקסטים שהם עצמם מכלולים, ואת הטקסטים האלה האנתרופולוג מתאמץ לקרוא מעבר לכתפיהם של האנשים שהם שייכים להם באמת" (עמ' 304).

"תיאור גדוש", פרק הפתיחה של הספר, מפרט זאת באופן דידקטי כמעט. המסה פותחת בפרגמנט הלקוח ממחקרו של גירן במרוקו. זהו סיפור שלוש־הגברים־ועדרי־הכבשים שמקורו בהררי מרוקו בסביבות 1912: כהן, הרוכל היהודי, מותקף ע"י אנשי שבט ברברי, הוא זוכה לפיצוי (עדרי כבשים) בעזרת אנשי שבט ברברי אחר שהוא תחת חסותם, אבל אז הקולונל הצרפתי, המבקש לחזק את שלטונה של צרפת באזור, עוצר את כהן ומחרים את עדרי הכבשים. אכן, סיפור קטן על האירוניות התכופות־מדי של החיים. אבל לא מדובר בסתם אירוניה מקרית – אירוניה זו מובנת במרוקו בזמן ובמקום מסוימים, והסיפור נועד להדגים את משימותיו ומטרותיו של "התיאור הגדוש". כלומר תפקידו של האתנוגרף הוא לצפות בהתנהגות "מיקרוסקופית" מתמשכת ולתעד אותה, לשאוף לפרש את משמעותם של המעשים המורכבים האלה הקשורים זה לזה, ואז

להכליל מהררי הפרטים כדי להבין איך הם, האחרים, עומדים ב"דילמות הקיומיות של החיים" (עמ' 39).

אם זהו המתכון של גירץ, הרי פרק הסיום על קרבות התרנגולים בבאלי יכול להיחשב להמחשה המבריקה והמפורסמת ביותר שלו. גירץ פותח את המסה בסיפור כניסתו הדרמטית לשדה: הוא ואשתו, שניהם אנתרופולוגים, נכנסו זה עתה "לכפר שלהם" והמקומיים מתעלמים מהם לגמרי עד שהמשטרה פושטת פתאום על המקום והם, הפועלים אינטואיטיבית לטובת התושבים, מתקבלים סוף־סוף בגאווה ע"י הכפר כולו. השוטרים הגיעו כדי למנוע קרב תרנגולים, שהיה אז לא חוקי, ובעקבות הקדמה זו נפנה גירץ אל משימתו העיקרית: איך הקרבות מאורגנים, מי ומה מעורבים בעניין, ומה אנו יכולים להבין על באלי ואנשיה מן העיסוק האובססיבי בספורט האכזרי הזה? הפרשנות אלגנטית, מבריקה והולכת בעוצמה מדודה. אנו זוכים למסה על תרנגולים ומשמעויותיהם הסימבוליות (בין השאר, הם "כוחות האופל"), הקרבות מנותחים לפרטי־פרטים, ובאותה זהירות מפורטים הכללים, האסטרטגיות, ומשמעויות ההימורים ("משחק עמוק", כותרת המסה, הוא מונח המתייחס לתחרויות יוצאות הדופן שבהן התרנגולים שקולים בכוחם והתוצאות לא ניתנות לחיזוי). לאורך הדרך אנחנו למדים על הארגון החברתי בכפר, ועל גחמות הסטטוס המקומי; שכמו קרב התרנגולים, החיים בבאלי מתנהלים "היתזים־היתזים"; ובאופן כללי עוד יותר, כמו העלאת מחזותיו של שייקספיר בפני קהל בריטי, קרב התרנגולים הוא "סיפור שהם מספרים לעצמם על עצמם" (עמ' 448).

אילו חומרים חזקים ומרשימים מאוד. האתנוגרפיה מחוברת ומוגשת בצורה מבריקה, והפרשנות מציינת מאפיינים בולטים וייחודיים של התרבות הבאלינזית. גירץ המשיך בקו זה של ניתוח פרשני גם באסופה מאוחרת יותר של מסות, *Local Knowledge* (1983), ובשני מחקרים באורך מלא, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali* (1980), והפרסום החשוב ביותר שלו על מרוקו (יחד עם הילֶדֶד גירץ ולורנס רוזן), *Moroccan Society Meaning and Order in* (1979). פרסומים רבי־עוצמה ועשירים אלה זכו למעריצים רבים, גם בקרב האנתרופולוגים וגם בדיסציפלינות אחרות

– ובמיוחד בקרב היסטוריונים של התרבות, אשר נמשכו לאפשרויות הגלומות ב"תיאור גדוש" וב"תרבות כטקסט". רוברט דרנטון, למשל, השתמש בניתוח בנוסח גירץ בבחינת "טבח החתולים הגדול" בצרפת במאה ה־18 (דרנטון וגירץ לימדו ביחד סמינר בפרינסטון), ואילו ספרה של נטלי זימון דייוויס *שובו של מרטן* גם היא מדמה גם היא את סיפור *שובו של גרמון* המתים כ"טקסט" הולם לצורך פרשנות של המקום והזמן. השפעתה הרבה של גישתו הפרשנית של גירץ היתה מן הסתם גם גורם לגל הפופולריות של "עשיית אתנוגרפיה" שפשט בעשורים האחרונים במדעי החברה ובתחומים נלווים. בעלי מגוון מקצועות בתחום החברתי גילו את האתנוגרפיה כדרך חדשה להבין מצבים חברתיים שונים ומשונים, וכך הפכו לאחרונה כיתות בית ספר יסודי, משרדי תעסוקה ותאגידיים גלובליים לאתרי מחקר "אתנוגרפיים". לרוע המזל, רק לעתים רחוקות המחקרים הללו מתבססים על עבודת שדה ממושכת ומעמיקה, המסקנות בדרך כלל אינן מפתיעות, ואף שיש ל"מחקרים איכותניים" יתרון של צפייה ישירה ובלתי־אמצעית בהתנהגות, לעתים קרובות מדי הם מניבים סוג מאכזב של "תיאור ריק".

מרחבי האסלאם

הוצאת רסלינג, שיזמה את התרגומים לעברית של מחקרים מודרניים חשובים במדעי הרוח והחברה, ראויה לשבח על פרסום שניים מספריו של גירץ. האנתרופולוג הישראלי אנדרה לוי שימש כעורך מדעי וגם כתב הקדמה מאלפת לאחד הספרים, וגירץ עצמו, אדיב ומעורב כדרכו, תרם לשניהם הקדמה חדשה ומעניינת. התרגומים לעברית מיטיבים לתפוס את רוח חשיבתו (משימה לא קלה, במיוחד בנוגע לעבודות *וחיים* המלא הומור, אירוניה ומשחקי־מילים), ולפיכך שני הספרים הם תוספת רבת־ערך לספרייה הגדלה לאיטה של חומר מחקרי חשוב הזמין כיום לקוראי העברית.

לא קשה להבין למה בחרו העורך וההוצאה לתרגם לעברית את *עיונים באסלאם*. כאשר הופיע ספר קצר זה ב־1968, התעניינו בו בעיקר אנשי אקדמיה שעסקו במחקר השוואתי בין חברות מוסלמיות; אבל כיום, לאחר פריצת הג'יהאדיסטים אל הבמה העולמית

ולאור קרב־האיתנים המתנהל כביכול בין "האסלאם והתרבות היהודית־נוצרית", הוליד הצורך בהבנת האסלאם מבול של ספרים, רובם צנומים ושוליים. פתאום נדמה כאילו ענייני פרשנות עשויים להשפיע על מדיניות בדרגים הגבוהים ביותר (מספרים שהסי־איי המליץ, משום־מה, על קריאת *The Arab Mind* של רפאל פטאי, ספר פשטני ורצוף הכללות). קריאת ניתוחו המלומד של אנתרופולוג יודע־דבר – פרשנות המעוגנת במחקר שדה ממושך ומשלבת חומרים היסטוריים עם פרטים אתנוגרפיים מקומיים – אפשר לצפות ממנה שתספק נקודות ראות חדשות על ענייני־שעה בוערים במיוחד.

עיונים באסלאם אינו מאכזב – אדרבה, הוא *tour de force* בכל קנה מידה. כותרת המשנה של הספר היא "התפתחות דתית במרוקו ובאינדונזיה", וברוחו של מקס ובר, גירץ מעמיד לו למטרה לתאר את האופנים המנוגדים שבהם צמח האסלאם כתרבות דתית בשוליו הרחוקים של העולם המוסלמי, באינדונזיה שבמזרח ובמרוקו שבמערב. הניגודים מרתקים, וגירץ עוקב אחריהם, כדרכו, במרץ רב ובבהירות.

גישתו התיאורטית של גירץ כבר מופרת לנו: הדת היא מערכת תרבותית שלמה, והבנת הדת פירושה להגיע להבנה של השקפת עולמה והאתוס שלה, במיוחד בצורות שהם מתוארים וממוזגים זה בזה כ"סמלים מקודשים". משימתו של האתנוגרף היא להבין את משמעות הסמלים, ולכן פותח גירץ את ניתוחו בתיאור שתי דמויות היסטוריות האמורות להדגים את "הסגנון הקלאסי" של האסלאם בשני קצווי תבל אלה: קלידג'אגה, הנסיך בן המאה ה־16 שהביא את האסלאם אל יאווה (מעין שאול התרסי), וסידי ליוסי, "מלומד דתי בן המאה ה־17, חצי ברברי־חצי ערבי, אשר עבר טרנספורמציה והפך לקדוש מרוקאי חשוב" (עמ' 51). המשמעות התרבותית השונה, והכיוונים השונים במובהק, של שני "הגברים כמטפורות" ניכרת מיד לעין. האחד הוא אריסטוקרט, אשר יחד עם אחרים מביא את הנביא והקוראן אל תרבות של חצר מלכות ותחכום רב, הנשענת על יסודות הינדיים ובודהיסטיים. ואילו האחר קורא בהצלחה תגר על הסולטן השליט ע"י הפגנת כוח הבראפה (במובן של "חסד אלוהי") שלו,

ועקב כך משתלב בזרם המרוקני העמוק והמיסטי של קדושים, סופיזם, וחברות גברים המתפללים ומבלים יחד. האסלאם ביאווה פותח אפוא מבחינה היסטורית בתוך "מדינת התיאטרון" בת־החלוף, שהיתה עשירה בטקסים ומסוגלת להכיל וריאציות שונות של אמונה, מן הרגשניות ועד לפוריטניות, ואילו בדפוס המרוקני, בעלי כוח ומעמד העוברים בירושה (צאצאיו של הנביא) נאבקו בבעלי כוחות מאגיים, המרבוטים וצאצאיהם, והפרקטיקה האיסלמית נעה בין האקסטטי עד כלות ובין הדוגמטי גרידא.

מן היסודות האלה ממשיך גירץ ועוקב אחר הנתיבים השונים שהאסלאם הלך בהם כאשר כל אחת מהחברות נתקלה בקולוניאליזם המערבי, במדע ובחילון, במודרניזם ובלאומויות. הקולוניאליזם האירופי, באמצעות החברה ההולנדית השולטת ביאווה, הגנרל ליוטי ו"הבאת בשורת התרבות" של הצרפתים במרוקו, הביא עמו טכנולוגיות חדשות, פתח דרכים כלכליות חדשות עבור אחדים בעודו חונק למעשה אחרים, וכפה משטר פוליטי זר – ובמידת מה בתגובה לכך, המקומיים פנו פנימה, האסלאם הפך לדגלה של ההתנגדות, ושינויים דתיים שגירץ מכנה "סקריפטורליסטיים" החלו לקרוא תגר על דפוסים קודמים. באינדונזיה, העלייה לרגל אל קפה, המדרסה, ומיזוג המסגד עם השוק חיזקו כולם מגמות של "פונדמנטליזם רדיקלי". בדומה לכך, אבל גם בשונה, התנועה במרוקו המכונה "סלפית" העדיפה פונדמנטליזם דתי כנגד המרבוטים, ואת לימוד הקוראן על פני האקסטזה הסופית. גירץ גם מבחין הבחנה רחבה יותר בין "דתי" ו"דתי־כערך" – חלקים נרחבים בשתי החברות לא היו לא פונדמנטליסטיים ולא חילוניים לגמרי, אלא נישאו על הגלים השונים של האמונה האסלאמית וטקסי הפולחן.

חשוב לא פחות, התפתחויות דתיות אלה הכילו גם גרעינים פעילים של לאומנות ואנטי־קולוניאליזם. הלאומנות נעשתה בשלהי המאה ה־19 ובמאה ה־20 כוח רב עוצמה, והתרבות הדתית עיצבה את הדפוסים השונים שהתגבשו. גם כאן מדגים גירץ את ההבדלים בין אינדונזיה ומרוקו באמצעות דמויותיהם של מובילי התנועות הלאומניות – סוקרנו באינדונזיה, מוחמד החמישי במרוקו. התרבות, שהיא הכוח המעצב, קושרת את העבר עם ההווה: אינדונזיה בימיו

של סוקרנו היתה התגלמות "מדינת־התיאטרון" של יאווה, אותו בליל אוורירי של הצהרות וכנסים שעשויים להלהיב את הדמיון אבל אין בהם כדי לנהל מדינה מודרנית, ואילו מוחמד החמישי הוביל את תנועת העצמאות המצליחה בתור "המלך המרבוטי", שמיזג את עוצמתה של המדינה עם אמונה רווחת ביכולותיו המיסטיות. לאסלאם אפוא יש וריאציות רבות – אמנם מבחינה היסטורית גם מרוקו וגם אינדונזיה עברו תקופות דומות, אבל סמליהן העיקריים ומשמעויותיהם המשולבות מצביעים בכיוונים שונים לחלוטין. או, במילים של גירץ: "הן השתתפו בתולדות הציוויליזציה הזו (אסלאם) בדרכים שונות למדי, בדרגות שונות למדי, ועם תוצאות שונות למדי. שתיהן פונות אל מכה, אולם בהיותן האנטיפוד של העולם המוסלמי – שתיהן כורעות בכיוונים מנוגדים" (עמ' 31).

את פרק הסיום מקדיש גירץ לבחינת מגמות עכשוויות ובהן ספקנות דתית וחילון, אבל ברור שהעניין המרכזי הוא הדגשת הוריאציות השונות באסלאם של אמונה ופולחן. זהו מסר בעתו, במיוחד לאור ההכללות השטחיות הרווחות בדבר "טבעו האמיתי של האסלאם" או "מה הם באמת, הערכים האלה." על הישראלים להבין את ההכללות האלה לאשורן: האם אפשר לדבר על "טבעה האמיתי של היהדות" בתרבות דתית הכוללת, לכל הפחות, את האמונות המיסטיות האקסצנטריות של חב"ד ואת הרציונליזם החמור של לייבוויץ וחסידיו, את חצרות החסידות ואת יריביהן החרדים הליטאיים, תנועה רפורמית אקטיביסטית ונוהגים חרד"ליים המשתנים חדשות לבקרים? אם כל אלה הם "ביטוי אותנטי של היהדות", למה לצפות מתרבויות דתיות אחרות שלא יהיו מגוונות ומשתנות בלי הרף?

האנתרופולוג כאינטלקטואל

עבודות וחיים, ספרו השלישי של גירץ המתפרסם בעברית, לוקח אותנו בכיוון שונה לגמרי. שלא כמו שני הקודמים, ספר זה אינו מחקר אתנוגרפי המבוסס על עבודת שדה, אלא ביקורת ספרותית על ארבעה אנתרופולוגים דגולים והאופן שכל אחד מהם "כתב את התרבות". למעשה, אפשר לומר שספר זה נותן ביטוי לקליפורד גירץ האינטלקטואל (או, כנהוג לומר, "האינטלקטואל ברמה עולמית"),

שכתב ניתוח מבדר, מענג בעושרו, של האנתרופולוגיה כדיסציפלינה אינטלקטואלית.

לפעמים האנתרופולוגים הם אנשי שטח נפלאים, המיומנים ביצירת קשר עם האחר, והחיים חיים אקזוטיים במקומות מוזרים ונידחים – אבל רק לעתים רחוקות הם אינטלקטואלים, אנשי תרבות יצירתיים ומלומדים, המסוגלים לכתוב בביקורתיות ובחדות על מגוון רחב של נושאים ורעיונות. גירץ הוא היוצא מן הכלל (קשה להעלות על הדעת רבים אחרים), ואף שהדבר ניכר בכל פרסומיו המאוחרים, הוא מגיע לשיאו בספר הזה. מן הכותרת, *עבודות וחיים*, עולה שהנושא הוא "סובייקטיביות מדעית" – כיצד סיפור חייו של האנתרופולוג משפיע על ממצאיו (או מעוות אותם) – אבל כותרת המשנה, "האנתרופולוג כמחבר", מגלה את הכוונה לאשורה: זוהי מסה המבקשת לחשוף את האמצעים הספרותיים שאנתרופולוגים משתמשים בהם בכותבם ספרים על "הילידים שלהם". איך יוצרים האנתרופולוגים את "החתימה" שלהם, איך הם בונים "זהות כותבת" ומפתחים רטוריקה שבכוחה לשכנע את הקוראים בדבר סיפוריהם של בני אדם אקזוטיים ואורחות חייהם המשונים.

גירץ, שלא הסתפק מעולם באתגרים קטנים, נדרש בפרקים עוקבים לסגנונות הכתיבה של ארבעה מגדולי האבות המייסדים של האנתרופולוגיה: קלוד לוי־שטראוס, אדוארד אוון אוונס־פריצ'רד, ברוניסלב מלינובסקי, ורות בנדיקט. כולם היו אישים בעלי אינטלקט אדיר שהשפיעו השפעה מעצבת על החשיבה האנתרופולוגית, והשפעתם אף חרגה מגבולות האחוה המקצועית. הניתוח הספרותי שגירץ מנתח את כתביהם הוא ממולח ולא אחת שנון, וניכר בו שהוא נהנה מכל התנסחות קולעת. את שאיפותיו הקוסמיות של לוי־שטראוס, למשל, הוא חושף בכך שהוא מראה *שתוגת הטרופיקה*, כביכול יומן מסע לתוככי ברזיל, אינו יומן מסע כלל, אלא סדרת פרזנטציות שלובות זו בזו, המגיעות לשיאן בהכרזה של *anthropologie structurale*, תיאורית התרבות הקונגניטיבית־סימבוליסטית של לוי־שטראוס. יתר על כן, מבחינת לוי־שטראוס אי אפשר להבין את "הפרא האמיתי" באמצעות אמפתיה או תיאור חודר, אלא רק באמצעות ניתוח "קטגוריות

החשיבה" שלו כפי שהן נגלות בפענוח מיתוסים ארוכים ומסובכים או הרגלי הכנת אוכל. זהו משחק אינטלקטואליסטי, ולכן הכתיבה בדרך כלל "מרוחקת", "סגורה", "קרירה" ו"שכלתנית".

בפרק הבא עוסק גירץ באונס־פריצ'רד, וחושף סגנון רטורי ומגוון נושאים מסוג אחר. הוא מתמקד במחקריו של אונס־פריצ'רד על חברות שבטיות באפריקה – כתיבה המשתמשת במשפטים שטוחים והצהרתיים הקולחים בזה אחר זה בלי מאמץ, ויוצרים במקובץ תחושה של ריאליזם מוחשי. גירץ, שסגנון כתיבתו כה שונה (מעגלי לפעמים, במשפטים ארוכים ומקוטעים, מלאים במשחקי מלים – מין אנגלית־הכתובה־כצרפתית), מראה שהתוצאה היא סוג של "הקרנת שקופיות": סגנונו הדיסקורסיבי של אונס־פריצ'רד זורם כמו שקופית אחר שקופית, פרט אחר פרט, עד שמתקבלת "התמונה המלאה". אבל תמונה של מה? כאן אנו מגיעים אל מסר מרכזי של כתיבו: מנהגים מוזרים בעינינו (נישואי־רפאים, נקמות דם, אורקלים ומאגיה) נגלים כמתקבלים לחלוטין על הדעת, ואינם אלא דרכים חלופיות שבהן "החיים האנושיים האותנטיים מצליחים להתקיים ללא עזרת המוסדות המוכרים שלנו" (עמ' 98). למרבה הפליאה, התוצאה היא הבנת האחר, שלא נלווים לה זוהר כוזב או אמפטיה רבה: כל בני האדם דומים בבסיסם, מתמודדים עם בעיות דומות, וממציאים מגוון פתרונות חלקיים.

ברוניסלב מלינובסקי, האינטלקטואל יליד פולין שהמציא, פשוטו כמשמעו, את עבודת השדה האתנוגרפית, הוא המושא הבא של גירץ בניתוחו הספרותי. כמו בשני המקרים הקודמים, גם כאן פותח גירץ בדוגמה יוצאת דופן של מורשתו הכתובה של האיש – יומן השדה החושפני שכתב מלינובסקי ב־1914-1915, ושרק כעבור חמישים שנה הותר לתרגמו לאנגלית. גירץ מנתח את היומן האישי הזה לצד שפעת כתיבו של מלינובסקי שפורסמו ברבים, וכך מטפל בדילמות שיצר ניסיונו להוביל את הקוראים אל, או יותר מדויק, בפנים, האיים הטרובריאנדים, ולייצג בחיות ובבהירות את חוויית "החיים הפרימיטיביים" במלוא צבעוניותם. דוגמאות מן הזמן האחרון של כתיבה בסגנון הזה מכונות לפעמים "הפואטיקה" של האתנוגרפיה – אתנוגרפים הכותבים דיאלוגים ובהם דמויות ספציפיות שהכירו,

סיפורים מהרפתקאותיהם בשטח, ולא פחות מכך, הגיגים על "ניסיונם בשדה". דא עקא שהסוגה החדשה הזאת מלמדת אותנו על האתנוגרף יותר מאשר על הנושאים הנחקרים, ולעתים קרובות מדי התוצאה בנאלית ולא מעניינת במיוחד.

את הרשימה סוגרת האנתרופולוגית רות בנדיקט, דמות שונה למדי, שכתבה את מה שהוא בלי ספק הספר האנתרופולוגי הפופולרי ביותר, *Patterns of Culture*. הספר נמכר ביותר משני מיליון עותקים ותורגם לעשרות שפות (שהעברית, למרבה הצער, אינה אחת מהן). כוחה הגדול של בנדיקט היה לא בעבודת שדה אלא כסופרת, ובשימוש שעשתה בחומר אנתרופולוגי כדי ללמד לקחים מוסריים. גירץ נתן לפרק זה את הכותרת "אנחנו/לא־אנחנו", וכך הדגיש את הטכניקה של בנדיקט, המשתמשת בדימויים מלאי־חיים של נוהגים תרבותיים שונים (ה"פוטלץ" המפורסם של שבטי אינדיאנים בצפון־מערב אמריקה, או ציד הראשים בקרב הדופואנים) על מנת להאיר את פגמי המערב ונוהגיו המשונים שלו (חגיגות בר מצווה מתמשכות ועתירות מתנות, תחרויות על סטטוס בפרבריה של ארה"ב ובמקומות דומים, ועוד). הטיפוסים התרבותיים שהיא מייצרת תמיד שלמים וסגורים הרמטית – "הזונים הם עם טקסי" או "ביטחונה של יפן בהיררכיה" – ומפורטים בנמרצות ובשליטה מוחלטת. האם כל הדפוסים שווים, או שמא יש כאלה שהם טובים מאחרים? עמדתה של בנדיקט אשת המוסר בנושא מרכזי זה ברורה: תרבויות ברחבי העולם מורכבות מדפוסים שונים להפליא של מחשבה ומעשה, והלמידה לכבד את ההבדלים מובילה ל"סובלנות [כלפי] דפוסי החיים, המתקיימים זה לצד זה והתקפים באותה מידה, שהמין האנושי יצר לעצמו מחומרי הגלם של הקיום" (עמ' 143). רלטיביזם תרבותי, כך נדמה, הוא אחד הלקחים הגדולים של האנתרופולוגיה, ואולי המסר החשוב ביותר שלה. האמנם? גירץ מודע היטב למגבלות האינהרנטיות – האם עלינו לגלות סובלנות כלפי הנאציזם, או מילת נשים? – אך בו בזמן מעדיף אותו בהרבה מנקודות מבט חלופיות (ובמאמרו "Anti-Anti-Relativism" הוא מנהל דיון נלהב בכמה מהסוגיות הרלוונטיות). גירץ אינו היחיד המנתח באופן ביקורתי כתיבה אנתרופולוגית – ג'ורג' מרקוס, מייקל פישר, ובמיוחד ג'יימס קליפורד, החריף מכולם,

כתבו ברוב חן על הנושא – ולפעמים היה נדמה (כפי שהעיר לי פעם עמית ספקן) ש"אצל האנתרופולוגים, ביקורת ספרותית עומדת להחליף את המחקר האנתרופולוגי." ביקורות אלה הצליחו להעלות שאלות חשובות בדבר השלכותיה של "כתיבה תרבותית". אבל מעבר לכך, בשנות השמונים והתשעים של המאה ה-20 הובילה הסובייקטיביות הרדיקלית של הפוסט־מודרניזם למעין משבר בקרב אנתרופולוגים אחדים, במיוחד בארה"ב. גירץ דן בנושאים אלה בפרק הסיום. מהו "תיאור אתנוגרפי" אם לא מבט אישי מוטה על עמים אחרים שיצר דמיונו של האנתרופולוג? את מי או את מה משרתת הכתיבה האתנוגרפית (מלבד את האנתרופולוג הכותב עצמו)? גירץ בוחן את הבעיה הזו וחולקים אנתרופולוגיים נוספים שצצו לאחרונה, וכרגיל, כדאי להקשיב לתשובתו המדודה. לטוב ולרע, הוא כותב, "לא ניתן להימנע מעול החיבור, עד כמה שהוא נעשה כבד" (עמ' 167). יתרה מזו, לאתנוגרפיה עשויה להיות משימה בעולם הגלובלי: "להגדיל את אפשרות קיומו של שיח בר־הבנה בין אנשים שהם די שונים זה מזה בתחומי העניין, בהשקפה, בעושר ובעוצמה, אך עדיין מוכלים בתוך עולם שבו, בהיותם נתונים בהתקשרויות רבות מספור, קשה יותר ויותר לסור זה מדרכו של זה" (עמ' 174).

נושאים פוליטיים־תרבותיים אלה ואחרים הוסיפו להעסיק את גירץ בשעה שכתב ממרומי מושבו במכון ללימודים מתקדמים בפרינסטון, והוא פרסם סידרה ארוכה של מסות בנושאים בעלי עניין אינטלקטואלי רחב. *After the Fact*, סדרת הרצאות שניתנו לראשונה בירושלים ב־1995, מציגה את גירץ בהלך רוח מהורהר, סוקר את עבודתו שלו ואת מצבה של האנתרופולוגיה בשלהי המאה ה-20; *Available Light* (2000), האסופה האחרונה שפורסמה, מקדמת נושאים אלה עם שימת לב מיוחדת להשלכות הפילוסופיות של המחקר האתנוגרפי. זוהי כתיבה מעורבת – בנויה בקפידה, לא פעם שנונה, הנעה חליפות בין מידה של ספקנות עצמית אירונית ובין מחויבות איתנה לערכי ההומניזם.

קליפורד גירץ מת בנובמבר 2006 והוא בן שמונים. בחיים שהוקדשו למחקר וכתיבה הוא הפנה את האנתרופולוגיה אל כיוונים חדשים, נעשה לפרשן המוביל של התחום בעולם הרוח בכללו, והציב

האתנוגרף המושלם

סטנדרטים גבוהים של למדנות ושל יושרה אינטלקטואלית. אפשר בלי ספק לבקר את עבודתו, והיא אף עוררה ביקורת: הוא מעולם לא ניסח תיאוריה כוללת של ההתנהגות; הטקסטים התרבותיים שהוא ראה כפרדיגמות צמצמו למעשה את התרבות לכדי קריקטורות שדופות; שחקנים יחידים נעדרו מעולמו, עולם של סמלים נשגבים; בהדגשה שהדגיש את הטקסטים התרבותיים הוא הזניח את הקשריהם ההיסטוריים והפוליטיים; ועוד כהנה וכהנה. ואף על פי כן, הישגיו של גירץ היו עצומים. בשני משפטי הסיום של *After the Fact* הוא כתב, אולי ביודעין, מה שעשוי להיחרת על מצבתו שלו: "אין וודאות או תחושה של סיום, אפילו לא תחושה של ידיעה מה באמת אתה מחפש, במסע־חיפושים כה לא מוגדר, בקרב בני אדם שונים כל כך, ובזמנים מגוונים כל כך. אבל זו דרך מצוינת, מעניינת, מייאשת, מועילה ומשעשעת, לכלות בה חיים."

אלכס וינגרוד, אוניברסיטת בן־גוריון שבנגב

מסעם של טקסטים
באנתרופולוגיה לארץ הקודש:
על מאה שנים של תרגומי אנתרופולוגיה
לעברית

מבוא

מאמרי יעסוק במסעם של רעיונות אנתרופולוגיים בין הקשרים גיאוגרפיים ותרבותיים שונים. אידיאות, דגמים לחשיבה, תיאורים ותיאורים עשו את דרכם מאירופה ומאמריקה לארץ הקודש, מונעים על־ידי אנרגיות ציוניות, רומנטיות, לאומיות ואינטלקטואליות. מסע הנדודים עבר במספר שבילי תרגום מקבילים: כתרגומים שלמים שהגיעו ליעדם כפי שהיו כשיצאו מביתם נאמנים למקור; כפרקים ממקורות שונים שלוקטו והופיעו בשפת היעד כיחידה אחת; וכאלה שבדרכם לכאן שונו פניהם המקוריים עד לבלי הכר.

הרעיונות האנתרופולוגיים עברו תמורות רבות מאז שלהי המאה התשע־עשרה, כשרק התחילו להתגלגל לעברית, ועד לימינו, בתחילת האלף השלישי, בעת פריחתם של תרגומים של טקסטים אנתרופולוגיים לשפת הקודש. כאז כן עתה, טקסטים אלה משקפים את רוח התקופה ואת האופנות המדעיות הרווחות בזמנם. לפני כמאה שנה הם נועדו לתרום להשכלתם הכללית ולידע בעברית של קוראי העברית בחברה היהודית באירופה, כחלק מתפיסת עולמם הציונית. התרגומים של היום משקפים את הזרמים האינטלקטואליים המקובלים באנתרופולוגיה העולמית ומיועדים לקהל המתרחב והולך בחברה הישראלית שמתעניין באנתרופולוגיה.

הדיון יתמקד בכוחות ובתהליכים שהניעו את ההגירה של אנתרופולוגיה מהקשר אחד לשני ובאופן שבו נקלטו הרעיונות בביתם החדש כנוודים בני חלוף או כתושבי קבע. מבחר התרגומים

מתבהר על רקע התפתחותה של הדיסציפלינה האנתרופולוגית בישראל: על מקורות השראתה, על השפעותיהם של חוגים ואסכולות נפוצים במרכזי הידע העולמיים ועל קליטתם בהקשר החברתי-תרבותי בישראל. לאחר סקירה קצרה של התפתחות הדיסציפלינה של אנתרופולוגיה בישראל, אשרטט את נתיבי התרגום בעזרת ציון אבני דרך של ספרים שנבחרו לתרגום והשפעתם על הדיסציפלינה המקומית. לקורא ייחשפו ספרים ישנים ועלומים, שאינם ידועים לאנתרופולוגים הישראלים, גם אם חשיבותם כיום לדיסציפלינה היא מזערית.

כאמור, האנתרופולוגיה התמקמה בישראל רק במחצית המאה העשרים והתבססה על בני הארץ שלמדו בחו"ל ועל מהגרים שקבלו את הכשרתם האקדמית בארץ מוצאם. הטקסטים שהכירו אנתרופולוגים אלו מתקופת לימודיהם היו טקסטים לועזיים בני הזמן, וכשהגיעו לישראל לאחר תקופת הכשרתם עמדו לרשותם טקסטים מעטים שתורגמו לעברית משלהי המאה התשע־עשרה ועד לזמנם. חלקם היו מבוססים על תיאוריות מיושנות ולכן לא היו שימושיים. ועוד, מאחר שהכשרתם נעשתה באירופה, הם נטו לאמץ את הטקסטים הלועזיים המוכרים להם מתקופת לימודיהם, ועליהם המליצו לתלמידיהם. יתר על כן, גם המרצים שהיו מודעים לקיומם של תרגומים חדשים לעברית העדיפו לדרוש מתלמידיהם קריאת טקסטים באנגלית, על מנת שאלו יתנסו בה כמטרה העומדת בפני עצמה.

מפעל התרגומים של ספרי אנתרופולוגיה לעברית לא התבצע כתוכנית פעולה ארוכת טווח, וגם לא זכה לתמיכה כספית. הוא יוזמה של יחידים שבתקופות שונות הקדישו מאמץ להציב על מדפי הספרים כותרים שנושאם הוא "אנתרופולוגיה". למונח זה היו שדות משמעות שונים בתקופות ובמקומות שונים. הנושא כלל מגוון של תח־תחומים: אנתרופולוגיה פיזית, אנתרופולוגיה חברתית־תרבותית. רווחו מגוון סוגות: ספרי מבוא, מונוגרפיות, אסופות; הטקסטים נכתבו ברוח אסכולות תיאורטיות שונות: צמודים לגישה האבולוציוניסטית, בעקבות הפונקציונליזם, מלקטים מפה ומשם; הם היו מיועדים לקהלי יעד שונים: פרסומים מקצועיים

ליודעי ח"ן, ספרים הפונים לתלמידי חכמים וכאלה המיועדים לקהל הרחב. תרגום הטקסטים האנתרופולוגיים לעברית התקיים בשני ערוצים: הספרות האנתרופולוגית היותר פופולארית עבור סקרנים ותאבי ידע כללי, והספרות האנתרופולוגית המכוונת לאקדמיה עבור המומחים.

הפריודיזציה של תנועת התרגומים של ספרות אנתרופולוגית לעברית מתחילה עם תקופת התחייה המשכילית של העברית באירופה, עוברת דרך הישוב הציוני והחיבור החזק לסוציאליזם, ממשיכה דרך תרגום של טקסטים אנתרופולוגיים פופולאריים בטרם מיסודה של האנתרופולוגיה כתחום דעת באקדמיה, ולבסוף תרגומים פופולאריים בצד תרגומים המיועדים לקהל אקדמי מצומצם יותר. ההחלטות של מדיניות התרגום לוקחות בחשבון את ההקשר החברתי-תרבותי המתואר, ובו בזמן הן מושפעות מהלכי רוח אינטלקטואליים הנושבים במרכזים אקדמיים בעולם, ומהאופן בו הם מעובדים ונקלטים בסביבה החדשה, בישראל.

המקרה הישראלי עשוי לעורר שאלות כלליות יותר של מדיניות תרגום משפות מדע מרכזיות לשפות מדע פריפריאליות. בספרות העולמית העוסקת בלימודי תרגום יש לקונה בנושא מדיניות תרגומי מדע, ובכלל זה במדעי החברה. יוצא דופן הוא הדיון במדיניות תרגומי מדע במדעי החברה לתורכית, שגם היא כמו העברית לשון פריפריאלית. מאחר שניתן למצוא קווי דמיון בביוגרפיה הלאומית של שתי המדינות, בניסיון המכוון לכונן זהות לאומית חדשה שקיבלה השראה אירופית ובהרחבת ההשכלה בקרב האוכלוסייה הכללית והאליטה, המקרה התורכי עשוי לשפוך אור על המקרה העברי. הגם שדיון בתרגומי מדע אינו מפותח בארץ, דווקא חוקרי התרבות ומדעי התרגום (הישראליים) איתמר אבן זוהר וגדעון טורי תרמו רבות לגישה העוסקת בהקשר התרבותי של הטקסטים המתורגמים ובעיקר בתרבות היעד. לטענתם, תרגומים עשויים לחולל שינויים בתרבות היעד ולהפריח בה הלכי רוח חדשים ושינויים בלשונה. לצורך תיאור תהליכים אלה, הציע אבן זוהר את המושג "רב־מערכת", (Poly-system). רב־מערכת מכילה תת־מערכות המקיימות ביניהן רשתות של יחסים היררכיים, ומאופיינת

כפונקציונליזם דינאמי (Even-Zohar, 1990). ראוי לציין את הדמיון הרב בין מושג זה לבין תפיסות מערכתיות ופונקציונאליות במדעי החברה. רב־מערכת מדגישה יחסים היררכיים בין מרכזים לפריפריות בכל סוגי התופעות המשתייכות לתרגום: ספרים, סופרים, הוצאות לאור, פרסים, קרנות, ועוד. התורכיה אקר (Eker, 2002) זיהתה כי בשנות התשעים של המאה הקודמת יזמו מו"לים תורכיים בעלי נטייה פוליטית ליברלית־שמאלית מפעל לתרגומי טקסטים במדעי החברה במטרה להתניע תהליכים של שינוי חברתי. מו"לים אלה פעלו כסוכנים תרבותיים במסגרת של רב־מערכת וזכו למידה רבה של השפעה. מחקר תורכי נוסף הדן בתרגומים במדעי החברה, אף הוא בהשראת ההמשגה של אבן־זוהר, נעשה על־ידי אישקלר־קוֹג'ק (Işılkar-koçak, 2006), שבדקה את התפתחות התרגומים של עבודות שנעשו על נשים ועל־ידי נשים, וממצאה מצביעים על השפעתם של מו"לים, מתרגמים ואחרים המעורבים בייצור תרגומים על דמות האישה ועל אישה כצרכנית של תרבות.

במאמר זה אני מבקשת, כאמור, לסקור את מעשי התרגום לעברית של טקסטים אנתרופולוגיים. פעילות זו היתה פועל יוצא של מניעים ותהליכים כלליים שהשפיעו עליה והיו מושפעים ממנה. גם הגדרת הדיסציפלינה האנתרופולוגית היתה פרי התפיסה החברתית בת הזמן. ראשוני התרגומים לעברית של "מדע האדם" בראשית המאה העשרים נוצרו באירופה (ליתר דיוק, בפולין) ושיקפו את התפישה הרחבה שתולדות האדם הן תולדות התפתחותו הפיזית (הגזעית), התרבותית והחברתית. "אנתרופולוגיה" יוחדה באותה עת להיבטים הפיזיים והגופניים של האדם והמונח אתנולוגיה התייחס לתחום החברתי־תרבותי. בשנות הארבעים של המאה העשרים התרחבה באירופה משמעות המושג אנתרופולוגיה גם להתפתחות האדם בהיבטיו החברתיים והתרבותיים. בארצות הברית, ממנה הגיעו טקסטים אנתרופולוגיים לתרגום רק משנות החמישים ואילך, היתה האנתרופולוגיה דיסציפלינה רבת־פנים (אנתרופולוגיה של "ארבעת השדות"), שכללה את ההיבטים הביולוגיים, התרבותיים, החברתיים, הבלשניים והארכיאולוגיים של האדם. ובאנגליה נשאה

האנתרופולוגיה משמעות של חברה ותרבות בלבד. לכן, מגוון הפרסומים שראו אור בעברית תחת הכותרת "אנתרופולוגיה" כלל ספרים במגוון של נושאים: אנתרופולוגיה פיזית, פליאונטולוגיה, ארכיאולוגיה, אנתרופולוגיה חברתית, תרבותית ופולקלור. שינויים והבדלים בשדות המשמעות של המושג ביטאו את עמימות גבולות הדיסציפלינה ואת ריבוי פניה.

סקירת התרגומים מעלה שאלות כלליות הנוגעות הן למניע האידיאולוגי בבחירת הטקסט לתרגום, והן לשיקולי הדעת הפרקטיים של ההוצאות לאור והמתרגמים להעביר ידע משפה לשפה. פרקטיקות התרגום הוזנו מאידיאולוגיה ציונית-לאומית: הפצת דעת בין יהודים באירופה בראשית המאה העשרים כחלק ממפעל הנאורות וההשכלה, תרומה לאתגר של החייאת השפה העברית כשלעצמו וביטוי ללאומיות כמשתמע ממנו, והעברית היתה מכנה משותף לקהילות יהודיות דוברות שפות מקור מגוונות. ממחצית המאה העשרים ואילך, כשהתבססה הדיסציפלינה באקדמיה בישראל, המניעים היו רומנטיקה שאופפת את האקזוטיקה שבאנתרופולוגיה עבור הקהל הרחב, ותרומה לפעילות המדעית והרחבת הדעת וההשכלה של סטודנטים באקדמיה כחלק מהכשרתם המקצועית. כל אלו השפיעו על הקריטריונים לבחירת הטקסטים ועל עיתוי פרסומם.

תרגומי טקסטים אנתרופולוגיים לעברית אפתח בראשוני התרגומים האנתרופולוגיים לעברית, שראו אור באירופה ובפלסטינה-ארץ ישראל קרוב לראשית המאה העשרים ואסיים בראשית המאה העשרים ואחת. בשנים האחרונות של המאה התשע-עשרה התפרסמו שני ספרי אנתרופולוגיה בעברית. האחד, פרי עטו של יוסף קלזנר (1874-1958), שעיבד ותרגם טקסטים של זאבורובסקי (Zaborowski) והרנס (Hoernes)¹ מגרמנית ומצרפתית. אין לראות בו יצירה מקורית של קלזנר, שכן הוא לא שלט בתחומים

¹ ספרו המלא של הרנס, *השלמת המין האנושי*, ראה אור בתרע"ד בהוצאת לעם, ביפו.

עליהם כתב, אם כי היה בעל השכלה אקדמית בתחום השפות והתרבויות השמיות. סופרים ומשכילים יודעי עברית התפרנסו אז מתרגומים של ספרי מדע פופולאריים לעברית גם אם לא היו מומחים בתחום. ב־1899 ראה אור החלק הראשון של הספר *האדם הקדמון: יסודות האנתרופולוגיה* בהוצאת "תושיה" בוורשה (קלזנר, 1899) ושנה לאחריו החלקים השני והשלישי. קלזנר הוסיף תזאורוס של מונחים חדשים בעברית, בעיקר שמות של עצים, בעלי חיים ותהליכים גיאולוגיים. עבור קלזנר "אנתרופולוגיה היא ברובה אחד ממדעי הטבע, והיסטוריה קדמונית היא בראש וראשונה מדע היסטורי חברתי... כעת אנו חושבים שנחוץ לתת בזה איזו ידיעות מן היותר נחוצות ע"ד השתלשלותו של המדע החדש והצעיר הזה, אשר בזמן קצר משך עליו את עיני טובי חכמי אירופה ואפשר לחזות לו עתידות גדולות" (עמ' 4). את הספר חותם פרק העוסק בזיקה שבין אנתרופולוגיה ליהדות. מהמבוא של קלזנר לספרו מתברר הדחף ליצירתו: "סופרינו הקדישו עצמם לכתוב מליצות ומאמרי עתונים, עד כי קוראינו כמעט ששכחו, כי ספר מדעי דורש עיון וכובד ראש. סופרינו כתבו זמן רב למתחילים, לבחורי ישיבה שהריחו בריח ההשכלה ולכן גם בבואם לכתוב על עניין מדעי הם מצאו לנכון לדלו. בשומי את כל אלה אל לבי, השתדלתי כי סגנונו של ספרי זה יהיה מדעי במלא המובן, מדויק וקצר ככל האפשר, פשוט וקל בהצעתו וזהיר בשמוש המובנים הדקים, הצריכים להתבטא במלואם [...] זאת הפעם הראשונה שיודפס עברית ספר שלם המטפל בגיאולוגיה והיסטורית־קדומים, והיה עלי איפא לברא יש מאין [...] האוצרות הללו מלאו את לבי תקוה חזקה, כי יבוא יום ושפתנו תהיה אחת השפות היותר יפות והיותר עשירות. צריך רק לדעת כיצד להשתמש בעושר הלאומי הזה לבלי לתת לו ללכת לאבוד או להישאר כמו שהוא. דרוש להרבותו ולהגדילו ע"י התרחבות עצמית וטבעית של השפה המתפתחת וע"י חידושים נחוצים ומועילים" (עמ' III).

להלן ציטוט מתוך הפרק העוסק בזיקת האנתרופולוגיה ליהדות, קשר שבמשך שנים נזנח ורק מעטים עסקו בו עד שלאחרונה החל לפרוח. "כיצד תתייחס היהדות למדע אשר עסקנו בו עתה? איני רוצה לצדד בזכותם של אלה מסופרינו המוצאים לנחוץ להכשיר את

השאלות האנושיות הכלליות בשביל ישראל על־ידי כך שמוצאים בהן איזה צד יהודתי, איזה רמז על עניינים ישראלים. לדעתי לא רק יכול נוכל, כי אם גם חייבים אנו לכתוב עברית על עניינים שאין להם שום יחס ישר לישראל או לנבוכדנצר שלנו, כפי מבטאו המוצלח של פרישמאן [...] המדע הזה [...] הוא לא איזה גל של ידיעות בודדות, כי אם תמציתה של הסתכלות בעולם שלמה [...] וגם היהדות היא לא דת פשוטה, [...] כי אם הסתכלות בעולם שלמה ומקפת". (עמ' 172). ועוד, "בשם ההיסטוריה הקדמונית אנו מכנים את המדע הצעיר, המלמדנו לדעת את קורות המין האנושי בדורות עתיקים [...]. האנתרופולוגיה שואפת לקבוע את מצב האדם בטבע כולו, כלומר לסמן את יחסו לכל העולם האורגני מצד גופו ומצד רוחו המפותחה" (שם, שם).

קלוזנר ראה באנתרופולוגיה עוגן להתבוננות על עולם רחב ועשיר מבלי להזדקק לעדשה היהודית. הוא גם הבחין ביכולתה להציע נקודת מבט כוללנית, שהפכה להיות אחד ממאפייניה הבולטים. באוניברסיטת היידלברג בגרמניה, אשר בה התוודע קלוזנר לאשורולוגיה, לשפות שמיות ולכלכלה מדינית ולמד סוציולוגיה מפי מקס ובר, רווחו הפרדיגמות האבולוציוניסטיות שהספר כתוב ברוחן. עם זאת, אף כי רוח התקופה אהדה את רעיון הדטרמיניזם הסביבתי, התנגד קלוזנר להכפפתה של "הנפש הפנימית לגיאוגרפיה ולסביבה"².

במקביל לקלוזנר, תרגם מגרמנית דוד פרישמן (1859-1922) המוכר יותר כסופר, משורר, מבקר ומסאי עברי, את ספרו עב הכרס של יוליוס ליפרט (Lippert) *תולדות השלמת האדם* (ליפרט, 1894-5). פרישמן נודע לימים כבר סמכא בכל הנוגע לטעם הטוב בכתיבה

² לימים נודע קלוזנר כפרופסור לספרות עברית חדשה באוניברסיטה העברית. הוא עסק גם בחקר תולדות הבית השני והנצרות הקדומה, ובשטח זה נדחק לשוליה של האוניברסיטה. כל ימיו הוא גם היה בעל דעות פוליטיות המוגדרות כימניות.

מסעם של טקסטים באנתרופולוגיה לארץ הקודש
בשפה העברית, והיה בעל השפעה רבה על הספרות העברית ועל

האסתטיקה שלה. הספר ראה אור בשלושה כרכים בשנים 1894-1895 בהוצאת אחיאסף בוורשה. בעוד שהאדם הקדמון עוסק בעיקר באנתרופולוגיה פיזית ובארכיאולוגיה, השלים אותו תולדות השלמת האדם בעיסוק באנתרופולוגיה ובהיסטוריה של האנושות. ליפרט היה סוציולוג, היסטוריון, ופוליטיקאי יליד בוהמיה, 1839, שנפטר בפרג ב-1909. רק בשלושים שנה לאחר הופעת התרגום לעברית תורגם הספר לאנגלית על ידי הסוציולוג אנתרופולוג האמריקני ג'ורג' פיטר מרדוק. (Murdock: 1931) ספרו של ליפרט הוא מחקר השוואתי רחב היקף הסוקר את תולדות האנושות הרחק בזמן ובמרחב, ברוח הגישה האבולוציוניסטית. הוא מחולק לשערים ופרקים בתחומי החיים השונים: ארגון חברתי, טכנולוגיה, מערכת סמלית, פוליטית וכד'. מרדוק הצביע על חדשנותו של ליפרט בכך שכהיסטוריון עסק גם בהיסטוריה של ארגון חברתי במונחים סוציולוגיים. היתה לו ראייה רחבת יריעה שהתבססה על גישה הוליסטית המחפשת את הקשרים הפנימיים בין תחומי החיים השונים. הוא ראה חברה כמכלול ותורם תובנות חדשות רבות לממצאים ידועים. למרות שאחז בגישה אבולוציוניסטית בסיסית, לא נפל למלכודות שהיו לה לרועץ: הוא לא תפס את האבולוציה כאונילינאלית; לא זיהה התפתחות עם קידמה; הבחין היטב בין קטגוריות ביולוגיות לקטגוריות תרבותיות וגם מבטו לא היה דטרמיניסטי כלכלי או גיאוגרפי. השפעתו של ליפרט ניכרה בארצות דוברות גרמנית וברוסיה בקרב חוגים רדיקליים, מהפכנים מרקסיסטים, ולא מפתיע ששמעו הגיע גם לחוגים יהודיים מרקסיסטים באירופה.

התרגום של פרישמן כתוב בעברית בת הזמן, שלקורא העברי כעבור כמאה שנה היא זרה וחגיגית. הוא הוסיף מבוא רפלקסיבי משלו, בו דיווח על חוויותיו במפגשו הראשון עם גווית אדם, שסחפו אותו להרהורים פילוסופיים על מהות האדם. "מאז ידעתי כי אין תורה כתורת תולדות הקולטורא אשר יש לה כוח לפשט את כל העקמומיות בלב [...] ספר תולדות הקולטורא הוא ספר המוסר היותר נעלה". (עמ' X).

פרישמן תפס את מחקר תולדות התרבות לא רק כהצטברות של ידע על אודות מעשיהם של בני אדם בתקופות ובמקומות שונים, אלא

משימתו העליונה היא "לחקור את הסבות אשר הביאו את בני האדם בזמן פלוני ופלוני ובמקום פלוני ופלוני להכין להם דוקא את הכלים או הברדים או המאכלים כאלה וכאלה ולא אחרים; [...] על החוקר האמתי מוטל הדבר למצוא אחת לאחת את הנתיבות אשר עבר בהן רוח האדם" (עמ' XV). החשיבות הרבה של מחקר כזה היא אשר "המריצה את המוציאים לאור לבחור להם את הספר הזה באומרם לתת לקוראים עברים ספר תולדות השלמת האדם, [...] הספר הזה גם במקורו לא נכתב להמון קוראים מן החוץ כי אם ליחידי סגולה, לאנשים מבינים אשר כבר קראו ולמדו הרבה ואשר גם ספרי תולדות הקולטורה האחרים כבר שגורים בפייהם" (עמ' XVI). מעניינת דעתו של פרישמן על קהל קוראיו העברים ודימויים: "תקוה הנשקפת לו מן הקוראים (קוראי העברית – היהודים) הללו בהיותם רגילים מעודם לחקור כל דבר ודבר עד היסוד בו ולהבין דבר מתוך דבר" (שם, שם). לעומת הקוראים ב"ארצות המערב, אשר מוריהם בבתי הספר הלעיטו אותם 'חכמה' כרימון והם בעצמם אינם יודעים להבחין בין תכלת לקלא אילן, ונהפוך הוא, כי הקוראים העברים אוהבים את החריפות ומבינים להעריך דבר כזה על פי ערכו הנכון" (שם, שם). פה בא לידי ביטוי הדימוי של היהודי המשכיל כ"תלמיד חכם" שהיה נפוץ בקרב העלית האינטלקטואלית באירופה.

יחד עם זאת, "יוכל היות כי לפעמים ימצא בספר הזה איזה רעיון או איזו השקפה אשר בסקירה הראשונה יהיו כמו זרים לרוח העברי אשר באמונתו יחיה, אבל אז יזכור נא כי תורה היא וללמוד אנחנו צריכים וכי כותב הדברים ההם איש נכרי אשר לא מבני ברית ובשום אופן לא יוכל לעשות את המתרגם ואת המוציאים לאור אחרים בעד כל רעיון והשקפה הנמצאים בספר הזה" (שם, שם). לא מן הנמנע כי פרישמן רומז לגישות אבולוציוניסטיות שבספר, ואולי אף לדרוג האבולוציוניסטי שהיה רווח בזמנו, שמעמיד את הברית הישנה (והיהדות) בשלב נמוך מהברית החדשה והנצרות.

המניעים לתרגומם ולפרסומם של ספריהם של קלוזנר וליפרט על־ידי פרישמן נהירים על רקע הרעיונות והזרמים האינטלקטואליים שרווחו בקהילות היהודיות באירופה בשלהי המאה התשע־עשרה. בניגוד לתחזית העגומה של פרישמן כי ה"ספרות העברית הולכת

לבית עולמה", העשור האחרון של המאה התשע־עשרה והראשון של המאה העשרים התאפיינו בפעילות אינטנסיבית שכמותה לא ידעה המור"לות העברית קודם לכן (מירון, 1987). בפרק זמן של חמש־עשרה שנה יצאו לאור כשלוש מאות ספרים בעברית. כ־60% מהתרגומים מגרמנית לעברית היו בתחומים אוניברסליים, ביניהם מדע פופולארי. בעוד שמספר המנויים על כתבי עת שהופעתם קדמה לשנות השמונים של המאה התשע־עשרה לא עלה על חמישה־עשר אלף, קהל קוראי העברית בעשורים הבאים מנה כמאה אלף. מאפייניהם החברתיים של קהל הקוראים מעידים על קוטביות: מצד אחד הם היו "בעלי בתים נבונים" – קהל מבוגר של חובבים נאמנים, ומאידך גיסא היו הצרכנים של ספרי לימוד, וביניהם גם של ספר המבוא לאנתרופולוגיה, צעירים שקיבלו את חינוכם בספרים עבריים. בניגוד למצופה, צרכני העברית לא היו בני מעמד האינטליגנציה הרוסית היהודית שפנתה ללאומיות, וגם לא אנשי התנועות הציוניות כגון חובבי ציון או פועלי ציון. מי שתמכו במפעל הספרות העברית והספרים בעברית הגיעו מתוך ה"חדר" וצמחו מתוך החינוך המסורתי היהודי שהספרות העברית היתה המשך טבעי שלו. ממחקריו של זלקין על החינוך בתקופת ההשכלה באירופה (Zalkin, 2005), עולה כי העניין של יהודי מזרח אירופה בספרות הוא הוכחה לתמורות שהתחוללו בחברה היהודית המסורתית מאז תחילת המודרנה. לספרות הכללית, ובמיוחד לספרות המדעית, היה תפקיד מפתח בתהליך זה. מרביתם היו תרגומים לעברית של ספרי מדעים מדויקים ורפואה. הסופרים־מתרגמים שעסקו בכך היו אינטלקטואלים בני האליטה ששימשו כמתווכים תרבותיים, ואפשרו לקהל קוראיהם נגישות לידע שאחרת היה נמנע מהם. בהעדפה לתרגם לעברית על פני התרגום לידיש הביעו המתרגמים את מחויבותם לתנועת ההשכלה שיצרה מרחב תרבותי חדש בין דיסציפלינות חדשות לבין זהויות דתיות ולאומיות.

בטווח השנים שבין תחילת המאה העשרים ועד לשלהי שנות השלושים לא פורסמו תרגומים של אנתרופולוגיה פיזית או חברתית לעברית. אירופה היתה סבוכה במלחמותיה, ואף שהיתה פעילות

ספרותית יהודית, אירועי המלחמות ושואת היהודים צמצמו את תרגומי המדע הפופולארי.³

ספר נוסף בנושא הוא *גזע האדם* מפרי עטו של אהרן זאב אשכלי (Aescoli) שראה אור ב־1936 בהוצאת ספרית מס למדע פופולרי בירושלים (אשכלי, 1936). אשכלי (1901-1948), איש אשכולות בעל השכלה תורנית, למד בסורבון וכתב על מגוון תחומים כגון קבלה וחסידות, תנועות יהודיות משיחיות, יהודי אתיופיה ועוד. הספר על גזע האדם, אף שאינו תרגום של טקסט שלם, מבוסס על טקסטים לועזיים שראו אור באירופה, שהוא סיכום ועיבודם. הנחיצות בספר נובעת מכך ש"בימינו נעשתה שאלת הגזע האנושי לשאלת התרבות האנושית, למעין שאלת השאלות, והיא מזקיקה לעיון, ובפרט אותנו, היהודים. הערכת מהותנו היא לכתחלה אחד מתפקידיה של 'תורת הגזעים' החדשה, ויתכן שכל עיקרה לא באה לעולם אלא על מנת להעמיד אותנו, היהודים, בכף־הקלע של העולם, מחוץ לאנושיות המאוחדת אחוד תרבות־גזע" (עמ' 1). "החבור הקטן הזה נתחבר לכתחלה כפרק מבוא לספר באנתרופולוגיה יהודית. אכן בבואי לדון באנתרופולוגיה היהודית, ראיתי שאף עצם מהות הגזעים באנתרופולוגיה, ועתה כל ענין תורת הגזעים, טעונים למוד וברור, ביחוד בלשון העברית, שטרם יכתבו בה ספרים שענין זה משמש להם נושא. [...] [יש] לפרסמו בשורה של ספרים העשויים להיות נפוצים בעם, לשם למוד וידיעה [...] (עמ' 7). עמדתו של אשכלי היתה חדשנית ומקורית. אשכלי לא נקט עמדה חסרת פניות ושוות נפש לשאלת הגזע, ואף כי הצהיר כי אינו מעוניין להתייחס אל פולמוס בעניין הגזעים, הוא נמנה חד משמעית עם השוללים את פוריותם של הניסיונות למדוד בני אדם. על אף ההקשר ההיסטורי והפוליטי בו

³ בניגוד לאווירה הכללית שתוארה, באותה תקופה ראה אור בגרמניה ספר על יהודי תימן בגרמנית, פרי עטו של אריך בראואר. בראואר כתב את הספר בהסתמך גם על ראיונות שקיים עם יהודים יוצאי תימן בירושלים ונחשב לאחד מחלוצי האנתרופולוגיה התרבותית בישראל (Brauer: 1934).

נכתב, מתקבל הרושם כי הוא לא נועד מלכתחילה להזים טענות גזעניות נגד היהודים. באותה עת פרח באירופה "מדע גזע האדם" ואשכלי היה מעוניין להוכיח "כמה נעדר יסוד מדעי מדויק כל פולמוס על הטבע הגזעי של חלקי המין האנושי" (שם, שם). באשר למקורות עליהם ביסס את ספרו, הוא הצר על כך שבשאלות החשובות באנתרופולוגיה לא עלה בידו להשיג בירושלים כמה חיבורים חדשים וישנים שבחסרונם חש.

בשלהי שנות השלושים ראו אור בעברית שני ספרים העוסקים בקורות התפתחות האדם בממדים הפיזיים והתרבותיים. האחד, ספרו של הרוסי ניקולאי אלכסדרוביץ רובקין (1862-1946) *האדם הקדמון – קורות השתלמות האדם* (רובקין, 1939), בתרגומו של מנחם מנדל קפלן בהוצאת יזרעאל. הוא כולל טקסט מנוקד אך כתוב במשלב גבוה, שמיועד לבני הנעורים. לעיתים מפנה המתרגם את הקורא בהערות שוליים למילה המתאימה באידיש, בעיקר כשמדובר בשמות פעולה ובמונחי בעלי חיים וצמחים. בספר סוקר המחבר בהינף קולמוס את התפתחותו הפיזית והתרבותית של האדם, מתוך גישה אבולוציוניסטית המשולבת אמירות אתנוצנטריות במפגיע על הפראים ותרבותם (ליתר דיוק, על העדרה). "מזה אנו למדים כי בני האדם מתקיימים על האדמה זה עשרות אלפי שנים. וכל העת ההיא חיו חיי צער של פראים חשכים ואומללים. מדע לא למדו, אמנות וחרושת המעשה לא ידעו. כפרים וערים לא היו להם. שממה היתה הארץ ושכנו בה חיות שונות, וביניהן תעה בן האדם שחי חיי עני ולחץ, חיי דלות ובערות" (עמ' 20). "כולנו, בלי יוצא מן הכלל, הרינו צאצאי האנשים הפראים, והפראים הם ילידי החיות. ולא נתפלא, אפוא, כי הרבה מידות מגונות נחלנו מאבותינו הפראים והחיות, כמו: אכזריות, רוע־לב, נטייה לשפיכות־דמים, רציחה ומלחמה, כעס, חסרון־תבונה וכדומה. כל אלה באו לנו בירושה מן החיות והאנשים הפראים" (עמ' 22). בדברי רובקין שהורקו לעברית מהדהד הרצון להסביר את האירועים הקשים באירופה על סמך הגישות האבולוציוניות המקובלות. נקודת המוצא ההתפתחותית עולה בקנה אחד עם היוזמה להציג בפני קהל דוברי העברית בארץ,

בעיקר בני ההתיישבות העובדת, טקסטים התואמים גישות מרקסיסטיות־התפתחותיות.

ספר דומה לרובקין הוא תרגום ספרו הערוך של הרוסי **ניקולאי מיכאילוביץ' מטורין** (Maturin) *חברת בראשית: קורס באנתרופולוגיה* (מטורין, 1950), בהוצאת ספרית הפועלים, בסדרת "נעורים". זהות המתרגם לא ידועה. חלקו הראשון של הספר עוסק ב"מוצא האדם וצמיחת החברה", השני – "הקומונה הטרומ משפחתית", השלישי – "הקומונה המשפחתית". כנספחים הוסיף העורך פרקים נבחרים מכתבי אנגלס, מרקס, פלאכנוב ועוד, וכן מונחים. הנמענים לספריהם של רובקין ושל מטורין, אף שמכוונים היו לבני הנעורים, היו פועלים ובני הקיבוצים. *חברת בראשית* של מטורין מבוססת על טקסטים מרקסיסטיים, שבהשראתם כוננו אידיאולוגיות סוציאליסטיות מקומיות, ולכן לא ייפלא כי הוא שימש כדגם מעניין לחברה הקיבוצית, ומתבהר מדוע היה לספריית הפועלים עניין בתרגומם.

בשנות הארבעים והחמישים תורגמו, אם כן, ספרים שתרמו מצד אחד לדיון ביהודי ישראל והעולם בכללם בשאלות הנוגעות למדע הגזע היהודי. ומצד שני הורקו לעברית טקסטים על "השלמת המין האנושי" המבוססים על הנחות אבולוציוניסטיות שהיו כבר מיושנות אך שרתו גישות מרקסיסטיות. יחד עם המאמץ לפיתוח השכלה בתחומים אוניברסאליים לא התעלמו המתרגמים מ"נבוכדנצר שלנו" – בין אם בקריצה ובין אם כנספח עב כרס. הלאומיות הישראלית והאתניות היהודית הסיטו את הדיון מהכללי אל המקומי עוד טרם מוסדה האנתרופולוגיה באקדמיה. בראשית שנות הששים התחילה להסתמן תמורה שהביאה להטלת משקל כבד יותר על הספרות האנתרופולוגית העוסקת באחר האקזוטי והרחוק. הנחת התשתית לכינון מוסדות האומה תבעה התבוננות במתרחש פנימה; ביסוס תהליכים אלה העצים את היפתחותה של החברה הישראלית החוצה. מהגרים ובני הארץ שהתבססו כאן היו פנויים יותר להביט מעבר לכתפם. לסוגיות בסוציאליזציה שהיו בוערות באותה עת, להתלבטויות בחינוך ובמפגשים בין תרבותיים, היו רמזים בעבודותיהם של אנתרופולוגים בעלי מוניטין בינלאומי. הידועה מביניהם היתה **מרגרט מיד**, שמבחר מספריה הידועים תורגמו

בהדרגה לעברית. הראשון היה *מילדות לבגרות בגוינאה החדשה*: מחקר משווה של חינוך פרימיטיבי (Mead, 1930), שהתבסס על עבודותיה האתנוגרפיות משנות העשרים ומאהדורתו הראשונה בעברית התפרסמה ב־1962 בהוצאת מסדה, בתרגום דינה עליאש. אחר כך, כמדי כשנתיים התפרסמו ספרים נוספים פרי עטה. ב־1965 ראה אור *אדם ועולם* בהוצאת מדף; ב־1968 *גבר ואשה* (Mead, 1949) בהוצאת מסדה בתרגום א. בירמן; ב־1974 *מין ומזג* (Mead, 1935) בתרגום מילא אהל על־ידי מסדה, *התבגרות בסמואה* (Mead, 1930) ב־1978 בתרגום ניצה סבו בהוצאת אוניברסיטת חיפה.⁴ ההמשכיות בתרגום ספריה של מרגרט מיד עד לשנת מותה ב־1978 מעידה על הפופולאריות הרבה שלה ועל כוח המשיכה של הממצאים והתובנות שלה. תחום החינוך שבו עסקה היה בעל חשיבות ציבורית, ומשרד החינוך אף הזמין אותה לביקור ייעוץ קצר ב־1956.⁵ עבודה אנתרופולוגית נוספת בגישה התיאורטית המזוהה עם מרגרט מיד, אסכולת התרבות והאישיות, שתורגמה אף היא לעברית, הוא ספרו הערוך של ג'ורג' ספינדלר *חינוך ותרבות*, בהוצאת יחדיו, 1967, בתרגום של אהרן אמיר, מבכירי המתרגמים הישראליים (Spindler, 1963). ספר זה כולל מבחר מאמרים שעוסקים בחינוך בראייה השוואתית. ספריהם של ספינדלר, מרגרט מיד, ואחרים באנתרופולוגיה העולמית שתורגמו בעקבותיהם, עונים הן על הדרישה לפרספקטיבה השוואתית בתחום החינוך והן על התשוקה הרומנטית והסקרנות לאקזוטיקה של האחר. אולם ראייתם לא היתה

⁴ מספר הערות לספר *מין ומזג*. הספר ניתן כשי לחותמי העתון "דבר", כולל סבא שלי לייבוש ביבר, שבספרייתו נתקלתי לראשונה בטקסט אתנוגרפי בעברית. החוויה שלי להתמודד אתו היתה קשה ומתסכלת, בגלל תרגומו המסורבל, בעברית גבוהה ובלתי מובנת, שנעשה דווקא על־ידי האנתרופולוג מילא אהל. אעז ואומר כי אין ספר שהרחיק את האנתרופולוגיה מהמתעניינים בה כדוגמת הספר הזה. גם כותרתו העמומה לא תרמה להיכרות עם אנתרופולוגיה. בחנויות הספרים הונח הספר בתחילה במדפי ספרות ההדרכה המינית, עובדה שמצביעה על הזרות ועל חוסר ההיכרות של הקהל הרחב והמשכיל עם הדיסציפלינה.

⁵ על הביקור, ראה אבוהב, 2005.

חפה מאתנוצנטריות, רומנטיזציה יתר ואקזוטיזציה, וספק אם סיפקו תובנות למערכות שתפקידן לקבוע מדיניות חברתית וחינוכית. בשנות הששים דרך כוכבה של התרבות הצרפתית בחברה הישראלית. הקשרים הפוליטיים והביטחוניים עם צרפת, הנהירה של אמנים ישראלים לפריז, המומחים הישראלים באפריקה הצרפתית, תרמו לכך שגם רעיונות והלכי הרוח בתחומי מדעי הרוח והחברה חלחלו מצרפת לכאן. הסטרוקטורליזם הגיע בדמות תרגומי ספרות פסיכולוגית ובלשנית, ובתרגום הראשון לעברית של קלוד לֵוִי־שטראוס, *החשיבה הפראית* (Lévi-Strauss, 1962) בתחילת שנות השבעים על־ידי אליה גילדין, בהוצאת ספרית הפועלים. אל לֵוִי־שטראוס יחזרו, לאחר שתיקה ארוכה, רק כעבור כשלושים שנה. בסוף שנות הששים ובתחילת העשור שאחריהם חל מפנה דרמטי בקורותיה של האנתרופולוגיה הישראלית. היא התקבלה כדיסציפלינה מן המניין באוניברסיטאות (אם כי לא עצמאית ארגונית), בראשית באוניברסיטת תל אביב וכעבור מספר שנים באוניברסיטאות האחרות בארץ, כולל האוניברסיטה העברית. בניגוד למצופה, רוב מכונניה, שהיו בעלי הכשרה באנתרופולוגיה בריטית, לא דאגו לתרגם באותה עת טקסטים מכוננים ממבחר האנתרופולוגיה הבריטית שעל ברכיהם גדלו. לכך מספר סיבות. האחת, חניכי אסכולת האנתרופולוגיה הבריטית, שלמדו במנצ'סטר באנגלית, החזיקו בדעה כי תהליך הכשרה אקדמית ופרופסיונאלית כולל גם שליטה באנגלית שהיא שפת האנתרופולוגיה בעולם. הם חששו כי תרגומי הספרות הבסיסית יחלישו את שליטתם בשפה זרה. שנית, הם עצמם פרסמו את תוצרי עבודתם האקדמית באנגלית, כי רק בשפה זו התאפשר קידום האקדמי. כך נהגו עמנואל מרקס, משה שוקד, יצחק עילם, אורי אלמגור, דון הנדלמן ועוד. עם האנתרופולוגים שהוכשרו בבריטניה נשאו את משא האנתרופולוגיה הישראלית גם אנתרופולוגים שהגיעו מצדו השני של הגלובוס ונהגו כמותם ביחס לפרסום ממצאי מחקריהם, ביניהם כאלו שחקרו בארץ כגון הרוי גולדברג, הנרי רוזנפלד ועוד. רק בשנים האחרונות התחיל מדף האנתרופולוגיה בארון הספרים העברי להתמלא בקלסיקונים הבריטיים והאמריקאים. בדיעבד, יתכן שמדיניות הפרסום של

האנתרופולוגים הישראלים באנגלית, שהטרימה את פרסום כתיבהם בעברית, תרמה לחילוצה של האנתרופולוגיה הישראלית מגורל הפרובינציאליות, וסייעה בהפצת המוניטין שלה במרכזי האנתרופולוגיה העולמיים.

מאמצע שנות השבעים והלאה, כשהתמסדה האנתרופולוגיה באוניברסיטאות, התגברה ההתעניינות באנתרופולוגיה בתוכן ומחוץ להן. לארון הספרים בעברית נוספו ספרים מתורגמים משני סוגים: אסופות מאמרים שנולדו לצרכי ההוראה, וספרים מונוגרפיים שפנו לקהל הרחב צמא הדעת. ב־1980 יצאו למדפים ספרים בסיסיים באנתרופולוגיה: הקובץ *פרקים באנתרופולוגיה חברתית* בעריכת משה שוקד, עמנואל מרקס ושלמה דשן, בהוצאת שוקן (שוקד ואחרים, 1980), שהתעדכן כעבור עשור והפך ל*חוויה הבין תרבותית* (שוקד ואחרים, 1998), וספר המבוא: *אדם חברה תרבות: מבוא לאנתרופולוגיה* (גולדברג ואחרים, 1980), שראה אור בהוצאת צ'ריקובר (להלן תובהר סיבת הכללתו במאמר זה). *פרקים באנתרופולוגיה חברתית*, האוגד בעיקר מאמרים מתורגמים, תאם את מבנה הקורס במבוא לאנתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב ובא להיענות לצרכי הסטודנטים ולהקל עליהם בקריאת הספרות הרלבנטית לקורס. ההכשרה הפרופסיונאלית של עורכיו באנתרופולוגיה הבריטית הקלסית מצאה את ביטויה בבחירת הטקסטים, בדגש על אנתרופולוגיה חברתית. *חוויה הבין תרבותית* שמר במידה רבה על מתכונת זו, אם כי התווספו לו מימדים של תרבות (כשמו) והשתנתה במידת מה רשימת המאמרים. גם הוא משקף את התמורה שחלה בדגשים של הוראת אנתרופולוגיה באוניברסיטה זו.

אדם חברה תרבות: מבוא לאנתרופולוגיה, שכתבו הרוי גולדברג, איילין בסקר ואורית זיו (אבוהב) הוא למעשה ספר מתורגם. הספר נולד כצורך להציע ספר מבוא לאנתרופולוגיה בעברית עבור אחיות שנדרשו ללמוד קורס זה אך לא נדרשו לעמוד בבחינות ידע באנגלית כדי להתקבל ללימודים. גולדברג הציע לתרגם טיוטה באנגלית של ספר מבוא לאנתרופולוגיה שחיבר בעת ששימש מרצה בארה"ב. אני תרמתי לתרגום לעברית ולעיבודו. בניגוד לספר המבוא של שוקד

ואחרים, ולא לה שעתידים להתפרסם מאוחר יותר, נאמן *אדם חברה* *תרבות* למסורת האנתרופולוגיה האמריקאית של "ארבעת השדות", המציגה את האנתרופולוגיה כמדע בינתחומי. ככלל התכוונו המחברים לקהל יעד של תלמידי מבוא לאנתרופולוגיה, ומכאן נגזר רוחב היריעה שלו. הנגיעה בנושאים הרבים והחשיבות שהעניקו המחברים ל"תרבות" (יותר מ"חברה") ייחד אותו מספר המבוא המקביל של שוקד ואחרים. הספר ראה אור בהוצאת צ'ריקובר, שהיתה אז הוצאת ספרים מובילה בתחומי החינוך והחברה, הודפס באלף עותקים, אך לא היתה לו הצלחה מסחררת: הוא היה קשה ומורכב מדי עבור מי שזו לו הפגישה הראשונה עם אנתרופולוגיה, ופשטני וכוללני מדי עבור מי שהיתה לו היכרות מוקדמת עם התחום. כמו כן לא תאם את מבנה מרבית הקורסים במבוא לאנתרופולוגיה. למרות מגבלותיו, העובדה שמהדורתו אזלה מייד הצביעה על הצורך הדחוף בספר מבוא כלשהו בעברית.

תחילת שנות השמונים סימנה את ביסוסה של האנתרופולוגיה הישראלית בתוך מדעי החברה הישראליים. בתקופה זו היתה לאנתרופולוגיה מסורת של מספר שנים וכחמישים אנתרופולוגים פעילים הן באקדמיה והן מחוץ לה בתחום האנתרופולוגיה היישומית: בסוכנות היהודית, במשרד הקליטה, הבריאות, ג'וינט, עליית הנוער ועוד. הדרישה לספרים באנתרופולוגיה בעברית נבעה כמובן מההוראה, אך היה גם צמא לידע אנתרופולוגי מחוץ לאקדמיה. לקטגוריה זו ניתן להכניס גם את אסופת המאמרים *שייקספיר בג'ונגל*, בעריכת דן רבינוביץ, שיצאה בהוצאת דביר, בשיתוף וביוזמת מכון ון ליר, ב־1988. המאמרים האנתרופולוגיים בקובץ, חלקם מקוריים וחלקם מתורגמים, עוסקים במפגשים בין תרבותיים ומיועדים לקהל של תלמידים וסטודנטים.

במקביל לספרי המבוא לאנתרופולוגיה הראשונים, הופיע הראשון מבין שלושת ספריו של האנתרופולוג האמריקני מרוין הריס בעברית. *קניבלים ומלכים* (Harris, 1977) בהוצאת ספרית הפועלים ב־1980 בתרגום לאה זגגי; אחריו הופיע ב־1987 על פרות קדושות וחזירים *משוקצים* (Harris, 1974) בתרגום ציפי בורסוק, בהוצאת מסדה, וכחמש שנים אחר כך חיבורו החובק כל בני מיננו (Harris, 1990)

בספרית מעריב, בתרגום עמנואל לוטם. הריס זכה למקום שני אחרי מרגרט מיד במספר הספרים שתורגמו לעברית בגלל מספר סיבות. ראשית, המחלוקת הידועה בינו לבין עמיתו באוניברסיטת קולומביה, שהכתה גלים בזירה האנתרופולוגית וגלשה גם מעבר לה. שנית, הצגתה הפשטנית והקלה לעיכול של פרדיגמה שמסבירה הכל ובאמצעותה ניתן לתת פרשנות להיבטיה השונים של התנהגות האנושית בעבר ובהווה, כפי שעשה בספרו *בני מינו*. ושלישית – ופה נכנסת הזווית היהודית – הסבריו לאיסורים על אכילת חזיר המופיעים בספרו *פרות קדושות וחזירים משוקצים* וכותרתו המסקרנת. יתכן שגם לכתיבה הסוחפת, הצבעונית והמתובלת בפרטים אתנוגרפיים, שאינה מאבדת מערכה גם בעברית, היה משקל בהחלטה לפרסמו בעברית. בשנה שראה אור בעברית *בני מינו*, תורגם לעברית ספרו הבולט של קליפורד גירץ, *פרשנות של תרבויות* (Geertz 1973), על־ידי יואש מייזלר, בהוצאת כתר. גירץ כבר היה אז דמות בולטת מאד באנתרופולוגיה האמריקאית, ושמעו נודע גם מעבר לאנתרופולוגיה ומעבר לאמריקה. למרות חשיבותו, קריאה בספרו של גירץ בעברית היא אתגר קשה, והרבה הולך לאיבוד מהנוסח האנגלי מעורר ההשראה. רק כעבור כחמש עשרה שנה יתורגם ספר נוסף שלו, הפעם בתרגום מוצלח פי כמה. עוד מחבר אנתרופולוג שזכה לייצוג בספרות המתורגמת לעברית הוא קרלוס קסטנדה (Castaneda). 13 מספריו תורגמו לעברית, מ־1972 ועד 2001. למשל: *מסע לאיכטלאן* (1972). על האתיקה של קסטנדה, שנכנס לספריה העברית בתרועה רמה, היו בעולם האנתרופולוגי ביקורות חריפות וספריו נדחו אל קרן זוית, אך תנועות "ניו־אייג'" של היום מגלות בו עניין. ספרו של א"א אוונס־פריצ'רד, ממייסדי האנתרופולוגיה הבריטית, ראה אור בעברית בהוצאת מוסד ביאליק ב־1998. יצוין כי הופעתו התקבלה בקהילה האנתרופולוגית בקול דממה דקה, משום שנושא הספר *תורות של דת פרימיטיבית*, לא היה מושא נשוא למחקר ולעניין באותה תקופה, וכי למרות המוניטין של מחברו האנתרופולוגיה שלו לא עמדה בקדמת המדע באותה עת. העניין שגילה בנושא הדת ההשוואתית הסוציולוג הישראלי ש"נ איזנשטדט,

המריצו ליזום את תרגום הספר, והוא שכתב לספר את ההקדמה ואחרית הדבר.⁶

בסוף האלף השני ובתחילת האלף השלישי אנו עדים לפריצתו של זרם תרגומי קלאסיקה אנתרופולוגית לעברית, שאחראית לו במידה רבה הוצאת הספרים הפרטית **רסלינג**. היוזמה של ארגון עסקי ללא תמיכה ציבורית היא זו שהעלתה מדרגה את ספרי העיון באנתרופולוגיה בעברית. כמו בראשית המאה העשרים, הפצת הידע האנתרופולוגי לא התבצעה באמצעות ערוצי גופים ציבוריים ובמשאביהם, על ידי הוצאות ספרים של אוניברסיטאות במפעלי תרגומי מופת, אלא כיוזמת יחידים. זאת בניגוד לתחומי עיון כפילוסופיה, מחשבת ישראל, היסטוריה כללית והיסטוריה של עם ישראל, בהם תורגם לעברית מגוון קלאסיקות. (במשך שנים רבות, מאז הקמת האוניברסיטה העברית, דאגו הפילוסופים שלה לתרגומי ספרי מופת בתחומם.) מדעי החברה לא זכו לאותו פינוק שלהם זכו מדעי הרוח מהוצאות הספרים האוניברסיטאיות. **רסלינג** אחראית לכניסתם של הבאים לארון הספרים בעברית: **ברוניסלב מלינובסקי** ב־2004 (Malinowski, 1955); **קלוד לוי־שטראוס** ב־2003, 2006; (Levi-Strauss, 1952, 1969); **ויקטור טרנר** ב־2004 (Turner, 1969); **מרי דאגלס** ב־2004 (Douglass, 1984); **קליפורד גירץ** ב־2005 (Geertz, 1998) וב־2007 (Geertz, 1968) וכן **פייר בורדייה** ב־2005 (Bourdieu: 1980), **מרסל מוס** ב־2005 (Mauss, 1923-4) ו**גופמן** ב־2006 (Goffman, 1961). ההתעניינות המחודשת בטקסטים של אנתרופולוגים, פילוסופים וסוציולוגים צרפתיים כבורדייה, פוקו ודרידה מתבהרת על רקע הפופולאריות והלגיטימציה שקיבלו

⁶ אחרית הדבר היא נוסח מאמר (בשינויים קלים) שפרסם איזנשטדט ב-1949 וכותרתו "אנתרופולוגיה חברתית". במאמר ביטא איזנשטדט (שהיה הדמות המובילה בסוציולוגיה בשנים אלה) את יחסו לאנתרופולוגיה ושרטט את גבולותיה. הוא ראה את יתרונה כמדע השוואתי, אך לדעתו לא היתה הצדקה לקיומה הנפרד של אנתרופולוגיה כדיסציפלינה במדעי החברה, גישה שהשפיעה בוודאי על אי־התפתחותה של האנתרופולוגיה באוניברסיטאות באותן שנים.

באמריקה במסגרת תחום לימודי התרבות, ומשם קצרה הדרך לקבלתם באקדמיה הישראלית.

המגמה לחזור לאחור ולהשלים את החסר בתרגום של קלסיקות באנתרופולוגיה ראויה לתשומת לב מיוחדת. ברור לכול כי אי אפשר להבין את ספרו של גירץ, *עבודות וחיים: האנתרופולוג כמחבר* (Geertz: 1988) בלי להכיר את הטקסטים הקלסיים אליהם הוא מתייחס. שנים רבות הביעו המרצים לאנתרופולוגיה באוניברסיטאות בארץ התנגדות לתרגם את התשתית ההשכלתית באנתרופולוגיה לעברית, בטענה כי סטודנטים שיקראו עברית לא יידעו אנגלית. כתוצאה מכך הסתובבו במסדרונות ובחדרי הכיתות תרגומים חתרניים חובבנים גרועים, שאותם קראו מרבית הסטודנטים שלא היו מעוניינים להתמודד עם שפה שאינה שגורה בפיהם. אלאור (2006) מבקרת גישה זו, וכמי שהעמידה תלמידים רבים היא טוענת כי "התרגום אינו ויתור או כניעה. הוא מבטא הכרה בכך שקוראי העברית כשפת אם או כשפה מועדפת אינם מיעוט פרובינציאלי, אלא פועלי תרבות במקומם, הזכאים למפגש – גם אם מתווך – עם יותר ועם טוב יותר." (עמ' 242).

הסוגה של ספרי מבוא באנתרופולוגיה ידעה פריחה מחודשת בעשר השנים האחרונות. באוניברסיטה הפתוחה הוכן קורס מבוא לאנתרופולוגיה המתבסס על ספרו הפופולארי של האנתרופולוג האמריקאי וויליאם האבילנד, *אנתרופולוגיה תרבותית* (Haviland, 1996), בתרגום יורם שדה ובעיבוד של מתת אדר־בוניס. בספר נפרשת יריעתה של האנתרופולוגיה בנוסח המקובל בענף של אנתרופולוגיה תרבותית והוא כולל מספר מושגים ותיאוריות בסיסיים בלוית דוגמאות אתנוגרפיות, חלקן מההקשר היהודי והישראלי. הגישה התיאורטית שבספר אינה מן המקובלות בהוראת מבוא לאנתרופולוגיה במרבית האוניברסיטאות והמכללות בישראל. ספר נוסף שיצא לאחרונה כמבוא לאנתרופולוגיה הוא ספרם המשותף של שני אנתרופולוגים אמריקאים פיטר ג'סט וג'ון מונהאן, *אנתרופולוגיה חברתית ותרבותית: מבוא קצר מאד* (Just and Monaghan, 2000), בהוצאת ידיעות אחרונות ב־2006, בתרגום עמליה זילבר. ספר זה הוא חלק מסדרה של מבואות קצרים במדעים שונים, ביוזמת

אוקספורד. הנושאים הנדונים מלווים בדוגמאות אתנוגרפיות עשירות מעבודת השדה של המחברים, שיחד עם התרשימים והמפות הופכים את הספר לידידותי וחיוני, אם כי כמו האבילנד אינו תואם את המבנה של קורסי המבוא המקובלים. בנוסף, הדיונים אינם נרחבים ומעמיקים דיים כדי לשרת כספר קורס.

פניה של הספרייה האנתרופולוגית בעברית השתנו בעקבות יוזמות של יחידים, וכיום ניתן למצוא מגוון של ספרים אנתרופולוגיים במדפי הספריות: ספרי עיון רחבי יריעה השואפים להסביר בתורה אחת את הכול: *מתולדות השלמת האדם*, דרך *בני מינו* ועד ספרו של הביולוג ג'ארד דיימונד *דובים, חיידקים, פלדה* (Diamond, 1999); עד למונוגרפיות מתורגמות כגון *מין ומזג* ועוד, של מרגרט מיד, *מהנדסים תרבות* של גדעון קונדה (Kunda, 1992). זאת ועוד, נמצא גם ספרי עיון מתורגמים לעברית העוסקים בתחומים המשיקים לאנתרופולוגיה כגון היסטוריה חברתית: קרלו גינצבורג (Ginzburg, 1976) *הגבינה והתולעים*; או ספרות יפה על הגבול עם אנתרופולוגיה: *בארץ עתיקה* של גוש (Gosh, 1992).

לסיכום, *מתולדות השלמת האדם* מצא המשכיל העברי, ששאל לשלום הציונות והלאומיות היהודית ודאג להחייאתה של השפה העברית, את התגשמות חלומותיו לקרוא על קורות האנושות בשפת עבר. מאז חלפו כשבעים שנה של כמעט־דממה אנתרופולוגית בעברית, ורק ספריהם של מרגרט מיד ומרוין הריס בישרו את גלי ההגירה של הטקסטים הלועזיים לשפה העברית. משנתקבלה הדיסציפלינה האנתרופולוגית באוניברסיטאות, לא פונקה עדיין בטקסטים עבריים, שמא יחטאו הסטודנטים בקריאה בשפת אמם והפרובינציאליות תחסום את פתיחתם לספרות העולמית העשירה וחיונית לאינטלקטואלים. אם בתחילת שנות השבעים עמדה לרשות המתעניין באנתרופולוגיה רשימת מקורות שהיקפה בקושי עלה על עמוד אחד, חלקם בתחום הפולקלור, חלקם באנתרופולוגיה פיזית ומיעוטם אנתרופולוגיה חברתית ותרבותית, כיום הימצאותם של תרגומי ספרות אנתרופולוגית לעברית הוא עניין של מה בכך. בעוד שבעבר היה התרגום לעברית סממן של לאומיות, היום הקריאה באנגלית היא סממן של קוסמופוליטיות. הנגשת הידע לכול באמצעות

תרגום מהספרות העיונית העולמית עשויה להיות פרויקט לאומי, כפי שסבר אתא־תורק שיזם תרגום מספרות המופת העולמית לתורכית. יחד עם זאת, בתורכיה התאפשרה פתיחתן של אוניברסיטאות פרטיות וציבוריות טובות ששפת הוראתן היא אנגלית. הצירוף של צרכים פרקטיים להוראה ולמחקר עם פיתוחן של טכנולוגיות הדפסה זולות וזמינות, והמתח שבין השפה כסמל לגיבוש לאומיות לבין השפה כסמל לשייכות גלובלית, הם שקבעו את דרכם של הטקסטים משפות לעז אל העברית. אין חוששים עוד מפני הסתגרות שתבודד אותנו. הגלובליזציה כבר פה, והסטודנטים אורייני המחשב וידידי הטלוויזיה יודעים אנגלית טוב יותר מבני הדור הקודם. המעוניין באנתרופולוגיה יתייחד איתה בטקסטים בעברית בלימודי הבסיס, וידיעותיו בשפת לעז יאפשרו את המשך לימודיו לתארים גבוהים יותר. גם "אנתרופולוגיה" כמושג אינה מתלעלעת עוד בפי אומריה, נפוצה בקרב עיתונאים וכותבים ואף מאויתת כראוי. בעיני הקהל הרחב אנתרופולוגים הם לא עוד חוקרי גלגולות מאיימים אלא אנשים שיש להם יכולת התבוננות על האחר. אפילו הניו ג'ורנליזם אימץ את המבט האנתרופולוגי המוגדר על־ידו כביטוי לעמדת מתבונן מהצד, שייך ולא שייך, והוא מוזכר לפחות אחת לשבוע באחת מהכתבות בתקשורת המונים. גם יציאתה החוצה מכותלי האקדמיה, המעידה על מקומה המובן מאליו כדיסציפלינה בתוך האקדמיה, מסבירה את היבול התופח של ספרים אנתרופולוגים העומדים לרשות הקוראים מימין לשמאל. במאה שנותיה של האנתרופולוגיה בעברית הפכו הספרים מכלי ללימוד עברית באמצעות אנתרופולוגיה, לכלי למוד אנתרופולוגיה באמצעות עברית. מנקודת ראותי, ואני מאמינה שרבים מדוברי העברית חולקים אותה אתי, עונג לקרוא סוף סוף את *עבודות זמיים* של גירץ בשפת אמי, לאחר שנים רבות של מאמצים להתמודד עם ספרות אנתרופולוגית נהדרת באנגלית.

אורית אבוהב, המכללה האקדמית בית ברל

רשימת מקורות

- אבוהב, אורית, 2005. *אנתרופולוגיה ואנתרופולוגים בישראל: מבט מכפנים על התפתחות האנתרופולוגיה הישראלית*, עבודת דוקטור, ירושלים: החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית, שער שלישי.
- אבוהב, אורית ואחרים, 1998. 'האנתרופולוגיה החברתית הישראלית: מקורותיה וייחודה', בתוך: אבוהב ואחרים (עורכים), *ישראל – אנתרופולוגיה מקומית*, תל אביב: צ'ריקובר. עמ' 13-26.
- אואנסֶֶפריצ'ארד, אדווארד א', 1998. *תורות של דת פרימיטיבית*, ירושלים: מוסד ביאליק. תרגום עמנואלה ברשרובינשטיין.
- איזנשטדט, שמואל נח, 1949. 'אנתרופולוגיה חברתית', *עיון א'*, עמ' 286-306.
- אלאור, תמר, 2006. 'קוראים וכותבים עבודות וחיים: תרגומים של קלאסיקה אנתרופולוגית', *תיאוריה וביקורת* 28, עמ' 239-248.
- בורדיה, פייר, 2004. *שאלות בסוציולוגיה*, תל אביב: רסלינג. תרגום מעין זיגרון.
- גוש, אמיטב, 2006. *כארץ עתיקה*, תל אביב: חרגול. תרגום עדי גינצבורג הירש.
- גופמן, איריין, 2006. *על מאפייני המוסדות הטוטאליים*. תל אביב: רסלינג. תרגום מעין זיגרון.
- גולדברג, הרוי, איילין בסקר ואורית זיו, 1980. *אדם, חברה, תרבות: מבוא לאנתרופולוגיה*, תל אביב: צ'ריקובר.
- גירץ, קליפורד, 1990. *פרשנות של תרבויות*, ירושלים: כתר. תרגום יואש מייזר.
2005. *עבודות וחיים*, תל אביב: רסלינג. תרגום אהד זהבי.
2008. *עיונים באסלאם*, תל אביב: רסלינג. תרגום: נעם רחמילביץ'.
- דגלס, מרי, 2004. *טוהר וסכנה*, תל אביב: רסלינג. תרגום יעל סלע.

אורית אבוהב

- דימונד, ג'ארד, 2002. *רובים, חיידקים, פלדה: גורלותיהם של חברות אדם*, תל אביב: עם עובד. תרגום עתליה זילבר.
- דשן, שלמה ומשה שוקד, 1998. *'הערות על מאה שנות אנתרופולוגיה'*, בתוך: משה שוקד ושלמה דשן, *החוויה הבינתרבותית*, תל אביב: שוקן. עמ' 7-30.
- הבילנד, וו., 1996. *אנתרופולוגיה תרבותית*, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה. תרגום יורם שדה.
- הריס, מרוין, 1980. *קניבלים ומלכים: שורשי תרבות*, תל אביב: ספרית הפועלים. תרגום לאה זגני.
1987. *פרות קדושות וחזירים משוקצים: חידות של מזון ותרבות*, תל אביב: מסדה. תרגום ציפי בורסוק.
1991. *בני מיננו: מי אנחנו – כיצד נוצרנו? האם נוכל לשרוד?* תל אביב: ספרית מעריב. תרגום עמנואל לוטם.
- הרנס, מוריץ, תרע"ד. *השלמת המין האנושי*, יפו: לעם. תרגום אליעזר. הערות ותוספות: מ. ברוכוב.
- טרנר, ויקטור, 2004. *התהליך הטקסי: מבנה ואנטימבנה*, תל אביב: רסלינג. תרגום נעם רחמילביץ'.
- לוי־שטראוס, קלוד, 1973. *החשיבה הפראית*, מרחביה: ספרית הפועלים. תרגום אליה גולדין.
2003. *הטוטמיזם היום*, תל אביב: רסלינג. תרגום אבנר להב.
2006. *גזע, היסטוריה, תרבות*, תל אביב: רסלינג. תרגום אמוץ גלעדי.
- ליפרט, יוליוס, 1894-5. *תולדות השלמת האדם*, ורשה: אחיאסף. תרגום דוד פרישמן.
- מטורין, ניקולאי מיכאלוביץ (עורך), 1950. *חברת כראשית: קורס באנתרופולוגיה*, תל אביב: ספרית הפועלים.
- מיד, מרגרט, 1962. *מילדות לבגרות בגוינאה החדשה: מחקר משוה של מינוך פרימיטיבי*, רמת גן: מסדה. תרגום דינה עליאש.

מסעם של טקסטים באנתרופולוגיה לארץ הקודש

1965. *אדם ועולם*, תל אביב: מדרף. תרגום מרים ברגשטיין כהן.
1968. *גבר ואשה*, רמת גן: מסדה. תרגום א. בירמן.
1974. *מין ומזג בשלוש חברות פרימיטיביות*, רמת גן: מסדה. תרגום מילא אהל.
1978. *התבגרות בסמואה: על מתבגרים ומין בחברה פרימיטיבית*, חיפה: אח. תרגום ניצה סבו.
- מירון, דן, 1987. *בודדים במועדם: לדיוקנה של הרפובליקה הספרותית העברית בתחילת המאה העשרים*, תל אביב: עם עובד.
- מלינובסקי, ברוניםלב, 2004. *מין והדחקה בחברה הפראית*, תל אביב: רסלינג. תרגום דפנה לוי.
- מנגן, ג'ון ופיטר ג'אסט, 2005. *אנתרופולוגיה חברתית ותרבותית – מבוא קצר מאד*, תל אביב: ידיעות אחרונות. תרגום ריקי אפיר.
- ספינדלר, ג'ד. (עורך), 1967. *חינוך ותרבות: גישות אנתרופולוגיות*, תל אביב: יחדיו. תרגום אהרן אמיר.
- פטאי, רפאל, 1947. *מדע האדם: מבוא לאנתרופולוגיה*, תל אביב: המכון הישראלי לפולקלור ואתנולוגיה והוצאת יבנה.
- קונדה, גדעון, 2000. *מהנדסים תרבות: שליטה ומסירות בחברת היטק*, תל אביב: חרגול. תרגום אהוד תגרי.
- קלוזנר, יוסף, 1899-1900. *האדם הקדמון: יסודות האנתרופולוגיה*, ורשה: תושיה.
- קסטנדה, קרלוס, 1976. *מסע לאיכטלאן: לקחיו של דון חואן*, תל אביב: זמורה ביתן מודן. תרגום עמיהוד ארבל.
- רבינוביץ, דן (עורך), 1988. *שיקספיר בג'ונגל; על מפגשים בין תרבותיים*, תל אביב: דביר.
- רובקין, ניקולאי אלכסנדרוביץ, 1939. *האדם הקדמון: קורות השתלמות האדם*, תל אביב: יזרעאל. תרגום מ. קפלן.

שוקד, משה, עמנואל מרקס ושלמה דשן (עורכים), 1980. פרקים
באנתרופולוגיה חברתית, תל אביב: שוקן.
שוקד, משה ושלמה דשן (עורכים), 1998. החוויה הביקורתית, תל אביב:
שוקן.

Abuhav, Orit, 2004. 'Anthropology in Israel: Professionals in Stormy Days', *History of Anthropology Newsletter*, 32 (2), 9-17.

Bourdieu, Pierre, 1980. *Questions de Sociologie*, Paris: Éditions de Minuit.

Brauer, Erich, 1934. *Ethnologie der Jemenitischen Juden*, Heidelberg: Carl Winters Kulturgeschichtliche Bibliothek, I. Reihe: Ethnologische Bibliothek, No. 7.

Castaneda, Carlos, 1972. *Journey to Ixtalan: The Lessons of Don Juan*, New York: Simon & Schuster.

Diamond, Jared, 1997. *Guns, Germs and Steel*, New York: W.W. Norton.

Douglass, Mary, 1984. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Ark Paperbacks.

Eker, Arzu, 2002. 'The Background of Translations in the Social Sciences: Publishers as Culture Planners', in: Barbara Blackwell-Gullen et al. (eds.), *Translations Studies in the New Millennium I*, Bilkent University, Ankara, pp. 183-92.

Evans-Pritchard, Edward E., 1965. *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Oxford University Press.

Even-Zohar, Itamar, 1990. 'Introduction', *Polysystem Studied* (a special issue of *Poetics Today* 11:1), pp. 1-6.

Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

- 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Goffman, Erving, 1961. 'On the Characteristics of Total Institutions', in *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York, Anchor Books, pp. 1-124.
- Gosh, Amitav, 1992. *In an Antique Land*, New York: Random House.
- Ginzburg, Carlo, 1976. *Il formaggio e i vermi*, Torino, Giulio Einaundi editore.
- Harris, Marvin, 1977. *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*, New York, Random House.
- 1974. *Cows, pigs, wars and witches: the riddles of culture*, New York, Vintage Books.
- 1990. *Our kind: who we are, where we came from, where we are going*, New York, Harper Perennial.
- Haviland, William A., 1996. *Cultural Anthropology*, Port orth, Fla. Hartcourt Brace College, eighth edition
- Hoernes, Moritz, 1892. *Die Urgeschichte der Menschen*, Wein: A. Hartleben.
- Işılkar-Koçak, Müge, 2006. 'Research in Translation History in Turkey', in: Barbara Blackwell-Gullen et al. (eds.), *Translations Studies in the New Millennium*, 4, Bilkent University, Ankara, pp. 101-110.
- Just, Peter and Monaghan, John, 2000. *Social and Cultural Anthropology: a Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press.
- Kunda, Gideon, 1992. *Engineering Culture: Control and Commitment in a High-Tech Corporation*, Temple University.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962. *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

- 1969. *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1952. *Race et histoire – Race et culture*, Paris, Unesco.
- Lippert, Julius, 1894–5. *Die Kulturgeschichte der Menschheit in Ihrem organischen Aufbau*, Stuttgart, F. Anke.
- Malinowski, Bronislaw, 1955. *Sex and Repression in Savage Society*, New York, Meridian Books.
- Mauss, Marcel, 1924. *Essai sur le don*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1950. *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Mead, Margaret, 1930. *Growing up in New Guinea*, London, Penguin Books.
- 1935. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, London, Routledge.
- 1943. *Coming of Age in Samoa*, New York, Modern Library.
- 1949. *Male and female*, New York, Mentor.
- Murdock, George Peter (ed. and trans.), 1931. *The Evolution of Culture*, London, George Allen and Anwin.
- Spindler George D. (ed.), 1963. *Education and Culture: Anthropological Approaches*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Turner, Victor, 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York, Cornell University Press.
- Zaborowski, Sigimomd, 1879. *L'Homme Préhistorique*, Paris, Félix Alcan, Bibliothèque Utile.
- Zalkin, Mordehai, 2005. 'Scientific Literature and Cultural Transformation in Nineteenth-Century East European Jewish

מסעם של טקסטים באנתרופולוגיה לארץ הקודש

Society', *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*,
Jerusalem, (5), 249-71, 364-5.



השראה

בִּnrg מעריב מיום 9 ביוני 2009 פורסם מאמר ביקורת מאת יוני בינרט על סרטו החדש של סם ריימי (Sam Raimi) "קחי אותי לגיהנום" (או מוטב "משכי אותי לגיהנום" – שכן השם המקורי הוא Drag me to Hell). אותנו מעניין רק הקטע הפותח של מאמר זה:

פירושה המקורי והמילולי של המילה inspiration (השראה) בשפה ההלניסטית העתיקה הוא "לנשום על". על פי הומרוס הכוונה היא לנשימתם של האלים על פניך, נשימה שמבטלת את המצב התבוני וגורמת לאדם לזנוח הכל ולרדוף אחרי האמנות שלו.

אין ספק שמשפטים אלה נלקחו, ללא הבנה מפורזת, ממקור הכתוב אנגלית: די בבטוי העברי כביכול "לרדוף אחרי האמנות שלו". מדוע דוקא לרדוף? האם האמנות נמצאת במצב של בריחה מתמדת (או זמנית) מן האמן, והוא זקוק להבל פיו של אל כדי להתחיל במרדף? או שמא לפנינו תרגום לא מוצלח ביותר של *pursue his art*?

גם אם הכותב 'אימץ לעצמו' דברים שמצא במקור אנגלי, מן הדין שינסה להבינם לפני שיציג לפני הקורא את מלומדותו ב'לשוונות ההלניסטיות העתיקות'. והנה, הקטע שלפנינו מתקרב מאד לאותה תופעה ידועה של "נח בשבע שגיאות". נעמוד רק על כמה מהן.

1. המלה *inspiration* היא מלה אנגלית, שמקורה במלה הלטינית – לא "ההלניסטית העתיקה" – *inspiratio*.
2. מלה לטינית זאת היא תרגום מילולי ללטינית של המלה היוונית *ἔμπνευσις*, שפירושה הוא 'נשימה לתוך'. היא מופיעה, למיטב ידיעתנו, רק בטכסטים לטיניים משלהי העת העתיקה.
3. אין שפה הלניסטית עתיקה: יש רק תקופות שונות וניבים שונים של השפה היוונית העתיקה. הבטוי "יוונית הלניסטית" (ולא "שפה הלניסטית") מציין בדרך כלל את השפה היוונית שהיתה נפוצה בעולם ההלניסטי – עולמו של מזרח הים התיכון, ממצרים, ארץ ישראל וסוריה עד חלקים ממה

שהיום הן עיראק ותורכיה – בתקופה ששלטו בה יורשיו של אלכסנדר מוקדון, מסוף המאה הרביעית לפני סה"נ ואילך. בתקופה זאת נכנסו לשפה היוונית צורות שונות של מלים ובטויים מלשונות המזרח, אך גם חודשו בה מלים יווניות 'למהדריין'.

4. נכון הוא ש**שם העצם** ἔμπνευσις, מקורה של המלה הלטינית inspiratio, שהיא מקורה של המלה האנגלית inspiration, מופיע לראשונה רק בטכסטים יווניים מן התקופה ההלניסטית. הטכסט הקדום ביותר, לפי המילונים, בה מופיעה מלה זאת הוא תרגום השבעים למקרא, שנעשה כבר בקהילה היהודית של אלכסנדריה של מצרים. (אגב, השבעים מתרגמים באותו שם עצם, ἔμπνευσις, את המלה העברית 'נשמה' בתהלים יח, טז: "ויראו אפיקי מים ויגלו מוסדות תבל מגערתך ה' מנשמת רוח אפך").

5. אך אם כן הדבר, כיצד יתכן שכבר "על פי הומרוס" יש משמעות מסוימת למלה הלניסטית זאת? והרי הומרוס הוא ראשון הסופרים של יוון העתיקה, שחי ופעל כמה מאות שנים לפני כבושי אלכסנדר מוקדון ותחילת אותה תקופה הלניסטית? (כל זאת, אם אותו הומרוס אינו 'יצור מיתולוגי' – שם אנדי שלו יוחסו האיליאס והאודיסיאה בצורתם הידועה לנו. אך גם אם כן הדבר, יצירות אלה – ואחרות – כבר היו מיוחסות למשורר בשם הומרוס מאות שנים לפני התקופה ההלניסטית).

6. התשובה היא שגם אם שם העצם ἔμπνευσις אינו מופיע בספרות היוונית שהגיעה לידינו לפני התקופה ההלניסטית, הרי **הפועל** ששם עצם זה גזור ממנו, ἐμπνέω, קיים כבר באותן יצירות הומריות.

7. אך כאן טעה מקורו האנגלי של מר בינרט. נכון הוא שהמשמעות הראשונה של פועל זה המופיעה במילונים היא 'לנשום על' – כשם שהרוח מנשבת על הים או על גבו של אדם. אך אותה משמעות של פועל יווני זה שממנה נוצרה המלה הלטינית – והאנגלית בעקבותיה – ל'השראה' היא משמעות שניה או שלישית בסדר הופעתה במילונים: 'לנשום לתוך'. כפי שאפשר, למשל, לאל או לאלה 'לנשום' כוח או אומץ 'לתוך' אחד הגיבורים – או 'לנשום' שיר 'לתוך' המשורר. כאן, ככל הנראה, בדק מקורו האנגלי של מר בינרט את המלה במילון, אך נעצר במשמעות הראשונה שנותן לה המילון – שאינה בהכרח משמעותה הראשונית או הקדומה ביותר. ככל הנראה, הבין מקורו של מר בינרט – או מקורו של מקורו – את רוב העובדות שעמדנו עליהן כאן, כיון שהיה לו מושג מה ביוונית ובלטינית

העתיקות. מר בינרט טעה על ימין ועל שמאל בהבנת מה שמצא באנגלית – שכן לא די לדעת אנגלית כדי להבין דברים מעין אלה. יש לדעת משהו, מכלי ראשון, על הרקע היווני העתיק והלטיני של מלים אנגליות. מר בינרט אינו מגלה התמצאות מופרות בדברים אלה.

כל זה, כמובן, מוגש לקורא העברי בכובד ראש ובאצטלה של מומחיות: שכן – ישאל את עצמו הקורא התמים – מי, מלבד המומחה, ידע להשתמש במונחים מרשימים כמו "השפה ההלניסטית העתיקה", "על פי הומרוס", "המצב התבוני", וכיוצא באלו? מי, מלבד המומחה, ידע כל כך הרבה על מקורה ותולדותיה של 'המלה ההלניסטית' inspiration?

על ספרה של שולמית אלמוג,
ספרות ומשפט בעידן הדיגיטאלי,
נבו הוצאה לאור בע"מ, 2007.

א. תוכן הספר

שיטת משפט טובה היא שיטה המכוונת התנהגויות ומיישבת סכסוכים "היטב", כלומר בצורה יעילה וצודקת. אך הצלחתה של שיטת משפט על פי קריטריונים אלה אינה אנדוגנית. היא תלויה אקסוגנית בדרך שבה היא נתפסת על־ידי אלה האמורים לסור למרותה. קודם כל, עליה להיות אוטוריטיבית. סמכותיות (authority) של שיטת משפט אינה יכולה להישען רק על כוח. היא חייבת, בין היתר, להישען על שיתוף פעולה מצד הכפופים לה, שאחרת הציות לחוק דומה יותר לכניעה של קורבן לאיום אלים מאשר להטמעתו השקטה של הדין בתוך חברה אזרחית (civic society).² שיתוף פעולתם של אלה הכפופים לשיטת משפט פלונית תלוי במספר רב של גורמים. למשל, הוא תלוי באתוס הלאומי של חברה נתונה ביחס למושג הסמכותיות עצמו.³ אך הוא תלוי גם – ובפרמטר זה מרוכז

¹ אני מודה לאסנת בר תור, אסף יעקב וקורא כתב היד מטעם קתריס על הערותיהם המועילות.

² ראו, למשל, J. Ladenson, *In Defense of a Hobbesian Conception of Law*, in Joseph Raz (ed.) *Authority* 32 ff. (1990).

³ הרחבתי את הדיבור על נושא זה בספרי *Russian Culture, Property Rights and the Market Economy* (Cambridge University Press, 2007), בעיקר בפרק רוח את עול השלטון, גם כאשר הוא יורד לחיי האזרחים. טיעון קיצוני בכיוון זה ניתן למצוא אצל Daniel Rancour-Laferriere, *The Slave Soul of Russia* (New York: York University Press, 2005).

ספרה של שולמית אלמוג – בדרך שבה מסופר הנרטיב על עולמו של המשפט, ובדרך שבה נרטיב זה נתפס בתודעה הציבורית. טענה זו מעוררת הד אינטואיטיבי חזק. אחרי הכל, הציבור הרחב אינו חווה (בדרך כלל) את החוויה המשפטית באופן בלתי אמצעי. הוא חווה אותה באמצעות מתווכים. מתווכים אלה יכול שיהיו קטעי עיתונות, רדיו או טלוויזיה. הם יכולים להיות סיפורים ("גבוהים", "נמוכים" או "פולקלוריסטיים") על עולם המשפט. הם יכולים לשאת אופי גראפי, כגון תמונות אמנות, קריקטורות או, אולי, סרטי קולנוע. הם יכולים לבוא לידי ביטוי במוסיקה, בארכיטקטורה, בתיאטרון, באמנות תפלות או בלהגן של הבריות. כל אלה יוצרים פסיפס של דימויים המצטרפים ביחד למעין תמונה מתווכת, שמתוכה הבריות ממשיגות את המשפט ו"מבינות" אותו. הפסיפס הזה, והתחביר הפנימי המכונן אותו, מכונה בפיה של אלמוג "פואטיקה משפטית" מושג שיש לו דמיון מסוים לפואטיקה של אריסטו המשרטט את קווי המתאר של אמנויות שונות (למשל, הטרגדיה).⁴ מה שמסתנן אל התודעה הציבורית מתוך מה שעובר לסוחר כפואטיקה משפטית קובע, בסופו של דבר, את התייחסותן של הבריות אל המשפט, ואת מידת נכונותן לקבל על עצמן את סמכותיותו. כפי שאפרט בהמשך, אלמוג טוענת כי ייצוג של המשפט – הדרך שבה הוא מתווך אל תודעתן של הבריות – השתנה באופן רדיקאלי בעידן הדיגיטאלי, ולפיכך נשקפת סכנה לסמכותיותו של המשפט, ועקב כך ליכולתו למלא את תפקידיו המסורתיים, לכוון התנהגויות וליישב סכסוכים בצורה יעילה וצודקת.

טענתה המרכזית של אלמוג, שהעידן הדיגיטאלי חולל תמורות משמעותיות בסמכותיותו של המשפט, מבוססת על הדרך שבה היא

⁴ ה"פואטיקה" של אריסטו מזכירה אמנם גם את היצירה הלירית והאפית, אך עיקרה מוקדש לניתוח הטרגדיה. אלמוג מרחיבה את המושג ה"פואטיקה" באופן לגיטימי לגמרי, על נרטיבים הקשורים לעולם המשפט, ועל הדרך שבה הם נתפסים אצל צרכני המשפט.

מפרשת את התמורות שחלו בנרטיבים המספרים את סיפורו של המשפט. עד לעידן הדיגיטאלי, כך היא טוענת, מה שאפיין את מירב המתווכים בין מערכת הצדק לבין עינה של המתבוננת היה מחויבותם של המתווכים לייצוג ריאליסטי של ההליך המשפטי, או, בלשונה של אלמוג, מחויבותם לייצוג "וריסמיילי". הייצוג הוריסמיילי הצליח להבליט את מה שמערכת הצדק עושה הלכה למעשה, או לפחות את מה שהיינו רוצים שנאמין שהיא עושה, דהיינו יישום של עקרונות שלטון החוק, חוסר משוא פנים, מאמץ כן לחשוף את האמת הנסתרת, ותמהיל הוגן של גמול ושל חסד לכל הבאים בשעריו של המשפט. העידן הדיגיטאלי שינה את כל זאת. הייצוג הדיגיטאלי אינו וריסמיילי, ומה שעוד יותר חשוב מזה – אף אינו מתיימר להיות כזה. הכל יודעים כי האותות הדיגיטאליים חשופים למניפולציה בקלות מירבית, והמניפולציה אינה נחשבת לטמאה. כך, למשל, ניתן לחולל תמורות בכל ייצוג צילומי בעזרת תכשירי "פוטושופ", או לערבב קטעים מן החיים בקטעים בדיוניים כיד היוצרת הטובה עליה. הייצוג הוריסמיילי מומר במה שאלמוג מכנה, בעקבות הגותו של ז'אן בודריאר,⁵ דימויי "סימולקרה", היוצרים מציאות וירטואלית עצמאית, שקשריה עם המציאות "האמיתית", כביכול, של חי המשפט הרבה יותר רופפים.

אלמוג מספקת לא מעט דוגמאות לתמורה הרדיקאלית שהתחוללה בייצוגי המשפט כחלק מן המהפכה הדיגיטאלית. אחת הדוגמאות, שבה היא פותחת את ספרה, לקוחה מתוך משפטו של אמן הפופ המנוח מייקל ג'קסון, שנאשם בפדופיליה. ג'קסון עצמו היה פעיל מאד בסיקור משפטו, כשהוא משבץ אל תוך העובדות "היבשות" מחרוזת של תוספים משיריו, מ"הגותו" וסתם מגוון של אפקטים כיד

⁵ ראו Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation* (translated by Sheila Furla Glaser, University of Michigan Press, 1995). ניתן לקרוא את הארותיו של

בודריאר על מושג הסימולקרה גם ב

http://www.ee.iitb.ac.in/uma/~adgore/misc/Baudrillard_Simulacra_Simulationns.pdf

הדמיון הטובה עליו. התקשורת הממוסדת, מצידה, סיקרה באופן נרחב לא רק את נקודת המבט העיתונאית המסורתית שהיא עצמה ייצרה, אלא גם את "תרומתו" של ג'קסון ל"הבנת" העניין. יתירה מזו, שיתוף הפעולה מצד התקשורת הממוסדת התגמד לנוכח הצריכה הישירה של המוני המשתמשים ברשת, רבים מהם מעריצים נלהבים של ג'קסון, ששיתו בצמא את גירסתו של הנאשם, ומן הסתם הניחו לה ליצור בלילה בלתי ניתנת להפרדה בינה לבין הדיווחים הרשמיים. אלמוג סבורה שכאשר אנו נחשפים לייצוגי סימולקרה של מערכת הצדק אנו עלולים לחדול להאמין כי היא ממלאת את תפקידיה המסורתיים באמונה. כאן הטיעון של אלמוג הוא מעט מורכב. מצד אחד, הציבור נעשה קורבן של זניחת הייצוג הוריסמיילי, שהציג בפניו את "האמת", או לפחות את מה שהתיימר לתאר את האמת, וגם שכנע את מרבית המתבוננות שהן צופות במציאות כפי שהיא באמת. הציבור הצורך דימויי סימולקרה הוא "קורבן", כיוון ששללו ממנו את הסיפוק לקבל תמונה אמינה על מערכת הצדק, או לפחות את האמונה הסובייקטיבית שצפונותיה של מערכת הצדק ידועות לו "כפי שהן באמת". מצד שני, הציבור נעשה מודע, או חצי מודע, לעובדה שייצוגי סימולקרה אינם "הדבר האמיתי", וזאת לאור העובדה שהאלמנטים הבדיוניים בייצוגי הסימולקרה אינם מתיימרים להיות "אמיתיים"; או גרוע מכך, אלמנטים אלה באים להחליף את המציאות האובייקטיבית, כביכול, במציאות חלופית, וירטואלית, המטשטשת כל אבחנה בינה לבין מה שהיא אמורה לייצג.⁶ כדי לזקק מתוך כל

⁶ סימפטום בן ימינו לטשטוש האבחנה בין סימנים למסומנים הוא בשימוש ההולך וגובר במה שמכונה "reality shows", שבהם הגיבורים חיים חיים אמיתיים, כביכול, על גבי מסכים וירטואליים והציבור צורך אותם בתור שכאלה, למרות שבעת ובעונה אחת הציבור מודע לכך שה"ריאליטי" נושאת אופי בדיוני; או, בלשונו של בודריאר, המדובר הוא ב"היפר־ריאליטי". כדי להדגים את מושג הטשטוש בין סימנים למסומנים בודריאר מדבר, למשל, על חברת קרטוגרפים שבניסיונם לייצר את המפה המדויקת ביותר עיצבו אותה בגודלה הטבעי של הישות המסומנת והכילו בתוכה כל פרט (למשל, כל גרגר חול) הכלול בישות המסומנת. הסמיוטיקה של מפה כזו השילה מעל עצמה את הפואטיקה

העיסה הזאת את התופעה המיוצגת "כפי שהיא באמת" יש להפעיל כלים הרמנויטיים: ללא פרשנות, הסימולקרה אינה אלא שיח עוועים. אך הואיל ויוצרי הסימולקרה (מייקל ג'קסון, למשל) מועדים לחטוא במידה גדושה של "חירות משוררים" (ליקנטיה פואטיקה), והם אף ידועים בציבור ככאלה, הציבור נעשה מודע לכך, או חצי מודע לכך, כי כל אדם המנסה לפענח מה עומד מאחרי הסימן המייצג בן חורין לתת לסימן זה פרשנות כראות עיניו. התוצאה היא כי המשמעות של מערכת הצדק לא רק מתרסקת בגלל תופעת הפרגמנטציה, כלומר בגלל ריבוי הפרשנים (שכל אחד מהם בן חורין לייצר פרשנות אישית משלו), אלא היא גם מאבדת את סמכותיותה. כיצד? הסמכותיות היא מערכת הזורמת "מלמעלה כלפי מטה" (top down), כלומר ממקור הסמכותיות אל הכפופים לה, ואילו עתה היא מתחילה לזרום "מלמטה כלפי מעלה" (bottom up), כלומר הנתינים עצמם הם הנותנים פשר לפואטיקה המשפטית.⁷ אם אני יודע, ואת יודעת, וכולנו יודעים שאין שם למעלה שום דבר זולת פרי דמיונו, קשה לנו לקבל את מה שמתרחש שם כמקור של סמכותיות.

בעוד תיאוריה של אלמוג ביחס לסערה התודעתית המתרחשת בעידן הדיגיטאלי הם עזי מבע ומלאי צבע, קטעי הספר הרושמים מרשמים להצלת מערכת המשפט משורטטים בשחור־לבן, בעיפרון של עניים. אין להאשים אותה בכך, כי הפרויקט שנטלה על עצמה הוא בעיקרו פרויקט של התבוננות, ולא מבצע הצלה. מכל מקום היא מציעה לשמר עד כמה שניתן לפחות מספר חלקיקים ששרדו לפליטה מן הפואטיקה המשפטית הישנה (במקום להשליך אותם לסל האשפה

הקרטוגרפית שלה, כי דווקא בשל דיוקה המרבי, יוצריה ויתרו על שימורו של הפער ההכרחי בין סימנים למסומנים: המפה חדלה להיות סימן למציאות וירשה את מקומה כמציאות בכבודה ובעצמה.

⁷ על המתח בין נורמות המונחתות "מלמעלה למטה", ומסמנות בכך סמכותיות, לבין כאלה הצומחות "מלמטה כלפי מעלה" ויוצרות אוטונומיה של הנשלטים, ראו, למשל, Brian Tierney, 'Public Expediency and Natural Law: A Fourteenth-Century Discussion on the Origins of Government and Property', in Brian Tierney and Peter Linehan (eds.), *Authority and Power*, 167 (1980).

של ההיסטוריה), ובכך להפחית מן הזעזוע הצפוי לכולנו מחשיפה אינטנסיבית מדי למבעי סימולקרה משפטיים.

ב. דיון

לפני שאפנה לדיון אנאליטי בתיזה המרכזית של הספר אני מרגיש מחויב להעיר הערה סגנונית. לעיתים ערכה הרב ביותר של יצירה איננו בעמקות רעיונותיה או ביכולתם של אלה לשרוד אל מול מתקפה אנאליטית, אלא ביופייה האסתטי. קל לנו להסכים לאמירה זו ביחס לסוגי יצירה מסוימים, כמו שירה או יצירות מוסיקאליות. לעיתים רחוקות אנו נתקלים בערך אסתטי יוצא דופן ביצירה פולמית. אך ספרה של אלמוג "עושה זאת". שליטתה של אלמוג בעט סופרים היא מעבר לרהוטה – היא פיוטית. רוחב היריעה התרבותית והנימה הלירית המתלווה אל כל הדיונים משרים על הקוראת עונג אסתטי שהוא ערך כשלעצמו, ולו בשל כך בלבד הספר ראוי לקריאה ולעיון מדוקדקים.

אך הואיל ואינני מבקר שירה אלא פועל פשוט העמל בשדה הגישה התרבותית למשפט, אין לי מנוס מדיון אנאליטי בספרה היפה של אלמוג, ומסקנתי חורגת בכמה פרטים ממסקנותיה של המחברת. אילו יכולתי להוציא מתחת ידי מלאכה שלמה, ייתכן שהיה עלי לשאול שאלות סף, כמו עצם ההיתכנות של מתאם וריסימילי בין סימנים למסומנים. ניתן היה לבנות טיעון כי עצם השימוש בסימנים הוא מתכון בטוח לא רק להנהרתם של המסומנים, אלא גם, בעת ובעונה אחת, להצפנת מהותם ה"אמיתית".⁸ אניח לטיעון זה מבלי

⁸ כך, למשל, הסמיוטיקה של ימי הביניים הייתה רוויה במיסטיקה שמטבע ברייתה לא סייעה בהנהרתם של המסומנים (ניתן לחשוב, למשל, על סימנים כמו השילוש הקדוש, הטרונספיגורציה של ישוע או האלמנטים של "הסעודה הקדושה" – "האוכריסטיה"). גם הסמיוטיקה של הרנסנס גבלה לעיתים קרובות במחזות הכישוף. ראו, למשל, Frank Borhardt, 'The Magus as Renaissance Man', 21 (1990) *Sixteenth Century Journal*, הממוקד, בין היתר, בסמיוטיקה של פיקו דלה מירנדולה, מוריו ותלמידיו.

לגעת בו, כי אני יוצא מן ההנחה המתאימה לטיעוניה של אלמוג כי גם אם תמיד היה משהו מצפין בכל סימן, הסימנים שנהגו להשתמש בהם בעבר לא היו ידועים בציבור כמצפינים, ולכן צרכניהם, הציבור הרחב, לא איבדו אמון בכוחם של הסימנים לאותות להם איתותי אמת. גם אם נתמקד בסימנים המתיימרים להכיל מרכיבים וריסימיליים, היה עלי לבחון את מכלול הסימנים המתווכים בין מערכת המשפט לעינה של המתבוננת. ביחס לכל אחד מהם צריך היה לתת את הדעת לשאלה האם המסר המועבר על ידו על מערכת המשפט השתנה מאז התחוללותה של המהפכה הדיגיטאלית. משימה זו היא בלתי אפשרית בגין ריבוי הסימנים וריבוי כלי השיח שהם משתמשים בהם למילוי משימתם. אסתפק על כן בבחינה צנועה יותר, של מתווכת יחידה, אמנות הציור. תכליתו של הניתוח דלהלן היא להראות כי אם נגרמו "נזקים" לדימויו הריסימילי של המשפט, ניתן לתארך את הנזקים הללו לתקופות שקדמו בהרבה לעידן הדיגיטאלי. לשון אחרת, כפי שניתן להבחין בתולדותיה של האמנות המודרנית, סימני סימולקרה אינם בהכרח תולדה של הטכנולוגיה הדיגיטאלית, והם נובעים מתמורות פסיכו־היסטוריות הרבה יותר עמוקות.

אתחיל את הניתוח בניסיון להתחקות אחר כוונתה של אלמוג, כאשר הניחה כי בימים שקדמו לעידן הדיגיטאלי סימני המשפט ייצגו אותו באורח וריסימילי, וכי ייצוג וריסימילי זה תרם לסמכותיותה של מערכת המשפט. לא קשה לאתר עבודות אמנות העולות בקנה אחד עם כוונה זו. כך, למשל, בציור מספר 1 אנו רואים את דמותה של תכונת הצדק, יוסטיציה (Iustitia), כפי שנתפסה במכחולו של האמן איש סיינה בן המאה ה־14 אמברוג'ו לורנצטי. כל אישיותה של יוסטיציה אומרת הוד והדר. מאזני הצדק שבידה מסמלים חוסר משוא פנים, והעם הרב המשרך דרכו בסמוך לקונקורדיה היושבת לרגליה, המשמשת כאלגוריה לקונקורדאט החברתי, אוהז בחבל או בחוט מקשר, אולי נכון יותר לומר "אחוז" בחבל או בחוט מקשר, המסמל את הלכידות החברתית של כל מי שמזלו הטוב איפשר לו לשרות

תחת שרביטה המיטיב של יוסטיציה.⁹ דמותה של יוסטיציה מהווה פרט אחד בלבד, אם כי פרט רב חשיבות, בפרסקו רחב יותר המתאר את האלגוריה של הממשל הטוב (ולצידו פרסקו נוסף המתאר את האלגוריה של הממשל הרע). שני ציורי קיר אלה פותחים פתח אל העולם הפרוטו־מודרני, שבו תכונותיו התרומיות של השלטון נמדדות על פי השפעתו על האזרחים.¹⁰ אלה הנשלטים היטב מוצגים כשלוים, שמחים, עשירים ומאושרים, ואלה הנשלטים על ידי שלטון גרוע הם רדופים, פגועים, עניים ועגומים. אם סמכותיותו של השלטון תלויה, בין היתר, בשותפות מטרה מרצון בין שולטים לנשלטים, ברי כי דמותה של יוסטיציה מסייגה, ושל יתר הדמויות באלגוריה של השלטון הטוב, מתווכת את מערכת המשפט באופן המבצר את סמכותיותו.¹¹

⁹ Gunther Teubner, 'Contracting Worlds: The Many Autonomies of Private Law 9', *Social and Legal Studies* 339 (2000).

¹⁰ יש הקוראים, למשל, את המחזה *דיצ'דד השני* של שייקספיר כדרמה המתארת את המעבר מן העולם הימי־ביניימי שבו השלטון נתפס כפררוגטיבה בחסד האל, שאורה אינו מועם גם אם היא גובלת בשררה בזויה, לבין העולם המודרני שבו השלטון מאבד את זכות קיומו כשאינן הוא ממלא משימות אינסטרומנטאליות שתכליתן להיטיב עם האזרחים. ראו, למשל, James Boyd White, 'Shakespeare's Richard II: Imagining the Modern World', in *Acts of Hope, Creating Authority in Literature, Law and Politics*, 64 (1994).

¹¹ לסקירה מבואית טובה של רעיונותיו הפוליטיים של לורנצטי בשתי האלגוריות המפורסמות שלו, ראו Randolph Starn, *Ambrogio Lorenzetti, the Palazzo Pubblico, Siena* (1994).



ציור מספר 1: אמברוג'ו לורנצטי, אלגוריה של השלטון הטוב (פרט)
Ambrogio Lorenzetti, *Justice*, from *Allegory of the Good Government*.
Palazzo Pubblico, Siena. Italy.
By permission of Scala / Art Resource, NY.

מובן מאליו שלא תמיד נטתה האמנות – גם בימים עברו – חסד לדימויו של המשפט. בציור מספר 2 הנציח הקריקטוריסט הנודע של מערכת המשפט, אונורה דומייה, דו שיח בין נאשם לבין סנגורו רגע לפני שהתביעה הכללית התחילה לשאת את נאום הסיכום שלה. "התובע יאמר עליך מילים מאד לא יפות", לחש הסנגור על אוזן לקוחו, כפי שאנחנו למדים מן הכיתוב בתחתית הקריקטורה, והסנגור המשיך: "עליך לייצר כמה דמעות, לפחות בעין אחת. הניסיון מלמד שדמעות אלה תשפענה מאד על החלטתו של השופט". האם דימויים מעין אלה עומדים בסתירה להשקפותיה של אלמוג? אני סבור שלא. דומייה מסב את תשומת לבנו לעיוותים אפשריים של התוצאה המשפטית, אך הסוגה שהוא משתמש בה להבעת רעיונותיו היא בכל זאת סוגה בעלת מאפיינים וריסימיליים. המתבוננת עלולה אמנם להתפכח מן האשליה כי מערכת הצדק מצליחה תמיד להשיג את יעדיה, אך הקריקטורה אינה סוחפת אותה לפקפוק במטרותיה של

אוריאל פרוקצ'יה

מערכת הצדק, או בחובתנו להפריד בין האמת לבין השקר, בין המותר לבין האסור. אולי אפילו ההיפך הוא הנכון. הסאטירה הקריקטורית מקוממת את המתבוננת על קיום קלקוליה ומקלקליה של מערכת הצדק, ומבצרת את שאיפתה להיפטר משכמותם, כך שעטרה תוכל לשוב ליושנה. האלמנט המצחיק בקריקטורה (והקריקטורה נועדה להצחיק!) מקבל את משמעותו על דרך ההנגדה בין תמונת העולם הבזויה המשורטטת בה, לבין התמונה הנורמטיבית שהייתה מושלת בכיפה אלמלא הושחתה בידי זדים. בסופו של התהליך, המתבוננת יוצאת לדרכה כשהיא מצוידת בתמונה מחמיאה של מערכת צדק נורמטיבית.



תמונה מספר 2 : אונורה דומייה, קריקטורה של צדק פלילי
Honoré Daumier, from *Les Gens de Justice*, Plate 21, 1846.
By permission of Art Resource, N.Y.

ננסה, אם כן, שוב: ציור מספר 3 מתאר את אחד מסמליו הראשיים של החוק, משה רבנו, הנושא על כתפיו את לוחות הברית, פרי מכחולו של גווידו רני מתחילת המאה השבע־עשרה. רני עיטר את המעמד בחשרת עבים המסמלת את הסערה הגדולה שהניבה את מעמד הר סיני. סערה זו מייצגת מצידה את נוכחות השכינה, שאין

למעלה ממנה להענקת סמכותיות לחוקיו של משה. אין ספק כי ציור זה עולה בקנה אחד עם התיזה הבסיסית של אלמוג. אכן, תעלול ישן בתולדות המשפט הוא לחזק את סמכותיותו בעיני הבריות באמצעות ייחוסו לכוח עליון. כך נעשה, למשל, בחוקי חמורבי,¹² וכך נעשה גם בחוקי התורה.¹³ גם חקיקה מודרנית שואבת לעתים קרובות את סמכותיותה מייחוסה ל"אבות מייסדים" שאינם נוכחים עוד בקרבנו, והמהווים מעין השראה אנסטטראלית של דור המתים, שבזכותם זוכים החיים לדינים משלהם. ברי כי מי שחפץ להניע את הבריות להאמין בהתערבותם של כוחות טמירים ונפקדים בהתקנתה של הנורמה המשפטית המחייבת בהווה חייב להשתמש בכלים וריסימיליים, פן תחושנה הבריות כי חלקם של כוחות טמירים אלה בהתקנת החוק איננו אלא בדיה.¹⁴

¹² הקודקס המפורסם של חמורבי פותח במילים הבאות, בתרגום חופשי שלי: "בזמן שאנו הנישא, מלך אנונקי, ובל, שליט השמים והארץ, שהשליט רצונו על גורל הממלכה, העניקו למרדוק, רב השליטים בן אאה, אל הצדק, את הריבונות על גורל האדם, והאדירו את כוחו אצל האיגיגים, קראו את בבל על שמו המרומם, ביצרו את כוחה עלי אדמות וייסדו בה ממלכה שתיכון לנצח, שיסודותיה איתנים כיסודות השמים והארץ; או אז אנו ובל קראו לי בשמי, חמורבי, הנסיך רם המעלה, ירא אלוהים, וציווני להשליט את חוק הצדק בממלכה, להשמיד את הרשעים וחרשי הרע; לעצור את החזק מלפגוע בחלשים ממנו; ולהניח לי לשלוט בנתיני שחורי הראש כמו שאמאש, להאיר את הממלכה באור התבונה ולהפריח את רווחת האדם".

¹³ ההתגלות האלוהית היא מקרה פרטי של מה שמכונה לעיתים "מיתוסים מכוננים" (foundation myths) שתכליתם דומה – לבצר את האמונה בנרטיב מיתולוגי כלשהו כאמצעי להשגת יעדים מדיניים וחברתיים. ראו, למשל, Niels Peter Lemche, *The Israelites in History and Tradition*, 88 ff (SPCK, London and Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1998).

¹⁴ ראו Lior Barshack, 'Time and the Constitution' (forthcoming in *International Journal of Constitutional Law*).

אוריאל פרוקצ'יה



ציור מספר 3 : גוויידו רני, משה ולוחות הברית
Guido Reni, *Moses with the Tablets of the Law*.
Galleria Borghese, Rome, Italy.
By permission of Alinari / Art Resource, NY.

בצד הדימוי מלא ההדר של רני, מעמד הר סיני יוצג באמנות הפלסטית גם בדרכים אחרות. כך, למשל, מרק שאגאל צייר את משה כשהוא מוקף בציפורים פנטסטיות ובדמויות אחרות המרחפות בחלל האויר, ואילו בני ישראל הממתינים לו בתחתית ההר נראים כמו קהל המצטופף בתור לאוטובוס ביישוב כפרי נידח.¹⁵ אכן, סגנונו של שאגאל מערב אלמנטים סוריאליסטיים מובהקים עם עוצמות אקספרסיוניסטיות ועם הדממה הדקה של הנפש הפיוטית. צורת ביטוי זו בודאי שאינה "ריאליסטית". האיך היא מנתצת, כהד לניתוצם של לוחות הברית, גם את הייצוג הוריסמיילי שלגרסתה של אלמוג משל בכיפה עד לעידן הדיגיטאלי? גם כאן אני סבור שהתשובה היא "לאו". למרות ששאגאל בחר לו את מעמד הר סיני כמושא הנרטיבי

¹⁵ ניתן לצפות בתמונה זו, בין היתר, ב

<http://www.artres.com/c/htm/CSearchZ.aspx?o=&Total=39&FP=5724058&E=22SIJMB69ZVP1&SID=JMGEJNDTBE68D&Pic=19&SubE=2UNTWAXRU9RX>

של יצירתו, מעטים מתוכנו יעלו על דעתם לחוות את היצירה כמתוכת אמיתית בינינו לבין מקורותיו ה"אמיתיים" של החוק; תחת זאת נבין, כך אני סבור, כי שאגאל לא צייר כאן את החוק, או את הצדק, או את המשפט, אלא אך ורק את עצמו, את הפיוט המתרונן בנפשו, כך שהשימוש בנושאים פיגורטיביים לא שימש לו אלא כאמתלא לסוג כזה של ביטוי עצמי.

ייתכן כי ליבתה של הסמכותיות המשפטית נעוצה דווקא בהגנותו של ההליך – *having one's day in court*, כמאמר האנגלים. איזה נרטיב מספרים לנו המתווכים היוזואליים על הפרוצדורה של עשיית הצדק? לכאורה, הפרוצדורה צריכה להיות בלתי רלבנטית, כי תפקידה של עשיית הצדק הוא להוציא לאור את "האמת", וזאת ללא כל קשר לנתיבים הדיוניים שאנו בוחרים בהם כדי להתקדם אל חקר האמת. אכן, עבודות אמנות רבות מאמצות להן את האסטרטגיה הזאת. כך, למשל, ציור מספר 4 הוא דמותה של יוסיציה מתוך כתב יד צרפתי מאויר מן המאה החמש־עשרה. יוסיציה אוחזת במאזני הצדק בידה, עיניה סומות, וסומותן מבטיחה כי חרב המשפט המונפת בידה תורד ללא משוא פנים במקומה הראוי. האי־קונגריפיה היא פשוטה בתכלית. אין בה מקום לכללי דיון, כי יהיו אלה אשר יהיו, חרבה של יוסיציה לא תחטיא וסופה של האמת להתגלות. אכן, יוסיציה העיוורת היא מקור ניהומים לחלכאים ולנדכאים, לאלה המעדיפים כי זהותם לא תתגלה למי שחורץ את דינם, פן יסב פניו מהם ויאיר לאלה שדמותם כדמותו.¹⁶

¹⁶ על רטיית העין של יוסיציה ומשמעויותיה השונות ראו, למשל, Dennis Curtis and Judith Resnik, 'Images of Justice', *Yale Law Journal*, 96 (1987), 1727.

אוריאל פרוקצ'יה



ציור מספר 4 : יוסטיציה. כתב יד צרפתי מאויר מן המאה החמש־עשרה

Allegory of Justice, ca. 1470, Paris.

Oesterreichische Nationalbibliothek, Vienna, Austria.

By permission of Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz / Art Resource NY.

ואולם הפרוצדורה המאוירת הזו נסוגה לפעמים בפני המציאות המרה. ציור מספר 5 הוא ציור מפורסם של בוטיצ'לי, "הדיבה של אפלטון", והריהו מתאר את הנאשם החף מפשע, כשהוא נגרר אל כס המשפט. בדין יושב מלך שוטה שאוזניו מוארכות כאוזני חמור, והריהו שותה בצמא את דבריהם המורעלים של הקנאה, השיטנה והשקר (המיוצגים בדמויות אנושיות). גם האמת נוכחת במשפטו של אפלטון, והיא מיוצגת על ידי הדמות העירומה והמקסימה המזכירה ליודעי ח"ן את ונוס הנולדת מן הצדף בעבודתו המוקדמת של אותו אמן; אך האמת דחוקה לפינה רחוקה וברי למתבוננת כי סופו של החף מפשע לשלם בחייו את מחירה של הדיבה.



ציור מספר 5 : סנדרו בוטיצ'לי, הדיבה של אפלט
Sandro Botticelli, *The Calumny of Apelles*.
Uffizi, Florence, Italy.

By permission of Scala / Ministero per i Beni e le Attività culturali / Art
Resource NY.

אפילו איקונוגרפיה פסימית זו, המציגה את עשיית הצדק כפרי של דיבה, אינה פוגמת בתיזה המרכזית של אלמוג. כמו בקריקטורה של דומייה המלגלגת על כשליו של המשפט ועל חוסר יכולתה של השופטת להבחין בין דמעות אמת לבין דמעות מלאכותיות, כך גם כאן בוטיצ'לי מספיד את קוצר השגתה של התבונה האנושית ואת נכונותה להתמכר למפיצי הדיבה. המשותף לצחוקו האירוני של דומייה ולקינתו של בוטיצ'לי הוא באמירתם המפוכחת כי התבונה האנושית – והשיפוטית – עלולה לעיתים להניב טעויות קשות. מערכת הצדק שלנו אינה מושלמת, אך היא עושה כמיטב יכולתה לשרוד בתנאים קשים. גם אם התוצאה איננה תמיד משביעה רצון, הפואטיקה המשפטית נותרת שלמה.

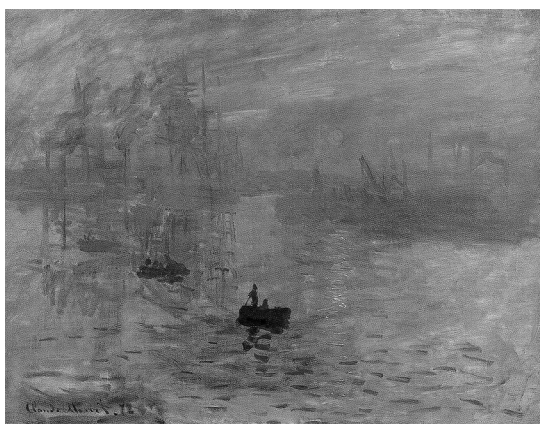
עד כאן תמכתי בכל בתיזה המרכזית של אלמוג. מכאן ואילך ברצוני להציע כמה הרחבות אפשריות שאלמוג אולי תרצה לשקול אותן למהדורה הבאה של הספר, וייתכן כי אחדות מהן תורמות תרומה צנועה גם להבנתה של המהדורה הנוכחית.

האתגר השיטתי והמפורש הראשון לתיזה של אלמוג, הקושרת את הרס הסימנים הוריסמיליים עם העידן הדיגיטאלי, בא לעולם עם פריחתו של הזרם האימפרסיוניסטי באמנות של שלהי המאה התשע־עשרה. האמן האימפרסיוניסטי אינו מכיר בקיומה של מציאות חיצונית לתודעתו. במקומה של מציאות "וריסמילית" זו, הוא מכיר באינסוף מציאויות משתנות החולפות בתודעתנו כאשר אנו מתבוננים "החוצה", כאשר כל אחת מגרסאותיה של המציאות, היכולה להיות שונה בתכלית מכל חברותיה, נוצרת על־ידי רשמים הנזיונים מתנאי הסביבה המשתנים. כך, למשל, קלוד מונה צייר עשרות פעמים את הקתדראלה המדיאבלית של רואן אשר בנורמנדיה, שלמרות היותה, כביכול, אותה קתדראלה, מופיעה באומנותו שונים ומגוונים בהתאם למצב רוחו של האמן, תנאי התאורה, עונות השנה, שעות היום המתחלפות, מזג האוויר ויתר התנאים הסביבתיים. שמה של התנועה, "אימפרסיוניזם", הוטבע בה באופן סרקסטי על־ידי מבקר אמנות ידוע, לואי לרואה (Louis Leroy), שבחן את עבודתו של מונה "התרשמות: זריחה" (*soleil levant Impression*) (ראו ציור מספר 6), וקרא לכל אלה שנהגו כקלוד מונה ונתנו דרור להתרשמויותיהם בשם הגנאי "אימפרסיוניסטים". לרואה ביקש להביע בעטו הסרקסטי את ביקורתו על מה שעוללו, לדעתו, האימפרסיוניסטים, בכך שזנחו ביהרתם את חובתם, כביכול, להשתמש בסימנים וריסמיליים, ותחת זאת הסתפקו בביטוי תחושותיו הסובייקטיביות, הרגעיות והבלתי יציבות של כל אחד מהם.¹⁷ לרואה לא צמצם את ביקורתו לעבודותיו של קלוד מונה בלבד. כך, למשל, העיד על הצופים בתערוכה האימפרסיוניסטית של 1874, שגם מונה הציג בה, כי הצפיה בעבודותיו של קאמי פיסארו

¹⁷ ביקורתו של לרואה לא נפלה על אזניים ערלות. הממסד האמנותי של המאה התשע־עשרה סלד מביטויים אמנותיים שהיו כל כך בלתי "אקדמיים", ולכן פריצת הדרך האימפרסיוניסטית לוותה בשוק תרבותי שרק הרבה שנים לאחר מכן ניתן היה להשתחרר ממנו. ראו, באופן כללי, James Rubin, *Impressionism*, Phaidon Press, 1999.

על ספרה של שולמית אלמוג

גרמה להם לשער כי זגוגיות המשקפיים שלהם הזדהמו, ולכן לא יכלו עוד להעריך את עבודותיו של האמן בצורה הוגנת עד לאחר שמרקו אותן.



ציור מספר 6: קלוד מונה, התרשמות: זריחה

Claude Monet, *Impression, Sunrise*, 1872.

Musée Marmottan – Claude Monet, Paris, France.

By permission of Erich Lessing / Art Resource NY.

לא ארחיב את הדיבור על יתר משמעויותיה של המהפכה האימפרסיוניסטית והשלכותיהן על ירידת קרנה של הגישה הוריסמילית כגישה המסמנת היטב את ה"מציאות", שכן מהפכות שבאו בעקבותיה בתולדות האמנות עשו את המלאכה בצורה יותר יסודית, וככל הנראה סופית.

הבה נתבונן תחילה בציור מספר 7, הלוא הוא ציורו המפורסם של פיקאסו "עלמות אביניון" (1907), אשר פתח את השער לסוגה הקוביסטית בציור, ולדעת רבים גם את השער לציור המודרני והפוסט־מודרני בכלל.



ציור מספר 7 : פאבלו פיקאסו, עלמות אביניון
Pablo Picasso, *Les Femmes d'Alger (O. J. R. Version O)*, 1907.
By permission of Picasso Administration, Paris, France.

בציור זה התבונן האמן בחמש יצאניות מרחוב אביניון (carrer Alvinio'd) אשר בברצלונה, ולצידן בכמה מוטיבים של טבע דומם, פרק אותם לגורמים קטנים, וחזר והרכיב אותם מחדש למעין פסיפס פיגורטיבי חדש. אבל המציאות החדשה שהורכבה מאבני הבניין הישנות כבר לא צייתה לחוקי הוריסמימליות של העידן הפרה־קוביסטי. התחביר הפנימי של התייחסותן זו אל זו התעלם מחוקי הטבע המכתיבים את הארכיטקטורה של העולם "האמיתי" ובמקומם הציב את המניפולציה האישית של פיקאסו, שיצר כמו דמיונו שרשרת של סימנים חלופיים עם תכונות סימולקריות מובהקות. כך, למשל, הדמויות משמאל גוררות עמן את שאריות "התקופה הורודה" של האמן, בעוד הדמויות מימין, שפני האנוש שלהן הומרו במסכות, חוגגות את התלהבותו החדשה של פיקאסו מן האמנות של מסכות אפריקאיות, שכונתה "השחורה". אך בעוד תרבות המסכות היא מונו־כרומאטית ביסודה, הטכניקה הציורית של

דמויותיו של פיקאסו הושפעה מן הזרם הפוביסטי, בהדגישה את הצבעוניות הפרועה והאנרכיסטית של תנועה זו.¹⁸ גם ההתייחסות הציורית אל גוף האישה, שהממסד האקדמי של אותה תקופה (1907) כיבד וקידש, בותרה בברוטאליות על־ידי מכחולו של האמן והיא מביעה בו זמנית מיניות וסכנה, הזמנה ואלִימות, תקווה ומחלה. גם רשת הציטוטים האמנותיים של "עלמות אביניון" גדושה במסרים נוגדים. הציור מצטט בו זמנית, מלבד את פיקאסו "הורוד" עצמו, את האמנות "השחורה" ואת הצבעוניות הפוביסטית, גם את עיבודיו של מאטיס לפרימיטיביזם של אותה תקופה (למשל, את ציורו "עירום כחול" משנת 1907) ואת עבודתו של אנדרה דארן "המתרחצות" מאותה שנה, שהכה אף הוא בתדהמה את הממסד האקדמי.¹⁹ המסר הסימולקרי של פיקאסו נובע מן הסיבה העמוקה ביותר – היא נובעת מכך שעצם תפיסת המציאות שלו משתמשת באבני בניין שאינן שייכות לעולם התופעות ה"אובייקטיביות", אלא משתלים סובייקטיביים הפונים עורף למציאות, ויוצרים על חורבותיה מציאות אחרת במקומה.

בעקבות "המלחמה הגדולה", היא מלחמת העולם הראשונה, האנושות נואשה מן התקווה שפיעמה במאה הקודמת לקידמה, לתבונה ולשלום, ויאוש זה גרר בעקבותיו תנועות אמנותיות שפנו עורף באופן סופי לעולם הייצוגים השכלתני, המהווה בסיס לרעיון

¹⁸ התנועה הפוביסטית, שראשיה היו אנרי מאטיס ואנדרה דריין, "זכתה" לכינויה, שפירושו בצרפתית "חיות פרא", בעקבות ביקורת שהתפרסמה על תערוכה מצויריה שנערכה בשנת 1905 באולם בו שכן גם פסל של דונאטלו. המבקר הכתיר את פרי עטו בכותרת "דונאטלו בין חיות הפרא". מה שעורר את זעמו של המבקר היה חוסר המשמעת, כביכול, של קשרים בין סמלים למסומלים המאפיינת את המכחול הפוביסטי. אכן, מאטיס ידוע באחת מאמרותיו לפיה התיאורטיקן של התנועה, גוסטב מורו, לא הנחה את תלמידיו "לעלות על הדרך הנכונה", כי אם "לרדת מן הדרכים". ראו Sarah Whitfield, *Fauvism* (Thames and Hudson, London, 1991).

¹⁹ ראו לעניין זה Pierre Cabanne, *Cubism*, Terrail, Paris, 2001, 12 ff. על עלמות אביניון באופן כללי ראו, למשל, Christopher Green (ed.), *Picasso's Les Femmes d'Alger (O.J. Version O)* (New York, 2001).

הוריסמימלי. דוגמא בולטת לכך היא תנועת הדאדא (dada), תנועה שלשמה אין כל משמעות שהיא, ואולי משמעותו היא בהעדר משמעותו. חברו בה אמנים כטריסטאן טצארה, פרנסיס פיקביה, מאן ריי, אוטו דיקס, ג'ורג' גרוס, מרסל דישון, מקס ארנסט, גיום אפולינייר וכמובן אנדרה ברטון. היא "המציאה" טכניקות סימולקריות (כמו, למשל, את הפוטו־מונטאז'). מקס ארנסט "הסביר": "מציאות מן המוכן (סירת קאנו), מוצאת את עצמה בנוכחות מציאות אחרת שאיננה פחות אבסורדית ממנה (שואב אבק), בסביבה שבה שניהם חשים מודרים (יער). מציאויות אלה נשאבות אל תוך ערך מוחלט, אמיתי ופיוטי: סירת קאנו ושואב אבק מתנים אהבים. המיניקה של הקולאז', כך נראה לי, מתבארת בדוגמא פשוטה זו." טריסטאן טצארה הדגיש עוד יותר את הנחק מן העצמים המסומנים, כשתיאר את הדרך הטובה בעיניו לכתיבת שירה: "טול עיתון. קח בידך זוג מספריים. בחר מאמר מתוך העיתון שארכו כאורך השיר שברצונך לחבר. חתוך אותו במספריים מתוך העיתון. חתוך כל מילה בנפרד והכנס את הפיסות החתוכות אל תוך שקית. נענע קלות. הוצא את המילים בזו אחר זו. העתק אותם בסדר שבו יצאו מתוך השקית. השיר ידמה לך. והנה אף אתה חיברת שיר רב מקוריות ומקסים ברגישותו".²⁰

מתוך התנועה הדדאיסטית צמחה גם התנועה הסוריאליסטית. ומהי תנועה זו אם לא יצירה של מסר סימולקרי טהור, המתקבל ממהילה פנטסטית של סימנים שכל גישה וריסימילית הייתה מרחיקה אותם אלה מאלה ומתייגת כל אחד מהם בקטגוריה נפרדת?²¹ במה מקצין מייקל ג'קסון את המסר הסימולקרי בערבבו ביחד קטעים ממשפטו

²⁰ שני הציטוטים הם תרגום חופשי שלי מתוך ספרה של Helena Lewis, *The Politics of Surrealism*, (Paragon, New York, 1988)

²¹ ניתנת האמת להיאמר, כי היצר הסוריאליסטי פעם באנושות לא רק בעידן המודרני. יש, למשל, הרואים בהירונימוס בוש, אמן שנולד באמצע המאה החמש־עשרה, סוריאליסט גמור. ראו, למשל, William Gaunt, *Painters of Fantasy: From Hieronymus Bosch to Salvador Dali* (Harper Collins, 1986) ואולם יש גם המתנגדים לכך.

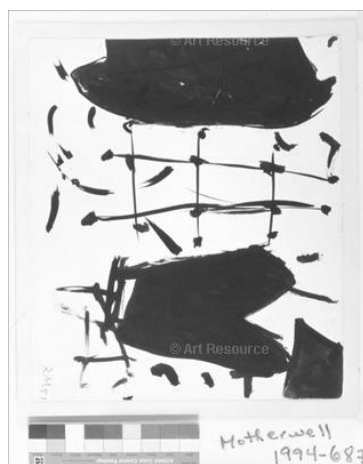
עם "פנינים" מהגותו ומזמרתו, מעל ומעבר למה שחולל, למשל, אמן סוריאליסטי כסלבדור דאלי בציירו דמות אישה שמגרות נפתחות מגופה כאשר ברקע בוערת ג'יראפה באש אדומת להבות? או ממה שחולל אמן כרנה מגריט בדיפטיך שלו "שמיים" (ciel) המציג, זה לצד זה, שני לוחות, האחד חלק והשני עם תמונת השמיים, אלא שהמילה "שמיים" כתובה באותיות קידוש לבנה דווקא על הלוח החלק?

ייצוגו של המשפט אינו שונה מייצוגם של אובייקטים אחרים, שהרי התפיסה המכתיבה את שפת הסימנים איננה נובעת ממהותם של המסומנים, אלא מן התחביר הפנימי המדריך את בני האנוש הבוחרים את הסימנים. הבה נתבונן, למשל, בעבודתו של האמן המסתייך אל הזרם ה"חברתי ריאליסטי" (שם מטעה!) המכסיקאני חוסה קלמנטה אורוסקו, "המשפט והצדק". גם כאן מככבת יוסטיציה, כמו, בין היתר, בכתב היד הצרפתי העתיק (ציור מספר 4). אך החן המדיאבלי הרדום של כתב היד הצרפתי התחלף כאן בדמות חדשה של יוסטיציה. הפעם היא מריונטה הוללת, שהסירה חלקית את הרטייה שעל עיניה כדי לאפשר לה לרקוד את דרכה אל מחוז חפצה המושחת, בלוויתו המבודחת של איל ממון עבֵבֶשֶׁר שמצד אחד **מסמל** את המשפט, אך ברובד יותר עמוק **בא במקום המשפט**. המהלך הסימולקרי המתוחכם מתבצע כאן על־ידי היפוך תפקידו של הסימן עצמו: במקום שיסמן את המסומן הריהו מפקיע לעצמו את תפקיד המסומן – הוא הוא המשפט; ובמקום שהמשפט יאותת על עשיית צדק, הריהו הופך למשפח, היוצא במחול המחניים ביחד עם הצדק המזויף אל מחוזות הממון והעושק שמתוכם הבקיע. הסימולקרה של אורוסקו מתאפיינת בדיוק באותם אלמנטים שבודריאר איבחן, כלומר טשטוש גמור של האבחנה בין סימנים למסומנים. ועל כך אין זה מיותר להעיר כי טשטוש מעין זה לא נולד אצל אורוסקו ובודאי שלא אצל בודריאר. צורות אמנותיות קדומות לכך בהרבה כבר הפקיעו לעצמן את התפקיד של תחליפי המציאות, ותבעו לעצמן מעמד שווה

ערך לזה של המציאות, כאותה המצאה קרטוגרפית המכילה את כל האטריבוטים של הישות המסומנת.²²

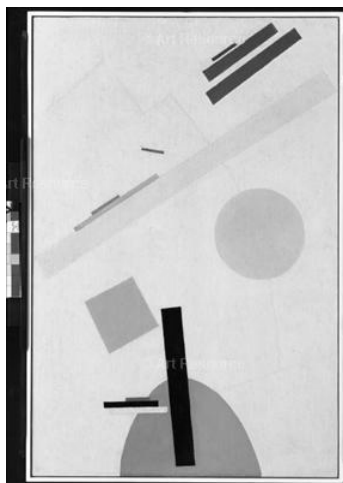
כך למשל, אם נתבונן ביצירתו של רוברט מד'רוול, "לוחות הברית, סולם יעקב והמנורה" (ציור מספר 9), ניווכח כי לוחות הברית עצמם, הלוא הם סמלו העליון של החוק שניתן לעמנו במעמד הר סיני, עליו כבר הרחבתי את הדיבור תוך התייחסות ליצירותיהם של גוודו רני ומארק שאגאל, איבד כבר מזמן את משמעותו הוריסמילית, ואם לוחות הברית נראים כפי שהם נראים בציור זה, הרי זה אך ורק מן הטעם שמד'רוול חפץ שכך הם יראו: שבורים ומרוסקים.

²² לתופעה זו יש דוגמאות רבות. כך, למשל, האיקונה הדתית בנצרות המזרחית אורתודוקסית, ובאופן מיוחד בנצרות של הפטריארכיה הרוסית, איננה "מייצגת" את הקדושים המצוירים בה, אלא היא נתפסת כישות "נוכחת" של הקדושים. כך, למשל, ה"תיאוטוקוס" (אמו של ישוע) נוכחת באיקונה שלה, ומי שנוגע בה, נושק לה או מרעיף עליה את תחינותיו נתפס כמי שפועל באופן ישיר אל מול התיאוטוקוס, לא אל מול סימן המצביע על ישות חיצונית לעצמו. ראו, למשל, Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon*, St. Vladimir Seminary Press (1978), 179 ff. תיאולוגיית הנוכחות של האיקונה, היא דווקא תרבות סמכותית ביותר: הבקיעים שפגמו בשלמותו של מושג האוטוריטה הימי הביניימית עוד בראשיתו של הזמן החדש לא הותירו רשמים נראים לעין בתרבות הרוסית לדורותיה. ראו הפרק הרביעי לספרי, הערה 4 לעיל.



ציור מספר 8 : רוברט מדרוול, לוחות הברית, סולם יעקב והמנורה
Robert Motherwell, *Tablets of Moses, Jacob's Ladder and Menorah*.
The Jewish Museum, New York.
By permission of The Jewish Museum, New York / Art Resource, N.Y.

לאור הדברים האלה מותר, אולי, להניח כי משבר הוריסמיליות בייצוגי המשפט, כמו גם משבר הייצוגיות הריאליסטית בכלל, לא נבע רק מן המהפכה הדיגיטאלית. עלמות אביניון של פיקאסו, המוסיקה האטונלית של שוברג והמלחינים שבאו בעקבותיו, הציור האבסטרקטי, תיאטרון האבסורד ועוד כהנה וכהנה, כל אלה ויתרו על עיקרון הוריסמיליות כעיקרון מכונן של הייצוג האמנותי, והציבו במקומו, בלשונו של האמן הרוסי הגדול קזימיר מלביץ', עקרונות של "סופרמטיזם", ביטוי שפירושו מעין "מציאות על" אישית של האמן, שהעיקרון המכונן שלה הוא החלפה של תיווכה האובייקטיבי של העין במבעה הסובייקטיבי של הנפש. המרה זו, של האובייקטיבי בסובייקטיבי, של ה"נכון" ב"חוייתי" נעשתה הרבה לפני שמישהו התחיל לשדר אותות דיגיטאליים. הציור הנועל את הגלריה ברשימה זו, ציור מספר 10, הוא אחת מיצירותיו הרבות של מלביץ' הנקראת על שם התנועה שייסד, "סופרמטיזם".



ציור מספר 9: קזימיר מלביץ', סופרמטיזם

Kazimir Malevich, *Suprematist Painting*, 1916-17.

The Museum of Modern Art, New York.

By permission of Digital Image © The Museum of Modern Art / Licensed
by SCALA / Art Resource, NY.

ניתן, אם כן, למלביץ' את זכות המילה האחרונה: "עבור הסופרמטיסט, החזיונות של העולם האובייקטיבי הם, כשלעצמם, חסרי פשר. פשר יש רק לרגשות, ללא כל קשר לסביבה שבתוכה הם מתגבשים... כל המשגה (קונצפטואליזציה) ריאליסטית היא בתור שכזאת חסרת ערך לאמן הסופרמטיסטי... עבורו אמצעי הייצוג הכשרים הם אלה המתעלמים מצורתם המוכרת של האובייקטים החיצוניים".

ג. סיכום

סימני סימולקרה מטשטשים את מסריו של האובייקט המסומן. אם האובייקט המסומן הוא המערכת המשפטית, מתווכי סימולקרה בינו לבין עינה של המתבוננת מועדים לפגום במסריו של המשפט, ובעקיפין אף בסמכותיותו. העידן הדיגיטאלי רווי בסימנים

על ספרה של שולמית אלמוג

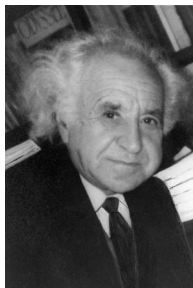
מטשטשים שכאלה. אלמוג מבהירה היטב כיצד הם עלולים להסב נזקים למעמדו של המשפט בציבור. עם זאת, ניסיתי להראות כי סוג זה של כרסום במעמדו של המשפט איננו נובע רק מהתכנסותו אל תוך המרחב הוירטואלי. גם אם היו אי פעם סימנים וריסימיליים, חלקם היחסי במכלול הסימנים המציפים אותנו מכל עבר פחת בהרבה במהלכם של כארבעה או חמישה דורות, וזהו תהליך פסיכו־היסטורי עמוק שאיננו קשור בקשר סיבתי ללידתם המאוחרת של האותות הדיגיטאליים.

אוריאל פרוקצ'יה, המרכז הבינתחומי הרצליה, ת"ד 157, הרצליה
46150.

זכרון לראשונים

נטע (סנדלר) זגגי

פרץ סנדלר



תרס"ד-תשמ"ה

1903-1985

אבי, פרץ סנדלר, מחשובי חוקרי המקרא בישראל, נולד ב' בטבת, תרס"ד (1903), בעיירה לונה ליד הנהר ניימן שברוסיה, בן בכור למשפחה מרובת ילדים, דלה וענייה. כבר בילדותו נחשב לעילוי ונודע בלמדנותו המופלגת. אמו, שהכירה בכישרונותיו יוצאי הדופן של בנה, חסכה פרוטה לפרוטה ושלחה אותו ללמוד בישיבה המפורסמת "שער התורה" בגרודנה, שבראשה עמד ר' שמעון מברינסק, ובסמינר למורים "תרבות" בוילנא, שם נתוודע לראשונה אל המושגים המדעיים של חקר המקרא. לאחר ארבע שנות הוראה בעיירות שונות בפולין עלה ארצה בשנת 1931 והשתקע בירושלים. בין השנים 1933-1942 למד באוניברסיטה העברית בהר הצופים, שם קשר יחסים הדוקים עם הסופר והמבקר שלמה צמח, פרופ' י' קלוזנר ופרופ' מ"צ סגל. הוא סיים את לימודיו בתואר מוסמך למדעי הרוח במקצועות ספרות עברית, היסטוריה וסוציולוגיה של עם ישראל, ומקרא.

מיום הגיעו ארצה ועד יציאתו לגמלאות היה טרוד בענייני פרנסה שהותירו לו זמן מועט למחקריו. במהלך השנים נאלץ ליטול על עצמו עבודות שונות: כסטודנט עבד כסדרן בבית הקולנוע "אדיסון" בירושלים. במחצית השנייה של שנות השלושים אף הרחיק עד קיבוץ גבע, שם הועסק כמורה לילדי הקיבוץ הצעירים. לאחר נישואיו לטוניה שיינפלד-ברטר (1940) לימד בבית הספר היסודי לילדי העובדים בנשר, שם נולדו ילדיו, ינון ונטע. בתחילת שנות החמישים העתיקה המשפחה את משכנה לשכונת בת-גלים בחיפה, ופרץ החל ללמד תנ"ך בבית הספר "תיכון חדש" בחיפה. לאחר מספר שנים קיבל על עצמו את ניהול סמינר צה"ל למורים ולגננות, תוך שהוא ממשיך להחזיק במשרתו כמורה לתנ"ך ב"תיכון חדש". לאחר צאתו לגמלאות, במחצית השנייה של שנות השישים, שימש כמרצה בבית הספר להשתלמויות מורים בת"א מספר שנים. לעיתים קרובות אחז במספר משרות בעת ובעונה אחת וכהשלמת הכנסה אף נאלץ לקבל על עצמו במשך שנים עול בדיקת בחינות הבגרות בתנ"ך.

סדר יומו העמוס במשך רוב שנות חייו הותיר בידיו זמן מצומצם בלבד למחקריו. לא אחת ראינוהו שוקד על מחקריו המדעיים כשהוא עייף ויגע בשעות הקטנות של הלילה, בבחינת מקיים מצוות "והגית בו יומם ולילה", כפי שהיה נוהג לומר. עם זאת, שקוע ככל שהיה במחקריו המדעיים, היה מעודכן עד תום במתרחש בארץ ובעולם, והקפיד לעקוב אחר ההתפתחויות והחידושים בחיי התרבות והרוח בארץ. הוא היה מרצה מבוקש, ולמרות עיסוקיו הרבים, הקדיש מזמנו להרצאות לציבור הרחב בתחומי עיסוקו.

גישתו המחקרית מצטיינת ביסודיות, ברחבות אופקים ובמיצוי המידע הרלוונטי בכל תחום שעסק בו, כפי שמעידים עליו פרופ' יוסף קלוזנר ופרופ' דב סדן בהקדמות לשתי המהדורות של ספרו על הביאור לתורה של מנדלסון, וכמו כן ג. קרסל במאמרו "פרץ סנדלר – מרחיב אופקי מחקר המקרא", שפורסם בהגיעו לגבורות (כיתוב מקרא א' (צ"ו), תשרי-כסלו, תשמ"ד). בשל הזמן המצומצם שנותר בידיו למחקר, והזמן שהקדיש ללימוד יסודי של נושאי מחקריו המגוונים, לא הרבה פרץ סנדלר לפרסם. אולם פרסומיו מהווים תשתית חשובה והכרחית לכל העוסק בפרשנות המקרא. ספרו על הביאור לתורה של

משה מנדלסון פורסם לראשונה ב־1940, אך טיבו וחשיבותו עומדים בעינם גם בימינו אלה. כזו היא גם שורת הערכים (ר' פירוט ברשימה הביבליוגרפית המצ"ב) שפרסם בשלל ההיבטים השונים של פרשנות המקרא ב"אנציקלופדיה המקראית" וב"לקסיקון המקראי" – "סיכומים מצוינים בהדגשת הייחוד של התקופה או האישיות, והתרומות המצטרפות לכלל גדול של חקר המקרא במשך הדורות בעמים ובישראל" (ג. קרסל, שם). לצד ערכים אלה פרץ סנדלר שורה של מאמרים מלומדים וחשובים העוסקים בסוגיות יסוד מהותיות בחקר המקרא (ר' ביבליוגרפיה).

רחבות האופקים שאפינה אותו באה לידי ביטוי גם בתחום החורג מעיסוקו העיקרי – תולדות הציונות. הוא גילה את האוטופיה "חזות העתיד" של מנחם איזלר, ופרסמה בצירוף מבוא ותרגום בספר *חזיוני מדינה: ילקוט אוטופיות ציוניות שבעריכתו*. ר' שם, עמ' 98-9.

פרץ סנדלר היה איש צנוע, ענו ונעים הליכות, שלמרות עיסוקיו הרבים התפנה, בכל עת שנתבקש, לשוחח עם ילדיו ועם כל מי שבקש את עצתו. אולם על אף מזגו הנוח, מעולם לא התפשר בעניינים של יושרה מדעית והקפיד לשמור על אמות מידה ביקורתיות מחמירות גם כשעמידתו התקיפה על עקרונות אלה גבתה ממנו לא פעם מחיר אישי.

חוג מכריו היה נרחב והקיף רבים מאנשי הספר והתרבות בחיפה ומחוצה לה, כגון דב בר מלכין, שמשון מלצר, ש. שלום, יעקב אורלנד (שהספידו במותו), שרגא אבנרי, פרופ' גדליה אלקושי, יהושע נבון, פרופ' יעקב טלמון, ג. קרסל, חיים גבריהו, הציירים צבי מאירוביץ', אברהם ישכיל, שמואל לם, והמשורר והמבקר יצחק עקביהו.

פרץ סנדלר היה איש רוח במובן הרחב והעמוק ביותר של הביטוי. הוא היה שווה נפש לעניינים שבחומר, ובמובנים רבים רחק מעולם המעשה. אולם, על אף שהיה בעל אמצעים מוגבלים, מעולם לא נמנע מרכישת ספר שמצא בו עניין. חדר עבודתו, ששימש גם כחדר המשחקים של ילדיו, היה מוקף מדפי ספרים המגיעים עד התקרה, וכנ"ל חדר ה"הול" שהוביל לספרייה עצמה. הספרייה הייתה מקור גאווה, ואבי היה בקי בכל פרט ופרט באוצרותיו הרוחניים, שרכש

על חשבון צרכים חומריים. עד כדי כך היה מזוהה בעינינו עם ספריו, שגם שנים לאחר מותו סירבה אמא, וכמוה גם אנחנו, להפרד מהם. "קבורת הגוף אינה חשובה" אמרה אמא – "הוצאת הספרייה מהבית – זו תהא הקבורה האמיתית של פרץ סנדלר".

המשורר חיים נחמן ביאליק ופרץ סנדלר, אבי, נולדו שניהם ב' בטבת – פרט ביוגראפי שאבי טרח לציין בפנינו לא אחת. משנפטרו אבי בחיפה ב'א בטבת תשמ"ה (1985), לא מצאנו ביטוי תמציתי והולם יותר לתיאור התנהלותו הנחושה והעצמאית במשעולי חקר המקרא מאשר מילות הבית הראשון בשירו של ביאליק "לא זכיתי באור מן ההפקר", שחרטנו על קברו:

לא זכיתי באור מן ההפקר,
אף לא־כא לי בירשה מאבי,
פי מסלעי וצורי נקרתיו
ונצבתיו מלכבי.

מחקריו ופרסומיו (לא כולל פרסומים בעיתונות):

הביאור לתורה של משה מנדלסון וסיעתו, התהוותו והשפעתו, הוצאת ראובן מס, ירושלים, תש"א (1940): מהדורה שנייה, הוצאת ראובן מס בע"מ, ירושלים, תשמ"ד (1984) – עם ראשית דבר מאת דב סדן).

חזיוני מדינה, ילקוט אוטופיות ציוניות, עם מבוא ל"חזות העתיד" מאת פ. סנדלר ואחרית־דבר ג. קרסל, הוצאת מ. ניומן בע"מ, תל־אביב, תשי"ד (1954).

"לבעיית "פרדס" והשיטה המרובעת", ספר אורכך, כרך א' של כתבי החברה העברית לחקר המקרא, תשט"ו, עמ' 222-235.

"בין ישראל לעמים", כרמלית, תשט"ו – תשי"ז, עמ' 1-11.
"סתרים של מפורסמות", בחינות בבקורת הספרות 10, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 53-62.

פרץ סנדלר

- "לחקר ה"פסקא באמצע הפסוק", ספר ד. נייגר, הוצ' החברה לחקר המקרא בישראל, ירושלים, תשי"ט, עמ' 222-249.
- "על ישן וחדש בפרשנות", בית מקרא, א' (מ"ד), תשל"א, עמ' 46-67.
- "תרגום המקרא נוסח המלך ג'יימס" ב"מהדורה מתוקנת ומשופרת", בית מקרא, א' (נ"ו), תשל"ד, עמ' 54-93.
- לקסיקון מקראי בעריכת מ' סוליאלי, ומ' ברכוז, הוצ' דביר, תל־אביב, תשכ"ה, ערכים:
"מדע המקרא" (עמ' 466-495);
"פרשנות" (עמ' 733-756).
- אנציקלופדיה מקראית, כרך ד', ערכים:
"מבוא", "מבואות למקרא" (עמ' 579-596).
- אנציקלופדיה מקראית, כרך ה', ערכים:
"מקרא", "חקר המקרא" (עמ' 386-418).

מגידולי שדה הפקר או: "העת לעקור נטוע" ?

(פרסום ראשון מכתב יד של מאמר שנכתב בשנת 1970)

"אחת ממידות החכמים הוא להזכיר דבר בשם אומרו ולא ישתמשו בטלית שאינה (שלהם), וכבר הזכירו רז"ל במסכת אבות כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שנ' ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי. ומלבד זה מוסר נאה ומשובח לחכם שלא יהא גונב דעת הבריות ומראה עצמו חכם שיכול להמציא המצאות ודעות ומיחס אותן לעצמו. הנה יש בזה תועלת הרבה לעניין הלימוד בעצמו ראוי לפרסם הנה - - - בהזכרת שם האומר יש עוד תועלת מיוחדת שהגונב מהספרים ומייחס לעצמו אי אפשר שלא ישנה העניין שנוי מה. ולכן אם ייפול למעיין בו ספק, הנה בדברים ההם אם היה אומר בשם אומרו היה הולך המעיין ורואה לשון המחבר הראשון ואפשר שהיה מתברר לו שם הספק ההוא, אבל עתה שייחס אותו לעצמו, אין לו כל תקנה כלל".

(מתוך "המאסף לכל המחנות" לר' שלמה אלמולי, תכנית לאנציקלופדיה כללית, שהיה בדעתו לחבר, קושטא 1530-1532, הובא ע"י חנוך ילון, *ארשת* ב' בעריכת נפתלי בן־מנחם ויצחק רפאל, ירושלים, תש"ך, עמ' 96).

בדברי־הלוואי המועטים לחוברת "שנתון המוסדות להכשרת מורים", תשכ"ט, מומלץ על קריאתם של הדברים הכלולים בחוברת הנ"ל, שכן "לדברים שראוי לקרוא ולחזור ולקרוא, לא תמיד מספיקות הבמות הקיימות". פתחתי איפוא ממקום שלבי חפץ, והוא "הרומן המקראי של ימינו בעקבות הפרשנות הדרשנית למקרא", מאת יעקב גיל, שבגלל חשיבותו של הנושא חזרתי וקראתי בו, כמומלץ, ולכן את שמצאתי רואה אני חובה "לגלות" לכל מי שיעשה כמוני, שיחזור ויעיין בו – ואוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי, בדחילו

וברחימו נגשתי לקריאת המאמר ובסילודי סילודין אני מגיש כאן את "ממצאי".

אין מעניני לרון בתומאס מאן, כשם שאין מעניני לרון אם "זהו המבוא" המוליך את הקורא ישירות ל"פרדס" היצירה של הרומן "יוסף ואחיו" – שכן לא המדרש הוא עיקר דיונונו אלא ה"מדרס", אם אפשר לומר כך, שנהג מחברנו בדברים שעמלו אחרים ועל המאמץ הרב שמחבר המאמר השקיע כאן, פעמים בכוח־המצאה מפליא, כדי לטשטש כל זכר וכל רמז העשויים לגלות סימן כלשהו של "עקבות", בחינת ולא נודע כי בא אל קרבנו – כביכול הכל כאן מעשי־בראשית, בטרם היות לכסיקון או אנציקלופדיה בעולם ובטרם נברא חוקר מן החוקרים, שדן אי־פעם אי־שם בענין מן הענינים הנידונים במאמר הנ"ל. המחבר נכנס ברגל גאוה לפרדס הדיונים, שרבים וכן שלמים עמלו בנטיעתו ובהכשרתו, מקצץ בנטיעות הרכות, נוטל לעצמו רשות לשים בכליו מכל הבא ביד, מסרס דברים, מעביר קטעים ממקום למקום, "מתקן" סגנונות – ברצותו מקצר וברצותו מקצץ, מכתיר כותרות, על דרך "בעארבעט און פערבעסערט אויפן ארט פון שעקספיר",¹ ובלשונו של הזו: נוהג "סירוגים, סירוסים וקטועים" – וכל זה מתוך הרגשת בטחון, שלא תשלוט בו עינא בישא, חלילה, שהרי הוא מוסתר ומוגן מלכתחילה ע"י אפראט מדעי מאגי, שמראי מקומות כאן בשופי, ואעפ"י כן סמי מכאן כל רמז וכל דבר מהיכן "לוקחו" דברים אלה הלכה למעשה – שכן לפניך אפראט "מדעי" כהלכתו וכמשפטו.

נשתדל איפוא להסיר את הלוט מעל מאמר תעלומה זה, מתוך שנפריד אותו ל"יסודותיו" – ונקיים בכך מצוות השבת הגזילה לבעליהם, ובכך נמצא מקיימים גם מצוות הקמת המת על נחלתו, שכן בין הנגזלים מורינו ורבינו, שהלכו לעולמם בינתיים, ואין "בידיהם" למחות ולהתמרמר על הגזילה.

שני מאמרי־יסוד פרנסו את רובו של "המאמר" הנדון – ושניהם נזדמנו לאכסניה ספרותית אחת – בקובץ "תלפיות", רבעון לעניני

¹ "מעובד ומשופר על פי שקספיר".

הלכה, אגדה ומוסר היהדות בעריכת שמואל ק. מירסקי, שנה ה', חוב' א-ב, תשי"א – ונדפסו בשכנות דבקה: האחד 'על מהות הפרשנות הדרשנית' מאת ישעיה וולפסברג; והשני: דוד מירסקי, 'פרשת יוסף ואחיו נדרשת "מפי סופר נוכרי"' – משני אלה שאב המחבר מלוא חפניים: לחלק המבוא – משל וולפסברג, ולחלק העקרי – משל דוד מירסקי.²

המקור הראשון שובץ במבוא המאמר, הדין על מהותה של הפרשנות הדרשנית – בשיטת "לסרוגין", היינו, בפיזור לאורך הדיון, ואילו השני – משל מירסקי – הועתק כולו, לאחר פירוקו לגורמים, תוך "העברה" שרירותית של כל קטע וקטע, על קרבו ועל כרעיו, לרבות הביבליוגרפיה הצמודה אליו. כך שלמעשה, ניתן להיווכח שכל כולו של הדיון על "יוסף ואחיו" לתומאס מאן שבמאמר הנדון, אינו אלא תכולתו של המאמר שב"תלפיות", שהועתק כאן, תוך עיבוד סגנוני ושינויים קלים מסובין ושתי "תוספות" משל וולפסברג – זימון מקרים מוזר – מאותו מאמר "מלצרני" הנ"ל. מעתה אין לנו אלא "לגלות" את שאר המקורות, שאף עליהם הוטל איפול מלא לאורך כל המאמר של י' גיל. כאלה כן אלה שמשו "מדרס" לכף רגלו של "המחבר", שהעז להציג לפנינו מהדורה "מעובדת" ו"מתוקנת", מעשה מרכבה ומקשה אחת, של מקורות ומחקרים, שלא בא זכרם, לא ברמז ואף לא בצל צלו של רמז, ובוודאי נתקשה למצוא לו למעשה זה אח ורע, אפילו בדורנו. ואנו אין לנו אלא לעמת את קטעי־הדברים שבמאמר הנדון למקום היותם בגופי המקורות.

² ישעיהו וולפסברג – אביעד, 1893-1957; נתמנה ציר ישראל בברן, שוויץ. בקובץ "שי לישעיהו", תשט"ז רשימה של כתביו; פרופ' דוד מירסקי, ישיבה אוניברסיטה, ניו-יורק; שכנות בדומה לזו נמצאה להם בסנדא, תשי"ד, ירושלים: "היהודי בספרות האנגלית החדשה" מאת דוד מירסקי, עמ' 217-246, ולידו מאמרו של ד"ר ישעיהו וולפסברג, "האם נכשלה האמנציפציה", עמ' 247-258.

י' גיל, עמ' 128 :

"שנתון המוסדות להכשרת מורים" תשכ"ט), עמ' 128 (בפתיחה): מימי הסופרים ועד היום עוסקת היא (הפרשנות הדרשנית – פ.ס.) בהוצאת הנצוצות הגנוזים בספר הקדוש והמקודש בפיתוח הרמזים ובחישוף כל הטמון בו.

וולפסברג, עמ' 296 :

להוציא מהמגובש כל הנצוצות הגנוזים בו, לפתח כל הנרמז, לפרט את כל הטמון בו. [הביטוי: הספר הקדוש והמקודש" נמצא אף הוא אצל וולפסברג, עמ' 190 (פ.ס.)]

י' גיל, עמ' 128 :

המקרא הוליד, הפרה, עורר, חידש והחיה חלקים ומשפטים, תקנות גזירות מחשבות ודיעות, מנהגים, אמונות ותפיסות דתיות, לא הרעיון והחשיבה היו מוצא ויסוד לספרותם של חכמי התלמוד, חכמי הקראים והפרשנים הנוצרים, כי אם הכתוב העשיר, המכיל עולם ומלואו במפורש ובסתום.

וולפסברג, עמ' 288 :

הפרה ומפרה את ביאור התורה, מביא כלל אקטואליזציה של חוקים ומשפטים, ויוצר תקנות וגזרות, מוליד או מעורר מחדש ומחיה מחשבות ודעות ומעלה מנהגים (...), לא הרעיון, לא ההפשטה מהווה מוצא ויסוד לנאום ולמסה, כי אם הכתוב ממנו נובע הרעיון (נשוב אחר, עמ' 289 – פ.ס.) ספר זה עשיר ומכיל עולם ומלואו בפירוש ובאופן סתום כלול בו הכל.

י' גיל, עמ' 129 :

הפרשן הדרשן הכניס למסגרת הרחבה של פרשנות המקרא רעיונות, מחשבות, שירים, תפילות, משלים וכדומה, ואת כל אלה עשה, יחד עם ספר המקרא לספר גדול אחד, שלעתים אין בו הבחנה בין מקצוע ספרותי אחד

וולפסברג, עמ' 295 :

...שירים שנכתבו, מחשבות שנתחדשו, רעיונות שעלו, תפילות ותחנונים שנאמרו, נכנסים למסגרת הרחבה של תורה שבע"פ ונעשים יחד עם פירוש הכתובים (...) ספר ענקי אחד (...) אך זמן רב אין הבחנה

בין מקצוע למקצוע ואפילו מאז
הופיעה ספרות ספציפית לכל
נושא, הרי אין קפדנות בדבר
בחירת החומר והדברים יורדים
כרוכים, על כל פנים הגמרא
כוללת כל חלקי הספרות
ומביאים בערבוביה זה על יד זה.

וולפסברג, עמ' 294 :

הפירוש אינו מצטמצם תמיד
בהבלטת הסתום והסברתו,
הוספות האקסגזה, המדרש, יש
ואינן מסתפקות בהשלמת החסר,
כי אם בהרחבת הענין. הפרשנות
מקנה לעתים למקרא קווים
נוספים שאינם צורך בהירות כי
אם תוספת, קישוט ואפילו
חידוש, הקו הפיוטי נכנס לבונה
את הספור או הרעיון, את
העובדה או את הצו ביתר פאר,
אפשר לספר סיפור באפנים
שונים ולצרף לגרעין, ללב הענין,
כמה ענינים צדדיים שאינם מגוף
הענין, אך אינם סותרים אותו.

וולפסברג, עמ' 290-289 :

הכושר האנליטי היהודי מוצא
אחיזה ובא על סיפוקו באכסגזה
(...) היות וחכמה ללא חקר
וקדושה ללא גבול צפונות בהן,

לבין מקצוע ספרותי אחר, ואין
ספציפיקציה, אלא הפרשנות
הדרשנית כוללת את כל חלקי
הספרות והעיון בערבוביה
ככפיפה אחת, זה ליד זה, וזה
בתוך זה.

י' גיל, עמ' 129 :

הפרשנות אינה מצטמצמת תמיד
בגילוי הסתומות שבמקרא
ובפירושן, אלא לעתים היא
מוסיפה, משלימה ומרחיבה את
הענין המקראי.
הפרשנים הדרשנים משרטטים
בשולי המקרא קוים חדשים,
שלא תמיד הם הכרחיים להבנת
המקרא ולהבהרתו, אלא תכופות
מהווים הם תוספת, קישוט
וחידוש עיוניים, או פיוטיים,
הבונים את הסיפור או את הרעיון
מחדש ונותנים לו פאר ויופי.
הפרשן הדרשן צירף לסיפור או
לענין המקרא ענינים צדדיים,
שאינם מגוף הספור והענין, אם
אינם סותרים אותם.

י' גיל, עמ' 128 :

השכל היהודי שבכל הדורות
מצא לו אחיזה בפרשנות
הדרשנית למקרא ובא
באמצעותה על סיפוקו, כי הוא

מהראוי הוא תמיד לשקוד על דלתות האוצרות הללו ולהעלות את פניניהם. מלכתחילה לא למדו תורה מהם: למדו תורה באספקלריה המאירה של תורה שבע"פ (...) הכל לפי מגמת הלומד והחוקר, המורה והמטיף.

הניח הנחת יסוד, שחכמה וקדושה ללא גבול וללא קץ טמונות במקרא ולכן חייב אדם מישראל בכל דור ודור לשקוד על לימוד חכמה וקדושה אלה ולגלות את צפונותיהן. דומה אבותינו לא למדו מקרא לשם מקרא, אלא למדו בראי המאיר של הפרשנות הדרשנית, לפי מגמתו ותפיסתו של הלומד, החוקר, המורה והנואם.

וולפסברג, עמ' 303:

- - הפלורליזם שולט פה וכמה גישות יכולות לדור בכפיפה אחת באחוה וברעות (...) כל תקופה יוצרת מוסיפה משלה לקניין הגדול הלאומי, הכלל אנושי.

י' גיל, עמ' 129:

- - ולכן שולט גם הפלורליזם, וגישות שונות, המתנגדות לעתים זו לזו, דרות בכפיפה אחת בשלום ובידידות (...) וכך הוסיפה כל תקופה פרשנות משלה לקניין המקראי הלאומי והכלל־אנושי.

בדרך לתומאס מאן

וולפסברג, עמ' 295:

לרוב חביבות התנ"ך ארג רוח המורים הגדולים רבותינו שבאגדה מחשבות ורעיונות והכניסו ענין מטאפורי־מליצי לנושאים שכבר נתגבשו בכתבי־הקודש. אהבתם לספר הספרים מביאתם לכלל חזרה על הנושאים המבקשים עיבוד

י' גיל, עמ' 129:

לעתים החייתה הפרשנות הדרשנית דברים עתיקים שבמקרא והלבישתם לבושים חדשים על ידי שהכניסה ענינים מטאפוריים־מליציים של אותה תקופה לנושאים שבתקופה המקראית, ועבדה אותם מחדש, בייחוד שימש סדן מתאים לדרך

זכרון לראשונים

יצירה זו הסיפור המקראי הגדול, המקיף, בעל השרשרת הארוכה המורכבת מחוליות רבות ומגוונות. האפוס המקראי, עליו יכול הפרשן־הדרשן להוסיף עוד חוליות, להדגישו ולחזקו בצבעים חזקים, ובגוונים מרשימים ובין חוליה לחוליה, בין שלב לשלב, בין פרק לפרק ישנו מקום להדוק הספור במהלכו. האגדה המדרשית מרגישה צורך להוסיף קטעים ולהרבות צבעים, ובאופן כזה מגבירה את הריאליזם. בזה היא מוכיחה את מבטה הפסיכולוגי ומושכת את לב הקורא בכל הדורות.

מחדש (...) ואילו דור היודע להחיות דברים עתיקים ולהלבישם לבוש חדש בידוע שהוא רענן ורב כוח עלומים (...). המסגרת המיוחדת ליצירה ממין זה הוא הסיפור המקיף, האפוס, שחוליות רבות ברשותו, בין שלב לשלב, בין פרק לפרק ישנו מקום להדוק הספור במהלכו. האגדה המדרשית מרגישה צורך להוסיף קטעים ולהרבות צבעים, ובאופן כזה מגבירה את הריאליזם. בזה היא מוכיחה את מבטה הפסיכולוגי ומושכת את לב הקורא בכל הדורות.

גם דוגמאות משל האגדה עצמה הועתקו על פירושן והארתן:

דוגמא א': סיפור אמנון ותמר

י' גיל, עמ' 129:
למשל סיפור אמנון ותמר במקרא הוא מוזר ביותר בזה, שאמנון עבר במהירות רבה מאהבה סוערת לתמר אל שנאה ובוז חולניים.

וולפסברג, עמ' 294 (בהערה):
כזה, למשל, דברי התלמוד בקשר לענין אמנון ותמר, חז"ל נתקלו בתופעה המוזרה של תאוה ואהבה חולנית העוברת בן רגע לשנאה ובוז.

דוגמה ב': יעקב ובניו באגדה

י' גיל, עמ' 129 :

כך עשתה הפרשנות הדרשנית גם לסיפור המקראי על שוב בני יעקב בפעם השנייה ממצרים לאביהם הזקן, ובשורה בפיהם שיוסף, בנו אהובו עודנו חי, ובאה הפרשנות והוסיפה סיפור בתוך סיפור, כדי למנוע זעזוע מיעקב הזקן בשומעו ידיעה מרעשה זאת, כי הפרשנים הדרשנים חכמי המדרש הגדול הבינו בעמקותם הפסיכולוגית, שבשורה פתאומית על יוסף החי עלולה להביא על יעקב הישיש זעזוע והתרגשות כה אדירים, שלא יוכל לעמוד בהם וירד שאולה, לכן הכינו בני יעקב את אביהם בזהירות רבה ובאטיות גדולה לקראת המאורע המפתיע ולא גילוהו לו בבת אחת. לשם זה הכניסו לתוך "סיפור יוסף" רב הענפים והסעיפים עוד חוליה אחת מקסימה וחיננית, שהגבורה הראשית שלה היא שרה בת אֵשֶׁר, נכדתו של הזקן, ועליה הטילו הבנים את התפקיד העדין להכין את הסב שלה לאט־לאט, קמעא קמעא.

וולפסברג, עמ' 295 :

כך אנו נוכחים, למשל, את האגדה מתארת את שובם של בני יעקב שנית ממצרים ובשורתם בפיהם שיוסף עודנו חי. חכמת הקדמונים הבינה אל נכון ששמחה כזו עשויה לזעזע את אביהם הזקן במידה כזו שלא יוכל לעמוד בה (...), לפיכך – כך הבינו – צריך להכין את יעקב בזהירות ולבשרו קמעא קמעא ולא לגלות את העובדות בבת אחת, ולכן נכנס כחוליה רבת הקסם הסיפור כיצד מודיעים לאביהם ע"י שרה בת־אֵשֶׁר את המאורע המשמח.

ושוב "עיבוד" מדעי רב־משמעות של האגדה :

<p><u>וולפסברג, בראש עמ' 295 :</u> - - הם מאותו טיב, ואם אין הם הולמים את הנוסח הקלאסי הרי היו יכולים להוות חלק ממנו, או מוטיב מלווה.</p>	<p><u>י' גיל, עמ' 130 :</u> הוספות מסוג זה אומנם אינן הולמות את הנוסח הקלאסי של סיפור "אמנון ותמר" וסיפור "מכירת יוסף", אבל הן יכולות לשמש כמוטיבים המלווים את הנוסחאות הקלאסיות של המקרא.</p>
---	---

מחברנו מעתיק את האגדה הנ"ל מכלי שני ו"מתקן" את נוסחה:

<u>נוסח י' גיל :</u>	<u>נוסח וולפסברג, עמ' 195 :</u>	<u>נוסח האגדה במדרש הגדול, מהד' מרגליות : (מוסד הרב קוק, עמ' תשס"ד) :</u>
"אמרו בני יעקב : אם	לפסוק ויגידו לאמר	<u>מרגליות</u> : (מוסד הרב קוק, עמ' תשס"ד) :
אנו אומרינן לו :	עוד יוסף חי (בר' מ"ה, כד') איחא :	ויגידו לו לאמר עוד
"יוסף קיים", שמא	רבנן אמרי : אמרו,	יוסף חי : רבנן אמרי
תפרח נשמתו ? מה	אם אנו אומרים לו	אמרו אם אנו אומרינן
עשו ? אמרו לשרה	תחילה יוסף קיים	לו תחילה יוסף קיים,
בת־אשר : לכי אמרי	שמא תפרח נשמתו.	שמא תפרח נשמתו.
לאבינו (...) מה	מה עשו ? אמרו	מה עשו אמרו לשרה
עשתה ? המתינה לו	לשרה בת־אשר :	בת־אשר לכי אמרי
עד שהוא עומד	לכי אמרי לאבינו	לאבינו יעקב שיוסף
בתפילה ואמרה לשון	(...) מה עשה ?	קיים והוא במצרים
תימה : יוסף	המתינו לו עד שהוא	מה עשתה המתינה
במצרים ? יולדו לו	עומד בתפילה	לו עד שהוא עומד
על ברכיו מנשה	ואמרה בלשון תימה :	בתפילה ואמרה
ואפרים ?	יוסף במצרים יולדו	בלשון תימה יוסף
פג לבו כשהוא עומד	לו על ברכיים מנשה	במצרים, יולדו לו על
בתפילה.		

<u>ברכים מנשה</u>	<u>ואפרים, פג לבו</u>
ואפרים. פג לבו	<u>כשהוא עומד</u>
כשהוא עומד	<u>בתפילה.</u>
בתפילה. כיוון	
שהשליח ראה	
העגלות מיד "ותחי	
רוח יעקב אביהם".	

יורשה לי להעיר: מילא, כשהוא מעתיק ישר מתוך וולפסברג (על כך מוכיחות שלש הנקודות לסימן השמטה ששניהם נהגו באותו מקום) – ניחא; כשהוא מכניס לתוך הטכסט דברי הסבר: "בני יעקב" – מילא. וכי מוכרחים לפתוח גם את גוף המדרש, כשיש אפשרות להעתיק

ישר – טרחה זו למה? זאת נדרוש מתלמידינו – ודי לנו! אולם מי הרשה לך "לתקן" את גוף המדרש? "על ברכיו" במקום "על ברכיים"? שכן, אילו טרח להציץ במדרש גופו היה מוצא שם הערה מעניינת על אתר מאת המהדיר הקודם, ש"ז שכטר המעיר שלפנינו כאן קטע שירי בגוף הסיפורי והרי הוא עצמו מציין באפראט כמובן (!) את מראה המקום: המדרש הגדול לתורה, פרשת ויגש, הוצ' מוסד הרב קוק והמקבילות המובאות שם בהערות המהדיר. ואולי לא למותר הוא להביא גם כאן את המקבילה המובאת אצל וולפסברג (לגנותו יאמר, שאת מראה המקום הוא מציין בגוף הטכסט ולא בשוליים, וכי לא היה לו ללמוד מאת מעתיקו, שלא נאה ולא יאה לאיש מדע מובהק לנהוג כך?): מדרש הגדול מהדורת מוסד הרב קוק ויגש נזכרו מקורות אחרים.

ולפני שנפרד ממקור וולפסברג, נוחו עדין, מן הדין שנביא כאן עוד פיסקה אחת ממנו, רבת משמעות אף היא, ונראה מה שעלתה לה ע"י "שינוי מקום":

וולפסברג, עמ' 306, כותב כך: הביטויים הידועים "שבעים פנים לתורה" ו-"התורה נדרשת במ"ט פנים, מדגישים אמנם את רבגוניותה של התורה שהיא "מרובת צדדים" ואת האפשרויות הגנוזות בה.

ואילו י' גיל, עמ' 130 שנינו: המונח "שבעים פנים לתורה" כבר מוכיח את עושר האפשרויות הטמון במקרא, על ריבוי הדרכים, ועל שלל הכיוונים, והפרשנים הדרשנים הצליחו לארוג לתוך הסיפור המקראי הסברות מרעננות, ספורים מלאים כוח עלומים ומחשבות מרעננות. [שתי מטאפורות אלו אף הן משל וולפסברג, עמ' 295].

ואני רואה בעיני רוחי את המסאי אביעד ז"ל, ירא השמים, מתהפך בקברו וצווח ככרוכיה וקולו הולך מקצה העולם ועד סופו: רבש"ע, מה עשיתי לאדם זה, שכך עשה לי? בשלמא לקח את דברי ושם בכליו והחזירם "מתוקנים" ומעובדים כל צרכם, בתוספת "מילי מעלייתא" מפנים ומאחור – ניחא. אבל הסתרת מ"ט פנים תמימות – היכן מצינו? לאן נעלמו מ"ט הפנים שבתורה, מיהו האומבודסמן שיריב את ריביו? מי יגיש עתירתי לפני בית־דין של מטה? רבש"ע ותערב לפניך עתירתי כעולה וכקורבן.

והנה מגיע תורו של מקור ב' והוא הפרופ' מ"צ סגל ז"ל וספרו "פרשנות המקרא". הבה נעמת גם אותו ונראה כיצד יצא אף הוא ממעשה האיפור של מחברנו.

י' גיל, עמ' 132: הרלב"ג, החכם המקורי, הרחיב בפירושו למקרא את שיטת הרמב"ם בחלק הראשון של מורה נבוכים בנוגע לריבוי המובנים של המילים המקראיות, והרלב"ג גם הרחיב את שיטת

פרופ' מ"צ סגל, פרשנות המקרא, עמ' ק': זוהי הרחבה של שיטת הרמב"ם בחלק ראשון של "מורה נבוכים", שבו הוא חוקר את המשמעות השונים של המילים, וקובע אותם לפי כוונת הענין (57)

הפרשנות הפילוסופית ואמר שכל ועוד ממשיך ומרחיב רלב"ג את
סיפורי המקרא לא באו לשם שיטת הפרשנים הפילוסופיים
סיפור אלא ללמדנו שכל סיפורי המקרא לא באו לשם
פילוסופי, ולכן בסוף כל פרשה עצמם אלא ללמד אותנו איזה
הוא פירט באריכות את מוסר השכל, ולפיכך מחלק
"התועלות הפילוסופיות" רלב"ג את החלק הסיפורי של
היוצאות מתוך סיפורי אותה המקרא לפרשנות ובסוף כל
פרשה הוא מפרט באריכות את "התועלות" המוסריות היוצאות
פרשה.
מתוך הסיפור.

לתועלת הרבים, שיחזרו ויעיינו במאמר מופלא זה, הריני מצרף בזה מעין רשימת ההגהות – לוח תיקונים – שנעשו בידי החכם המעתיק עד ביאת הגואל, שיזדרז ויוציא מהדורה חדשה ומתוקנת בהתאם, וביחוד לאלה, ומספרם לגיון, שלא זכו לקרוא ולחזור ולקרוא בחידושים המרובים ו"בתיקונים" הסבירים של הרביזיטור הגדול "הרוקד לפי חלילו של לותר" – ותעב"ט³ – ואילו הן:

במקום: מוסר השכל צ"ל שכל פילוסופי;

במקום: לכן צ"ל: לפיכך;

במקום: ללמד אותנו צ"ל – ללמדנו;

ותיקון רב משמעי אחר:

במקום: הוא פירט באריכות את "התועלות המוסריות" צ"ל: הוא

מפרט באריכות את התועלות הפילוסופיות.

ומודעא רבה לאורייתא ולמרנן ורבנן: כן תעשו ותזכו לכתרים הרבה, אם לא למעלה מזה. אולם צדקה עשה הקב"ה עם מו"ר הפרופ' ז"ל, שהמעתיק הנ"ל לא "התלבש" עליו יתר על המידה, שכן הלז פנה והלך לו לארות בשדה אחר, הפעם הועלה בחכתו מו"ר הפרופ' יהושע גוטמן ז"ל, מי שהיה מנהל ביהמ"ד למורים "תרבות" בוילנה ופרופ' להלניסטיקה בירושלים – והוא בתור.

³ ותעב"ט - ר"ת של "ותבוא עליו ברכת טוב".

י' גיל, עמ' 130 :

ויאמר אלהים יהי... ויהי אין פירושם שהאל השמיע את קולו כדי לברוא, אלא כוונתם גילוי אלהים בקביעת סדר והרמוניה בבריאת העולם, ששת הימים של הבריאה אין פירושם שהאל עבד במשך ששה ימים כדי לברוא את העולם, אלא ציון הימים בא לקבוע את המוקדם ואת המאוחר בסדר העולם, מנוחת יום השביעי של האל אין פירושה, שהאל נח לאחר עבודה מייגעת, אלא הוא נתן קביעות לקוסמוס, ולאחר הקביעות יכולים בני אדם להתבונן בו בימי מנוחתם, להבין את הדברים האלוהיים והאנושיים ולקבוע על פיהם את דרך חייהם.

פרופ' גוטמן בערך אריסטובלוס,

אנציקלופדיה עברית, ה', 863 :
יהי אור ויהי... אין כוונתם, שהאל השמיע כביכול את קולו כדי להוציא לפועל את מעשי הבריאה. קול אלהים כאן, פירושו הגילוי של כוח אלהים בקביעת סדר והרמוניה בבריאה (...). ציון הימים לא בא אלא לקבוע את המוקדם והמאוחר של הבריאה כולה... וכן אין להבין גם את מנוחת יום השביעי כמנוחה אחרי עבודה מייגעת, אלא כמתן קביעות לקוסמוס ולכל הנבראים בתוכה ולאחר שהעולם כבר קבל את צורתו הקבועה, יכולים בני האדם להתבונן אליו בימים שהם נחים בהם (...). להבין את כל הדברים האלוהיים והאנושיים ולקבוע על פיהם את דרך חייו.

על "עמידה"ו"ירידה" אצל י. גיל ובערך "אריסטובלוס"

י' גיל, עמ' 131 :

- - עמידת ה' מתכוונת לקביעות ולחוקיות שבתופעות הטבע, כמו יום ולילה, עונות השנה, ירידת ה' פירושה גילוי השגב האלוהי לבני אדם דרי מטה.

פרופ' גוטמן, בערך

אריסטובלוס, אנציקלופדיה עברית, כרך ה' עמ' 863 :
עמידה היא לדעתו מונח שבא לציין את הקביעות או החוקיות בהופעת הטבע, כמו יום ולילה, תקופות השנה, ירידה מציינת את מעמד הר סיני ז"א מתן

האפשרות של גילוי שגב האלוהי
לבני אדם דרי מטה".

הערה: כדי ליצור את ההשליה אצל הקורא, שהכותב דגן כותב ישר מן "המקור" ואינו נזקק חלילה למה שסוכם "בערך" שכתבו מאן־דו, הריהו מזדרז ומציין, כאורח גוברין מדעיין, את מראה המקום של "מקור הראש" באפראט המדעי, במקרה זה הוא Neumark, *Gesch. II*⁴ ופיקנטי מאד להוסיף, שאף מראה מקום זה על ציון העמוד שבו, לקוח מ"הערך" גופו. מי יגלה עפר מעיניך, הפרופ' גוטמן, וראית איזה "תיקון" הכניס כאן אחד "האחרונים" בדברים שלך בהעדרך? כתבת, למשל, "כמתן קביעות לקוסמוס", ולא שעתך לך מה שתלמיד ותיק עתיד "לחדש": "אלא הוא (הקב"ה) נתן קביעות לקוסמוס" – ופירושים מיותרים. ומן המתים אל החיים: הגיע, איפוא, תורו של של הפרופ' אברהם שליט שליט"א, הפעם בפרשנותו של אוריגינס:

<p><u>הפרופ' שליט בערך אוריגינס,</u> <u>אנציקלופדיה עברית, ב', עמ'</u> <u>261:</u> גם בפירושו לכתבי הקודש, <u>שנערכו בצורה אלגורית (...)</u> <u>כתבי הקודש ניתנו לדעתו</u> <u>להתפרש בשלש צורות:</u> <u>מילולית, מוסרית ורוחנית, שהן</u> <u>מקבילות לגוף, לנשמה ולרוח.</u></p>	<p><u>י' גיל, עמ' 133:</u> <u>פירושו של אוריגינס לכתבי</u> <u>הקודש נערכו בצורה אלגורית,</u> <u>ולדעתו, ניתן לפרש את המקרא</u> <u>בשלש צורות: מילולית, מוסרית</u> <u>ורוחנית, המקבילות לגוף,</u> <u>לנשמה ולרוח.</u></p>
--	--

גם כאן הצליח בידו ה"טריק" הנ"ל: באפראטוס הוא מציין מראה מקום – ישר מן "המקור" והוא: Harnod Lehrbuch etc. כמוכן,

⁴ Neumark, *Geschichte der Jüd. Philosophie*, II, 386-390

שטעות דפוס לפנינו (הכוונה Harnack)⁵ ושוב חוזר הגלגל: גם מקור זה צויין אצל שליט – ואפילו באותו ציון העמוד. צאו וראו: האין כאן משום למד דעת לסמינריסטים וסטודנטים גם יחד – ומדוע לא גם לשמינריסטים – כיצד לכתוב עבודה "מדעית" ולהפגין "מקוריות" ועצמאות גם יחד!

"ערכים" שהכשילו: לולא חרשת בעגלתי, לא נכשלת בשגיאותי

כפי שראינו, גישה מיוחדת לו לבעל המאמר ל"ערכים" מקראיים המטפלים בנושא הנדון. שהרי קיימא לן כל מי שהוא במדע, לא יהין לשלוח ידו בערכים – ושומר נפשו המדעית ירחק מהם. אולם ראה זה פלא: יש רגלים לדבר, שבעל המאמר הציץ פה, הציץ שם – ונפגע, ואין לו לבעל ה"ערכים" אלא לבקש סליחה על "שהפגיע בו" שלא מדעת.

הכשלה א':

<u>בלקסיקון מקראי, עמ' 745:</u>	<u>י' גיל, עמ' 132:</u>
פירושו של הרמב"ן (...) בא	במאה הי"ב השתלטה בספרד
כריאקציה נגד השתלטות המגמה	<u>ובצרפת הדרומית (פרובנס)</u>
<u>האלגוריסטית בפרשנות המקרא,</u>	<u>המגמה הסימבולית־אלגורית</u>
שהגיעה לשיאה במאה הי"ב	בפרשנות המקרא, לפי דרכם של
<u>בספרד ובעיקר בצרפת הדרומית</u>	<u>פילון והרמב"ם. למשל: אברהם</u>
<u>(...) וספרות הפולמוס של אותם</u>	<u>ושרה הם חומר וצורה;</u>
הימים ממציאנה לנו פירושים	<u>שנים־עשר שבטי ישראל הם</u>
אלגוריים, "פילוניים" למכביר:	<u>שנים־עשר מזלות; ארבעת</u>
"כי יאמרו על אברהם ושרה כי	<u>המלכים, שנלחמו בחמשת</u>
<u>הוא חומר וצורה, ושנים־עשר</u>	<u>המלכים הם ארבעת היסודות</u>
<u>שבטי ישראל הם שנים־עשר</u>	<u>הנאבקים בחמשת הרגשות של</u>

⁵ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*

מה שיש בפרשת בראשית עד מתן תורה הוא משל.
מזלות; ואומרים כי ארבעה אשר נלחמו את החמשה הם ארבעה יסודות וחמשה הרגשות; "כי יאמרו מקצתם כל מה שיש בפרשת בראשית עד מתן תורה הם משל".

הכותב המלומד רואה צורך להוסיף באפראט מדעי שלו בהערה 24: מדברי הרמב"ן בפירושו לתורה נגד הפרשנים האלגוריסטיים. ואני פונה אליו נגדה נא כל העם היושב בשבת תחכמוני בדרישה ובבקשה גם יחד: יואל נא כבוד תורתו לציין היכן מצא כדברים האלה "מדברי הרמב"ן בפירושו לתורה", יואל נא לצטט לנו למען האמת המדעית והתורנית, אפילו דיבור אחד בלבד מכל הדיבורים הללו, ואם ימצא – אובילנא מני לוקחו אבתריה לבי מסותא,⁶ אולם הוא הוא שניחשתי, "ערך" זה הוא שהכשיל אותו, שכן משם הדברים האלה, ולמרבה המכשלה שובצו מובאות אלה בלקסיקון בהקשר לפרשנות הרמב"ן, ואילו מקורם צוין במקום אחר ע"י בעל "הערך" [פ.ס.],⁷ במחקרו "לבעיית 'פרדס' והשיטה המרובעת", הדפסה מיוחדת מספר *אורכך*, כרך א' של כתבי החברה העברית לחקר המקרא, הוצ' קרית ספר, ירושלים תשט"ו, עמ' 232, הערה 41, ונמצא שאין להם כל קשר עם גוף פירושו של הרמב"ן. ועם בעל ה"ערך" הסליחה! (שם מדובר על "ספרות הפולמוס" ולא בפירושי הרמב"ן).

⁶ בתרגום עברי: "אשא את כליו אחריו לבית המרחץ".

⁷ פ.ס. – פרץ סנדלר. הוסיפה בתו נטע זגני.

הכשלה ב': "בלי השמטת הצנזורה הנוצרית" – גם הרד"ק בא על טיפולו

<p><u>בלקסיקון המקראי, עמ' 147:</u> בפירושו אלה מבחין רד"ק הבחנה מפורשת בין המובן המטאפורי שאותו הוא מחייב כדרך משל בהתאם לכלל (...) שלפיו מתיישרים כל האנטרופומורפיסטים במקרא לבין התפיסה הספיריטואלית המוצאת את ביטוייה בצירוף הפירוש האלגורי או הטיפולוגי אותה הוא שולל מכל וכל.</p>	<p><u>י' גיל, עמ' 132:</u> הפרשן היחיד בעל שעור־הקומה היהודי־אנושי, ששלל את הפרשנות האלגורית, את הדרך הטיפולוגית ואת השיטה הספיריטואלית היה רבי דוד קמחי ובכל זאת הוא עצמו השתמש "בדרך משל" (מטפורה), כדי לבאר את תיאור הגשמת הבורא במקרא, ביחוד בפירושו לבראשית.</p>
---	---

מילא, ביחס לשינוי נוסח (אין מוקדם ומאוחר בהעתקה!) אין להקפיד כאן, שכן הוא ניתן לתיקון: אם ירצה השם, כשיעלה על לב המו"ל להתקין מהדורה חדשה, אציע "לתקן" נוסח זה עפ"י הנוסח "המקורי" (נוסח י' גיל) ש"בשנתון" ואף אעמוד על כך להביא את "התיקון" בשם אומרו – מה לא יעשה יהודי כדי להביא גאולה לעולם? אולם מה נעשה "לסופרים הנוצרים" (גירסה זו מופיעה אצלו פעמיים!). "שאמר: המצוות שהסופרים הנוצרים". מה טעם בחר בעל המאמר בנוסח המוטעה של הלכסיקון – לאלהים פתרונים. אולם אני מתקומם על הציטוט השרירותי של מחברנו, שהוא בבחינת בודא ציטטין רבות וחסרונן ע"י הטלת מרכאות כפולות בכל מקום שלבו חפץ: ברצונו פותחן וברצותו סוגרן – ואין מוחים בידו! ושוב סליחה על שהכשלתיו.

הדרישה אל מתים כמקור למידע פרשני שבע"פ

בעל המאמר סיגל לו טכניקה מיוחדת, הוא מעורר רפאים – ומפיהם אנו חיים כל אימת שנדמה לו שיש בו משום "מגלה תמירין". הפעם בחר לו בשאילה באורקל בדבר ההבדל בין אלגוריה לסמל:

י"ג גיל, עמ' 130 :

"הכיוון השלישי של הפרשנות־הדרשנות הוא הפרשנות האלגורית הסמלית והח"ן." על כך באה הערה באפרטוס (הערה 10): "שמעתי מפיו של הרב הסופר אברהם רון ז"ל כי הפרשנות האלגורית מחפשת במקרא אידיאות, ואילו הפרשנות הסימבולית מחפשת במקרא סמלים".

יסלח לי בעל אינפורמציה זו, אם מבחינה טכנית לא אוכל לפי שעה לעמת את עצמו עם בעל המידע ז"ל, כבודו ז"ל במקומו מונח, אולם כלום אסור לשאול, בתקופת המתירנות שלנו, למה ועל שום מה לעורר רפאים, אם מידע זה נמצא במקור חי לנגד עיניך, מקור שיספק לך גם הסבר נרחב ולא רק הלכה פסוקה בצורת הגדרה יבשה – שכן בלקסיקון המקראי, בערך "פרשנות", עמ' 745 כתוב: "והיא סימבולית ביסודה, שאינה מחפשת שום אידיאליות פילוסופיות אלא סמלים" (למעלה מזה מדובר על פירוש אלגורי). אילו עשה כך, לא היה בבחינת "מונע בר" והיה מזכה את המורים למורים, שבוודאי יבלעו את דבריו כבכורה בטרם קיץ. שכן באותו ערך לקסיקוני כתוב לאמור: "על הבדל זה עמד ג. שלום בספרו Major Trends etc. עמ' 26-28". בכל מקרה, נראה לי שיש להמליץ לתלמידינו ללמוד תורה זו מפני מקור אחר – פרופ' שלום שליט"א. אולם מי יורנו על ההבדל שבין מיסטיקה לבין מיסטיפיקציה – זריקת חול בעינים זו – על שום מה?"

מתקן את הרמב"ם:

<p><u>בלקסיקון מקראי</u>, בערך "פרשנות", עמ' 746: ההכרה שמלבד הפשט הפשוט של המקרא יש בו גם תוכן כמוס, הביאה אותו לידי מחשבה שיש בתורה דברים שבאלגוריה, משל וחידה (...) בכך נמתח חוט סמוי בין פרשנותו של הרמב"ם לזו של</p>	<p>י"ג גיל, ההנחה שיש בתורה גם תוכן נסתר – כלומר דברים שבאלגוריה, שבמשל ושבחידה – פותחה ע"י הרמב"ם בצורה קיצונית, ובוזה הוא ממשיך את שיטת פילון, בהבדל אחד: פילון הכניס למקרא את השקפותיו של</p>
---	--

אפלטון, והרמב"ם – את פילון בשעתו – זה דרך
השקפותיו של אריסטו. אספקלריה של אפלטון, וזה דרך
אספקלריה של אריסטו.

לא שערתי לי, שגם בידי בעל מאמר זה נקוט הכלל הפרשני של חילופי מילים קשות בקלות מהן, כגון מפוז – מכרכר, נסתר במקום כמוס, בזה במקום בכך; במקום אספקלריה – השקפה. ביזוי זה של תלמידים, ביניהם גם תלמידי חכמים – על שם מה הוא בא? אולם בייחוד "הגדיל לעשות" בהמשך בהעתקת ציטטה אחת מדברי הרמב"ם עצמו. הוא מעתיק: כל מה שכתוב במעשה בראשית בתורה אינו על פשוטו. אולם זוהי גירסה שרירותית מקוצצת. בערך שבלקסיקון מצוטט: "כל מה שכתוב במעשה בראשית בתורה אינו כולו על פשוטו, כפי מה שחושב ההמון" (מו"נ, ח"ב, פ' כט – עמ' 746 בלקסיקון). לפיכך, ההערה של בעל המאמר שציטטה זו היא עפ"י תרגומו של ד"ר יהודה אבן שמואל – תמוהה. שכן, בדיקה כלשהי תוכיח שהיא מסתמכת על הלקסיקון ולנו אין לנו אלא לשאול: הגם אל הרמב"ם תשלח יד? סמכות זו מניין? שהרי השמטת המילה "כולו" וכן ההשמטה: "כפי מה שחושב ההמון" כמוהו כשליחת יד בטכסט גופו. שכן, השמטות אלו פוגמות בתפיסה הרמב"מית בפרשנות המקרא! (ע' לוינגר, "בחיינות", 11, עמ' 81). בהערה מציין המעתיק באפרטוס שכל מה שנאמר בעניין זה תמצא גם בהערותיו הרבות לדברי הרמב"ם בגוף החיבור. חיפשתי – ולא מצאתי! ("יש לנוף בו, במחבר זה, נזיפה חמורה על שנהג בספרו של ענֶקֶרוֹח, הרמב"ם בקלות דעת שכזו" – מדברי לוינגר, שם, ב"הקשר" דומה).

מדרש מאן ו"חידושו" של מחברנו:

כבר ציינו לעיל שביחס לבדיקת החומר של הרומן "יוסף ואחיו" של מאן במאמרנו זה, אין דבר קל ממנו. די לנו להשוות את הנאמר כאן לגופו של הנאמר על נושא זה אצל מירסקי, כדי להוכיח מה "חלקו" של בעל המאמר במסירת תמציתו של הרומן, מהותו ומגמתו, ואף

ניתוח מקורותיו. אולם לא נקפח זכותו ונציין את "הכולו" שלו, והוא מסירת המודעה בראש המאמר ובסופו: "בתחילה כל אלה - - דרבנו סופרים גדולים ודגולים כגון תומאס מאן, ליאון פויכטוואנגר, זאב זיבוטינסקי, מתתיהו שוהם ואחרים לחקור סיפורים מקראיים גדולים ומקיפים, כגון סיפור יוסף ואחיו, סיפור שאול המלך, סיפור יפתח ובתו, סיפור דוד ואשת אוריה החתי, סיפור אליהו ואיזבל, ועוד ועוד ולפרשם באמצעות רומאנים ודרמות, פרשנות־דרשנות על כל שלשת כווניה, שפורטו לעיל (!)" ובסוף מאמרו הוא מפטיר: "בהמשכים למאמרי זה אני מנתח את מהותם של הרומאנים והמתוות המקראיים של הסופרים שהזכרתי לעיל". מה גדולה התגובה ומה רבה הסכנה – אלא שעל כגון דא כבר נאמר יתי ולא אחמיניה.⁸ אפע"פי כן: אין בית מדרש בלא חידוש ו"רשימה" זו היא חידוש.

וולפסברג מועבר לדיון על תומאס מאן:

בשני מקרים זכה וולפסברג להיעקר ממקומו ולהשתל בדיון על מדרש מאן: מן הדין שננהג אף כאן עימות "מקורות" בעניין נאמנותו של תומאס מאן למקור המקראי ולאגדת חז"ל.

<p><u>וולפסברג, עמ' 312 (בסוף המאמר):</u> <u>הפרשנות נעוצה בקרקע האמונה,</u> <u>ספר נצח. רק תעודה עשירה</u> <u>מהווה רקע לאקסגזה (...)</u> <u>פרשנות זו המתייחסת אל נושאה</u> <u>ביראת כבוד, ברתת ובחדרת</u> <u>הקודש, מעלה כפעם בפעם</u> <u>ניצוצות, רעיונות, ממעמקי</u> <u>המקרא. היא סבורה שכל מאמץ</u></p>	<p><u>"גיל, עמ' 137:</u> <u>בעניין זה הלך מאן בעקבות</u> <u>פרשני חז"ל ונעץ את פרשנותו</u> <u>לסיפור יוסף ואחיו בקרקע</u> <u>האמונה המקראית ובתשתיתם</u> <u>של מדרשי חז"ל. מאן השתמש</u> <u>אמנם בתעודות היסטוריות,</u> <u>פולקלוריסטיות וארכיאולוגיות</u> <u>רבות, אך התעודה העשירה של</u> <u>התנ"ך ושל מדרשי חז"ל היוותה</u></p>
--	---

⁸ ארמית: "יבוא ולא אראנו".

את הרקע העיקרי לרומאן שלו. ולא רקע בלבד, אלא מאן אף התייחס לתנ"ך בירת כבוד, ברטט נפשי ובחרדת קודש, והוא העלה ממעמקי המקרא ודברי חז"ל ניצוצות, רעיונות, דרכי מוסר. עם קריאת הספר מתקבל הרושם שמאן עשה מאמצים גדולים בסיפור זה לא כדי להבליט את חוכמתו שלו, אלא כדי להוסיף הבהרה לחוכמה העמוקה מני ים והרחבה מני ארץ הגנוזה בספר התנ"ך ובמדרשי חז"ל ובכך תרם מאן תרומה חשובה לפרשנות המקרא.

מוסיף להבהיר במידת מה את חוכמתו העמוקה והרחבה מני ים של התנ"ך, לתרום תרומת עם צנועה לעולמו הרוחני של היהודי הנאמן לקניינו. אך אין מי שיגיד שפירושו הוא מבטל דברי קודמיו וחבריו ואין מי שיתאמר כי יש לאל ידו מישהו למצות את הכל וכי רק בידו הופקדו המפתחות.

טולסטוי בוכה – בשתי נוסחאות:

נתעכב קמעא על גורם אחד שהניע את מאן להתעסק בספור יוסף ואחיו, ונתבונן אל הצורה כיצד בוכה טולסטוי אצל מירסקי, וכיצד הוא בוכה אצל מחבר המאמר:

י' גיל, עמ' 137:
הסיפור המקראי של יוסף ואחיו מקסים בתוכנו, במבנהו, בסגנונו באמיתותיו הנצחיות (לשון רבים! – פ.ס.) ובמוסריות (תוספת משלו – פ.ס.), הסופר הגאון ל. טולסטוי (דווקא שתי תוספות חשובות בהעלם אחד, ושתיהן נעלמו מעיני מירסקי – פ.ס.!), סיפר לנו (אולי באחת

מירסקי, עמ' 314:
באותו סיפור תנכי המקסים והתמים החתום בחותם האמת והנצח אשר קנה את לב כל בני הדורות ואשר עליו העיד טולסטוי שמדי קראו עלו דמעות בעיניו.

הפגישות!) שמדי פעם בקראו
את הסיפור הזה זלגו עיניו
דמעות (איזו הבחנה דקה!)

על "הגנזים" של יוסף ואחיו:

<u>מירסקי, עמ' 315:</u>	<u>י' גיל, עמ' 137:</u>
- - ושכבר נצנץ במוחו בהיותו צעיר, אלא שהוא דחה הוצאתו לפועל כמה שנים עד אשר הרגיש בזקנותו בגרות והתפתחות מספיקה כדי לגשת לעבודה קשה זו ולהוציאה לכל הפחות במדה המתאימה במקצת לדרישותיה הענקיות.	... אך (מאן – פ. ס.) לא העז לקבל על עצמו עבודה ענקית זו וחכה עד התבגרותו, כשכשרונו הספרותי והתפתחותו התרבותית הגיעו למדרגה רמה כזו, שהתאימה לאריגת המסכת הענפה של יוסף ואחיו.

מאן על יצירתו בשתי גרסאות:

<u>גירסת מירסקי, עמ' 314:</u>	<u>גרסת י' גיל</u>
במעשה זה של יוסף ואחיו הכיר מאן את סמל האנושות כולה ובלשון התנצלות טען: במובן ידוע יש ליצירתו זו הרשות להביע דעה חשאית על עצמו.	מאן עצמו הגדיר במשפט אחד את חשיבותו של הסיפור הזה: <u>יצירתי זאת רשאית לשמש סמל לאנושות כולה.</u>

ראה מובן מאליו שאף המעתיק (י' גיל) מציין כאן אותו מקור ואפילו
אותו עמוד של הספר *The Theme of the Joseph Story* כאילו ממקור
זה לוקחו הדברים, שהרי את מקור מירסקי לא ראה מימיו. אולם
נדמה לי שניתנת לנו הרשות להביע דעה חשאית, שהתרגום האוטנטי
הוא זה שבמקור מירסקי, ולא זה של המעתיק, שקיבל על עצמו את

הסמכות להיות לא רק נאה מעתיק אלא גם נאה "מתקן" תרגומים שהועתקו.

שוב דרישה אל המתים ב"מחקרו" של המחבר המעתיק על מאן והרומאן שלו:

<u>מירסקי:</u>	<u>י' גיל, עמ' 135:</u>
<u>סופרי המאה העשרים נתקשו בשאלה חמורה שעמדה לפתחם (...)</u> <u>מציאת לשון ספרותית (...)</u> אך גם כאן נתקלו בפרדוקס, <u>בסתירה ממנו ובו (...)</u> וכדי להציג את סמלו, <u>הרי הוכרח הסופר אשר בחר לו מלים לכלי אומנותו להשתמש שוב באותן המלים אשר שנא ודחה (...)</u> <u>לרגלי התנגשות זן בין "לשון המלה" ו"לשון הסמל" - -</u> אבל היו גם סופרים אחרים שהשתדלו <u>לפשר בין שני הניגודים האלה ולזווג את הסמל למילה, היינו להתאים את הישן והבלה לחדש ולרענן, בהצלחתו למצוא פתרון לבעיה זו, וביכולתו למזג את המלה עם הסמל וללוש את הסמל במלה עד אשר השניים נעשו אחד, קנה לו תומס מאן את הכרת בני דורו בו כסופר הדור.</u>	הוא היה בין הסופרים היחידים <u>שהמציא לשון ספרותית חדשה, המספקת את הצרכים המתפתחים של הספרות האירופית במאה העשרים, שהיא גם מובנת וגם סמלית, והצליח לפתור את הבעייה העומדת בפני כל סופר מודרני: כיצד לבטא בצורה מובנת לכל סמלים בלתי מובנים, כיצד לאחד את לשון המילה עם לשון הסמל, שהן תרתי דסתרי, וכיצד לזווג את המילה הישנה ונושנה, יצירת דורות קדומים עם סמלים חדשים, יצירי דור הטכניקה והפסיכואנאליזה. תומאס מאן מצא את הסינתזה ובסגנונו המילים של הדורות הקודמים הן כלי אומנותי, ופירושו הסמלים המודרניים הוא הכנר ועצם מהותו.</u>

כאן מעיר הכותב: רעיון זה שמעתי מפי הסופר הפילוסוף יעקב קלצ'קין בהיותו בציריך בקונגרס הציוני העשרים. כבודו של קלצ'קין במקומו מונח, וכן כבוד האירוע שאליו נודמנו השניים; אולם אני

כסתם מקשן, שואל לתומי: האם בשביל כן יש להטריח את קלצ'קין ז"ל כדי לשמוע ממנו את אשר כבר השמיע מירסקי ובאותן "מילים מנחות"? האין בכתוב כאן ממה שנשמע בע"פ בהזדמנות החגיגית של מאורע הקונגרס הציוני העשרים? אתמהה! וכלום נראה הוא דובר להשמיט כאן את המקור שבו הובעו דברים אלה, בשעה שבעל המאמר מציין כל אותם המקורות שהובאו אצל מירסקי?

עימות עם הערך "מדע המקרא" בלקסיקון מקראי

<p><u>בערך מדע המקרא, עמ' 468:</u> <u>ואמנם מלבד הגורם העיקרי</u> <u>לאליגוריה של המקרא –</u> <u>השאיפה להפכו לאספקלריה</u> <u>שכל הרעיונות המודרניים</u> <u>משתקפים בו, תוך ראיית</u> <u>אידיאות מופשטות בתמונות</u> <u>קונקרטיות – משמשת גם</u> <u>הביקורת האמיתית וכו'.</u></p>	<p><u>י' גיל, עמ' 130:</u> <u>כבר הפילוסוף היהודי־הלניסטי</u> <u>אריסטובולוס הניח את היסודות</u> <u>לפרשנות האלגורית־סימבולית</u> <u>באמרו, כי המקרא משמש</u> <u>אספקלריה, שדרכה משתקפים</u> <u>רעיונות מודרניים ואידאות</u> <u>מופשטות שבכל דור ודור.</u></p>
--	---

דוק: "באמרו" – היכן אמר? נוסח מודרני זה מניין לו לאריסטובולוס? האם שוב לא היתה יד "ערך" במעל זה – להכשיל את כותב המאמר שלנו? שהרי שם נאמרו הדברים כביכול בהקשר עם אריסטובולוס (וגם עם פילון)? צא וראה כמה הכשלות הכשילו "הערכים" הללו את חוקרנו ה"מקורי". וכי לא נוח היה להם, לערכים הללו שלא ייבראו? אולם עכשיו משנבראו, כלום מותר לעשות בהם ריסוק איברים וונדאלי מבלי להכריז על קיומם בכלל?

נכנס ל"פרדס"

<p><u>ערך פרשנות – לקסיקון מקראי,</u> <u>עמ' 748:</u> <u>"השיטה המרובעת", כשלב</u> <u>אחרון בהתפתחות התפיסה</u></p>	<p><u>י' גיל, עמ' 133:</u> <u>כשיא השיטה האלגורית</u> <u>בפרשנות המקרא שמשה בימי</u> <u>הביניים השיטה המרובעת, מעין</u></p>
--	--

המרובע "פרדס" שבפרשנות האלגוריסטית, הייתה מעין
היהודית. "תלפיות" בפרשנות הנוצרית,
בעיקר בימי הביניים. העובדה
שנמצאה מקבילה לשיטת
"פרדס" בצורת השיטה
המרובעת של הנוצרים וכו'.

בודה לו אמרת־כנף "אוניברסאלית"

בעמ' 133 אנו קוראים: "ביחוד פיתח שיטה זו ניקולס דה־לירה, שהושפע מאד מפירוש רש"י עד שאמרו עליו: ניקולס רוקד לפי חלילו של רש"י".

אל אלהי הרוחות יסלח לי על שאני כותב שורות אלה בדמע ובחירוק שיניים גם יחד: וכי לא ידע שיננא זה, שאי־פעם נחלץ מאן דהו, שבתורה עמלו, להאיר, לפי עניות הבנתו, בפעם הראשונה בעברית את הפרשה כולה, ששמה: "בעיית הפרדס והשיטה המרובעת"? – ומה עשה החוקר דנן בחומר זה? – כאחר בשעתו, נכנס "לפרדס" וקיצץ בנטיעות הרכות. כן, "כן עשה הלל". כך עשה גם בעל המאמר הנכבד, שכרך קש וגבבא ועטף אותם במילים מפוצצות – "ואוגוסטינוס קרא לשיטה זו! "homilia" – אבל, רבש"ע, כיצד יכול היה ניקולס דה־לירה לרקוד לפי חלילו של רש"י? – והרי רש"י (קצת דרך־ארץ!) לא נולד בלירה ועל כן לא נקרא Rashi

Lyranus! אסמכתא זו מנין לו? וכי כ"כ עניים אנו בדעת עד שלא נדע מה שידע יהודי פשוט – יכולני להשבע בנקיטת חפץ, שלמרכה הצער, יהודי זה אפילו תואר ב.א. לא היה לו – ואליעזר שולמן שמו, שדן בעניין זה כבר בשנת 1904, אלא ש"תגלית" זו לא הגיעה עדיין לאזניו. ובכן, מתירנות עליך, ישראל – הותרה הרצועה והכל שרי למי שנדחק להקרא חוקר מקורי. וכבר שמענו על שאיפה זו מפי אחד גדול, אמנם ללא תואר אקדמי כלשהו: "נפשו שוקקה תמיד להיות

מקורית (אריגינל, אורשפרינגליך) בכל דבר ותתאמץ מאד לבלתי תהי העתקית" (מתוך "תולדות ימי חיי" של יעקב רייפמן).⁹ אולם, האם בדרך זו הגיע רייפמן להיות "מקורי", ושמא נלמד משי"ר על חרדתו הגדולה לומר דבר בשם אומרו: "מדי דברי בתיקונים והגהות למחברותי מצאתי לנכון להודיע פה, כי מה שחשבתי מתחילה – ואמרתי שלא קדמני בו עוד אדם, מצאתי עתה הרבה ממנו בביאור החכם - - ואעפ"י שכמה חדשות נמצאו במאמרי שם, מה שלא שיער המעתיק ההוא, מ"מ אודה האמת שהיסוד כבר הונח שם רק בבלי ראות אותו הקדימני החכם ההוא. ולבבי ישמח מאד כי אני בעצמי הייתי הראשון בהודעת דבר זה ברבים." (מקור זה לא הובא במאמרי "על ישן וחדש בפרשנות", בית מקרא א (מד) ירושלים – תשל"א – [פ.ס.] אני כובש את פני בקרקע מרוב בושה, רבש"ע, והרי כך נהג אחד, "קדמון", עוד קודם מתן תורת "התודעה היהודית", והרי שם מדובר לא על "לקיחה" ממש, אלא על אבק של שמא, מיראת הפרסום "ברבים" ועל כן הזהירות היתרה.)

ואילו כאן: ששה מקורות "בהעלם" אחד ובמאמר אחד!

⁹ יעקב רייפמן (1818-1895), מחשובי המלומדים של תקופת ההשכלה. בין ספריו האחרים, "אבי משפחת רפפורט" (וינה, 1876), בו הוא דן גם באחד מגדולי המלומדים של תקופת ההשכלה, שלמה יהודה רפפורט (1790-1867) – הוא שי"ר שדבריו מצוטטים במשפט הבא.

סתרם של מפורסמות

(מתוך "בחינות בביקורת הספרות", חוברת ט', סתיו תשט"ז,
מוסד ביאליק, ירושלים.)

"המקרא מפורש", מאת א. ק.,¹ מאזנים, כרך א' חוברת ו', תשט"ו,
עמ' 358-365.

תיתי לו לא. ק. שהעלה לדיון לפני הקורא העברי את עניין הגלוסה במקרא, שתרגומה בפירושי התנ"ך בהוצ' א' כהנא היא 'תוספת ביאורית' או 'ביאור גליוני'. לדעתו של א. ק., נמצא עתה המפתח האבוד לפתיחת שערי הפרשנות של המקרא, מניה וביה – על ידי מציאת נקודת המוצא והיא הגלוסה; וביתר דיוק בלשונו: "מערכת הביאורים אשר בגוף המקראות". ובכן, מעתה, "כל הפירושים השלך לאשפה", מכיוון שנמצאה נקודת ארכימדס בפרשנות המקרא. בפתח מאמרו עומד א. ק. כמוכה תמהוץ לפני מדרש פליאה זה: היתכן "שכל צבא אנשי מדע ואנשי עיון", דור דור ופרשניו, לא חלו ולא הרגישו בדבר "המונח על פני השטח"? פשוט, נסתם חזון עד שבא א. ק. וגילה, כלומר 'נתגלו לו' סתרי תורה. ואנו מה נענה אחריו – לא ולא. לא 'מדרש פליאה' ולא 'מדרש הנעלם', הכל גלוי וידוע!

שכן עניין הגלוסה, לכל גילוייו, אינו חדש עמנו כלל. שרשיו נעוצים אולי עוד בתקופה הקדומה של הפרשנות העברית. על כל פנים כבר בעלי המדרש חשו במציאותה ודרשו מה שדרשו. למשל, את הפסוק 'את מספר מפקד העם' (שמ"ב כד, ט') הם פרשו: "מספר זה מניין, מפקד זה הסכום".² ואפשר, שדבר מציאותה של הגלוסה

¹ א.ק. בשמו המלא, אברהם קריב (1900-1976), מעורכי המדור הספרותי של "דבר", כתב העת מאזנים; והוצ' ספרי עם עובד. (הערת המלבה"ד נטע זגגי)

² שיהש"ר, פ"ז לפ' ועלמות אין מספר.

כבר מנוחש בפרשנות ימי הביניים בכלל 'ההרחבה' שבס' 'הרקמה' לר' יונה בן גנאח, וכן הרגיש בה הרי"ק:³ "יש מקראות שסתומין בתחילה ופתרוןן בצדיהן". ודאי שאין להסיק מכאן מסקנות רחוקות עד כדי לראות ב'פתרונים' הללו יסוד פרשני זר שאינו מגוף המקרא, אלא "מה שהוסיף בו לנחץ ממה שאין צורך בו בדברים הללו".⁴ ואילו בפרשנות המודרנית היה מחקר הגלוסה לגורם פרשני נכבד, נוסף על ערכו המיוחד לביקורת הנוסח ('הביקורת הנמוכה'). אכן, תחום זה 'נסרק' יפה־יפה וגששים מומחים עמלו בו. כך, שכל היוצא לחפש אחרי 'גלוסות' במקרא, הריהו בבחינת 'תבן אתה מכניס לעפריים'. שהרי הרוצה לעשות מעשי־ליקוט של הגלוסות ימצא 'שולחן ערוך' – אין לו אלא לטרוח ולהושיט את ידו ולקחת 'מלוא חפניים' מן המזומן לפניו – בפירושים המדעיים למיניהם, בתרגומים המדעיים – מהם שמציינים את ה'גלוסה' על ידי אות זעירה בגוף התרגום, כגון קאוטש, 1896, והפירושים בהוצ' ו' נובאק, גיטינגן; ומהם שמשמיטים אותה לגמרי בציון ההשמטה במרכאות כגון סדרת הפירושים לגונקל, גרסמאן ועוד, וכן מהדורת טיבינגן החדשה (Handbuch) ואין צורך לומר, שמכשיר רב עזר מזומן לו בתנ"ך של קיטל־קאהלה וכן במילון התנכי לגזניוס־בוהל ובספרים אחרים, כגון מחקריו של פרליס⁵ ובספרות הפרשנית שלנו – הוצ' א' כהנא. אולם מכאן אין להסיק כאילו לא נשארה בקעה להתגדר בה. אדרבא, יש ויש, אלא שהבא לעסוק בנושא זה, על כרחו שיקיף את כלל

³ רי"ק - רבי יוסף קרא (נולד 1055-1050; נפטר 1130-1120), נחשב לתלמיד חבר של רש"י, מראשי אסכולת פרשנות המקרא על דרך הפשט [הוסיפה נטע זגני].

⁴ מ"צ סגל, פרשנות המקרא עמ' מ"ה, ס"ו.

⁵ Analekten zur Textkritik des A.T., מינכן 1895; סידרה חדשה ליפציג 1922; על מידת שימושה של הגלוסה בפרשנות המודרנית יעיד הקוריוז הבא: המלה 'אבי' באיוב ל"ד, ל"ו לא בלבד שהיא מיותרת אלא גם לא נשמעת. אבל מכיוון שהפסוק הקודם מתחיל במילים "איוב לא בדעת ידבר", מתקבל על הדעת, שאיזה גלוסאטור ביקש להביע את דעתו המתנגדת והוסיף בשוליים: אבי – ראשי תיבות: "איוב בדעת ידבר". וכך נשתרבה גלוסה סתומה זו לתוך הטקסט בצורת 'אבי'. עיין: פ' פרליס בקובץ מחקרים לזכר צ"פ חיות (גרמנית) וינה 1933, עמ' 201.

הבעיות הקשורות בו בנושא ועל כרחו שיזדקק לכל החומר הרב והמגוון וימצא את הדיון הקפדני, שמצא את ביטויו אצל פרשני המקרא, משלנו ומשלם. אפשר 'גדולות ונצורות' לא יצליח לגלות, אבל אם קנאי הוא לאמת המדעית ולכבוד פרשני המקרא שעשו את עיסוקם בו קבע, יקום ויתן הודעה: אכן טעות היתה בידנו, הראשונים מתוך שהשקיעו כל עצמם בחקר התנ"ך לא נעלמה מהם שום תופעה פרשנית, לרבות מציאותה של הגלוסה; הללו הסתכלו באספקלריה בהירה; ואם הם לא הצליחו למצוא מפתח הפלאים – שמע מניה שאיננו, וחלמא טבא חזינו.

ואמנם לא מלאכה קלה היא זו – לגלות גלוסות במקרא. מלבד חוש אבחנה דק מן הדק בו נחן הפרשן עליו להיות בקי בדרכי המליצה והסגנון של הפסוק המקראי ובאופני ביטוייה המיוחדים של הלשון המקראית לסוגיה השונים. שכן יש ונדמה לך, לפי 'השקפה ראשונה', שדיבור פלוני גלוסה הוא, ולמעשה אינו אלא עצם מעצמו – מגופו של המקרא. בייחוד מצוי עירוב התחומים בין גלוסה לבין כפל לשון – דובלטה בלע"ז – כלומר לישנא אחרינא. ומי שגורס 'שיטת המקורות' – נוסף לו כאן עוד גורם מכריע והוא 'העורך', שבא לתאם "שני כתובים המכחישים זה את זה", או שאינם מתאחים משום מה, על ידי תוספת מפשרת; וכל זה מצריך משא ומתן פרשני, לפעמים ארוך ומייגע. ואכן יראי הפירוש נוהגים במקרים מסוימים להסתייג במקצת בדיונם – זה "מעין גלוסה", "נראה כגלוסה" וכיוצא בלשון מלשונות ההסתייגות.

אעפ"י שקשה לתת סימני היכר בגלוסה, הרי הכל מודים בסימן היכר שלילי: אין בגלוסה לא ממקורות הביטוי ולא משום לחלוחיות של פיוט. ונביא דוגמאות מספר שיש בהן כדי להמחיש דיון כזה:

וירק את חניכיו ילידי ביתו (בראש' י"ד י"ד) – גונקל בפירושו הגרמני לבראש' (הוצ' נובק גיטינגן 1902, עמ' 250) קובע אגב היסוס, שהביטוי 'ילידי ביתו' "מצלצל כתוספת – ביאור פרוזאית לחניכיו", כלומר בחזקת גלוסה; ואילו כהנא פוסק ואינו מהסס: "היא תוספת ביאורית אל המילה 'חניכיו'".

ויפצל בהן פצלות לבנות מחשף הלבן אשר על המקלות (שם, ל' ל"ז) – גונקל מעיר: "על פי צורתו אינו מתיישב יפה בפסוק, ואילו

לפי תוכנו הריהו כפל (דובלטה) לקודם – ובכך אין כאן גלוסה, אלא מעין 'לישנא אחרינא'.⁶ ושוב פוסק כהנא: "מחשף – והיא תוספת ביאורית אל ויפצל בהן פצלות לבנות".⁷ ואולם, 'בחלקת המקורים' (כלומר, לפי שיטת 'חלוקת המקורות') מעיר אותו פרשן:⁶ "מחשף הלבן אשר על המקלות ל"ז הוא כפל אל ויפצל בהן פצלות לבנות". ואיני יודע, אם הוא חוזר בזה ממה שאמר קודם באותו העמוד.

ברהטים בשקתות המים (שם, שם, לח) – וילהאויזן:⁷ "בשקתות המים אשר תבאנה הצאן לשותת". גלוסה אל 'ברהטים', שמפסיק את הקשר אל 'לנכח הצאן'. אף כאן רואה גונקל משום כפל לשון לקודם, ושוב כהנא: "תוספת ביאורית אל התיבה ברהטים".

דוגמאות אלו לקוחות הן משל מאמרו של א. ק. ולא הבאנו אותן אלא להוכיח שלא לבעל המאמר הנ"ל בלבד 'נתגלה' פלא מעין זה, אלא לכל צבא אנשי "מדע ואנשי עיון", שכן עניין הגלוסה לא נתעלם משדה הראיה של הפרשנים המודרנים והללו הקדישו לו תשומת לב ועין במידה מרובה. יתר על כן, אין לך פירוש מדעי ראוי לשמו שלא יטפל בגלוסה.

ואולם המעיין באסופת הגלוסות שלקטן א.ק. מספרים שונים במקרא ממש 'מבראשית' עד 'ויעל', אינו יכול להשתחרר מן הרושם, שבולמוס של גלוסות תקף את המחבר, שיצא לבקשן במקום שאינן, או שהחליף את ה'מבאר' ב'מבואר', או שלא דייק בכתוב כל צרכו וממילא נתרבו נכסיו.

והאיש משתאה לה מחריש לדעת היצליח ד' דרכו (בראש' כד, כ"א) – א.ק. רואה כנראה גלוסה במלים "מחריש לדעת" (אפשר, טעות דפוס כאן!). ודאי גם לגלוסה זו יש תולדות, ואף גונקל הרואה גם כאן גלוסה, אינו מקשר את 'מחריש' עם 'לדעת' (וזאת לדעת: על

⁶ בעלי שיטת המקורות נוהגים ליתן טעם לתופעה זו. פרוקש, למשל, בפירושו לבראשית, עמ' 145 כותב: מכיוון ש'שקת' היא לפי ל' לח' וריאנטה ל'רהט' ומילה זו מאוצר המילים של J היא, על כרחך, ש'שקת' וכל הצרוף לה – ממקור E הוא בא. ובכך ערוב של 'מקורות' כאן.

⁷ Die Composition des Hexateuchs, ברלין 1889 עמ' 41, בהערה.

'לדעת' טעם מפסיק!). ושוב כהנא: "מחריש הוא ביאור אל משתאה"⁸.

קדמה אל ארץ קדם (שם, כ"ה, ו') – א. ק. מעיר: "שלא נטעה לפרש מזרחה"; וזה אולי בעקבות כהנא "אל המדינה הנקראת ארץ קדם והיא ארץ ערב, ולפי אבן עזרא הוא ביאור אל קדמה שלפניו" – והרי בבמד' ל"ד ט"ו כתוב בפירוש "קדמה מזרחה" ובוודאי גם שם 'מזרחה' פירוש ל'קדמה', אלא שגם כאן נראים דברי גונקל, הרואה ב'ארץ הקדם' שינוי נוסחא ולא גלוסה.

צנמות דקות (שם, מ"א, כ"ג), – "המילה צנמות שאין לה אח במקרא, אבל רווחת היא בתלמוד היא תוספת ביאורית אל דקות (ליתא בע' פש' ואכספלא)" – כך אצל כהנא, ולא להיפך כמו שגורס א. ק. והרי 'דקות' – רקות' חוזרות לפני זה ואחרי זה על כרחך ש'דקות' כאן הוא מגוף הפסוק; ואילו הולצינגר (בפירושו לבראש', עמ' 235) סבור שגם 'צנמות' אינה גלוסה אלא נתחלפה כאן במקום 'צמחות'.

פטרת כל רחם כל בכור מבני ישראל (במ' ח' ט"ז) – לפי א. ק. 'כל בכור' 'ביאור' לקודם, ואולם מה מקום לגלוסה כאן? סרס את המקרא לפי במד' ג' י"ב: תחת כל בכור פטר רחם מבני ישראל – והכתוב מתיישב בלא גלוסה (כך גם כהנא).

קושי מיוחד צפוי לנו בהבחנת הגלוסה בפרקי שירה. לכאורה נדמה לנו, שנוסף כאן גורם מסייע להבחנה זו – והוא משקל השיר, שכן כל תיבה שאינה מתיישבת במשקל יש לראותה כיוצאת דופן, שאינה מגוף הצלע, כלומר גלוסה. דא עקא. דווקא גורם זה לפעמים משענת קנה רצוץ הוא. וכבר הורו חכמים: אין לקבוע מסמרות במשקל, ויש שהמשקל מתחלף באמצע השיר. קושי נוסף הוא קביעת ערכן של מלות־היחס ומלות־הקשר, כלומר המלים הקטנות, בקביעת

⁸ הולצינגר בפירושו לבראש' (KHAT, 1898) עמ' 168 סבור: "Von Kautsch-Socin u. Ball als alte Glosse zu משתאה bezeichnet, ist fuer das folgende לדעת nicht wohl zu entbehren." מחריש

המשקל: אימתי נחשבת זו ליחידת המשקל ואימתי צרפה למלה הסמוכה.

והרי דוגמאות אחדות:

אהל בל יצען בל יסע יתרתיו לנצח וכל חבליו בל ינתקו. (ישעיה ל"ג כ') – לא ירדתי לסוף טעמו של א.ק. מדוע יראה ב'בל יסע יתדותיו' פירוש לקודם? והרי הקורא לתומו יטעם טעם מקור בביטוי פיוטי זה. וכבר צויין למעלה, שאחד מסימני ההיכר של הגלוסה הוא שאינה בפיוט – ולא עוד אלא אם הוצאת את שלש המלים הללו, חיסרת חוליה אחת בציור הפיוטי: אוהל בכללו, יתדות וחבלים, וגם המשקל אינו נפגם על ידי 'תוספת זו'.

הנה שמתוך למורג חרוץ חדש בעל פיפיות (ישעיה מ"א, ט"ו) – א.ק. רואה צורך להעיר כאן ש"זהו, כמדומה המקום היחיד, שבאים בו שני ביאורים למלה אחת, כלומר המבאר הקדמון כבר לא הכריע בדבר משמעו המדויק של הניב הפיוטי 'מורג חרוץ'. כאן ישאל השואל: וכי עכשיו, לאחר שנתעשרנו בפירוש הכפול, כבר ידוע לנו מה זה 'מורג חרוץ'? וכי המלה 'חדש' מגדירה את משמעו המדויק של הניב הפיוטי 'מורג חרוץ'? ואשר ל'ביאור' השני – 'בעל־פיפיות', עשוי הוא לכל היותר לפרש את המילה 'חרוץ' בלבד. אילו לפחות בא א.ק. להציע את המלה 'חרוץ' כפירוש ל'מורג', אפשר היה למצוא אסמכתא לכך בישעיה כ"ח כ"ז: כי לא בחרוץ יודש קצח, וכן עמוס א' ג': על דושם בחרוצות הברזל – היינו 'מורג' היינו 'חרוץ' – ואמנם כך סבור דוהם. ובעקבותיו יצא קראויס בפירושו.

אין דן דינך למזור רפואות תעלה אין לך (ירמיה ל"ג) – לצורך הדיון הבאנו כאן את הפסוק בשלימותו. גם גיזנברכט בפירושו לירמיהו (גטינגן 1894) מעיר ש"רפואות כאן מיותרת. אבל לא 'תעלה' היא שזקוקה כאן לפירוש, שהרי נמצאת לה מקבילה בירמיה מ"ו י"א: לשוא הרבית רפואות תעלה אין לך (אגב, כפי שנראה להלן, הרי זה סותר את התיאוריה של א.ק. על הגלוסה כשיטה);⁹ אלא

⁹ אמנם ו' רודולף בפירושו לירמיהו, טיבינגן מהדורת 1947 עמ' 160 סבור גם הוא ש'רפואות' היא גלוסה אמיתית למלה הנדירה 'תעלה' (מתוך מ"ו, י"א).

המלה 'מזור', שהרי בפעם הנוספת כשהיא באה בהושע ה', י"ג – פירושה 'רפואות', ומן הדין איפוא להסמיך את רפואות למזור. **שם ו' כ"ז: בחון נתתיך בעמי מבצר** – ובכך 'מבצר' גלוסה, לפי א. ק. ואילו גיזנברכט (השווה גם רודולף כנ"ל) רואה במלה זו גלוסה שאינה נכונה (עפ"י א, י"ח), שהרי המשכו של הפסוק מדבר על מושג בחינה – ו'בחנת' – ואולי יש כאן מקישוטי המליצה, הידועה בשם משנה הוראה?

אבל כתמוהים ביותר נראים בעינינו הפירושים הבאים: **ויכרתוהו זרים עריצי גוים (יתז' ל"א י"ב)** – א. ק. מצייד את פירושו בהערה, שלפיה עשה כאן 'הפרשן הקדמון' מעשה רב בתוספת זו והסיר מכשול פרשני, שכן עשויה היתה המלה 'זרים' להתפרש שלא כהלכה. כנגד זה יש לטעון (א) הדיבור 'זרים' נתפרש כבר קודם לכן, ל', י"ב בצורת תקבולת נרדפת: ומכרתי את הארץ ביד רעים והשמתי ארץ ומלאה ביד זרים; (ב) הדיבור 'המפרש' עריצי גויים בא כמקורי לפני פסוק זה ולאחריו: ל' י"א: הוא ועמו אתו, עריצי גויים; ל"ב, י"ב: בחרבות גבורים אפיל המונך עריצי גוים כלם – מעין מוטיב יסודי בפרק זה.

והגפנים סמדר נתנו ריח (שיה"ש ב' י"ג) – זהו פירוש פיוטי מדי ל'סמדר'. יהיה משמעו של 'סמדר' כאשר יהיה, על כל פנים מציין הוא מצב בשילה, כמוהו כ'פגים' והוא רווח הרבה במשנה. לפי הגיון פרשני של א. ק. עולה, שהיינו 'דודאים' היינו 'סמדר', שהרי מקרא מפורש הוא: הדודאים נתנו ריח.

ושכנו תחתיו כל צפור כל כנף (יתז' י"ז כ"ג) – במאמרו של א. ק. בא הפסוק בסירוס קל: כל כנף כל צפור, ומשום כך קובע א. ק. ש 'כל צפור' פירוש הוא ל'כל כנף'. ובוודאי גם א. ק. יודה, שפסוק זה כצורתו אינו סובל כל פירוש לצדו. אבל נדמה לרגע, שהפסוק נמסר לנו בצורתו המסורסת – כלום טעון פירוש הוא פסוק זה? מה טיבו של הקורא, שכמותו ראה לפניו 'הפרשן הקדמון'? וכי אינו משטה בו בקורא זה? והרי אותו קורא עשוי לעיין בספר איוב, למשל, ולהיתקל שם בציורי לשון ובדימויים עמומים מאלו פי כמה וכמה (ולרוע המזל, במקומות קשי־הבנה, כפי שנראה להלן, לא שלח ידו כלל 'פרשן קדמון' זה!). כלום יחשוב את הקורא לאדם שאינו מוזי כל כך,

שלא ידע בטיב מליצה מקראית פשוטה? ועוד: דיבור זה רווח הרבה בספר זה, כגון ל"ט ד': לעיט צפור כל כנף; ל"ט, י"ז: אמר לצפור כל כנף, וכבר בברא' ז', ט"ו אנו קוראים: "כל צפור כל כנף".

א.ק. יצא לבקש 'גלוסות' במקרא והנה מצא גם מטמוני לשון – ניבים עתיקים שנשתכחו, כביכול. כך הוא מעלה 'מתהום הנשיה' ניבים, כגון 'רעבון בית' במובן 'שבר'; 'יודע בכנור' במובן כנר, נראה 'על מה אדניה הטבעו'. בברא' מ"ב י"ט אנו קוראים: 'הביאו שבר רעבון בתיכם' ובאותו פרק, פסוק ל"ג כתוב: "ואת רעבון בתיכם קחו ולכו", משמע, שהמלה 'שבר' אינה אלא פירוש לניב העתיק 'רעבון הבית' (וזאת לדעת: פעמים יבוא הביאור לפני המלה המתבארת). עד כאן א.ק. ואולם לפי פשוטו הרי לפנינו כאן השמטה, כגרסת ת"א והע': שבר רעבון בתיכם¹⁰ ואעפ"י שזהו 'צירוף כבד בדיבור', הוא ציורי: לשבור את רעבון הבית, על דרך "ישברו פראים צמאם". ועוד: היתכן לראות ב'שבר' פירוש, בשעה שזו משמשת תיבת יסוד בכל הפרשה, הן בצורת שם והן בצורת פעל: 'לשבר שבר', 'לשבר אכל' ו'לשבר בר'?

ואשר לצירוף 'יודע בכנור' – מוצאו בשמ"א ט"ז, ט"ז; ידע מנגן בכנור. מתוך שא.ק. רואה במלה 'מנגן' תוספת פירוש, ממילא מתקבל דיבור מקורי: יודע בכנור. שפיר. אבל באותו פרק, ניתנים דיבורים מקבילים אחרים: מיטיב לנגן (י"ז), יודע נגן, (השווה גם יחז' ל"ג, ל"ב). שורת ההגיון מחייבת, שגם כאן יש לגרוס 'יודע לנגן' או לקבל פירושים אחרים, כגון שלפנינו בינוני תמורת מקור, השווה החלו כהות (ג', ב'). או שלפנינו גרסה מורכבת מן איש מנגן (כך גרסת הפשיטא) וידע נגן (עייין בפירושו של מ"צ סגל לשמואל, הוצ' כהנא). ואם אליבא דא. ק. – הרי שהביטוי המקורי צריך להיות 'יודע כנור' על דרך 'יודעי הים' (מל"א ט' כ"ז), 'ידע הספר' (ישעיה כ"ט, י"א),

¹⁰ פרוקש (בפירושו לברא' עמ' 400) מתרגם 'רעבון בתיכם' Hungerbrot, כשהוא מעיר: ביטוי זה יכול בליית ברירה להיות מובא בלי 'שבר', שיתכן להכניסו בהתאם להע' ת"א ועוד.

'יודעי נהי' (עמוס ה' ט"ז), 'יודעי בינה לעתים' (דה"י א' י"ב, ל"ג) ולא יודע בכנור.

ומניבים בודדים לחקר דרכי המליצה והסגנון המקראיים בכלל. בתמהוץ לבב אתה קורא את כלליו של א.ק. בתורת הסגנון המקראי (למען הגדל גלוסות ולהאדירן?), כללים שלפיהם לוקה הסגנון בצינמוץ והגוזרים על המרחב וההתפשטות, על הדיבור הטבעי והשוטף. משל לפנינו מסכת מדעית מעין 'תורת כהנים' קפדנית, בחינת 'לא תוסיפוץ ולא תגרעוץ' בלשון, לא כפל ולא תמורה – בקצרה, מיטתסדום סגנונית. כך הגענו לכלל חדש: בכל מקום שניב אחד נשנה פעמיים ובפעם הראשונה יש בו מלה עודפת, הרי זו מלת 'ביאור', כלל זה מרבה אמנם גלוסות במקרא, אולם ספק הוא אם הוא גם מרבה דעת בתורת הסגנון המקראי.

והנה דוגמה אחת מרבות, הבאה לחזור את עניין 'הסמיכות המורכבת'. בראש' ו' ה': "וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום" כנגד, שם, ח', כ"א: "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". שני כתובים שענינם אחד וניסוחם שונה. א.ק. מקשה: מדוע כתוב תחילה 'יצר מחשבת לבו' ואחר כך 'יצר לב'? באמת מדוע שונה צורתו? לסגנון המקרא פתרונים! אגב, וכי הפסוק לא היה שרוע מדי: כי יצר מחשבת לב האדם? תוך הבחנה בין יצר למחשבה, הוא בא כאן לכלל מסקנה, שהמלה 'מחשבת' אינה אלא ביאור. ולא הרגיש בעל המאמר, שגם בסיפא של הפסוק חל שינוי צורה: תחילה רק "רע כל היום" ואחר כך "רע מנעוריו", משמע, שלפנינו נוסח אחר של הפסוק כולו – ואפילו פזמון חוזר במקרא סובל שינוי – ואכמ"ל. אגב, הצירוף "יצר מחשבות לב" הוא מטבע לשון הרווח גם בספרים אחרים במקרא, כגון בברכת דוד, דהיי"א כ"ט, י"ח: "שמרה זאת לעולם ליצר מחשבות לבב עמך", ובאותו ספר כ"ח ט' בנוסח אחר: "וכל יצר מחשבות" (בהשמטת 'לב', אולי משום "כל לבבות דורש ד' " שלפני זה). ומה נעשה לצירוף העמוס 'נשמת רוח חיים' (בראש' ז' כ"ב), שהקבלותיו הן: 'נשמת חיים' (ב', ז'); 'רוח חיים' (ו', י"ז; ז', ט"ו) (בעלי שיטת המקורות רואים כאן צירוף של Y עם מקור P) א.ק. מביאנו לאט לאט ב"סודה של 'הסמיכות המורכבת' ושוב הוא מורה הלכה שסמיכות של שלש מלים רווחת, בעיקר כששתיים מהן כבר

נהיו מושג אחד, כגון דרך עֲצֹהֵחַיִים (בר' ג' כ"ד) ואילו במקרים אחרים – בדוק ותמצא שאחת מהן – גלוסה.

יודעים אנו להעריך נאמנה את קנאותו של המחבר "ללשונו הנאווה שלא מיזגה מיוזגים כאלה", ומשום כך בא הוא לתקן בזה תיקון גדול מעין 'ניתוח של יופי', אבל מה נעשה 'ללשונו הנאווה', כשהמקורות המקראיים אינם מאשרים כלל זה? והרי דוגמאות אחדות: "ימי שני חיי אברהם" ברא' כ"ה ז'; "פרי־גדל לבב מלך־אשור" ישעיה י"ב; "חצר גנת ביתן המלך" אסתר א' ה'.¹¹ והרי מצינו גם חמישה נסמכים רצופים, שכל אחד מהם נסמך על השם ההולך אחריו: "שאר מספר קשת גבורי בני קדר" (ישעיה כ"א י"ז). אמת גם טביוב סבור "שלא יתכן לסמך נסמכים רבים על סומך אחד" אעפ"י כן הוא מורה הלכה: "אבל יתכן שיבוא הנסמך כפול או שיישנה על ידי שם נרדף לו להפלגה או יתר ביאור"; כמו בארות־בארות חמר, נהרי נחלי דבש, מספר מפקד העם, שפני טמוני חול.¹² אגב כך מתבטלת השערת הגלוסות באיוב כ' י"ז, דב' ל"ג י"ט שבדברי א.ק.

אבל לא רק כפל לשון הוא בנותן טעם לפגם בטעמו של א.ק., אלא כל מה שנראה כסרח העודף מבחינה סגנונית – פיגול הוא ויש להרחיקו כגלוסה, כגון "המוליכך במדבר הגדל והנורא נחש שרף עקרב וצמאון אשר אין בו מים" (דב' ח' ט"ו). תמימי־דעים אנו עם א.ק. שהביטוי "אשר אין בו מים" מיותר הוא לגמרי, מעין טאוטולוגיה, אבל פירוש ל'צמאון' אין בו. לפי אותו הגיון, הדין עם בעלי המדרש כשבאו לדרוש את הפסוק "והבור רק אין בו מים" (ברא' ל"ז כ"ד) – מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש. אגב, המלה עקרב היא בטעם מפסיק וכך יש לחלק את הכתוב: המוליכך במדבר הגדל והנורא, נחש שרף ועקרב, וצמאון אשר אין בו מים.

¹¹ הפרשן בהוצ' כהנא מעיר: "סמיכות על גבי סמיכות - - בפרט מצוי דבר זה בימים האחרונים של הספרות התנכית". וראוי לציין, שגם פה שיער וינקלר ש'הוסיפו האחרונים בחצר גינת לבאר בהן ביתן המלך'.

¹² מורה הסגנון, וורשה תרס"ב עמ' 85; השווה דילמן בפירושו הגרמני לתורה 1886 עמ' 428. דילמן מעיר: "אולם האחרון (טמוני) אינו יכול להיות גלוסה גרידא, כדעת הופמן, שאלמלי כך, יקצר החרוז מדי"

הוא הדין בישעיה ל' ח': "עתה בוא כתבה על לוח אתם ועל ספר חוקה ותהי ליום אחרון לעד עד עולם." א.ק. פוסק: "המלים לעד, עד עולם, שבסוף הסוגר יוצאות גם הן ממתכונתה של התקבולת שבפסוק זה, וכך ברור שבאו רק לבאר את ניבו הפיוטי של הנביא 'ליום אחרון'". הקריטריון של התקבולת ענין חשוב הוא לגבי הפרשנות, אולם כמוהו כמשקל, שאין לקבוע בו מסמרות, שכן נתון הוא לפעמים לשיקול דעתו וטעמו של הפרשן. אולם דומני, שלא נטעה, אם נראה כאן חלוקה אחרת של הכתוב, וגם הגיונית היא; עתה בוא כתבה על לוח אתם¹³ ועל ספר חקה ותהי ליום אחרון לעד עד עולם. אגב, לא זכיתי להבין, מדוע הביטוי 'ליום אחרון' סתום כאן, וברור ומבורר הוא במקום אחר, כגון בתהל' ע"ח ד': "לא נכחד מבניהם לדור אחרון" וכן שם, שם, ו', "למען ידעו דור אחרון". וכן משלי ל"א כ"ד: "ותשחק ליום אחרון", במובן: מחר, עתיד – והרי דווקא כאן אנו מצפים לגלוסה ולא שם, אולי יש בזה משום שיטה – אנחנו לא שמענו עליה. אבל נראה, שכל הפירושים הללו מקורם בראייה מוטעית שאנו רגילים לראות את הסגנון המקראי. שכן מקובל עלינו להבליט, השכם והערב, את הסגולה המיוחדת בה מצוין הסגנון התנכי: הביטוי המרוכז והדחוס. והרי מצווה עלינו לראות גם את הצד השני של מטבע הסגנון והוא: החיבה היתרה הנודעת לו לסגנון זה לשרוע ולכפל, לתוספת ביאור – בצורת התמורה, במשמעה הרחב. זו חולשתו וזה חינו של הסגנון המקראי, שיסודו בסגנון דברים שבע"פ. כלום נצא, למשל, לחפש גלוסות, אגב צמצום הביטוי, בפסוקים כגון: "ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו" (בראש' א', כ"ז); "ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו אשר ילדה לו שרה, יצחק" (שם, כ"א ג'); "יקחו להם איש שה לבית אבת שה לבית" (שמות י"ב ג'); "ושכנו הקרב אל ביתו" (שם, י"ב ד'); "הוא ירעה אתם והוא יהיה להם לרעה" (יחז' ל"ד כ"ג); "ואמרת אעלה על

¹³ פרליס מציע לקרוא כאן 'עתם', במובן 'גורל', בדומה לישעיה י"ג כ"ב: וקרוב לבוא עתה, מה שמקביל יפה ל'חקה'. עיין: *Babylonisch-Jüdische Glossen*, 1905, עמ' 5.

ארץ פרזות, אבוא השקטים יושבי לבטח, כלם יושבים באין חומה ובריה ודלתים אין להם" (שם ל"ח י"א); "והטלתי אתך ואת אמך אשר ילדתך אל ארץ אחרת" (ירמ' כ"ב כ"ו). וכיצד נפרש תופעה סגנונית מעין זו בסיפור המקראי?

בבראש' ל"ח ט"ז אנו קוראים: "אנכי אשלח גדי עזים מן הצאן" (אשר בתמנה); בפסוק כ': "וישלח יהודה את גדי העזים"; ואילו בפסוק כ"ג: "הנה שלחתי הגדי הזה". כלום נבוא להסיק מכאן ש'מן הצאן' פירושו הוא ל'גדי', משום שביטוי זה אינו בא אחר כך? אם כן גם ה'עזים' פירושו ל'גדי' משום שגם הוא אינו בא אחר כך! לא ולא! אלה וכיוצא בהם 'עצם מעצמיו ובשר מבשרו' של הסגנון התנכי הם, אפשר שחולשה סגנונית כאן, אבל חין ערכו בפשטותו. ודאי, הרוצה לצמצם יצמצם ללא כל חשש שמא יבולע לתוכן – אבל אז יהא זה תנ"ך בלא סגנון תנכי. כך אפשר לצמצם גם את הומרוס כדי חציו! אבל מחבר המאמר אינו מסתפק בזה. "לא הערת שולים (גלוסה בלע"ז) הוא מצהיר – אלא שיטה שלמה המקיפה את כל חלקי המקרא, תורה, נביאים וכתובים. כמעט אין לך ניב עתיק או ניב בודד במקרא, ניב נמלץ או ניב כפול־משמעות שאין ביאורו בצידו" (ובזה הוא רואה, כנראה, את עיקר חידושו). מאריה דאברהם, כולי האי ואולי! ובכן פירוש שלם ומושלם לכל התנ"ך, אתמהא!

לאחר שעמדנו מקודם על טיבה ומהותה של הגלוסה, נראה לנו שלא נגזים, אם נבוא להחליט, שאין לילקוט הגלוסות – ויהא זה השלם והמושלם ביותר, כל יוהרה לבוא במקום פירוש. 'פרשן קדמון' זה, כביכול (אגב, מתי חי? – לפני היות תרגום בעולם?) לא עמד מעולם בסוד פרשנים נבונים. גם לפי הרשימה המצומצמת שהובאה לפנינו במאמרו של א.ק. כל שיש בהן גלוסות ודאיות – מזדקרת העובדה שפרשן זה נטפל ברוב המקרים לפכים קטנים, לדברים של מה בכך. אין הוא בא לספק כל צורך פרשני. למעשה הוא טפיל המכביד על הבנת הטכסט. דרכו ל'פרש' פסוק או מלה, שכל ברוֹבֵי־רוב יודע עברית יבינם. יתר על כן, עם סילוקו – וכבר אמרנו, שכמה תרגומים מדעיים נוהגים לעשות כך – באה הרווחה לטכסט עצמו. לפסוקים סתומים אינו נזקק כלל. צא וראה, מה הוא בא ל'פרש' מספר בראשית, למשל? לא את הפסוק "אם תיטיב שאת"

ש"אין לו הכרע"; ולא ביטוי כמו "את כל ונכחת"; וכן לא טרח לגלות לנו את סוד פירושו של הכתוב "עד כי יבא שילה" (בר' מ"ט י'), שהחוקר א' פוזנסקי עמל בו כל חייו, ועדיין נבוכים אנו בפירושו כתוב זה, כאז כן עתה. במקום זה נטפל לפרש ביטויים כגון "חתניו לקחי בנותיו" (ברא' י"ט י"ד)¹⁴ שעם כל הסתום בהבנת העניין, לא העשיר אותנו עושר פרשני רב. הוא הדין בביטוי "זקן ביתו המשל בכל אשר לו"¹⁵ (שם כ"ד ב'); או למשל, ביהושע ב' ג': "הוציאי האנשים הבאים אליך אשר באו לביתך"¹⁶. או "מבניך אשר תוציא ממך אשר תוליד" (מל' ב' כ' י"ח).¹⁷ יתר על כן, משהוא נטפל פעם לביטוי מוקשה – פגיעתו רעה: "הביאור בא להבהיר ונמצא מעמעם, בא להסיר מעקשים ונתן מכשולים לפנינו" – כביטוי המוצלח של א.ק. עצמו. הכזה יהיה ראש וראשון לפרשני המקרא? והאמנם נכונה היא הגדרתו של א.ק. ש"אכן, שיטה היתה בדבר שלא להניח בכתבי הקודש ובפרט בתורה – ניבים סתומים ועמומים ומלכתחילה נתנו בידנו מעוטרים בביאורים הכרחיים?"

כלום ניסה 'פרשן קדמון' זה לפרש ספר אחד ואפילו פרשה אחת (ויש בידנו לבדוק זאת, כמו שאמרנו, באמצעות תרגום או פירוש מדעי)? כלום אפשר לדבר על שיטה פרשנית או על מערכת ביאורים שהיו לנכסי צאן ברזל של פרשנות המקרא? אבל אם שיטה אין כאן –

¹⁴ יש מי שרואה גלוסה דווקא ב'חתן' שבפסוק י"ב.

¹⁵ פרוקש (בפירושו לבראש' עמ' 124/2) לשיטתו: ב'זקן ביתו' וב'מושל' 'נעוצות' וריאנטות של J (= יאהויסט) וE (= אלהיסט).

¹⁶ גרסמן בספרו *Die Anfänge Israels* (גיטינגן 1922), עמ' 135, מוציא מן הטקסט פיסקה זו, בוודאי משום ש'הבאים אליך' "יכול להתפרש שלא על דרך הצניעות", כדברי הסברו של א.ק. ואולם מן התימה, ש'פרשן קדמון' זה לא ראה לפניו להוסיף לביטוי 'רחב הזונה' את הגלוסה 'מוכרת מזון'. והנראה בעיני שאין אלו אלא וריאנטות בדומה לבראש' ל"ט י': "לשכב אצלה להיות עמה", שלדעת פרוקש (בפירושו לבראש' עמ' 384) "גם אלו וריאנטות". לעומת זאת רואה פרוקש בבראש' כ"ד, ט"ז: 'בתולה ואיש לא ידעה' את ו'איש לא ידעה' כביטוי מפורש (Explicitum) ל'בתולה', ואילו גונקל רואה כאן וריאנטה.

¹⁷ קאוטש בתרגומו רואה אותן כמיותרות.

כללים יש כאן, והם פזורים על פני כל מאמרו של א.ק. במאזנים. נביא איפוא את החשובים שבהם:

(א) הביאור יבוא בדרך כלל אחרי המלה המתבארת, אולם פעמים יבוא הביאור לפני המלה המתבארת (אנו מרשים לעצמנו להוסיף, שלפעמים יבוא הביאור גם אחרי המלה השלישית: בחון נתתיך בעמי מבצר).

(ב) בכל מקום שניב אחד נשנה פעמיים או יותר ובפעם הראשונה יש בו מלה עודפת, הרי זו מלת ביאור.

(ג) לפעמים אתה מוצא סימן היכר טכני ואז מכריז הביאור על עצמו במלת לווי שנתייחדה לכך: הוא, היא, כמו.

נבדוק קודם את אמיתותו של כלל ב'. לשם כך נביא את הפסוק המפורסם שהביא במבוכה את כל צבא הפרשנים שבכל הדורות – כוונתנו לברא' א' כ"ו: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו". אנו משתוממים לחדירתו העמוקה לעצם הבעיה הפרשנית, הן מבחינה תחבירית והן מבחינה רעיונית, של הפרשן א' קניג בפירושו המקיף לספר בראשית (1925, עמ' 159 ואילך); הוא כותב: "על האופי הגלוסרי של כדמותנו יעידו המומנטים הבאים:

(1) התקבולת הרווחת והחילוץ בין ב (normae) לבין כ (secundum).

(2) כמו כן חילוץ צורת ביטוי זה בפסוק א' כ"ז שבו כתוב רק הביטוי הראשון בצלם לעומת פסוק ה', א' אשר בו בא רק הביטוי השני – בדמות; וכן בפסוק ה' ג', שבו באים שני הביטויים כאחד בחילוץ אותיות התחיליות. והדבר השלישי המדבר בעדו הוא הקושי כאילו צלם אלהים ודמות אלהים נראים במוחש כשני גדלים שונים".¹⁸

¹⁸ הולצינגר בפירושו לברא' (כנ"ל) עמ' 11 דן אף הוא בהרחבה בנושא זה, עם שהוא עומד בעיקר על עובדת חסרון ויו החיבור (בצלמנו כדמותנו). הע' תרגם כאילו היה לפניו ויו החיבור (בצלמנו כדמותנו) 'kat'eikona hemeteran kai kath' homoiosin.

ואף ההבחנה הדקה בין השמות הנרדפים צלם ודמות וכו' שהרמב"ם מטפל בהם הרבה במו"נ (ספר זה פותח בהגדרת המושג 'צלם') באה לידי ביטוי אצל פרוקש.

הבאתי כאן אפס קצהו של ניתוחו המפורט של קניג לפסוק זה. ואולם המעיין במאמרו של א.ק. יעמוד 'משתאה מחריש' עד כמה כיוון זה לדעתו של א' קניג. ובכן, לכאורה, נמצא כאן אישור להנחתו של א.ק. לכלל ב' שלו: "כדמותו אינו מופיע בפעם השנייה משמע שלא הייתה מקודם". נבדוק איפוא ונראה, אם כלל זה מתאשר גם על ידי מקראות אחרים. נראה מה בפי הדוגמאות שהובאו במאמר עצמו לשם חיזוק ואימות כלל זה. יהושע ב' י"ח: "תקות חוט השני";¹⁹ לכאורה יכול הקורא לטעון, מה טורח טרח כאן הפרשן הקדמון, וכי בלי תוספת 'חוט' לא היינו מבינים את פירוש המלה הנדירה 'תקה' ? והלא בבראש' ל"ט באה המלה 'שני' בלבד בלא 'תקה' ובלו 'חוט' (אגב, מדוע שם לא טרח לפרשה?), אולם א.ק. טוען בדין: אם ביאור אין כאן, למה נשנתה המלה 'תקה' בלי תוספת בפסוק: "תקות השני"? אם ראייה לסתור אין כאן, סימן לדבר יש. דוק ותמצא כתוב: תקות חוט השני הזה – (לשון זכר) משמע, שהוא מוסב על 'חוט' שהיתה מעיקרא.

ואולם נתבונן נא בדוגמא אחרת.

ישעיה נ"א י"ז: "קבעת כוס התרעלה". כלום אין המלה 'כוס' פירוש ל'קבעת', שהיא סתומה?²⁰ אמנם במחציתו השניה של פסוק כ"א באה 'קבעת' בלי 'כוס' כ'חוק', ואילו במחצית השנייה של אותו פסוק שוב באה 'כוס': קבעת כוס חמתו – והרי זה סותר את הכלל – אכן, ליצנייה פואטיקה כאן, וסגל קובע עובדה פרשנית: "נסמך כפול

אולם כפשוטו של מקרא נראים דברי הולצינגר בפירושו, עמ' 11: כדמותנו אינה אלא תמורה (Naherbestimmung) לצלם, ובכך מתבהרת העובדה שלאחר מכן מדובר על צלם בלבד. וע"ע בפירושו של ב. יעקב לבראש' לפרטי הדיון.

¹⁹ נראה שגם גרסמן רואה את המלה 'חוט' כגלוסה.

²⁰ גם מילוננו של גזניוס-בוהל עמ' 698 מביא השערה זו. 'כוס' (ישעיה נ"א ט"ז כ"ב). כנראה גלוסה. דיון מפורט על כך אצל דילמן בפירושו לישעיה 1890, ואולם למה לנו להביא ממרחק לחמנו, והרי כך אנו קוראים בפירושו של קראויס לישעיה (הוצ' כהנא): "קובעת בודאי אח הוא לגביע, ומה שבא בצדו כוס בודאי נכנס בפנים מן הגליון כעין בור אצל מקבת" וכן דוהם בפירושו.

משולש: ישעיה ט"ז, י"ד "מעט מזער לא כביר". כלום נאמר שגם כאן גלוסות לפנינו? אלא ש"לשונות כפולין" הן "והתורה דברה כדרכה". ועל כל פנים קשה להניח שהמלה 'היא' (חגי ב' ו') מלה טכנית היא לסימון הפירוש. ואשר לביטוי הטכני 'כמו' מביא א.ק. אסמכתא מאיוב י' כ"ב: "ארץ עפתה כמו אפל צלמות ולא סדרים ותפע כמו אפל", וכבר עמד כהנא על תופעה זו: "כמו אפל הראשון מתמיה, לפי שאין מדמים שני מיני חושך זה לזה". אולם הוא נוטה לראות בביטוי אפל דיטוגרפיה לאותו הלשון עצמו שבסוף הפסוק. על כל פנים אין זה מתקבל על הדעת, שדווקא כאן ישתמש 'הפרשן הקדמון' במלה 'כמו' כסימון טכני, בשעה שמלה זו באה בסוף הפסוק במשמעות אחרת. זה נראה חריף מדי. אגב, עדיין לא ביררנו לנו, מה מידת שימושה של 'כמו' כמלה טכנית אפילו בפרשנות של ימי הביניים.

סקרנו את ה'חומר' הפרשני, שסיפקה לנו מערכת הגלוסות ומצאנו שלא נתעשרנו בשום פירוש של ממש, לא פירוש מילולי ולא פירוש ענייני, לא 'מצודת דוד' ולא 'מצודת ציון' (בסופו של דבר, אפילו פירוש כגון משתאה – מחריש אינו אלא פירוש שבעקיפין). טרדן זה נוח לו אילו לא בא לעולם כלל, ואמנם הקורא את הטכסט המנופה, חסר הגלוסות, לא בלבד שאינו מרגיש בחסרונו של 'הפירוש הקדמון' מבחינה פרשנית, אלא מברך ברכת 'שפטרנו'.

עכשיו נראה איך הוא מצליח לפתור במחי יד אחת, על ידי מלה 'גואלת' אחת, בעיות פרשניות ממש, שדורות של פרשנים התלבטו בהן, ועדיין נשארו סתומות וחתומות כשהיו.

פרשת מכירת יוסף: א. ק. דן במרוכז על המבוכה השוררת בפרשה זו: למי נמכר יוסף? וכמה מכירות נמכר? המדרש מצא לו כאן נוטריקון חריף במלה 'פסים' = פוטיפר, סוחרים, ישמעאלים, מדינים. א. ק. מנסה ע"י הצעה חריפה (לא מצאתי מקור לכך והריני זוקף אותה לזכותו) להתיר את הקשר הגורדי ע"י המלה 'סוחרים', שהיא נראית לנו כמיותרת, ולדעתו היא באה לפרש את המלה 'מדינים' שלפניה. כלומר, 'מדינים' פירושם סוחרים – והכל אתי שפיר. ובכן שיירה אחת לפנינו וחבריה ישמעאלים. ונימוקו עמו: אם 'הכנעני' שימש סמל ל'סוחר' למה לא נאמר כך על 'מדינים'? אולם דא עקא:

אין אסמכתא לכך בשום מקור תנכי, והריהו בבחינת תלי תניא בדלא תניא. ואפילו כך, ישאר לנו עוד מוקש פרשני וזהו פסוק כ"ו: מי משך את יוסף מן הבור? וכבר התלבטו בזה גדולים וכן שלמים כגון הרשב"ם ולולו ב'המשתדל' של שד"ל – ופירשו מה שפירשו. ואם להרמוניזציה של הפרשה, מדוע לא נקבל את ההשערה שהיינו ישמעאלים היינו מדינים על סמך הכתוב בשופ' ח' כ"ד (וראה ב' יעקב בפירושו הגרמני לבראשית). חריפות לחוד ופרשנות לחוד.

"שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו" (דב' ט"ו, ב'), זהו באמת פסוק מוקשה. ומודים היינו ל'פרשן הקדמון', אילו היה מוסיף כאן פירוש של ממש, אבל הוא 'שמוט את ידו' מכך. במקרה דומה לזה הצליח כנראה לפרש פירוש כלשהו. אני מתכוון לפסוק "אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנשה לא תשימון עליו נשך" (שמות כ"ב כ"ד). וולהאזן רואה בפסקה האחרונה פירוש לקודם והקריטריון עמו: כל פנייה בלשון רבים בטכסט המנוסח כפנייה ליחיד – גלוסה היא. אבל בפסוק שלפנינו צריך שיבוא 'פרשן משנה' כדי לפרש את הפרשן המקורי. הדיון הפרשני בפסוק זה אינו פשוט כ"כ; נראה אמנם כמתקבל על הדעת ש'משה ידו' הוא צירוף של סמיכות, שלא כרש"י ושד"ל המקשרים את 'שמוט' עם 'ידו' על פי האנלוגיה של פסוק ג': 'תשמוט ידך'. אלא שמבחינה תחבירית מתייחסים שני חלקי המשפט כנושא אל מושא, כלומר בחלק הראשון 'מסתתר' הנושא ובחלק השני – הנושא. שאם אתה רואה כאן משפט היחס הרי "אשר ישה ברעהו" אינו אלא טאוטולוגיה (אגב הפרשנים מוצאים ג'ע ל'משה ידו' בנחמיה י' ל"ב: 'ומשא כל יד'. והרוצה לעמוד על פרטי הניתוח הפרשני יעיין בפירושו הגרמני של הופמן לדברים (ברלין 1913 עמ' 225).

דוגמא לפירוש בתחום של דיוקים תיאולוגיים אנו רואים בפסוק "אהיה אשר אהיה". כאן קיצר המבאר א. ק. בביאור פירושו של 'הפרשן הקדמון' ועל כן נשאר העניין בעמעומו. אולם מה שניתן להבין הוא שהביטוי 'אשר אהיה' אינו אלא פירוש ל'אהיה', שהרי השם שנמסר למשה היה 'אהיה', וראיה "דברי הכתוב הבאים לאלתר": "כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם" ! אין לחלוק על עצם ההנחה הפרשנית, הרואה בסיפור גלוי 'השם' את הביטוי

'אשר אהיה' כביטוי נרחב ל'אהיה'. אולם צא וראה, מה גדולה המבוכה הפרשנית בעניין זה גם לאחר הפירוש הדק מן הדק הנרמז ב'תוספת' אשר אהיה, ועדיין עומדים נבוכים פרשני כל הדורות, ובייחוד מתרגמי המקרא למיניהם, ותוהים על פירושו של 'השם'. עדות לכך הספרות הגדולה שנערמה מסביב לעניין זה (עיין ספרי: הביאור לתורה של מנדלסון וסיעתו, התהוותו והשפעתו, עמ' 66-63). ומדוע איפוא, נראה את 'אהיה אשר אהיה' כגוף זר, שלא מן הכתוב? כלום היו דורות בישראל, שדבר גילוי השם היה להם גלוי וידוע, שלא נזקקו לכל פירוש, ואילו בדורו של 'הפרשן הקדמון' כבר נתמעטו הלבבות עד שבא זה והצעיף את סודו ב'אשר אהיה'? תמנהי.

מה בין 'גלוסה מבארת' לבין 'תוספת' סתם?

לצורך הבירור נביא כאן כמה דוגמאות המובאות במאמרו של א.ק. "אתה ד' לבדד לבטח תושיבני" (תהל' ד' ט). במהדורות גרסמן־גונקל לתהל' עמ' 221 אנו קוראים: "מסתבר שהמלה 'לבדד' היא תוספת לפי דב' ל"ג כ"ה ועוד". מכאן אין להבין ש'לבטח' הוא פירוש ל'לבדד' כדעת א.ק. שהרי לפי המקבילות (גם בירמיהו) היינו 'לבדד' היינו 'לבטח', ואיך יצילנו הפירוש הזה שלא נטעה לפרש: "אתה ד' לבדד – לבדך"? נקוט כלל זה בידך: לא כל תוספת היא תוספת מבארת. יש וזו באה בעקב פסוק אחר הדומה לפסוקנו. אין זה מעיד אלא על בקיאותו של הקורא התוספאי. חיות, למשל, רואה בפסוק הנ"ל אפשרות של נוסחא אחרינא: "ואפשר – וזה נראה – כי 'לבדד' אינו אלא נוסחא אחרינא אל לבטח, שכן הוא מגדיל החרוז ללא צורך". הוא הדין תהל' ק"ג, כ': "עשי דברו לשמע בקול דברו". מה מקום לפירוש כאן? מי שהקדים 'נעשה' ל'נשמע' כלום לא יבין את הביטוי הסתום 'עשי דברו'? אתמהה. ואמנם שטארק בפירושו לתהילים (מהד' גיטינגן, עמ' 77,1911) מסביר את דבר השמטתו של הביטוי 'לשמע בקול דברו' כך: אולי יש בביטוי זה מעין וריאנטה עתיקה ל'עשי דברו'. ומפי חיות אנו שומעים: "החרוז השלישי מתמיה כאן, שאין לומר עשי דברו לשמע בקולו, ולדעת טובי החוקרים יש למחקו ואינו אלא נוסחא אחרינא לעשי דברו". יחז' ל"ג, ל': "ודבר חד את אחד איש את אחיו". יכול א.ק. להיתלות כאן באילן גדול – קאוטש, שאף הוא מציין את הביטוי

'איש את אחיו' באותיות זעירות בפנים התרגום כגלוסה, אגב הנמקה ב'נספחות' שלו: "בוודאי אינו אלא גלוסה מבארת לביאור הביטוי הבלתי מצוי 'חד את אחד'" ואני שואל: מאריה דאברהם, כלום עד כדי כך נשתכחה לשוננו במשך הדורות עד שהביטוי 'חד את אחד' הוצרך לביאור בצדו, ומסתמא בגלל המלה הארמית חד? אם כן, מה שימוש שימש תרגום אונקלוס או תרגום יונתן בן עוזיאל שראו בו מגלה סתרים לבני אדם, הרי הוא סתם, לפי זה, יותר משפירש? ומה נעשה לביטוי "בימים ההם ובעת ההיא" ירמיה ל"ג, ט"ו; נ', כ', או לפסוקים כגון, "כה תאמרו איש על רעהו ואיש אל אחיו" (ירמיה כ"ג ל"ה); "ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו" (ירמ' ל"א, ל"ד); "ונלחמו איש באחיו ואיש ברעהו", ישעיה י"ט ב'; או ביטוי כמו "גם בני אדם גם בני איש", תהל' מ"ט, ג' וכיוצא בהם. כיצד ניצלו אלה מגזרת הגלוסה?

ירמיהו ז' כ"ד: "וילכו במעצות בשרירות לבם". א.ק. פוסק ללא 'אולי' ו'שמא' ש'בשרירות לבם' פירוש הוא למעצות, ושוב נמצא תנא דמסייע לו – מכירנו קאוטש. אולם זה אינו 'שרירותי' כל כך והוא משאיר לנו לפליטה את 'לבם', שכן הוא גורס במעצות לבם (als Regens von) והוא מוחק את 'בשרירות' כגלוסה מבארת ל'במעצות'. ואנו שואלים: במה 'בשרירות' פחות סתום, או נכון יותר – כל כך בהיר ומחוויר – עד כדי להפיץ אור על חברתה? ועוד: מדוע 'במעצות' כאן סתומה ו'מועצות' בכל שאר המקומות במקרא (6 פעמים!) – בהירה, שהרי אין ביאור בצדה. ואמנם כך רואה פני הדברים רודולף בפירושו לירמיהו (מהדורת טיבינגן 1947 עמ' 46) כשהוא משמיט דווקא את 'במועצות': sondern wandelten in den Starsinn ihres bösen Herzens, והוא מעיר: "בטכסט המסורתי נראית המלה במעצות כגלוסה לפי תהל' פ"א י"ג (בשם קורניל)". ובכן שוב לא גלוסה מבארת.

ונציין לבסוף גלוסות מספר, שאף להן יש בית אב ושנכללו במאמר הנ"ל. "וישב במדבר ויהי רבה קשת" (בראש' כ"א, כ'). הולצינגר בפירושו לבראש' עמ' 162 מציין: "יש לראות את 'קשת' כגלוסה עתיקה ל'רבה'". מילונם של גזיניוס¹ בוהל מנסח בקצרה: 'קשת' או שהיא גלוסה או שיש לנקדה קשת (ק' סגולה). ואילו בפירוש כהנא

נאמר: "ואפשר נסחו קשת לבד (בלי רבה) וכן גם לפי המסורת אנו מוכרחים לומר, שמלה אחת היא ביאור לשנית". על כל פנים הלכה פסוקה אין כאן, שהרי קאהלר (ZAW 3, 1912, p. 32) אינו בא לכלל הכרעה, אם 'קשת' אינה אלא וריאנטה ל'רבה'. מאידך גיסא מתאמץ ב' יעקב (בפירושו לבראש' עמ' 485) לדחות את סברת הגלוסה (והוריאנטה) מכל וכל, ולדעתו המלה 'קשת' צריכה לגופו של עניין – ציון המקצוע. בדומה לכך: "שבעים אלף נשא סבל" (מל"א, ה, כ"ט). ואולם מן הראוי לציין שבמקביל לזה אנו מוצאים גם "שבעים אלף סבל" (ד"ה ב, ב, י"ז).

בראש' ט' ד': "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו". כהנא מעיר בקצרה: "דמו הוא תוספת ביאור למת בנפשו". אולם המעיין בספרות הפרשנית ימצא שאין הסכמה כללית לייתר את 'דמו' כגלוסה. אמנם פרוקש, ככהנא, סבור ש"מבחינה תחבירית אין 'דמו' אלא גלוסה ל'נפשו' אולם יש מי שכופר בעיקר והוא הולצינגר בפירושו הנ"ל עמ' 73, כשהוא קובע: דמו בטכסט המסורתי – לפי בעל תוספת – מתיישב יפה כתמורה מבארת (erklärende Apposition) ל'נפשו'.

"הברי שמים החזים בכוכבים" (ישעיה מ"ז, י"ג). ש' קראויס בפירושו לישעיה (הוצ' כהנא) מציין: פירושו בצדו: 'החזים בכוכבים', והריטמולוג ד"ה מילר בספרו: *Komposition u Strophenubau* (1907 עמ' 48) משמיט לחלוטין את 'החזים בכוכבים', שנראים לו כגלוסה מבארת.

נמצאנו איפוא למדים:

(א) ההשערה על מציאת גלוסות במקרא כשלעצמה מתקבלת על הדעת, ורבים וכן שלמים מצבא פרשני המקרא עסקו בה ועדיין מוסיפים לעסוק בה.

(ב) ערכם הפרשני של 'הפירושים' הללו מפוקפק הוא מכל וכל.

(ג) אין לראות בשום פנים שיטה פרשנית כלשהי בגלוסות הפזורות על פני כל המקרא; אופיין הוא מקרי בלבד.

(ד) הרבה 'תוספות', שנראות לנו כגלוסות ביאוריות אינן אלא גירסא אחרת, או שהן מגופו של הכתוב לפי התכונות הסגנוניות של המקרא.

פרץ סנדלר

ה) לאור האמור עולה לנו, שאין להעלות על הדעת כלל וכלל שהמקרא ניתן פעם מפורש, וסברות א.ק. במאזנים אין להן על מה לסמוך. שובו איפוא לסבלותיכם, פרשנים, ותנו לנו מקרא מפורש.

מנדלסוניאנה – בימים ההם ובזמן הזה
(פרסום ראשון מכתב יד. נכתב בשנת תשכ"ט/תש"ל –
(1969/70)

ב"קצרות", "דבר" מיום כ' בכסלו מפליא דוד זכאי ("ז' דוד") לתאר את תגובתו של אדם מישראל, שהיה עד ראייה ל"מראה מכתבים של מנדלסון", שהובאו בידי פקיד בכיר בשגרירות הגרמנית, והוא נצר למשפחת מנדלסון, כדי להראותם לדוד בן גוריון. אכן יש במאורע זה משום זימון היסטורי בזעיר אנפין. "נתרעד לבי" – כותב זכאי – "כי נזכרתי בתשובתו של משה מנדלסון על שאלתו של אדם 'רם המעמד' (לא ידוע מיהוא האיש) להקמת מדינה יהודית בארץ ישראל". (אגב, אדם רב מעמד זה הוא הדני רוכוס פרידריך, הרוזן פון לינר -1708-1783, מושל אולדנבורג והלמנהורסט, והתוכנית שהוגשה על ידו למנדלסון בחורף 1770/1769 צריכה היתה להתבצע בדרכי שלום – פ"ס.) על כך נראה לי להעיר, שלשם הבהרת יתר של תפיסתו ההיסטורית והמדינית בכלל ושל עמדתו השלילית לתוכנית הנ"ל בפרט, יש להביא לכלל דיון את תוכן מכתבו האחר של מנדלסון, אשר נכתב בערוב יומו אל התיאולוג יוהן דוד מיכאליס מגטינגן, שענינו שפור מצבם האזרחי של היהודים בעקבות ספרו של דוהם. במכתב זה מדגיש מנדלסון ש"מטבע האדם שאינו אנתוויאסט (הכוונה כאן: בעל הזייה) לאהוב את האדמה אשר עליה הוא נהנה מסובלנות", אולם מאידך, יש לציין שחרף הסתייגות זו, הנובעת מעצם השקפתו הרציונליסטית המפוכחת, מעלה מנדלסון סיכוי הסטורי סביר להתגשמות חלום שיבת ציון, שכן לאחר שהוא שוקל ומונה את כל הקשיים העלולים לעמוד לשטן על דרך ביצועה של התוכנית הנ"ל – ביניהם גם החשש של חוסר אמצעים הדרושים לכך "שהרי אושרה של אומתי הוא יותר באשראי מאשר ברכוש ממש" – הוא חותם את מכתבו אל ה"אלמוני" בזו הלשון: "בלי להעלות

בחשבון את כל הקשיים הללו, נדמה לי שפרויקט כזה אינו עשוי להתגשם אלא אם כן הממלכות הגדולות של אירופה תסתבכנה במלחמה כללית וכל אחת מהן תצטרך לדאוג לעצמה" – ואכמ"ל.¹ אפעפ"י כן, לגופו של עניין, תגובתו של דוד זכאי בעינה עומדת ובוודאי אף אנחנו נענה אחריו ונאמר, שיש בכך כעין סמל רב משמעות. עד כאן על מנדלסון במישור הציוני-מדיני. אולם לבי אומר לי, שעצם העיון במכתבים ההם, הדנים בהוצאת ספריו של מנדלסון, עשוי להעלות זכר של מעשה מנדלסוני ממש, שרישומו ניכר בתולדות ישראל בדורות האחרונים – הלא הוא מפעל ה"ביאור" – זכר השמור מיסתמא, אצל כל שנכחו במעמד הנ"ל (על מקומו של הביאור "בבית אבא" שמענו מפי בן גוריון עצמו). כדאי איפוא, שנתעכב קצרות (משערני שבעל ה"קצרות" עצמו לא נטפל לכך משום חשש של "עירוב פרשיות") על מהותו של מפעל מנדלסוני זה, שיחסנו אליו אף הוא "מסובך" למדי, ושהדיו נשתמרו עד סמוך לדורנו בספרות ובחיים. "השם ביאור", כותב ברדיצ'בסקי, "יעורר בכל אחד מאתנו זכרונות מימי נעורים והקסם שהיה באותה מילה בימי תקופת ההשכלה – מעקימת שפתיו של אבי ירא השמים בעת הוצאת השם 'ביאור' מפי, נוכחתי כי יש דברים בגו. לבכי נשאני אל 'נתיבות השלום' שקראו לריב - - נפלא הדבר, המבארים עומדים ברובם על אדני המסורה, שפתם המסורתית וסגנונם הרבני מדברים על ד' ועל אמונה בתורתו - - התסיסה הייתה גדולה ורבה" (מורה ואגדה עמ' י"א). יתרה מזו, במרוצת הימים מצאו הדי פרשה זו את ביטויים אפילו בסיפורת היהודית, והיחס הנפשי ל"ביאור" הפך כביכול קו טיפולוגי בתיאור ההווי היהודי של העבר הקרוב. כך, למשל, אנו קוראים בספרו של י' אוקסנפלד *דיגענארטע וועלט*, עמ' 259: "ער לייענט די גויישע ביכלעך, טפו, זאל ער ווערן! און דער צו לייענט ער דעם דעסערס טאנאכ, ראכמאנו יאציליינו - - אזא יונגמאן דארפ מען רוידעפ זיין, פון דער שטאט ארויסטרייבן" (אנו מביאים כאן את הדברים כלשונם וככתיבם ע"פי הוצאת חרקוב, קייב

¹ "ואין כאן מקום להאריך".

1931). ובתרגום עברי: "הוא קורא בספרי הגויים, טפו עליו, ונוסף לכך, הריהו קורא בתנ"ך של הדסאויי (היינו, הרמ"ד – ר' מנחם דסאויאר, שהיה שם דבר בפולמוס נגד ההשכלה במזרח־אירופה – פ"ס) רחמנא יצילנו – אברך כזה מן הדין שנרדפנו, לגרשו מן העיר". ומשהו על ערכו של הביאור כמקור פרשני למקרא עצמו ועל מקומו של זה בבית הספר.

ח"א זוטא ז"ל כשהיה נפרד מתלמידיו, היה נוהג להפטיר: "ואעיר אתכם על עוד פירוש אחד שאפשר למצוא אותו – הוא הביאור (כן שמו!) של תקופת מנדלסון. עם תקופת ההשכלה (כבר למדתם בדברי ימי עמנו בראשית שנה זו) נגשו חכמי הדור ההוא לבאר את כתבי הקודש לפי הפשטות המתחדשים בזמנם - - - - - ושלושה ארבעה דורות של לומדי תנ"ך אחריהם התחנכו עליו ועיניהם הוארו במקרא, והנני מייעצכם לחפש אצל קרובים וידידי ביתכם ובודאי תמצאו עוד תנ"ך עם באור דפוס ורשה" (במקום אחר הוא שולל את דפוס ברלין משום שהוא מלא שגיאות – פ"ס) – ומאליה מתעוררת השאלה: מה מן הידע המצטבר הזה נמסר לדורנו בזמן הזה? (הפרשה לפרטיה נדונה במונוגרפיה מיוחדת מאת כותב הטורים הללו.) ליתר ביאור, מה מתורתו של זוטא ואחרים על הביאור של מנדלסון להוצאותיו השונות (כעשרים במספר) הועבר לדור המורים שלאחריהם, והנה מה שהורינו לדעת בנדון בעצם הימים הללו: "מנדלסון הוא בעיקר אסטטיקן – הרבה בביאורים ובתוספות בתוך התרגום. היה מתרגם ופרשן כאחד. התפרסם גם בביאורו למקרא. אַפּעפּ"י שֶׁבִּיאור לִסְפֵר בְּרֵאשִׁית יֵצָא בִּ1780 וְהֵתְרָגוּם בִּ1815 בְּכֹל זֹאת רֵאֵם מְנַדְלֶסוֹן כְּחֻטִּיבָה אַחַת" (ההדגשה שלי – פ"ס). כך מצאנו כתוב שחור על גבי לבן ברצנזיה על ספרו של זאב ויינטראוב בשם "ביאורי התורה לגרמנית", תשכ"ז, ב"החינוך", חוב' א-ב, תשכ"ט, עמ' 221. ואתה עומד ותוהה למקרא דברים קפקאיים־מקבריים אלה: מנדלסון זה שמת ב־1786 – כיצד יכול היה לחבר הלכה למעשה את התרגום ב־1815, תשע־עשרה שנה לאחר מותו?! אמנם, שמועה שמענו על "שיחה שנתקיימה בעולם האמת בין הרמב"ם, מנדלסון, ואיש פלוני" (חיזיון סטירי דמיוני מאת אהרון וולפסון שהתפרסם בהמשכים בכרך ז' של ה"מאסף" תקנ"ד); שיחה שבה דוחה מנדלסון את נמוקי

ההתנגדות הנמרצת של הרבנים לתרגומו, כשהם מושמים בפי ה"פלוני", והוא – מנדלסון – משמיע כנגדם דברי סנגוריה על התרגום הגרמני, יציר כפיו: "ולא מצאתי שיבוש לשון יותר כמו בתרגום האשכנזי, אשר היה לבית ישראל טרם הוצאתי תרגומי לאור", אולם מכאן ועד לעצם עשיית תרגום בארץ החיים – רחוקה הדרך, אפילו בדורנו, דור הפארה־פסיכולוגיה. ואתה עומד ושואל: כלום לא ראה הרצנזנט שלנו מימיו הוצאה כלשהיא של הביאור, לאו דווקא של ברלין או של ורשה? (מי יגלה עפר מעיניך רא"ם ליפשיץ² וגילית לנו את שהשמעת באוזני כותב הטורים הללו בעניין הביאור והוצאותיו!) ,שאלמלי כן, ודאי שנוכח היה לדעת, שמעיקרו ומלכתחילה הביאור והתרגום כרוכים וצמודים ירדו לעולם (ההוצאה הראשונה (1780-1783) בחינת תרגום וביאור חד הם, ומשום כך לא יפלא איפוא, שמנדלסון, ולא הוא בלבד, "ראם כחטיבה אחת", אלא שמתוך בהילותו היתרה של מבקרנו זה למהר ולגמור את ההלל הגדול על מחבר הספר שהוא נוטה לראותו כפרשנדתא של דורנו ("הספר הוא אחד החשובים שיצאו לאור בזמן האחרון בחקר תולדותיה של הפרשנות המקראית והוא בעצם פרוש מעמיק לסתומות התורה") – מתוך כך לא חלה ולא הרגיש הרצנזנט שלנו, שהוא עצמו נכשל בידי "אומן הסגנון העברי" שכן, לאמיתו של דבר, הקטע התמוה המצוטט לעיל לקוח מתוך הספר המבוקר עצמו (שם, עמ' 221) בשינויי לשון קלים, ובו מדובר על משהו אחר לגמרי, היינו, עניין הוצאות נפרדות של התרגום (בלא הביאור) באותיות גוטיות ולטיניות, שהנסיון הראשון לכך נעשה כבר בשנת 1780 לספר בראשית בלבד; ואילו הוצאת 1815, ברלין־דסאו – הוא תרגום שלם של כל החומש. ולפי דברי המו"לים (פרנקל, מנהל בית ספר חופשי בדסאו, ומייסד כתב העת "שולמית", ובוק, מייסד בית ספר לנערים בני דת ישראל) היה בכך משום ספוק חסרון מרגש להוציא את התרגום המנדלסוני באותיות לטיניות למען ירוץ הקורא בו, גם הקורא

² הרב אליעזר מאיר ליפשיץ, 1879-1946, חוקר הספרות העברית לדורותיה, ובעיקר "הספרות הרבנית".

הלא יהודי במשמע, ככתוב בשער ההוצאה הנ"ל: ³Für Bibelfreunde
 בין ההוצאות הללו לבין ההוצאה המקורית הכוללת תרגום וביאור
 כאחד. ולכך הוקדש פרק מיוחד במונוגרפיה על ה"ביאור", שיצאה
 לאור בירושלים, הביאור לתורה של משה מנדלסון וסיעתו, התהוותו
 והשפעתו, מאת פרץ סנדלר, עם הקדמה מאת פרופ' ד"ר י' קלאוזנר,
 הוצ' ראובן מס, תש"א, עמ' 187-186. אלא שמכיוון שאין סדר
 למשנתו של המחבר, ומכיוון שסגנונו של בעל הספר המבוקר הכשיל
 אותו, ואף העריכה הלשונית כשלעצמה לקויה במידה מרובה – לא
 יכול היה זה להבחין בהמשכו של העניין שבאותו עמוד, שבו אמנם
 מדובר על הוצאות נפרדות של התרגום. ומעניין לעניין באותו עניין:
 אראה בנחמה אם לא ראיתי כתוב בראש רצנייה אחרת על "מבוא
 לתורה בכתב ושבע"פ" ב"הד החינוך", כ"א בסיון, תשכ"ו, עמ' 21,
 כדברים האלה: "בקורת המקרא מיסודה של אסכולת וולהויזן,
 שרווחה בתקופת ההשכלה, מקימת מאז גישה ספרותית־ביקורתית
 לספר הספרים. ילדי ישראל חונכו על 'ספורי המקרא', והוראת
 המקרא התבססה על בקורת המקרא". ואתה שואל, וכי באמת "אין
 מוקדם ומאוחר בתורה"? כלום יש להוסיף, לשם הבהרת האנכרוניזם
 המפורש, שמנדלסון חי ב־1786-1729, וולהויזן ב־1818-1948,
 ובאשר למרכיב האחרון, יש לשאול: כלום הכוונה לספורי המקרא
 של ביאליק (1904)? אם כן, מן הראוי שנוסיף לשאול: כלום מפעל
 פדגוגי־חינוכי זה התבסס על ממצאיה של בקורת המקרא דווקא?
 ונסיים בדברי הרצנזנט הנ"ל: "טוב יעשו מורים שיעיינו - - למען
 הגדיל תורה שנשתכחה ברבות הימים".

³ בתרגום לעברית: "לאוהבי המקרא מכל הדתות, וגם ליהודים".

תוכן גיליון 11 של קתריס
אביב תשס"ט 2009

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה
יוחנן גלוקר
ספור פשוט

ירון אזרחי
השיח הפוסטקולוניאלי הישראלי
אברהם וולפיש
החיפוש אחרי אלישע בן אבויה הספרותי וההסטורי
על ספרה של נורית בארי

מאיר ליטבק
קריאה מעוותת של איראן בישראל
על ספרו של חגי רם, לקרוא אירן בישראל

נעמי כשר
ישעיהו ליבוביץ: מה לו ולחינוך ?
על ספרו של מיכאל אוחנה

יוחנן גלוקר
במה מתרגמין
על תרגומיה של דבורה גילולה לנאומים של אנדוקידס
תיקונים למאמרו של אלכסנדר יעקובסון
זכרון לראשונים
חיים יהודה רות

חיים יהודה רות
מבוא לכתבי אחד־העם
שיבה אל אחד־העם או התקדמות מעבר לו?