

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 14, סתיו תשע"א



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

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, דוד ברגל, 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' 4-192-041-58

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

© כל הזכויות שמורות, 2010

תוכן העניינים

5	דבר המערכת
	על שלושה ועל ארבעה
6	יוחנן גלוקר
22	הכלב ממשיך לנבוח עוד כלב נובח, עוד שיירה עוברת
	יצחק ויסמן
32	דמוקרטיה במזרח התיכון: שיח בין חרשים? על ספרו של אוריה שביט
	מאיר בר־אילן
59	בעקבות זיפיו של פירקוביץ על ספרו של דן ד"י שפירא
	שרגא נרו
73	שעטנז רדוקטיבי רדוד על ספרו של נסים קלדרון
	אלחנן יקירה
117	מי ישמור על השומרים? תגובה למאמרו של אמיר אנגל (קתרטיס מס' 10)
	עמית קרביץ
128	ביקורת הביקורת: בעקבות פוסט ציונות פוסט שואה תגובה למאמרו של אמיר אנגל

	אמיר אנגל
144	תגובה לתגובתו של עמית קרביץ
148	זכרון לראשונים : אהרון קמינקא
	אהרון קמינקא
153	הסתכלות חדשה בתולדות האמונה הישראלית
164	הנגלות והנסתרות בגורל עם ישראל
170	תורת חכמי ישראל והאגדה הנוצרית
191	מבוא לחזיונות אסד שאלתיאל
221	תוכן חוברת 13

דבר המערכת

שוב, למרות הקשיים הנערמים בדרכנו, לפנינו עוד גיליון של *קתרטיס*. עד כה גם עמדנו בהבטחתנו המקורית ופרסמנו כל שנה – זה שבע שנים – שני גיליונות.

לאחרונה נשאלו שאלות אחדות בדבר פרסום תגובות למאמרים *בקתרטיס*. מדיניות המערכת היתה תמיד לעודד תגובות וויכוח, ועד כה פרסמנו כמעט כל תגובה שנשלחה אלינו. עם זאת, גם התגובות – ותשובות מחברי המאמרים שהתגובות מתייחסות אליהם – עוברות תהליך של שיפוט, ככל מאמר אחר *בקתרטיס*. המערכת לא "תצנזר" תגובות ותשובות מסיבות אישיות או "קולגיאליות": אין זאת דרכנו; אך היא תהיה זכאית להחליט מסיבות מדעיות – ובשעת הצורך גם מסיבות של נימוס בסיסי – לדחות תגובה או תשובה זאת או אחרת, כולה או חלקה, או לדרוש השמטות, תיקונים ותוספות: הכל לפי העניין. אין צורך לומר שכל דרישה כזאת מצידה של המערכת תובא לידיעתו המלאה של הכותב, והוא שיחליט אם וכיצד יתאים את תגובתו לדרישות המערכת.

על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

הכלב ממשיך לנבוח

כבר ראינו לא פעם ולא פעמיים כי כל אימת שמתפרסם אצלנו מאמר בקורת קטלני – ומבוסס כהלכה על בדיקה מפורטת של החומר המבוקר ועל טעונים עובדתיים ומתודיים שלא קל (לשון המעטה) להשיב עליהם – סופו של המבוקר שהוא זוכה לקדום, לפרס, או גם לזה וגם לזה. כך קרה גם לד"ר יואב רינון, שמאמר הבקורת שפרסמתי ב*קתדיס* 2, סתיו תשס"ה (2004) על תרגומו ל*פואטיקה* של אריסטו,¹ לא מנע מן האוניברסיטה העברית בירושלים להעניק לו דרגת מרצה בכיר עם קביעות, ומן החוג לספרות כללית לבחור בו כראש החוג.

אותו תרגום יצא לאור בהוצאת מגנס בשנת תשס"ג, 2003.² מאמרי ב*קתדיס* מתחיל בטכסט המלא של מאמר בקורת שפרסמתי בהארץ/ספרים סמוך לצאתו לאור של התרגום.³ לפי עצתו של אחד מחברי מועצת המערכת של *קתדיס*, הוספתי לאותו מאמר כמה

1 יוחנן גלוקר, "עד כאן: על תרגום רינון ל*פואטיקה*", *קתדיס* 2, סתיו תשס"ה, 2004, עמודים 95-147.

2 אריסטו, *פואטיקה*, תרגום מיוונית והוסיף מבוא, הערות ומאמר מסכם יואב רינון, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ג, 2003.

3 יוחנן גלוקר, "מה שנעלם מעיני המתרגם", הארץ/ספרים 21.5.03, עמודים 10-12.

וכמה 'חפירות לעומק' המהוות את עיקרו של המאמר בקתריס ודנות ביתר פרוט בצדדים שונים של התרגום ובעיותיו. לא כאן המקום לחזור על כל השגיאות ודברי ההבל בספרו של רינון שצוינו במאמרי. חוברת 2 של קתריס עדין ניתנת להשגה, מצויה בספריות, ואפשר גם לקרוא במלואה באתר של כתב העת.⁴ אביא איפוא רק מבחר קטן.

בחלק השני של מאמרי אני מביא כמה דוגמאות לחוסר המיומנות של רינון בכל הנוגע למסורת שבה הגיע לידינו הטכסט היוני (שממנו, לדבריו, הוא מתרגם), ובפענוח הסימנים המקובלים בהוצאות בקרתיות של הטכסט. כבר במאמרי בהארץ עמדתי על כך שרינון אמנם מודע לכך שמקורותינו לטכסט של הפואטיקה הם יותר מכתב יד אחד, ומידע את הקורא על כך במבוא – אך למרות זאת הוא חוזר ומתיחס, במקומות שונים בספר, ל"כתב היד". בחלק השני של מאמרי, עמודים 109-115, אני מראה בעליל כי התאור המפורט של מסורת כתבי היד המופיע בשנים מעמודי המבוא של רינון לקוח כלו, על קרבו ועל כרעיו (בתרגום מאנגלית, כמובן), מן המבוא להוצאה המפורשת של המקור היוני מאת ד. ו. לוקאס, אוכספורד 1968 – חוץ מכמה משפטים שהשתרבו לקטע זה המועתק מלוקאס מתוך המבוא להוצאה המפורשת של אינגרם ביוטר, אוכספורד 1909. לקורא העברי לא נאמר דבר וחצי דבר על מקורותיו של קטע זה: כאילו מחברו הוא יואב רינון, הוא ולא אחר. אני ממשוך ומראה שכמעט בכל מקום אחר בספרו של רינון מדובר שוב על "כתב היד" ביחיד. מסקנתי ההגיונית היא שרינון התיחס, ככל הנראה, בנוסח המקורי של המבוא, ל"כתב היד" האחד והיחיד, עד שבא אחד הקוראים והזכיר לו שיש לנו יותר מכתב יד אחד, או ממקור אחד, של הטכסט (למשל, הגיעו אלינו התרגום הערבי ותרגומו הלטיני של מורבקה, ששניהם הועתקו מכתבי יד יוניים שאבדו לנו מאז). כנראה שבעקבות אותה הערה של הקורא הלך רינון והעתיק (כלומר, תרגם מאנגלית במדה מירבית של דיוק) מה שכתבו חוקרים של ממש כלוקאס וביוטר בענין מסורת כתבי היד (והתרגומים), אך לא תקן מה שכתב בכל

המקומות האחרים על "כתב היד". אך גם אם טעיתי בהשערת על מקור הסתירה, הסתירה עדין קימת, ודי בה לבלבל כל קורא השם לב לפרטים כאלה. רינון גם משתמש, כפי שאני מראה, במונח "כתב יד" בקשת רחבה של משמעויות: גם כתב יד במשמעות המקורית, אך גם יצירה, ספר, טכסט וכיוצא באלו. גם A ו-R, כתבי יד יוניים של הפואטיקה ששרדו, הם בשבילו "כתבי יד" (אמנם רק באותו קטע ש'קנה במשיכה' מלוקאס וביוטר), אך גם הפואטיקה עצמה מכונה במקום אחד "כתב היד"; ובמקום אחד מכנה רינון יצירות קודמות של אריסטו שלא הגיעו לידינו גם כן "כתבי יד".

דוגמא אחרת לעליבותו הפילולוגית של רינון נדונה בעמודים 116-127 של מאמרי. שם אני מנתח קטע מוקשה במיוחד בטכסט היוני של הפואטיקה, שבהוצאה הבקרתית של רודולף קאסל, שעליה כביכול מסתמך רינון (ר' עמוד 13 שלו), יש בו הסימנים [] למלים שהעורך רואה בהן תוספת מאוחרת לטכסט המקורי והסימנים + + למלים אחרות שהעורך סבור שאין אנו מבינים אותן לאשורן, למרות הנסיונות החוזרים ונשנים של עורכים ומפרשים לתקן. שני הסימנים האלה הם מן המקובלים בהוצאות בקרתיות של טכסטים קלאסיים. בתרגומו של רינון לאותו קטע אין רמז לכל זה. התרגום הוא חלק ושוטף, כאילו לא היו כאן כל בעיות במסורת הטכסט. בדיקתי העלתה שתרגומו של רינון לקטע זה מקורו לא בהוצאה הבקרתית של קאסל, אלא בתרגומו האנגלי של ג'יימס האטון שיצא לאור בשנת 1982. (בתרגום מקובל לעתים שלא להקשות על הקורא בעניני בקורת טכסט, שממילא הוא לא יבין אותם ללא קריאת הטכסט במקור.) אותו תרגום של האטון אינו מוזכר אצל רינון, לא במבוא, לא בהערות, ולא בכיבליוגרפיה או באינדקס. יש עוד כמה 'מקורות' באנגלית שרינון 'הושפע' מהם פה ושם. הקורא המעוניין בכך ילך ויקרא את המאמר המלא בקתדרטיס.

לאחר תגליות 'מקוריות' אלה, אני מראה גם שכמה מהערותיו של רינון הן שגויות בעליל, כגון שאובויה היא "ממזרח לפלופונסוס" (עמוד 11): לפי אותו הגיון דברים, קפריסין היא ממערב לסיני. או (עמוד 38, הערה 98), "הסופיסטים היו מורים בשכר" – וזה כל מה שנאמר לקורא העברי כפרוש למלה "סופיסט". גרוע מזה.

הפואטיקה של אריסטו היא גם אחד ממקורותינו העיקריים להיסטוריה הקדומה של הדרמה היוונית. בעמודים 127-134 אני מראה שההערות המעטות שמקדיש רינון לדברי אריסטו, המפוזרים בפרקים שונים של הספר, בעינינים אלה של התהוות הטרגדיה והקומדיה ותולדותיהן – ולעתים קרובות חוסר כל הערה מפרשת כאשר אריסטו מתיחס לנקודות חשובות בהתפתחות זאת – אינן נותנות לקורא העברי בתרגום (שניתן להניח שאינו בקי בבעיות סבוכות אלה) אפילו רושם קלוש ממכלול הבעיות הכרוכות בתולדותיהן של שתי הצורות הדרמאטיות הללו. גם רובם הגדול של ספרי היסוד הדנים במקורות הטרגדיה והקומדיה – תוך צמידות לטכסט של אריסטו ולבעיות הפרשנות הכרוכות בו – נעדרים מדיוניו של רינון ומן הביבליוגרפיה. זכותו של מתרגם לא להיות בן בית כחוקר בזכות עצמו בכל הצדדים הכרוכים בהבנת כל חלקי הטכסט המתורגם – אך אין לו רשות להתעלם מהם, ועליו לפרש את הדברים לקוראי תרגומו, גם אם פרושיו באים במקרים מסוימים מכלי שני (ולומר זאת). אך כפי שאני מראה בחלקו האחרון של המאמר, מה שמענין את רינון באופן כמעט בלעדי הוא שני דברים: מתן שמות חדשים למושגי יסוד בפואטיקה (ובדרך כלל, לא בהצלחה יתירה), וסכומים של הספרות המשנית, בעיקר באנגלית, מן השנים האחרונות, בהנחה (שאני חולק עליה) שבפרשנות אריסטו, כמו במדעי הטבע או בפפירולוגיה ואפיגרפיה, העדכנות היא 'ערך עליון'. לא בקורת מרנינה – אך מדוע יהיה תפקידה של בקורת להרנין, גם אם הספר עצמו אינו משמח לב? המסקנה המתבקשת היא שלפנינו מתרגם שאינו מצוי אצל כמה מבעיות היסוד של הטכסט שהוא מתרגמו ושל הדרך לקרוא טכסט לא קל, שהגיע אלינו במסורת לא 'חלקה'. הוא גם מתרכז ('מתמקד', כפי שאומרים אצלנו) בביבליוגרפיה ה'מעודכנת' של השנים האחרונות, ללא שאפילו יעלה בדעתו שיש כמה וכמה ספרי יסוד ישנים יותר שעדיין לא נס ליחס. גם בחלק מאותה ביבליוגרפיה רינון אינו תמיד בן בית, ולעתים תכופות אינו מבחין במצע התיאורטי והפילוסופי בבסיסן של כמה מאותן פרשנויות 'עדכניות'. יתר על כן, לפחות בשני מקומות אני מראה, chapter and verse, שרינון 'קנה במשיכה' דברים שמצא במקורות

אנגליים, הגיש אותם לקורא בתרגום לעברית, ולא העמיד את הקורא על כך שדברים אלה אינם משלו. יחליט הקורא כיצד לכנות תופעה זאת.

אך מה על הקריירה האקדמית? כבר בעת פרסומו של אותו תרגום נאמר על כריכתו כי "ד"ר יואב רינון הוא מרצה בחוגים ללימודים קלאסיים ולספרות כללית והשוואתית באוניברסיטה העברית בירושלים". היעלה על הדעת שרק משום שאיזה חוקר הידוע בצבור כ"קפדן ומחמיר" חשף כמה צדדים לא נעימים של עבודתו הוא לא יקודם? לא יעשה כן במקומו. כבר כשנה אחרי פרסום מאמרי *בקהלטיס*, פרסם מנחם לוז ב"עיון" (כרך נ"ד, ניסן תשס"ה, עמודים 244-246) מאמר בקורת בן כארבעה עמודים, בו הוא משבח, מפאר, מרומם, מעלה ומקלס את תרגומו של רינון, ללא כל דיון של ממש בפרטים. כל זאת לשם 'תשובת המשקל' כביכול. אך לא די בזה. שהרי נהוג אצלנו שכל הרוצה קדום במדעי הרוח הכלליים, שומה עליו שיפרסם ספר או שנים בלועזית. ואמנם, תוך ארבע שנים פרסם רינון שני ספרים באנגלית, אחד הוא תרגום מעובד של ספרו העברי על המרקוז דה סאד, והשני הוא ספר חדש למהדרין על הומירוס. כאן לפנינו שני צעדים חשובים לקראת הקביעות והקדום; אך גם בכך לא סגי. מלבד הפרסומים, יש לקשור קשרים וקשרי־קשרים (networking) בלע"ז) עם אנשים חשובים ומשפיעים בעולם האקדמי, שישימו עולמם ברמה (או לפחות במכתבי המלצה) בדיוני ועדות המנויים. הבה נראה כיצד טפל רינון בצד זה של קריירתו.

תרגומו של רינון לפואטיקה של אריסטו מוקדש "לזכר דוד אשרי". ב"פתח דבר", עמוד 9, מודה רינון למספר אנשים ונשים שסיעו בידו בשלבים שונים של הכנת הספר. בסיומו של אותו עמוד אנו קוראים:

מורתי דבורה גילולה, שעברה כהרגלה בקפדנות אוהבת על התרגום וההערות המלוות אותו, הציעה תיקונים ותוספות

וליוותה אותי לאורך כל הדרך הארוכה.⁵ על כך ועל שמונה עשרה שנים של השקעה אינטלקטואלית ורגשית עצומה נתונה לה תודתי העמוקה. הספר מוקדש לזכרו של מורי דוד אשרי, שהיה ותמיד יהיה עבורי מופת של מצוינות.⁶

והנה, בשני ספריו האנגליים של רינון שוב אין הוא מודה בשום מקום ובשום צורה, לא לדבורה גילולה ולא לדוד אשרי. "שמונה עשרה שנים של השקעה אינטלקטואלית ורגשית עצומה", וה"מופת של מצוינות", היו כלא היו. Yok בלע"ז. ספרו על דה סאד מוקדש לד"ר ניטה שוחט (Nita Schechet), תיאורטיקנית פמיניסטית של הספרות ו"חברה נאמנה בשעות הדחק המרובות".⁷ בדברי התודה שבעמוד 9 מודה רינון לה, למדריכיו לעבודת הדוקטור, שספר זה מבוסס עליה, מנחם ברינקר וזלי גורביץ, לחברים אנונימיים שסיעו בידו בהכנת הספר ובצרפתית, להוריו, ולחברו לחיים. και παρὰ ταῦτα οὐσδέυ.

בסדר. סביר לומר שעם כל הכבוד וההערצה לאשרי ולגילולה, ידם לא היתה בעבודתו של רינון על דה סאד. אך ספרו האנגלי השני עוסק במשורר יוני קלאסי שבקלאסים, הומירוס.⁸ גם כאן, בדברי התודה בעמודים vii-viii, שוב אין זכר לא ל"שמונה עשרה שנים של השקעה אינטלקטואלית ורגשית עצומה", ולא ל"מופת של מצוינות". המחבר אינו שוכח להודות לאוניברסיטת אוכספורד ולביליול קולג', בו בלה שנת 'בתר-דוקטוראט' ב-1997, ולפרופ'

5 אמור מעתה, גם לדבורה גילולה, ככל הנראה, חלק מסוים באותן טעויות ובאותם ליקויים שצינתי במאמרי. על צדדים אחדים בעבודתה של גילולה ר' מאמרי "במה מתרגמן, על תרגומיה של דבורה גילולה לנאומים של אנדוקידס", *קתריס* 11, אביב תשס"ט, 2009, עמודים 150-194.

6 דוד אשרי היה, בשנותיו האחרונות, 'הידוע בצבור' של דבורה גילולה.
7 Yoav Rinon, *Sadian Reflections*, Madison, Teaneck, Farleigh Dickinson University Press, 2005. 205 pp.

8 Yoav Rinon, *Homer and the Dual Model of the Tragic*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2008. 220. pp.

ג'ספר גריפין שהיה פטרונו שם. בשנים 2003-2005 הוא גם קבל תמיכה נדיבה מן הקרן הישראלית למדע. מלבד ניטה שוחט, הוא גם מודה לשתי חוקרות ישראליות – דבורה... לא, לא גילולה, אלא גרא, ומרגלית פינקלברג (לה הודה גם בפתח הדבר לפואטיקה). את הספר הוא מקדיש הפעם לחנה כותן, ואת דברי הסיום לאותם דברי תודה אביא הפעם ככתבם וכלשונם, באנגלית:

"This book is dedicated to Hannah Cotton, my teacher, my mentor, and most of all my friend, whose constant and indefatigable support enabled me to safely cross that sea of troubles, 'the tenure track'."

אין צורך להיות בן בית במסטרי ה־networking. ההקדשה מדברת בעד עצמה.

אין גם צורך לנחש מה מעמדו של יואב רינון באוניברסיטה העברית. ברשימת "העלאות ומינויים" באתר האוניברסיטה העברית מ־15 ביוני 2009 נאמר כי "ד"ר יואב רינון עלה לדרגת מרצה בכיר בספרות כללית והשוואתית ובלימודים קלסיים." מי יודע אם, עד פרסום מאמר זה, לא יעלו אותו כבר גם לדרגת פרופסור־חבר. בינתים, הוא כבר – בשעת כתיבת דברים אלה – גם ראש החוג לספרות כללית והשוואתית. איך אמר פעם צבי יעבץ? "כשיש חברים, מי צריך פרוטקציה?"

ובכל זאת, מה טיבו של אותו ספר חדש על הומירוס? הבה נתבונן בכמה קטעים ממנו – שוב בלשון המקור.⁹ נתחיל מקטע המסביר את עיקרו וחדושו של ספר זה (עמודים 1-3):

"Contemporary critical discourse, while rich and fertile on the subject of ancient tragedy, is surprisingly taciturn on the topic of the tragic as a distinct field of research. The meager extant theoretical discourse has its own conceptual problems. To quote Halliwell once more:

9 הערות ומראי מקומות המופיעים בספר בתחתית העמוד מובאים כאן – ויובאו בקטע הבא מספר זה – בסוגרים { } במקומם באמצע הציטוט.

Conceptions of tragedy that base themselves on a theory of "the tragic" (das Tragische or die Tragik) are associated especially with a line of thought that derives from German idealism and romanticism, a line that connects, in this respect, Schelling, Hegel, Schopenhauer, and Nietzsche, to name but the most prominent figures in this tradition. [...] One commonly drawn corollary of the Germanic cast of interest in the tragic is the claim that while ancient Greece created the first and most concentrated tradition of dramatic tragedy, it lacked anything that can be classified as an explicit notion of the tragic. {Reference to Stephen Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2002, pp. 98-99}.

The absence of the notion of the tragic is a strangely persistent lacuna in critical discourse on tragic drama in ancient Greece. This is the space engaged by this book. [...]

I define the tragic as a worldview reflecting the precarious position of the human being in a world determined by two factors, time and the divine, over which he or she has almost no influence. Since time and the divine affect lives separately and in tandem, the tragic can be realized either through the effects of time, by means of divine intervention, or as a result of both. The model I propose for conceptualizing the artistic realization of this worldview consists of a pattern of events relating characters' behavior to these two factors, separately and in combination, and a view of characterization that sheds light on the tragic human condition. I also contend that this model generally has a didactic aspect that links the precariousness of the human with a humane perspective.

The basic duality of this model of the tragic refers to a movement on the axis of line between two poles of contrasting states of luck, good and ill. The tragic is a reflection of this movement regardless of its points of departure or termination. In other words, whether the movement opens with good luck and ends in ill luck or proceeds in the opposite direction, from ill luck to good luck, is irrelevant to this model. Both movements are equally tragic. {note 10, referring to Terry Eagleton's *Sweet Violence*, 82}. In fact, as we shall see, it is exactly the indifference to the direction of the movement that is an essential element of the notion of the tragic.

I derive the above axis of luck from Aristotle's *Poetics* (1451a12-15), a treatise whose insights and formulations are indispensable to my theoretical framework."

נאמר זאת בקצרה בעברית. בספרות היוונית העתיקה, בה נוצרה הטרגדיה, אין – כך נאמר כאן – מונח או מושג של "הטראגי" (das Tragische: נשמע טוב יותר בגרמנית). החוקר האנגלי סטיבן האליוול, שספריו ומאמריו על הפואטיקה של אריסטו זכו לתפוצה רבה בדור האחרון, עמד על כך – וגם על העובדה שאותו מושג כללי ו'מהותני' של הטראגי בא מבית היוצר של כמה פילוסופים גרמניים מן המאה הי"ט. אך כיון שאותם פילוסופים החלו במצוה, הרי שומה על מישהו לגמור. כאן בא רינןן ועומד בפרץ, ומציע הגדרות משלו של "הטראגי", שאותן הוא מבקש, בספר זה, להחיל על הומירוס. ההגדרה הראשונה המופיעה בקטע שהבאנו היא: "הטראגי הוא תפיסת עולם המשקפת את מצבו השברירי של היצור האנושי בעולם ששולטים בו שני גורמים, הזמן והאלהי, ועליהם כמעט ואין לו או לה כל השפעה."¹⁰

10 בנגוד ללשון 'התקינות הפוליטית' של היום, אשתמש בצורת הזכר העברית לציון שני המינים האנושיים גם יחד, כאלו היתה זאת צורת 'נאוטרום'. כל הרוצה

זאת כבר הגדרה המושפעת מן המונחים 'טרגדיה' ו'טרגי' כפי שהם מופיעים בלשונות המערב המודרניות. אילו היינו אומרים ליוני העתיק, בלשונו, שאחד האסונות שפקדו, למשל, את משפחתו או את חבריו (אח או חבר שנפל בקרב בגיל צעיר; או אדם קרוב לו שהתאבד) הוא 'טראגי', היה אותו יוני מרים גבה או שתים ושואל מה לזה ולאותה צורה דרמטית. כשם שאילו היינו אומרים לבן זמננו שמקרה מסוים שקרה זה עתה – למשל, בגידת בעל באשתו, או רצח אדם על רקע 'רומנטי' – הוא 'אופראי', הוא לא היה בדיוק מבין זאת (אם כי דברים מעין אלה קורים לא מעט באופרות). מצבו השברירי של האדם בעולם שמתחת לגלגל הירח אינו מיוחד לטרגדיה או לאפוס העתיקים. רוב יצירות הספרות הרציניות (כלומר, לא קומיות או סאטיריות) משקפות את אותה *condition humaine*, בין אם נתלה אותה בזמן, באל או באלים, באדישותו של הטבע לאשרו ורוחתו של האדם, או בנטייתם של הרבה מבני המין האנושי לא להחמיץ שום הזדמנות לפגוע בעצמם ובקרובים אליהם. הזמן, למשל, אינו אלא המימד שבו מתרחשים כל הארועים האנושיים, לרע, אך גם לטוב. כך גם (בלשון בני אדם שאינם פיזיקאים) המקום. טפשותם של בני האדם, הממשיכים לצאת למלחמות פרטיות, שבטיות ולאומיות, למרות מה שכל מי שקרא קצת ספרי היסטוריה יודע על תוצאותיהן, היא אולי גורם הרבה יותר מכריע להרבה מיתות 'טראגיות' וללא עת', ולהרבה אסונות אחרים, מאשר הזמן; והתערבותם של האלים העתיקים בענייני בני האדם היא אמנם, בספרות העתיקה, גורם חשוב ללא מעט אסונות אנושיים, אך גם לכמה וכמה הצלחות. בדומה

ל'גורל העוֹר' – ובטויים דומים – בלשון ימינו.

נמשיך קצת, ונתן בלשונו חלק מן הנאמר בקטע הבא:

"הכפילות הבסיסית של דגם זה של הטראגי מתיחסת לתנועה בציר של השורה בין שני קטבים של מצבי מזל מנוגדים, טוב ורע. הטראגי הוא השתקפות של תנועה זאת, תהינה אשר תהינה נקודת המוצא

בכך רשאי לתרגם בטויים מעין זה ל"יצורה אנושית" – וכן "שתי גורמות" ר"האלהית".

ונקודת הסוף. במלים אחרות, אין זה רלונטי לדגם זה אם אותה תנועה פותחת במזל טוב ומסימת במזל רע, או שהיא נעה בכון ההפוך, ממזל רע למזל טוב. שתי תנועות אלה הן טראגיות באותה מדה. רינון מיחס 'תובנה' זאת לקטע מן הפואטיקה של אריסטו, 1451א-15-12. הקטע הוא חלק מן הדיון, בפרק השביעי של הפואטיקה, בגודל המתאים של טרגדיה. והנה המשפט בתרגומו של מרדכי הק (עמוד 45): "ולשם הגדרה פשוטה נאמר: שיעור כזה המאפשר להמיר (לאחר שורה של מעשים מסתברים או הכרחיים) כשלון בהצלחה או הצלחה בכשלון, יש בו כדי לשמש גדר השעור". תרגומו של רינון לאותו משפט (עמוד 27) הוא: "וכדי לתאר זאת בפשטות אומר שהשיעור הראוי של רוחב היריעה הוא השיעור שבו מתקיימת – בהתאם לסבירות או בהתאם להכרח – שרשרת אירועים שבה מתרחש מעבר מפורענות להצלחה או מהצלחה לפורענות". רינון, כדרכו, נותן לנו תרגום מורחב במקצת, לעומת תרגומו ה'רזה' של הק. מה שמתורגם כאן כ"הצלחה", וכ"כשלון" או "פורענות", הן שתי מלים יוניות מורכבות, ευστυχία, δυστυχία, שמשמעותן האיטימולוגית "מזל טוב" ו"מזל רע" – אך למעשה כבר בזמנו של אריסטו השתמשו בהן כ"הצלחה" ו"מסכנות". מלים אלה חוזרות פעמים אחדות בפואטיקה, והמעבר ביניהן מסמל את מה שאריסטו קורא "התפנית" (הלפרין), "המפנה" (הק), או "המהפך" (רינון). הכונה היא ל-περιπέτεια, השנוי בגורלו ומצבו של הגבור, שאולי ניתן לתרגמו כ"תהפוכה".

נכון הוא שבטרגדיות היוניות שהגיעו אלינו יש המסתימות באסון, או פורענות, ויש המסתימות דוקא בהצלחה, או לפחות בהצלחה מן הפורענות. אם אנו מבססים את המונח של "הטראגי" שברצוננו ליצר על המציאות בטרגדיות העתיקות, יהיה זה נכון לומר שסוף המעשה אינו משנה – כל עוד במהלך הטרגדיה הוצג לפנינו סבל (πάθος) של אחד או יותר מן הגבורים. אך אם כבר באריסטו עסקינן, האם שכח רינון מה שאריסטו עצמו אומר לקראת סוף הפרק השלשה עשר? הנה הקטע בתרגומו של רינון (עמוד 33):

והטרגדיה היפה ביותר מבחינה אמנותית היא אפוא בעלת ארגון אירועים כזה. לכן טועים אלה המאשימים את אוריפידס

שכך עשה בטרגדיות שלו, ושרבות מהן מסתיימות בפורענות. הרי זה כאמור הסיום הנכון. עדות ניצחת לכך היא שעל הבימה, בתחרויות הדרמטיות, הצגות כאלה נראות טרגיות מכל (אם הן מבוצעות כהלכה), ואוריפידס, אף שאינו מכלכל היטב את השאר, בכל זאת נראה הטרגי שבמחזאים.

לא אכנס לכמה פרטים קטנים בתרגום זה שהייתי משנה אותם במקצת. מה שמענין הוא כי נראה – במבט ראשון – שדוקא לאריסטו, שרינון טוען שהתובנות והנסוחים שבפואטיקה שלו הם תנאי בל יעבור למסגרת התיאורטית של דיוניו, יש מושג מסוים של "טראגי", ומושג זה די קרוב למושג המודרני של טרגדיה: הצגה שבה דוקא יש משמעות לסוף המעשה: במדה שסוף המעשה הוא ב"פורענות", דוקא מעשה זה הוא טראגי במובהק. אך כדאי לציין כי בקטע זה של אריסטו משמעות התואר τραγικός אינה "טראגי" במשמעות הכללית והקוסמית, כחלק מ"תפיסת עולם", אלא 'מה שתואם מחזה הקרוי טרגדיה'.

נניח לענין זה, ונעבור לעוד קטע, בו דן רינון בפרשנות של כמה דברים הנאמרים בפרק הרביעי, ההיסטורי, של הפואטיקה. אני מצטט הפעם מעמודים 7-8 של הספר:

One such passage is Aristotle's perception of the *Odyssey* as no less a paradigm of tragedy than the *Iliad*, suggesting a dual model of the tragic. While the *Odyssey* is perceived as a representation of the comic rather than a depiction of the tragic in contemporary scholarly literature, {note 29 here cites Richard Rutherford, *BICS* 38, 1991-93, 38, 41; Kullmann, *HSCP* 89, 1985, 2; Taplin, and others.}, Aristotle's statement asserts that both the *Iliad* and the *Odyssey* are paradigms of tragedy. {note 30: Thus Stephen Halliwell, undoubtedly one of the most perceptive readers of the *Poetics*, finds such treatment of the *Odyssey* "remarkable" (Aristotle's *Poetics*, 263-64). What is more, although he does note that Aristotle is consistent in

regarding this epic as a tragedy, Halliwell anticipates future assessments of his own commentary in defining the *Odyssey* as 'quasi-tragedy' (264 note 18).} He {Aristotle. J. G.} claims that the poet of these epics "was the first to mark out the paradigm (schema) of comedy by putting into dramatic form not the invective but the ridiculous: for the *Margites* is analogous to comedy just as the *Iliad* and the *Odyssey* are analogous to tragedy."

What should be understood in this context is the self-evident way in which Aristotle presents the *Iliad* and the *Odyssey* as on par with reference to their tragic nature. If Aristotle had deemed his perception of the *Odyssey* as a tragic epic innovative or novel, he would have emphasized and reiterated it. This is what he does, for example, in his numerous references to the notion and definition of mythos. The fact that he explicitly mentions the tragic aspects of both epics only once, and even then in a parenthesis to his theory of the development of genres, attests to a shared cultural perception. Apparently the audience in the fourth century B.C. agreed, and so should we despite the current contrary *communis opinio*.

איני יודע אם הקורא שם לב לכך שהדברים נאמרים כאן בטון עולה (crescendo). תחילה נאמר לנו רק שגם האיליאס וגם האודיסיאה הם דגמים (paradigms) של הטרגדיה. אחד אחד ובאין רואה, הם הופכים ל"דומים" או "מקבילים" (analogous) לטרגדיה, ובקטע הבא כבר מדובר על "טבען הטראגי" – לא פחות – של שתי היצירות האפיות האלה. וכיון שאריסטו אינו רואה כל צורך להסביר את אותו "טבע טראגי", שמע מינה ש"טבע טראגי" זה – גם של האודיסיאה – היה בגדר דעת רוב בין שומעי הרצאותיו של אריסטו. כאמור, כל זה בהסתמך על הדיון בהתפתחות הצורות הספרותיות בפרק הרביעי של הפואטיקה. אך הדברים אינם כה פשוטים. עיקר דיונו של אריסטו בפרק זה הוא בשני סוגים עיקריים של 'חיקוי'

ספרותי, התואמים שני סוגים של יוצרים. אביא כאן את המשפטים הפותחים חלק זה של דיונו של אריסטו (1448ב27-24) בתרגום הק (עמוד 19): "ונתפלג הפיוט לפי מדותיהם המיוחדות של הפייטנים. בני-העליה שבהם חיקו עלילות מפוארות ועלילות של נפשות מפוארות, ואילו הזולים שבהם עלילות של נפשות פחותות. האחרונים יצרו מלכתחילה דברי-היתול כמות שהראשונים יצרו המנונות ותשבחות."

הדגש הוא איפוא על שני סוגי יוצרים, "בני העליה" ו"הזולים". כל אחד משני אלה בוחר לו סוג חיקוי ספרותי התואם את אפיו. "בני העליה" מחקים את מעשיהם הטובים של האנשים הטובים, ו"הזולים" את מעשיהם של האנשים ה"פחותים". נסביר קצת. מה שהק מתרגם כ"בני עליה" (ורינון, עמוד 22, כ"אנשים דגולים") הוא במקור $\sigma\epsilon\mu\nu\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\iota$... $\sigma\iota\upsilon$. שם התואר $\sigma\epsilon\mu\nu\acute{o}\varsigma$ קשור מבחינה אטימולוגית לפועל $\sigma\acute{\epsilon}\beta\omicron\mu\alpha\iota$, שמשמעו לכבד או להעריך. הוא גם משמש בספרות היונית כאחד משמות התואר המצינים את הטרגדיה. ב"צפרדעים" של אריסטופניס (1004), איסכילוס מתואר כמי ש"הקים, כמבצרים, מלים נערצות" ($\pi\upsilon\rho\gamma\acute{\omega}\varsigma\alpha\varsigma$ $\rho\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$) ($\sigma\epsilon\mu\nu\acute{\alpha}$). מדובר איפוא בספרות 'גבוהה', שמחבריה משתמשים בלשון 'נעלה' כדי לתאר אנשים ומעשים שהם 'טובים' – לא במשמעות המוסרית (שהרי כמה וכמה מגבורי איסכילוס, למשל, לא יעמדו בשום מבחן מוסרי של ממש), אלא בכך שהם 'נלקחים ברצינות', או 'גדולים מהחיים' (ר' דיונו של אריסטו בפרק טו של הפואטיקה). ואילו היוצרים שהק מכנה "זולים", ורינון (בצדק, לדעתי) "פשוטים יותר", מתארים את עלילותיהם של אנשים שקשה 'לקחת אותם ברצינות', ואפשר רק לצחוק מהם. הומירוס, ממשיך אריסטו ואומר, 'שבר' חלוקה זאת, כשם שהיה יוצא דופן בהרבה דברים. כבר ביצירותיו האפיות הומירוס יצר "חיקויים דרמטיים" (1448ב36-35 – ושימו לב: עדין לא "דרמות"!), וכך גם היה היחיד שהקדים, לא רק את הטרגדיה, אלא גם את הקומדיה. ביצירה האפית ההיתולית "מרגיטיס" (יצירה (שיוחסה להומרוס בטעות) שרק קטעים מעטים ממנה הגיעו אלינו), אומר אריסטו, הומירוס היה הראשון ש"הראה את צורתה של הקומדיה, בכך שיצר, לא שירי היתול, אלא

משהו דרמאטי המעורר צחוק" (שם). נסיתי לתרגם משפט שאינו ניתן לתרגום 'חלק'. הוא אינו אומר שהומירוס כבר "יצר" ב"מרגיטיס" את צורתה של הקומדיה, סתם ככה – כשם שהוא אינו אומר שהאיליאס והאודיסיאה הן כבר דרמות במלוא מובן המלה. שהרי הוא מודע להבדל בין יצירות אלה לבין הדראמה, ואומר זאת בסופו של אותו קטע (1449א-1, תרגום רינון, בתקונים): "כאשר באו לעולם הטרגדיה והקומדיה, הלך כל אחד מיוצרים אלה לפי נטית טבעו; אלה שהיו משוררי שירה ימבית {וחלק מ"מרגיטיס" כתוב בימבים. י.ג.} הפכו ליוצרי קומדיות, ואלה שהיו משוררי שירה אפית ליוצרי טרגדיות, כי צורות ספרותיות אלה {הטרגדיה והקומדיה} נשגבות ונכבדות יותר מאלה שקדמו להן". מה שהומירוס עשה ב"מרגיטיס" הוא 'להורות את הדרך' אל צורת הקומדיה (ביונית הפועל הוא $\sigma\pi\acute{\epsilon}\delta\epsilon\iota\chi\epsilon\upsilon$ – להצביע על דבר, לרמוז לדבר. תרגומו של רינון, "שהתווה", מתקרב לזה). לעומת השירים 'הקומיים' הקדומים, שהיו שירי היתול ללא עלילה, ב"מרגיטיס", למרות צורתו האפית למחצה, יש לנו כבר עלילה, ובכך היצירה כבר מסמנת את מה שנמצא בצורה "גדולה ונכבדה יותר" בקומדיה, או מראה את הדרך אליה. כך גם האיליאס והאודיסיאה. בגלל העלילה שבהן, הן כבר "חקויים דרמטיים", אך עדין לא דרמות של ממש. ומה הקשר? "כי ה'מרגיטיס' מתייסת לקומדיה כהתייחס ה'איליאדה' וה'אודיסיאה' לטרגדיה" (1448ב-38 – 1449א, תרגום רינון, שהוא כאן יותר קרוב למקור מתרגומו לאנגלית – שאין לו 'כסוי' במקור – בקטע שהבאנו, analogous). כלומר, כשם ש"מרגיטיס" מקדים את הקומדיה, כך האיליאס והאודיסיאה מקדימות את הטרגדיה. במה הן מקדימות אותה? לא באיזה מין אופי או טבע טראגי במשמעות מודרנית – או אפילו במשמעות הקטע מסוף הפרק השלשה עשר שהבאנו לעיל. ההבדל בין היוצרים ה"נעלים" ויצירותיהם המחקות אנשים ומעשים "טובים" ליוצרים "הפשוטים יותר", המחקים אנשים נחותים, אינו מש מזכרונו של אריסטו: זה הציר שעליו סובבת החלוקה העיקרית לשני סוגי ספרות – וראינו זה עתה ששני סוגי יוצרים אלה ושני סוגי יצירותיהם מופיעים במשפט שאחרי הדיון בהומירוס ויצירותיו, משפט המסים קטע זה של הדיון ההיסטורי. אין לנו איפא אודיסיאה

שהיא "דומה" או "מקבילה" לטרגדיה, וודאי וודאי לא "טבע טראגי" של האודיסיאה. כל מה שניתן להסיק מדיונו של אריסטו בפרק זה הוא שהאודיסיאה – כמו האיליאס, וכמו ההמנונות לאלים ולגבורים שקדמו להם, והטרגדיה שבאה בעקבותיהם – היא יצירת שירה "נעלה", המתארת אנשים נעלים או נערצים בסגנון גבוה. בלשון בני זמננו, האודיסיאה היא 'ספרות גבוהה'. ואם יש כמה חוקרים ופרשנים בני זמננו – ורינון מתיחס אליהם בהערותיו – הרואים באודיסיאה דוקא "יצוג של הקומי יותר מאשר של הטראגי", יערב להם: אך אין זה מה שכתוב בפרק זה של אריסטו.

מה שאמרתי כאן מסתמך על שני קטעים מספר זה, ולא על יתר הדיונים שבספר. התשובה הסטנדרטית – ואני מניח שיהיה מי שישתמש בה – היא תשובתו של כל פוליטיקאי מתחיל: הדברים הובאו "מחוץ להקשרם". איני בטוח שאפשר לקבל טעון זה. הקטע הראשון שהבאתי במקור האנגלי מציג לפני הקורא את החדוש העיקרי של הספר – ואידך זיל גמור. הקטע השני מביא מה שנראה כסימוכין לצד מסוים של תזה זאת מנתוח, כביכול, של קטע מן הפרק הרביעי, ההיסטורי, של הפואטיקה. כאן אפשר להראות שרינון – וכמה מן החוקרים שהוא מצטט – לא עמדו כהלכה על משמעותו של הפרק, והם מוצאים בו דברים שהם 'מעל ומעבר' למה שאריסטו אומר. למעשה, כאשר תרגם רינון פרק זה לעברית, היה תרגומו קרוב יותר לטכסט של אריסטו בכמה נקודות, וללא אותם מדרשי אגדה המיחסים לאריסטו ראייה של האודיסיאה כטרגדיה, לא פחות. אך כדי להתקדם בעולם המדעי יש לחדש חדושים חדשים לבקרים. ואם בא המבקר ומצביע על העובדות, אפשר תמיד להשתמש בעוד תשובה מסורתית. המסורת מספרת שיום אחד הרצה היגל על הפילוסופיה של הטבע והסיק מסקנות פילוסופיות מרחיקות לכת ממספר מסוים של כוכבים בקונסטלציה זאת או אחרת. אחד מתלמידיו תקן אותו והסביר שלאור המחקרים האסטרונומיים, מספר הכוכבים שם שונה במקצת. התלמיד הדגיש שמה שאמר הוא עובדה, והיגל ענה – כך ממשיך הספור – "אם כן, חבל על העובדות".

יוחנן גלוקר, כפר סבא

על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

עוד כלב נובח, עוד שיירה עוברת

בגיליון הראשון של *קתרסיס*, עמודים 62-86, פרסמתי מאמר בשם "הפיג'מה של סוקראטיס: על מאמרו של צחי זמיר". לתוכן מאמר זה וכמה מן הדברים שנאמרו בו אחזור מיד. המאמר הוציא את הפרופסור יצחק חן משלות נפשו, ובמאמר בקורת על אותה חוברת ראשונה של *קתרסיס* בתרבות וספרות/הארץ, 18 ביוני 2004, עמוד ה-2, הוא מתאר את מחברו של מאמר זה (=אותי) כמי ש"משתלח", כמנהגו, בחוקר הצעיר". (האם בדק מר חן את מאמרי הבקורת שפרסמתי בעבר ונוכח, מתוך העובדות שמצא, שאמנם זה מנהגי, "להשתלח" דוקא בחוקרים צעירים, ובחוקר צעיר זה?) בסופו של המאמר הוא אף מציג את עצמו כדיין אמת למחקרי ולעבודתי בהוראה: "מי שמקדיש את חייו לכתיבת ביקורות ארסיות, ייזכר כטרחן לא נלאה, שתרומתו לקידום המחקר וההוראה בארץ ובעולם בטלה בששים". כלומר, אם פרסמתי בחיי מספר מאמרי ביקורת שליליים, אין זאת אלא שהקדשתי את חיי – כל חיי – "לכתיבת ביקורות ארסיות". וכיון שעשיתי כך – אליבא דרבי יצחק חן – הרי אבדתי את עולמי כחוקר וכמורה במשפט אחד במדור הספרות של הארץ. חן, המומחה בר הסמכא לפילוסופיה ולספרות של יון ורומא, לפילולוגיה הקלאסית ולתולדותיה, ולעוד כמה שטחים שחקרתי בהם וכתבתי עליהם במשך השנים הרבות, קבע לאחר בדיקה מדוקדקת ומדעית למהדרין של כל פרסומי שהם, ופעילותי רבת השנים בהוראה בכמה אוניברסיטות בארץ ובעולם (שנמשכה – מה לעשות? – גם

לאחר פרסום מאמרו של יצחק חן, אבדו את ערכם ואת משמעותם. וכל כך למה? משום שהעזתי "להשתלח" בחוקרים צעירים (וגם לא כל כך צעירים). אולי כאן המקום להזכיר ליצחק חן את דבריו הידועים של אחד מחשובי ההיסטוריונים העתיקים בישראל (ולא רק בישראל) בדור האחרון, דוד אשרי המנוח: "כתיבת מאמר בקורת חיובי היא רשות; כתיבת מאמר בקורת שלילי היא חובה". אולי גם תרומתו של אשרי למחקר ולהוראה תחשב מכאן ואילך כבטלה בששים?¹

נחזור עתה ל"חוקר הצעיר" (כפי שהיה אז: צעיר) צחי זמיר ולמאמרו. לא בכל יום אני מפרסם מאמר בקורת המגיב על מאמר – לא ספר – של חוקר אחר, צעיר, זקן, או מה שביניהם. מאמרו של זמיר נראה לי כה מלא ביומרות חסרות כסוי ובטעויות בענינים עקרוניים הנוגעים בעצם טיבם של המחקר במדעי הרוח ושל האתיקה המדעית, ששוב לא יכולתי שלא להגיב: *Semper ego auditor tantum*? אציין רק מבחר קטן מן הפגמים המדעיים והמוסריים במאמרו של זמיר שחשפתי במאמרי באותו גיליון ראשון של *קתרסיס*.

כבר בהערה 2, בעמודים 62-63, צטטתי ממאמר קודם שלי בהארץ מ־17 בדצמבר 2002, בו אני דן, בין היתר, במאמר קודם של צחי זמיר על אפלטון. הראיתי שם שאותו מאמר פונה אל הקורא בסגנון מתנשא, כחוקר דגול שבחסדו כי רב חולק מחכמתו לבשר ודם, ובו מתימר זמיר לדון ב"משתה" לאפלטון כאלו היה הוא אחד מן המומחים המובילים לאפלטון בישראל ובעולם, ללא כל ראיות או הסברים לדברי האורים והתומים שהוא משפיע על הקורא: שהרי אין בודקים אחרי המומחה. (אולי משום אותו מאמר קודם שלי הדן גם הוא – בקצרה, ובדרך אגב – באותו "חוקר צעיר" החליט יצחק חן ש"מנהגי" הוא "להשתלח בחוקר הצעיר". שהרי ההגדרה הידועה של "מסורת בריטית גדולה" היא "מה שנעשה באותה צורה לפחות

1 את תגובתי למאמרו של יצחק חן החליט מר בני ציפר, מטעמים הכמוסים עמו, לא לפרסם (לאחר שהבטיח לי פעמים אחדות לפרסמה).

פעמיים".) בעמוד 64 אני מביא עוד התייחסויות ליומרותיו של זמיר להציג את עצמו כמומחה לאפלטון, לשיקספיר, לאתיקה, לאפיסטמולוגיה, לפילוסופיה, לספרות, ולמה שביניהן. בעמודים הבאים, 65-66, אני מראה, בטיעונים שאיני מניח שניתן להפריכם בנקל (או לא בנקל) מתוך 'העובדות בשטח' שבדיאלוגים של אפלטון, שמאמר אחר, לא פחות יומרני, שפרסם זמיר בכתב העת *Metaphilosophy*, גם הוא אין לו על מה לסמוך. המאמר מנסה לענות על השאלה 'הפשוטה' מדוע כתב אפלטון דיאלוגים – לא פחות. כמה מגדולי החוקרים והמפרשים של אפלטון, זה מאות שנים, הביעו דעות מדעות שונות בענין זה, כל אחד ונמוקיו עמו, והטובים שבהם נסו לסמוך את דבריהם על טכסטים עתיקים ועל בקיאות, מכלי ראשון, בפילוסופיה העתיקה ותולדותיה. זמיר – שאינו חוקר של הפילוסופיה העתיקה ואינו בן בית בטכסטים העתיקים – החליט שמה שמותר לאחרים מותר גם לו, ונכנס בחצוצרות וקול שופר *where angels fear to tread*.

כל יומרנות כבר יש בה מדה מסוימת של חוסר יושר; אך במקרה של 'סתם' יומרנות יכול אתה עדין לתת לדובר, או לכותב, ליהנות מן הספק, ולהניח שיתכן – בכל זאת יתכן – שהוא הצליח קודם לכל לשכנע את עצמו שאמנם הוא באמת ובתמים מה שהוא מתימר להיות: למשל, שאמנם זמיר הוא חוקר של אפלטון לא פחות מגריזוולד או זסלבסקי (ראה הערה 3 במאמרי). אין כן הדבר כאשר מתברר שהכותב מתיחס לספר שברור לחלוטין שהוא לא קרא אותו וככל הנראה לא ראה אפילו את כריכתו החיצונית. בהערה 8 במאמרי, עמוד 68, אני מצטט את התייחסותו של זמיר לספר על "פידון" לאפלטון של מחבר/ת שהוא קורא לו/לה בשם D. Burger. אותו ספר הוא אמנם של מחברת בשם Burger, אך שמה הפרטי אינו מתחיל באות D. שמה הוא Ronna. כיצד איפוא הפכה Ronna ל-D? באותה הערה במאמרי אני מפנה את הקורא לביבליוגרפיה שבסופו של מאמר אנגלי שזמיר מצטט אותו, ובה מופיע שמה של הגברת ברג'ר בטעות כ-D. אמור מעתה: זמיר אינו מתיחס לספר זה עצמו – שהוא, אגב, אחד מן החשובים שבספרים על דיאלוג של אפלטון שיצאו לאור בדור האחרון – ולא טרח אפילו להציץ בו. די שחוקר אחר, שאת

מאמרו קרא ככל הנראה, מתיחס לספר זה, והוא מצטט את ציטוטו של פרופ' רו על קרבו ועל כרעיו – warts and all, כדבריו החכמים של אוליבר קרמוול. יאמר האומר, והרי לא מעט אנשים נוהגים היום לכלול בביבליוגרפיות שלהם ספרים ומאמרים שלא קראו. נכון – 'אז מה? לא מעט אנשים נוהגים היום להציג את עצמם כיודעי יונית, לטינית, גרמנית, עברית, היסטוריה, תולדות האמנות, ועוד ועוד, כאשר מי שיודע דברים אלה אפילו ברמת מתחילים עומד מיד על כך שאין הם אלא מתחזים. האם העובדה שגם אחרים מרמים מצדיקה רמאות נוספת מצדך? (ואגב, בגלל אותה דרישה לישלמות ביבליוגרפית' השתרש אצל אנשים שהגינותם עדין לא נפגמה המנהג לסמן בביבליוגרפיות שלהם בכוכבית (*)) או בסימן דומה ספרים ומאמרים שהם עצמם לא קראו, אך יתכן שיש בהם חשיבות לנושא דיונם, ולהסביר זאת לקורא. כאן איפוא פעל זמיר בידיעה ברורה שהוא מצטט פרטי ספר שלא קרא אותו, ושאינו צורך להודיע זאת לקוראיו. אין כאן חכמה רבה – שהרי מה יקרה אם יבוא קורא המצוי קצת יותר אצל דברים אלה (כמוני, למשל) ויחשוף את התרמית? אשר ליושר... וכבר הזכרנו שצחי זמיר הוא מומחה גם לאתיקה.

כך גם המלים היוניות שזמיר מצטט בעמודים 143-144 של מאמרו. את המלים עצמן בדק מי שבדק, ואין בהן טעויות כתיב; אך בהערה 9 בעמודים 68-69 של מאמרי אני מראה שמתוך הפרשנות שנותן זמיר למלים יוניות אלה ברור לחלוטין שהוא לא הבין את משמעותן. כלומר: שוב יומרה חסרת כסוי, אולי בהנחה שהקורא שאינו יודע יונית יתרשם מבקיאותו של זמיר בלשון המקור, והקורא היודע יונית לא ילך ויבדוק. מי שרוצה בכך רשאי לראות גם בהתחזות זאת פעולה מוסרית למופת.

בהמשך מאמרו, מגיש לנו זמיר דמות חדשה ומקורית מאין כמוה של אפלטון. אפלטון הוא דגם של "הפילוסוף הלא מעורב והלא מחוייב", ה"מורה לפילוסופיה... אותה זיקית אינטלקטואלית מצטטת, המזדהה עם עמדות ומגנה עליהן רק לצורך השיח, אותה קליפה של פילוסוף, ללא התוכן, שחיפש הבנה ויום אחד התפוגג ונעלם". הוא אבי אבות ה'מיסולוגיה' (השנאה ללוגוס: מלה יונית המופיעה בדיאלוג שלנו, ותיאורה אינו הולם בדיוק את תיאורו של

אפלטון אצל זמיר: אך למי חשוב הטכסט? בפילוסופיה המערבית.
ר' מאמרי, עמודים 72-78.

נעבור עתה לענין הקרוב יותר למה שאדון בו בהמשך מאמר זה. בעמוד 148 של מאמרו מתיחס זמיר לדימוי של הילד הפוחד, סוקראטיס משתמש בו לתאר את מצבם של אנשי שיחו בשלב מסוים של הדיאלוג, ואחד מהם, קביס, חוזר עליו. כיון שבהמשך הדיאלוג ממשיך קביס את סוקראטיס ל"מלחש טוב" – מחבר זמיר בין הדימויים האלה ומסיק מהם שבשלב זה של הדיון מבקשים אנשי שיחו של סוקראטיס שילחש להם לחשים ויקסים אותם, כשם שמקסימים ילד פוחד. יתר על כן, אותו דימוי של ילד פוחד הופך מיד אצל זמיר ל"ילדותיות כחלק מסיטואציה פילוסופית". בהמשך מבשר לנו זמיר כי "ילדות אינה סתם חוסר ביקורתיות ופחדים, אלא גם מקום ומקור של ודאות. בסולם האפיסטמי של הילד אין דרגות אלא תמיד נחרצות". ובכן, סימיאס וקביס, שהפכו בהינף קולמוסו של זמיר לילדים מפוחדים (באופן המילולי ביותר: בלי מטאפורות, בבקשה), דורשים מסוקראטיס "ללחוש ולהקסים את הילד הפוחד הנמצא בתוכם" – וכל זאת למרות שמיד לאחר הדיון ב"דרישה" זאת מבהיר לנו זמיר שהילד הוא תמיד נחרץ – בסולם האפיסטמי, כמובן. (אולי עלינו להניח שאפשר להיות מפוחד באופן נחרץ, או נחרץ בצורה מפוחדת?). בעמודים 78-80 של מאמרי אני מראה שאותו דימוי של 'הילד הפוחד' אינו אלא דימוי, ואין כל סבה להסיק ממנו – ומהדימוי של סוקראטיס ל"מלחש טוב" – שמה שסימיאס וקביס מבקשים ממנו הוא ללחש ולהקסים, פשוטו כמשמעו. מי שקורא בעיון מינימלי את אותו חלק של הדיאלוג, ולא יצא רק 'לדוג' את הדימויים המופיעים בו, ימצא (ואני אומר זאת במאמרי) שמה שאותם "ילדים פוחדים" מבקשים מסוקראטיס הוא לחזור ולדון (*διαπραγματεύεσθαι*) בדבר, וקביס מוסיף עוד: "נסה לשכנענו שוב (*ἀναπειθείν*) כמי שמפחדים" כלומר, גם את אותם "ילדים מפוחדים" מתבקש סוקראטיס לא להקסים בלחשים, אלא לשכנע באמצעות דיון פילוסופי. הפועל שתרגמתי כ"לדון" שכיח בצורות שונות בדיאלוגים של אפלטון, ענינו תמיד הוא דיון יסודי ורציני, ודבר אין לו ולמאגיה. אשר לאותה קפיצה מן הדימויים של הילד

המפחד ל"ילדות" ו"ילדותיות" באופן כללי וגלובאלי, הרי מי שקורא את הדיאלוג קריאה לא סלקטיבית – ולא סתם כאוסף של דימויים שכל מה שנאמר מסביבם טפל להם – לא ימצא שמץ מכל זה בטכסט של אפלטון. אני מבקש מהקורא שעדין מטיל ספק בכך לקרוא את העמודים הרלוונטיים במאמרו של זמיר, במאמרי – ובעיקר באותו דיאלוג נפלא של אפלטון שצחי זמיר שלח בו את ידו.

כאשר פרסמתי את אותו מאמר היה עדין ד"ר צחי זמיר מורה ללא קביעות באוניברסיטת תל-אביב ובר-אילן. בינתיים – אולי גם בזכות מאמרי? – עלה לגדולה, התמנה בתקן מלא בחוגים לאנגלית ולספרות כללית באוניברסיטה העברית, והיום הוא כבר מרצה בכיר באוניברסיטה העברית וראש החוג לאנגלית. (למי שאינו רגיל אצל סתרי תורה אלה אסביר שברוב האוניברסיטות בישראל – כולל האוניברסיטה העברית – דרגת מרצה בכיר מעניקה לבעליה קביעות, והוא גם רשאי להדריך תלמידים לתואר מ.א. ודוקטור.) לפני כשנה זכה זמיר בפרס פולונסקי ליצירתיות ומקוריות במדעי הרוח "על ספרו העתידי לראות אור Double Vision".²

אותו ספר יצא בינתיים לאור, והנה פרטיו:

Tzachi Zamir, *Double Vision, Moral Philosophy and Shakespearean Drama*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2007.

למי שרוצה לטעם משהו מטעמו הכללי של ספר זה, אביא כאן קטע מפרק הקרוב לתחילת הספר, עמוד 44:

Philosophical criticism, I claimed, brings together several strands of thought – the antirationism of Hamann and its

2 על כך ר' file:///Users/admin/Desktop/פרס2008% .webarchive. ר' גם ile:///Users/admin/Desktop/WhereNow/Nightingale/ShakePrize.webarchive, בו מוענק לצחי זמיר פרס מטעם נשיא האוניברסיטה לשנת 2008 על מה שנראה כאותו ספר העתידי לצאת לאור (עם תמונה של הענקת הפרס). האם זכה זמיר בשני פרסים על אותו ספר?

romantic and existentialist offshoots; the neoromanticism of Diamond, Novitz, Falck, and Nussbaum; the new rhetoric of Perelman, Burke, and Booth. All of these have challenged major conceptual distinctions (form/content, emotive/cognitive, suasion/justification) that underlie the separation of 'philosophy' from 'rhetoric' that has been a part of philosophical theory and practice since Ramus.

ובהמשך אותו עמוד יש לנו עוד רשימת שמות – הפעם בהקשר של "בקורת ספרות": מרכס (כן, קרל), פוקו, היידגר, דרידה, קאוול. האמנם קרא זמיר את כתביהם של כל אותם מחברים? למשל, את כתביו של התיאולוג הגרמני בן המאה הי"ח יוהן גאורג המאן, הכתובים בגרמנית שגם לא מעט גרמנים היום מתקשים בקריאתה? 'לשמחתנו', אין כל צורך לדעת גרמנית, או אפילו לחפש תרגומים אנגליים לכתבי המאן. שנים מספריו של ישעיהו ברלין המנוח דנים, בין יתר עניניהם, גם בהמאן, ואחד מהם נקרא "שרשי הרומנטיציזם", ובתרגום העברי "שרשי הרומנטיקה": אין צורך איפוא לטרוח ולקרוא את הספר אפילו באנגלית. קשה לי להניח שצחי זמיר קרא, למשל, את *Golgotha und Scheblimini* במקור הגרמני, שאיני בטוח שניתן למצאו בהוצאה שלא באותיות הגותיות. על פטרוס ראמוס אני מניח שזמיר שמע, ולו גם משום השפעתו על הספרות האנגלית של המאה הט"ז. אך האם קרא אי פעם את כתביו, שרובם בלטינית ומיעוטם בצרפתית? ומה על אותה הפרדה בין פילוסופיה לריטוריקה? אני בתומי סברתי שראמוס היה דוקא מתומכי הזהות, או לפחות שתוף הפעולה, בין פילוסופיה וריטוריקה. והאם אמנם קרא זמיר את פוקו בצרפתית ואת היידגר באנגלית – או שמא לא טרח לקרוא אותם בכלל, אפילו בתרגומים? ולמה לטרוח? לצורך התרגיל המוגש לנו כאן, שכנויו בז'רגון האקדמי הוא name dropping, אין צורך לקרוא את כתביהם של האנשים המופיעים ברשימה: די לדעת משהו על אודותם מספרות משנית, שילשית וריבעית, ואף מרשימות של שמות מעין אלו המופיעות באחד או יותר מ'מקורותיו' של הכותב. הקורא שאינו בסוד הענינים יתרשם מרוחב ידיעותיו של המחבר, המצוי אצל כל כך הרבה סופרים ופילוסופים שעל כמה מהם

לא שמע מימיו. הקורא המצוי קצת יותר בענינים אלה רשאי לחשוד – אך בינתים כבר יצא הספר לאור, בהוצאה מכובדת, ו"תגמל" את מחברו במשרה שיש עמה קביעות ובפרס יוקרתי של האוניברסיטה.

ועתה לקטע הרלוונטי יותר של ספר עטור פרס/ים זה, עמודים 201

:202-

"But in what sense can an appeal to infantile, precritical aspects of the self be legitimate as part of philosophical discourse? Contemporary ethics is always addressed to the adult. This assumption has hardly been questioned (Kant even made this overcoming of the child the defining element of the Enlightenment). But there has been a subtle attempt, by a mind that cannot be ignored, to show that even this is not sacred in philosophy. Plato's *Phaedo* involves an explicit request by Cebes, the most critical of Socrates' listeners in that dialogue, that Socrates speak as a "charmer" of the child that is in them (77e, 116b). The critical recipient of philosophical meaning asks to be addressed as a child. Plato thereby demands his readers to consider holding less than the value of maturity as part of philosophical communication. Plato is not simply advocating receding from critical thinking but doing this in connection with the issue under discussion: dying and afterlife – that is, a subject involving an essential agnostic dimension. It is when one wants to avoid the temptation to have no views regarding matters in which certainty is impossible, that there awakens a need, a rational need, to summon the submerged child. Socrates complies with the request in that dialogue, offering a detailed eschatological

picture for his childlike hearers.³ If we resist Hegel's dismissal of such moves as some hopeless unphilosophical confusion of mythical and conceptual thought, we can see that Plato is making a point about philosophical method as such. He is connecting the epistemological status of a claim, the weak degree to which it can be justified, with an enactment of specific response patterns rationally appropriate precisely in such contexts."

כרגיל, עוד קצת name dropping. איך אפשר בלי להזכיר את ידידינו הוותיקים קאנט והיגל, שיש להניח שצחי זמיר הפילוסוף רץ בכתביהם כיהודי בתפילת העמידה? דעות המיוחסות לקאנט והיגל – ועוד כמה פילוסופים, כולל אפלטון – מוזכרות לא מעט במהלך ספר זה, בדרך כלל ללא כל מראה מקום: שוב, ככל הנראה, משום אותה התנשאות של 'המומחה', שהקורא מתבקש לסמוך על דבריו בעינים עורות. אך החשוב לעניננו בקטע זה הוא שזמיר כלל לא שנה את עמדתו מאז אותו מאמר ב"עיון", ושוב לפנינו קביס המסכן המבקש מסוקראטיס לדבר כקוסם אל הילד המפוחד שבו – אלא שהפעם אין זה רק קביס של הדיאלוג, אלא גם דרישה שמציג אפלטון עצמו לקוראיו. ולקורא העברי עוד ממליץ זמיר בהערה לקרוא בדיוק את אותו המאמר ב"עיון" שבנקודה זאת (ולא רק בה) הראיתי בעליל שאין בינו לבין הדיאלוג של אפלטון במקור ובמלואו אפילו שתוף השם. ככל הנראה מניח זמיר שגם אם מי מקוראיו שיודע עברית יטרח ויקרא את מאמרו ב"עיון", אין לנו כל סבה להניח שהוא ידע גם על מאמרי *בְּקִתְרִיס* – ולכן, אין צורך בלחשים ובקסמים כדי להרגיע את הקורא המפוחד.

(Author's note 21): Hebrew readers can examine my detailed analysis of 3 this moment in "Phaedo's Hair" (2002).

ואמנם בביבליוגרפיה לספר זה, עמוד 224, מופיעם שני מאמריו של צחי זמיר:
Zamir, T., "The Face of Truth", *Metaphilosophy* 30.1/2 (1999): 79-94.
"Phaedo's Hair", *Iyyun* 51 (2002): 139-54.

אשר למשמעות הטכסט – למי זה חשוב? הספר שלפנינו יצא בהוצאה הנחשבת למכובדת, ואיש מאלה שטפלו בעריכתו לא בדק קטע זה הדין בדיאלוג של אפלטון.

אני מניח כדבר שכמעט אי אפשר להטיל בו ספק שצחי זמיר קרא את מאמרי. אולי לא היה עלי לצפות מזמיר שיבין את הדברים שכתבתי באותו מאמר. אבל בכל זאת, כתבתי את מאמרי לא כדי "להשתלח, כדרכי, בחוקר הצעיר", אלא כדי לתקן כמה וכמה טעויות חמורות בקריאת הדיאלוג. יתכן מאד שכמה מן הקוראים האחרים של מאמרי למדו ממנו דבר או שניים. אשר לזמיר, אפשר לומר עליו מה שאמר אותו משורר יוני עתיק, היסודוס – ולצורך זמיר, המפגין רבים את ידיעתו ביונית, אביא דברים אלה קודם כל במקורם היוני:

οὗτος μὲν πανάριστος, οἷος αὐτοῦς πάντα νοήσει,
εἰσθλὸς δ' αὖ καοκείνος, οἷος εὖ εἰσδότηι πίθηται·
οἷος δὲ μήτ' αὐτοῦ νοέη, μήτ' ἀλλοῦ αοκούω
εἰν θυμῷ βάλληται, οἷος δ' αὖτ' αοχρήιος αονήρ.

ולצורך הקוראים שידיעתם ביונית עתיקה נופלת מידיעותיו של צחי זמיר, אביא כאן את תרגומו של שלמה שפאן לשורות אלה (בהשמטת שורה אחת שהיום רוב החוקרים סבורים שאינה חלק מן הטכסט המקורי):

טוב מכל טוב הוא האיש המחשב בעצמו בלָהו...
כן ישב האדם הנשמע לעצה מחכמת.
אפס אשר בעצמו לא יחשב, גם שומע איננו –
לב לא ישים לדבר רע – אך איש-אין מועיל-בו הנהו.⁴

יוחנן גלוקר, כפר סבא.

4 שירת היסודוס, תרגום שלמה שפאן, ירושלים תשט"ז, 1956, עמוד 50:
"מעשים וימים", 297-293.

דמוקרטיה במזרח התיכון: שיח בין חרשים?

אוריה שביט, מלחמות הדמוקרטיה: המערב והערבים מנפילת הקומוניזם ועד המלחמה בעיראק. תל-אביב: מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה, 2008.

הדמוקרטיה היא אחד ממושגי המפתח בדיון הציבורי והאקדמי העכשווי ביחס למצבו, דרכו ועתידו של המזרח התיכון. שאלת היסוד בה מתחבטים אידיאולוגים, פוליטיקאים ואנשי אקדמיה שעניינם באזור היא כיצד זה גל המהפכות הדמוקרטיות שסחף את מדינות מזרח אירופה, דרום אמריקה וחלקים מאסיה בעקבות התפרקותה של ברית-המועצות ב-1991 פסח על המדינות הערביות? האם התנאים הקשים של הכלכלה הפוליטית הרודנית במזרח-התיכון הם אלה שאינם מאפשרים את המעבר לדמוקרטיה, כפי שסבורים מרבית החוקרים ואינטלקטואלים המזוהים עם השמאל, או שמא התרבות הערבית-אסלאמית היא סוג בפני עצמו שאינו פועל בהתאם לחוקים הפוליטיים-חברתיים ששאר חברות העולם כפופות להם, לפי ההשקפה הרווחת בחוגי הימין ובדעת הקהל במערב בכלל ובארץ בפרט?¹ שני הצדדים בדיון מתמשך זה חולקים ביניהם את הנחת היסוד הערכית שהדמוקרטיה, במובנה הבסיסי ביותר של זכות השתתפות האזרחים בהליך הפוליטי, היא אכן צורת המשטר הרצויה.

1 כנציגים של כל אחת משתי הגישות ניתן להציע את שני הספרים הבאים: Nicola Pratt, *Democracy & Authoritarianism in the Arab World* (Bolder and London: Lynne Rienner Publishers, 2007; Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York: Oxford University Press, 1988).

הם נחלקים ביניהם בשאלה מהם הגורמים לכך, או מי האשם בכך, שבקרב מרבית מדינות ערב אין היא מצויה.

ספרו של אוריה שביט מציג את השאלה בצורה אקוטית יותר: כיצד זה המאבק הבינלאומי והפנימי-לאומי שהתפתח בשני העשורים האחרונים למען דמוקרטיזציה של החברות הערביות התגלגל במהרה לכדי אלימות הרסנית שעלתה לפני השטח בפעולות הטרור של ארגון אל-קאעדה ובמלחמתה של ארצות-הברית בעיראק. למעשה, הדיון בספר מתמקד בעימות, ובהיזון החוזר, האידיאולוגי והפוליטי-צבאי בין הזרם הניאו-שמרני בארצות-הברית ובין מספר משטרים ערביים אוטוריטאריים בנוגע לאפשרות כינונה של צורת המשטר הדמוקרטית הליברלית בנוסח המערב בקרב מדינות ערב. שביט מתאר בפרוטרוט כיצד שני הצדדים נעשו שותפים לתפיסה שהוא מכנה אורגנית-מהותנית, לפיה לחברות הערביות מאפיינים תרבותיים ייחודיים המונעים מהם לאמץ את הדמוקרטיה במובנה זה. התיוזה העיקרית שלו היא שההשקפה האורגנית-מהותנית לא נועדה לתאר את המציאות המזרח-תיכונית, אלא לשמש כלי לקידום האינטרסים של מעצביה: האינטלקטואלים האמריקנים שחיפשו אחר יריב חילופי ראוי לקומוניזם הסובייטי שהתפרק מחד, והמשטרים הערביים המבקשים לשמר את שלטונם הלא-דמוקרטי מאידך.

הספר מתבסס על שלושה חיבורים קודמים של שביט: עבודת הדוקטור אותה כתב בהנחייתם של פרופ' אייל זיסר ופרופ' יוסף קוסטינר ז"ל, ובצדה שני מאמרים הדנים בדרך לדמוקרטיה בעולם הערבי ובשורשים הסעודיים של ארגון אל-קאעדה. כתיבתו של שביט בהירה ורהוטה. אופן טיפולו בטכסטים העומדים לנגד עיניו – בין אם אלה ספריהם של הניאו-שמרנים האמריקאיים ובין אם המאמרים שהופיעו בעיתונות-מטעם של משפחת המלוכה הסעודית או של משטר הבעת' הסורי – חד ומדוקדק. יש בו שילוב של ניתוח קפדני העומד על הדקויות המיוחדות לכל טכסט יחד עם שיבוצם בהקשר ההיסטורי שמבהיר את חשיבותם הרעיונית והמעשית. תוך כדי כך, מונחים שנעשו קלישאות הנישאות בפי כל ומצוטטות אין ספור פעמים בספרות באופן כמעט מכני כמו "קץ ההיסטוריה", "התנגשות הציוויליזציות", "הסדר העולמי החדש", וגם הדמוקרטיה עצמה,

זוכים כאן לחיים מחודשים כמושגים מורכבים וגמישים הקשורים זה בזה ללא היתר וכאמצעים פוליטיים-רטוריים בעלי השלכות הרות גורל בעולם הממשי.

עם זאת, השילוב בין החיבורים השונים שחברו לספר לא תמיד קוהרנטי ובעיקר אינו נותן תמונה שלמה של המאבק לדמוקרטיה במזרח-התיכון. גורמים מרכזיים בשיח הדמוקרטי בארצות-הברית ובמערב, כמו גם בעולם הערבי עצמו, נותרים במידה רבה מחוץ לתמונה. כך איננו שומעים כמעט דבר על מתנגדי האידיאולוגיה הניאו-שמרנית בארצות-הברית – נועם חומסקי למשל² – או על הדים כלשהם להתנגדות בקרב ההנהגות הפוליטיות או בקרב תנועות השמאל במערב אירופה. ההתמקדות בסעודיה וסוריה כשני קצוות של המשטרים הערביים שנענו לאתגר הדמוקרטיה מנומקת היטב בספר, אך האם לא היה הגיוני יותר לבחון בהקשר זה את תגובתו של המשטר העיראקי, שאחרי הכול היה למושא העיקרי של התוקפנות האמריקאית בתקופה זו? הדיון במצרים, שהיא לא פחות חשובה, נדחק לסוף הספר, שם הוא מגיח במפתיע, כמעט יש מאין, בהקשר למלחמה בעיראק. מבט השוואתי על הנעשה במדינות ערביות נוספות כמו לבנון, לוב או אלג'יריה, שלכל אחת מהן מאפיינים והתפתחות ייחודיים משלה, יכול היה גם הוא להעשיר לא מעט את הבנתנו ואולי למנוע הכללות.

גם הדיון התיאורטי בספר אינו מפותח דיו. ראשית כל, מושג הדמוקרטיה. שביט מבהיר כי עיסוקו מצטמצם בדמוקרטיה הליברלית המערבית, אותה הוא מגדיר באופן צורני בעיקרו, "כצורת משטר שבה מתקיימת תחרות תדירה על השליטה בקבלת ההחלטות, נשמר שלטון החוק, ומוגנות זכויות אדם מסוימות" (עמ' 10). הגדרה כוללנית שכזו, שמצדה מתעלמת ממשבר הדמוקרטיה בעולם המערבי ומהחריגות הבוטות ממנה, במיוחד בארצות-הברית (מחנה

Noam Chomsky and Gilbert Archer, *Perilous Power: The Middle East 2 and U.S. Foreign Policy: Dialogues on Terror, Democracy, War, and Justice* (Boulder: Paradigm Publishers, 2007).

גואנטנמו, שלא לדבר על התמיכה ארוכת השנים במשטרים דיקטטוריים למיניהם ברחבי העולם), מובילה בהכרח אל השאלה האוריינטליסטית ביסודה (במובן הסעידיאני), "מדוע חברות מסוימות לא הפכו לדמוקרטיות כמו הדמוקרטיות המערביות". אופן ראיה שכזה הוא בעצמו בסופו של דבר מהותני, שהרי יש צורות שונות של דמוקרטיה במערב ודרכים מגוונות להתפתחותה (או אי־התפתחותה) בחברות אחרות. הגדרה מכילה יותר הייתה יכולה להתייחס לאלמנטים דמוקרטיים מקבילים בחברות שונות, מערביות ולא־מערביות, באפשרות כינון העצמי וביחס ההדדי שביניהן. כבסיס לדיונו בתהליך הדמוקרטיזציה במזרח־התיכון בוחר שביט, בין התיאוריה המבנית של המודרניזציה והתיאוריה התרבותית־מהותנית, שעל שתיהן אבד מזמן הכלח, בתיאורית המעבר של רוסטאו, הותיקה גם היא (מ־1970), לפיה התנאי לשינוי הוא קיומה של אליטה של בכירים במשטר ופעילים חברתיים המאמינים בעקרונות דמוקרטיים ונחושים לקדם אותם. הוא יכול היה גם לעדכנה בתיאוריה התועלתנית של פרוורסקי (מ־1991), הטוענת על סמך הבחנות ממזרח אירופה ודרום אמריקה כי במקרים רבים שיקולי רציונאליות מבטיחים את צמיחת השיטה הפוליטית שבה למפסידים של היום יש סיכוי לנצח מחר. בבחירתו ממשיך שביט למעשה את הקו שפותח בכרך שערך ע'סאן סלאמה בימים אופטימיים יותר תחת הכותרת *דמוקרטיה ללא דמוקרטים*,³ תוך ניסיון להסביר מדוע במזרח־התיכון בסופו של דבר זה לא עבד. אלא שתיאוריות כאלה מתחום מדעי המדינה נוטות להתעלם מגורמי העומק החברתיים־תרבותיים שהם התנאים המוקדמים לכינונה של כל דמוקרטיה באשר היא. אלה מחייבים בחינה רצינית של כוחה ודרכי פעילותה של החברה האזרחית, אופני תפקודה של הזירה הציבורית ומקומן של התנועות החברתיות במערך הפוליטי, נושאים ששביט אינו נוגע בהם כלל, ובצד זאת מבני השיח ההגמוניים, אופני

Ghassan Salame (ed.), *Democracy without Democrats? The Renewal of* 3
Politics in the Muslim World (London: I.B. Tauris, 1994).

הייצוג של העצמי והאחר ותפקידה של התקשורת, הבאים לידי ביטוי בספר אך ללא מישוג תיאורטי של ממש.

בעייתית היא גם ההתעלמות הכמעט־מוחלטת של שביט מהתהליך הכלכלי המרכזי המאפיין את מהלך ההיסטוריה העולמית בעשורים האחרונים למאה העשרים וראשית המאה העשרים־ואחת, קרי הגלובליזציה.⁴ אין ספק ששביט צודק בטענתו כי עליית האידיאולוגיה הניאו־שמרנית בארצות־הברית מחד, והתגבשותו של רעיון הייחודיות בקרב המשטרים הערביים מאידך, הם במידה רבה תגובה להתפרקותה של ברית־המועצות ולהתפשטותה של הדמוקרטיה הליברלית בחלקים נרחבים של העולם שבאה בעקבותיה. אולם מרכיב לא פחות חשוב באידיאולוגיה הניאו־שמרנית, ובניסיונות של גורמים בחברה האזרחית להתגונן מפניה, הוא חתירתה הבלתי־נלאית לקידום הקפיטליזם חסר המעצורים והגבולות של השוק החופשי העולמי, המכוונת לתועלתם של התאגידים האמריקאיים הבינלאומיים על חשבונן של אוכלוסיות מקומיות חסרות הגנה. מאפיין זה של המדיניות האמריקאית, אותו מכנה נעמי קליין "דוקטרינת ההלם",⁵ הוא גורם לא פחות חשוב לרתימת הממשל, שעד לא מכבר תמך באופן עקבי בהפיכות צבאיות ובמשטרים דיקטטוריים, להעלות על נס את דגל החירות (הקפיטליסטית) והדמוקרטיה (הפרוצדורלית).

הפן המשלים הפוליטי־תרבותי של הגלובליזציה – התעצמותה חסרת התקדים של הזיקה שבין הלוקלי לגלובלי, היחלשות מרווח הפעולה של מדינת הלאום, והמהפכה הטכנולוגית בתקשורת שפירותיה הם הטלוויזיה בכבלים, האינטרנט והטלפון הסלולארי – הביא לכך שעצם תודעת האני והמודעות לאחר ברמת הפרט וברמת

4 זוהי, למשל, נקודת המבט התיאורטית שמאמץ פנדי בספרו על האופוזיציה הסעודית:

Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (New York: St. Martin's Press, 1999).

5 נעמי קליין, דוקטרינת ההלם: עליית הקפיטליזם של האסון (תל־אביב: אנדרוס, 2009).

הלאום, אופני הפצתם של הרעיונות החדשים בקרב אזרחי כל מדינה ובזירה הבינלאומית, ודרכי המאבק הרעיוניות והצבאיות שבין הערבים והמערב עברו בשני העשורים האחרונים שינויים מהפכניים.⁶ מלחמות הדמוקרטיה של היום אינן לפיכך אך השלב האחרון בדרמה ההיסטורית שהחלה באמצע המאה ה-19 בעקבות פלישת המעצמות האירופיות למזרח-התיכון, אלא גם סוג חדש של דרמה עכשווית, דרמת סימולציה שבה משטרים ואופוזיציות מקומיים מכלכלים את דבריהם ומעשיהם בהתאם לתנאים ולכללים של המערכת הגלובלית.⁷ מופע טרור הראווה של אל-קאעדה ב-11 בספטמבר 2001 וצילומי ההפצצות דמוייה-הסימולציה מעיראק 2003 הם שני סמלים רבי-עוצמה של הניסיון לכונן סוג חדש זה של מציאות.

מעל הכול בעייתית היא אי-האבחנה הברורה של שביט, כמו של רבים אחרים העוסקים בנושא הדמוקרטיה במזרח-התיכון, בין הערביות והאסלאם. כך, את השורות הראשונות של המבוא, שכותרתו: "חברות ערביות בין דמוקרטיה ליברלית ובין גישה אורגנית-מהותנית – שורשים היסטוריים," מקדיש המחבר לאבחנה שערך ההיסטוריון הדגול ארנולד טוינבי בין מנהיגים מוסלמים הרודיאניים, המנסים לחקות את המערב, ומנהיגים קנאים, השוללים ומבקשים להתעמת איתו (עמ' 19), ההדגשות בפסקה זו ובבאה הן שלי י.ו.). נכון, את דבריו ממחיש טוינבי באמצעות אנקדוטה על האמאם יחיא מתימן, שהיה ערבי אך ספק אם הגדיר עצמו ככזה ולא בראש ובראשונה כמוסלמי או כתימני. בניסיונו להסביר את צמיחתה

6 Dale F. Eickelman, "New Media in the Arab Middle East and the Emergence of Open Societies", in Robert W. Hefner (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton: Princeton University Press, 2005, 37-59.

7 על כך ראו במיוחד את המאמר:

Fred Halliday, "The Middle East and the Politics of Differential Integration", in Toby Dodge and Richard Higgott (eds.), *Globalization and the Middle East: Islam, Economy, Society and Politics*. London: Royal Institute of International Affairs, 2002, 36-56.

ההיסטורית של התפיסה האורגנית-מהותנית של שביט מככב המושג האסלאמי של השווא. וכך הוא כותב: "מושג המפתח בהתפתחות של הדיון באשר להתאמתה של הדמוקרטיה הליברלית לחברות הערביות היה השווא (ההיוועצות). המושג הזה נסמך על שני פסוקי קוראן שבהם הורה אללה להנהגתה של האומה האסלאמית להתייעץ עם הציבור לפני קבלת החלטות" (עמ' 23). ובהמשך:

באותה עת עלתה במצרים תנועת הרפורמה באסלאם, בהנהגתם של ג'מאל אל-דין אל-אפעי'אני [שהיה פרסי ולא ערבי] ותלמידו מחמד עבדה. התנועה הזאת הניחה במידה רבה את היסודות לדיון שהתפתח בהמשך בין אינטלקטואלים ערבים בסוגיית צורת המשטר הרצויה לערבים וזיקתה האפשרית לצורת המשטר של המערב. חשיבותם של אל-אפעי'אני ועבדה הייתה במקוריותה של התשובה שהציעו לחולשתם של המוסלמים. הם קראו לחברות המוסלמיות להתנער ממסורות ומפרשנויות שהתקבעו בהן מאז ננעלו שערי האג'ת'האד (פרשנות), וקבעו שלא תיתכן סתירה בין מחשבה רציונלית ובין הכתוב בקוראן ובסונה (עמ' 27).

כמובן, ניתן לטעון כי הדיון במסגרת הדתית-אסלאמית הקדים וקבע את מסלולו של הדיון הלאומי-ערבי בנושא הדמוקרטיה. אולם, טענה שכזו אינה יכולה להצדיק את ההתעלמות מהתרומה המקבילה של האינטלקטואלים הנוצרים שפעלו בסוריה (ולבנון) במסגרת ההתעוררות התרבותית-ספרותית של *ההגדה*. למיעוטים הנוצרים במזרח-התיכון היו מטבע הדברים פחות עכבות לאמץ רעיונות ומוסדות מערביים מאשר לבני הרוב המוסלמי, אף כי גם הם עשו זאת כמובן בדרכם שלהם. דווקא במצרים, שבה מתמקדת במידה רבה סקירתו של שביט על התפתחות הדיון בדמוקרטיה הערבית במהלך המאה ה-19, נעשתה השפעתם של האינטלקטואלים הסורים הנוצרים חזקה במיוחד לאחר שרבים מהם נמלטו אליה מאימת הצנזורה הדרקונית של הסולטאן עבד אל-חמיד ה-2. הם השתלבו בזירה הציבורית שפרחה כאן באווירה החופשית הרבה יותר שאפשר השלטון הבריטי וייסדו שורה של עיתונים וכתבי עת, שדרכם יכלו

להפיץ בקרב הציבור הרחב, המוסלמי והלא-מוסלמי, את ערכי המדע והתרבות המערביים.

שביט עצמו מבקר את הניאור-שמרנים האמריקאיים על שבמקרים רבים הם משתמשים במושגים ערביים ומוסלמיים ללא הבחנה ביניהם (למשל עמ' 43, 63). הוא גם עומד על כך שהמשטר הסעודי והמשטר הסורי עושים שימוש אסטרטגי בערפול השורר במזרח-התיכון עצמו לגבי מסגרות ההתייחסות השונות של החברות הערביות: האומה האסלאמית, הלאום הערבי, המדינה הטריטוריאלית, וגם העדה, השבט או היישוב, להבטחת המשך קיומם (עמ' 107-109). זהו בדיוק הבלבול שהולך את הממשל האמריקאי בהנהגת ג'ורג' בוש הבן להגיב על מתקפת הטרור של ה-11 בספטמבר שביצע אל-קאעדה בשם האסלאם במהלך הכושל של הפלישה לעיראק שבשלטון מפלגת הבעת' הלאומית-חילונית. אלא ששוב שביט עצמו מדגיש את השורשים הערביים, ובפרט הסעודיים, של בן-לאדן ואל-קאעדה על חשבון התפיסה האסלאמית הגלובלית שפיתח בשדות הקטל באפגאניסטאן כמו גם על חשבון השותפים הלא-ערבים שלו בארגון (עמ' 225 ואילך). אינני טוען, כמובן, כי אין קשר בין הזהות האסלאמית והזהות הערבית, אולם אני סבור כי חובה הייתה על המחבר לתת את הדעת לאופיו של הקשר הזה ולמגבלותיו. הדיון של שביט בתפיסה האורגנית-מהותנית (עמ' 21-23) מעניין ופורה. אני יכול רק להסכים כי תפיסה כזו של צורות המשטר, הרואה בהן "ביטוי, שהתפתחותו פנימית, לייחודה התרבותי והרוחני של חברה, ביטוי שצורתו עשויה להשתנות אולם מאפייניו העיקריים קבועים ונצחיים", היא בעצמה מודרנית. כפי שהמחבר מראה, שורשיה בתנועה הרומנטית שצמחה בסוף המאה ה-18 בגרמניה והייתה המתקפה הראשונה על זרם הנאורות, שאותו הובילה צרפת ושממנו צמחו הן הלאומיות והן הליברליזם. כמו הגרמנים המובסים בידי צבאות נפוליאון, כך גם הערבים ועמים רבים אחרים ביקשו לפצות את עצמם בשתי המאות האחרונות על התבוסות שנחלו למערב באמצעות הדגשת עליונותם התרבותית-רוחנית על פני הציוויליזציה החומרנית-טכנולוגית שנכפתה עליהם ובתביעה לממש את מהותם הנפרדת. האסלאם מהווה כמובן חלק מכריע במורשת

התרבותית הייחודית של המזרח-התיכון ובהקשר זה מעלה שביט את מושג *השודא* ששורשיו, כפי שראינו, בקוראן. אלא שכפי שהראה עמי איילון במחקרו המופתי על צמיחתם של מונחים פוליטיים מודרניים בשיח המזרח-תיכוני, *שודא* או *משוורת*, במובן של התייעצות כזו או אחרת, נבעו מהפרקטיקה הפוליטית "החילונית" של משטרים שונים במזרח-התיכון בעבר, ושימשו בידי כותבים ערבים מאז סוף המאה ה-19 כאופציה אחת מני רבות – בצד *המג'לט* ו*הג'מעיה*, וגם *הכרמאן* ו*השמברה* – לתיאור צורת המשטר הפרלמנטארית האירופית.⁸

המשטרים הערביים הרדיקליים שקמו בתקופה הבתר-קולוניאלית על הריסותיו של העידן הליברלי – בראש ובראשונה משטרו של עבד אל-נאצר במצרים ומשטרי הבעת' בסוריה ובעיראק – שילבו על-פי שביט בין גישה אורגנית-מהותנית לגבי אופייה של האומה הערבית (במידה רבה על חשבון זו האסלאמית) וגישה אוניברסלית בכל הנוגע לצורת המשטר. האידיאולוגיה של משטרי הקצינים החופשיים ומפלגת הבעת' קיבלה לדבריו שני עקרונות של הדמוקרטיה המערבית: זכות העם לבחור את שליטיו והחובה לקיים את חירויות היסוד של הפרט. אלא שבפועל לא הייתה למשטרים שכוננו על יסוד אידיאולוגיה זו כל כוונה ליישם, כל עוד "המשטר הישן" לא טואטא כליל. כפי שכותב שביט:

תביעתם של המשטרים הרדיקליים בראשית דרכם הייתה לפיכך להכיר ברב-ממדיות של הדמוקרטיה. הם טענו כי יש לכונן תחילה דמוקרטיה חברתית לפני כינון דמוקרטיה מדינית אמיתית. תפיסתם הייתה שרק שוויון ושחרור מעול האימפריאליזם, רק התהוותה של חברה שבה אין רעבים ללחם ואין מנצלים ומנוצלים, יאפשרו לערוך בהמשך בחירות חופשיות ולקיים משטר דמוקרטי אמיתי (עמ' 35).

8 Ami Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Arabic Political Discourse* (New York: Oxford University Press, 1987), 110-123.

אולם מושג המפתח לניתוח האידיאולוגי והחברתי-פוליטי של המשטרים הערביים הרדיקליים של שנות ה-50 וה-60 של המאה ה-20 איננו הדמוקרטיה כי אם הפופוליזם.⁹ הוא זה שמילא את החלל שהותיר אובדן העניין בדמוקרטיה, שנבע, כפי שמסביר שביט, מהאכזבה מאופן תפקודה של צורת משטר זו בחברות הערביות של שנות ה-20 וה-30 מחד, ומההקשר של הדו-קולוניזציה והמלחמה הקרה, שנמשכה עד שלהי שנות ה-80, מאידך. ריימונד הינבוש מאפיין הן את מצרים שתחת נאצר והן את סוריה שתחת הבעת' כמשטרים אוטוריטאריים-פופוליסטיים.¹⁰ הכוח החברתי המרכזי שעמד מאחורי המהפכות שהביאו אותם אל השלטון היה "העם" ובכלל זה האיכרים ועניי הערים, ולכן אחד ממפעליהם הראשונים של קציני הצבא שתפסו את השלטון מטעמו היו לפרק את האוליגרכיה הקרקעית (שכבת הנכבדים) ואת מבני השלטון הפטרימוניאלי שעליה הם נסמכו. אלא שבמהרה, מתוך ההיגיון של האידיאולוגיה המעיין-לניניסטית שלה עצמה, ריכזה הנהגת הקצינים את מוסרות השלטון בידיה ותוך עקיפה מוחלטת של החברה האזרחית התימרה להוביל את העם על דרך ההתפתחות והמודרניזציה.¹¹

המשטרים הערביים השמרניים, כדוגמת המלוכות המסורתיות של סעודיה, מרוקו וירדן, קיבלו גם הם לכאורה את העקרונות הדמוקרטיים המערביים, ובכמה מהם אף חוקקו חוקות והוקמו

9 הדיון המקיף ביותר במושג זה הוא עדיין:

Ghita Ionescu and Ernest Gellner, *Populism: Its Meaning and National Characteristics* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969).

Raymond Hinnebusch, *Egyptian Politics under Sadat: The Post-Populist Development of an Authoritarian-Modernizing State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 11-39; idem, *Authoritarian Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party, and Peasant* (Boulder: Westview Press, 1990).

11 על הגיון הכישלון של הפרויקטים שיזמו משטרים כאלה ראו:

James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven and London: Yale University Press, 1998).

פרלמנטים, אך כמו במשטרים הרדיקליים המונופול השלטוני נותר כולו בידיהם.

את הנרטיב המורכב של המאבק על הדמוקרטיה בעולם הערבי בשני העשורים האחרונים טווה שביט על-פני ארבעה מישורים משיקים. הראשון שבהם הוא המישור הפנים-אמריקאי, שבו כאמור הוא מתמקד בעלייתו של הזרם הניאור-שמרני. טענתו המרכזית כאן היא שבעקבות התפרקותה של ברית-המועצות וסיום המלחמה הקרה החברה האמריקאית מצאה בעולם האסלאם את "האחר" החילופי שכנגדו תוכל לעצב מחדש את "העצמי" שלה. אחריו נדון המישור הפנים-ערבי, שבו שביט מזהה כשחקנים הראשיים משטרים רודניים – הן ברפובליקות הרדיקליות והן במלוכות השמרניות, אינטלקטואלים ליברליים והאופוזיציה האסלאמית. לכל אחד מהם תפיסות, הערכות ושאيفות שונות לגבי כינונה של צורת המשטר הדמוקרטי. הוא מתרכז כאמור בסעודיה ובסוריה. מכאן אנו מגיעים אל מישור היחסים שבין המערב והערבים. המסקנה העולה מן הדברים במישור זה, אם כי שביט אינו מבטא אותה במלואה, היא כי מתקפת הדמוקרטיה האמריקאית על המזרח-התיכון, שנבעה משיקולים פנים-אמריקאיים ומתובנות לקויות של תהליך הדמוקרטיזציה הכלל-עולמי, הביאה לגיבושה של חזית הגנה ערבית אנטי-דמוקרטית ובכך למעשה הביסה את עצמה. המישור הרביעי נע על הציר שבין אידיאולוגיה ומעש. שביט מראה כיצד, בתיווכה הנדיב של אל-קאעדה, הרעיונות הניאור-שמרניים על "קץ ההיסטוריה" (לטובתם כמובן) ו"התנגשות הציוויליזציות" (המצדיקה את התערבותם התוקפנית) היתרגמו להסתבכות חסרת התוחלת בעיראק. תיאור התפתחות התפיסה הרעיונית הפוליטית הניאור-שמרנית בארצות-הברית מאז שלהי שנות ה-80 מאיר עיניים. שביט מעמיד אותנו על המתח הפנימי העומד ביסודו של זרם זה, וביסוד חתירתו לסדר עולמי חדש, שבא לידי ביטוי ראשון במלחמת המפרץ ב-1991. הוגי הזרם הניאור-שמרני נעו בשנים אלה בין ההשקפה שלפיה הדמוקרטיה הליברלית היא הברירה האידיאולוגית היחידה שנותרה בפני האנושות, מחד גיסא, ובין ההשקפה המשלימה-הנגדית לפיה הערבים והמוסלמים, שבקרבתם לא חלה דמוקרטיזציה, הפכו ליוצאים

מהכלל ומסכנים את ההגמוניה האמריקאית-מערבית, מאידך גיסא (עמ' 43). הניתוח הטכסטואלי הקפדני של שביט חושף את ההיגיון הפנימי העומד מאחורי כל השקפה, עוקב אחר ההתרוצצות הרעיונית המתמדת ביניהן לאורך ציר הזמן, ומשלב אותן בזרמים הרעיוניים הרחבים יותר שצמחו בציבוריות האמריקאית בעקבות היוותרותה של ארצות-הברית כמעצמת-על יחידה: טריומפליזם לעומת נבואות זעם, אידיאליזם לעומת ריאליזם, שקיעה לעומת תחייה.

את השקפת הדמוקרטיה האוניברסלית מייצג בראש ובראשונה המאמר מ-1989, שאחר כך הורחב לספר, של איש משרד החוץ האמריקאי פרנסיס פוקוימה, "קץ ההיסטוריה?" פוקוימה אימץ נקודת ראות הגליאנית כשקבע כי התפרקות הקומוניזם הסובייטי מציינת את סיום תהליך ההתפתחות הדיאלקטי של צורות המשטר והתייצבות הדמוקרטיה המערבית כיחידה ללא סתירות פנימיות. אלא שבניגוד להגל, הוא סבר כי בעולם ללא מאבקים אידיאולוגיים ארצות-הברית עצמה עלולה לשקוע, ואף רמז לכך כי האסלאם יכול במידה מסוימת למלא את החסר (עמ' 47-49). את רעיון "האחרות" האסלאמית משקף יותר מכל מאמר שפורסם כעבור שנתיים, ב-1991, אשר גם כותרתו מסתיימת בסימן שאלה וגם הוא פותח לספר, "התנגשות הציוויליזציות?" של איש מדע המדינה סמואל הנטינגטון. זה טען כי ההתפתחות ההיסטורית המתאפיינת בעימותים לא רק נמשכת אחרי נפילת ברית-המועצות, אלא אף נכנסת לשלב חדש של מלחמות תרבות בין ציוויליזציות שההבדלים ביניהם בלתי ניתנים לגישור במסגרת הפוליטיקה הגלובלית. שתי הציוויליזציות שמציבות לדעתו את האתגר הגדול ביותר בפני המערב, ושיביאו בסופו של דבר לשקיעתו, הן הציוויליזציה הקונפוציאנית והציוויליזציה האסלאמית (עמ' 67-70). בין מקורות ההשראה של הנטינגטון היה ברנרד לואיס, המזרחן שהוא אולי בעל השפעה הרבה ביותר על הממשל ועל דעת הקהל בארצות-הברית כמו גם בישראל.

כפי שכבר ציינתי, חולשתו של הדיון ברעיונות החדשים על מקומה ותפקידה של ארצות-הברית בעולם החד-קוטבי אינה כמה שיש בו, ניתוח ההשקפות השונות המרכיבות את הזרם הניאו-שמרני, אלא כמה שאין בו: לא נשמע בו קולם של המתנגדים. נכון, ניתן להצדיק

את ההתמקדות בניאור-שמרנות בכך שהיא הייתה הדומיננטית בעיצוב מדיניות החוץ האמריקאית תחת ממשליהם של ג'ורג' בוש האב והבן. אלא שלהבנה מלאה יותר של הרעיונות שהתפתחו במסגרת זו חשובים לא רק הרקע של הסתלקות הקומוניזם הסובייטי והאירועים הבינלאומיים שהציבו את המוסלמים כ"אחר" – עיראק, בוסניה, סומליה – אלא, לא פחות מכך, הפולמוס הפנים-אמריקאי שהתנהל בין הניאור-שמרנים ובין מבקריהם: הוגים פוסטקולוניאליים, מתנגדיהם השונים של הקפיטליזם המשתולל והגלובליזציה וכן הציבור הערבי והמוסלמי בארצות-הברית עצמה. אלה באו לידי ביטוי אולי יותר מכל בהתנגדות ליציאה למלחמה בעיראק. על שמונה שנות ממשלו הדמוקרטי של הנשיא ביל קלינטון, בהן נדחקו הרעיונות הניאור-שמרנים הצדה, חולף שביט ביעף.

בצד הערבי, שביט מראה כי הגורם הראשון להיענות לאתגר המתחדש של הדמוקרטיה היה האינטלקטואלים הליברליים. הוא מבחין כי התעוררותם באה לאו דווקא בזיקה להתפתחויות הרעיוניות בארצות-הברית, אלא גם כתגובה ישירה לגל הדמוקרטיזציה בחלקים אחרים של העולם. בכנס שערך "המרכז ללימודי האחדות הערבית" בקפריסין עוד ב-1983, יצאו מרבית המשתתפים, ליברלים ומרכסיסטים, נגד הסיסמאות הדמוקרטיות הריקות מתוכן של המשטרים הרודניים והמלוכניים, אך הם לא יכלו להסכים ביניהם מהי דמוקרטיה ואילו תנאים נחוצים לכינונה, ומתוך כך גם לא השכילו להציע כל תוכנית מעשית לקידומה (עמ' 76-79). שביט מתאר יפה את חולשתם של האינטלקטואלים הערבים "העצמאיים" כנגד השלטונות, ואת נטייתם להתנסח באופן כללי כדרך התגוננות מפני רדיפות. אולם בהקשר זה חובה לתת את הדעת גם על השלכותיהם של תהליכי הליברליזציה (אנפתאח) אשר הונהגו במדינות ערביות רבות, ובמיוחד במצרים ובסוריה, בעקבות כישלון תוכניות הפיתוח הכלכליות מטעם המדינה והתבוסה המחפירה במלחמת ששת הימים. אלה הביאו לתחייתה, המבוקרת אמנם, של החברה האזרחית ולמתן

מקום־מה להבעתן של דעות התלויות פחות באידיאולוגיה הלאומית הרשמית של המשטר.¹²

על רקע התחזקות יחסית זו של האינטלקטואלים הערבים "העצמאיים" בזירה הציבורית, ניתן להבין גם את התחדשות תביעתו של המיעוט הליברלי שביניהם להנהיג דמוקרטיה במתכונתה המערבית בעקבות התמוטטותו של הגוש הסובייטי. עיקר מרצם של אינטלקטואלים אלה הופנה עתה, כפי שמראה שביט בניתוח כנס נוסף, שנערך ב־1991 בקהיר במטרה לדון בעתידה של הדמוקרטיה בעולם הערבי, "להפריך את התפיסות הרואות סתירה בין אסלאם או ערביות ובין צורת המשטר המערבית" (עמ' 80). זו הסיבה, לדעתו, לעובדה הפרדוכסלית לכאורה שמושג *השודא*, במשמעותו "המחולנת" כפלורליזם פוליטי, זכה למקום מרכזי בהגותם. ההסבר של שביט לכך הוא בעיקרו אינסטרומנטאלי, אך הוא אינו מבהיר למי בדיוק נועדו דבריהם. בסופו של דבר, השימוש במינוח בעל הקונוטציה האסלאמית כוון הן כלפי המשטרים, שביקשו להצדיק את המונופול שלהם על קבלת ההחלטות בייחודיותם התרבותית הערבית, והן כלפי האופוזיציה האסלאמית, הדוחה את הדמוקרטיה בשמה המפורש כהמצאה אנושית מערבית.¹³ שתי הערות אגב בהקשר האסלאמי (עמ' 90): ההוגה הדתי מוחמד אל־ע'זאלי תקף את המשטרים העריצים בחברות המוסלמיות ולא האסלאמיות [כלומר, המתבססות על השריעה האסלאמית] ככתוב, ולדיון באגודת העולם האסלאמי (הע' 37) עבודותיו של ריינרד שולצה עדיפות בהרבה על דורי גולד המגמתי.

השודא הערבית הליברלית לא הייתה, אם כן, אלא תמונת־המראה של הדגם האוניברסלי של הדמוקרטיה מבית מדרשו של פוקוימה. הדיון בתבוסה הקשה של הצבא העיראקי במלחמת המפרץ הראשונה

Nazih N. Ayubi, *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East* (London and New York: I.B. Tauris, 1995), chps. 10 and 11.

13 על בעיתיות זו ראו מאיר ליטבק (עורך), אסלאם ודמוקרטיה בעולם הערבי (תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997).

ב-1990, שהחל בהאשמת המשטרים הרודנים ובדרישה ליתר דמוקרטיה, אך התגלגל במהרה לפחד מפני התחדשות המתקפה האימפריאליסטית ולדחיית המערב כמקור השראה מדיני, הציג תמונת־מראה דומה לתיאורית התנגשות הציוויליזציות של הנטינגטון. אינטלקטואלים לאומיים, מרקסיסטים, ואסלאמיסטים, שהתנגדו לאימוץ צורת המשטר הדמוקרטי המערבית, לא אחרו להצביע על העמדה הפרדוכסלית שאליה נדחקו תומכיה של העמדה הליברלית כשהציעו לעצור את המערב על־ידי אימוץ דגם הדמוקרטיה המערבית. ניסוחיהם המפותלים של הליברלים והצטרפותם למעשה למאבק בסדר החדש שעליו הכריז הממשל האמריקאי בהנהגת ג'ורג' בוש מוכיחים כי הם עצמם היו מודעים לכך.

מכל מקום, כמו כל חוקר ומתבונן במזרח־התיכון, גם שביט יודע כי האינטלקטואלים העצמאיים בכלל והליברלים בפרט היו ונתרו החוליה החלשה במערך הפוליטי הערבי מאז קבלת העצמאות. לב הדיון שלו בתגובה הערבית לאתגר הדמוקרטיה מופנה בהתאם לכך אל המשטרים הערביים, אשר שמרו על מעמדם המרכזי בזירה, ובצדם לאופוזיציה האסלאמית שממנה יצאה קריאת התגר החריפה ביותר על ההגמוניה שלהם. שוב, בניתוח מדוקדק ומאלף, המתמקד כאמור בשתי הדוגמאות של סעודיה וסוריה, שביט מראה כיצד המשטרים הערביים השכילו להתמודד עם השינויים שחלו בזירה הבינלאומית בעקבות התפרקותה של ברית־המועצות, בהציבם לעצמם שתי מטרות: לשכנע כי הם לא איבדו את חיוניותם ולסמן מחדש את גבולות הלגיטימיות של הדיון הציבורי (עמ' 98). כאן הוא גם מציין באופן ברור מי היה קהל היעד שאליו פנו המשטרים: האליטות התומכות בהם, מתנגדיהם והציבור בכללותו. בדיון תיאורטי מעניין הוא מסביר כי תפקידה של האידיאולוגיה הרשמית שניסחו המשטר הסורי והמשטר הסעודי, ובמשתמע משטרים אחרים במזרח־התיכון, היה להרגיע ולאושש את האימון בשלטון בקרב האליטות כדי למנוע קריסה פנימית, לתחום את גבולות המותר והאסור בפני האופוזיציה, ולשכנע את הציבור באמצעות תעמולה וטכסים שאין דרך אחרת, נושא שתואר בהרחבה בספרה המצוין של

ליסה וידין (עמ' 98-102).¹⁴ שביט מציין גם מה הם האפיקים דרכם הועבר המסר הרשמי, למעשה יוצרי "הטכסט" שעליו מתבסס הניתוח שלו: השליטים עצמם, בכירים במשטר, ואינטלקטואלים ועיתונאים מגויסים (עמ' 102-106).

בסיפור הסעודי, אחד הפרקים הטובים בספר, בולט כצפוי מקומו של האסלאם. שביט סוקר את תולדותיה העקלקלות של סוגיית מועצת שווא (ולא הדמוקרטיה) בממלכה הסעודית, מאז כינונה ב-1924 ועד למלחמת המפרץ ב-1990. הוא מראה כיצד בכל צומת משברי שאיים על יציבות השלטון – האתגר הדמוקרטי של הנסיך טאל במפנה שנות ה-60, רצח המלך פייצל ב-1975, ההשתלטות המשיחית על המסגד במכה ב-1979 – מיהרו ראשי משפחת המלוכה להבטיח את הקמתה של מועצת שווא ורפורמות פוליטיות נוספות לטובת השתתפות רחבה יותר בתהליך קבלת ההחלטות, וכיצד בכל פעם שהתפוגג המשבר ההבטחות נשכחו. אתגר הדמוקרטיזציה, כפי שמבהיר שביט, לא היה בשום שלב תנועה עממית, אלא נגע בשתי קבוצות עלית חברתיות מנוגדות התלויות במידה שווה במשטר: הטכנוקרטים, אשר עמלו על פיתוח הכלכלה הסעודית על-פי עקרונות ניהול מערביים, ואנשי דת צעירים, שהושפעו מרעיונות אסלאמיים אופוזיציוניים שיובאו לסעודיה על-ידי חברים גולים של תנועת "האחים המוסלמים" (עמ' 118-119).¹⁵

מאורעות מלחמת המפרץ העצימו מאוד את הלחצים על המשטר הסעודי. מחד, צריך היה לרצות את החוגים האמריקאיים שקשרו את המשך הברית האסטרטגית בין שתי המדינות ברפורמות פוליטיות; מאידך, הייתה חובה להתמודד עם אנשי הדת האופוזיציוניים שזעמו על ההחלטה להזמין כוחות אמריקאיים להגן על אדמת סעודיה

Lisa Wedeen, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1999).

15 על הזיקה שבין הוהאביזם והתחייה האסלאמית ראו:

David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, London and New York, 2006, 145-154.

והמקומות הקדושים מפני צבאו של צדאם. אני מקבל את הערכתו של שביט (עמ' 126) כי האתגר הפנימי היה לאין ערוך המשמעותי יותר. זה נשען על תיאוריות קונספירציה פנטסטיות כמו זו של איש הדת צפר אל-חואלי, אשר טען כי כיבוש כווית בידי עיראק היה חלק ממזימה אמריקאית-מערבית שמטרתה לשעבד מחדש את המוסלמים, בדומה למה שיישמע מאוחר יותר בנוגע לחלקו של ה-CIA, והמוסד כמובן, בפיגועי ה-11 בספטמבר.

המהלך ליתר דמוקרטיזציה נפתח שוב מן האגף הליברלי, קרי הטכנוקרטים, אשר שאפו לצמצם את השפעת חוקי הדת והמסורת על החיים בסעודיה ולהפוך את החברה לחופשית יותר. ארבעים ושלושה מהם חתמו בדצמבר 1990 על "עצומת הליברלים", שכללה את הדרישה לכונן מועצת שודא ולהכריז על חוק בסיסי של הממשל שיגבילו את כוחו של הממסד הדתי. בתגובה הגישה קבוצה גדולה של אנשי דת אופוזיציוניים, שזכו לברכתו של מופתי הממלכה, השיח' אבן באז, את "מכתב הדרישות" ובו קריאה להקמת מועצת שודא בעלת סמכויות נרחבות, שהייתה למעשה תביעה להפיכת העולמא לפוסקים האחרונים בענייני הממלכה. הביקורת המתרחבת הובילה את המלך פהד לחדש את ההבטחה לכינון מועצת שודא. אלא שהפעם הוא גם התכוון למלא את הבטחתו. מטרתו שלו, כפי שמראה שביט בניתוח מצוין של שלוש התקנות שפרסם הממשל, הייתה דווקא לשמר ולחזק את המונופול שבידי משפחת המלוכה, ולא שום נכונות לקבל עקרונות דמוקרטיים כלשהם. זהו גם ההקשר לקידומו של ההסבר האורגני-מהותני להצדקת הקמתה של מועצת שודא חסרת כל סמכויות ולהפצתו בכל שופרות התעמולה של הממשל. במילותיו של שביט:

הטיעון המרכזי במערך זה היה כי צורת המשטר של סעודיה, כפי שגובשה באופן פורמלי בשלוש התקנות שעליהן הכריז המלך, נובעת מתוך דתה, מורשתה ותרבותה. זוהי צורת משטר ייחודית המגשימה צו אלוהי ועשויה לפי מידותיה של הממלכה, ולפיכך כל קריאה לשנות את צורת המשטר הזאת מן היסוד, או לאמץ צורת משטר אחרת – תהיה אשר תהיה – אינה לגיטימית (עמ' 145).

האסטרטגיה "הדמוקרטית" של המשטר הסעודי נחלה הצלחה ניכרת. מחד, היא סיפקה את תביעתו של הממשל האמריקאי לרפורמה פוליטית, ומאידך היא החלישה ביותר את תנועת האופוזיציה הדתית, שחבריה חששו לעבור על גבולות המותר והאסור שסימן המשטר.¹⁶ כמהלך משלים, שבא בעקבות נפילת הקומוניזם ב-1991, אימץ המשטר הסעודי את רעיון התנגשות הציוויליזציות בין המערב – האימפריאליסטי והחומרני – ובין האסלאם. גם כאן עורך שביט אבחנה חשובה בין המשטר ומתנגדיו. בניגוד לחואלי וחבריו האסלאמיסטים, הוא כותב, אשר טענו כי התנגשות הציוויליזציות מחייבת את סעודיה להתעשת ולשנות את יחסה כלפי המערב, הרי שההוגים שבחסות השלטון קבעו שדבקות המערב בצורת המשטר הדמוקרטית-ליברלית תביא ממילא לתבוסתו מול האסלאם, ולכן כל מה שצריך הוא לשמור על הקיים (עמ' 161).

בסיפור הסורי השחקן הראשי הוא המפלגה הערבית הסוציאליסטית של הבעת'. גם כאן פותח שביט בסקירה היסטורית, הפעם של גלגוליו של הרעיון הדמוקרטי במשנה הפוליטית של הבעת', מאז הקמתו ב-1947 ועד למלחמת המפרץ. השקפת המפלגה עברה לאורך תקופה זו מנכונות לאמץ את דגם הדמוקרטיה הפרלמנטרית בימי ראשית הרפובליקה הסורית, לחיפוש אחר דמוקרטיה ייחודית ערבית משנחשפה אי-היציבות הכרונית של המערכת הפוליטית, לקבלת דגם הדמוקרטיה העממית בהשראה סובייטית לאחר תפיסת השלטון על-ידי הניאו-בעת' ב-1963, ול"תנועה המתקנת" הנשענת להלכה על חוקה ובחירות חופשיות שהנהיגו הנשיא אסד ואחריו בנו מאז 1970. קריאת התגר החרیפה ביותר על המשטר באה גם בסוריה מצדה של האופוזיציה האסלאמית, שבמסגרתה הבטיחו "האחים המוסלמים" להנהיג דמוקרטיה פרלמנטרית. אני מסכים לחלוטין עם קביעתו של שביט כי "בהבטחה זו לדמוקרטיה לא היה משום חידוש – הן מבחינת משנתם

Madawi al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge, 2007, chp. 2.

של 'האחים המוסלמים' בכלל והן מבחינתם של 'האחים המוסלמים' בסוריה בפרט.¹⁷ על-פי תפיסתם, זו לא סתרה את הדבקות בדת: 'האחים המוסלמים' השתיתו את התמיכה בדמוקרטיה הפרלמנטרית על עקרון השורא, ותיארו את סוריה בעתיד כמדינה אסלאמית קודם להיותה דמוקרטית או ליברלית. " כאן לבשה האופוזיציה צורה של מרד מזוין, אשר הוכרע בדיכוי הדמים של ההתקוממות בעיר חמאה בראשית 1982.

האתגר המרכזי עימו נאלץ הנשיא אסד להתמודד אחרי 1990 היה, ללא ספק, קריסת הקומוניזם בגוש הסובייטי, מקור ההשראה הפוליטי והמושגי של משטר הניאור־בעת' מראשיתו. גל המהפכות הדמוקרטיות ששטף את מזרח־אירופה ב־1989, ובמיוחד סופו האלים של הרודן הרומני צ'אושסקו, לא יכלו שלא לעורר חששות עמוקים מפני גורל דומה בהנהגה הסורית. שני אתגרים נוספים למשטר שמונה שביט הוא הפיכתה של ארצות־הברית למעצמה יחידה בזירה הבינלאומית ועלייתו של מעמד בינוני ערבי־סוני בתוך סוריה (עמ' 179-180). אלא שגורם אחד, האופוזיציה האסלאמית, נעלם כליל מן התמונה שהוא מצייר. נכון הוא כי "האחים המוסלמים" הסורים קיבלו מכה קשה ב־1982, אולם אין להסיק מכך כי התנועה גוועה או כי עקרונותיה איבדו כל השפעה בציבור הסורי. להיפך, הנהגת התנועה המשיכה לפעול בגלות, בעוד החברה הסורית עצמה עוברת תהליך ברור של חזרה אל הדת, ממנו לא יכול היה המשטר להתעלם.¹⁸ הגורם האסלאמי בכלל, והטראומה של חמאה בפרט, היו נוכחים לדעתי לא פחות מהמעמד הבינוני הליברלי, החלש ממילא, ברקע מהלכיו של המשטר באותה עת.

17 על כך ראה גם מאמרי:

Itzhak Weismann, "Democratic Fundamentalism? – The Practice and Discourse of the Muslim Brothers Movement in Syria", *The Muslim World* 100 (2010), 1-16.

18 על כך ראו:

Eyal Zisser, "Syria, the Ba'th Regime and the Islamic Movement: Stepping on a New Path?" *The Muslim World* 95 (2005): 43-65.

מכל מקום, התזזית האידיאולוגית שאחזה במשטר הסורי בראשית שנות ה-90, המתוארת בפירוט על בסיס ההצהרות הרשמיות של המנהיגים ומאמרי העיתונים-מטעם, מוכיחה עד כמה נכונה טענתו של שביט כי הדמוקרטיה משמשת עבור משטרים כאלה אך ככלי לשימור השלטון. מתוך תזזית זו התגבשה בסופו של דבר אסטרטגיה הדומה לזו שבה נקט המשטר המלוכני הסעודי. אסד פרסם באפריל 1990 צו נשיאותי שבו הודיע על הגדלת מספר הצירים במועצת העם לקראת בחירות חדשות, מבלי שהוסיף לה שום סמכות של ממש. בהמשך, כמו המשטר הסעודי:

הציב המשטר הסורי במוקד תפיסה אורגנית-מהותנית של הדמוקרטיה הסורית. המשטר העמיד בראש סדר היום שלו את העיקרון כי הדמוקרטיה הסורית אינה רק תוצר של תנאים כלכליים וחברתיים בני חלוף אלא נובעת בראש ובראשונה ממורשתה של סוריה, מהרוח שלה ומההיסטוריה הייחודית שלה; החלפתה פירושה אפוא ויתור על המורשת וההיסטוריה האלה ושעבודם של הסורים לערכים, למסורת ולאינטרסים של המערב (עמ' 192).

כפי שמראה ניתוחו של שביט, תפיסה אורגנית-מהותנית כזו של הדמוקרטיה הסורית סיפקה למשטר מענה רעיוני לשלוש התפתחויות חשובות בזירה: קריסתה הסופית של ברית-המועצות שהפכה את מושג הדמוקרטיה העממית לבעייתי, הפולמוס בשאלת האוניברסליות של הדמוקרטיה שהעלו האינטלקטואלים הערבים העצמאיים, וההחלטה להצטרף לקואליציה האמריקאית במלחמת המפרץ ולהשתתף בתהליך מדיני עם ישראל שחייבו הדגשה חילופית של המהות האידיאולוגית של הבעת. מכאן, יחד עם ההתנתקות מהדגם הסובייטי ופנייה לסין כמקור השראה חדש, סלולה הייתה הדרך גם לאימוץ גרסה של העימות הציוויליזציוני בתגובה ל"הסדר העולמי החדש" של ממשל בוש (עמ' 198).

החלק האחרון של הספר מוקדש לשני המישורים הנותנים של ניתוח המאבק על הדמוקרטיה במזרח-התיכון, אלה הנוגעים ליחסים שבין הערבים והמערב בכלל, ולהתדרדרות אל המאבק הצבאי שמוקדו בעיראק בפרט. דיון זה מעביר אותנו על-פני עשור, אל עבר

האירוע המכונן של מתקפת הטרור שערך ארגון אל-קאעדה בניו יורק ובוושינגטון ב-11 בספטמבר 2001. אין עוררין על כך כי לפיגועים היו השלכות מרחיקות לכת על הזירה הבינלאומית בעשור הראשון של המאה ה-21. הוא החזיר גם את שאלות האוניברסליות של הדמוקרטיה והעימות הציוויליזציוני בין המערב והערבים למרכז הבמה. "את התפנית חוללו", כותב שביט "שתי קבוצות שתפיסתן עוצבה בראשית שנות ה-90 בהשפעת פולמוס "קץ ההיסטוריה" ו"התנגשות הציוויליזציות" – אל-קאעדה, ולהבדיל [כך], בני הדור השני של התנועה הניאו-שמרנית" (עמ' 225).

תיאור עלייתה של אל-קאעדה לוקה בחסר ונראה מעט מלאכותי. מחד, בהתאם לתיאורים המקובלים מתמקד שביט בביוגרפיה של בן לאדן, ובמידה מסוימת של מורו הרוחני עבדאללה עזאם, ובפיגועים שיצאו לפועל מתחת ידם. מאידך, הוא נשען על קביעה של אפיון התנועה שהיא, במקרה הטוב, שנויה במחלוקת. לדבריו:

מתקפת ה-11 בספטמבר של אל-קאעדה תוארה תכופות כתופעה פוסט-מודרנית, ובן לאדן תואר כאדם ללא שורשים המנהיג ג'האד ללא גבולות. צורת ההסתכלות הזאת מטשטשת את ההקשר הרעיוני ואת ההקשר הגיאוגרפי שבהם התגבשה אל-קאעדה. בן לאדן לא צמח בחלל ריק. תפיסת העולם שלו התפתחה בזיקה ישירה לדיון שהתעורר עשור קודם לכן בעולם הערבי בכלל, ובסעודיה במיוחד, באשר להתנגשות הציוויליזציות בין המערב ובין האסלאם (שם).

הביקורת שלי כורכת את שני ההיבטים הללו יחדיו. הביוגרפיה והגיאוגרפיה הם תנאים הכרחיים אך לא מספיקים להבנת דרכו של בן לאדן ולפיגועי אל-קאעדה ב-11 בספטמבר ולאחריו. ברור שבן לאדן צמח מתוך האופוזיציה הדתית בסעודיה, ועזאם מתוך תחושת הניכור של פלסטיני החי כפליט מחוץ למולדתו. שביט, אגב, אינו טורח לאשש קביעות אלה בתיאורו את הקריירה שלהם. אלא שאת האידיאולוגיה ואופן הפעולה המיוחדת להם פיתחו עזאם ואחריו בן לאדן בזירה השונה לגמרי של אפגאניסטאן, שם המאבק עבר דה-טריטוריאליזציה והפך למרכיב בתהליך המתגבר של ה(אנטי-)גלובליזציה. השימוש הראוותני בפיגועי התופת בניו יורק

ושושינגטון, לונדון ומדריד, וגם באלי וקזבלנקה; החיים ללא מולדת, באופן כמעט וירטואלי, באזור הגבול הפרוץ של אפגאניסטאן-פקיסטאן; והפצת המסרים באמצעות אל-ג'זירה והאינטרנט – אלה מוכיחים כי מנהיגי אל-קאעדה אינם זרים למציאות ולאתוס הפוסט-מודרניים.

התיאור המקביל של התפתחות הזרם הניאו-שמרני בארצות הברית מעיד עד כמה ההקשר הגלובלי הפך למכריע. בני הדור השני של התנועה, כותב שביט, בהנהגתם של ויליאם קריסטול ורוברט קגאן, גיבשו מאז אמצע שנות ה-90 דוקטרינה חדשה שקראה "לנצל את עמדת היתרון האסטרטגית והאידיאולוגית שאליה הגיעה ארצות-הברית לאחר הפלת הקומוניזם, כדי לבסס 'הגמוניה גלובלית נדיבה'... אמריקנית שתשמר את מעמדה של ארצות-הברית כמעצמת-העל היחידה ושתאפשר לה לקדם ברחבי העולם את האינטרסים ואת הערכים שלה" (עמ' 238). בהתאם לכך הם הציעו תוכנית פעולה מוגדרת ביחס למזרח-התיכון, שהתבססה, במונחים האידיאולוגיים שבהם מתמקד הדיון בספר שלפנינו, על סינתזה בין תפיסות "קץ ההיסטוריה" ו"התנגשות הציוויליזציות" וקראה להפלת משטרו הרודני, הברוטלי והסרבני של צדאם חוסיין כמפתח לדמוקרטיזציה באזור כולו. מתקפת ה-11 בספטמבר העניקה לזרם הניאו-שמרני את שעת הכושר לממש את תוכניתו למזרח-תיכון חדש. ממשל בוש הבן אימץ את העמדה הניאו-שמרנית במלואה. בהשראתה הוא הפך את "האיום העיראקי" לסוגיה מרכזית על סדר היום שלו ובאמתלה של חיסול כלי הנשק להשמדה המונית שבידי צדאם יצא למלחמה.

מעטים יטילו היום ספק בעובדה כי המלחמה בעיראק הייתה מקח טעות. הכרזת הניצחון של הנשיא האמריקאי שבועות מספר אחרי הפלישה התחלפה בתחושה של כישלון חרוץ. העוינות כלפי ארצות-הברית בעולם הערבי והמוסלמי מעולם לא הייתה גדולה יותר. התבוסות של שנים בבוץ העיראקי גבתה את חייהם של אלפי חיילים אמריקנים ומספר גדול לאין שיעור של אזרחים עיראקים, בעוד הדמוקרטיה הגיעה רק להיכן שהכידונים יכלו לגונן עליה. משטרו של צדאם היה לכלל הדעות משטר נתעב, אך ברי כי לא היה לו

שום חלק במתקפה האסלאמית על המערב (ואפילו לא נשק להשמדה המונית), ושמבחינה זו הוא היה המטרה הלא-נכונה. השאלה שהייתה ונותרה היא איך לצאת מעיראק מבלי שאיראן, או אפילו אל-קאעדה, ישתלטו על החלל הריק שייווצר בעקבות זאת. בפרק האחרון מנתח שביט בצורה בהירה את הפער התפיסתי שהוביל לכישלון במאבק על הדמוקרטיה במזרח-התיכון. מבחינתו של הממשל האמריקאי בראשות בוש הייתה המלחמה בעיראק מלחמת מגן, שנועדה לצרף את מדינות ערב אל העולם הדמוקרטי ולמנוע את "התנגשות הציוויליזציות" שביקש לחולל בן לאדן. מבחינתם של הערבים – משטרים אוטוריטאריים, אינטלקטואלים ליברלים עצמאיים ואנשי האופוזיציה האסלאמית כאחד – הייתה דוקטרינת בוש מסע צלב, מזימה אימפריאליסטית חדשה לשעבר את המזרח-התיכון ולהבטיח את ההגמוניה של האינטרסים המערביים. מבחינתה של האופוזיציה האסלאמית הרדיקלית, אשר הביאה את "התנגשות הציוויליזציות" אל קרקע המציאות, זו הייתה גם שעת הכושר למימוש תוכניתם לסלק את המערב וצורת המשטר שלו מן החברות הערביות ולהנהיג במקומן את שלטון ההלכה.

לנוכח הכישלון בעיראק, האיום האסלאמי והתנערות האינטלקטואלים הליברלים, מסכם שביט, המנצחים הגדולים (לעת עתה) הם המשטרים הערביים עם תפיסתם האורגנית-מהותנית וקריאתם לשמר את הסדר הקיים (עמ' 279-280).

ספרו של אוריה שביט מהווה תרומה חשובה לחקר כמה מההתפתחויות הרעיוניות המרכזיות בארצות-הברית ובמזרח-התיכון והשלכותיהן הטרגיות על היחסים שביניהם בתקופה שבין התפרקות ברית המועצות ומלחמת עיראק. תרומתו חשובה במיוחד לספריה העברית האקטואלית, שהיא מצומצמת ביחס ולא אחת מוטה. בהרהורים שהעליתי בדפים אלה יש לראות יותר הצעות להרחבת הפרספקטיבה והעמקת האבחנות השונות שעורך שביט במהלך הספר מאשר ביקורת על עצם ניתוחיו וטענותיו, שרובם מבוסס היטב ומוצג בלשון ברורה וקולחת. דומה כי הלקח המרכזי שעולה מן הספר הוא כי במזרח-התיכון מלחמות הדמוקרטיה, ותהא הגדרתה של זו אשר תהא, לא היו עד כה אלא שיח בין חירשים. אם יש לכך עוד תקנה,

דמוקרטיה במזרח התיכון: שיח בין חרשים?

לאור הטעויות החמורות שכבר נעשו ונהרות הדם שבאו בעקבותיהן, הרי זה בשיח פתוח יותר בין "מזרח" ו"מערב" על מהות הדמוקרטיה ועל הדרכים ליישומה החופשי בהתאם לרצונם העצמי של העמים הערביים ולטובתה של הקהילה הבינלאומית כולה.

יצחק ויסמן, החוג להיסטוריה של המזרח-התיכון, אוניברסיטת חיפה

אופרת ספון



"לספרים יש גורלות משלהם", אומר הפתגם הלטיני. יש ספרים שהם ציוני דרך בספרות העברית, ואיש אינו מזכיר אותם במדורי הספרות שלנו. כך, למשל, קרה לתרגומו של דוד רוקח ל*ליאלוג עם טריפון היהודי* של יוסטינוס, אחד

מראשוני הסופרים הנוצריים. התרגום, בלוי מבוא והערות מאירות עינים, יצא לאור בשנת 2004. רק בסוף שנת 2009 פורסם מאמר הבקורת הראשון – והיחיד עד כה – על תרגום זה, ואין זה מקרה שמאמר בקורת זה פורסם ב... *קתרסיס*.

תרגומו של שמעון בוזגלו לשיירי שירתה של ספון – שהוא התרגום השני או השלישי לעברית – יצא לאור לפני חדשים אחדים, וכבר זכה לשני מאמרי בקורת בעתונות העברית, שניהם, ככל הנראה במקרה, בגליונות של 25 בדצמבר 2009: חג מולד שמח, ספון! כאן נעסוק רק באחד מהם, מאמרו של מנחם בן במעריב של אותו יום, מדור התרבות, עמוד 23. כזכור לקוראינו, מנחם בן מוכן ומזומן תמיד לחרוץ את פסק דינו הסמכותי, כמבקר העברי האולטימטיבי, על כל דבר בעולם הספרות. גם כאן לא חסך מן הקורא העברי את עומק מחשבותיו, ובעזרתו תקן גם את תרגומו של בוזגלו לשורה אחת – ומה חשובה היוונית?

נתחיל מטעות קטנה: בן מתייחס פעמים במאמרו ל"משורר קלקיוס, בן דורה [של ספון]". הקורא הסקרן שיחפש את השם 'קלקיוס' במילונים וספרי עזר יתאכזב, מהסיבה הפשוטה שאין שם יווני כזה. הכוונה היא לאֶלְקִיּוֹס, משורר שהוא גם בן דורה של ספון וגם בן אותו האי, לסבוס, והשורה היא פרגמנט 55 בהוצאת ברגק. (כאן סביר להניח שהמבקר השני – שבבקרתו נעסוק בפעם אחרת – יאשים אותנו בפדנטיות. מה קלקיוס, מה שמלקיוס, מה ביאליק, מה שמיאליק – העיקר הם הרעיונות הגדולים.)

נעבור לענין החמור יותר – לדעתנו הפדנטית, כמובן. בן מצטט את הקטע הראשון, בתרגומו של בוזגלו, של שיר ששרידיו התגלו בפפירוס מן המאה השנייה לספה"נ ופורסמו בדפוס בתחילת המאה העשרים: "אלה אומרים חיל פרשים/ אלה חיל רגלי/ ואלה צי ספינות/ הוא הדבר היפה ביותר/ על הארץ השחורה/ אבל אני אומרת/ שזה מה שאדם אוהב". למנחם בן לא סגי בבטוי "מה שאדם אוהב". בלי לבדוק את המקור היווני (שאינו רץ בו, בפרט שהוא במקרה זה בדיאלקט האיאולי הקשה) הוא מחליט כי מכיון שהדוגמא שמביאה ספפו בהמשך היא ספורה של הלנה שעזבה את בעלה, הוריה וילדה וברחה עם פריס לטרויה כי "האהבה הטתה אותה", הרי ברור כירח בשמי האי לסבוס שמה שספפו כתבה הוא שהדבר היפה ביותר – כן, על הארץ השחורה, כמובן – הוא האהבה. "ואני... בלי לדעת יוונית עתיקה, הייתי מתרגם: 'אני אומרת שזאת האהבה'".

נו, כן. הנח להם לישראל... אך מי שכן קורא יוונית עתיקה, ויודע איך להשתמש בהוצאות בקרתיות של טכסטים עתיקים, יגלה כאן מספר קשיים. נתחיל מזה שדוקא המלה "האהבה" באותו משפט שבוזגלו תרגם "האהבה הטתה אותה", היא ניחוש של עורכים. במקור היווני, גם המלה 'הטתה' (או שמא מוטב 'הוליכה אותה שולל'?) היא בחלקה משוחזרת, כי אותיותיה האחרונות אינן ברורות דיין בפפירוס. אך מה שנשאר מן המלה שמנחשים שהיא משהו מעין 'אהבה' הן שלש אותיות. הניחוש הוא ניחוש שמקובל על הרבה עורכים של המקור היווני – אך עדין לא יצא מכלל ניחוש. לכל היותר, היה בטכסט משהו המרמז על אהבה.

לעומת זאת, בהמשך השיר, הלנה מזכירה למשוררת את "אנקטוריה, שאינה כאן", והיא ממשיכה ואומרת שהיא היתה מעדיפה לראות את צעדיה החמודים ואת מאור פניה של אנקטוריה מאשר את צבא המרכבות וחיל הרגלים של לידיה, המדינה העשירה והחזקה באותה עת באסיה הקטנה. כאן יש לנו הקבלה לקטע הראשון של השיר: גם שם יש לנו חיל פרשים וחיל רגלים, ומה שיותר יפה מהם – והמלה שתרגמתי כ"חמודה" היא εἶρατον, 'אהוב', שמקורה באותו פועל "אוהב" המופיע בגוף שלישי בקטע הראשון: εὐρᾶται. מה שכתוב באותו קטע ראשון של השיר הוא: "ואני [אומרת:] כל

דבר שהוא שאדם אוהב". נמשיך איפוא ונאמר: יש אנשים אוהבים את חיל הרגלים יותר מכל דבר אחר, ובשבילם חיל הרגלים הוא הדבר היפה ביותר על הארץ השחורה: אני, ספפו, מעדיפה את מאור פניה של אנקטוריה, וכו'. בוזגלו לא טעה כאן בתרגומו – אולי משום שלמד קצת יותר יוונית ממנחם בן, ומשום שלא הניח כדבר הלמד מעניינו שעליו ללמד את ספפו מה לכתוב.

"דקדוקי עניות"? "פדנטיות"? אם כן הדבר, למה למתרגם אפילו להשתדל ללמוד יוונית ולקרוא מה שכתבו חוקרים ומפרשים יודעי דבר? מדוע לא לתרגם, סתם ככה, ברוח הקודש, ללא הטכסט המקורי – או, לכל היותר, בעזרת כמה תרגומים שלא נעשו בפדנטיות? או שמא תפקידו של מתרגם הקורא יוונית לתת למשורר/מבקר המחונן את 'חמרי הגלם' – ומכאן ואילך הוא, המחונן באלפי ישראל, יפסוק לנו למה באמת התכוון המשורר שאת שפתו לא טרח ללמוד?

בעקבות זיכרונות של פירקוביץ

דן ד"ר שפירא (עורך), מצבות בית העלמין של היהודים הקראים בצ'ופוט-קלעה, קרים: דו"ח משלחת אפיגרפית של מכון בן-צבי – קובץ מחקרים, מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, ירושלים תשס"ח, 536 עמודים.

דאמר מר: בעון חיים – מתים מתחטטין.
רש"י: מוציאין הנקברים מקבריהם.
יבמות סג ע"ב

שמו של הספר אינו מבטיח טובות: תיעוד בתי קברות הוא עניין לארכיונאים, לכאורה, ותרומתו לעבר נראית שולית. ברם, דמיונו של הספר הניצב לפנינו לספרי בתי-קברות אחרים מסתיים בשם הדומה. מעבר לכך, ספר זה שונה לגמרי מספרים המתעדים בתי קברות, והוא מציב רמה חדשה בתוכנה היסטורית-תרבותית בהקשר הרחב תוך הבנה לשונית גיאוגרפית ומודעות לפרטים הקטנים, לקשרי אסיה ואירופה (מזרח-מערב) לקשרי האיסלאם עם אירופה (דרום-צפון), ועוד. בקיצור: היסטוריוגרפיה במיטבה.

ספר גדל-מידות זה נוצר משיתוף פעולה של קבוצת חוקרים עליה ניצח, פשוטו כמשמעו, דן שפירא, והוא מלווה בתקליטור המכיל תמונות מסוגים שונים, ומעט מפות. הספר גדוש פרטים ופרטי-פרטים, פרקים ותת-פרקים, נספחים ואף תת-נספח. כמדומה שאם יתואר הספר כעבודה אינטרדיסציפלינארית, יהא תיאור זה על דרך ההמעטה, תיאור שאינו מביע את רוחב הדעת המשתקף מכל דף ודף בספר זה. שילוב של מחקר סינתטי עם מחקר אנאליטי, מודעות היסטורית משולבת בתוכנה גיאוגרפית (הן מאקרו והן מיקרו),

אחוזת בידע לשוני המקיף עשרות שפות ולהגים, דיאלקטים ושפות נשכחות, עומק תרבותי, אפיגראפי, ועוד ועוד. מדובר במחקר מהסוג הקלאסי (קרי: כמו שמקובל היה באירופה שלפני מלחמת העולם השנייה), שכל אות וכל תג בו משדרים למדנות וחריצות. הספר מסתיים בביבליוגרפיה עשירה בת למעלה מ-700 פריטים הכתובים בשפות רבות.¹

ואכן, התכונה המזדקרת לעין מתוך עיון בספר זה היא שמחברו הוא פוליגלוט אמיתי, המגלה שליטה וידיעה בשפות רבות בצורה חסרת-תקדים: תורכית על להגיה השונים, מונגולית, טטרית, ארמנית, גרוזינית, פרסית, ערבית, רוסית, אלנית, יוונית, פולנית, ליטאית, אידיש, גרמנית וצרפתית (טוב, אנגלית – זו כבר לא בעיה). לא הוזכרה כאן הקומאנית (עמ' 446), ואף לא קראימית (עמ' 421, 438), כי אלו הן כבר עניין של מה-בכך, ועדיין לא מוצה העושר הלשוני: צ'ובאשית, או ג'וזית, "בילארוסית-אמצעית-פולנית" (עמ' 448) ועוד ועוד. מעט מאד אנשים יכולים היו לתאר את שפת אמו של פירקוביץ כ"ניב גליציה-לוצק של השפה הקראימית" (עמ' 239, הע' 159). אמנם, עד עתה לא חסרו מלומדים פוליגלוטים במדעי היהדות, אך האינטגרציה של הלשונות השונות עם תחומי הידע האחרים לצורך הגעה לתובנה היסטורית חדשה לא היתה כה הדוקה כמו שניכר בספר זה. לא זו אף זו; הספר יצא לאור כעבודת-צוות, ואין זה דבר של מה בכך. המנוע מאחורי הכל, העושה והמעשה הוא דן שפירא, והתוצאה הסופית – גם אם היא מיועדת ל'מיטיבי-לכת' – ראויה לכל שבח.

יותר מאשר מתאר הספר מצבות של אנשים מתים, הוא עוסק בפעולתם ומעשיהם של אנשים חיים בעבר, ובית הקברות אינו נקודת הסיום של הסיפור, כי אם, אדרבא, נקודת ההתחלה. אף אם הספר עוסק בנושאים רבים הכרוכים בתולדות הקראים בחצי האי קרים, הרי שמגמתו העיקרית היא לפתור תעלומה שהחלה לפני כ-170 שנה, אשר יש לה השלכות על המחקר ההיסטורי עד היום (עמ' 103-104).

1 לעמ' 33 יש להוסיף את הספר הבא: יהודה ברד"ח, מזכיר לבני רשף, וינה תרכ"ט.

מדובר בפרשת חייו ומעשיו של אברהם פירקוביץ (1787-1874), דמות־מפתח בקהילה הקראית במאה ה־19, אדם אשר פרשת חייו ועלילותיו כבר פרנסו לא מעט מחקרים. פירקוביץ היה מלומד ואיש־ספר, בעל מודעות היסטורית עמוקה, תייר, בעל בית־דפוס, סוחר בכתבי־יד (שודד ספרים לעת־מצוא) ואיש־מדון. בקיצור: דמות צבעונית בעלת מזג סוער, אשר שימשה בעבר ועד היום מושא לבחינה, אדם שהיו לו זכויות וחובות כאחד. בשל מגמתו להוכיח כי הקראים חיו בחצי האי קרים עוד מימי בית שני, הוא פרסם כתבי־יד ומצבות קבורה שחלקם אמיתי וחלקם מזויף או בדוי. פירקוביץ שחזר את העבר והציג את תגליותיו – חלקן: 'תגליות' – כעובדות היסטוריות במגוון רחב של פעילות יצירתית, אשר עשויה לזכות אותו בתואר המפוקפק: 'ההיסטוריון הפוסט־מודרניסט הראשון'. בשל מעשיו של פירקוביץ, אריכות־ימיו וחריצותו, כמו גם בשל כישוריו האחרים, ניתן בקלות לסווג אותו כאחד מגדולי הזייפנים שחיו בכל הדורות.² והנה, קרה לפירקוביץ מעין מה שקרה למלך מידאס, אך בהיפוך: בעוד שכל מה שנגע בו מידאס הפך להיות זהב, כל מה שנגע בו פירקוביץ הפך ל'מזוהם' מבחינה מחקרית (אף אם הוא עשה מזה זהב – עמ' 36), עד אשר קשה מאד לדעת מה אמת ומה שקר בדבריו. עובדה זו מפורסמת במחקר, וכל החוקרים הרימו ידיהם וסברו כי לא ניתן להבחין בין אמת ושקר במעשי פירקוביץ, ומוטב להניח לדברים כמות שהם. ואכן, כזה היה מצב המחקר במשך עשרות רבות של שנים.

בניגוד לקודמיהם, באו שפירא וחבורת חוקרים כשהם מצוידים ברקע ובידיעות אשר מאפשרים להם נגישות למקורות הראשוניים. תחת שרביטו של שפירא פעלו החוקרים במשך שנים רבות להבהרת מעשיו של פירקוביץ, וניתן לראות בספר שלפנינו מעין עבודת־חקר משטרית בה נחשפים מעשי התרמית של החשוד אחד לאחד: העדויות מוצלבות ממקורות שונים, נבדקות הגרסאות השונות,

A. Grafton, *Forgers and Critics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

ומוצעות דרכי־פעולה אפשריות של גיבורי המעשה. שפירא וחבריו חושבים על האליבי האפשרי של העבריין (עמ' 71), ולעתים ניכרת אכזבה כי אין בכוחם להאשים אותו (עמ' 66). שפירא כתב את ספרו ביד חרוצים, כראוי לכל דיון משפטי שנועד להפלייל אדם (אף אם הלך לעולמו לפני שנים כה רבות). קריאת הספר אינה קלה, שכן שפירא מודע לכל ההיבטים האפשריים, מן הגדולים שבהם ועד לאחרון הפרטים: החל ממעמד פוליטי ותעודות מלכותיות, עבור למלחמות וכיבושים, וכלה ברכילות הנודעת על קשריו הרומנטיים של פושקין. קורא המוכן להשקיע בקריאה הספר, ולהתעלם מהסגנון המשפטי היבש – "זה מתבקש, מיסטר ווטסון" – ימצא לפניו ספר בלשי מן המעלה הראשונה.

שפירא, בעקבות גיבורו פירקוביץ, בחן ובדק אלפי קברים, ועיין ובדק בכתבי־יד לאין־מספר כדי לגלות את 'האמת המדעית' ברמות מידע שונות, ושכבות־עבר שונות, החל מן המאה ה־19, עבור לימי הביניים, וכלה במאות הראשונות לספירה (ובסדר הזה דווקא). הכל כתוב בבקיאות מופלגת תוך שזירת אלפי פרטים ופרטי־פרטים (לעתים, עד כדי טרחנות) לכדי היגד משמעותי ורב־רושם. את ידיעותיו חולק שפירא עם קוראיו בנדיבות, לעתים מוגזמת. את שליטתו של שפירא בתולדות חייו של פירקוביץ ניתן לכוון במלה 'מדהימה', עד כי נדמה כי אם יכולים היינו לעמת את פירקוביץ הנחקר עם שפירא החוקר, היה ניכר שהחוקר מכיר את פירקוביץ יותר ממה שהנחקר מצליח לזכור. השליטה הדקדקנית באלפי הפרטים מציגה תערוכת חסרת־תקדים שיצר חוקר־משטרה בסבלנות אין־קץ, והכל בשמה של האמת המדעית: להפלייל את פירקוביץ.

ספרו של שפירא נועד לשרש מן המחקר דעות שהוצגו כעובדות על־ידי זייפנים ושרלטנים, ובשל אידיאולוגיות מסוגים שונים. כיוון שדעות של־שווא מהלכות במחקר מזה כ־170 שנה (עמ' 26), ובא שפירא ופותר תעלומה כה ישנה, אין אלא לקבוע בפסקנות כי יש לראות בספרו פריצת דרך מחקרית, הבנה מחודשת ביחס לנתונים שעד כה עמדו למעצבה מבלי שניתן היה לדעת מה אמת ומה שקר. גם כאשר המניע לשקר אינו ברור (כגון מתי נסע פירקוביץ למזרח התיכון – עמ' 29, הע' 179), עדיין מסתבר כי אנשים שונים נהגו

להמציא 'תולדות־חיים' כביכול, בין אם של אדם פרטי ובין אם של קהילה שלימה, שלא היו ולא נבראו.

העוינות הקיימת בתחום המחקרי שבחר לו שפירא היא מגוונת: ראשיתה דתי, המשכה מדעי, וסופה אנטישמי, ואך מתיימעט יכולים לומר כי הם לחמו בכל החזיתות הללו. שפירא לוחם (לעתים נדמה שהוא רואה עצמו כלוחם מלחמת־מצווה), בעולם רווי הרפתקאות (עמ' 83-91), תוך שהוא צולח ים של רעל, שקרים ויצרים אפלים באמצעות ידע רב־אנפין ושליטה ללא מיצרים בכל אחד מהעניינים בהם הוא עוסק. ניכר מן הכתוב שבהזדמנות זו או אחרת עתיד שפירא להוסיף עוד כהנה וכהנה על מה שכתב עד כה, כמעייין המתגבר. אחד מיעדי המשנה של הספר הוא העיסוק בכוזרים, ויהי רצון שתחום 'משני' זה יהפוך בעתיד לתחום עיקרי עבור חוקר זה וצוות החוקרים שריכזו סביבו. אם יש מי שיכול להקים את סוכת הכוזרים הנופלת, הרי אלו הם האנשים.

ספר זה הוא תשובה ראויה ומשמעותית כנגד פסאודו־חוקרים והשקפות פוסט־מודרניות המעדיפות תיאוריות על פני עובדות, במיוחד מאחר וקשה מאד להשיג עובדות אלו. שפירא וחבורתו מעידים בכל דף מדפיו של הספר כי הם דוחים השקפות אלו ומציגים מחקר של ממש. שפירא אינו חוסך כל מאמץ, ולאורך שנים רבות, כדי להשביע את תאבונו האינטלקטואלי הבלתי־נלאה; הכל כתוב בדיוקנות, בתבונה ובדעת. יתר על כן, שפירא מחייה מתים בספרו. חקירותיו בכתבי היד המתים ובבית הקברות – הוא המכונה 'בית החיים' – מעלות את המתים באוב, ומביאות בפני הקורא באופן חי ומלבב את עמדותיהם ואת מחלוקותיהם, גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם. באותה הזדמנות שפירא מגלה כי אנשים מסוימים לא היו ולא נבראו (עמ' 245), והקברים והתכתובות השונות הופכים עבורו למכשיר רב־עצמה: מחייה וממית כאחת. שפירא מחטט בקברים לא רק כדי למצוא את האמת, אלא מציג את המתים במערומיהם האינטלקטואליים; פרסאוס גבר על מדוזה (ולא בקסמים, כי אם בעבודה קשה).

על מצב המחקר

כחיה אורבת לטרף כך שפירא וחבריו בוחנים ובודקים את פירקוביץ, אלא שבלהט המחקרי נשכח מהם שאך בודדים בעולם המדעי היום מודעים לפולמוס המדעי הישן. שפירא אינו פותח בסיכום 'מצב המחקר' לאשורו, תחום אותו הוא יודע יותר מכל אחד אחר, ואין הקורא יכול לדעת את הנימוקים לפיהם נדחו ממצאי פירקוביץ על ידי דיינארד, הרכבי, חוולסון, שטראק ואחרים. שפירא, המוכן לטבוע בים של פרטים ובלבד שיחליץ נתון ביחס לחייו של פירקוביץ, אינו מציג בפני הקורא תמונה שלימה ביחס לבעייתיות בכתובות המצבות אותן סיפק פירקוביץ בספרו.³ הקורא את ספרו הגדול של שפירא מתרשם שפירקוביץ מואשם בשיבוש המחקר על-ידי המצאת נתונים שקריים, כגון 'שיפוץ' אותיות שונות לצורך חישובי גימטריה, היוצר תאריך קדום, או תוספת מלים לצורך מטרה דומה. יצוין מייד כי שפירא אינו בוחל בכל מאמץ, קשה ומפרך ככל שיהיה, כדי לספק נתונים לקורא, ומאמציו מונעים מסיבה מדעית בלבד – בניגוד לכמה מקודמיו בפרשה זו. אין הוא רק מכתת רגליו בספריות וארכיונים למיניהם, ואין הוא מסתפק בבחינה מדוקדקת של המציבות המקוריות (וניסיונות לאתר מציבות מקוריות שנעלמו ברבות השנים), אלא מוכן הוא אף לתרגם מאמרים מדעיים מרוסית לעברית על מנת להבהיר בפני הקורא את כל עלילותיו ועלילות-המשנה של פירקוביץ, ורבות הן עד כי קשה למנות את כולן.

מסיבה זו, מפליא בעיני ששפירא אינו דן באופן מסודר ב'מוצג מספר 1' בכתב ההאשמה שהוא מכין לפירקוביץ: ספר *אבני זכרון*. שפירא בקי מופלג (גם) בספר זה, ועל כן תמוה שאין הוא מנסה לבחון באופן מרוכז את הבעייתיות העולה מתוכו. היסטוריון מנוסה שיעיין בספר יגלה מייד מספר תמיהות, אותן ניתן לסכם בהתאם לסוגייה במסכת גיטין י ע"ב: "שטר המזויף מתוכו". כלומר, חלק מהנתונים שסיפק פירקוביץ הם מופרכים בעליל, וסופו של כל זייפן

3 א' פירקוביץ, *אבני זכרון לבני ישראל בחצי האי קירים*, חסר מקום דפוס (וילנה), חסר מועד דפוס (תרל"ב=1872).

לגילוי. אין לשכוח כי פירקוביץ פעל סמוך למחצית הראשונה של המאה ה-19 בשעה שמדעי היהדות היו בחיתוליהם, ופירקוביץ עצמו לא היה יותר מאשר אוטודידאקט; מוכשר מאד, ביבליופיל, אבל אוטודידאקט, וכל אדם אינו אלא תבנית נוף זמנו ומקומו, גם אם יתאמץ להכחיש זאת.

לאור זאת, היתה סיבה לחשוב ששפירא ינצל את מדעי היהדות ככלי-עזר לבחינת מעשיו של פירקוביץ מלפני כ-170 שנה, אך למעשה אין הדבר כך. נכון הדבר כי מדעי היהדות, כמו כל תחום מדעי אחר, סובלים מבעיה כזו או אחרת, ויש בהם גם כשל פנימי מובנה. יחד עם זאת, דיון מחודש במעשיו של פירקוביץ אמור היה להציג בפני הקורא תשובות שונות, אלא ששפירא לא שאל את השאלות האלו – ולא מפני שאיננו חקרן – וממילא מתקבל רושם שבחינת המצבות אינה מוליכה לכיוון ברור. כך, למשל, דן שפירא באופן שבו חקר דוד כוכיזוב את מצבותיו של פירקוביץ (עמ' 80-81), אלא שבהעדר נקודת-משען ארכימדית אין הקורא למד דבר, למעט הערכתו של שפירא כי "שיטתו (של כוכיזוב) נופלת לאחור בדיקה". שפירא הגדיר לעצמו יעדי-מחקר רבים – לעתים נדמה: רבים מדי – וכתוצאה מכך עשוי היה פירקוביץ למצוא נחמה בעובדה כי לא תפשו אותו בכל שקריו אלא רק בחלקם. כך, למשל, טוען שפירא כי פירקוביץ "בכל המקרים שהיה כתוב חמשת אלפים, שיפץ המזיף לארבעת אלפים" (עמ' 93), ותמה אני אם עמדה זו עומדת בפני ביקורת. הכל יודעים כיצד הופכים ד' לה', אך איני יודע איך אבן מסותתת ב'ה' תיהפך ל'ד' (אלא באותיות בלט, הנחה בלתי סבירה בעליל במצבות אבן). שפירא אכן מתייחס לסתימת-מלט (עמ' 96, הע' 35; עמ' 283, הע' 331), אלא שהסתמכות על טכניקה זו נראית מסוכנת מאד לזיפן ששיטתו מבוססת על הקדמת תאריכים.

ואולם, בהתאם למנדט שהטיל שפירא על שכמו, לבחון את כל שקריו של פירקוביץ, אמור היה שפירא לשאול שאלות פשוטות, ביחס לאבני זכרון, שאלות שמשום מה הוא לא שאל. לדוגמה: החל ממתי כותבים יהודים על מצבות את הנוסחה הידועה "תהי נפשו צרורה בצרור החיים" (על-פי: שמ"א כה, כט)? החל ממתי מבחינים יהודים בין 'פרט קטן' (ערך גימטרי של התאריך ללא האלפים),

ל'פרט גדול' (ערך גימטרי של התאריך עם האלפים)? האם התקיים אי-פעם מניין 'לגלותנו'? האם ההבדלים בין המצבות הקדומות כביכול לבין המצבות המאוחרות ניכרים בתאריך בלבד? באיזו מידה דומות נוסחאות המצבות שהציג פירקוביץ, מצבות שיצא עליהן ערר, למצבות שנתגלו בחפירות ארכיאולוגיות? נכון הדבר שאין בידינו קורפוס של מצבות יהודיות, בדומה לקורפוסים אחרים של אומות העולם, אלא נתונים חלקיים בלבד.⁴ ואולם מחוקר בשיעור קומתו של שפירא ניתן לצפות שיעשה עבודה השוואתית, ולו גם בעלת אופי חלקי (בה החל בציון מספר פרטים בעמ' 93), על מנת להסיר ספק כי אכן פירקוביץ בדה מליבו מצבות, ואף אם הן קיימות באופן פיסני, ונראות עתיקות, אין פירושו של דבר כי הן עתיקות באמת. אם בראשית המחקר די היה בהגדת ראש ביחס לטיעוניו של פירקוביץ כי הכל אותנטי, הרי שבימינו יש מקום לבחון את העניין מתוך גישה עניינית נטולת סקפטיזם. יכול או לא יכול להיות?

ואכן, שפירא בחן היטב הן את הכתובות כפי שהתפרסמו באבני זכרון, והן את הממצאים בשטח, ודעתו מובאת בטון נחרץ, כגון: "מתוכן רק אחת עשויה להיות אותנטית... אף אחת מתוכן אינה אותנטית" (עמ' 95), אלא ששפירא לא נימק את קביעתו. שפירא בחן היטב את כל קודמיו, כמו גם את מניעיהם הגלויים והסמויים, ואי אפשר לומר עליו שמדובר ב'התרשמות אישית'. אדרבא, מצופה היה ממנו שיציג בפני הקורא את שיקוליו, ויסביר מניין הוא יודע כי הרוב הגדול מזויף. אחד מטיעוניו של שפירא להיעדר אותנטיות נעוץ

4 Pieter W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, Kampen: Kok Pharos, 1991; ד' ספראי, 'סקירת *Ancient Jewish Epitaphs*, Pieter W. van der Horst, ציון, נט (תשנ"ד), עמ' 97-103; מיקי לוי, 'כתובות קבר יהודיות בארץ ישראל מתקופת הבית השני, המשנה והתלמוד, עבודה לשם קבלת התואר מאסטר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשנ"ח'; י' שטרן, 'מצבות חדשות מצוער (אוסף מוסיוף)', תרביץ, סח, ב (תשנ"ט) עמ' 177-185; C. Colafemmina, 'Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy', in Bernard D. Cooperman and Barbara Garvin (eds.), *The Jews of Italy: Memory and Identity*, Bethesda, Maryland: University Press of Maryland, 2000, pp. 65-81.

בהתפלגות סטטיסטית בלתי סבירה של המצבות ביחס לתקופות השונות. ברם, אם דבריו היו מובאים בפני בית המשפט, היה פירקוביץ מגן על עצמו בטענה כי הוא עסק רק במצבות בעלות הכיתוב, והן מיעוט מכלל המצבות, וממילא מוסרת הטענה בעלת האופי הסטטיסטי-דמוגרפי (טענה לה מודע שפירא – עמ' 114). פירקוביץ (באבני זכרון, עמ' 200), טוען כי פרסם אחוז אחד בלבד מכלל המצבות, והואיל וציין בספרו 564 מצבות, בעוד ששפירא וצוותו משוכנעים שמספר המצבות קטן בהרבה, ממילא עולה שאלת האותנטיות של האחוז הגבוה של המצבות עם הכיתוב, ובמיוחד עם הכיתוב המפורט. מצבות אלו מצריכות גם בירור לשוני, ואף בירורים אחרים, ולצד הרב שפירא נמנע מלדון בהם.

למען הסר ספק: שפירא לא הותיר אבן על מקומה, ושיטתו בחשיפת הזיופים, לה הוא קורא "שחזור שיטתי" או "שחזור גורף" (עמ' 95) מבוססת על הצלבת נתונים משני סוגים: אילנות גניאלוגיים מזה, ומיקום המצבות מזה. ברור, אפוא, שאין כאן 'שחזור גורף', שכן בשיטה זו אין אפשרות לברר את האותנטיות של שמות חד-פעמיים מזה ושל אבני-מצבה שנעלמו או שמיקומן אינו ידוע מזה. כלומר, שפירא עבד קשה, אך עדיין לא מיצה את הנתונים, ועדיין יש מצבות אשר יכול הטוען לטעון כי הן אותנטיות, מבלי ששפירא יוכל להפריך את דבריו בוודאות. אין פירושו של דבר שפירקוביץ יצא צדיק, אלא שנדמה, שלמרות מחקרו המעמיק של שפירא עדיין נותרה בקעה לחוקרים שיבואו אחריה ויבחנו את מצבותיו של פירקוביץ בסיוען של שיטות מחקר נוספות.

הערות ותיקונים קלים

בעמ' 22-24, 38, דן שפירא בכתובת שמצא, כביכול, פירקוביץ, לפיה מוצאם של הקראים בגלות הושע בן אלה בימי שלמנאסר. קרוב בעיני שזיפו זה של פירקוביץ נעשה בהשפעת הסיפור על תולדותיהם של

יהודי קוצ'ין, כפי שפורסם הדבר כבר ב-1790, ויש סיבה לחשוב שאדם מלומד כפירקוביץ הכיר עדות זו.⁵

בעמ' 26 מעניק שפירא למלות ההאשמה: "אשה חדשה הנואפת בבית תענוגיה" משמעות פוליטית. דומה כי מוטב לראות בהן האשמה מהדרגה החמורה ביותר בהתאם למטפורה התלמודית ביחס לכלה הנואפת בימי חופתה.⁶

בעמ' 37, הע' 237, מוזכר ספרו של חוולסון על הצבאים (לפי שפירא: צאפאים), כמו גם ספרם: כתאב אלפלאחה אלנבטיה. מקובל במחקר לתרגם שם זה כ"החקלאות הנבטית",⁷ וכך גם תרגמו שפירא, אלא שלדעתי התרגום הנכון הוא: "הפולחן הנבטי". לעניין זה יש קשר הדוק עם חוקריו של מורה נבוכים, ולא כאן המקום לדון בכך. בעניינו של המשומד כותב שפירא כי "התנצר חוולסון – לכל הדעות, מתוך אמונה כנה". ברם, דווקא כאן יש להטיל ספק אם התנצר האיש מתוך אמונה כנה, ולא בשל חפצו במשרה אקדמית, וקשה לקבל את "לכל הדעות", כי חוולסון עצמו התכחש לדעה זו, אף אם בבדיחות-דעת.⁸

בעמ' 49, הע' 308, כתוב כך: "בשנת 1910 רכש דיינארד, כנראה כחיקוי נוסטלגי אחרי פירקוביץ, אוסף כתבי יד שומרוניים בשכם, המהווה כעת את האוסף השומרוני של ספריית הקונגרס בוואשינגטון". ברם, ברור לגמרי כי את פעולתו של דיינארד אין להגדיר כמעשה בעל אופי נוסטלגי. דיינארד למד משהו ממורו הרוחני (באותה תקופה), וכמורו היה ביבליופיל וסוחר בכתבי-יד. שניהם הרוויחו רווחים משמעותיים בעסקיהם, ואין למצוא הבדל של

5 נ"ה וייזל, 'מגיד חדשות', המאסף, ו (תק"ן), עמ' קכט-קס; מ' בר-אילן, 'ספרים מקוצ'ין', פעמים, 52 (תשנ"ב), עמ' 74-100.

6 מ' בר-אילן, עטרת חתנים, מהדורה שלישית, בני ברק תשס"ו, עמ' 135-146.

7 ד' חוואלסון, מאמר התמוז (תרגום: ח"י גורלאנד), ליק תרכ"ד, עמ' 23; Tamara M. Green, *The City of the Moon God*, Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, 1992, p. 187.

8 ש"ל ציטרון, מאחורי הפרגוד: מומרים, בוגדים, מתכחשים, וילנה תרפ"ד, עמ' 7-34; ש' גינצבורג, משומדים אין צארישן רוסלאנד, ניו יורק תש"ו, עמ' 119-156.

ממש בין מי שמוכר את כתבי־היד שלו לספריית המלכותית בסנקט פטרבורג לבין מי שמוכר את כתבי־היד שלו לספריית הקונגרס בוואשינגטון (כמו גם כתבי־יד נוספים שהגיעו בסופו של דבר לספריית ה־JTS). מדובר בפעילות עסקית ולא בפעילות נוסטלגית.

בעמ' 62, הע' 380, הוזכר מאמר משנת 1927 שכותבו הזדהה בראשי־יתבות בלבד: L.Z., וקרוב בעיני שכותב המאמר היה לייב זלוטניק, אשר כתב מאמר החתום באותם ראשי־יתבות *משומות*. לימים התפרסם כחוקר־פולקלור ורב, בשם יהודה־ליב אבידע.

בעמ' 78-81 דן שפירא, בנספח, בלוח כוכיזוב, היינו לוח משוער על־ידי הקראים (ר' דוד כוכיזוב ובנו מרדכי), השערה שנועדה לחזק את האותנטיות של הכתובות על המצבות אותן מצא, או המציא, פירקוביץ. ההצעה היא כי בעוד שלוח השנה 'שלנו' מחושב לפי מולד בהר"ד (=מולד הלבנה הראשון אירע ביום ב' ה' שעות ו־ר"ד חלקים), לוח השנה לפיו חושבו המצבות חושב לפי מולד וי"ד (=יום ו' י"ד שעות), ובדרך זו הוסבר השוני בשנים המעוברות בהתאם ללוחות השונים. דומה שהצעה זו נבנתה על סמך המידע שהיה קיים בפני המחבר (כוכיזוב, לאו דווקא פירקוביץ), ביחס לשוני שבין לוח השנה של אנשי מזרח, הם בני בבל, לבין אנשי מערב, הם בני ארץ־ישראל.⁹ אין צורך לדון בפרשה זו, אך יצוין כי במהלך הדורות נהגו בקהילות ישראל על־פי לוחות שונים, וגם במקרה שנמצאו מצבות אמתיות, כפי שנמצאו בצוער, קיימים לבטים שונים במחקר ביחס לאופן חישוב השנים, ומכאן שהטיפול בסוגייה זו מצריך זהירות כפולה (מה עוד שהקראים חלקו על הרבנים גם בשאלת הלוח, ועדיין במאה ה־10 הכיר רב סעדיה גאון לערך עשרה לוחות־שנה יהודיים שונים).

בעמ' 343-344 דן שפירא בהתגיירות הכוזרים והוא כותב כך: "איננו יודעים הרבה על ממדי התופעה, ולא על אופיה, אולם לדעת חוקרים רבים, לא היתה זאת תחילת היהדות הנורמטיבית". אכן,

9 מ' מרגליות, 'מועדים וצומות בארץ־ישראל ובבבל בתקופת הגאונים', ארשת, א (תש"ד), עמ' רד-רטז (ויש למחוק את הכתוב אצל שפירא, עמ' 78, הע' 450).

משפט זה מנוסח בזהירות הראויה, אלא שלטעמי ניסוחו זה נובע מזהירות-יתר. ברור שהמונח 'חוקרים רבים' נועד להוציא מעט חוקרים הסבורים אחרת, אלא שלטעמי אין הם חוקרים כלל, ובוודאי לא בשיעור קומתו של שפירא. כלומר, חסרי-ידע בהיסטוריה, שרלטנים ברמה כזו או אחרת של כיסוי אקדמי (מפרופסור לסוציולוגיה ועד פרופסור לקולנוע), כתבו על תחומים בהם אין להם מושג(!), וכל זאת בשל אידיאולוגיה המניעה אותם. מוטב היה לשפירא לנסח את דבריו בצורה החלטית, ולקרוא לילד בשמו. לא נותר אלא להוסיף שלדעת מומחים לדמוגרפיה בעת העתיקה ובימי הביניים, במאות ה-6-7 היה שפל עולמי באוכלוסייה, וברור, לפיכך, שמספר היהודים ה'מקוריים' (קרי: רבניים) היה נמוך,¹⁰ ובשל מצב המחקר הירוד בתחום אקדמי זה קשה לקבוע את מספרם. באותו מקום, ביחס לקראים, כותב שפירא בהערה כך: "המסורות על השלב של היהדות ה'סטויכיאית', הטבעית, עוצבו... כעין צורה מסוימת של יהדות". במשפט זה יש להמיר את המלה "הטבעית" במלה "היסודית", שכן המלה *στοιχείον* ביוונית פירושה יסוד (של הקוסמוס, אך גם של דבר אחר), אות, חלק מסדרה, תו, ועוד.¹¹ בעמוד 345 כותב שפירא הערה ארוכה ביחס לכך שהקראים לא אפשרו גיור, וכתוצאה מכך הם ראו ברבנים ממזרים, וממילא גם

J. C. Russell, *Late Ancient and Medieval Population* [Transactions of the American Philosophical Society, 48/3], Philadelphia 1958, pp. 80, 139-141; M. I. Finley, 'Manpower and the Fall of Rome', Carlo M. Cipolla (ed.), *The Economic Decline of Empires*, London: Methuen, 1970, pp. 84-91; B. H., Slicher van Bath, *The Agrarian History of Western Europe: A.D. 500-1850*, London: Edward Arnold, 1963, p. 80
G. Dellings, *στοιχέω, συστοιχέω, στοιχείον*, G. Friedrich (ed.), 11 *Theological Dictionary of the New Testament*, VII, Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1971, pp. 666-687

בכוזרים. מפאת הקיצור לא נאמר אלא זאת שהפסילה היתה הדינית, והרבנים ראו בקראים ממזרים.¹²

במהלך הספר חוזר השימוש במלה "כיתנים" (כגון: עמ' 402), וזו טעות. המלה הנכונה היא כיתתיים (ולמקפידים: כתתיים).

טעויות דפוס: דומה כי אין אפשרות לספר בהיקף ובפרטים כמו זה המונח לפנינו שייצא ללא כל תקלה, אלא שבמקרה זה גילתה הוצאת הספרים הזנחה מסוימת. להלן מבחר דוגמאות: עמ' 1 צריך להיות (להלן: צ"ל) הסבוכות; שם צ"ל האימפריה; עמ' 3 צ"ל 1785; עמ' 9 צ"ל עבודתו; שם צ"ל אקרוסטיכון, לפי הצורה העברית ובה שיכול אותיות, ולא ה'נכון' המקורי: ארכי־סטיכון (=ראשי־שורות); עמ' 12 צ"ל כביכול; שם, בהע' 64 צ"ל שנתיים; עמ' 22, הע' 135 צ"ל פירקוביץ; עמ' 24, הע' 143 צ"ל ערך; עמ' 29 צ"ל במאמרו המשיך; עמ' 33 צ"ל רבות; שם, הע' 210 צ"ל שלספרייה; עמ' 34, הע' 217 צ"ל וכו'; עמ' 35 צ"ל ולכן לא ענה; עמ' 39 צ"ל נימוקים; עמ' 40 צ"ל על רקע; עמ' 48 צ"ל שהצליח... החשודות; עמ' 56, הע' 356 צ"ל ברית המועצות; עמ' 57, הע' 359 צ"ל 1837; עמ' 68, הע' 395 צ"ל זרח משעיר למו; עמ' 75 צ"ל שהתכרבל; עמ' 105 צ"ל העולה על הנדפס; עמ' 110, הע' 87 צ"ל הטבח; עמ' 345, הע' 36 צ"ל מחדש; עמ' 367 צ"ל כתולדה; עמ' 372 צ"ל להשערה; עמ' 433, הע' 65 צ"ל פירקוביץ; עמ' 521 צ"ל פירכוויץ; עמ' 538 צ"ל ...edit הכרמל; עמ' 541: צ"ל מסמכים. הובאו כאן דוגמאות בלבד, וברור שאף אם ניתן לתלות את חלקן במחבר, הרי שאין הן תואמות את המאמץ הרב שהוקדש להכנת הספר ומהוצאת ספרים אקדמית ניתן היה לצפות ליותר.

12 מ' קורנילדי, מעמדם האישי של הקראים, ירושלים תשמ"ד; M. Bar-Ilan, 'The Attitude towards Mamzerim in Jewish Society in Antiquity', *Jewish History*, .14 (2000), pp. 125-170.

סיכום

מי שגדל מנערותו על המחקר בכלל, והיה מודע לבעיית המחקר של תולדות הקראים בפרט, שמו של א' דיינארד הילך עליו קסמים, א"א הרכבי היה גיבורו האינטלקטואלי, וספרו של ה' שטראק עדיין נחשב לספר-יסוד בתחום-מחקרו – כמו כותב שורות אלו – אינו יכול אלא להתרגש למקרא ספר זה. מי שנחשף לתעלוליו של פירקוביץ רק עתה, עשוי למצוא לפניו ספר יבשושי הטובע באלפי פרטים, והישגו האינטלקטואלי – כמו אלוהים – מצוי בפרטים.

כוחם של בודדים בלבד יעמוד להם להקיף ולעכל את הידע הרחב המוצע בספר זה, אך אלו הנכונים להתאמץ יבואו על שכרם האינטלקטואלי. מתברר כי הדרך לחשיפת האמת ההיסטורית אינה רק בגילוי עובדות-יסוד ביחס לטקסטים יהודיים ודרך התחברותם, כי אם גם ביחס לחוקרים שפעלו בשדה-מחקר זה מאז ראשיתה של חכמת ישראל ועד היום הזה.

ספר זה קורא תגר על זייפנים לסוגיהם: מזייפן של ממש, הסבור שמעשיו יוותרו נסתרים לנצח, ועד לפסאודו-חוקרים בעולם פוסט מודרני, הסבורים כי מותר להם לכתוב על נושא, אף אם אינם בקיאים בו, בשמה של אידיאולוגיה כלשהי. והעיקר, הספר מדגים את כוחם של מדעי היהדות ומראה כי ניתן להגיע בתחום זה לפסגות חדשות.

מאיר בר-אילן, אוניברסיטת בר אילן

שעטנז רדוקטיבי רדוד

נסים קלדרון, יום שני. על שירה ורוק בישראל אחרי יונה וולך, סדרת מסה קריטית – סדרת ספרי מחקר בספרות עברית, הוצאת דביר בשיתוף מכון הקשרים ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, אור יהודה 2009. 605 עמודים.

אנו חיים בתקופה מבולבלת ומבלבלת, זמן של טשטוש מכוון ולא מכוון של גבולות והירארכיות וניפוץ מסורות וסמכויות מוצדקות ולא מוצדקות, וגרוע מכל, אנו חיים בתוך מרק של השטחה ובאנאליזציה של כל הממדים התרבותיים שפעם – לפני לא יותר משנים שלושה עשורים – היו מקור של נחמה ויציבות ועומק והשראה לאנשים רבים, מבלי להזדקק להגדרות של תרבות 'גבוהה' או 'נמוכה'; היתה תרבות (ובליבה הספרות בכלל והשירה בפרט), והיא היתה מצרך חיוני ומובן מאליו לחלקים מסוימים באוכלוסיה. הצורך בתרבות ממשית ומשמעותית עדיין קיים כמובן, רק שהיום מנגנונים מדיאליים רבי עוצמה והשפעה הגדירו מחדש את המונח 'תרבות' ולמעשה רוקנו אותו מכל תוכן, שהלא הייצוג המדיאלי אינו בנוי להבחנות דקות וניואנסים או לניתוחים הירארכיים: כשאלה מגיעים סוף סוף לעתים נדירות, בדיוק נגמר הזמן ועוברים לפרסומות. זוהי אחת הסיבות העמוקות לחוסר הסיפוק הגובר והולך שחשים רבים מן ההמולה הקרקשנית במדיה הכתובים והאלקטרוניים בכל פעם שהאומצה 'תרבות' מוגשת לשולחן. הדברים אינם נוגעים כמובן רק לישראל: בגידתם העמוקה של ערוצי התקשורת השונים ומשתפי הפעולה עימם, אותם ליצני תרבות שהתקשורת מייצרת וממליכה, בכל מה שאיננו מציצנות פורנוגרפית או פוליטיקה של השעה האחרונה, היא תופעה מוכרת ומדכאת בכל מקום במידה פחות או יותר שווה. וכך אנו מובלים באף לתהומות ומרתפים ונתבעים כמעט

בתוקף להתייחס אליהם כאל 'תרבות'. הרושם האישי והמיידני, הדעה הלא מנומקת, שהמשכה הטבעי היא התגרנות המוכרת, נעשו אבני הבניין של הדיון התרבותי העכשווי. וכאן אנו מגיעים לנושאה של ביקורת זאת, פרופסור נסים קלדרון וספרו המתוקשר *שני*. דומה שחללם של ספריות וארכיונים, לחם חוקם של חוקרים בכל שטחי מדעי הרוח, החל כבר להעיק על הפרופסור קלדרון. לא שאי-פעם עסק נסים קלדרון במחקר היסטורי והשוואתי עמוק, רציני ומשמעותי בחלק כלשהו של הספרות העברית ובאחת מנקודות ההשקה החשובות בינה לבין הספרות הרוסית, הגרמנית, היידית, האיטלקית או הערבית למשל, מחקר המצריך ידיעת לשונות ומיומנות בקריאת כתבי יד ויכולת לקרוא קריאה זהירה ומדוקדקת טכסטים בהקשרים שונים ומורכבים. מי שהחל את דרכו ה"מדעית" עם דוקטורט על שירתו המוקדמת של דוד אבידן המשיך לעסוק בכל ספריו ו"מחקריו" הבאים בכאן ועכשיו הספרותי, בעיקר בשירה העברית העכשווית שנכתבה בישראל משנות החמישים והשישים של המאה הקודמת ועד ימינו, במידה גוברת של הערצה נטולה כל ממד ביקורתי. הבעיה העיקרית בהתמקדות "מדעית" שכזאת היא שהגבולות בין מחקר מדעי, ביקורת ספרותית ועיתונאות תרבותית פרוצים לחלוטין כאן (ואכן נסים קלדרון שלח ידו גם בביקורת ספרותית וגם בעריכה). גבולות פרוצים אלה מהווים חיסרון מנקודת מבט מדעית, אולם כעת הם שאפשרו לנסים קלדרון לפסוע ממפתן של ספריות אל אולמות הרוק ובעיקר אל אולפני הטלוויזיה החביבים כל-כך על נציגי תרבות מסוגו. הלא מחקר מדעי מדוקדק לוקח שנים וכרוך בעבודה קשה והסיפוק המיידני ממנו כשסוף סוף רואה המחקר אור כמעט ולא קיים. מדוע אם כך לא לדלג דילוג רחב על כל זה היישר אל זמרי הרוק הפופולאריים ולחבור ישירות אל עיתונאי התרבות במדיה השונים באמצעות ספר חדש המשלב דיון "מדעי" על שירה עברית עכשווית ועל רוק עברי פופולארי? מדוע לא להדבק בדבק העתיק של החנפנות אל מצליחני הרוק העכשוויים ולהופיע לצידם על הבמה כנביא של "תרבות שירת הרוק החדשה"? מדוע לא להזין את התשוקה האדירה לחיבוק ציבורי רחב בעזרת קהל הרוק במקום בקהל המצומצם יחסית של הספרות והשירה?

הבה נתחיל מן התזה העיקרית בספר ונניח אך לרגע לקשיים המתודיים אליהם נאלץ כמובן לחזור בהמשך. תזה עיקרית נמדדת בדרך כלל במקוריותה, והרי טיעון חוזר בפי חוקרים רבים הלוקים לרוב במתודה ובכלי מחקר הוא שהעיקר הם הרעיונות הגדולים, התזה הכללית המקורית והחובקת כל. קלדרון רוצה לומר משהו על הקשר בין שירה לבין מוזיקת רוק פופולארית, משהו על פזמונים ושירה מולחנת, על מוזיקה ומלים וקהל. אבל הפלא ופלא, בדיוק תזה כזאת, שהיא בבסיסה שייכת במקרה הטוב ביותר לסוציולוגיה של הספרות ולשולי שוליו של הדיון הטכסטואלי הממשי, מתנסחת לה מזה מספר שנים במאמריו של עיתונאי תרבות מוכר, אדם נטול יומרות או כישורים אקדמיים: מנחם בן, שחלק מכותרת אחד מספריו המבטא קו זה הוא: "משלמה המלך עד שלמה ארצי", דהיינו, תזה הרואה בפזמונים וזמרים כשלמה ארצי ממשיכי "שיר השירים" ושאר המסורת הגדולה של השירה העברית לדורותיה. אמור מעתה שממשיכיהם של ביאליק, טשרניחובסקי, אצ"ג, גולדברג, אלתרמן, רטוש, פן, גלבוע ואבידן למשל, התגלגלו בנפשותיהם של זמרי רוק פופולאריים ששיריהם מתנגנים להם ברדיו בכל התחנות המקומיות והארציות. למה? כי יש לפזמונים המושרים הללו קהל מאזינים רחב שאין למרבית הבמות הספרותיות ה"רשמיות" (כתבי עת, מוספים לספרות והוצאות ספרים) בהן מתפרסמת שירה "רשמית". בעוד שהמשוררים הידועים בעידן הפרה-תקשורתית היו גיבורי תרבות, הרי שבעידן הנוכחי יש לנו גיבורי תרבות חדשים: כוכבי הרוק, ולא נותר לנו אלא להדביק להם את התואר "משוררים" ובכך החזרנו את עטרת השירה למקומה.¹

ספרו של מנחם בן אכן מצוטט פעם אחת על-ידי קלדרון, בהערה 1 עמוד 474, המעיר כי "בן מדגיש בספר הזה וגם ברשימות הביקורת שהוא מפרסם בעיתונים, את חשיבותה של השירה המושרת בשנים האחרונות. אני לא שותף לדעתו ש"השירה עברה לפזמון", אבל הוא

1 על כך ראו מנחם בן, משלמה המלך עד שלמה ארצי, מיונה הנביא עד יונה וולך: שיחות על שירה (תל-אביב 2006).

העלה רעיונות שעזרו לי במהלך הכתיבה. "ובכן, הדמיון בין התזות עדיין גדול מדי והערה זאת אינה פוטרת את קלדרון מדין וחשבון מפורט ומנומק באשר להבדלים העקרוניים בין התזה שלו לתזה של מנחם בן. דין וחשבון שכזה איננו מצוי בין דפי הכרך העבה הזה. מעניין שהדמיון קיים גם בכותרות שני הספרים המאזכרים, שלא במקרה, את יונה וולך, בתקווה לזכות ביותר תשומת לב תקשורתית. בכל מקרה תזה עיקרית מקורית אין ב"יום שני". וכך אין לנו מנוס אלא לפנות חזרה לעניינים מתודיים.

בעיות מתודיות קשות צצות ועולות כבר למקרא ההקדמה לספר הכוללת את הרציונל של המחבר ואיזה דין וחשבון על מבנה הספר. קלדרון משתמש בקטגוריות עמומות ביותר לצורך הצגת רעיונותיו, קטגוריות שלעתיים קרובות הן אימפרסיוניסטיות ומבטאות את הרגשתו הפרטית בהחלט נוכח תופעות ספרותיות ותרבותיות שונות. התוצאה היא ערפול במקום הבהרה, קביעות שרירותיות במקום ניתוחים מנומקים וגזירה זהירה של מסקנות הנובעות מהם. אילו היה קלדרון מצהיר כי לפנינו מסה אימפרסיוניסטית, ממואר אישי, אזי ניתן היה לשפוט את הדברים במסגרת ביקורת ספרותית, אבל גם כאן הציון של הפרופסור לא היה מרשים במיוחד. כי מה אמורים קוראי הספר לעשות עם משפט כגון: "אני כותב על הרגשות והמחשבות שנוצרים רק כאשר חלקים משמעותיים מן האינטליגנציה הישראלית קוראים ספר פחות או יותר במשותף" (עמ' 9-10). האם יש ביטוי עמום ומיושן יותר מ"האינטליגנציה הישראלית"? מי היא אותה אינטליגנציה? בורגני הבון טון התרבותי קוראי עיתון 'הארץ' היושבים בכתי הקפה התל-אביביים במרחב רוטשילד-שינקין-אחד-העם? וכיצד נצפה שקבוצה חברתית כל-כך הטרוגנית תקרא ותתרשם מספר אחד? וכיצד קלדרון אמור לדעת על כך? האם הוא נציגה הבכיר של אותה אינטליגנציה ישראלית מסתורית הלוחשת באוזנו מרחשי ליבה? האם זאת נקודת מוצא למחקר ספרותי? דומה שקלדרון פשוט אטום ומנותק מתהליך קריסתה של הביקורת וממסחורה המוחלט של הספרות הממוסדת (מגמות אותן זיהה וניתח לעומקן אמנון נבות במסות רחבות יריעה שהופיעו בעיקר במהלך שנות השמונים של המאה שחלפה, בעיקר

בכתב העת *עכשיו*², וכך הוא יכול לומר "... שהפרוזה הישראלית מעסיקה את האינטליגנציה הישראלית, משתתפת בעיצוב סדר היום התרבותי שלה, ומשמשת לה כלי "להבנת עצמנו", אם להשתמש בביטוי של ברנר על הקריאה במנדלי מוכר ספרים" (עמ' 10). (אפשר להעיר כאן ששם מאמרו של ברנר הוא "הערכת עצמנו בשלושת הכרכים", לא "הבנת עצמנו בשלושת הכרכים", אבל אלה דקדוקי עניות). עוד ביטוי עמום שכזה הוא "רחש השיחה" סביב ספרים או על ספרות (מופיע פעמיים בעמ' 10). ביטוי עמום זה מוביל לטטטוש ההבחנה החשובה בין סוציולוגיה של ספרות לבין דיון עקרוני על טכסטס ספרותיים, הקשרם וחשיבותם. ושוב ניתן לשאול: האם רחשי שיחה הם בסיס למחקר מדעי? ועל בסיס מה קובע קלדרון שבעבר היו האינטלקטואלים הישראליים (עוד צירוף עמום, "אינטלקטואל ישראלי", מופיע בעמ' 11) קוראי שירה נלהבים וכיום "...יש אינטלקטואל ישראלי רציני, עמוק, שמוותר על שירה". מול קביעה זו ניתן להעיר ששירה בדרך כלל כמעט בכל הקשר ותקופה נקראת על-ידי מעטים, ואם האינטלקטואל הקלדרוני לא קורא שירה, אולי הוא קצת פחות רציני ועמוק? ומה אמורים קוראי ספרו של קלדרון לעשות נוכח הטענה כי "הריקנות באולם מקלקלת את ההצגה. ההד החלול שחוזר מן המושבים הריקים מזיק למלים הטובות ביותר. והוא הזיק גם לכתיבה שלי על המלים. שירה בלי שיחה על שירה, שירה בלי המשך של השירה בתרבות, הוציאה ממני תגובה לא-טבעית ומתפתלת" (עמ' 11-12). הרי לפנינו עוד טענה סוציולוגית בנימה אישית שקל להפריכה: גם החרם המאורגן על אצ"ג ושירתו לא הכניעו ולא פגעו בעוצמתה ומקוריותה של שירה גדולה זאת כי אצ"ג לא היה זקוק לחיבוקי הממסד של תנועת הפועלים כדי להמשיך לכתוב שירה גדולה שנענתה בשתיקה רועמת. ומה עם התלונות החוזרות ונשנות של אשר ברש על מיעוט תשומת הלב הציבורית לספרות? הלא תולדות הספרות העברית מלאות תלונות שכאלה.

2 ראו למשל גיליונות עכשיו 49 (1984); 50 (1985); 51-54 (1987).

גלים של קביעות מופרכות נוספות על שירה ומומחיות שבים ומכים: "כאשר שירה הופכת לנחלתם הסגורה של משוגעים-לדבר – זה רע. כי שירה היא משהו שעובד עלינו רק כשאנחנו מסרבים להיות מומחים לדבר אחד. ומומחיות לשירה היא הזמנה לסנוביות וליטרטיות. רק מעבר לגבולה של כל מומחיות שהיא נפתח הראש לכל מרחב האסוציאציות של המלים" (עמ' 13). אז אין ולא היו מעולם מומחים לשירה ולא קוראי שירה מיומנים ומקצועיים, עורכים ומבקרים, שלא לומר "חוקרי שירה" כנסים קלדרון עצמו? ומדוע מומחיות לשירה היא סנוביות ולא גישה מקצועית ועניינית לשירה? מעבר לכך שהקביעות הללו מופרכות מראש, קלדרון נוקט לעתים בלשון פואטית קלישאית ופתטית שתורמת עוד למופרכות הכללית של הדיון שלו, למשל הביטוי "הפסקול של חיינו" (עמ' 15) אותו מבטאים לכאורה זמרים-כותבים.

אבל הבעיה העקרונית הקשה יותר בהצהרת הכוונות של קלדרון היא העדר שיפוט הירארכי המבוסס על ניתוח מנומק, ניתוח מקצועי ומדעי השואף לכל הפחות למידה של אובייקטיביות בדרך אל המסקנות. המחבר מודה ש"אין לי הגדרה טובה לשאלה מהי שירה בכלל, ושירה טובה בפרט; לכן גם לא הטרידה אותי השאלה מהו רוק בכלל, ומהו רוק טוב מן הבחינה האמנותית. אני יכול להתלות באילן הגבוה של ויסלבה שימבורסקה, שכתבה שגם היא איננה יודעת מהי שירה, ולמה כמה מאיתנו אוהבים שירה, ולמרות זאת היא נאחזת בשירה "כבמעקה גואל". גם אני נאחז. וכשדילן, או רוני קינן, גורמים לי להיאחז בהם קרוב למקום שבו אודן וזך גורמים לי להיאחז בהם (אולי במקומות שונים על פני מעקה אחד) – אני מתאר את זה בכתב. לא מגדיר – מתאר" (עמ' 15). הרי לפנינו דוגמא אחת מרבות לסגנון השעטנזי של קלדרון, ליומרה הגדולה מחד, ולהעדר הכיסוי מאידך, כי מה שמותר למשוררת הפולנייה שימבורסקה אותה קורא קלדרון רק בעברית אסור למי שמתיימר להציג את מסקנות מחקרו על שירה ורוק אחרי יונה וולך; ממנו עלינו לצפות שידע לנתח ולהוכיח, לא רק לתאר, את התופעות בהן עוסק ספרו. במקום ניתוח והוכחה מופיעים בדרך כלל ציטוטים המשמשים טפטים חיוורים לקרעי קביעותיו, וכן ערב רב של שמות הנזרקים כלאחר יד וללא הבחנה,

ובעיקר רשמים אישיים: "אני כותב על מי שמדבר אלי..." (עמ' 16); "והלכתי בעקבות הדבר הפשוט והראשוני שנקרא טעם אישי..." (שם); "...הרשימו אותי..." (עמ' 17). ייתכן שקלדרון צודק בקביעתו ששירה היא "...המקום שבו אפשר לחיות סתירות ולא המקום שבו צריך לבחור בין מגמות סותרות" (עמ' 16), אבל הוא אינו כותב שירה אלא מחקר על שירה, וכאן הוא מחויב לניתוחים והנמקות; הניסיון שלו לחמוק מכך, וגרוע יותר, להציג את הביקורת הספרותית כולה כ"ניסיון של מבקר לדפוק על השולחן ולסיים את הוויכוח בקביעה שפלוני ואלמוני שייכים למפה, ואילו פלמוני לא שייך..." (עמ' 17) הוא קריקטורה של ביקורת ספרותית. האם זה מה שקלדרון חושב על פרישמן, ברנר, או קורצווייל למשל? על רקע כל הביטויים האישיים הגודשים את ההקדמה לספר בולטת התודה המופיעה בעמ' 20 "לגופים שסייעו במימון המחקר". מחקר?

קשה לדמיין כותרת יותר לא מחקרית ולא מדעית מכותרת הפרק הראשון: "למה הלכתי אל אולמות הרוק" (עמ' 23), כותרת אימפרסיוניסטית ואישית האמורה לספק הסבר לאיזו הכרעה של נסים קלדרון. אבל ההסבר כולו נוגע שוב ברייטינג, בפופולאריות ובהעדר פופולאריות בשירה והכל כמו מתוך סערה של הרגשות: "ויזלטיר ניסח כאן הרגשה שמלווה גם אותי זה זמן רב – הרגשה ששירה עברית הולכת ונעשית כמו הצגה שרק קהל מצומצם בא לצפות בה, ורובו אנשי תיאטרון מקצועיים. מי שהיה בהצגה כזאת יודע שיש אווירה מלאכותית באוויר, ויודע שהמלאכותיות שבאולם מחלחלת גם אל ההצגה הטובה ביותר. לכן לא יכולתי לכתוב את הספר הזה על שירה בלבד. כאשר הלכתי אל ה-singer-songwriter של הרוק, מצאתי לא רק אמן שממשיך את המשורר, מצאתי אמן ששופך אור על המשורר. שירה היא משהו שמתמשים בו, חשב ויזלטיר. כאשר פחות ופחות אנשים משתמשים במשורר, ויותר ויותר אנשים משתמשים ב-singer-songwriter. לכן נראה לי נכון להביט על כל אחד מהם גם מן הפרספקטיבה של האחר" (עמ' 24). "הרגשות" אשר "נראות נכון" מהוות כאן תשתית לכתובת ספר בעל יומרה מחקרית על שירה ורוק עכשוויים. אם התגברנו על זה נוכל לבחון קצת את הלוגיקה: מדוע הצגה אליה בא קהל מועט נעשית בהכרח פחות

טובה או מלאכותית? כיצד יכולה מלאכותיות ערטילאית זו לחלחל אל ההצגה הטובה ביותר? האם אין ליצירה אמנותית משמעותית איכות ועוצמה פנימיות שאינן תלויות בקהל, בהתקבלות, בפופולאריות, ברייטינג? כיצד הירידה ב"שימוש במשורר" והעלייה בשימוש ב-singer-songwriter מובילות לקשר כלשהו בין שירה לרוק, לאיזו המשכיות של השירה ברוק? האם ירידה בצריכת קוקה-קולה, למשל, ועלייה בצריכת מצות יכולה להוביל אותנו למסקנה שיש המשכיות של הקולה בקרב המצות? האם ירידה או עלייה בשימוש במשהו הן תשתית עובדתית מספקת לקשור בין דברים שונים כמו קוקה-קולה ומצות, שירה ורוק?

קלדרון טוען כי "כאשר נוצר אמן הרוק הישראלי, המחויבות האישית שלו גם למלים וגם להלחנה קירבה אותו אל דמות המשורר. והמרדנות שיש בעצם הבחירה בז'אנר הרוק קירבה אותו שוב אל סביבה של פרובוקציה, או התרסה, או אי-שקט. לכן הוא היה צריך להתרחק מן השיר הפופולארי שקדם לו בעברית, כלומר מן הזמר הארצישראלי" (עמ' 26), וכן ש"לא במקרה ה'דיסטורשן' של הגיטרה החשמלית חשוב כל כך ברוק. בשירי ארץ ישראל יש צלילים רבים – אבל דיסטורשן אין. אין בהם ביקורת. איפה מוצא אמן הרוק הישראלי קול מחוספס מן העבר, שבו הוא יכול להיעזר? לא בזמר הארצישראלי אלא בשירה העברית. לכן נוצר קשר עשיר ומיוחד בין הרוק לבין השירה העברית" (עמ' 27). אבל אותה מחויבות למלים אצל אמן הרוק הישראלי עדיין טעונה הוכחות רבות ובוודאי איננה נחלת כל או רוב הזמרים היוצרים. והאם מחויבות כזאת די בה כבר כדי לקרב זמרים מסוימים אל השירה? ובוודאי שגם מרדנות איננה תכונה כללית האופיינית להם. איזו מרדנות יש בנתוני העשור השני של האלף החדש בבחירה ברוק? אולי בשנות החמישים והשישים במאה שחלפה היתה בכך איזו אמירה מרדנית. אבל היום? ומדוע אמן הרוק של קלדרון צריך לפנות לשירה העברית דווקא כדי למצוא טון מחוספס וביקורתי? הרי הרוק מראשיתו נתפס כתופעה אוניברסאלית שזכתה כמעט מייד לחיקויים מקומיים אינסופיים בעולם המערבי. הפער בין שירה לבין רוק עדיין נותר כשהיה והקרבה בין רוק עברי לרוק אנגלי ואמריקני (או לפחות לרוק דובר אנגלית)

היא מובנת מאליה. העובדה שלא מעט מהזמרים היוצרים של הרוק הישראלי פנו גם לכתיבה באנגלית היא עוד עדות לקשר הלא מחייב במיוחד שלהם למלים עבריות (דוגמא אחת תספיק כאן: מאיר אריאל, אחד מיוצרי הרוק הקרובים ביותר בתמליליו לשירה עברית, בוחר בהופעה החיה שלו משנת 1996 [מאיר אריאל ולהקת קאריזמא, "דלתות נפתחות מעצמן", 1998] לשיר לא מעט באנגלית), וגם כאשר נוטלים הזמרים היוצרים מתוך ארסנל השירה העברית עדיין אין בכך כדי לקשור את הזמר למשורר: ההלחנה, העיבוד והביצוע המוזיקליים מהווים יצירה חדשה כשלעצמה; האם לוצ'יאנו ויסקונטי נעשה קרוב יותר לתומס מאן כאשר עיבד לקולנוע את הנובלה "מוות בונציה"? האם אורי זוהר התקרב לא.ב. יהושע כשעיבד לקולנוע את "שלושה ימים וילד"? יש קולנוע ויש ספרות, ובאותו מובן יש רוק ויש שירה. האם התחריטים של משה גרשוני לשירי ביאליק קרבו במשהו את הציור לשירה? האם השימוש במלים באמנות הקונצפטואלית הישראלית של שנות השבעים קרבו אותה באמת לשירה המושגית של אותן שנים? האם היה משהו מעבר להצהרה על סימפטיה בין התחומים השונים, ועוד אצל משורר לא מושגי כמאיר ויזלטיר? לא די להצביע על עצם השימוש במלים באמנויות שונות כדי לקבוע שיש קשר ביניהן. אפילו שימוש רציני במלים עדיין לא מספיק לקביעת קשר שכזה. כי שירה היא האמנות שמקיימת את הקשר האינטנסיבי ביותר למלים, וכפי שנראה מייד אין לתמלילים המושגים של יוצרי הרוק הישראלי דבר וחצי דבר במשותף עם שירה. קלדרון טועה טעות עקרונית כשהוא קובע שאחרי זך "אין לנו צורך בשירה כדי לדעת לאן השפה העברית הולכת עכשיו, ולאן תלך מחר. השירה נעשתה לאחד הביטויים של הלשון; היא פסקה להיות חיל החלוץ של הלשון" (עמ' 28). שירה טובה היא תמיד חיל החלוץ של הלשון והמחשבה והרגש. יעידו על כך למשל אבידן, בן דורו של זך שהמשיך רוב הקריירה המשוררית שלו להיות חיל חלוץ יחידי של הלשון, וניסח את אחד המניפסטים השיריים החזקים ביותר אודות שלטונו של המשורר בלשון: "הפוליטיקאים של הלשון" שראה אור שנים רבות אחרי המהלך של זך, בספרו "ספר האפשרויות. שירים וכו'" (1985); וכן דליה הרץ, כחצי דור לאחר זך, שכל כולה חדשנות

וחלוציות לשונית. לראות בשירה רק "אחד הביטויים של הלשון" זה עיוורון מוחלט באשר למהות השירה, אבל זה עיוורון מחושב שמטרתו קירוב השירה לפעילויות מילוליות אחרות כמו התמליל המושר של הרוק. האם קלדרון באמת חושב שהוא יכול לשכנע מישהו בעל רגישות לשונית מינימאלית שהתמליל שהוא מביא מ"הבילויים": "את כמו שק של מלט/ זר בדלת/ של שחור על סוודר תכלת/ ג'וזף הדר/ הלן קלר/ חוג תפירה בבית הכלא/ מאזדה לנטיס/ ננסי ברנדיס/ איש נדל"ן בלב אטלנטיס" באמת מבטא "עבודה לשונית תובענית בשפע האסוציאטיבי והצלילי שלה" (עמ' 28)? לגבי הצלילים העניין ראוי אולי לבחינה, אולם באשר למלל אין ספק שמדובר ברצף חופשי של אסוציאציות שאינן מצטרפות לאיזו אמירה מרשימה או מקורית. זה בוודאי איננו טכסט העומד ברשות עצמו. אבל מה באשר לטכסט של קלדרון עצמו? קפיצות אסוציאטיביות מאפיינות גם אותו: "בשביל אמני רוק אין דבר רגיל יותר מאשר שיר שכולל בתוכו את מה שהורס אותו כשיר. או שיר שבונה לעצמו עולם נפרד משלו, ובעת ובעונה אחת הוא גם פתוח אל מציאות שמרעילה את הברדיה". בוב דילן כתב: "השירים שלי נכתבים במקצב של הפרעה [distortion] בלתי פיוטית/ הם נחלקים לחלקים על ידי אוזניים מנוקבות. גבות מלאכותיות/ שנמרטות על ידי אנשים שכל הזמן מענים זה את זה". "מינימל קומפקט" שרו במפורש על נפש, שאמורה להתרגש ולרגש בשיר, אבל היא לא יותר רוחנית ממותג של סוכן מכירות, והיא לא יותר אמנותית מן הכתמים הלא-סימפטיים על קיר רגיל ("הכתם נשאר על הקיר", כתב גם אבידן). אני, אומר האמן של מינימל קומפקט, "משהו כמו ג'קסון פולוק", משהו כמו אמן. איך זך כתב: "שיריו שוב אינם כה קולעים [...] אתה מהסס לפעמים להגדירם כשירים" (עמ' 39). בוב דילן שייך באופן מובהק לשנות השישים של המאה שחלפה, השנים המכוננות של הרוק האמריקני והעולמי; "מינימל קומפקט" היא להקה ישראלית עם מתופף הולנדי שפעלה בשנות השמונים בבלגיה ויצרה רוק אוונגרדי ניסיוני באנגלית בתוך גל קטן של להקות ומוזיקאים שהפכו את בלגיה למרכז של אוונגרד מוזיקלי. אין שום קשר מוזיקלי או סוציולוגי בין הקנטרי-רוק של דילן לבין הקדרות המעוצבת של "מינימל קומפקט"; למעשה

קשה לחשוב על מרחק גדול יותר בין שתי תופעות מוזיקליות. בוודאי שאין שום דבר ישראלי במוזיקה של "מינימל קומפקט". וכיצד כתמים מקריים מייד מעלים אצל נסים קלדרון את השיר המוקדם של אבידן על הכתם על הקיר? לאלוהי האסוציאציה הפתרונים. וכיצד מצורף לדייסה זך עם שיר אירוני ידוע על ירידה בכושר הריכוז של המשורר? לפנינו שעטנו בלתי אפשרי, עירוב מין במין בבולמוס לא נשלט לקשור בכל מחיר את הרוק לשירה. קלדרון מטשטש הבדלי זמן, מקום, סגנון, הקשר סוציולוגי ומדיום אמנותי. וכל זה על בסיס הרעיון הבנאלי והמובן מאליו שיש תמה באמנות מודרנית שבה האמן בוחן בביקורתיות את המדיום האמנותי שלו. תמה זאת מוכרת למשל גם בציור ובקולנוע, האם זה בסיס מספק לקשור בין ציור לקולנוע?

קלדרון כותב לפרקים כאילו הוא בן בית בספרות העולם, למשל בספרות הרוסית (עמ' 45-46). עבורו לקרוא משה על הספרות הרוסית שאחרי פושקין בתרגום לאנגלית וללא כל יכולת לקרוא את היוצרים הרוסיים שבהם מדובר ולהשליך מהם על "סופרים עבריים ילדי ביאליק" (עמ' 46) זה מובן מאליו, כאילו אין בעולם חוקרים רציניים שרצים ברוסית ובעברית ומסוגלים באמת לראות את הדומה והשונה בין הספרות הללו. ככלב אל קיאו חוזר קלדרון אל ביטויים עמומים כמו "אקלים של שירה" או "קולות" (שם), רואה נימוקים בתוך ציטוטי שירים (עמ' 47), ובכלל, דומה שדמויות כזך או ויזלטר משמשות את קלדרון כאוראקל בעל סמכות לא מעורעת, וכך הביטוי "אמר פעם זך" חוזר על עצמו (למשל בעמ' 49) כאילו אמת שאין בילתה. ומה עם נימוקים ממשיים להוכחת הטענות הגורפות, נימוקים המבוססים על קריאה זהירה בטכסטים הרלוונטיים?

טענה חוזרת של קלדרון היא ש"קוראים ישראלים לא מקבלים מהמשוררים שלהם קודים תרבותיים. שום משורר לא מקרין על סביבה תרבותית רחבה. שירים רבים נכתבים, משוררים מצוינים כותבים, אבל אחרי וולך אף משורר לא נעשה לרכוש משותף, לקוד משותף, של האינטליגנציה הישראלית" (עמ' 50). שוב לפנינו התעלמות מהקריסה התרבותית הכוללת על רקע עליית תקשורת מרובת ערוצים שצווחתיה החרישו את הספרות וקעקעו את מעמדה הציבורי החל משנות השמונים המוקדמות. התעלמות מכך שהקאנון

הספרותי נסגר אי־שם בשנות השבעים כאשר רק כמה מיוצרי שנות השישים מצליחים להיכנס פנימה. התעלמות מההתכוונות החדשה של אותה "אינטליגנציה ישראלית" אל שוק התרבות האמריקני. התעלמות מהפופולאריזציה של התרבות, מהופעתן של סדרות הספרים ועימן מנגנונים משומנים של יחסי ציבור אגרסיביים שעד מהרה הביאו לאינפלציית כותרים איומה מחד ולביטול מעמד הביקורת הספרותית הלא משוחדת מאידך. בתוך כל השאון הקרקשני הזה שהשפעתו ההרסנית על המרקם הפנימי של היצירה, בעיקר בסיפורת, נצפתה כאמור מראש בניתוחיו של אמנון נבות, מציב קלדרון את שאלתו מבלי לדון כלל בהקשר מהותי חוץ ספרותי זה.³ חשוב לראות דווקא על רקע הירידה הדרמטית הגדולה במעמד הציבורי של הספרות בכלל והשירה בפרט, וכפועל יוצא של שקיעת הביקורת, גם את הירידה הגדולה ברמת הטכסטים הנדפסים חדשים לבקרים המתיימרים להיות "סיפורת" או "שירה" ואינם אלא גבבי גרפומניה; את הרפיסות הלשונית של דור הסופרים הצעיר (התרפסותם של סופרים ותיקים יותר היא נושא לדיון אחר) שהיא תולדה ישירה של חינוך לקוי והרגלי קריאה עלובים, ומעל לכל העדר עמוק של סקרנות מחד והשתעבדות לסיפוקים המיידיים שמציעה התקשורת מאידך. אבל קלדרון מתעקש לקשור כתרים של איכות לעשרות כתבני שירה בספרו ולערוך חניגות בקחנליות לעלובי ה"משוררים" המודבקים אל יוצרי הרוק תוך ויתור על ביורר איכויות ועל דיון ביקורתי וענייני בטכסטים וברקעם. אז כיצד נתגבר על הסתירה בין אותה הימנעות מודעת מדיון ביקורתי, עליה הצהיר קלדרון בפתיחת ספרו, לבין השבחים האינסופיים שהוא מעתיר על ראשם של עשרות כתבנים? מה הוא הבסיס המדעי, הביקורתי, ובעיקר העובדתי, לאותם שבחים?

3 ראו בעיקר לעניין זה את רשימתו של אמנון נבות, 'פרס ספיר הוא פרודיה על ספרות', שהופיעה לראשונה ב-nrg מעריב ב-19/6/2009 ונדפסה בפתח גיליון עמדה 21 (2009).

לקלדרון אין זמן ואין סבלנות לעובדות ולהנמקות. הוא ממהר להציג לקוראיו את דעתו: "חשוב לי לומר מייד שאין, לדעתי, ירידה באיכות הכתיבה. גם אין ירידה בכמות הכתיבה. כתבי העת מפרסמים שירים רבים, מתקיימים ערבי קריאה, יש אפילו תופעות חדשות ומבורכות של סדנאות לכתיבת שירה, ושל פרסום קל ומהיר באינטרנט" (עמ' 50). לקרוא ולא להאמין: האם נסים קלדרון רציני כשהוא קובע שאין ירידה בכמות? הלא אינפלציה שכזאת מעולם לא היתה. בהעדר דיון ביקורתי נניח לאיכות, אולם מה מבורך בתופעה המעיקה והמיותרת של סדנאות ומגמות לכתיבה יוצרת? הלא הכול יודעים שמדובר באחיזת עיניים ממש, אמצעי פרנסה לסופרים שהמסד חפץ ביקום מחד, ואמצעי להזרמת כספים לאותם מוסדות, כולל אוניברסיטות, מאידך, תוך טיפוח האשליה שבוגרי הסדנאות והמגמות יעשו באישון לילה ל"סופרים" ו"משוררים". עוד חיקוי ישראלי של תופעה אמריקנית מוכרת. קלדרון מסתפק בציטוט מאגי משעול ומשמעון אדף (עמ' 51-52) על ההעלמות כביכול של מרכז ושל פואטיקה דומיננטית בשירה העכשווית (למעשה מדובר בניסיון לחסל כל ניסיון לדיון הירארכי ביקורתי) כבסיס לקביעתו כי "על ההבחנה הזאת אין למעשה ויכוח בין משוררים או בין מבקרים" (שם). ודאי שאין על כך הסכמה, אולם המחנה שכנגד עמדתו של קלדרון פשוט נמחק, ללא צורך בוויכוח או בנימוקים, מן הדיון, וכך נוצר בספרו של קלדרון מצב של "אין ויכוח". ויכוח כזה מתנהל ועוד איך לאורך שנות השמונים והתשעים של המאה שחלפה, ובעשור הראשון באלף החדש, בכתבי עת הזוכים להתעלמות מוחלטת ועקבית מצד קלדרון: "עכשיו", "עמדה", ו"כתם". הדמויות הדומיננטיות הפועלות בכתבי עת אלה פשוט לא קיימות ביקום של נסים קלדרון, וכך הוא יכול להמשיך ולקבוע כי "אין גם חבורות של משוררים" (עמ' 53) בעלות תפיסה אסתטית משותפת. אבל שוב המציאות טופחת על פניו של קלדרון: "עמדה" ו"כתם" כן הציבו תפיסה אסתטית אופיינית המייחדת את גרעין היוצרים הפעילים סביב כתבי עת אלה, ממש כפי שיש תפיסה אסתטית משותפת אפילו ליוצרי *הו* או *מעין*, אותם קלדרון כן בוחר להזכיר בספרו, וישנם הבדלים ניכרים בין התפיסות השונות ומאבק ממשי על דומיננטיות. האם

הרייטינג הנמוך יחסית של מאבק אסתטי עקרוני זה מצדיק את מחיקתו? האם הרייטינג הנמוך של הספרות מצדיק הצגת מצב שקרי של העדר מרכז פואטי והעדר ויכוח על כך, והעדר חבורות ספרותיות הפעילות סביב כתבי עת? ללא הנמקות נותרים הקוראים עם קביעותיו של קלדרון: "בסקין נפלאה גם בעיני..." (שם); "... ניסיונות כושלים להקים חבורות – יש..." (שם). למה בסקין נפלאה בעיני קלדרון ולמה הניסיונות הם כושלים? מה אמור הקורא לעשות נוכח ההבחנה כי "מעט מאוד מחבר בין הנשמה הבודלרית המפעמת בשירים של מנור לבין הנשמה הליטאית-קברטית של בסקין. מחברת ביניהם אמנם האהבה לחריזה, אבל אהבה לחריזה לא מספיקה כדי ליצור פואטיקה משותפת. מה עוד שמנקודת הראות של משוררים מעולים כמו ננו שבתאי, או אורי ברנשטיין, או אלי הירש, סיון בסקין כותבת בשכונה מרוחקת כל כך עד שהם לא מתווכחים איתה בשיריהם, וגם לא טורחים להיבדל ממנה" (שם). האם העובדה כי דורי מנור מתרגם את בודלר לעברית ארכאית-ביאליקאית די בה כדי שתהיה לו "נשמה בודלרית" בשיריו הוא? ומה טיבה של נשמה בודלרית זאת? האם אין גם ויכוח על גדולת שירתו של דורי מנור? והלא מדובר באחד היוצרים החלשים ביותר שצמחו בעשור וחצי האחרון,⁴ אולם גם אם קלדרון חושב אחרת הוא חייב לקוראיו נימוק והוכחה לקביעותיו. בוודאי שהחזרה לחרזנות בנוסח חבורת *כתובים* היא בסיס מספיק (אכן בסיס בעייתי מאוד אך זה כבר אינו מעניינינו כאן) לפואטיקה ואסתטיקה משותפות של חבורת ה.ו. ומהיכן מגיע הצירוף של ננו שבתאי, אורי ברנשטיין ואלי הירש? בעיקר מיצר החנפנות הלא נלאה של קלדרון שהתואר "משורר מעולה" ניתן אצלו לכל דיכפין, לא כל שכן לביתו המתקשרת של משורר ידוע, לפרופסור נכבד באותו מוסד שבו מלמד נסים קלדרון, ולמבקר ספרותי מצוי.

קרעים על גבי קרעים מניח נסים קלדרון טענות וקביעות רעועות ונוטות ליפול. במקום ניתוח זהיר מקבל הקורא, למשל, את הצירוף

4 הוכחות לכך ניתן למצוא אצל עמוס אדל הייט, 'בעקבות הריתמוס הנכון: על האדונים מנור וסערי, ועל הגברת אס', עמדה 10 (2002), עמודים 114-119.

התמוה "יש מסורת מושרשת": "יש מסורת מושרשת, שזך שיין אליה, של שירה כהתאכזרות של המשורר כלפי עצמו וכלפי השיר שלו" (עמ' 66). במקום להראות את שורשי המסורת המושרשת הזאת ואת הקשר של זך אליה מטיח קלדרון בקוראיו ציטוט משיר ידוע של זך ("משנה לשנה זה") שאין לו כל קשר לאותה מסורת מושרשת. קלדרון לא מרפה מקוראיו האומללים ומטיח בהם מייד בעמוד הבא (עמ' 67) עוד מסורת מושרשת: "יש מסורת נוספת, מושרשת לא פחות, של שירה שנאמנה לבדידות." כאן נעוץ ההבדל העקרוני בין עיתונאות תרבותית בינונית לבין מחקר: החוקר לומד בדקדקנות ולפרטי פרטים את התהוותן של מסורות, את התפתחותן וקשריהן למסורות אחרות, וכיצד סופרים מסוימים קשורים למסורת זאת או אחרת. לעתים יכול חוקר העוסק במספר יוצרים להראות שיש כאן מסורת שלא הבחינו בה והיא מהווה הקשר חדש להבנת אותם יוצרים. קלדרון מסתפק בקביעה "יש מסורת" ודוהר קדימה ("מסורות" נוספות מצויות למשל בעמודים 81, 95, 107). ומה נאמר על הציירוף "שירה שנאמנה לבדידות"? אני סבור שכל מלה נוספת מיותרת כאן.

ומה על פרספקטיבה היסטורית, על איזו רגישות למוקדם ומאוחר ועל התהליך האיטי של התקבלותן של יצירות? ממעוף הציפור הקלדרונית הכול נקשר במהירות מפתיעה: "זך הציע קוד... וולך הציעה קוד שהיה, ביחס לקוד של זך, המשך הגיוני ושינוי חריף בעת ובעונה אחת. שתי ההצעות התקבלו. השירה שנכתבה אחריהן בעברית נושאת את רישומן העמוק. הכול התרחש במהירות: וולך נקראה לצד זך, וגם כנגד זך, וגם כהמשך לזך..." (עמ' 71). הרי לקח לזך שנים להתקבל. ולקח הרבה יותר שנים לוולך, שום דבר לא התרחש כאן במהירות. והתקבלותה של יונה וולך הוא עניין מורכב במיוחד, שהרי הפופולאריות היחסית של דמותה הציבורית של וולך והרכילות שנקשרה בה עומדות ביחס הפוך למורכבות שירתה. אבל אלה ניואנסים שקשורים במחקר ספרותי ובביקורת ספרות, המכבידים מאוד על מעוף הציפור הקלדרונית.

העדר חוש ביקורתי מאפיין מאוד את נסים קלדרון, שקונה במשיכה תיאוריות שונות ומשונות ומתיך אותן לשעטנו מאולץ ומחורר

כגבינה הולנדית: בניסיון לענות על השאלה, הבעייתית כשלעצמה, "למה אינטלקטואלים רבים לא קוראים שירה?" (עמ' 84) הוא הולך אחרי משורר ומבקר ספרות אמריקני בשם רנדל ג'ארל שקבע כי "הדמיון נחסם" (שם), מכיוון ש"מומחיות, על כל יתרונותיה, היא מעין הרשאה לזרות כלפי כל מה שנמצא מחוץ לה. לכן היא מחסלת את הדמיון. מומחים לא קוראים שירה, אומר ג'ארל, כי היא מאיימת על גבולות המומחיות שלהם. שירה, בעיניו, תלויה בפריצת מעגלים, בהפלגה אל מעבר לכל התחומים המוכרים... בלי דמיון, שאיש לא יכול להתמחות בו, אין שירה" (עמ' 85). אבל מדוע המומחיות מחסלת את הדמיון? ומי קבע שאינטלקטואלים – הזהים אליבא דקלדרון למומחים – כבר לא קוראים שירה? שוב נדמה שקלדרון מוטרד מן הרייטינג הנמוך יחסית של השירה, אולם כמה זה בדיוק "רבים"? אני דווקא מכיר לא מעט מומחים שהם גם אינטלקטואלים וגם קוראי שירה. ומתי אי-פעם היו לשירה במקום ובזמן כלשהם מיליוני קוראים? ובכל זאת לערב הקראה חד-פעמי של שיימוס היני בדבלין בראשית ספטמבר 2010 אזלו כל הכרטיסים שבועות מראש, ובכל גיליון חדש של ה-TLS, למשל, מתפרסמים שירים ודיונים מפורטים על ספרי שירה ומשוררים, וכל זה כי אינטלקטואלים ומומחים לא קוראים ולא מתעניינים בשירה?

הבה נניח לרגע לתיאוריות הגדולות ונבחן כיצד נסים קלדרון קורא ומפרש לקוראיו שלוש שורות משיר מוקדם של דוד אבידן: "דוד אבידן היה, כדרכו, חסר בושה באשר למקום שאותו ביקשה לעצמה דמות המשורר שלו: 'אני דוהר אליך, / לוח הפרסומת, / כמו אהבה גדולה ללא תקדים'. לא כל המשוררים דהרו כמו אבידן אל לוח הפרסומת, והיו משוררים שסלדו מלוח הפרסומת וחיפשו דרכים הרבה יותר עדינות כדי לבנות את נוכחותם" (עמ' 102). המגלומניה האבידנית היא עניין ידוע, אולם לכל המצוי בשירה זו זכור שהמגלומניה מופיעה כתמה מעט מאוחר יותר בקריירה המשוררית של אבידן. לקלדרון יש תיאוריה על הקטנת דמות המשורר והמגלומניה האבידנית משמשת אותו כדוגמא לדמות משורר גדולה. ראשית, ניתן לשאול האם המגלומניה האבידנית, שלעתים קרובות מופיעה בהקשרים הומוריסטיים בשירתו, אכן מקבילה לאיזו

דמות משוררית גדולה או חזקה באותו מובן שביאליק, פן, או אבות ישורון – דוגמאות שמוזכרות על-ידי קלדרון (שם) – מייצגים דמות כזאת. אבל גם אם נניח שכן, הרי יש לפנינו דוגמא לקריאה שטחית ביותר של קלדרון בטכסט של אבידן; האגו הגדול של אבידן וצימאון הפרסום שלו אינם מודגמים כלל בשורות שקלדרון מצטט. שורות אלה, הלקוחות מתוך שירו "לוח הפרסומת", שנכלל בקובץ שיריו הראשון שראה אור ב-1954, מדגימות את המשיכה של אבידן לטכנולוגיה חדישה והן מהוות מחווה לאסתטיקה אורבנית חדשה שהחלה להראות בחוצות תל-אביב בשנות החמישים של המאה שחלפה. הקרבה וההערצה של אבידן למדע וטכנולוגיה, כולל מדע בדיוני, הן ברמת התכנים והדימויים והן ברמת הלשון (אבידן מחקה בשירים לא מעטים את הלשון המדעית האנליטית והיבשה כחלק מחדשנותו הפואטית) גם הן ברורות וידועות לכל קוראי אבידן המצויים. אין כאן שום קשר לפרסום, לתאורת פרסום, או למגלומניה. קלדרון קורא מהר מדי ומזהה את לוח הפרסומת האבידני, שהוא מונומנט טכנולוגי המייצג קידמה ואסתטיקה עתידנית עבור אבידן, עם פרסום. אין כאן מעידה רגעית של פרשן. למי שזקוק לדוגמא נוספת אני מציע לקרוא בעמודים 66-67 כיצד קלדרון מפרש שורות מתוך שירו של זך, "משנה לשנה זה": "כל שורה מותחת ביקורת רצחנית על השורה הקודמת. הקול הדובר כאן מותח ביקורת על עצמו. זך כבש לבבות כאשר הוכיח שיופי וביקורת אינם מנוגדים." לכל המצוי בשיר ידוע זה של זך ברור שבשיר זה, כמו בשירים אחרים של זך מתקופה זאת, אין "קול דובר" אלא לפחות שני קולות דוברים. והדיאלוג בין שני הקולות איננו נוגע באיזו ביקורת עצמית רצחנית דווקא, כפי שטוען קלדרון.

כאמור, קלדרון מדלג על שלב ההוכחות והנימוקים. וכך, תופעות ספרותיות שוליות מאוד כמו, למשל, שירי דליה פלח מקבלות אצלו ממדי ענק לא סבירים. עם כל הכבוד לטענה אודות הקטנה ואפילו מחיקת דמות המשורר, שהמקרה של דליה פלח משמש את קלדרון כדוגמא, הלא קשה להתעלם מן העובדה שרוב המשוררים כן כותבים בשמם וכן מבליטים את דמותם בשירים ומחוץ לשירים. מצד שני השימוש של פלח בעבריות יתרה, למשל ב"חמצה" במקום

ב"חומוס" (עמ' 104-105), מעצים אולי את המתח בין ערבית/ ערבים מחד לבין עברית/ יהודים מאידך, אולם ודאי שמדובר כאן בכישלון פואטי ברור ובהעדר אוזן ורגישות מילולית. שורות תיאוריות חלשות וטריוויאליות לחלוטין כגון "הרחנו את הזעתר, / ראינו את הכתן הדק, הצבוע רע, מתנפנף תפור לשמלות ארוכות/ מעל שקי חמצה וקטניות" (עמ' 104) מרגשות את נסים קלדרון (עמ' 105), אולם אחרי ההתרגשות הוא אמור להציג לקוראיו גם נימוקים. במקום נימוקים הוא חוזר על רעיון העוועים שלו אודות מחיקה עצמית של משוררים משיריהם. וכך מתברר לקוראיו הנדהמים של נסים קלדרון שגם אצל אדמיאל קוסמן "מתפרקת דמותו של המשורר" (עמ' 107). למה בדיוק הכוונה ואיך בדיוק מתפרקת דמות המשורר קשה לדעת. לקלדרון מספיק המעבר מדיבור בגוף ראשון לאורך שיר שלם של קוסמן לשני דימויים (תצריב של בן עקוד וחתך של מחרשה) בסוף השיר, שקשורים באופן ישיר לדמות שתוארה עד כה בשיר אבל היא עצמה כבר אינה מופיעה, להוכחת תופעה של "מציאות שאברו בה הפנים השונות, האינדיבידואליות, של הדמויות שמקיימות אותה" (עמ' 113). ובכן, הדמות שעמדה במרכז השיר היא שעדיין מצויה במרכז דימויי התצריב של בן עקוד וחתך המחרשה המדמם עצבות (קוראים מיומנים יותר כבר רשאים להרים גבה: הצירוף "מדמם עצבות" בולט בחולשתו), גם אם דמות זאת לא נזכרת עוד בשורות האחרונות של השיר, ומה בכך? מכאן ועד טענת מחיקת דמות המשורר והאינדיבידואליות המרחק גדול מאוד. אבל השעטנו הקלדרוני מקבל ממדים גרוטסקיים ממש כשגם חזי לסקלי מגויס למערכה להקטנת דמות המשורר ומוצב, כאילו דמות ענקים, כמבטא טון חדש לאחר יונה וולך (עמ' 115-116), בניתוק גמור מן ההקשר הפואטי שלו: המהלך הקונצפטואליסטי-אובייקטיביסטי עליו חתומים בעברית החל משנות השבעים של המאה שחלפה בעיקר אהרן שבתאי ב'פואמה הביתית' שלו, והרולד שימל ב'ארעא'. קריאה בשירי לסקלי תעיד מייד על קירבתו הגדולה לשבתאי, כשלעתים מגיעה קרבה זאת לממדים אפיגונים. מתוך הקשר קונצפטואליסטי-אובייקטיביסטי זה מתברר גם המיקום החדש של המשורר (מחוץ לשיר כמתבונן אובייקטיבי ולא בתוך השיר

כסובייקט אימפרסיוניסטי), ואין כאן דבר עם החלשת ה"אני" בשיר (עמ' 121). אבל בנקודה זאת אנו שוב גולשים לביקורת ספרותית שהיא מעבר למידותיו של נסים קלדרון. בהעדר הקשר נכון מציב קלדרון שלושה משוררים רחוקים מאוד זה מזה הן פואטית והן סוציולוגית יחד במערכה דמיונית על הקטנת דמות המשורר. ולזה קוראים בימינו מחקר?

הבחנות רעועות אודות משוררים שכותבים רק שירה, שהם על-פי רבנו קלדרון רבים יותר היום מבעלי "הפעילות הרחבה" (עמ' 128), דהיינו, משוררים שמשלבים בפעילותם ממדים נוספים כעריכה, תרגום, כתיבת ביקורת וכיוצא בכך, היא עוד "הוכחה" (מעין הוכחה כמותית) להקטנת דמות המשורר. אבל הלא תמיד היו יותר משוררים שהתמקדו בכתיבה בלבד, ולצידם כמה דמויות מרכזיות יותר שעסקו גם בביקורת, בעריכה, בתרגום, וכיוצא בזה, אז מה חדש כאן? קלדרון מזכיר שוב ושוב עשרות שמות של כתבנים אבל מקפיד שלא לדבר על איכות ולא לנסות להוכיח חשיבות או מרכזיות של טכסט כלשהו, כי הרי הוא לא רוצה לדפוק על השולחן, אבל מצד שני הוא כן קובע כי "המשוררים שהזכרתי כאן כותבים שירה שאינה נופלת באיכותה מן השירה שנכתבה לפני שלושים שנה. אבל הם כותבים שירה בלי גיבור מרכזי, או עם גיבור שלא רוצה להיות גיבור" (עמ' 146). ובכן, אם דורי מנור הוא דוגמא לשירה עכשווית אז הנפילה באיכות השירה היא דרמטית. ומה פירוש שירה בלי גיבור מרכזי? כמובן ששאלות מדומות המבוססות על קביעות מופרכות מולידות מאמצים לפתור אותן שאלות ואין לדבר סוף. המאמצים המחודשים מולידים, כצפוי, בעיות מתודולוגיות נוספות: לא ניתן למשל להתייחס לשיר כאל "כמה הערות" (עמ' 153). שיר הוא שיר, הערות בראיון או במסה הן הערות. קלדרון מרשה לעצמו (עמ' 154) לתאר מלודרמה אישית – כיצד חש ביום מותה של דליה רביקוביץ ואת טיב היחסים ביניהם – וכך נוצר הרצף נסים ודליה, ולסירוגין אפשר גם דליה ונסים. אבל אין לפרטים האישיים הללו – הנגועים בבנאליה סכרינית – דבר עם מחקר של ממש שנמנע ככל שניתן מהערות אישיות מדי שלא תורמות באמת למחקר. לא כאן המקום לדון בניפוח מעמדה של רביקוביץ כמשוררת, אבל העיוורון הקלדרוני מגיע

לשיאים של ערלות נעדרת ביקורתיות בהשתפכות שלו על הצורות הארכאיות הבעייתיות והמאולצות בשיר "אהבת תפוח הזהב" (עמ' 155-156), וכן לשיאים של בלבול שעטנזי מוכר: "כאשר אנחנו שואלים למה שירה מדברת אל לבם של קוראי עברית היום פחות מאשר בעבר – כדאי שניקח בחשבון את השורה 'על כולנו עברו השנים במטס נמוך'. שירה יכולה להיכתב גם בתנאים הקשים ביותר, אבל 'מטס נמוך' הוא לא קושי אלא בינוניות, אפרוריות. ובינוניות ממיתה שירה, כיוון שהיא ממיתה את הסיכוי לאקסטזה. המלחמות עשו את שלהן. אבל כל ישראלי יודע שזה שנים רבות רובצת עננה של פסימיות על החיים המשותפים שלנו. במקום אחר כדאי אולי לדייק באשר לאופי הפסימיות, אבל לענייננו כאן די באותו ענן אפרורי של דכדוך. כאשר אומרים שיש הקשר פוליטי סביב רגע אישי מאוד של אהבה מוחמצת, אין הכוונה, בהכרח, שההחמצה מקבלת אופי פוליטי. לפעמים זה אומר שקל לאנשים שאפופים בדכדוך פוליטי לזרוק אכזבה אישית אל איזה פח כללי של אכזבות" (עמ' 162). מה בינוני במטס הנמוך? ולמה זה ממית שירה? ואיך הגענו לאקסטזה? ומה לחיים המשותפים ולכל זה? האם כל זה "נובע" מהשיר "לעילוי נשמתו" של רביקוביץ? כדאי לדייק לא רק באשר לאופי הפסימיות, כדאי לדייק בכלל ועד כמה שניתן בכל דבר, אם אנו עוסקים במחקר. במקום דיוק מגיש קלדרון לקוראיו עיסה יומרנית עם טון אישי שמתנפח לאיזה "אנחנו" לא ברור: "היה צריך להתנער מן העברית של שלונסקי ורטוש, שתבעה מאיתנו להרגיש קטנים אל מול ההיסטוריה של השפה שלנו. גם המוזיקה בשירים שלהם היתה הרמונית מדי, אסתטית מדי, לא תואמת את השנים שעברו עלינו במטס נמוך. מכל הסיבות האלה אהבנו את רביקוביץ. היא הראתה לנו את הדרך החוצה מרוממות-גרון ומרוממות-לב שדחו אותנו" (עמ' 164). האם זהו שוב האינטלקטואל הישראלי המצוי, איש האינטליגנציה המקומית, המדבר מגרוננו של נסים קלדרון? כדי להבאיש סופית את מעט הריח הסביר שנותר עדיין אצל אי־אילו מקוראי הספר שולף קלדרון היישר מן הבוידעם – מייד לאחר הדיון בדליה רביקוביץ – את איתן נחמיאס-גלס, עוד עדות להעדר כל חוש ביקורת או טעם מינימאלי אצל הפרופ' קלדרון.

נחמיאס-גלס היה דמות שולית שנעלמה במהירות הופעתה בשמי השירה העברית בשנת 1995. סערת הופעתו אותה מתאר קלדרון בהערצה (עמ' 164) היתה תוצאה של יחסי הציבור המשומנים של מנחם פרי, שניסה "להמציא" יש מאין משורר עברי חדש. קלדרון מתאר את הפוסטר שהפיק פרי עליו התנוסס שיר של נחמיאס-גלס כאילו באמת מדובר באיזו נקודת ציון חשובה ולא רק ביחסי ציבור. הוא מתייחס לטכסטים של נחמיאס-גלס באותה רצינות שבה נקט כלפי דליה רביקוביץ; עם כל הביקורת שיכולה להיות כלפי רביקוביץ, הרי היא זוהרת באור יקרות מול הגרפומניה הצרופה של נחמיאס-גלס שקלדרון מנתח ומצטט: "אם ביאליק ביקש מהנמענת שלו 'הכניסיני תחת כנפך, והיי לי אם ואחות', מבקש גלס מביאליק, בלשון עולם הפרחחים שלו, 'הכניסיני תחת כנפך, בן שרמוטה'" (עמ' 165). ההתייחסות הרצינית של קלדרון לגלס מזכירה ביטוי מבריק של קורצווייל שמתאים מאוד בהקשר זה, "רצינות בהמית". כי נחמיאס-גלס הוא לכל היותר, במקרים שאינו מדרדר לגרפומניה מוחלטת, פזמונאי ים-תיכוני נחות למדי שפרי ניסה למכור כמשורר. אבל קלדרון לא יודע לעצור: "יש איזה טעם של שוק בשירים האלה. יש בהם געגוע אל עמוד המודעות ברחוב ולא אל השקט ואל המכובדות של הספרייה. גני העדן של נחמיאס-גלס בנויים ממה שקודמיו בשירה העברית השאירו מחוץ לגדר של השירה: פולקלור של בורקס וחמינדוס, מוזיקה של חתונות, חוכמת-רחוב ולא חוכמת-ספר. נחמיאס-גלס מתגעגע לשירת רחוב. למשל: 'מה אתך, אברם? בלעת/ את הלשון, נודף לך מהגוף/ ריח של גיהנום, עובר ממיטה/ למיטה עם עגנון באמצע השבוע/ ואני מתרוצצת סביבך כמו פרפר/ עם כבסים, בוא, תסגור לי את הפה/ בנשיקה'. אחת הסיבות לתשומת הלב שהספר זכה לה היתה הפריצה של השירה אל התרבות הפופולארית" (עמ' 167), קובע בכובד ראש קלדרון, ולקורא לא נותר אלא לשפשף את עיניו: שירה? איפה? ומה עושה עגנון בלב השורות המצוטטות אם לא להעיד עדות מרשיעה על העדר שמץ של אותנטיות בכתיבתו של נחמיאס-גלס? הרי לפנינו משחק באורינט, מזרחיות מקצועית ולא יותר. היו בשירה העברית שנים לפני נחמיאס-גלס שלמה זמיר, ואחריו אלי בכר או פרץ בנאי למשל, שהכניסו

לשיריהם את עולם הדימויים של המזרח ועשו זאת באותנטיות ובמידה לא מבוטלת של כישרון. וכידוע שירה אמיתית אף פעם לא נוהה אחר השקט המכובד של הספרייה אלא תמיד מלאה בניחוחות אותנטיים של הוויה חיה, מן המזרח ומן המערב; כך זה אצל אבות ישורון או הרולד שימל למשל, שבשיריהם יש לא מעט רחוב ופולקלור אבל בעיקר איכות שירית. אבל איכויות שיריות הן כאמור מחוץ לענייניו של קלדרון.

ה"רצינות הבהמית" של קלדרון מגיעה לשיאים חדשים בדיון שלו בכתבני כתב העת *מעין*. קלדרון מצטט את הצהרת הכוונות של עורכי *מעין* רועי (צ'יקי) ארד ויהושע סימון ומעיר את הערותיו הרציניות: "העורכים כותבים: 'ניתן כותל הבטון בין 'שירה' לבין ה'חיים' הוא המהלך הבסיסי של 'מעין'". זאת הצהרה שמתחילה ממקום נכון. היא מבחינה בכותל בטון גבוה מדי, שאמנם נבנה בתרבות הישראלית בשנים האחרונות, בין 'השירה' לבין 'החיים'. אחת הדרכים – רק אחת הדרכים – לנתץ את הכותל הזה, או לפחות להנמיך אותו, היא לכתוב שירה ברורה, קומוניקטיבית... המחשבה ששירה היא משהו אזוטרי, שאפשר בלעדיו, קשורה במחשבה ששירה מדברת אלינו בלשון בלתי מובנת" (עמ' 171). לפחות ניתן לומר שקלדרון עקבי: לאחר שהתעלם מההקשר הפואטי הברור של לסקלי כממשיך אפיגוני של אהרן שבתאי, ולאחר שהתעלם מיוצרים הרבה יותר משמעותיים מפזמונאי נחות כנחמיאס-גלס שהביאו את דימויי המזרח אל לב העשייה הפואטית העברית, שלא לומר יוצרים אחרים שאצלם יש הוויה חיה ואותנטית (וכל זאת כדי לאשש תזה מופרכת על הקטנת דמות המשורר), מתעלם כעת קלדרון מהיסוד האפיגוני הברור בהצהרת הכוונות המצוטטת של עורכי *מעין*: הלא הצהרה זהה ממש מצויה ב'עמדות הפתיחה' של גיליונות כתב העת "עמדה" שהחלו להופיע ב-1995, כעשור לפני שמעין נראה בשטח.⁵ אם זהו אכן המהלך הבסיסי של *מעין* הרי יש כאן בעיה שעל החוקר

5 ראו למשל את שורות הפתיחה במסתו של עמוס ארלהייט, 'שלוש מחשבות על שירה', מתוך עמדה 2 (1995).

ועל מבקר הספרות הרציני לעמוד עליה. אבל מעבר להצהרת הכוונות האפיגונית של עורכי מעין הרי שהבעיה העיקרית כאן מצויה בשירים עצמם שהם מופע ראווה גרפומני לעילא ולעילא, מה שעבור קלדרון היא שירה ברורה וקומוניקטיבית; הנה דוגמא מאת צאלה כץ (פסבדונים של העורכים עצמם): "מוכר התפוזים בשוק אמר/ חצי לאכול וחצי למיץ/ הוא יודע לדבר אל אישה / מדמינת שאני בסופרפארם/ קונה קונדומים/ בטעם שוקולד תפוז" (עמ' 172). האם ניתן להתייחס לנכות הגרפומנית הזאת כשירה? ובכן קלדרון עושה זאת בעמ' 172-173, והוא אפילו מגייס את אודן לצורך דיונו המלומד: "איזה מקום יש לדמיון בין הסופרפארם המלוקק לבין השוק העני? הדמיון, כפי שאמר אודן, הוא לא מותרות. הדמיון נחוץ לנו כמו אוויר לנשימה כדי שנוכל לחיות ברחובות וכבתים שלנו. ומה שצאלה כץ מוצאת הוא עולם שחציו האחד הוא סופרפארם וחציו האחר שוק, חציו האחד הוא תפוזים סחוטים וחציו האחר הוא קונדומים בטעם תפוזים" (עמ' 173). אני שוב סבור שכל המוסיף גורע. אולם לקוראים הסבורים שלא ניתן לרדת נמוך יותר מצפה מייד הפתעה: קלדרון מצטט שיר של משתתפת בשר ודם במעין, ואן נויין, עליה הוא מעיר כי "ואן נויין – הפעם משוררת של ממש – כותבת בחוברת כך..." (שם). אסתפק בחמש השורות האחרונות בצייטוט: "אשפיך למרגלותיך שורשים/ רוצה לגמור להקיא גרגרי/ אבק/ בערוותי. הנח את ידך/ בתוך תחתוני. תהיה אישי" (עמ' 174). גם על שורות אלה יש לפרופסורנו המכובד הערות מלומדות: "ואן נויין כותבת שירים סקסיים ואינטליגנטיים. גם היא מבינה שהסקס צריך לנוע מהר. הסקס, ושמחת הסקס, שבשירים שלה מבטיחים עוד דבר: שנקודת המבט של הווייטנאמית בישראל, של הזרה והשונה, לא תופיע דרך האומללות" (עמ' 174); "נויין, כאמור, לא כותבת כדי להתלונן על היעדר השורשים שלה. היא כותבת כדי לחגוג את שמחת התנועה העתיקה של דון ז'ואן, את הקסם שבתנועה האינסופית שלה מגבר אל גבר" (עמ' 175); "העולם נעשה גדול, עשיר, מפתה – אומרת לנו ואן נויין – תוך כדי שהוא נעשה עולם של גולים ופליטים. על גבול המצוקה מופיע פה יופי של ריבוי, של חושניות, של רעב שלא מסתפק בשום אפשרות אחת. כך נעשה השיר לא רק שיר על

וויטנאמית אחת יוצאת דופן בין ישראלים, אלא על כולנו: כולנו נחשפים להרבה, כולנו מתפתים הרבה, כולנו נגעלים הרבה. כולנו חיים בעולם שנעשה מקום קטן יותר ומקושר יותר, אל מול שפע של אפשרויות שהורינו אפילו לא חלמו עליהן, רבות מהן הבלותיות או מרושעות, אבל למה להמעיט בערכן, או במספרן, או בקסמן הקרנבלי, הדון ז'ואני? (שם). רצינות בהמית כבר אמרנו. קלדרון ממשיך לדיון מלומד בשורות קלושות של רועי ארד (עמ' 178-175) והעיקרון דומה: תלי תלים של הגיגים פסבדו־פרשניים בנאליים ומופרכים ביותר על אודות שורות גרפומניות למהדרין. ההגיגים של קלדרון על הסוציולוגיה של הרוק בעמ' 187-202 הם מופת של כתיבה דריווטיבית הלקוחה מכלי שני ושלישי, ובעיקר בנאלית, שטחית ולא מבוססת. למשל: "החלום המוזיקלי היה גדול, משום שהוא לא היה רק מוזיקלי. כאשר רואים היום ילדים מתפללים בכל גופם בהופעת רוק במועדון מרופט בתל אביב, אי אפשר להבין את התפילה הזאת, את הערגה המיוחדת הנצמדת אל הרוק, בלי לקחת בחשבון שפרומיל אחד מן החלום של שנות השישים נמצא גם בתל אביב, גם ארבעים שנה אחרי שנות השישים" (עמ' 188). מתפללים? האם בשעת אימון הבוקר שלי כשאני עושה כפיפות בטן, אלה גם תנועות תפילה? קשה להאמין על אילו אסוציאציות מטופשות מבסס קלדרון את הגיגיו. והוא ממשיך: "עצם הנורמליות של חיי היומיום בדמוקרטיה המפותחות היא הישג שיש איתו מועקה קבועה, מובנית, של ניכור. לכן שני החלומות הגדולים של שנות השישים – להקל את הניכור, ולהציע חיי רגש שמסרבים לבינוניות – החלומות האלה לא נעלמו בשום מקום. גם לא בישראל. הרוק, אם לדבר בהכללה גדולה, מעיד שהם עדיין חלומות נחוצים" (עמ' 189). על מה הניתוח הזה נשען? חייתי בכמה דמוקרטיה מפותחות ולא חשתי במה שקלדרון מתאר. הוא אכן מדבר בהכללות גדולות, קובע קביעות מופרכות ויוצר זיקות דמיוניות לחלוטין. הנה עוד דוגמא: "בהופעת רוק טובה הקהל לא בא לצפות, הוא בא לצלול במשותף, ומתוך התמכרות, אל תוך עולם דמיוני. במובן זה מועדוני רוק הם המקומות שבהם אנשים חילוניים עושים את המעשה הקרוב ביותר לתפילה־בציבור" (עמ' 200). לקרוא ולא להאמין! כמי שהלך ללא

מעט הופעות רוק, תמיד הלכתי לצפות ולהנות, לא לצלול ולא להתמכר. ומה עושה כאן הדמיון? ומה הקשר לתפילה? ואם נלך עם קלדרון והרצף האסוציאטיבי המופרך שלו, גם משחק כדורגל הוא תפילה בציבור של חילוניים, לא כן? אז מה מותר הרוק?

מעניין שכמו בשירה כך גם ברוק, קלדרון מצליח תמיד לבחור בחירות תמוהות ביותר, בחירות שמהן נודף ריח חנופה לכאן ועכשיו הפופולארי והמצליח והפסבדו־תרבותי המלוקק. לא ברור מדוע הוא מתמקד דווקא בערן צור למשל, ועל סמך מה בדיוק הוא קובע כי "צור כותב... טקסטים שרבים מהם בעלי אופי ספרותי מובהק. יש ביטויים רבים לספרותיות הזאת, והראשון בהם הוא אופי ההלחנה. צור מלחין את שיריו כך שהמלים לא יוכפפו למוזיקה" (עמ' 204).

האם שורות כגון "אנס בחצרות בחושך/ לבד ברחובות בלילה/ שוכבת מתה/ דם על המיטה/ הטעם מר בפה/ זרע על גופה/ אנס בחצרות בחושך/ לבד ברחובות בלילה" (עמ' 207), מעידות על איזה רקע או זיקה ספרותית? הלא שורות אלה לא מחזיקות מים ללא הביצוע המוזיקלי. ומה עם "אזעקה אלקטרונית/ באוזן שעירה/ חתוך תוכן/ ענן פרוץ כתום/ הפך צלצל/ חתוך תוכן/ בראש אין לנו מנהיג/ עוצר מהתקפות/ חורינו נפערים/ בטנינו הטרופות" (עמ' 211)? כאן יש לנו כבר עילגות המצטרפת לחולשה הסתמית של הטכסט. האם טכסטים כאלה מצדיקים את הקביעות של קלדרון כי "העובדה שצור הוא אמן הרוק הספרותי ביותר, והמודע ביותר לשירה העברית, מבליטה עוד יותר את היכולת של אמן פופולארי להציע התחלה חדשה בזמן שהמסורת הקאנונית מתקשה להיפרד ממטעני העבר שלה" (עמ' 212)? התחלה חדשה של מה? האם שורות כמו "יש לנו אהבה/ היית מאמינה/ אחרי כל המדבר הזה/ איזו נחמה" (עמ' 214) הן שירה או קרובות לשירה? הלא מדובר בפזמון קלוש עם רקע ספרותי דל ביותר. אבל השעטנו הקלדרוני לא יודע גבולות: "השירה העברית – יותר מאשר הזמר הארצישראלי או הרוק הישראלי המוקדם – היא שסיפקה לצור דגם של ביוגרפיה חצי־בדויה שמתפתחת ומשתנה לאורך זמן ונעה בין סתירות. ביאליק, או אורי צבי גרינברג (כמה פעמים אמר צור שגרינברג הוא המשורר הקרוב לו ביותר) בהחלט בנו לעצמם בשיריהם ביוגרפיה חצי־בדויה שנמתחה

בין ניגודים חריפים וכואבים. בתחום הרוק הישראלי עשו את זה גם מאיר אריאל ושלום חנוך... במזיגה שיצר לעצמו צור יש משהו ממוריס ומשהו מיונה וולך, או מביאליק. באחד השירים המוארים והשנונים ביותר שלו, 'Rush Time', מופיע לפתע 'בית המרוח של הסבא של ביאליק' (למעשה אביו של ביאליק, ולא סבו, היה בעל בית מרוח), וזאת בתוך מערבולת של משהו מפורים היהודי, ומשהו מפאבים תל אביביים שמדברים בהם אנגלית שנשמעת כמו בתחפושת, ומשהו ממועדון שבודקים בו מיקרופון לפני הופעה. המוזיקה השמחה והמהירה של יובל מסנר פועלת בשיר כמו אלכוהול שזרם אתמול בבתי מרוח יהודיים וזורם היום במועדוני-מוזיקה ישראלים" (עמ' 215). איזה יופי! לא ניתן להתייחס ברצינות לתערובת השעטנזית שרקח כאן קלדרון, עם מוריס, וולך, ביאליק ואצ"ג שרוקדים יחד בפאב תל-אביבי מצוי לצלילי "כרמלה, גרוס וואגנר". מעניין שהשיר שקלדרון מציין כשיר מואר ושנון של צור הוא לא רק בעל כותרת אנגלית, גם הפזמון החוזר ברוב השיר הלא מרשים הזה כולל את הצירוף המרגש "rush time בבית המרוח של הסבא של ביאליק". ממש נודף עבריות ושירה, שלא לומר תנופה מקורית ותמליל נועז. איפה ערן צור ואיפה מאיר אריאל או שלום חנוך בכל פרמטר של יצירת רוק, שלא לומר זיקה לטכסטים עבריים? ובכל זאת, מה לכל זה ולשירה?

חשוב מאוד להדגיש כי תערובות שעטנזיות שונות ומשונות מצויות בספרו של קלדרון כמעט בכל עמוד והדברים המובאים כאן הם רק דוגמאות המעידות על גודל הזוועה. עוד הבחנות קלושות, עוד קלישאות שחוקות ומצוצות מכלי שני ושלישי, עוד אסוציאציות חופשיות: "מינימל קומפקט" השמיעה מוזיקה שהמקום התרבותי שלה הוא אירופה המשכילה שלאחר מלחמות העולם. זו אירופה שהקשיבה לסארטר כמצפן המוסרי שלה... שאימצה את קפקא כמי שחשף את מבנה העומק שלה... ש'הומו פאבר' של מאקס פריש ביטא בשבילה את החרדה מן השעתוק המכאני אבל גם את ההכרה שאי אפשר בלעדיו... (עמ' 247). איפה קלדרון ואיפה אירופה של שנות השמונים? איפה אירופה בשנות השמונים ואיפה סארטר, קפקא ופריש? הכול מופרך וקלישאי בתיאור הקלדרוני; הרי לפנינו תיאור

של האינטליגנט קלדרון, בן חוקי של האינטליגנציה הישראלית, שמוכן לדבר על רוק אבל רק מתוך נקודת מבט אינטלקטואלית, כדי שלא יטעו בו חלילה, הוא הרי פרופסור באוניברסיטה ששמע על סארטר, קפקא ופריש!

קלדרון מפתח בספרו עוד תזה יומרנית, אולי התזה העיקרית בספר שממנה גם לקוחה הכותרת "יום שני", לפיה התרבות הארצישראלית מראשיתה ועד היום נחלקת ליום ראשון ויום שני. ביום הראשון אליבא דקלדרון, דברו ושרו "רק על מה שיפה ועצוב כאן" (עמ' 251), ללא כיעור וללא כל ממד ביקורתי. ביום השני לעומת זאת, "הופיע דור שרצה שישירו לו גם על מה שמכוער כאן (ולא ראוי לסליחה של העצב)" (שם). כל זה יפה מאוד אבל למה להתחיל להדגים את אותו יום שני עם פורטיס וסחרוף? האם שיר כמו "חייל של שוקולד" (מלים: חנוך לוין; לחן: שמוליק קראוס) בביצוע "החלונות הגבוהים" שנים לפני כן איננו ביטוי ביקורתי, סרקסטי ומושחז של המצב הישראלי רווי המלחמות והמתים? הרי שום תמליל מושר של פורטיס, סחרוף, צור, ארכדי דוכין או מיכה שטרית (קלדרון דן בשני האחרונים בעמ' 254-309) איננו מתקרב לתחכום המבריק של "כל הגדוד הולך אחר עורפו של הרס"ר/ הרס"ר גם הוא הולך בדרך כל בשר", או "הרס"ר מגיש בשר לרב הטבחים/ רב הטבחים מגיש בשר לתותחים", או "כל האנשים אחים מתחת לפרחים". וזאת היא דוגמא מצוינת לפזמון פוליטי חריף ומדויק, פזמון מבית מדרשו של חנוך לוין שהיה גם פזמונאי מעולה, אבל אין כאן כל קשר לשירה. לפי קלדרון הרוקרים של היום השני נזקקו עבור התמלילים המושרים שלהם דווקא להשראתה של השירה העברית – שבה היו קולות מחוספסים וביקורתיים שנתנו ביטוי גם לכיעור – בניגוד לזמר הארצישראלי של היום הראשון שהיה מלא רק במתיקות הרמונית.⁶ אבל השפעה ממשית של השירה העברית על יוצרי רוק

6 מה עם טיעון הרבה יותר טריוויאלי לפיו הזמר הארצישראלי הוא פשוט לא רוק והרוקרים ביום הראשון, השני או השלישי פשוט חיפשו מקור השראה אחר ליצירתם, ומצאו אותו כצפוי ברוק האנגלי והאמריקני? הרי תולדות הרוק שונים

עכשוויים קשה מאוד למצוא בדוגמאות שמביא קלדרון. וחשוב לזכור שקלדרון אינו מסתפק ב"השפעה"; הוא מנסה לראות באותם רוקרים עכשוויים לא פחות מאשר ממשיכים של מסורת השירה, או לפחות כמי שעומדים בזיקה קרובה לשירה, מעין משוררי רוק שיורשים את המשוררים בפופולאריות שלהם, ברייטינג הגבוה שיש להם יחסית למשוררים. אין ויכוח על כך שרוק ומוזיקה פופולארית הם מטבעם "פופולאריים" יותר משירה פשוט כי הם גם תובעניים פחות. קלדרון רואה בתמלילים המושרים של מיכה שטרית למשל, אותו הוא רואה כמעין טרובדור (עמ' 281), "עברית עשירה ורבבת רבדים" (עמ' 279). הנה דוגמא: "קח את התוף ילד, קח את התוף/ תופף וצעד, צעד ותופף במורד הרחוב/ ושיר את השיר ילד, בקול צלול, טהור/ שיר את השיר, תופף וצעד, אל האור./ חלילי הרוח, המרחב הפתוח/ התקוות, התהילה וחוסר המנוח/ ושיר את השיר, ילד, תופף וצעד קדימה/ שיר את השיר, תופף וצעד, מלאך קטן של אמא" (עמ' 282). האם יש קורא מיומן אחד שיכול לראות בפזמון הלא מרשים הזה עם הסיום הסכריני משהו שממשיך או יורש את הטכסטים של אבידן ורביקוביץ, זך, ישורון או וולך? אבל קלדרון מתעקש: "כך, ממקורות רבים ובצורות רבות מעצב שטרית את המרחב הפתוח של המשורר-הנווד המופיע ברוב השירים שלו. אבל למרות המקורות הרבים ניכר כאן מקור בולט אחד, מסורת משפיעה אחת. המשורר שפתח במסורת הזאת הוא שהעניק לה את תנופתה הגדולה, והוא שטבע אותה עמוק בתודעתם של ישראלים. אני מתכוון לנתן אלתרמן ולעובר האורח שלו" (עמ' 284). עם כל הכבוד לפרופסור קלדרון איני יכול לראות כל קשר בין אלתרמן למיכה שטרית מהצד הטכסטואלי. אבל אולי יש איזו עדות נסיבתית, אולי שטרית דיבר על אלתרמן כמקור השפעה? גם כאן העדויות הן הפוכות: "שטרית לא דיבר על אלתרמן כמקור השפעה. הוא דיבר על

ממקום למקום, ואם שורשי הרוק באמריקה מצויים במוזיקה העממית זה יפה מאוד, אבל לא מחייב כלל את הרוק הישראלי, ששורשיו יונקים בעיקר מהרוק דובר האנגלית.

בוב דילן, ועל הבלוז והקאנטרי כמקורותיו של דילן ושל הרוק האמריקאי בכללותו (הוא הזכיר כמה פעמים את ואן מוריסון ואת החיבור שיצר בין רוק למוזיקה עממית אירית). אני מוסיף את אלטרמן בגלל עוצמתה של המסורת האלטרמנית" (עמ' 285). אבל את זה בדיוק חשוב להוכיח טכסטואלית, מה גם שהעדויות הנסיבתיות סותרות את הטענה הקלדרונית. לא כאן המקום לדון בעוצמתה של המסורת האלטרמנית (שהשפעתה על דורו של שטרית היא בוודאי הרבה יותר פחותה מהשפעתה על דורו של קלדרון למשל). הזיקה בינה, ובין השירה העברית המודרנית בכלל, לבין הרוק היא שעומדת כאן למבחן, והתוצאה היא כשלון חרוץ. קלדרון פשוט לא רואה עד כמה הדימויים האלטרמניים הידועים של ההלך, הכבשה והאיילת, אותם הוא מציב משום מה בתשתית יצירתם של אריק איינשטיין, שלום חנוך ומיכה שטרית (שם), הם מתקתקים והרמוניים ולא ריאליים ממש כמו הזמר הארצישראלי, שכנגדו יצאו אליבא דקלדרון הרוקרים העבריים ביום השני.

קלדרון מוכן להקריב כל טכסט למען התזות המופרכות שלו. כשהוא דן בדמות הטרוכדור למשל הוא מגיע לעסוק ב"דרך" כאילו תמה פואטית. לאחר כמה דוגמאות דחוקות הוא ממשיך: "וכך גם יונה וולך, שפתחה את ספר השירים הראשון שלה ביונתן שרץ על הגשר והילדים אחריו – גם היא חשבה על דרך כעל המקום שהשירה מתרחשת בו. ועל תנועה בדרך היא חשבה – כמו רבים לפניו – כעל מעשה שראוי למשוררים לכתוב עליו, לעצב אותו בדמותם, לערוך באמצעותו פרובוקציה" (עמ' 296). כל מי שקרא פעם את "יונתן" של יונה וולך, שיר קצר הפותח את ספרה הראשון ועוסק בעיקרו באלימות ילדים, לא ימצא דבר מהתיאור הקלדרוני שם. קלדרון מבצע כאן מניפולציה גסה בטכסט שהוא קורא ונכון לעוות הכול כדי לתרץ את רעיונותיו הקלושים.

רק עיוורון מוחלט בכל מה שנוגע למהלכים מרכזיים בפואטיקה במאה העשרים יכול להוביל למסקנה (עמ' 320) שיש דמיון כלשהו בין השירים והתפיסה הפואטית של בנימין הרשב/ גבי דניאל, לבין דורי מנור ומשוררי כתב העת 70. הרשב ערני למוזיקליות בשירה החופשית והמשוכללת במחצית השנייה של המאה העשרים, קשוב

לז'וקופסקי ולשירה הקונקרטית האוונגרדית ממנה אף תרגם לעברית מספר דוגמאות, ומכאן מובנת מאליה ביקורתו על השירה השגורה, המקובלת והמקובעת בפרוזודיה זכית חיוורת שהתפרסמה ב"סימן קריאה". המוזיקליות כאן היא סוג של תנועה פנימית בשיר, שילוב מתוחכם ביותר של מצלולים ומשמעויות, פירוק והרכבה של צלילים ומלים מתוך חופש צורני מוחלט. מה לזה ולמהלך הדרייוטיבי של דו? הרי ההכרזה על חזרה לשירה חרוזה ושקולה במשקל טוני-סילאבי במתכונת משוררי "כתובים" כמוה כניסיון למחוק את כל הישגי השירה המודרניסטית בשני השלישים האחרונים במאה העשרים. מבקר ספרות ערני מבחין בקלות שלמרות השימוש באותה מלה, "מוזיקה", אוקיינוס מפריד בין דו לבין הרשב, שלא לומר יוצרים מרכזיים כאצ"ג, גלבווע, ישורון, שטרן, אבידן או שימל למשל, שביטאו בשירתם את אותו חופש מוזיקלי העומד בקוטב ההפוך לאנשי דו. ואין צורך לעמוד שוב על התהום האיכותית אשר הופכת את עצם ההשוואה למגוחכת. ממש כשם שמגוחך לכתוב כי "..." השירים שכותב דורי מנור קרובים ברוחם אל בודלר... (עמ' 321).

מסכן בודלר על עצם אזכור שמו בהקשר שכזה. קלדרון לא מבין שהמסקנות של הרשב ומנור שונות כי נקודות המוצא שלהם שונות והשימוש שלהם במושג "מוזיקליות" שונה, ואין לכך דבר עם הסיבות הסוציולוגיות שהוא מציין בעמוד 321. אבל קלדרון מתעקש על "...נטישת המוזיקה, הקטנת דמות המשורר, והקטנת עולם הדמיון של המשורר..." (שם) ודבר לא ישכנע אותו אחרת. לכן הוא גם לא מסוגל לבקר באמת את דברי רויאל נץ במאמר מניפסטי דו אודות "קדימות של השיר כאובייקט אסתטי" (עמ' 323), כי הוא לא עוסק בפואטיקה ובביקורת אסתטית, ולא רואה כמה מיושן האובייקט האסתטי של אנשי דו.

בשל השימוש האמביוולנטי והלא מבורר במילה "מוזיקה", ובעיקר בשל ההתעלמות מן ההבדל העקרוני הקיים בין מוזיקה בשירה המודרנית לבין מוזיקת רוק, יכול קלדרון לקבוע כי "היה צורך לקחת מן השירה מוזיקה שתשמש את המעגל התרבותי הרחב שמחוץ למעגל הפנימי של השירה. ואת זה עשה הזמר-כותב של הרוק כאשר המוזיקליות של 'רגע אחד שקט בבקשה' חלחלה אל קצב

הדיבור-שירה שלו. כאשר הזמר-כותב הלך צעד נוסף, ושלא כמו אמני הרוק שהושפע מהם, הוא גם הלחין בהרחבה שירים של משוררים עבריים, המוזיקה של המשוררים העמיקה את אחיזתה במוזיקה הפופולארית הישראלית" (עמ' 344). מאחר ומדובר בשני מובנים שונים מאוד של "מוזיקה", לא ממש ניתן לדבר על "חלחול" כלשהו של מוזיקליות שירית אל הרוק. וחשוב להדגיש פעם נוספת שקלדרון לא מדבר על השפעת השירה על הרוק, אלא על כך שהרוק הוא ממשיכו של המשורר בתרבות העכשווית. ובכלל, מדוע "היה צורך" לקחת מן השירה מוזיקה שתשמש מעגל תרבותי רחב יותר ממעגל קוראי השירה? שוב ושוב נתקל קלדרון בתהום הפעורה בין השירה מחד והרוק מאידך. שוב ושוב הוא בוחר להתעלם מן התהום ומנסה בכל דרך אפשרית לגרום לקוראיו להאמין שאין תהום. כפי שמודה קלדרון בעמ' 348, אין כל חדש בדיון שלו על המעבר של שלום חנוך משירי ארץ ישראל אל הרוק. ועם כל היופי שבשירי חנוך, התמלילים המושרים שלו אינם שירה ואינם קרובים או מתיימרים להיות לשירה, הם תמלילים מושרים פשוטים ויפים מאוד בחלקם, וגם הלחנים והביצועים יפים, וברור כשמש שהטכסטים אינם בשום אופן עצמאיים ומסוגלים לעמוד לעצמם ללא הביצוע המוזיקלי, אבל איפה השירה בכל זה? הטענה כי "שלום חנוך התחיל לכתוב שירה מדוברת, שנשמעה נכונה לפה המדבר. העברית שלו נלקחה ישירות מן הדיבור, ולא עברה דרך המכש הסגנוני של טקסטים כתובים" (עמ' 352), כוללת כמובן הפרכה עצמית של קלדרון, כי הוא מדבר כאן לפתע על שירה מדוברת המנותקת מן השירה הכתובה, או במלים אחרות, תמליל מושר או פזמון, שהוא קליל יותר ותובעני פחות מטכסט שירי, ולעתים גם קרוב יותר לשפת דיבור עכשווית, למרות שאיננו חייב להיות מנותק מן העברית הספרותית ומן השירה התובענית והמתוחכמת יותר. ומהו בדיוק אותו "מכש סגנוני של טקסטים כתובים"? האם מדובר על מסורת פואטית ועל רובדי לשון המעניקים במקרים מוצלחים תוספת עומק לשירה? השירה המדוברת חלפה מן העולם מזמן, הניתוק בין התמליל המושר לבין השירה היא התהום הפעורה בין שני מדיה אומנותיים שונים, לרוק ולמשורר יש

מקום נפרד בתרבות, ורק נסים קלדרון מתאמץ להמציא את הגלגל מחדש.

לקלדרון מפריעה המלה "פזמון" כי מלה זאת הרי מסמנת את הגבול הברור לכל בין תמליל מושר, שאין לו כל יומרה לאיזו עצמאות טכסטואלית מחוץ ללחן ולביצוע, לבין טכסט בעל יומרות עצמאיות, שאכן מתיימר לעמוד כשלעצמו למבחנם של קוראים מיומנים, והידוע במקומותינו כ"שיר". נכון הוא שבשפת הדיבור המלה "שיר" משמשת לעתים קרובות בשני המקרים, כי מה ששומעים ברדיו הם "שירים", ומה שקוראים בערב שירה הם "שירים". אבל חשוב לזכור שהשיר המושמע ברדיו הוא כבר יצירה מורכבת הכוללת שלושה אלמנטים לפחות: תמליל, לחן וביצוע. כשאנו רוצים לדייק ולהתייחס רק לאלמנט הטכסטואלי בשיר המושמע, עלינו לגרד במצח ולהשתמש בפזמון, או בתמליל מושר. האנגלית העשירה יותר מן העברית פתרה זאת בעזרת המלה song, המשמשת לתיאור השיר המושמע (וקשורה בטבורה לפועל to sing), ו-poem, המשמשת לתיאור אובייקט שונה בתכלית וקשורה בטבורה למלה poetry. לכן הטענה של קלדרון כי "המילה הזאת [פזמונים] עברה מן העולם כאשר הרוק נעשה דומיננטי בישראל. משלום חנוך ועד רונה קינן מה שהם שרים הוא – בעיניהם ובעיני המאזינים שלהם – שירים ולא פזמונים. המילה 'פזמון' נושאת איתה מטען ברור של נחיתות ביחס למילה 'שיר'. כאשר התחילו להשתמש במילה 'שיר' הן ביחס לשיר הכתוב הן ביחס לשיר המושר לא נעלם ההבדל ביניהם, אבל נעלמה הנחיתות" (עמ' 356) היא בעייתית מכמה בחינות. הנחיתות היא בראשו של קלדרון שדומה שצריך עדיין לתרץ לעצמו מדוע פרופסור מכובד לספרות מהאוניברסיטה בנגב עוסק ברוק. אין כל נחיתות בין שירה כמדיום אומנותי לבין רוק כמדיום אומנותי. ממש כשם שהתיאטרון והקולנוע, הספרות והמחול למשל, הם מדיה אומנותיים שונים אבל שווים: כולם ביטויים שונים של יצירה אומנותית. לא כאן המקום לדיון אסתטי-מוזיקולוגי מפורט שיוכיח כי המוזיקה הפופולארית בכלל, והרוק בפרט, הן צורות מוזיקליות פשוטות יותר ומורכבות פחות באופן יחסי מג'אז או ממוזיקה קלאסית. אין במסקנה זאת כל התנשאות סנוביסטית אלא רק

ציון עובדה אסתטית המובנת מאליה. אבל כאן בציטוט האחרון שוב סותר קלדרון את עצמו כשהוא מודה שיש הבדל שלא נעלם בין שיר מושר לשיר העומד בזכות עצמו. כאשר מוצב הפזמון או התמליל המושר בהקשר שנועד לו, דהיינו לצד הלחן והביצוע, הרי יש לפנינו שלושה אלמנטים ביצירה אומנותית שאינה נחותה ואינה עליונה מכל יצירה אומנותית אחרת, אלא נהנית מעצמאות ומפופולאריות רבה ולא זקוקה לשום הצדקה אקדמית או אחרת לקיומה. נחיתות אכן מופיעה בכירור במקרה שבו מנתקים – כפי שלמעשה עושה קלדרון בתזה שלו – את הפזמון או התמליל המושר מהקשרו הטבעי ומציבים אותו בנפרד וכשלעצמו כטכסט ומדביקים לו תזה אקדמית יומרנית. או אז בהחלט מופיעה נחיתותו הברורה ביחס לטכסט העצמאי. נחיתות מובנת מאליה זאת מודגמת לכל אורך ספרו של קלדרון: התמלילים המושרים שהוא מביא ומנתח כשירה הם טכסטים פשטניים ולא מתוחכמים או מורכבים שסובלים ממוות קליני מידי ללא הלחן והביצוע. קלדרון מביא כדוגמא להוכחת טענתו אודות עצמאותה של השירה המדוברת 4 שורות משיר ידוע של שלום חנוך מתקופת "תמוז": "היא – באה השמש/ עם הקפה אלי למיטה/ היא – באה השמש/ אני יכול לאכול אותה" (עמ' 357). על כך הוא כותב: "זה – לטוב ולרע – טקסט עצמאי. וכמו במקרה של 'מאיה' הטקסט ממש חוגג את העצמאות הבלתי ספרותית שלו. ב'מאיה' הטקסט הדגיש את הפה האומר (בניגוד לעיניים הקוראות) את המילה 'מאיה'. ואילו בשיר הזה הטקסט צועק את המקור שלו: העיניים הרואות ישירות את השמים, ואת הים, ואת העיניים שמולן, בלי שום תיווך של שירה או של 'שיריות': 'תסתכלו בשמים ותראו/ תסתכלו עמוק במים ותראו/ תסתכלו בעיניים ותראו.../ מה שיותר עמוק – יותר כחול!' (עמ' 357-358). הטכסט הזה איננו עצמאי והוא עומד באור עליבותו הלא עצמאית מבוש נוכח ניסיונו הפתטי של נסים קלדרון להפוך אותו למה שהוא לא. זהו תמליל מושר נהדר כשהוא מצוי במקומו: עם הלחן והביצוע של "תמוז". זהו מקומו ושם הוא אכן מהווה חידוש בנוף הרוק המקומי של שנת 1976. לנתק אותו משם זה כמו לקחת רק את הצבעים בציור שמן, או רק את הצילומים בסרט קולנוע, או רק את הדיאלוגים בהצגת תיאטרון, ולדון בהם בנפרד

ובמנותק מהקשרם, תוך השוואתם למדיום אומנותי אחר. אבל גרוע מכך הוא הניסיון של קלדרון לראות איזה חידוש מרגש בעצמאות בלתי ספרותית נעדרת תיווך של שירה או שיריות: זה חידוש טכסטואלי בשנת 1976? הרי כל קורא שירה מיומן יודע ששירה טובה תמיד מקיימת מתח עקרוני בין דגמים פואטיים קודמים לבין הוויה רגשית ולשונית חיה ואותנטית שאיננה עדיין ספרותית, ושתהיה אולי כזאת עבור דור המשוררים הבא. אם צריך לסמן איזו נקודה עקרונית בתולדות השירה העברית המודרנית שבה נפרצה הלשון הספרותית להוויה החיה של נוף ושל חושים ושל ראייה הרי הדוגמא המובהקת ביותר היא "קמשונים", ספרה הראשון של אסתר ראב שראה אור בשנת 1921, 55 שנה לפני התמליל המושר של שלום חנוך. לא מדובר רק על קדימות כרונולוגית אלא גם על קדימות אסתטית ברורה, של שירי ראב ומשוררים רבים אחרים, על פני הטכסט של שלום חנוך, אבל שוב, אין זאת השוואה הוגנת ויש בה עוול כלפי שלום חנוך שמעולם לא התיימר לכתוב שירה או להציג את תמליליו המושרים כטכסטים עצמאיים, והיא ניתנת כאן רק כדי להפריך את טיעונו של נסים קלדרון.

קלדרון עקבי מאוד כאמור ביצירת שעטנוז בין כתיבה אישית מאוד מחד לבין יומרה מדעית מאידך: "אני לא מתכוון לספר כאן את הסיפור ההיסטורי השלם של הלחנות השירה בעברית, ואפילו לא להזכיר את רוב התחנות בו. עבודה מרתקת מחכה למי שיעשה את זה. כמו בפרקים אחרים אני בוחר, מתוך מגוון המפגשים שבין שירה לרוק, בשניים מן האמנים שקרובים ללבי. שניהם הקדישו תשומת לב מיוחדת לתחום הביניים שבין שירה לרוק. יש עוד כאלה, והם הולכים ומתרבים. אני בוחר בשמעון אדף וברונה קינן" (עמ' 383). כדאי לשים לב לרטוריקה הקלדרונית בסיום הציטוט האחרון, שמזכירה קריין על במה המכריז על הזוכים באיזה פרס. לקלדרון אין עניין לנמק את החלטותיו או קביעותיו, הוא לא מסביר מהי החשיבות, לדעתו, של הלחנת שירה, הוא לא מעוניין בשחזור וניתוח היסטוריים של תהליך הלחנת השירה בעברית, למרות שלכאורה מדובר בתהליך חשוב עבור התזה הכללית שלו על אודות הקשר שבין שירה ורוק, הוא פשוט "קרוב ללבו" ועושה מה שמתחשק לו, ובוחר את מי שבא

לו. מתודה שכזאת רחוקה מאוד מעקרונות מדעיים בסיסיים לפיהם נוהגים חוקרים רציניים בשטחים שונים במדעי הרוח, המתאמצים לנמק ולהוכיח, בזהירות ובדקדקנות, בעזרת ניתוחים טכסטואליים ומסמכים ארכיוניים ועוד אמצעים, את טיעוניהם ומסקנותיהם, תוך הימנעות, ככל שהדבר ניתן, מטון אישי. קלדרון, מצד שני, מפסיק באחת להיות עקבי ושב וסותר את עצמו ככל שהדברים נוגעים לתזה שלו אודות שירה ורוק: פעם, כפי שכבר ראינו, הרוקרים מושפעים עמוקות מן השירה ולוקחים ממנה פן מחוספס וביקורתי שהם לא מוצאים בזמר הארצישראלי, עד כדי כך שהם נעשים משוררי רוק ויוצרי שירה מדוברת ומנוערת מעכבות ספרותיות מעיקות, ועד כדי כך שאסור לנו יותר לקרוא לטכסטים שלהם פזמונים ועלינו להתייחס אליהם כאל שירה לכל דבר ועניין; ופעם שוב מופיעה ההבחנה בין פזמונאות לבין שירה: "דווקא בגלל שאדף מקרב בין התחומים, התובנה הראשונה שהוא מספק לנו היא ההקפדה שלא לטשטש את קו הגבול ביניהם. הוא מקפיד להבחין בין שירה, שהוא מפרסם בכתבי עת ובספרים (ואחר כך הוא, לפעמים, מלחין), לבין טקסטים של רוק, שהוא כותב בשביל אמני רוק, אבל מעולם לא הדפיס אותם. שיר מולחן, או שיר שמלווה במוזיקה, שייכים בעיניו לתחום יצירתי שונה מן התחום היצירתי של הטקסט שנכתב לשם השמעה מוזיקלית בלבד" (עמ' 384). אז יש הבחנה או אין הבחנה בין פזמונאות לשירה? אולי עבור הרוקרים אין הבחנה, ועבור המשוררים יש הבחנה? כפי שראינו, קלדרון כלל לא טרח להוכיח שעבור יוצרי הרוק אין הבחנה כזאת, או שהם רואים את עצמם כמשוררים. התובנה שמודגמת כאן מפעילותו של שמעון אדף מובנת מאליה כמובן, אבל היא סותרת את התזה של קלדרון. אבל אולי הימנעות מסתירות ודרישה לעקביות שייכות לכתיבה מדעית וקלדרון הרי קבע במשפט שכבר צוטט בראשית הדיון הזה ששירה היא "...המקום שבו אפשר לחיות סתירות ולא המקום שבו צריך לבחור בין מגמות סותרות" (עמ' 16), אז אולי גם הדיון שלו הוא כמו שירה?

ביצועים שונים ומשונים של משוררים את שיריהם הם, בין אם בהקראה דרמטית, פתטית, היסטורית או אחרת, בין אם בזימרוור כזה או אחר, הם עניין לעצמו, בשולי השוליים של הדיון הספרותי הממשי

כמובן; כי הלא בטכסטים המתיימרים לעצמאות עסקינן, ככל שהדברים נוגעים לשירה, וביצועם על במה או באולפן הקלטה או בסלון מול חברים אינו אמור להעלות או להוריד מערכם האובייקטיבי, גם בעידן אלקטרוני זה שבו הכול מגיע במהירות האלקטרון אל אתרי האינטרנט ומקבל פומביות מביכה למדי ברוב המקרים. על כן דיונו של קלדרון בביצועי אדף לשיריו (עמ' 393-397) הוא לא ממש רלוונטי לתזה העיקרית שלו אודות התקרבות סימביוטית של השירה והרוק, כי כפי שהוא מודה "...יצירות הרוק שלו [של אדף] הן בשולי השוליים של הרפובליקה המוזיקלית" (עמ' 383). גם הדיאלוג בין אדף ללהקת "כנסיית השכל" (עמ' 397-410), על בסיס הביוגרפיה הקיומית העזה שכולם נולדו וגדלו בשדרות, והעובדה שכתב להם פזמונים, שוב אין בה כל עדות מחזקת לתזה העיקרית בספרו של קלדרון. יש בדיון הזה המון הערצה לא ביקורתית לשמעון אדף, שמקבל כאן ממדים של ענק תרבותי הגדולים ממידותיו הצנועות בכמה וכמה מידות: "וכאן באה ההבחנה המרכזית של אדף באשר לאופי הצליל של הלהקה: צליל שיש בו אבק" (עמ' 399). אתה הבנת את זה ברוך? היו אומרים הגשמים. והתיאור הקלדרוני ממשיך: "בשיר 'אנחנו לדרכים' כתב רן אלמליח 'כנפיים מנוסות/ אבק כיסה בהן צבעים', ואדף הוסיף לדימוי של האבק הקשר והסבר. צליל שיש בו אבק, הוא כתב, הוא צליל של בני מהגרים, שכבר אינם מהגרים, אבל עזובה ושיממון מקיפים אותם" (שם). כל זה יתכן מאוד אבל כאמור לא ממש קשור לתזה של קלדרון; כשקלדרון מנסה לתחוב את רעיונותיו פנימה הוא עושה זאת כפיל בחנות חרסינה: "יש ברוק צעקה של אותנטיות-בסכנה. ובישראל, יותר מאשר בארצות שבהן נולד הרוק, החיפוש אחרי קול אותנטי ברוק הוביל, ועדיין מוביל, אל שירה" (עמ' 408). למה? איך? הלא ספרו של קלדרון מלא בדוגמאות של שירה מלאת זיוף. והנה עוד טיעון קלדרוני אופייני: "כאשר שירה מאפשרת ללהקה להרחיב את הצליל שלה, זה לא רק משנה משהו באופיו של הרוק, זה גם משנה משהו באופייה של השירה" (עמ' 409). באמת? איך שירה מרחיבה צליל של להקת רוק? ואיך זה יכול להשפיע על השירה?

לאחר שנכשל בהוכחת התזה שלו מתחיל קלדרון בפרק שלפני האחרון בספרו את שלב הסיכומים: "הפרקים בספר הזה עוסקים כולם בהתקרבות שחלה בשנים האחרונות בין דמות המשורר לדמות הזמר-כותב בישראל. אבל בשנות השבעים והשמונים שלום חנוך וערן צור היו צריכים לבנות את ההתקרבות הזאת במאמץ, בהתרסה, בשבירת-מסגרות, אפילו בפרובוקציה. ואילו בשביל רונה קינן, שהחלה להופיע בסוף שנות התשעים, הקרקע כבר היתה מוכנה. איש לא צריך להתאמץ היום כדי למצוא קשרים בין מוזיקה לשירה בישראל" (עמ' 412). איש לא מכחיש את עובדת קיומם של קשרים בין מוזיקה לשירה: הלחנת טכסטים עצמאיים היא תופעה מוכרת וידועה בתרבות הישראלית שקלדרון מבליט אינסוף פעמים בספרו, ואפילו הכין רשימה מפורטת של הלחנות שירה מודרנית בישראל 1967-2008 (עמ' 513-586). אבל התקרבות בין משורר לרוקר עליה מצביע קלדרון היא כבר עניין אחר לגמרי: "יש זמרים-כותבים שהלחנות השירה שלהם נחרתו בתודעה של מאזינים ישראלים הרבה יותר מאלו של רונה קינן. למשל שלום חנוך ב'כי האדם עץ השדה' של נתן זך; שלמה גרוניך ב'יש לי סימפטיה' של מאיר ויזלטיר, או שלמה ארצי ב'את אינך יודעת' של שאול טשרניחובסקי. אבל אף אחד מהשלושה האלה לא הופיע לראשונה בציבור כאשר הוא שר הלחנה שלו לשירה, ואף אחד מהם לא מלווה את הפעילות היומיומית של השירה בישראל. רונה קינן ושלומי שבן, לעומתם, הם אזרחים של רפובליקת השירה בישראל" (עמ' 413). הו, כאן יש לנו עניין אחר לגמרי, מעמד תרבותי חדש הולך ונוצר לנגד עינינו הנדהמות: "כאשר קינן אומרת שהיא התאהבה ממבט ראשון בשיר של וולך בגלל השורה 'הרי תשמע עורבים עד סוף ימך', היא אומרת משהו רגיל לגמרי בשביל כמה דורות של אינטלקטואלים בעברית: יש רגעים שבהם שיר מבטא אותי טוב יותר משאני מבטא את עצמי. אלא שקינן אומרת את זה בתקופה שבה אינטלקטואלים רבים לא קוראים שירה, ובתקופה שבה חלק גדול מן האינטלקטואלים הצעירים מרגישים שדווקא זמרים-כותבים מבטאים אותם בעוצמה מיוחדת. בתקופה כזאת נוצרת טריטוריה חדשה שמשותפת לשירה ולרוק" (עמ' 414). ובכן, לא דובים ולא יער. ראשית, העובדה

שבת דור צעיר כמו רונה קינן כן קוראת ומושפעת משירה היא עדות דווקא לכך שגם "אינטלקטואלים צעירים" (אחים ל"משוררים מצוינים" וחברים ב"אינטליגנציה הישראלית" ואזרחים ב"רפובליקת השירה" – עוד ועוד מושגים עמומים בלקסיקון הקלדרוני) כן קוראים שירים. רבים או מעטים זה עניין יחסי ומשתנה כמוכן. האינטלקטואלים שאני מכיר, גם הצעירים שבהם, כן קוראים שירה. שנית, כאשר לטריטוריה המשותפת החדשה לשירה ולרוק, ובכן כאן מספיק להתבונן בעין ביקורתית ובוחנת בטכסטים שמביא קלדרון כהוכחה לקיומה של הטריטוריה החדשה. קלדרון קובע כי "היא [קינן] מתכנסת אל תוך עולם פנימי שזקוק מאוד לאיפוק, ולא נפתח בקלות אל העולם החיצוני הישראלי, או הלא-ישראלי. ובהתכנסות הזאת היא ממשיכה מסורת של משוררים עבריים, ולא מסורת של רוקרים ישראלים" (עמ' 416), לא פחות! ניטול ונקרא; הנה הטכסט שמביא קלדרון מאת רונה קינן: "קחי אותי איתך/ תראי לי איך נוזל הזמן בצד שלך/ הוא מטפטף לאט היא אמרה/ ובעיניים פקוחות ישנות/ אפשר להגיד לזה לא/ הקול שקורא לי חוזר/ את לא יודעת כמה היא אמרה/ כמה אוויר אני צריכה בשביל לנשום/ כמה לרוץ כדי לדרוך באותו המקום/ הקול שקורא לי חוזר/ הלילה נמתח השיר מתקצר/ זה שיר ערש עתיק וקודר/ של אם עייפה לתינוק שתמיד נשאר ער/ הקול שקורא לי חוזר/ הלילה נמתח השיר מתקצר" (עמ' 416-417). על כך מעיר קלדרון: "טקסט כזה מקצר מאוד את המרחק בין שירה כתובה לשירה מושרת. המלים טעונות כאן ברגש אישי מאוד וקשה לפענח, קודם כול קשה עבור הכותבת עצמה; והרגש הפוצע עובר תהליך של איפוק. כך מביאה קינן אל השיר המושר את המורכבות של השיר הכתוב. זו מורכבות שגם הפזמון של הזמר הארצישראלי וגם הרוק הישראלי המוקדם התרחקו ממנה" (עמ' 417).

ובכן, קוראים מיומנים כבר שמו בוודאי לב לחולשת הצירוף "זמן נוזל", ולעובדה הפשוטה והברורה למדי שלפנינו פשטות פזמונית ממוצעת נעדרת כל מורכבות או תחכום, שבוודאי נופלת בהרבה מתמלילים מושרים רבים מאת מאיר אריאל או שלום חנוך, שלא לומר מפזמוני חנוך לוין למשל. ובכל המקרים הללו לא מדובר בטכסטים עצמאיים כלל וכלל, אלא בטכסטים שנכתבו לביצוע

מוזיקלי. אבל קלדרון בשלו, ממשיך להמציא מסורות ולספק לקוראיו תובנות מעמיקות: "קין לא בחרה לה מקור השפעה אחד מן השירה. אבל אחת המסורות האריסטוקרטיות בשירה העברית היא המסורת של השיר שנחנק. גם בגלל עומס הלחצים שמופעלים על האישיות, אבל גם בגלל הנחישות של האישיות לחנוק את הצעקה שבתוכה כביטוי של כוח התנגדות וכסירוב אצילי לשקוע ברגשנות" (עמ' 419). קשה מאוד להכריע האם שני המשפטים האחרונים של קלדרון מופרכים יותר משהם מגוחכים, או שהגיחוך עולה על מופרכותם. אז ישנן "מסורות אריסטוקרטיות" שונות בשירה העברית, ואחת מהן היא המסורת הנחנקת. נו טוב, כאן כדאי לעצור כי הדברים מדברים בעד עצמם.

קלדרון ממשיך במרץ לא נלאה לטעון את טיעונו: "העובדה שיש מעגל של יצירה והקשבה שנקרא 'הרוק הישראלי', ובקרוב השותפים למעגל הזה יש ציפייה לקול מרכזי, קול שיהדהד בכל תחומי המעגל, היא עובדה שאוהבי שירה עברית לא יכולים לזלזל בה" (עמ' 423), קובע חוקרנו הנועז, ולנו לא נותר אלא לשפשף את העיניים, כי דומה שחזרנו לסינדרום הקולה והמצות: רונה קינן אינה רלוונטית כלל לקוראי השירה העברית על-אף המאמצים הקלדרוניים. כי שורות כמו "כמה מתוק ומריר הכאב/ רק בגללו אני מוכן להתאהב/ בעיניים בורקות בחיוך רעב/ אני רוקד את הריקוד המוזר של הלב" (עמ' 430), הן עוד עדות לקיומם המוחלט של פזמונים או תמלילים מושרים שאין להם קיום עצמאי ואין להם חלק ונחלה בטריטוריה של השירה העברית.

לכל אורך ספרו הארכני לא מצליח קלדרון להסביר לקוראיו למה הוא סבור כי הערך האימננטי של שירים פוחת בגלל רייטינג, ולמה, באותה מידה, הערך האימננטי של פזמונים או תמלילים מושרים עולה בגלל רייטינג, עד שהם נעשים "שירה מדוברת", היורשת החוקית ב"יום השני", של שירת "היום הראשון", אם להשתמש בטרמינולוגיה הקלדרונית. כל הדוגמאות שהוא מביא בספרו מוכיחות את קיומם העצמאי והנפרד של השירה מחד, ושל הרוק מאידך, את העובדה שישנם טכסטים שעומדים לעצמם ולא זקוקים לדבר, ולהם אנו קוראים "שירים" ומשייכים למסורת השירה העברית,

ושישנם טכסטים אחרים, שאינם עצמאיים ולא נולדו לעצמאות אלא לביצוע מוזיקלי. השימוש הבעייתי במושג "מוזיקה" בשירה וברוק תרם עוד, כפי שראינו, לבלבול הכללי, כאשר המושג "רוק" עצמו משמש את קלדרון לתיאור סוגים רבים ושונים של מוזיקה קלה ולא לתיאור סוג אחד מסוים של מוזיקה קלה. הדוגמאות הרבות מתוך תמלילים מושרים שונים שהובאו במאמר ביקורת זה מתוך ספרו של קלדרון, די בהן כדי להראות כי הטיעון הקלדרוני לפיו "העברית של המשורר חייבת מעתה לקחת בחשבון שיש באוזניו של הקורא, ובעיניים הקוראות שלו, הרבה עברית טובה וחזקה, שנוצרה ושוכללה הרחק מן השירה" (עמ' 444) הוא מופרך מיסודו: מעולם לא היו כל-כך הרבה ישראלים קרובים לאנלפבתיות; העילגות המדוברת, המושרת והכתובה במדיה השונים כל-כך ניכרת עד שלא צריך להרחיב בנקודה זאת. בגידתם הגדולה של בתי-הספר היסודיים והתיכונים בשלושת העשורים האחרונים לפחות הולידה סטודנטים דלי עברית בהם נתקל כל מורה באוניברסיטה. כל עורך ספרותי או עורך בעיתונות נתקל בעילגות הזאת על בסיס יומיומי. גלי הגירה גדולים מחד, והרגלי קריאה עלובים מאידך, מהווים מתכון בטוח למדי לאנלפבתיות עברית בדור הנוכחי, יחד עם הברבריות האלקטרונית הכללית שאף היא תורמת את תרומתה בהרחקת אנשים מהפרקטיקות הישנות של קריאה מדוקדקת בטכסטים ופיתוח רגישות לשונית. תופעות אלה ניכרות בכל מיליגרם של חיי התרבות בישראל אבל דומה שקלדרון חי בפלנטה אחרת, או שהוא בוחר להתעלם מכל זה כי העובדות הללו לא מתאימות לתזה שלו על השירה המדוברת החדשה וחשיבותה. לכן מעמד המשורר כמעבדת לשון חיה של ניסויים וחידושים לצד החייאה ושימור מבעים לשוניים מרבדים ספרותיים קודמים הוא היום חשוב ועקרוני מאין כמוהו, אבל קלדרון ממשיך: "לכן אין זה מקרה שהדמות של המשורר משתנה ביום השני. הוא לא צריך להיות עוד המומחה הראשי, והמחדש הראשי, של העברית. הרחוב מחדש אותה, והמקצועות השונים מחדשים אותה, והאקדמיה מופקדת על הכשרת המומחים ללשון" (שם). לקרוא ולא להאמין שהדברים נכתבו ברצינות. האקדמיה מופקדת על הכשרת מומחים ללשון? עוד מומחים כאלה ואבדנו. הלא האקדמיה גם

אחראית לכך שנסים קלדרון הוא פרופסור, ולרמה הכללית של מחקרו ואישיותו המדעית כבר ניתנו דוגמאות לא מעטות בדיון זה. המקצועות אחראיים? הרחוב אחראי? הלא תמיד היו מקצועות ורחובות ואקדמיה, והיו גם משוררים וסופרים בעלי אוזן רגישה וחדה לקלוט צורות חדשות ולעשות בהן שימוש ספרותי שינציח אותן. קלדרון באמת לא מבין את מהות הפונקציה של המשורר או הסופר ביחס ללשון, ביום ראשון, שני, שלישי, ובשאר השבוע. הוא ממשיך לחשוב על רייטינג ועל גיבורי תרבות: "ביום השני הפרסונה של המשורר לא נמצאת בפסגת התרבות. לא כל העיניים נשואות אליה. לא כולם תלויים בשפה שהמשורר יספק להם. המשורר נעשה לאחד מגיבורי התרבות, לא עוד אחד ויחיד. היתרון שהיה לשליטתו בעברית נעלם בתוך מציאות שבה רבים שולטים בעברית, ורבים מספקים לעצמם את העברית שהם זקוקים לה. ואז מופיעים גיבורי תרבות שלוקחים על עצמם כמה מתפקידיו המסורתיים של המשורר" (שם). גיבורי תרבות חדשים יש ועילגותם נעשית מעט פחות עילגת כשיש פחות אנשים שמסוגלים לזהות את העילגות, וכשהתרבות הפופולארית הכללית סביב נוטה לעילגות. בין פיסחים וחירשים ההליכה והשמיעה הרגילות אכן עשויות להיחשב למחלות. עדיין אין זה אומר שיש לקבל פיסחות כהליכה תקינה או חירשות כשמיעה. קלדרון לא רק מקבל את העילגות כאיזו התחדשות תרבותית גדולה, הוא קושר לה כתרם וממציא תזה שלמה על השירה המדוברת של היום השני. הנה מה שיש לו לומר על אחת המשוררות המובהקות של היום השני, דליה פלח: "ביום השני מופיעה אצל דליה פלח המחשבה שהחידוש האמיתי של השירה יהיה בסירוב לחדש ולעדכן את קולו ודמותו של המשורר" (עמ' 446). איזה יופי! קלדרון מצא הצדקה אפילו לחוסר החידוש אצל פלח! הנה כמה שורות מתוך הדוגמא שהוא מביא משיר של פלח: "נעקור את הכדורים מהעורף/ של הגברים בגיל מלחמה, / ומנרתיקי הנשים/ ננער את הזרע החוצה, / וניבש, / ויהיה שלום" (שם). מה אפשר לומר על הדימוי הדוחה בשלוש השורות האחרונות, שמצטרף לחולשה הכללית של השיר הזה? אבל קלדרון לא עוסק בטיעונים ובהוכחות, הוא לא רוצה להכות על השולחן ולעסוק בביקורת הירארכית של טכסטים, למרות

שהוא אוהב כאמור לחלק ציונים כמו "מצויין" ו"נפלא". ספרו עוסק ב"תחושה של יום שני" (עמ' 448), והלא "תחושה" היא קטגוריה מדעית ידועה. בשום מקום בספרו הוא לא מצליח להראות שאכן התפתחה "אמנות מלים חדשה" (עמ' 453) במקביל לשירה העברית של יום זה או אחר, או שיוצר הרוק "לקח עליו חלק מתפקידיו המסורתיים של המשורר" (עמ' 454). כל הדוגמאות שהוא מביא מתמלילים מושרים הם עדות להעדר כל "אמירה מילולית חדשה" (עמ' 456) ברוק הישראלי.

קלדרון הצליח להביך את יוצרי הרוק מחד, ולעוות ללא הכר את תולדות השירה העברית המודרנית מאידך. הישגים לא מבוטלים שבודאי יזכו אותו בקידום ובפרסים בתנאי העילגות הכלליים של ימינו. והאמת? כדרכה, נעשית עדרים עדרים תחת שמים קלדרוניים חיוורים.

שרגא נרו, קליפורניה

נכנס לפרדס



והנה עוד תגלית לשונית חדשה:

לדעת שלום, הפרדס הוא העולם העליון, הנרמז בספר חנוך ובברית החדשה, בארמית וביוונית, ומשום כך בדברי התוספתא אין הוא עוד המילה הפרסית המתארת גן, בדרך

כלל מוקף חומה, ולעתים קרובות גנו של מלך, אלא הוא כבר המונח היווני, שנתקבל גם בלטינית ובלשונות האירופיות, והוא גן עליון, paradisum, שבו מתגלים חזיונות עליונים. (יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית, א, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ט, עמ' 298).

דא עקא: המלה היוונית παράδεισος – בתעתיק לאותיות לטיניות paradisus – היא דוקא מלה שלקוחה, על קרבה ועל כרעיה, מפרסית. אכן היא היא "המילה הפרסית המתארת גן, בדרך כלל מוקף חומה, ולעתים קרובות גנו של מלך". גם לעברית הגיעה אותה מלה, "פרדס", מפרסית, כפי שניתן למצוא בכל מילון עברי הראוי לשמו. ואגב, מדוע לצטט ביחסת המשא הישיר, אקוויבוס, כאשר אין כאן כל סבה שלא להביא את שם העצם בנוסחת הנושא, נומינטיבוס? אולי ניתן לנחש? ככל הנראה מצא פרופ' דן מראה מקום להופעה הראשונה של שם זה בתרגום הלטיני של המקרא, הוולגטה, בראשית ב, 8: plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis... והעתיק את שם העצם כפי שמצאו. אך מלים אלה מתרגמות את מה שבמקור העברי הוא "ויטע ה' אלהים גן בעדן..." – ושם אמנם אותו "גן", שהיירונימוס מתרגמו במלה paradisus, הוא המושא הישיר של "ויטע". שם איפוא יש לכתוב paradisum – אך לא במקום שמביאים מלה זאת כנושא המשפט.

אין זה המקרה הראשון בו אנו עומדים על כך שהמצטט מצטט מלה או ביטוי כפי שמצאם במקור, בשפה שאין הוא 'רץ' בה. משל למה

הדבר דומה? למי שיצטט בעברית את המלה "שפתם" במשמעות language, סתם, כי כך מצאה בבראשית יא ז.
אין אנו שואלים כאן אם מוטב, או מן הדין, שמי שעוסק בתורת הסוד העברית ותולדותיה ידע גם 'קצת' יוונית ולטינית. גרשם שלום בוודאי דרש ידיעת שפות אלה כאחד התנאים ההכרחיים למחקר של ממש בקבלה ומקורותיה. אך גם אם 'נתמעטו הדורות', עדין יש חוגים נכחדים בתפוצות ישראל בהם יש מי שיודע שפות נדירות אלה. אפשר היה להתייעץ.

מי ישמור על השומרים?

תגובה למאמרו של אמיר אנגל (*קתרסיס* מס' 10)

תיתי להם לעורכיו של *קתרסיס*. כתב העת שהם עורכים חרת על דגלו – דבר בעתו ללא ספק – את סיסמת המלחמה בבינוניות, ברשלנות, בבורות בחוסר הרצינות ובכסילות המאפיינות לדעתם חלק גדול מדי ממה שנכתב על ידי אנשי אקדמיה ישראלים. כך, בין השאר, הודגש בפני כשהתבקשתי לכתוב סקירה על ספר מן הספרים. זו צריכה להיות סקירה רצינית, נאמר לי, המבוססת על קריאה יסודית; לא, מקומה של קלות הדעת לא יכירנה ב*קתרסיס*. אכן, יוזמה ברוכה וגישה בוגרת ובריאה. והנה, כשמחליטים העורכים הנכבדים – באיחור מה, אמנם, אבל מוטב מאוחר מאשר לעולם לא – להקדיש מקום לסקירה/ ביקורת על ספרי *פוסט־ציונות*, *פוסט־שואה*, מופיע לו מין "מאמר" שכל כולו בדיוק זה: בורות, כסילות, יומרנות, נפיחות פסוודו־אקדמית, רשלנות וחנפנות. בארצנו הקטנטונת הרי כולם מכירים את כולם, וכך הובהר לי, בשיחות מסדרון עם עורכיו הירושלמים של *קתרסיס*, ידידים וותיקים וחביבים, שאין לי על מה להלין שהרי על־פי הסטנדרטים האקדמיים הגבוהים הנהוגים אצלם ועל־פי הנהוג בכתבי עת אקדמיים (פרקטיקה רצויה אליבא דכולי עלמא), ניתן גם החיבור המוקדש לספרי לקריאה קורא חיצוני, כפי שמכנים זאת, שהוא איש ראוי ובקי. האם עשה את מלאכתו פלסטר אותו קורא אלמוני (או שמא היו אלה קוראים אלמונים)? האם היו לו, או להם, מניעים נסתרים? אין לדעת כמובן; מה שברור הוא ש*קתרסיס* פתח את שעריו לרווחה למעשה ליצנות המבייש את הבמה שהוא מופיע בה.

האמנם? כמה דוגמאות: ב"סיכום" (עמ' 43-45), ששליש ממנו מוקדש לדיון למדני במושג ה"ספיין", מגיע הכותב הנכבד – אמיר אנגל שמו (להלן א') – לכמה מסקנות חשובות: ספרו של יקירה, הוא

מודיע, נכתב אמנם בחוסר טעם, אבל יש מקום לברר את התפיסה שעליה עומדת ביקורתו: סירוב להתמודד עם המבוקרים ולהפגש עמם ברמה שבה הם מבקשים להביע את עצמם. אכן; אבל לו היה קורא את ספרי כפי שמבקר רציני אמור לקרוא, היה עליו לסייג מעט את דבריו אלה. לא הסתרתי את דעתי על מה שכיניתי "קהילת הדופי", והיא רק התחזקה מאז: הם מייצגים בעיני תופעה שביסודה פשיטת רגל מוסרית. לדעתי אין הם אלא תועמלנים המנהלים מסע של דלגיטימציה ודמוניזציה של הציונות ושל ישראל. הקריאה שרבים מהם משמיעים לביטול אופיה הציוני/יהודי של ישראל היא שערווריה מוסרית ואיוולת פוליטית. מבחינה אינטלקטואלית, ולמרות יומרתם הגדולה, אין במרבית המקרים שום ערך של ממש לכתביהם השונים והמגוונים. כל חלקו השני של ספרי נועד להצדיק את הטענה הזאת וניסיתי להוכיחה אותה באופן מפורט למדי. המסקנה היתה שאין הם נחשבים בעיני כבני שיח ראויים. לא היה לי, ואין לי היום, שום רצון להדבר עם החבורה הזאת. היחס הנכון כלפיהם דומה ליחס שאנו נוקטים בדרך כלל כלפי מי שעושה דמוניזציה ליהודים ומערער על הלגיטימיות של הקיום היהודי, בין אם הוא דתי, תרבותי או לאומי-פוליטי. בדרך כלל מכנים גישות כאלה – ויש רבות – "אנטישמיות".

איננו מדברים עם האנטישמים בדרך כלל "ברמה שבה הם מבקשים להביע את עצמם". ניסיתי להראות בספרי שכמה מן האנטי-ציונים (אנו מכנים אותם בדרך כלל בכינוי "פוסט-ציונים"; בעצם מדובר, למצער במקרים שאליהם התייחסתי בספרי, באנטי-ציונים) הישראלים מדברים על רמה דומה לזו של האנטישמים, לפחות מבחינת רצוני שלי לדבר עמם. כתבתי זאת במפורש, פחות או יותר, ואין צורך בשום "בירור" כאן. יותר מאשר הנחת-יסוד יש כאן מסקנה, וממנה מתבקש, בין השאר, שאכן ביקשתי לדבר עליהם בספרי, לא עמם. מאידך גיסא, וכפי שנאמר בסיומו של החלק הראשון של הספר, עצם כתיבתו מבטאת החלטה לרדת לביבים שבהם מתנהל, לדעתי, ה"שיח" הקרוי פוסט-ציוני. כך שמבחינה זו למצער המבקר הנכבד לא ממש מדייק, ומכל מקום הוא מתפרץ לדלת פתוחה. זכותו המלאה, כמובן, של המבקר לא להסכים לגישה הזאת,

ולכבד את דבריהם של אופיר, זרטל וחבריהם. הבעיה היא שרוב רובו של הספר, ובעיקר חלקו השני, מוקדש לנסיון להצדיק את דעתי זו על אנשי קהילת הטרוניה והדופי. אין אצל מר א' שום התמודדות, זולת כמה אמירות כלליות על ערכה של הספרות הכביכול-ביקורתית, הגנה מגושמת על זרטל וצוקרמן וכמה הכפשות בעלות אופן אישי. למשל, שבניגוד לצוקרמן אינני מתרגש מזה שהקרוב הופך לרוצח. ממילא יש להניח שמר א' חושב שיש תוקף וגם אמת בטענה שקרבנות הנאצים – כלומר היהודים בארץ ישראל – הפכו לרוצחים, ובמשתמע, קצת נאצים בעצמם. הטיעון שיש למר א' נגדי הוא אם כן שאני טועה בכך שאני חושב שהאשמת הישראלים בכך שהם רוצחים בסמיכות לדיבור על הנאצים היא בגדר של דלגיטימציה של ישראל ודמוניזציה שלה. הרבה יותר מזה אין בדבריו של מר א', ומי שחושב שיש כאן "טיעון", "ביקורת" או "סקירה" או שראוי להתייחס לדברים האלה בכובד ראש, אני, מכל מקום, אין לי רצון לשכנע אותו שאין זה כך.

כתב ההגנה הזה על אנשי הדופי מתבסס על הטענה הבאה, שאם איננה הוצאת דיבה ממש, היא ביטוי של חוסר יכולת תהומי להבין את הנקרא או אולי חוסר ידיעה מוחלט ביחס למשמעותו של הביטוי "הכחשת שואה" וביחס לטיבה של התופעה שהוא מציין: "יקירה מבקש לטעון שחנה ארנדט כמו עדית זרטל, משה צוקרמן, תום שגב, יצחק לאור, כמו אינטלקטואלים ישראלים ויהודים אחרים... הם מכחישי שואה." כדי להסיר כל ספק אפשרי, קבעתי וחזרתי וקבעתי בספרי שחבריה הישראלים של קהילת הדופי, וגם רוב רובם של חבריה שאינם ישראלים, אינם מכחישי שואה. לא ספרתי את מספר הפעמים שצינתי זאת בספרי – בין השאר מפני שצפיתי לקוראים מסוגו של מר א' – אבל מסתבר שאפילו עשרות הפעמים שבהם נאמרה במפורש ההסתייגות הזאת, לא עזרו במקרהו של מר א'. האמירה שיש בספרי איזושהי טענה מסוג מה שמר א' מייחס לי, היא כל-כך מופרכת, היא כל-כך שקרית וכל-כך אבסורדית, עד שאין שום אפשרות להשיב לה. אולי ניתן רק לפנות שוב לעורכים ולתמוה – אין גבול ?

אבל היה בכל זאת בדברים האלה כדי להעניק לי רגע נדיר של נחת. בפסקה הראשונה של מה שמר א' מתייחס אליו כ"סיכום" (עמ' 43) מופיעה הפנינה הזו שוב: ל"חוקרים" למיניהם, הוא אומר (ללא ספק בצדק), יש עמדות פוליטיות; אבל אי אפשר להעמיד את עבודת המחקר על העמדה הפוליטית. וכך – "לזרטל ולעדי אופיר, לראסינייה ולנועם חומסקי יש בוודאי עמדה פוליטית, אך יש להם גם טענה וגם עדויות היסטוריות, מובאות וראיות." זרטל, אופיר, ראסינייה וחומסקי. או שמר אנגל בור לחלוטין בנושא שעליו הוא מביע עמדה, או הוא באמת חסר חוש מידה מינימלי, או שגם אצלו הפכה האידיאולוגיה לפרברסיה. ראסינייה? חוקר? "שיש לו בוודאי עמדה פוליטית" אבל גם "טענה" ו"מובאות וראיות"? טענתו העיקרית של ראסינייה היא שלא השמידו יהודים בתאי הגז. עמדתו הפוליטית העיקרית היתה, משעה שהפך לחלוץ מכחישי השואה בצרפת (יחד עם בארדש – אבל בארדש בא מן הימין הפרוטו-פשיסטי), הכחשת שואה ואנטי-ציונות/ישראליות. היו לו – מר א' צודק – "ראיות ומובאות" לביסוס טענתו: תאי הגז נמצאו ליד המרפאות במחנות ומכאן ששמשו לחיטוי הכלואים בשל תנאי הסניטציה הירודים. לחומסקי, אגב, אין לא טענות ולא ראיות ומובאות בעניין השמדת היהודים. בניגוד לעניינים פוליטיים אחרים שבהם עסק לרוב, בעניין השואה כמעט שלא התבטא אף פעם, ומעולם לא טען טענות או הביא מובאות וראיות בעניינה. תרומתו העיקרית בהקשר זה היא הגנה על זכותו של פוריסון לבטא את טענותיו שלו ולהביא את מובאותיו וראיותיו – חומסקי כינה אותן "ממצאים" – כרצונו. פוריסון אגב – ולאור מידת בורותו המשווערת של המבקר בעניינים האלה יש ככל הנראה מקום להדגיש זאת – הוא אחד מראשי מכחישי השואה. אבל כל זה מופיע בהרחבה יחסית בספרי, ודבריו של מר א' בעניין הזה מראים על יכולת מוגבלת למדי להבין את הנקרא.

ומה טיבה של הנחת שגרמה לי הפסקה הזאת? אחת מן הטענות העיקריות המופיעות בספרי היא שזרטל, אופיר וחבריהם לדופי שייכים לאותו מרחב אידיאולוגי שבקצותיו מצויים ראסינייה ושאר מכחישי השואה שמקורם בשמאל הרדיקאלי, ושעניינם העיקרי הוא

ישראל ולא דווקא מה שהתרחש באמת באושוויץ. הרעיון שניתן לכרוך באגודה אחת מכחישי שואה כמו ראסינייה מזה, ו"חוקרים" כמו אופיר, שלא לדבר על מדגישי שואה כמו יוסף גרודז'ינסקי או עדית זרטל מזה, קוממו עלי קוראים לא מעטים, ובראש ובראשונה את אנשי קהילת הטרוניה המקומית המשוכנעים לא רק בערכם הגבוה של "מחקריהם" אלא גם בעדיפות המוסרית של עמדותיהם הפוליטיות או האידיאולוגיות. כנראה שאת מר א' הצלחתי לשכנע; או שאולי הגיע למסקנה דומה בעצמו. עם זאת יש הבדל קטן, אך משמעותי: כוונתי שלי בהצבעה על הסמיכות הזאת היתה לערער את הסמיכות המוסרית והאינטלקטואלית שהפוסט-ציונים למיניהם מייחסים לעצמם; מה שעולה מדבריו של מר א' – וקרוב לוודאי שלא לכך התכוון, אם כי זה רק מחזק את דברי על ערכה של סקירתו את ספרי – הוא רהביליטאציה של ראסינייה, כלומר של הכחשת השואה. כידוע, כמו שאומר הפתגם האנגלי, מוחות גדולים חושבים באופן דומה. מסתבר שדבריו של מר א' דומים מאד לדבריו של חוקר דגול אחר. או שמא, כמו שאומרת נוסחה אנגלית אחרת, קול אדוניו מדבר מגרונו. הטרוניה על כך שאינני מוכן לדבר עם מושאי הביקורת של ספרי ב"רמה שבה הם מבקשים להביע את עצמם" (כמו שמנסח זאת מר א') נשמעה מפיו של עדי אופיר בעימות פומבי שהתקיים באוניברסיטת תל אביב לרגל הופעת ספרי, ולהקה שלמה של תלמידים נאמנים מחאה כפיים בהתלהבות למשמע דבריו אלה. אבל זוהי איננה הדוגמה היחידה לקירבה הרעיונית והסגנונית בין מר א' ואופיר. בעמ' 46 מופיעה פנינה נוספת: מתוך כמה עשרות עמודים שבהם מוצעת ביוגרפיה אינטלקטואלית של חנה ארנדט בחר מר א' (כמו פרופ' אופיר בעימות ההוא) להתייחס לשתי פסקאות בודדות, שלדעתם של השניים הם כנראה פסקאות "כחולות". הפסקאות האלה – עשרה משפטים בערך מדיון הנפרס על פני כששים עמודים – מדברות על יחסיה עם הגברים החשובים בחייה – היידגר, בלומנפלד ובעלה השני בליכר. לא רק שמר א' איננו מצטט באופן מדויק (והקוראים הנכבדים ו/או העורך/ים לא טרחו/ו לבדוק ולהעמידו על טעותו) – שכן כל מי שיש לו ולו גם ההיכרות הקלושה ביותר עם ארנדט היה צריך להרים גבה, וגם לבדוק במקור,

למקרא המשפט "בעקבות התאהבותה בבלומנפלד (עמ' 42; במקור מופיע "בעקבות היכרותה עם בלומנפלד"), אלא שהוא כנראה באמת בור גמור בכל הנוגד לארנדט. אין הוא יודע, ככל הנראה, שאת העובדה על ההשפעות הגבריות על ארנדט, זו של בלומנפלד הציוני, או זו של בליכר הקומוניסט לשעבר, מספרים דווקא ידידיה הקרובים ביותר ואוהביה המובהקים ביותר. כמו למשל – ואלה הן רק שתי דוגמאות מני רבות – האנס יונאס ב"ממוארים" שלו שיצאו לאור לפני שנים אחדות, או בדבריה החמים והנוגעים ללב של עדנה ברוק, בתם של בן דודתה של ארנדט וחברתה הקרובה, שעלו ארצה, וששמרו קשר חם מאד עם ארנדט כל השנים. זיכרונותיה של עדנה ברוק על "הדודה חנה מאמריקה" הופיעו כנספח לקובץ של כתביה היהודיים של ארנדט שיצא לאור לאחרונה באנגלית. על קשריה הבעיתיים של ארנדט עם היידגר, לפני המלחמה ואחריה, כבר נכתב כל-כך הרבה, עד שיש משהו כמעט סהרורי בצורך להשיב לביקורת שרואה באיזכור הפרשה הזאת איזה פסול.

מה שבא בהמשך הוא כבר לא רק בורות וכסילות, אלא חוצפה ממש: "נדמה", כותב מר א', "שיקירה באמת מדמיין לעצמו כך את התפתחותה של ארנדט ואת השינוי בהשקפותיה של ארנדט לאורך השנים". כאמור, כמה עשרות עמודים מוקדשים "להתפתחותה של ארנדט" במשך השנים; ויקירה איננו "מדמה" לעצמו כלל ועיקר את התפתחותה של ארנדט, אלא הוא מתאר אותה, תוך כדי שהוא סוקר את כתביה העיקריים ואת המסלול שהוליך אותה אל מה שהוא, כלומר אני, מתאר כשערוריה, והוא הספר על אייכמן. מר א' מצטט כמה משפטים שבהם מנוסחים אופנים שונים של הטענה הזאת (עמ' 40-41), אך אין הוא אומר ולו מילה אחת על עשרות העמודים שבהם יש נסיון לבסס את הטענה הזאת ולהוכיח אותה. איך נאמר לעיל – מיהם הקוראים או העורכים שקיבלו את דברי ההבל והבלע האלה כמאמר "רציני"?

עוד פנינה: מר א' מתנגד "לעלבונות [מהם] מורכב הספר". ואכן, הוא תמה, "איזו סיבה... יכולה להיות ליקירה לומר שישיעהו לייבוביץ מעולם לא אמר דבר מעניין או בעל ערך פילוסופי על השמדת היהודים בידי הגרמנים.. ובכן, הסיבה לאמירה הזו היא

פשוטה עד כדי להפתיע – לייבוביץ מעולם לא אמר דבר מעניין או בעל ערך פילוסופי על השואה. כדי לבקר אמירה מעין זו היה צריך להביא מובאה, עובדה, מראה מקום, התבטאות כלשהי שיוכיחו את ההיפך. אבל מר א' מסתפק בציטוט הנ"ל. כנראה שאיזכור שמו של לייבוביץ מהלך אימים על אחדים מאתנו, ודי בו כדי לשכנע גם את העורכים הנכבדים האמונים על מאבק חסר פשרות ברשלנות, בשטחיות, ביומרות וכו' שאלה הם דברים הראויים להופיע בכטאונם.

עוד דוגמאות? יש כאלה למכביר. בעמ' 27 מזכה מר א' את קוראיו בהגיג מתודולוגי על כך שהערות השוליים מלמדות הרבה על האופן שבו נעשית עבודת המחקר. אכן, הוא כמובן נתלה באילנות גבוהים – אנתוני גרפטון לימדנו ש"הערות השוליים להיסטוריון היא כמו הנתונים למדע: באמצעותה מוכיחים את הטענה". האמת היא שהערות השוליים, אפילו בשביל ההיסטוריון, שלא לדבר על הפילוסוף למשל, הן מכשיר לעשייתם של הרבה דברים, אבל מה לנו כי נלין. גרפטון אמר. ואם כי מה שמופיע אצל מר א' בהערות השוליים המצורפת לאמירה על גרפטון הוא רק מראה מקום צנוע, יש להניח שהוא חושב שהוכיח את טענתו כמו שאיש מדע מוכיח את התיאוריות שלו. ניתן איפוא ללמוד על "מחוייבתו של יקירה למחקר ההיסטורי, למלאכת המחקר" (שם) מהערות השוליים בספרו: הן, כמובן, שערורייתיות, חורץ מר א'. ההוכחה המדעית לטענה זו? אמנם יש בספר מאה שמונים וחמש הערות שוליים, אבל די לנו אם ניטפל לראשונה שבהן. בהערות השוליים הזאת מובאת ציטטה מדברי הגל, שמרקס שאל ממנו, ושהיא המקור לשם שניתן לחנות הספרים ובית ההוצאה "החפרפרת הזקנה". חזקה על רבים מקוראיו הפוטנציאליים של הספר – ואני מסתכן בניחוש הפרוע שבעניין הזה מר א' אינו שונה מהם – שלא היו יודעים מה מקור השם "החפרפרת הזקנה" ולמה הוא מרמז אלמלא ההערה הזאת. מה פסול מצא מר א' בתוספת האירפורמטיבית הזאת? מה מחשיבים עורכי קתרטיס לביקורת רצינית, מעמיקה ומרחיבת דעת? "הערות השוליים משדרת לקורא ביטחון שקט. היא מרמזת על כך שהכותב ערך את המחקר וטוען את טענותיו על בסיס מידע שאסף ושנמצא בידו אך מסיבותיו

שלו בחר לדחוק אל מחוץ למהלך העניינים השוטף. כאן, הערת השוליים מרמזת שיש די ראיות לקבוע כי למרות הפעילות העניפה והמבוזרת (כך!) "החפרפרת הזקנה" היא, כמו שטוען יקירה, בסיס הכוח של מכישי השואה בצרפת. ומכאן המסקנה: "אין צורך להיות היסטוריון על מנת להבין כי הערת השוליים הזו איננה מוכיחה דבר ואינה מסייעת ליקירה לטעון את הטענה שלו, ומטרתה היחידה... להסיט את נושא הדיון". מה יכול אדם שפוי בדעתו לומר על דברי ההבל האלה?

אבל כדאי לשים לב: "יקירה טוען שהחפרפרת הזקנה היא בסיס הכוח של מכישי השואה בצרפת." למעשה טענתי שהיא היתה (שכן, כפי שנאמר בספר במפורש, אין היא קיימת עוד) אחד מבסיסי הכוח העיקריים של הכחשת השואה בצרפת. האם מטיל מר א' ספק בטענה הזאת? האם הוא חושב שטענת היותה של החפרפרת הזקנה בסיס כוח של המכחישים היא מופרזת? מופרכת? או שמא הוא מנסה לומר לנו שיש מקום גם להתייחסות אחרת לחנות הספרים הזאת? מה היו עורכי *קתדסיס* אומרים לו מישוהו היה שולח להם מאמר שבו היה נאמר, למשל, "פלוני טוען שבדיר 'אסין' טבחור' כמה עשרות של תושבים"; או "לדבריו של אלמוני בפשיטה על קיביה 'נהרגו' כך וכך תושבים". האם גם בעניינים אלה ניתן לרמוז על כך שניתן לטעון, ובאופן לגיטימי, גם דברים אחרים, למשל שבפעילות המבוזרת בדיר 'אסין', הרג התושבים היה רק עניין פעוט ושולי?

יש לה לחפרפרת הזקנה, לדעתו של הכותב, "פעילות מבוזרת". אם ירדתי לסוף דעתו – והוא כנראה לא מתכוון לכך שפעילותה של החפרפרת הזקנה איננה ריכוזית, שהיא כמובן, וכן גם ניגודה, טענות חסרות מובן לחלוטין – הוא מתכוון כנראה לכך שהיו לחפרפרת הזקנה פעילויות נוספות זולת הכחשת השואה. זה נכון באופן חלקי מאוד, ובשני העשורים האחרונים לפעילותה, פחות או יותר, זה היה עיקר פעלה. למה הדבר משול? למי שהיה אומר שרוצח סידרתי גם אוכל ארוחות בוקר. אבל התוצאה היא, שוב, הגנה על החפרפרת הזקנה. עורכים יקרים – יצאתם מדעתכם? האם באמת צריך *קתדסיס* להיות במה להגנה על "החפרפרת הזקנה" ועל פעילותה המבוזרת?

הגיגנות מסוג הגיגנותו של מר א' בעניין הערות השוליים ניתן להעלות גם בנוגע לשימוש במרכאות כפולות ובאופרטורים רטוריים מסוג "יקירה טוען", "לדבריו של יקירה" וכיוצאים באלה. התוצאה היא שקתריסט באמת משמש במקרה הזה במה למין הגנה משונה, בחצי פה, מרומזת אבל ממשית מאד, על מכחישי השואה. כך למשל, "יקירה מבקש לטעון" שיש גם הכחשת שואה של השמאל (עמ' 18); פייר גיום הוא "לטענת יקירה" מכחיש שואה; ובעוד הרבה מקומות. לכן כנראה יש מקום גם לאוקסימורון הבא: "לא כל מכחישי השואה המצויינים בספרו של יקירה אכן מכחישים את עובדת ההשמדה". חלקם רק מבקשים "לעשות... בדיוק" את הדבר הבא: "לחשוב מחדש... על מושג הטוטליטריות. מי למשל? גיום, פוריסון, ראסינייה (ככל הנראה – ראו לעיל), דייויד אירווינג? אולי סרו' תיון? פייר גארודי? אחמדינג'אד? אלה הם מכחישי השואה העיקריים המוזכרים בספרי. מי מהם איננו מכחיש את עובדת ההשמדה? למר א' פתרונים. למי או למה הוא מתכוון? מכל מקום, האחרים "המצויינים" בספר אינם מכחישי שואה ובשום מקום גם לא נאמר כך; להיפך, נאמר בפירוש, ופעם אחר פעם, שלא אופיר, לא זרטל ולא כל האחרים, אינם מכחישי שואה.

"ספרו של יקירה", מסכם הכותב את מסכת טענותיו, "הוא ספין". במקום לדון בשאלות הקשות הקשורות לשואה ולזכרונה, לניצולים, לירושתם וכיוצ"ב עניינים העולים אמנם באופנים שונים בספרי, "יקירה בוחר להתמודד עם השאלות באמצעות מענה רטורי ושינוי נושא הדיון. במקום השאלות על ישראל, מבקש יקירה לברר האם אין בעצם הצגת השאלות משום בוגדנות ושנאת ישראל" (עמ' 45). מחילופי הדברים – ברוח טובה ובידידות – שהיו לי עם אי אלה מעורכי קתריסט התרשמתי שהם, או חלקם, רואים בדברים האלה משום הפרכה של "הטיעון המרכזי" של ספרי. לא מניה ולא מקצתיה; ולא רק משום שאין בספרי "טיעון" אלא טענה או שורה של טענות, ו"טיעון" ו"טענה" הם שני דברים שונים. ענינו של הספר איננו דבר מן הדברים שמר א' מייחס לי (כל השאלות הקשורות לשואה ו/או לישראל), אלא, וכפי שנאמר בשורה הראשונה של ההקדמה (וגם על השער האחורי), "השימוש בשואה כטיעון

אנטי־ציוני ואנטי־ישראלי". הכחשת השואה, אגב, היא רק אחד מן האופנים של השימוש הזה. או, מזווית אחרת, הגידול שנתבשרנו עליו לאחרונה באחוז הטוענים, בין ערביי ישראל, שהשואה היא המצאה, היא עוד אינדיקציה לתפקיד המרכזי של השואה במאבק האידיאולוגי נגד ישראל. על זה נסוב הספר ולא על שום דבר אחר; זה שטחו עיניו של המבקר הנכבד מלראות את הדבר הזה, הוא דבר שניתן להבינו, אם לא נניח שאין כאן קושי משונה בהכנת הנקרא, רק כסירוב להבין. אבל העורכים?

הייתי יכול להמשיך כך עוד ועוד, אך אסתפק בהערה אחת נוספת. כתב הנזיפה הכולל עלי ועל ספרי המצוי במאמרו של מר אנגל מבוסס על טעות אחת קולוסאלית, שאותה קשה להצדיק אפילו לאור הנסיבות המקלות שניתן היה אולי להעלות להגנתו. בגמלוניות שלא היתה מביישת כמה מחבריה המכובדים ביותר של קהילת הטרונים והדופי, הוא מפנה כמעט את כל טענותיו נגד ערכו ה"מחקרי" של הספר, ויש לו טענות כבדות על מידת המיומנות שלי כחוקר. כך, הוא מודיע לנו – ולי – לא עורכים מחקר. במובן מסויים מר אנגל צודק; אבל מה לעשות, הספר הזה איננו ספר מחקר אלא דבר אחר לחלוטין. הייתי יכול להפנות את המבקר הנכבד לכתבים אחרים שלי, מחקריים באמת, ומהם הוא עשוי היה אולי לעמוד על האופן שבו אני חוקר. אבל פוסט־ציונות, פוסט־שואה איננו נמנה על הכתבים האלה. זהו – ועצם העובדה שצריך לומר זאת היא עדות לערכו של מאמרו של מר אנגל – ספר פולמוסי, וספר כזה כותבים באופן שונה לחלוטין מן האופן שבו כותבים ספר מחקרי. יש הבדל תהומי בין הסוגות האלה, וניתן רק לנוד למי שאיננו מסוגל להבחין ביניהן. כשכתבתי את הספר הזה, ולאור החריפות (המכוונת) שבה הוא מתייחס לאנשי הטרונים היה צפוי שהתגובות לו תהיינה חריפות גם הן. זה אכן קרה, ורשימתו של מר אנגל היא רק עוד חוליה בשרשרת של התקפות כתובות עלי ועל ספרי. זולת היומרה חסרת הכיסוי למעמד של רשימת ביקורת "אחראית" וארכנות מה, אין בה דבר שלא היה ברשימות האחרות. אלא שב"שיח" שהתפתח בעקבות צאתו לאור של הספר לא היתה אפילו התבטאות אחת שהיה בה יותר מאוסף של גידופים וחרפות או,

מי ישמור על השומרים ?

כמו במקרה שלפנינו, גיבוב של דברי הבל. איך נאמר לעיל? תיתי להם לעורכיו של קתריסט.

אלחנן יקירה, האוניברסיטה העברית, ירושלים.

ביקורת הביקורת:

בעקבות פוסט ציונות פוסט שואה

במאמר זה אבקש להראות כי סקירתו של אמיר אנגל את ספרו של אלחנן יקירה "פוסט ציונות, פוסט שואה" בגליון 10 של כתב העת *קתרסיס* היא סקירה המחמיצה לחלוטין את טענותיו של יקירה. אין בכונתי לטעון נגד פולמוסו של אנגל עם יקירה או להגן על חיבורו של יקירה מכל בחינה שהיא, שכן חיבורו של יקירה נכתב מלכתחילה כחיבור פולמוסי, וככזה אין כל פסול בויכוח עם הטענות המועלות בו. אולם תנאי מוקדם לפולמוס עם טענה מסוימת היא הבנתה. מר אנגל (א) אינו מבין בחשבון אחרון מה יקירה טוען (ב) מייחס ליקירה עקב כך טענות שלא הועלו כלל על ידו (ג) במקרים מסוימים מפנה, מבלי שהוא ער לכך, טיעונים נגד יקירה שהם בעצם טיעוניו של... יקירה עצמו (ד) מפגין בורות מביכה בהתייחסו להקשר הצרפתי המתואר בפרק הראשון של הספר. אראה אפוא שאנגל איננו מבין את מה שיקירה טוען ברמת הטיעון גופא, ובכך הופך גם פולמוסו עם יקירה, או עם דחלילו, ריק מתוכן.

תמימות דעים? עדי אופיר ואלחנן יקירה

אנגל כותב: "יקירה מודה שהמדינה עושה שימוש, ולעיתים שימוש נלוז, בזיכרון השואה ושואכן יש להתריע על [נוכח] מצטט אנגל את יקירה] "מסחורה, ניצולה לרעה, על ההשפעות הרעות שיש לה, על הנורויות הקולקטיביות שלנו ומה לא" (עמ' 35). הוא אף גורס כי לטענת יקירה "ישראל [...] בדומה לקהילת מכחישי השואה המורחבת, עושה שימוש בשואה לצרכיה הפוליטיים. יוצא אפוא שאפילו יקירה עצמו מתבטא כמו "מכחיש שואה". אם כך הם פני הדברים, על מה יוצא הקצף?" (עמ' 36).

ברור על פי המשפט האחרון שאנגל מניח שעמדתו של יקירה היא פחות או יותר כזו: כל מי שטוען שישראל עושה שימוש בשואה לצרכיה הפוליטיים הוא מכחיש שואה. אך הנה יקירה עצמו טוען שישראל עושה שימוש פוליטי בשואה; מכאן נובע שיקירה עצמו הוא מכחיש שואה. משום כך על פי אנגל "אין מנוס מהמסקנה שיקירה דומה בטענותיו לעדי אופיר יותר ממה שעדי אופיר דומה לפול ראסניה" (עמ' 35). הבעיה היא שאנגל כלל לא הבין את ביקורתו של יקירה על אופיר.

ניקח למשל את דמגוגיית השואה של בגין, ולו מפני שיקירה מזכיר אותה בספרו, ואינו מבקש לטעון בזכותה. על פי אנגל קשה להבין מדוע מתווכח יקירה עם אופיר, שהרי מוסכם על הכל שעדי אופיר מתנגד לשימוש שעשה בגין בשואה, ואף יקירה עצמו מתנגד לשימוש שעשה בגין בשואה. קורא חד עין היה שואל את עצמו: לו היה העניין ברור כל כך, מדוע מבקר יקירה את אופיר, שהרי הם חולקים את אותה העמדה? אך זהו בדיוק העניין שאנגל מחמיץ: יקירה ואופיר חולקים את אותה עמדה רק למראית עין. במקום לטעון אפוא שיקירה ואופיר חולקים את אותה עמדה, מוטב היה לו לאנגל לנסות ולהבין מדוע מקדיש לו יקירה עמודי ביקורת כל כך רבים? אז היה נוכח לדעת, שחילוקי הדעות ביניהם הם עמוקים למדי.

שכן הטענה של יקירה היא טענה עקרונית: על פי יקירה "שיח השואה" עצמו של החברה הישראלית הוא לגיטימי, ואף הכרחי. במסגרתו רשאי יקירה לנקוט עמדה, למשל נגד דמגוגיית השואה של בגין או בעדה, נגד השימוש בזיכרון השואה להדגשת מגמות לאומניות בדלניות או בעדו וכו'. עדי אופיר מתנגד כמו יקירה לדמגוגיית השואה של בגין, אולם טענתו היא אחרת לחלוטין: לדידו, עצם השיח על השואה הוא לא לגיטימי, וליהודים במדינת ישראל אין זכות למְשַׁמֵּע את אסונם, שכן בחשבון אחרון השואה איננה עניין "פרטיקולארי" אלא עניין "אוניברסאלי", פשע נגד האנושות שבוצע "בגופו" של העם היהודי, ועצם העיסוק של החברה הישראלית בזיכרון זה הוא הרה אסון. אופיר לכן, בניגוד ליקירה, אינו נוקט עמדה במסגרת שיח השואה בישראל, אלא מבקש לערער על עצם הלגיטימציה של שיח כזה. כל ניתוחו של יקירה את חיבורו הגדול של

אופיר לשון לדע מבוסס על הבחנה זו, שאנגל מתעלם ממנה, ומשום כך מזהה בטעות בין עמדתו של אופיר לזו של יקירה. יקירה ואופיר נפגשים אפוא רק למראית עין: יקירה סבור ששיח השואה לגיטימי ואף הכרחי, חלק מכונן, גם אם לא זהה, של הזהות הישראלית-יהודית, ומי שמבקש למנוע אותו מבקש לחסל בעצם את ה"דיפרנד היהודי" ואת הזהות הישראלית ככזו, ואילו אופיר סבור שעצם השיח אינו לגיטימי, יותר מכך: הוא גורם "רעות". "השימוש בשיח השואה לתמיכת הרעיון הציוני הוא דבר חיובי, ואילו השימוש בשיח זה באופן ביקורתי הוא שלילי" (עמ' 36), זו הטענה שמייחס אנגל ליקירה. אולם לא מניה ולא מקצתה: יקירה עצמו ביקורתי כלפי שימושים מסוימים של זיכרון השואה בציבוריות הישראלית, וכל מה שהוא בא להגן עליו הוא עצם הזכות להתווכח על כך ולמשמע את האסון, שכן האסון קרה ליהודים כיהודים ולא ל"אנושות", ויש צד ספציפי פרטיקולארי לאסון שלא ניתן להעמדה על הצד האוניברסאלי. הטענה של יקירה נגד אופיר או ארנדט היא לכן כפולה, ונוגעת (א) להבנה של מעשה הפשע עצמו (וב) להבנה של מקום הקורבן בו. אגע בשני העניינים להלן.

פרטיקולריות ואוניברסאליות

אם יורשה לי משל קטן: יום בהיר אחד קץ מר א' בחייו. ובכן הלך לו מר א', טען את אקדחו האישי ויצא לרחוב, נעמד בקרן זווית והחל לירות לכל עבר, ולאחר שפגע בכעשרים אנשים ירה בעצמו והחזיר את נשמתו לבורא. כל המתים היו עורכי דין ממשרד סמוך שבמקרה שהו בחוץ בהפסקת צהריים. והנה סיפורו של מר ב', שעורך דין הונה אותו וגנב את כספו, ואותו מר ב', שלא היה ידוע בכושר האיפוק שלו, טען את אקדחו האישי ויצא לרחוב, היישר לכיוון משרד עורכי הדין בו טופל, נכנס וכיוון את אקדחו לכל מי שלבש גלימה שחורה ארוכה, ולאחר שרצח כעשרים עורכי דין עשה התאבד אף הוא. מה ההבדל בין שני המקרים ומה הקשר בין הסיפור הנ"ל לטענתו של יקירה? מבחן התוצאה אינו מגלה הבדל רב: בשני המקרים מתו עשרים עורכי דין, שנהרגו מירותיו של מטורף או אדם שטירוף זעמו גבר עליו. ועדיין אפשר להצביע על הבדל אחד מרכזי: במקרה

הראשון היו עורכי הדין בבחינת קורבן מקרי של הרוע, ואילו במקרה השני הייתה שנאת עורכי הדין רכיב מכונן של הרוע. אותה השאלה יכולה להישאל לגבי השואה: האם שנאת היהודים הייתה תוצאה (מקריית) של הרוע הנאצי, או רכיב מכונן של הרוע הנאצי, שבלעדיו לא ניתן להבין את מעשה הפשע ההוא? לכל מעשה פשע יש, במובן בנאלי למדי, צד "אוניברסאלי". מהבחינה הזו אין הבדל בין רצח של קשישה ברובע בניו יורק להשמדת יהודים בתאי גזים. אולם טענות כגון אלו שמעלה אופיר בספרו, ושיקירה מבקש לבקר ולחשוף את הנחות היסוד המתודולוגיות ואף הפוליטיות העומדות מאחוריהן, נשענות על הנחה אחת: היהודים היו בבחינת קורבן מקרי של רוע אוניברסאלי שככזה הוא עלול להתפרץ בכל זמן ומקום (בשטחים הכבושים למשל), והשמדתם היא תוצאה של רוע כזה (מקרה א' ולא מקרה ב' יתאים על פי טענה זו לתיאור סיפור השמדתם של היהודים). ברור שיקירה טוען את ההפך, ואת זה לא השכיל אנגל להבין: לטענתו של יקירה שנאת היהודים הייתה רכיב מכונן של הרוע הנאצי, ומשום כך לא ניתן להבין את מעשה הפשע של הנאצים ללא אלמנט זה. מי שמבקש להתעלם מכך (א) לא הבין את הרוע הנאצי עצמו, שהאנטישמיות הייתה רכיב מכונן שלו ולא רק תוצאה שלו (וב) מבקש עקב כך לבטל את נקודת המבט הייחודית של הקורבן היהודי, אחת היא כיצד יבקש לְמַשְׁמַע אסון זה. יקירה מבקש להראות בחשבון אחרון שכל טיעונו של אופיר בלשון לדע הוא ניסיון לאוניברסאליזציה של מעשה הפשע בצורה כזו, שליהודים לא תהיה כל "תביעה מיוחדת" בעניין, שכן תביעה כזו גורמת להם עצמם להפוך לעושי "רעות" בשטחים, או במילים אחרות: ליצור מין רצף מושגי משונה בין אושוויץ לרמאללה, גם אם אין זהות בין השניים. כך הופכת השואה לטיעון נגד ישראל.

מי מת?

ניקח לצורך העניין את שואת הארמנים. אין עוררין על כך ששואת הארמנים קרתה "לאנושות", אך גם אין עוררין על כך שהיא קרתה גם לארמנים ולא לאיטלקים למשל. הטענה נדמית בנאלית למדי, אך למרבה הפלא, כך יקירה, אין הדברים פשוטים כל כך: יש ניסיון

שיטתי ועקבי, וארנדט ואופיר הם שתי דוגמאות בולטות לכך, הוא לשלול מהיהודים את זכותם למשמע את האסון הזה, שהוא גם אסונם שלהם, שאינו ניתן להעמדה מלאה על הצד ה"אוניברסאלי" של האסון. על פי יקירה, "הביקורת הגורפת על ה"שואנות" כביכול של החברה ושל הממסד הישראליים משכיחה לעיתים קרובות עובדה פשוטה ומשוללת תקינות פוליטית: יש זכות מוסרית ליהודים, לישראלים ולציונים לדבר על השואה ובכל האופנים שירצו" (עמ' 116). במילים אחרות: בהנחה שהשואה אמנם קרתה ליהודים כיהודים, ובהנחה שיהודים לא נרצחו בשואה רק כאנשים פרטיים, "אוניברסאליים", הרי שמי שמבקש למנוע מהיהודים להשתמש באסונם שלהם – אחת היא באיזה אופן – הוא על פי יקירה "לא מוסרי". חשוב להבהיר כאן נקודה שאנגל (שוב) החמיץ: יקירה טוען שיש הבדל מוסרי גדול בין האינסטרומנטליזציה הציונית של השואה והאינסטרומנטליזציה האנטי ציונית של השואה. מדוע? על פי אנגל, יקירה טוען זאת מפני שלדידו (של יקירה) "מבחינה מוסרית מה שלאחדים מותר אסור לאחרים" (עמ' 35), ומעלה את טיעון המחץ הבא: "אך אפילו אם יש זכות מוסרית [ליהודים בישראל להשתמש בזיכרון השואה], האם מה שמגדיר אותה יכול לנבוע מהשתייכות לאומית או אידיאולוגית?" (עמ' 36). לשון אחר: אנגל טוען שעל פי יקירה זכות מוסרית נובעת מהשתייכות אידיאולוגית, ואנגל נחלץ למרבה המזל לעזרתו: "לא תרצח" למשל או כל ציווי מוסרי אחר, מלמד אנגל את יקירה, אינו עניין של השתייכות אידיאולוגית, ולא נותר אלא להרהר "האם הוא [יקירה] מבין בכלל את המושגים בהם הוא משתמש" (שם).

חמוש בחשד שיקירה אולי בכל זאת מבין שצווי מוסרי או זכות מוסרית אינם נחלתם הבלעדית של מחנה זה או אחר, החלטתי לבדוק האם אנגל מבין בכלל את טענתו של יקירה, ושוב חוזר על עצמו אותו עניין: (א) ייחוס ליקירה טענות שמעודו לא העלה ו(ב) החמצת טענתו העקרונית של יקירה לחלוטין. אמת: יקירה טוען באופן מפורש שיש הבדל מוסרי גדול בין האינסטרומנטליזציה הציונית של השואה והאינסטרומנטליזציה האנטי ציונית של השואה, אולם באורח פלא נימוקו איננו עניין של מחנה פוליטי זה או אחר או של

השתייכות אידיאולוגית. שכן מדוע טוען יקירה את הטענה הזו? האם אמנם מפני שלדידו מה שמותר לאחדים אסור לאחרים, והוא אינו שולט במושגים הפילוסופיים הבסיסיים שכל סטודנט לפילוסופיה שנה א' בקי בהם?

כאן חוזר ועולה שוב אותו עניין: "מדובר בזכות המוסרית לנקודת מבט פארטיקולארית" (יקירה, עמ' 145). יקירה מכוון אפוא את טענתו לא נגד אינסטרומנטליזציה כזו או אחרת של השואה: הוא באופן אישי, כאמור, יכול להתנגד לשימוש X שעושה המדינה בשואה ולהסכים לשימוש Y, ולכן הוא רחוק מלחלק ציונים על פי מפתח השתייכות מפלגתי. אולם לדידו של יקירה עצם הניסיון לאסור על היהודים לדבר על האסון כאסונם שלהם ולא כאסון "אוניברסאלי" הוא בלתי מוסרי, שכן הוא נועד פשוט "לסתום פיות". הדבר משול לניסיון למנוע מהארמנים לדבר על האסון כאסונם "שלהם", והדבר הזה הוא לדעתו הוא בלתי מוסרי. כל הניסיונות של חנה ארנדט, שיקירה סוקר בפירוט, לטעון כי השואה היא "פשע נגד האנושות שבוצע בגופו של העם היהודי", לאסור על מדינת ישראל לשפוט את אייכמן (שהרי הפשע היה "נגד האנושות" ולא נגד יהודים), יחסה המזלזל בספרה לעדויות הניצולים, טענתה (התמוהה משהו) שהסבל שנגרם לקורבנות איננו צריך לשמש בבחינת פקטור משפטי רלוונטי במשפט צדק ועוד כהנה וכהנה טענות מסוגים שונים הן בלתי מוסריות על פי יקירה לא בגלל שהן מביעות עמדה פוליטית מסוימת. שכן יכול להיות בונדיסט יהודי פולני שנשאר בפולין והחליט לא לעלות לארץ ולא להיפך ציוני, וליקירה לא יהיה דבר וחצי דבר נגדו באופן עקרוני, שכן זכותם של היהודים לְמִשְׁמֵעַ את אסונם ככל שירצו ובאיזה דרך שירצו, גם אם זו בדרך "בונדיסטית" ולא ציונית. אולם הטענה כי האסון הזה איננו אסונם של היהודים כיהודים הוא מה שאינו מוסרי על פי יקירה. והוא לא מוסרי גם מפני שהוא משרת תוכנית חסלנית.

כך או כך, הניסיון לקדש את הזיכרון ה"פרטי", ה"בלתי ממוסד", הוא על פי יקירה עוד ניסיון להשכיח כי חלק בלתי נפרד של האסון נובע מהשתייכותם של הקורבנות לעם היהודי: "הרעיון שניתן להפריד בין זיכרון פרטי של השואה לזיכרונה הציבורי, אפילו

הלאומי, הוא לא רק רעיון מופרך – שכן אי אפשר להבחין הבחנה כזו – אלא גם מגונה. גם אם המוות הוא תמיד עניין פרטי, יהודים לא מתו באירופה כאנשים פרטיים אלא כיהודים, ואך ורק משום שהיו יהודים. ולכן אלה הכואבים את מותם הפרטי או את סבלם הפרטי של הניצולים אינם יכולים להסתפק בזיכרון פרטי. הם גם אינם רוצים בכך בדרך כלל. זיכרון היסטורי אינו יכול להיות אלא פומבי, וספרות השואה, גם זו האישית והפרטית מאוד, היא עדות לכך. לא מעטים מבין הניצולים אינם מדברים על השואה, ואחרים נקעה נפשם מביטויי הציבוריים והטקסיים של זיכרון השואה. אבל ניסיון שיטתי ומנומק להשתקה של הזיכרון הציבורי הוא צעד חסלני – אי אפשר להשתיק את הזיכרון הזה, על כל אופניו ועל כל צורותיו, בלי לחסל את הישות הציונית. וכמו כל תכנית חסלנית, גם תכנית זו היא בלתי מוסרית” (עמ’ 115). יכול אפוא העם היהודי להשתמש בזיכרון השואה כאוות נפשו, וניתן להתווכח על האופן הנכון לעשות זאת, שכן כבר ראינו שיקירה עצמו יכול לגלות אי שביעות בנוגע לשימוש ספציפי אחד, והעדפה של שימוש מסוג אחר. אולם הטענה כי לעם היהודי אין בכלל זכות כזו היא כבר טענה מטיפוס אחר, שלא נטענת במסגרת השיח על השואה אלא מבקשת לבטלו. יקירה בהקשר זה כותב חיבור פילוסופי קלאסי: עצם הזכות לשיח היא המעניינת אותנו, ולא עמדה ספציפית בתוך השיח עצמו. אלו המבקשים לחסל אלמנט מכונן של הזהות היהודית, אלמנט שעל פי יקירה הוא אלמנט מכונן בדין (שכן השואה קרתה לא רק “לאנושות” אלא גם, ובעיקר, לעם היהודי), משתמשים אפוא בשואה, או מוטב – באוניברסאליזציה של האסון, כדי להשתיק אלמנט מכונן של הזהות הישראלית על מנת לחסל את הזהות הישראלית ככזו.

משום כך לטענת יקירה (א) השואה משמשת כטיעון לשלילת הזכות לקיום המדינה היהודית, ולא רק, כפי שנוהגים לסבור, כטיעון המשמש את הציונות ו(ב) האופן בו אלו המבקשים לחסל את מדינת ישראל הוא לא מוסרי, שכן גישה כזו מחויבת לסתימת הפיות של הקורבן. ליהודים – ובמדינת ישראל, נרצה או לא, מסתובבים כמה וכמה יהודים – יש זכות עקרונית מלאה לשימוש בזיכרון השואה בדרך כזו או אחרת, הפתוחה למאבק ציבורי. לדעת יקירה זוהי זכות

בסיסית, אלמנטארית, שכן האסון הוא אמנם אסון "אוניברסאלי", אך גם אסונם של היהודים ולא של האסקימוסים למשל.

"שואנות" החברה הישראלית

אולם אם השואה היא אלמנט מכונן של הזהות היהודית-ישראלית במדינת ישראל, האם לא צודקים בכך הפוסט ציונים? האם עצם משמוע השואה בשיח הישראלי איננו גורם לרעות חמורות? האם ה"שואנות" של החברה הישראלית היא לא דבר שראוי לביקורת? הדבר מתקשר בין השאר לדיונו של יקירה בזרטל, ואנגל החמיץ גם כאן שתי נקודות: (א) את עצם הטענות של יקירה נגד זרטל ו(ב) את העובדה שזרטל עניינה את יקירה רק כסימפטום. סימפטום למה? לשווא נחפש פתרונים אצל אנגל.

הנה כך מתייחס אנגל לדיונו של יקירה בספרה של זרטל האומה והמוות: "נדמה שיקירה טוען כאן משהו [..כך!] לגבי מדיניות הגרעין של מדינת ישראל. טענתו היא שמדיניות זו התפתחה אחרת מכפי שזרטל טוענת [...] אמנם הטענה העקרונית ברורה אבל איזה תפקיד בדיוק שיחק שיח השואה? איך התפקיד הזה בא לידי ביטוי? מה היו הרעיונות החשובים בדיון? [...] יקירה אינו מתמודד עם השאלות האלו [...] על מנת להפריך לכאורה את טענותיה מפנה יקירה את הקורא לספרו של אבנר כהן *ישראל והפצצה*, כמו גם לספרו של שלמה אהרונסון [אך] מדבריו של יקירה כלל לא ברור האם ובאיזה אופן הם סותרים את דבריה של זרטל" (עמ' 24-25).

יקירה אם כן אינו מפריך את טענותיה של זרטל. מה אפוא מבקש יקירה אצל זרטל? שוב מחמיץ אנגל את הצד העקרוני בטיעונו של יקירה. שכן יקירה, כמוהו כזרטל, אינו חוקר תולדות הגרעין הישראלי. טענתו נגד זרטל היא אפוא אחרת, והיא נוגעת עצם אופי ההסבר שזרטל מציעה למשפט אייכמן, להתחמשות ישראל בגרעין וכו'. ובקצרה: יקירה טוען שזרטל איננה מציעה כלל הסבר היסטורי. שלוש טענות לו ליקירה נגד זרטל, שהן בחשבון אחרון שלושה סעיפים של אותה טענה:

(א) תיאורה של זרטל את משפט אייכמן הוא לא מדויק, בלשון עדינה. כך למשל מנסה זרטל להציג את משפט אייכמן כ"מופע של

איש אחד", בן גוריון. המשפט לא רק שתוכנן מראש כביכול והיה לדידה פרי החלטה של אדם אחד – בן גוריון, אלא היה לו אף "ייעוד", להיות "התיקון הגדול למשפט קסטנר, מפגן כוח של ישראל החדשה והאחרת" (עמ' 176). לכן היה בן גוריון של זרטל "האדריכל", המנהל, והמפקח על הביצוע של ההכנות למשפט ואחר כך של המשפט עצמו" (שם). ומה הבעיה בדבריה של זרטל? העובדות, טוען יקירה, תוך שהוא מצטט מחקרים היסטוריים אחרים מהם זרטל מתעלמת ושלא תואמים בלשון המעטה את ה"תזה" שלה: כך למשל מתברר שהחלטה על לכידת אייכמן התקבלה, כנראה, באופן די מקרי, ואפילו הלחץ לסיקור עיתונאי (אותו "משפט ראווה" מתוכנן כביכול) הגיע "מלמטה" יותר מאשר מ"למעלה", ויותר מכך: השידור הישיר מבית העם נעשה על דעתו של איש הרדיו נקדימון רוגל תוך עקיפת כל הסמכויות שהתנגדו לשידור זה. במילים אחרות: על מנת לטעון שמשפט אייכמן היה "הצגה מאורגנת" ש"תוכננה מראש" על ההיסטוריון להראות שאמנם כך היה, ושכל מה שידוע לנו על הנסיבות בהן נלכד אייכמן ונערך משפטו יעלו בקנה אחד עם אותה תזה של קונספירציה מאורגנת. אולם אי הדיוק כשלעצמו מעניין את יקירה יותר כסימפטום, והשאלה האמיתית המועלית היא מדוע או מה באה לשרת אותה הצגה מעוותת של משפט אייכמן. התשובה היא ברורה: הניסיון להשתמש בשואה על מנת לנסח כתב אישום נגד ישראל.

(ב) על פי יקירה הסבר כזה אינו הסבר היסטורי, מפני שהוא נשען על איזו קביעה מיתית או מיסטית (המפתח ל"נפש האומה" הישראלית וכו') ועושה רדוקציה גמורה של שיקולים רציונאליים לאיזה דחף קמאי של האומה. על פי הסבר מעין זה שזרטל מציעה נוצרת מן דיכוטומיה משונה: על פני השטח יש כביכול שיקולים רציונאליים (למשל: איומיו של נאצר ותמרונים צבאיים מסוימים העלו חששות בישראל לפני 67' ובמהלכה) והקשר פעולה וקבלת החלטות רציונאלי, אבל מה שמניע מ"בפנים" הוא איזה פחד קמאי מפני שואה שנייה. ודוק: לא שהפחד מפני שואה שנייה אינו משחק תפקיד, שכן יקירה טוען מפורשות שוודאי שיש לו מקום ושאי אפשר להבין את הספירה הציבורית הישראלית בלעדיו, אלא שאין הוא זהה

עם מערכת השיקולים כולה. במילים אחרות: יקירה בהקשר זה מתנגד לרדוקציה (העמדה) של מערכת השיקולים הישראלית כולה למשפט אייכמן. שכן, מדוע פלשה ישראל ב 1982 ללבנון? בגלל פחד השואה שלה. מדוע החליטה ישראל להבליג במלחמת המפרץ? בגלל פחד השואה שלה. מדוע העלה הנגיד את הריבית? בגלל פחד השואה של ישראל. הביקורת של יקירה היא כאן עקרונית: ההסבר שמציעה זרטל איננו הסבר היסטורי, והוא דומה להסבר "כי הגרמנים אנטישמיים מטבעם" כתשובה לשאלה מדוע עלה היטלר לשלטון בגרמניה ב 1933. סוג ההסבר שהוא מציע הוא מיתי, מיסטי, אך בוודאי לא היסטורי.

יקירה מדגים ומגחך את הרדוקציה של זרטל לכול אירועי המפתח בחייה של מדינת ישראל לאותו "זיכרון שואה" מיתי, ומצטט את זרטל המנסה לבאר כמעט כל אירוע מפתח בחיי מדינת ישראל כתוצאה של אותו משפט אייכמן. יקירה מביא עד אבסורד את הטענות הזו של זרטל: "בן גוריון חטף את אייכמן ושפט אותו; ה"תת טקסט" של המשפט היה הרצון לכוח; הישראלים ראו את האיום במלחמה כסכנת השמדה (קרי: הם רצו כוח); [...] בן גוריון [...] אשם בתזוית המשיחית שאחזה ברבים מיד אחרי המלחמה [מלחמת ששת הימים, ע.ק.] [...] מלחמת ששת הימים עצמה הייתה, כמובן, מלחמת ברירה. שום איום ממשי לא ריחף על ישראל, וההיסטוריה השואתית היא ההסבר האולטימטיבי לכך שישראל יצאה למלחמה המיותרת הזו" (יקירה, עמ' 178) וכו'. מהתיאור הזה של יקירה ברור אפוא (א) שלדידו סוג ההסבר שמציעה זרטל איננו הסבר היסטורי ו(ב) שוב עולה השאלה העקרונית: מדוע מובא הסבר זה כהסבר האולטימטיבי לצפונותיה של "הנפש הישראלית"? בסילוגיזם מופרך לא פחות ניתן לטעון כי השואה אמנם הייתה רעה, אך היו לה גם כמה צדדים חיוביים, למשל: אילו היה משלים היטלר את מלאכתו, לא הייתה מתרחשת הנכבה. קשה להתווכח עם אמיתותו של הפסוק הנ"ל, שכן בהעדר יהודים לא היה מי שיגרש את הפלשתינאיים מאדמתם ב-1948. מה שעומד כאן על הפרק אפוא הוא לא "אמיתותו" של הפסוק הנ"ל, שכן בכמה טיעונים של מכחישי שואה יש אמנם

“אמת”, אלא שאלה עקרונית יותר: מה בדיוק משרתים טיעונים “אמיתיים” נוסח הפסוק שהבאתי לעיל.

(ג) אנגל איננו מבין, מדוע מביא אפוא יקירה את מחקריהם של אבנר כהן או שלמה אהרונסון על הפצצה הגרעינית הישראלית. הוא מצטט למשל את הדברים האלה של יקירה: “חצי הפסקה שהקדישה זרטל לבין גוריון והפצצה [הגרעינית] מעניינת מפני שמופיעים בה בריכוז גבוה מרבית מרכיביו של מנגנון ההכפשה שלה: קלות דעת, השטחיות ומראית העין של הלמדנות; ההפקעה הגמורה של הדיון מתחומיו של דיון רציונאלי והדה לגיטימציה הגורפת של מדיניות הגרעין של ישראל; הדמוניזציה הסימבולית של דמותו של בן גוריון ובאמצעותה ההיסטוריה כולה של ישראל מאז הקמתה; השימוש המתחכם בשואה והפיכת הדיון כולו לא-היסטורי..” (וכו’ (עמ’ 24). החשוב כאן, אותו החמיץ כהרגלו אנגל, הוא הפיכת הדיון כולו לדיון א-היסטורי, שכן זוהי בדיוק טענתו של יקירה נגד זרטל: שההסבר שלה מיתי, פואטי, אך לא היסטורי. המחקרים של אבנר כהן או שלמה אהרונסון מובאים אם כן מטעם אחד: להראות כי ניתן לדבר על מערכת השיקולים הרציונאלית בבניית הכור הגרעיני הישראלי, ולא להעמיד את כל ההסברים על משפט אייכמן או הפחד מהשואה. לשווא מחפש אפוא אנגל כיצד “סותר” או “מפריך” למשל המחקר של אבנר כהן למשל את מחקרה של זרטל, שכן לא “סתירה” יש כאן על פי יקירה, אלא שני טיפוסים שונים של הסבר.

שכן, אחת היא אם הייתה ההחלטה על הקמת הכור הגרעיני הייתה שטותית או חכמה, הרי ברור שאבנר כהן למשל מתאר את מערכת השיקולים בהקמתו, את הדיונים הפנימיים, ההתנגדויות, ההערכות הדיפלומטיות, הניסיון להעריך אם התועלת שבהקמתו תעלה על החשש ממירוץ חימוש וכו’, במילים אחרות: לא רק “פחד שואה” היה כאן, אלא גם הקשר פעולה שהמחקר ההיסטורי אמור להאיר. באופן אירוני למדי מעלה אנגל נגד יקירה את הטענה הבאה: “איזה תפקיד בדיוק שיחק שיח השואה”? אבל הלא זו בדיוק טענתו של יקירה נגד זרטל! יקירה אינו מקבל את הטענה השחוקה שהשואה היא ההסבר לכל דבר בזהות הישראלית, אלא שואל בדיוק את השאלה שמר אנגל מפנה מבלי משים כנגדו...

נסכם: על פי יקירה לא ניתן להעמיד את הזהות הישראלית כולה על השואה וספיחיה, אפילו שהשואה היא בדין אלמנט מכונן של הזהות הישראלית. הוא מתנגד למיסטיפיקציה של הזהות הישראלית מחד, ושל סילוק אלמנט מכונן שלה מאידך. משום כך מעניינת זרטל את יקירה רק כסימפטום, שכן אלו המבקשים לשלול את קיומה של המדינה היהודית, או במילים אחרות: לחסלה, משתמשים בשואה על מנת להוקיע את עצם הזהות הישראלית. כזכור מהדיון בעדי אופיר ובחנה ארנדט, ישראל מוקעת בשל השימוש שהיא עושה בשואה על מנת לייצר "כלכלת רעות" חדשה בשטחים. לשון אחר: השימוש של ישראל בשואה משמש כטענה נגד ישראל, ומכאן הניסיון לאסור על ישראל כליל את השימוש בזכר השואה. אולם מי שאוסר על ישראל להשתמש כליל בזכר השואה מבקש בעצם לחסל את הזהות הישראלית, שזיכרון השואה הוא בדין חלק מכונן שלה.

אנלוגיה

"יקירה מבקש לטעון", כך אנגל, "כי חנה ארנדט, כמו עידית זרטל, משה צוקרמן, תום שגב, יצחק לאור כמו אינטלקטואלים יהודיים ישראלים ויהודים אחרים וכמו גם חבורה של אנשי רוח מהשמאל הצרפתי הקיקיוני, הם מכחישי שואה" (עמ' 21-22). אנגל מסלף את דבריו של יקירה ובכך מטעה את מי שלא קראו את ספרו. שכן, הקורא שלא קרא את חיבורו של יקירה עלול לחשוב שהוא טוען שעדי אופיר מכחיש למשל שהיו תאי גזים. ושוב: לא מניה ולא מקצתה, שכן "אחרי ככלות הכול", כך יקירה, "עדי אופיר מעולם לא העלה על דעתו לטעון שלא המיתו יהודים בגז או ששואת יהודי אירופה היא שקר [...] האם עשוי להיות תוקף כלשהו לניסיון לכוון באגודה אחת פילוסוף ואתיקון רציני כמו עדי אופיר עם מהפכן קיקיוני מהגדה השמאלית של פאריס, בור ועם הארץ, מייצג נלעג של פרוורסיה אידיאולוגית? האם אין ההשוואה שבין שני הטקסטים שלעיל דמגוגיה, ואולי אפילו שערורייה? אולי פרנויה?" (עמ' 66).

במילים אחרות: יקירה אינו מזהה בין עדי אופיר למשל למכחישי שואה נוסח אנשי "החפרפרת הזקנה", כשם שהוא אינו מזהה בין זיכרון השואה לזהות הישראלית. כל מה שיקירה מבקש לטעון הוא

שיש סוג מסוים של אנלוגיה בין טענות של מכחישי שואה, המשתמשים בשואה כטיעון חסלני נגד מדינת ישראל דהיום, וטענות דומות שמעלה עדי אופיר למשל. העלאת הטענה נגד ישראל כאילו "בגלל" השואה נגרמות רעות לפלשתינים, או שהפלשתינים הם קורבנות השואה "האמיתיים" משותפת לשיח זה. שכן (א) ההווה הישראלי מועמד על רצף מושגי עם זה של המציאות בשואה, במילים אחרות: מאוניברסאליזציה של השואה נוצר רצף מושגי בין אושוויץ לרמאללה (ב) זיכרון השואה והאופן בו משתמשת ישראל בזיכרון זה הם הגורמים כביכול לכלכלת הרעות הזו (ג) לאור זאת, יש לאסור כליל על ישראל להשתמש בזיכרון השואה, שכן זו מביאה עימה רק רעות "דומות" ואסונות על ציבור אחר. אולם (ד) האוסר על ישראל לְמַשְׁמַע את אסונה מבקש לחסל את הזהות הישראלית, שכן "אי אפשר להשתיק את הזיכרון הזה, על כל אופניו ועל כל צורותיו, בלי לחסל את הישות הציונית" (יקירה, עמ' 115). האנלוגיה כאן היא אפוא ברורה וקונקרטי, רחוקה מאוד ממה שמייחס אנגל ליקירה, כאילו יקירה טוען או טען שאופיר מכחיש את עובדת הממשות ההיסטורית של תאי הגזים.

הנה כי כן ניסיון רציני של דיון בסוגיות שונות: האם שנאת היהודים הייתה רכיב מכונן של הרוע שהתגלה בשואה או תוצאה מקרית שלו, האם יש "דיפרנד" יהודי מהותי, שלא ניתן לבטלו, באסון ההוא, מהו בדיוק מעמד הקורבן, האם יש הבדל מוסרי בין נקיטת עמדה במסגרת "שיח השואה" הישראלי לבין האיסור על עצם השיח, כיצד השואה הופכת לטיעון נגד מדינת ישראל וכו' וכו' הופך אצל מר אנגל לדיון על נאמנויות פוליטיות, וחבל. דיונו של יקירה בארנדט – דיון עשיר של למעלה משישים עמודים כמדומני, שהטיעון המנחה אותו דומה למה שהזכרתי עד כה – הופך אצל אנגל להתנגחות אישית של יקירה בארנדט. מר אנגל קובל על ההיטפלות של יקירה לחייה האישיים של ארנדט, אולם מחמיץ שוב שני עניינים: (א) אין הוא שם לב כי יקירה מצטטת את חבריה הקרובים ביותר של ארנדט, ולא את אויביה. יקירה אינו טוען כאן טענת אד הומינס, אלא נותן גם את הזווית האישית – המובאת על ידו, כאמור, בעיקר מפי אוהביה ומוקיריה של ארנדט – ליחסה המורכב לציונות (ב) כהוכחה

לכך, חמישה עמודים מוקדשים להקשר האישי, ולמעלה מחמישים (!) לטענות עקרוניות של יקירה נגד ספרה של ארנדט על משפט אייכמן. עמודים אלה כלל לא מוזכרים בסקירתו של מר אנגל. כל העניינים שהזכרתי לעיל מופיעים בהקשר הדיון על ארנדט אף הם: מדוע למדינת ישראל אין זכות לשפוט את אייכמן (הפשע הרי היה נגד "האנושות", והוא רק בוצע ב"גופו" של העם היהודי); מדוע לועגת ארנדט להתמוטטותו של ק. צטניק ניצול השואה על דוכן העדים, ואיך הדבר קשור ליחסה העקרוני לזכותו של הקורבן לְמִשְׁמָע את אסונו שלו וכו'. ניתן לחלוק על יקירה וניתן להסכים עימו, אולם ההגינות מחייבת ראשית לכל להבין את טיעונו.

הכחשת הכחשת השואה?

מעמ' 28 כותב אנגל ששימושו של יקירה בהערות שוליים מגונה. נניח שכך הוא, אולם מה שמפליא כאן הוא תוכן "טענתו" של אנגל. שכן מר אנגל מתרעם על הערת שוליים מס' 17 בחיבורו של יקירה, הערה שבאה מיד לאחר משפט בו "טוען" יקירה שחנות הספרים ובית ההוצאה "החפרפרת הזקנה" שימש בסיס כוח עיקרי של מכחישי השואה הצרפתיים. אנגל קובל על כך שהערת השוליים שבסוף הקביעה אינה "מוכיחה" ש"החפרפרת הזקנה" אמנם שימשה מרכז למכחישי השואה: "כאן, הערת השוליים מרמזת שיש די ראיות בשביל לקבוע כי למרות הפעילות הענפה והמבוזרת, "החפרפרת הזקנה" היא אכן, כמו שטוען יקירה, בסיס הכוח של מכחישי שואה בצרפת [...] אין צורך להיות היסטוריון על מנת להבין כי הערת השוליים הזו אינה מוכיחה דבר ואינה מסייעת ליקירה לטעון את הטענה שלר" (עמ' 28, ההדגשה שלי, ע.ק). מכאן נובע שעל פי אנגל לא הצליח יקירה "להוכיח" את "טענתו" ש"החפרפרת הזקנה" שימשה בסיס כוח עיקרי למכחישי השואה הצרפתיים. הדבר דומה למחבר חיבור על השואה הנדרש להוכיח ראשית את "הטענה" כי היטלר עלה לשלטון ב 1933. וכי מר אנגל מעלה, במרומז, את הטענה ש"החפרפרת הזקנה" לא שימשה בסיס כוח כזה? וכי הוא מכחיש את הכחשת השואה של חברי "החפרפרת הזקנה", או לכל הפחות מטיל בה ספק? האם חברי מערכת קתריס מוכנים לעמוד באופן גלוי

מאחורי דברים אלה? אינני סבור שמר אנגל מעלה טענה מעין זו, ולו מהטעם הפשוט שאיש אינו מערער ש"החפרפרת הזקנה", גם לא אנשי "החפרפרת הזקנה" עצמם, שימש בסיס כוח כזה. למרבה הבושה ההסבר היחידי המתבקש הוא פשוט למדי: למר אנגל אין מושג ירוק על "החפרפרת הזקנה" או על כל ההקשר הצרפתי אותו מתאר יקירה, ואין לו מושג שהטענה ש"החפרפרת הזקנה" שימשה מרכז של מכחישי שואה איננה כלל "טענה" שיש להוכיחה, אלא עובדה ידועה למדי לכל מי שמכיר מעט את הנושא. מה שקרה הוא פשוט: חברי מערכת קתריס, המופקדים לדבריהם על שימור והעלאת הרמה האקדמית בישראל, כשלו הפעם ונתנו לסוקר שאינו מכיר את העובדות הבסיסיות ביותר בתחום מסוים, לסקור ספר בתחום זה, וחבל.

סוף דבר או תחילת דבר?

אם יורשה לי לקנח בנימה מעט מבודחת: מר אנגל מציין בסוף דבריו, כי "כמו כל ניסיונות הספין, גם הניסיון של יקירה הוא קצר טווח. בסופו של דבר אין מנוס, והשאלות המהותיות שבות ועולות על פני השטח. האם ישראל עשתה צדק עם זיכרון השואה, עם חובתה כלפי הניצולים, עם ירושתם? האם ישראל עושה צדק עם שכניה והמיעוטים החיים בקרבה? למרות ספרו של יקירה, שאלות אלו עדיין נוקבות את הדיון ונדמה שימשיכו לעשות כן עוד זמן רב" (עמ' 45). נו, השבח לאל, יצא המרצע מן השק: ספרו של יקירה מבקש להסיט את הדיון בשאלה האם עושה ישראל צדק עם שכניה והמיעוטים החיים בקרבה. ממולח הוא יקירה זה: יכול היה למשל לכתוב ספר על דוגמנית על, אלא שבכך מעשה הספין היה גלוי והסטת הדעת הייתה גלויה כל כך, שיקירה עצמו לא היה מצליח להתמודד מול גלי הביקורת על מעשה המניפולציה הבוטה, ולכן – שערמומי הוא כאמור יקירה זה – כתב ספר על נושא "רציני" כביכול, שכל מטרתו הוא להסיט את הדעת מהשאלות האמיתיות. אלא מאי, יקירה זה ערמומי עוד יותר משחשבנו, שכן הנה הוא מאגף גם מאחור: מר אנגל מקשר במשפט האחרון שלו את השימוש שעושה ישראל בשואה עם המדיניות שלה בהווה כלפי שכניה ומיעוטיה, והנה

ביקורת הביקורת

מסתבר שיקירה כתב ספר על הקישור הזה בדיוק והאופנים השונים בהם משמש קישור זה על מנת לערער את עצם זכות קיומה של ישראל. יקירה המנוול! המקום בו מר אנגל מסיים הוא נקודת פתיחה לא רעה לדון בחיבור של אחד, אלחנן יקירה, שלא חייבים להסכים עם דבריו, ואפילו ראוי שיעוררו אולי דיון רציני ומחלוקת עזה, אבל מכל מקום ראוי שידונו בו, כלומר, במה שממש נכתב בו, ברצינות ובהגינות.

עמית קרביץ, האוניברסיטה העברית בירושלים

תגובה לתגובתו של עמית קרביץ

ברשימתו, מבקש עמית קרביץ לעמוד על טעות מרכזית בהבנה שלי את ספרו של אלחנן יקירה *פוסט ציונים פוסט שואה* עליו כתבתי ביקורת בכתב עת זה. קרביץ טוען שנכשלתי בהבנת נקודות מפתח בטיעוניו של יקירה והוא מבקש להעמיד אותי ואת הקוראים על טעותי. למרות שהרשימה ארוכה ויש בה מספר רב של חזרות, ומשל חסר טעם על טבח של עורכי דין חפים מפשע, לא שוכנעתי. איני רוצה לנסות להעמיד את קרביץ על טעותו או לשוב על דברי. דומני שהסברתי את הדברים באופן מדויק למדי ואין לי עניין לייגע את הקוראים. לכן אני מזמין המעוניינים בכך לעיין ברשימה המקורית ולשפוט האם הביקורת שלי סבירה, וקרביץ מחמיץ את העניין לחלוטין, או שאולי יש משהו בדבריו. בזה הייתי מבקש לסיים את תשובתי לקרביץ ובכל זאת ברצוני להתעכב על נקודה אחת ברשימתו שחשיבותה חורגת מהויכוח על מי לא הבין מה, מתי ולמה.

כמו יקירה, קרביץ טוען שיש הבדל עקרוני בין שיח השואה של פוסט ציונים לשיח השואה של ציונים. בדומה ליקירה, קרביץ טוען שכל נסיון להבין את השואה כארוע בעל משמעות אוניברסלית הוא בלתי מוסרי מכיוון שהוא גוזל מיהודים את זכותם למשמע את השואה כאירוע פרטיקולרי. לכן, הוא טוען, יש לפעול כנגד נסיונותיהם של ארנדט, זרטל אופיר ואחרים לפרש את השואה כאירוע בעל משמעות אוניברסלית גרידא. דברים אלה מעוררים אצלי חשד שקרביץ כמו יקירה לא בדיוק הבין את ארנדט, אופיר ואת האחרים, אולם לא זו הנקודה החשובה באמת.

הביקורת שלי על יקירה, ולפיכך גם על קרביץ, אינה שהם טעו בפרשנות שלהם או שהם נכשלו בהבנת הנקרא. הביקורת שלי היא שהם נמנעים מלהתמודד עם ארנדט, זרטל, אופיר או מי מהאחרים, בלי קשר למה שהם טוענים. קרביץ ויקירה טוענים בתוקף שבני

השיח שלהם אינם ראויים, למעשה, לעיון רציני. יקירה טוען שהם חולל-רוח, וקרביץ טוען שהם משתיקים את זיכרון השואה היהודי. אני טוען, לעומת זאת, שקרביץ ויקירה החליטו שהעמדות של ארנדט, אופיר והאחרים הן בלתי מוסריות בלי קשר לעמדות עצמן, אלא על בסיס שייוך מפלגתי, נטיות פסיכולוגיות, אבחנות כלליות וזלזלניות, טרוניות וטענות שווא, שבינן לבין מחשבה ביקורתית אין לא דבר ולא חצי דבר. הוכחתי את טענתי על-ידי שהראיתי שלא העמדות עצמן עולות לדיון אלא, כפי שקרביץ טוען, "הזכות לשיח". טענתי "שהזכות לשיח", אותה תמיד דמיינתי כזכות טבעית, נמדרת על-פי יקירה, ועתה גם על-פי קרביץ, לא על-ידי דיון ובחינה מדוקדקת של העמדות עצמן, אלא על-פי הכשרות המוסרית לכאורה של הטוענים אותן; לא על-פי ההסבר עצמו, אלא על-פי מה שקרביץ מכנה "אופי ההסבר", או על-פי אמות מידה פוליטיות. לכן, טענתם אינה פילוסופית וודאי אינה פולמוסית, אלא אידיאולוגית במובן הגרוע והאפל ביותר של המילה.

גם יקירה התייחס לרשימת הביקורת שלי ותודתי נתונה לו. שוב ניתנה לו ההזדמנות להוכיח את גסותו, והוא הדגים אותה בבטחון. רשימתו מרמזת כי הוא אכן מדמיין את הביקורת שלי על דבריו במשיכות מכחול רחבות של שחור ולבן. דעתי היא שתשובתו לא רק שאינה מפריכה את ביקורתי אלא מאששת אותה. אולם, אתן לקוראים לשפוט האם יש בדבריו של יקירה שמץ של תבונה או שמא הם הבל מוחלט ואין לקחת מהם דבר זולת אולי ההתרגשות שנובעת מקריאה של גסויות, והשמחה לאיד שמתעוררת כאשר אנו רואים אדם מבוגר מבין את עצמו בפומבי. לכן, על פניו, אין טעם להתייחס ליקירה כלל, ובכל זאת ברצוני להתעכב ולהדגיש נקודה עקרונית אחת. הביקורת שלי על יקירה היא בראש ובראשונה ביקורת ערכית. יקירה חושב שהשתקתם של יריביו – להם הוא קורא ברשימתו "אנטישמים" ובספרו הוא מחברם עם מכחישי שואה – היא חובה מוסרית. אני חושב שעל מנת לשמר את השיח, את הזיכרון ובסופו של דבר את העתיד של החברה בישראל יש לא רק לאפשר לאלה שאינך מסכים איתם להציג את דבריהם, אלא גם להיכנס אתם לשיח של ממש. דעתי היא, שאילו יקירה היה טורח לדון בביקורות של

זרטל, אופיר והאחרים ברצינות, הוא היה מגלה עמדה מורכבת יותר וחד משמעית פחות ממה שהוא מתאר בספרו. אלא שאין ליקירה עניין בהמודדות כנה עם ביקורת, וגסות ההבעה והאבחנה שלו אינה אלא סמפטום לחוסר הרצון שלו להתמודד.¹ יקירה חושב שיש להשתיק את הדיון ובכלל שהדיון נראה לו מסוכן. ואילו טענתי היא שדיון ער (שכולל מן הסתם דעות מנוגדות) הוא מפתח לשמירת חיוניותה של החברה. אני מאמין כי על מנת ללמוד יש להתמודד עם ביקורות. יקירה לעומת זאת דורש להשתיק דעות בלי קשר לתוכן הקונקרטי, אלא על-פי שיקולים של נאמנות פוליטית. הלכה למעשה, יקירה מבקש להימנע מביקורת באשר היא ביקורת ובכך הוא בוגד בשליחות שלו כמי שאמור להיות אמון על ידע וחינוך.

דווקא בתור מי שרואה עצמו שייך, ברמה העקרונית, למחנה הפוליטי של יקירה, ביקשתי להוקיע את ספרו כחוסר טעם ולהזהיר מפני דרישתו להשתיק את השיח, לחסל את הזיכרון ובכך לפגוע פגיעה אנושה ביכולתה של החברה לקחת אחריות למעשיה. יקירה יתקשה ודאי להבין כיצד מישהו יכול לבקר אותו ולהתעקש שהוא עושה את זה ממניעים ציוניים. הוא ודאי יקרא את דברי כעוד נסיון גמלוני להגן על מי שראויים לגנאי ולהתחמק ממשמעותו של נסיון זה. איני מבקש לשנות את דעתו, אלא לפנות לציבור רחב יותר ולטעון שיקירה פוגע במחנה הציוני בישראל הרבה יותר ובצורה מביכה יותר מכל אלה נגדם הוא מבקש להתריע. לכן, דברי אינם הגנה על עידית זרטל או על עדי אופיר, אלא על החיוניות של הדיון בחברה הישראלית, הדרוש לעתידה של הציונות. דבר זה נדמה לי חשוב הרבה יותר מאשר התמודדות עם רשימת הגידופים שיקירה הצמיד לשמי. ספרו של יקירה מסמל בעיני את חוסר היכולת של

1 ברשימתו יקירה כותב למשל כי "המסקנה [בספר] היתה שאין הם נחשבים בעיני כבני שיח ראויים. לא היה לי, ואין לי היום, שום רצון להדבר עם החבורה הזאת. היחס הנכון כלפיהם דומה ליחס שאנו נוקטים בדרך כלל כלפי מי שעושה דמוניזציה ליהודים ומערער על הלגיטימיות של הקיום היהודי, בין אם הוא דתי, תרבותי או לאומי-פוליטי. בדרך כלל מכנים גישות כאלה – ויש רבות 'אנטישמיות'."

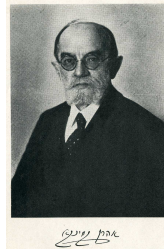
תגובה לתגובתו של עמית קרביץ

דובריה המרכזיים של הציונות להתמודד באופן כן עם הביקורת נגדה, ואת פשיטת הרגל הרעיונית שלה. הוא מדגים את חוסר ההגינות האינטלקטואלי הנובע מהתחמקות ממענה ישיר וממילא גם מההתחמקות מהמציאות. לכן, גידופיו מדאיגים אותי ומעציבים אותי יותר מאשר הם פוגעים בי. חבל לי שיקרה מרגיש נוח לחשוב שהוא מייצג את המחנה הציוני בישראל ואינו מבין שספרו, למעשה, בוגד במשימה החשובה שהוא לקח על עצמו.

אמיר אנגל, אוניברסיטת סטנפורד.

זכרון לראשונים

אהרן קמינקא



תרכ"ו-תש"י

1866-1950

אהרן קמינקא נולד בברדיצ'ב בשנת תרכ"ו, ונפטר בתל-אביב בשנת תש"י. רוב ימיו חי בגרמניה, אוסטריה, ובארצות של מה שהיתה אז האימפריה האוסטרו-הונגרית. הוא למד למודי יהדות בהמבורג ובברלין, והוסמך לרבנות בשנת 1893 בבית המדרש האורתודוקסי לרבנים בברלין מיסודו של עזריאל הילדסהיימר. באותן השנים הוא גם למד שפות שמיות, פילוסופיה, כלכלה ומדעי היהדות באוניברסיטות של ברלין ופריז, בה גם קבל תואר דוקטור.

בשנת 1893 שמש כמה חדשים ברבנות בקהלת פרנקפורט על נהר אודר. בשנים 1893-1897 שמש כרב בקהלה אורתודוקסית בפראג, ובשנים 1897-1900 כהן כרבה האורתודוקסי של אָסְג (היום אוֹסְקו), בסלובניה. בשנים 1900-1938 חי בווינה, בה לימד מדעי היהדות בבית המדרש מיסודו של איזיק הירש וייס ובמוסד על שם הרמב"ם שיסד הוא עצמו בשנת 1924. תקופת-מה גם לימד תלמוד ומחשבת ישראל באוניברסיטת וינה. עם ספוחה של אוסטריה לגרמניה הנאצית הצליח

לברוח 'ברגע האחרון' ועלה לארץ. את שנות חייו האחרונות בלה בתל-אביב, בה מת בשיבה טובה.

קמינקא היה פעיל בתנועת חובבי ציון בגרמניה, הצטרף לתנועה הציונית עם יסודה, והיה ציר לקונגרס הציוני הראשון בבאזל בשנת 1897. לאחר מכן התגלעו חלוקי דעות בינו ובין הרצל, והוא עזב את התנועה הציונית ואת העיסוק בעניני צבור, אך היה פעיל בהפצת הרעיון של הצורך באוניברסיטה עברית. מבלי להתנגד למפעל הציוני בארץ ישראל, ראה קמינקא את עיקר קיומו של עם ישראל בשמירת תרבותו ודתו, והחזיק בדעה שדבר זה אפשרי גם בארצות נכר. קמינקא היה סופר עברי בזכות עצמו, ופרסם שלשה קבצי שירה ומחזה אחד; אך שמו הגדול בא לו כחוקר הספרות העברית של ימי הבינים וכמתרגם לעברית מן הספרות הקלאסית: ספרות יוון ורומי העתיקות.

עוד בשנותיו בוינה הוציא לאור – הוצאה ראשונה מכתב יד – את דיואן המשורר הספרדי בן המאה החמש-עשרה ר' שלמה בונפיד; הוצאה בקרתית מכתבי יד של "תחכמוני" לר' יהודה אלחריזי; והוצאה ראשונה מכתבי יד של שאילתות רב אחאי גאון. שנתים לפני שעלה לארץ פרסם בתל-אביב את התרגום הראשון לעברית של אחד 'הספרים החיצוניים' הידוע בשם "עזרא הרביעי", שמקורו העברי אבד. קמינקא השתמש בתרגומים לרומית, סורית וארמנית, וקרא לספר *חזיונות אסר שאלתיאל*. עוד נשוב לספר זה.

באותן השנים הוא גם פרסם ספרים אחדים בגרמנית על ספרות הגאונים, על הרמב"ם, ועל תרגום השבעים לתרי-עשר. הוא פרסם גם פירושים, ברוח המסורת העברית, לכמה מספרי התנ"ך (שיר השירים, איוב, ישעיהו).

תרגומיו מן הספרות הקלאסית כוללים את "רעיונות" הקיסר הסטואי מרכוס אורליוס; את כל כתבי הפרוזה של הפילוסוף הסטואי הרומי סנקה: "מכתבי המוסר", "שיחות פילוסופיות", ו"מחקרי הטבע"; ואת "על הנפש" לאריסטו. בשנותיו האחרונות בתל-אביב הוציא לאור שני כרכים של "טרגדיות נבחרות", הכוללים שני מחזות של איסכילוס, שנים של סופוקליס, ושלשה של אוריפדיס. באותן השנים היו כל התרגומים האלה בגדר מפעל ענקים, ואין זה מפתיע

שאחד מחבריו הקרובים של קמינקא היה המשורר והמתרגם הגדול שאול טשרניחובסקי.

בגיליון זה אנו מפרסמים מחדש ארבעה מאמרים של קמינקא:

1. "הסתכלות חדשה בתולדות האמונה הישראלית". מאמר בקורת על הכרך הראשון של *תולדות האמונה הישראלית*, ליחזקאל קויפמן, שפורסם בכתב העת *מאזנים* בשנת תרצ"ט. קמינקא הבין לאשורו את החדוש שבגישתו של קויפמן למקרא, ומאמר הבקורת שלו מגלה את בקיאותו של קמינקא עצמו בספרות המחקר ובקורת המקרא. בסופו של המאמר מעלה קמינקא – בדרך זהירה ומדעית ככל האפשר – את בעית המקור האלהי של כתבי הקודש, ושל דת היחוד היהודית בכלל, שאין לה אח ורע בין דתות המזרח הקדום.

2. "הנגלות והנסתרות בגורל עם ישראל". מאמר שיצא לאור בשנת תרצ"ה, בתגובה למאמר של מרטין בובר. בובר, שלא היה מה שכינו אז 'אדוק בדתו', טען שאת ההיסטוריה המיוחדת של עם ישראל אפשר להבין רק בדרך הפלא והנס. דוקא קמינקא 'האדוק' יוצא נגד גישה זאת, מסתמך על לא מעט ספרות יהודית ולא יהודית בעניני היסטוריה בכלל ותולדות המזרח בפרט, וטוען שההיסטוריה היהודית, למרות כל מה שמיחד אותה, כפופה לחוקי הטבע ככל היסטוריה אחרת.

3. "תורת חכמי ישראל והאגדה הנוצרית". המאמר, שהוא בקורת על ההוצאה הראשונה של *ישו הנצחי* ליוסף קלוזנר, יצא לאור בשנת תרפ"ב וזכה לשבחים מפיהם של כמה חוקרים יהודים ונוצרים של תקופת הבית השני. הקורא שומע בו את זעקתו של יהודי נאמן לעמו ולדתו – אך בשום פנים לא קנאי בגישתו – על "הצגת התמונה האגדית של מיסד הדת הנוצרית" דוקא בספרו של "סופר עברי העומד בשורה ראשונה בין חובבי עמו". אך עיקר בקורתו של קמינקא היא עניינית. הוא מזכיר לקלוזנר שספרי "הברית החדשה" אינם היסטוריה ואינם מתימרים להיות היסטוריה, ושאינן לנו ראייה אפילו לאמיתותו של ספור אחד על ישו או דבור אחד המיוחס לו. גם אם יש ב"ברית החדשה" רעיונות דתיים ומוסריים נעלים, הרי מי שבקי בספרות חז"ל ימצא ללא קושי מקבילות בדבריהם של חכמי ישראל בתקופה החופפת לראשית הנצרות. בשנים מאוחרות יותר

המשיך דוד פלוסר במפעל זה, ביתר בקיאות בספרות הנוצרית הקדומה. אך בשנת תרפ"ב, 1922, היה צורך וחידוש במאמר מעין זה של קמינקא.

מאמרים 2-3 יצאו לאור באוסף מאמרים בשם *כתבי בקרת היסטורית, מאמרים נבחרים מאת ד"ר אהרן קמינקא*, הוצאת "ספרים", ניו-יורק תש"ד. מספרי העמודים כאן הם של הוצאה זאת.

4. מבוא *לחזיונות אסר שאלתיאל*. כאן אנו רואים את קמינקא בעבודתו כמתרגם ועורך של טכסט יהודי עתיק. הספר הוא אחד מאותם 'ספרים חיצוניים' שנכתבו במקורם בעברית אך לא נכללו באסופת כתבי הקודש, ולכן הם השתמרו רק בתרגומים שעשו ראשוני הנוצרים. ספר זה, הידוע בעולם המדעי כ"עזרא הרביעי", השתמר בתרגומים ללטינית, סורית (ארמית נוצרית) וארמנית. קמינקא תרגם אותו לעברית, בעיקר מן התרגום הלטיני (שהוא גם גלה כתב יד שלו בספריה הלאומית בווינה שלא היה ידוע לחוקרים לפניו) ומן הסורית. בפירושו הוא מביא תקונים לטכסט והקבלות מן הספרות המקראית, התלמודית והנוצרית הקדומה. במבוא מסביר קמינקא את דרכו בהכנת התרגום והפרוש. הוא גם מביא טיעונים להוכחת דעתו שהספר אמנם קדום, נכתב בתקופת גלות בבל, ומחברו הוא שאלתיאל, אביו של זרובבל. הדעה המקובלת על החוקרים היתה – ועודנה – שהספר נכתב סמוך לחורבן בית שני. קמינקא מתפלמס עם עמדה זאת. אחד ממבקריו הראשונים של ספר זה של קמינקא היה גדליהו אלון. מאמרו של אלון פורסם בקריית ספר תרצ"ח, שנתים אחרי פרסום הספר, והוא נדפס מחדש בספרו של אלון *מחקרים בתולדות ישראל*, כרך ב', הוצאת הקבוץ המאוחד תשל"ו, עמודים 169-180. רוב טיעוניו של אלון מקובלים על החוקרים היום; אך גם אלון מסיים את מאמרו בציון "הסגולות המיוחדות חיבור זה לטובה" ומכנה אותו "ספר חשוב זה, שיש להפוך בו הרבה". כידוע, אין אנו מפרסמים במדור "זכרון לראשונים" מאמרים משום שאנו מקבלים אותם כ"מלה האחרונה במחקר" (אם יש בכלל דבר כזה), אלא כדוגמאות למחקר ובקורת ברמה גבוהה של בקיאות וחשיבה של חוקר בעל שיעור קומה מן הדורות שעברו.

אהרן קמינקא

למדנותו, מקוריותו ושעור קומתו המדעי והמחשבתי של אהרן קמינקא אינם שנויים במחלוקת.

המידע ביסודם של דברי מבוא אלה נשאב מכתביו השונים של קמינקא, וכן מן הערכים עליו ב"ויקיפדיה" ובכרך השני של "לכסיקון הספרות העברית" בעריכת ג. קרסל. הספר *חזונות אסד שאלתיאל* יצא לאור בהוצאת דביר, תל-אביב. אנו מודים להוצאת דביר על הרשות להדפיס כאן מחדש את המבוא.

הסתכלות חדשה בתולדות האמונה הישראלית

(יצא לאור במאזנים, כרך שמיני, חוברות א'
(מ"ב) – ה' (מ"ו), תל-אביב, תשרי-אדר תרצ"ט,
עמודים 469-476).

א

לפנינו מחקר חדש, מחקר יהודי מבוסס בראיות חשובות על תולדות האמונה הישראלית, פרי שקידה מדעית עצומה והבחנה חריפה במקורות העתיקים מאת יחזקאל קויפמן.¹ הערכה חדשה לגמרי להשתלשלות אמונת האחדות בישראל ומהותה מזמן התורה והנביאים, השקפה הנוטה ביסודה ובעיקרה מכל מה שהיה מוסכם בקרב חוקרי זמננו. הענין אינו לנו מקצוע תיאולוגי או שעשוע אקדמי או דבר של סקרנות בדרישת קדמנית בלבד. כל אדם מישראל, יהי אדוק בדתו או יפנה לה עורף, מרצונו או שלא מרצונו, בתור בן עמו ורתום לגורלו הוא גם קשור וערב לאמונתו העתיקה, בזכותה התקיים ועליה נרדף זה אלפיים שנה. מה טיבה של אמונה זו? ואם עיקרה הראשון, כמקובל, הדעה כי אל אחד שליט בעולם, – איך הגיע אליה עם ישראל ובמה נבדלה מן הדעות הדומות לה, שהגיעו אליהן מתוך השכל וההגיון גם חכמי אומות העולם בדורות עתיקים? ומה טיבה של העקשנות, אשר בה הגן עם ישראל על דעה זו ונלחם בעבודת אלילים? אם תתקיים השקפתו של המחבר – ויש לה סיכוי גדול לעמוד בפני הבקורת ולהתקבל בעיקרה בתור אמת ברורה על

1 תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני, מאת יחזקאל קויפמן, כרך ראשון, ג' ספרים (763 עמודים), הוצאת מוסד ביאליק ע"י "דביר", תל-אביב תרצ"ז-תרצ"ח.

החוקרים – יש בה כדי לגרום למהפכה שרשית בדעות על דבר חיי הרוח בישראל בראשית היותו לעם ועל דבר התהוות יצירותיו החשובות ביותר – התורה והנבואה. המסקנות שמגיע אליהן המחבר אחרי דרישות וחקירות יסודיות בכתובים הורסות מצד אחד לחלוטין את כל בנינו של ולהוזן ותלמידיו, אשר בנו על אשיות ההשערה כי ספר דברים הוא קדום ל"ספר כהנים" וכי סה"כ נתחבר בתקופת גלות בבל (אף-על-פי שהמחבר מבחין ג' מקורות ראשיים בתורה ואינו קשור כלל להשקפה המסורתית). מצד אחר הוא מפיץ אור חדש על הדעה היסודית העתיקה, מרים את ערך התורה ומקדים אותה הרבה לנבואה וחושף את טיבה הפלאי של האמונה הישראלית, חסרון כל מיתולוגיה בה מתחלתה וחסרון כל דוגמא לה באמונות העמים, ומבדיל גם הבדלה גמורה בינה ובין ההפשטה הפילוסופית למושג האלהי בקרב חכמי יון וחכמי ישראל בימי הביניים. הוא סותר את כל ההשערות בדבר יסודות מיתולוגיים קדומים בישראל ומפתיע אותנו בגילוי משמעותה של מלחמת הנביאים באלילות, שאינה מכוונה אלא לפסילים, לפטישיסמוס, ואינה יודעת מאומה מהדעות והאגדות ויסודי האמונה האלילית. אגב מכניס המחבר לתוך ספרו, כדי לבסס את דעותיו, מחקר מקיף על עבודת האלילים העתיקה, ובצירוף לראיותיו לקדמות התורה חשוב ביחוד מחקרו על גבולות ארץ-ישראל ועל מושג "הארץ" שהיה קבוע עוד לפני כניסת השבטים ועוד כמה פרטים חשובים מקדמוניות עמנו.

ב

המחבר עומד על זה, כי בין ספרות התורה ובין ספרות הנבואה יש הבדל עמוק בהשקפות יסודיות: על תולדות ישראל, על ערך המוסר, על אחרית הימים, על הפולחן; וכי מבחינה זו ניכרת התורה כדרגת התפתחות דתית מגובשת בזמן קדום לנבואה – שלא כדעת ולהוזן, הסובר כי התורה נכתבה אחר החורבן, מה שכבר הופרך מכמה צדדים, מבלי שחדלו חוקרי המקרא החדשים לסמוך על ההשערה הזאת. מן הדברים הראויים ביותר להשמע בענין זה: בתורה נשמרה מסורת נאמנה על דבר ראשיתו ה מ א ו ח ר ת של עם ישראל. סיפורי הבריאה של בבל, אשור, מצרים, כנען, מעלים את תולדות עמי

הארצות האלה, עריהן, מקדשיהן, מלכיהן, עד ראשית ימי העולם. את סיפר, את שוריפק, את ניפור, את ארך וכו' יצרו האלים בשעת בריאת העולם. האלים קבעו אז את פולחנם במקדשים. האשורים והמצרים ספרו על דבר מלכות האלים בארצם בימי קדם; המלכים הם יורשיהם של האלים. אולם העברים, אף-על-פי שקבלו את האגדה הבבלית על דבר מלכי בראשית, לא הפכו אותה לישראלית ולא העלו את תולדות ישראל עד התקופה ההיא. לא העם ולא דתו ועריו קדומים, לא בית-אל ולא ירושלים ומקדשיהן הם מתקופת בראשית. גם על המוצא המאוחר של מלכות ישראל מספרת התורה. את אבות ישראל לא הפכה למלכים ולנשיאים, הם גרים ונוודים בארץ. כאן עוד אספקלריה נאמנה של התקופה העתיקה.

מאלפת ביחוד שאלת גבולותיה של ארץ-ישראל. כל נסיון לבאר את גבולות הארץ כפי ההבטחה שבתורה מתוך תנאים היסטוריים מאוחרים, שהקדימו אותם סופרים בדרך חזון, או מתוך חלומות פטריטיים מאוחרים, מתבטל לפי המחבר על-ידי העובדה, כי הארץ המובטחה היא לצד מזרח יותר מצומצמת מארץ ישראל הממשית, כי דוקא בזמן מאוחר עבר הירדן אינו נחשב על ארץ-ישראל ולפי המסורת הרי נכבש קודם החלק המערבי (ע' 193). גבולות הארץ המובטחה לא התאימו מעולם לא לישוב האתני ולא לגבולות המדינה, וזו היא עדות, כי הבטחת ארץ כנען לישראל מורשה היא מתקופה שלפני הכבוש. בספרות התורה עוד נמצא דבר אלהים קדמון אשר לא התגשם בזמן המלכים והנביאים והמשוררים.

כן גם אי-אפשר לראות בסיפורים על חיי האבות אידיאל מאוחר שהקדימוהו הסופרים, כי (כמו שכבר הכירו חוקרים רבים) אינם אלא נודדים יושבי אהל, ורק במקומות מסוימים בנגב. הסקירה היותר רחוקה על העתידות המדיניות נמצאת בתורה בנבואת בלעם. כאן נרמזו נצחונות דוד; עמלק הוא עדיין "ראשית גויים"; אין כל רמז למלחמה מצד אויבי ישראל מחריבי ארצו ולא לחילוק המדינה. השלטון כלו בידי יהודה. אין כל רושם מחזון הנביאים הגדולים מישעיהו עד זכריה על מלכות עולם לאלהים בציון; האידיאות והתקוות אינן יוצאות מחוג הראיות של המלכים הראשונים. אף בתוכחות שבתורה יבקשו לשוא מושג ריאלי מן הגלות כמו שהיתה

באמת, יש בהן רק ציור דמיוני, שישוב העם למצב של שבטים נודדים בלי ארץ, או שיביאו את השבויים באניות למצרים למכרם לעבדים. הנביאים בזמן גלות כבל האמתית, שלפי ולהוזן נתחברה בו התורה, דיברו בלשון אחרת לגמרי אל הגולים, לא שיתרדו לקול עלה נדף, כי אם: "בנו בתים ושבו".

ספר כהנים אינו יודע גם עוד את הרגשת החטא של תקופת החורבן והגלות, שהיא מתבטאת כמו בדניאל ט', (ובעזרא ונחמיה) בוידוי בשם האומה. כאן בספר ויקרא – כיון שהוא קדום מאד – החטאים הם עבירות היחיד.

אין כל סימן להשפעת הנבואה הספרותית על הספרים הקדומים שמכנים בשם "קבוצת התורה" (חמשת החומשים ונביאים ראשונים), כי גוש זה נתגבש כבר הרבה קודם לנבואה. בס' בראשית נשתמרו שרידי יצירה עוד מלפני יציאת מצרים; הסדר המסורתי לתנ"ך אינו מקרי. "ספר התורה כולו הוא תעודה היסטורית על התקופה הראשונה בתולדות המונותאיסמוס – התקופה שלפני הנביאים-הסופרים" (עמ' 220).

כונת המחבר אינה איפוא להחזיר עטרת המסורה לישנה, אבל מוכיח הוא, שנתגבשה בה אמת היסטורית במדה הרבה יותר גדולה ממה שמדמה האסכולה של ולהוזן, ותוצאת בקרתו החדשה היא חשובה מאד לשאלת קדמות המונותאיסמוס בישראל. החוקרים החדשים נטו לתפוס את האמונה הישראלית כאחת מתופעות החיים הדתיים של עמי המזרח ומחוברת להן בשרשיה חיבור אורגני. סברו כי עם ישראל היה עד חורבן בית ראשון ברובו עם אלילי והאמונה באחדות היתה רק נחלת יחידים, כהנים ונביאים שנלחמו בדעות העממיות, וכשנצחו אחרי החורבן יסדו את המשטר התיאוקרטי וביססו אותו בסיפורים דמיוניים על ציוויים וחוקים מימות משה. אבל המחבר מוכיח כי אי-אפשר לראות את המונותאיסמוס הישראלי כאילו יצא מתוך רעיון תיאולוגי של יחידים, וכי אף אין לבקש אותו במקראות ובאיזו שכבה ספרותית בתנ"ך, אלא שהוא דבר יסודי של התרבות הלאומית העתיקה מראשיתה, יצירת בראשית של עם ישראל. לא היתה בקרבו מעולם אלילות אמתית, מיתולוגית, והאלילות הנכריה לא השפיעה עליו הרבה. מראשית נצנוצו של

הרעיון האלהי בסגנון הישראלי אפסה האלילות בקרב העם וכעדות על זה נחשבות "תופעות מונומנטליות", אשר לא שמו לב אליהן, כמו: דרך המלחמה באלילות בכל המקרא; השקפתו על החטא, הטומאה, הקרבן, הכישוף, החלום, הנבואה; איסור הנחש, שאין דוגמא לו בעולם האילי (יש להוסיף – ולפלא שפוסח על זה המחבר – רעיון הקדושה, כפי שהוא מתבטא בפסוקים: קדושים תהיו, כי עם קדוש אתה, והיה מחנך קדוש, כיתרון שאינו תלוי בכח כהנים וחסידים וחוגים "נוצרי סודות", אלא מקיף את כל העם בבית ובשדה, בימי שלום ובזמן מלחמה).

ג

מה היא הדעה היסודית של האלילות ובמה נבדל ממנה הבדל גמור, בלי כל קשר וחיבור אפשרי, הרעיון האלהי הישראלי? בצורתה הרבות של האלילות אצל כל העמים, כפי שניסתה לתפוס את מסתרי היש ואת סוד ההתרחשות העולמית, את גורל האדם, חייו, מותו ויסוריו, ואת גורל תבל כולה, קבועה אמונה אחת יסודית משותפת: מציאות הויה לפני-אלהית ועל-אלהית, שהאלהות תלויה בה וכפופה לה. הישות האלהית אינה מקור כל ההויה ואינה עומדת ממעל לה. קורות חיי האלים מתבטאים במיתוס. התיאוגוניה משעבדת את האלהות לחוק הטבעי-הנצחי של הפריה וההתהוות. האלהות נולדת, וגם במקום שהאלילות תופסת אל קדמון, הוא אבי העולם והאלים, שהם נבראים מזרעו, וגם היא נוטה לתאר את האלים המושלים בעולם כדור שני או שלישי. האל-הבן גדול מהאל-האב, הוא מוריד את אביו מכסאו ולפעמים רוצח אותו; אגדות כאלו ידועות על מרוך, מיתרה, זוס. לא ריבוי האלים הוא הסימן המובהק לאלילות, כי אם תלותם בהויה למעלה מהם, ושעבודם לכחות טבעיים, לפריה ולהתהוות, על-ידי זה ממילא הם גם מופיעים בזכרות ונקבות, בילדות וזקנה, בתשוקות ומאויים להנאת עצמם.

וכיון שאין לפי ההשקפה האלילית רצון אלהי עליון שליט בעולם, לכן קשורה בה גם האמונה בכחות מגיים, טמירים, על-טבעיים. האדם האילי אמנם מבקש עזרה בצרה מאלהיו, אבל הוא רואה גם

את אלהיו משועבד להשפעות סודיות, ולכן הוא צריך לנחש ולקסמים.

מכאן נבין את ההבדל העיקרי ואפיה המיוחד של האמונה הישראלית ומקומה ההיסטורי המיוחד בתולדות הרוח האנושי. מכל הדתות שעל פני האדמה רק היא שחררה את האלהות מן הצמצום המיתולוגי-מגי. דת ישראל הגתה את רעיון האל השולט שלטון מוחלט, בלי כל צמצום, בהויה כולה. היא בטלה את רעיון ההויה העל-אלהית, עקרה את שורש המיתוס ואת שורש הפולחן המגי. אין לעמוד על מהותה של אמונה זו (כמו שניסו כמה חוקרים) מתוך כינויי האלהות שבמקרא או על יסוד השואה עם הדתות האליליות. יתכן, כי שבטי ישראל נחלו בזמן עתיק אפני ביטוי, צורות, סמלים, שמות ותארים מן התרבות של הסביבה, אבל בכל זה אין מן המהות שלה. העיקר הוא, שהיא בלתי-מיתולוגית, – דבר שאינו מצוי אצל שום עם ושבת בעולם. וחשוב הוא גם, שלא יצאה מתוך הפשטה שכלית, לא מתוך חקר הגיוני-מסתורי בסגנון הודו ולא מתוך חקר מדעי בסגנון יון: היא נולדה מתוך צפיה אינטואיטיבית ראשונית. "אף לא הובעה במפורש במקרא ולא נתנסחה נסוח מפורש. המקרא מנסח ומטעים הטעמה מרובה את אחדות האלהים ואת עליונותו, אבל אינו מנסח את האידיאה היסודית הגנוזה באלה: את שלילת התפיסה המיתולוגית של האל והעולם" (עמ' 412). זה הוא מן הדברים היותר נועזים בשיטתו של המחבר; הוא חושב לאפשר, כי אף הנביאים הגדולים אשר התבוננו היטב למהלך הרוחות והמחשבות במצרים ובאשור ואולי גם בארצות יותר רחוקות, והמשוררים דקי-הרגש ואדירי-ההגיון אשר הנחילו לנו את מזמורי התהלים ואת משלי ואיוב, נמנעו מלהביע במפורש ואף מלרמוז במלים מעטות על דבר כה גדל-תוצאות כמו התהום בין האמונה באל שליט עליון יוצר הקוסמוס ובין אלים משועבדים לכחות הטבע, פרים ורבים ונלחמים איש ברעהו. את המרחק העצום, ההבדל היסודי נאלצים אנו לפי שיטה זו להכיר שלא במישרין מתוך "גיבושים" וסמלים, מתוך הדברים על אל קנא קדוש ונערץ, או – נאמר – מתוך אופן השלילה, מתוך הקצף והחרון על עבודת אלהים אחרים בהזכרת הסמלים החיצוניים לבד, העץ והאבן והאשרה, בלי הכחות והרעיונות שמאחוריהם, ומתוך

הלעג על הפסילים המשחק על שטח הדברים מבלי לחדור אל תוכם. ולמה לא חדרו אליו ולא רמזו עליו? שמא מפני שאין בעל הנס מכיר בנסו, שלא הכירו כלל את הכח הדינמי הגדול שהיה טמון באמונת אל עליון בלתי-מיתולוגי והיה עתיד לחולל את הדתות המושלות בעולם התרבותי, ולכן די היה להם לשפוך בוז על פסל נסך חרש ולהזכיר בקצרה כי לא כאלה חלק יעקב? אולם ישעיה בודאי ידע היטב אף את הדעות הקשורות באלים אשר באשור ואשר בצור וצידון, ומשוררי תהלים, אשר היו כה בקיאים בסגנון המליצה של השירים המצריים והבבליים, אין ספק שידועות היו להם גם הדעות התיאולוגיות של כהני המקדשים אצלם. הספר שלפנינו מראה דבר אמת ויציב, כי המלחמה שבמקרא על עבודת אלהים אחרים מכוונת תמיד לסמלים שלהם, לפסילים, והדעות האלהיות שמאחוריהן אינן מושגות ואינן נרמזות; אבל, כנראה, מסתפק המחבר בעובדה זו בתור סיוע לשיטתו ואינו רואה צורך להבליט כי כאן חידה המחכה עוד לפתרון. הוא אינו מוציא אלא את המסקנה בלבד, כי האידיאה היסודית נפתלה בישראל עם הרגשת-העולם המיתולוגית העתיקה ויכלה לה, ומפני שלא נתפסה תפיסה עיונית-מושגית ולא נתנסחה ניסוח מפורש ולא שמשה עיקר מופשט לבקורת שיטתית, אלא פעלה במעמקי נפש האומה פעולת חזון-בראשית אינטואיטיבית לא יכלה להתגבר על כל סבל הירושה המיתולוגי ונשארו בספרות המקראית שרידי מיתוס. אבל אין באגדות המקרא אגדת היסוד האלילית: על התהוות האל; לא היתה בישראל תיאוגוניה. אין ספור על דורות אלים, אין פילוג מיני, אין סיפורים על משתאות אלהים או על גורל שולט בו.

רינן חושב את ההעדר הזה לעניות הדמיון השמי; "המדבר הוא מונותאיסטי". פתגם זה נדחה בצדק, כי אינו נכון כלל, אבל אילו היה גם נכון, איך היתה לעמים שמים אחרים דת מיתולוגית מפותחת? כמוהם הרי יכלו גם הישראלים לקבל את המיתוס מכנען ומבבל. מצד אחר, אף-על-פי שהיתה לשבטי ישראל (או לאבות אברהם) אלילות עתיקה ואפשר לומר שעברו כמה דורות עד שכבשה האמונה האלהית העליונה את השלטון בחיי העם, לא נתגבשה המלחמה הזאת בשום אגדה מיתולוגית. ה' איש מלחמה בשביל עם ישראל כלפי צורריו בשירות נצחון, אבל בשום מקום אינו נלחם באלים, הוא רק עושה

שפטים בפסילים, שעמים עובדים להם, אין המקרא מכיר בשום אלהות ממשית שיצטרך אל עליון להלחם בה. גם במעשה בראשית אין מגע טבעי בין האל ובין החומר, אין הולדת אל מן החומר ולא הולדת חומר מן האל; הכל נברא רק ברצונו ובמאמרו. אין גם המקרא מיחס לאל את השימוש באמצעים מגיים. האותות ביציאת מצרים נעשים רק מרצון אלהים ומצותו. הפלא-האות, כמו הסנה הבוער, הוא גם כן דבר שאין דומה לו באגדות העמים, וכן הנביא-השליח הוא סגנון חדש. בהשקפה המקראית על הטומאה ונימוסי החיטוי אין כמו אצל הבבלים והמצרים לחש או השבעות. הכהן אינו נלחם ברוחות רעות. אין דומה לזה גם במזמורי תהלים, כמו שסברו מובינקל וניקולסקי. די להזכיר כנגד זה, שאין ספרות תהלים מיוחסת לכהנים. כמו כן אין כל בסיס להשערה של חוקרים חדשים, כי כמה מזמרי תהלים מיוסדים בחגיגת ראש השנה כפי אגדת "מלחמת ה' עם רהב" (היא תיאמת) אצל הבבלים, וכמו שהמליכו את מרודך על האלים, כן ייצגו בראש השנה בתהלוכת עם, שבה הוליכו את הארון, את עליית ה' על כסאו אחרי אשר נצח את אויביו, וזה (לפי גונקל ואחרים) ענין המזמורים מ"ז, צ"ה-צ"ח, וכן כ"ד.² אבל כל זה נדחה בצדק כהבל וריק, כי אין המקרא יודע שום דבר על מלחמת ה' באלים ותפיסת המלכות האלהית במלחמה כאגדות הבבלים, והמזמורים אינם מדברים אלא בהופעת אל עליון כשופט לכל העמים.

ד

מכל האמור כבר ניכר העושר הרב ברעיונות ובחומר מדעי הכלול בשלושת הספרים של הכרך הראשון ועד כמה אנו רשאים לחכות, כי המשך המחקרים האלה לתולדות האמונה הישראלית יוסיף להעשיר אותנו בבינה עמוקה שאובה מתוך ידיעותיו הרחבות של המחבר בספרות בקורת המקרא של הדורות האחרונים, הצרופות ומזוקקות

2 עוד יוליאן מורגנשטרן במחקריו לס' עמוס (במאסף של הקולג' בצינצינטי) משתמש בדמיון זה, כאילו היתה בישראל חגיגה עם פולחן כזה בראש השנה.

בכור בקורת עצמית רבת-המשקל. במסגרת השקפה זו אין מקום להעיר על פרטים צדדיים, אשר לא הכל יסכימו להם.³ אבל דבר אחד עיקרי, אשר לענין ביסוס אמונתנו אולי הוא החשוב ביותר ואפשר שזוהי גם תמציתן של דעות המחבר, צריך אני להזכיר ולברר, כדי שלא ישאר בערפל.

משתאים ומחרישים אנחנו כל זמן שאנו שומעים את הבקורת השלילית הנראית כנכונה מאד: האחדות האלהית בישראל הוא דבר שלא היה כמוהו בעולם, לא קודם האלילות, כסברתם של לנג ושל סמית, ולא בהתרוממות ההפשטה ההגיונית של חכמי יון. ועומדים ומחכים אנו להשלמת המשפט הזה על-ידי הצד החיובי: ובכן איך נוסדה הדעה הנפלאה ההיא בישראל ומאין מוצאה? והנה עולה אלינו מנבכי הדורות קולו של יהודי נלהב ופייטן והוגה דעות נעלה – הלא הוא יהודה הלוי הוא ולא אחר, כשיחזקאל קויפמן חורץ משפט (בהברה שונה קצת, אבל השינוי אינו מכריע) כסך הכל למחקרו: "האמונה המקראית מבוססת על האגדה העממית". סופרי המקרא נשענים על "אגדת האל עושה נפלאות גדולות לעמו", אגדה זו היא "עיקרו וגופו של המונותאיסמוס הקדמון". לכן לא היתה יכולה, כמו אצל היננים, לבוא השקפה פילוסופית יותר גבוהה ולבטל את אמונת העם או לבאר אותו באור אליגורי, הן כדברים האלה ממש מדבר החבר באזני הכוזרי, הוא מספר לו את הנסים והנפלאות של יציאת מצרים, של הלוחות מהר סיני ושל המן במדבר, ומוציא המסקנה: "העולה מזה, אמונת מי שראה מעמדות אלה, כי הענין הוא מאת הבורא בלתי אמצעי – כמו הבריאה הראשונה – וכמו שאתם רואים שברא הלוחות והמן וזולתו, ויסורו מלב המאמין ספקות הפילוסופים". זה הוא המופת ההיסטורי על אחדות האלהים אשר גם המחבר שלפנינו בעצמו מדבר עליו (עמ' 609) כנגד המופתים

3 אין צורך לומר, כי אינני מסכים לאיחור הרבה פרקים של ישעיהו ותהלים לזמן הגולה, ובעיקר על ישעיה מ"ב ונ"א, שהמחבר (ע' 200) דוחה לזמן אחר יחזקאל, ושלפי ביאורי במחקרים במקרא ובתלמוד (תל-אביב, תרצ"ח, עמוד 73 ועמוד 76-77) הם ודאי מזמן מפלת צבא סנחריב.

השכליים החסרים במקרא (לכל הפחות באותה הבהירות שהגיעו אליהם חכמי יון ואשר שאף אליהם הרמב"ם). ואל יתענו הצעיף שהמחבר נותן על סברתו בדברו אחרי כן על "האגדה העממית" ו: "יצירת הנפש העממית", כי מסורה שנעשית יסוד לדבר ממשי כהאמונה הישראלית העומדת כהר איתן זה שלשת אלפים שנה ואשר באו עליה רבבות אלפי ישראל בכמה דורות באש ובמים, לא יכלה להיות אגדה, כלומר, סיפור-מעשיות פיוטי, שאין איש ערב לאמתתו בדיוק ונוסחאות שונות לו, וביחוד לא היה יכול בזרם הדורות להיות בצרון וקיום אצל האומה לשמועה עתיקה על דבר הצלה ותשועה בדור קדום אחד לעומת הצרות האיומות וכל התבוסות והיאושים שלא פסקו במשך הרבה דורות, ואשר היה בכוחם לסבול אותם רק על יסוד הדעה העליונה הברורה מחוץ לנסיון ההיסטורי המר ולמעלה מכל אגדות פלאיות עתיקות, אשר סוף-סוף, כשהיו החיים בעבורן בסכנה, יכלו להתפשר עמהן ולדרשן בדרך אליגורי או לבטלן ולהשליכן ככלי אין חפץ, כמו שעשתה הפילוסופיה לאמונת אגדות עממיות אצל עמים אחרים. על כרחך אתה אומר, ש"אגדה" כאן היא מסורת היסטורית שאין לה סתירה ואין בה פקפוק, כסברת בעל הכוזרי.

חזר י. ק. על כל האגדות בקרב עמי המזרח והמערב ועל כל הפולחנים ועל כל האמונות התפלות בנוגע לחיי האלים וחולשותיהם ותענוגיהם וקנאותיהם ומלחמותיהם, ומן הפנתיאון הגדול של אומות העולם יצא ונכנס שוב להיכל הקודש של האלהות הישראלית עם רצונה היחיד והמוחלט, שאין דבר מתקיים כנגדו, והוכרח להכיר, כי אמנם גדול ה' מכל אלהים, וההתגלות בקרב עם ישראל הוא מאורע היסטורי יוצא מן הכלל, אשר לשוא יבקשו לו חוקרים חדשים סמיכות במיתולוגיה הקדומה והשפעה פולחנית מעמי הנכר. עד כאן הדבר מובן והוא נפגש בסברתו עם המסורת הדתית, אבל הבעיה של הפלא ההיסטורי איננה נפתרת, בשביל המשכילים והנבונים, על-ידי "אל קופץ מתוך המכונה" והיא נשארת במקומה. ההמון יוכל, כפי שאומר הרמב"ם, "למסור משענתו אל הנביאים בעלי העינים האמתיות", אבל המבקש דעת אינו מוצא ספוק כשואמרים, כי אבן פנה לחיי היחיד והצבור בישראל ולכל התרבות העולמית, כהאמונה

הרמה שנעשתה לאם הדתות היותר חשובות, היא מאורע פלאי חיצוני יוצא מגדר הטבע הידוע (לא בשמים היא!). אם מביאים עליו מופת היסטורי, עוד צריך זה להבחין ולהחקר, איך היה באמת ואיך השתלשלו תוצאותיו בחיים הטבעיים מדור דור, ואם, כמו שמנסח המחבר, הדבר הוא מזמן עתיק "אגדה עממית", יצירת נפש האומה, הוא נשאר עוד יותר סתום. אין אגדה נוצרת כנגד צרכי החיים וכסכנה תמידית לקיומם. שמא יש לבקש את הפתרון בדרך אחרת, לא בויכוח ודיון על דבר השפעה חיצונית, דתית, אגדית או פולחנית, שאיננה עיקר, אלא על השפעה בדעות, בהכרת ערכי החיים וטוב העולם ואחדות היצירה והחסד והיופי הכלולים בה והחכמה העליונה הנוהגת אותה. דעות כאלה יכלו להתפתח ולהתבצר באופן מובן בקרב עם קטן וחלש, שוכן בקרב ממלכות אדירות, נענה ומדוכא על ידיהן ורואה בעלייתן ובחורבנן, מושפע באמת גם מדעותיהן, אבל מצרף ומרים בקרבו את הדעות לרמת אמונה נצחית ביוצר רוח האדם בקרבו, אלהי החסד והאמת, הנותן כח מוסרי גובר בעולם, וזו היא האמונה הישראלית ההיסטורית, אשר התבצרה אחרי כן במסגרת דת ופולחן ונושאי דגלה והעֶרְבִים לה היו תמיד מועטים, צרופים בכור היסורים וגוברים ומתקיימים.

הַנְּגִלוֹת וְהַנְּסִתּוֹת בְּגוֹרֵל עִם יִשְׂרָאֵל*

בשאנו באים לרומם רוח נדכאים ונואשים בדברי השכל ודעת — לא רק במליצות נאות של התפעלות — איננו רשאים להסתייע במה שהוא „חוץ לשיטה“, ברעיונות סודיים שאין בהם תפיסה שכלית, ולבנות עליהם בנינים עצומים. ל ה ב י ן יכול אדם רק מה שדוגמתו ידועה ואפשר להשוות עם דבר שכיוצא בו. רק על יסודות כאלה אפשר לבנות חיל עצמו וחיי משפחתו או עמו. אפילו בקדיש על מת, כשאדם כופף את בינתו מתוך אבלו ומכיר שאין להשיג מה שמתרחש „בעולם שברא כרצונו“ — פירוש הדברים הוא, כי האסון הפרטי אשר קרה הוא ט י פ ו ט י, מובן מן ה ל ל המתנהג בשיטה שאין לשנותה. על ידי הבינה הזאת מתחזק האומלל ושב למעשיו בחיים, שלא היה יכול בשום אופן להמשיך, אילו נשאר בערפל של רגש סודי וחסר קנה מדה מסויים ובהיר לשארית ימיו.

אפילו אם אפשר היה להוכיח באותות ובמופתים, כי עם ישראל חי באופן יוצא מן השיטה ומתקיים רק באורח פלא (אם אפשר היה להוכיח — אזי נוכחו מזה כל צוררינו; הרלב"ג דוחה את המופת של עמידת השמש ליהושע, באמרו כי אילו היה מופת כזה הרי היו כל האומות מחזיקות באמונת ישראל) — גם אז לא היינו רשאים להוציא

* בפתיחת בית למודי היהדות לקהלת פרנקפורט ע"מ דרש מ ר ט י ן ב ו ר על גורל היהודי בעולם ואמר כי אין שום דוגמא טבעית להבנת קורות היהודים ואפשר להשיג גורל היהודי רק בדרך אמונה כדבר שהוא „חוץ לשיטה“ בהיסטוריה ותלוי בנסים ונפלאות. כנגד השקפה זו, שהיא אמנם מסורתית ומפורסמה ומקור נחמה ובטחון בעת צרה, אבל גם מסוכנה בהיותה עלולה לפטור את היהודי מלהתנהג לפי השכל האנושי ולבקש טובת עמו בעולם במסגרת חוקי הטבע, בסמכו על הנסים, הגדתי את דעתי במאמר Typisches u. Uner-rechenbares im jud. Schicksal בעתון Neue Welt (16. 2. 1934) ובעברית במאמר זה „העולם“ תרצ"ה.

מזה מסקנה לחיים המעשיים בכל דור ודור. המאורעות בכל תקופה בפני עצמה, כמו בחיי כל אדם, בודאי קשורים בחוק סבה ומסובב. לא נכון הדבר (כמו שסובר בובר) כי מזמן מפלתו של בר כוכבא והלאה נעשה היהודי בקרב כל יושבי תבל להאדם „הפחות בטוח“ במצבו. באמת היה גם אחרי כן במשך דורות רבים בבבל, בערב, בספרד, בפולין, ועד הזמן האחרון גם בגרמניה, ועוד עתה באירופה המערבית ובאמריקה, כפי דרכי החיים הכלליים והדעות השוררות בכל תקופה, במצב לא גרוע משל תושבים אחרים בתור איש בין אנשים ובן עם ודת ידועים בעולם (מכובדים כאן ונבזים במקום אחר — כדרך כל העמים והכתות). וכשמסתכלים מצד האמונות והדעות, צריכים לומר כי לעומת החליפות הכלליות והתמוטטות הכלל, לעומת פחיתות הקיום שבקורות כל האומות, היתה האומה הישראלית ה י ו ת ר ב צ ו ר ה ו ח ז ק ה במעמדה מפני שהיתה לה אף אחרי כל מפלה שארית נחלה אשר לא התמוטטה, מ ק ל ט ר ו ח נ י על ידי קישור משאת נפשה בחזונות אנושיים נצחיים (בעלי אגדה קדמונים כבר אמרו: „דור הולך ודור בא“ אלו אומות העולם, „והארץ לעולם עומדת“ זה עם ישראל). אמנם כמה פעמים התרחש, כי אחרי איזה מאות שנה של התיישבות נעקרו היהודים מקרב גוי וממלכה ונעשו לנודדים; אבל במשך תקופה כזאת, ב ר י ת מ ו ס ד ו מ ה ל ז ה א ב ד ו ע מ י מ א ח ר י מ ל ח ל ו ט י ן ונמחו מעל פני האדמה.

כל זמן שהיתה האמונה הסודית מושלת לבדה ברגשי העם, ובכל מקום אשר עודנה מושלת גם היום, בודאי מעוז ומשענת חזקה היא לאיש יהודי (אף על פי שבעזרתה לבדה, בלי הקפנדריא של ההשכלה העולמית, לא היה מוצא נתיבה לתחיה לאומית). אבל הוגי הדעות בתוכנו עכשיו, אשר גם בהעריצם את המסורה היהודית, על צד היותר טוב היא רק חלק מהשכלתם ואת עיקרי דעותיהם שאבו ממקורות המדע הכללי, הם לא יכלו להתיצב בעת צרה לפני עם אובר-עצות, אשר כבר התחנך גם הוא על יסוד הבינה המעשית, ולומר לו כי נתיבתו היא חוץ לשיטת כל יושבי תבל ותקוותו תלויה בנסים ונפלאות. למען חזק ידים רפות צריכים לבקש בדברי ימינו את ה מ ו ב ן ו ה ב ר ו ר , את כל מה שאנו יכולים לדמות

ולהשוות; על ידי זה נוכל גם לגלות את הלקוי והחסר, החולשות והפגיונות שבחינו. לאור הבקורת ההיסטורית מתגלה לנו בכל התקופות הרבה ב ו ך השיטה ודרך הטבע, מה שאין צורך להעמיד מחוצה לה. גם במקום אשר ה י ק ף המאורעות יוצא מן הרגיל, די לנו למצוא את ש ר ש ם הטבעי האנושי, כדי שלא לראות בהם ענין פלאי ערפלי כעין מעשה כשפים; כי לא נחש ביעקב.

מה שראה עצמו עם ישראל מימי קדם כעם נבחר, הוא דבר אשר דוגמאות רבות בצדו. החוקר זמבטיסטא ו ו י ק ו הראה, כי עמים שונים בימי קדם, כשדים, יוונים, סקיתים, סינים, ראו את עצמם כאבות התרבות העולמית. דבר רגיל היה גם אצל רושמי קורות העמים לחזות מעשי נסים במאורעות. טציטוס אומר על זה: כל דבר סתום נחשב לנס (Omne ignotum pro magnifico est). אם עם ישראל בעוד כחו חדש „כארי התנשא“ לכבוש ארצות וגם שם לו למטרה להגיע מחוץ לארץ כנען „עד נהר פרת“, אבל נתקל בכחות עצומים של צוררים מסביב ונאלץ להסתפק במועט — כאלה וכאלה היו גורלות עמים שונים. המחקרים ההיסטוריים גילו, כי על ידי מפלתה של ממשלת בני חת בסוריא, בערך שנת 1200 לפני סה״נ, וחולשת מלכות מצרים בעת ההיא (אחרי אשר דורות אחדים לפני זה פשטה בכל ארץ כנען) עד שלא יכלה לחזור ולרשת את המדינה על יד הירדן, נשאר מקום פנוי לתעמולה לאומית של העברים, אשר הצליחה בהתעלות מלכות שאול ודוד. מצב מדיני ממש דומה לזה היה אלף שנים אחרי כן עוד הפעם בארץ ישראל, כאשר התנוונה מלכות בית תלמי שמשלה גם בסוריה, ונאלצה להסוג אחור למצרים. בעוד אשר לסלוקידים המתגברים מן הצפון קם לשטן הכח האדיר החדש של ממשלת רומא אחרי נצחון הפונים, ולא הרשם להרחיב גבולם, הצליחו החשמונאים לעורר כח העם וליסד מדינה יהודית מחדש, אחרי אשר יותר מארבע מאות שנה לא היה שלטון יהודי חפשי בארץ (מן 586 עד 141 לפני סה״נ) אף לא בירושלים והסביבה (שם היה רק ישוב קטן ודל של עולי גולה מימי הפרסים; השם תיאוקרטיה אינו הולם את הסדרים ששלטו בו, כי השליטים היו חוכרי־המס הגסים. הגליל ושמרון וערי החוף מן עכו עד עזה, ואף יריחו, לא היו ברשות היהודים).

בכל המעשים ההם אין דבר יוצא מהשיטה ההיסטורית הכללית.

עמוס רואה גורל עם ישראל דומה לגורל בני כוש ועמים אחרים. יחזקאל חוזה חורבן מצרים ופיוזור יושיביה בארצות ואחרי כן קיבוץ גליותיה "מקץ ארבעים שנה" — ממש באופן דומה לנבואות על עם ישראל, אלא שירמיה דיבר על קץ "שבעים שנה" — כמו ישעיה כ"ג, י"ז, על צור — ושני המספרים מתבארים כהשערויות וקוות, כי לא נתקיימו. כן חוזה ירמיה גם שיבת שבות נדחי עילם הפזורים (מ"ט, ל"ו—ל"ט) ושיבת שבות מואב באחרית הימים (מ"ח, כ"ז) באופן דומה לישראל.

לדבר יוצא באמת מגדר הרגיל ושאינו דומה לו בהיסטוריה היה יכול להחשב מה שהעמיסו היהודים לבדם על שכמם את המאמנה המוחלטת באחדות הבורא ויקשרו בה בקשר אמיץ את גורל חייהם בקרב העמים. אבל אימתי היה דבר זה נשאר לפנינו כחידה סתומה? אילו היה כל עם ישראל, כל הגזע העברי לפי טבעו והוויתו נעשה לנושא הסבל ההוא בכל הדורות. אבל דבר זה אין אנו מוצאים בשום דור. תמיד היו ששעשירי יות ככל העמים ואבדו כמוהם במשך הזמן; ישעיהו אומר אף על העשיריה "ושבה והיתה לבער". מהשאריה הקטנה, אשר מצאה מתוך תפיסתה הנשגבה בעולם את הכח הנפלא ברוחה והששון להמשיך את חייה אף אחרי חורבן ארצה — ממנה יצאו אבות היהדות בתקופות הבאות. סלקציה כזאת, התבררות המועט החזק ברוחו, חזרה בכל דור. עד היום הזה כשמדברים על גורל עם ישראל, צריכים להבחין בין גורל החלק הקטן הנושא אותו בעוז וגאון, ובין הרוב הגדול הסובל אותו בעל כרחו ומבקש להשתמט ממנו, ובדרך הטבע הוא נאלץ, ככל בני אדם, להטמע בסביבה, כשהוא יכול, או להתדלדל בצער ויגון, כשאינו יכול להטמע. (לפני כמה שנים ב"השילוח" 1911, נסיתי להסביר קיום היהדות בהעירי כי כל "במליון היהודים שהיו אז, מוצאם מן ערך שש מאות אלף שהיו לכל היותר בעולם בכל חלקי תבל בדור שאחרי גירוש ספרד, ואף לא מכולם, כי מהם נטמעו רבים, אלא מהמשפחות התמימות אשר גברה בהן ההתלהבות לקדשי היהדות; אין זה ענין סודי, חוץ לשיטה — אם לא במובן שבכלל

נשמת האדם בקרבו הוא ענין סודי, והוא הכח המעודד למסירת נפש ולבטחון עד אין סוף בטוב אלהים).

מהיכן הגיעו הדעות הנבואיות לעם ישראל? פרופ. בריסטד (Breasted) אומר: מן המצריים. אף אם נניח שיש אמת בדבר, הרי לא הצליח המלך הפילוסוף אמנופיס הרביעי או אחד מחכמי מצרים האחרים, ואף לא אחד מחכמי יון הגדולים, להקהיל סביבו קהל ועדה ולנטוע בלבם התמכרות כה עזה ונצחית לאחת הדעות הרמות אשר הגו, כדי לעשות אותה ליסוד חייהם וחי בנייהם ובני בנייהם עד עולם. בכל זאת לא נוכל לומר כי מעשה נס ופלא הוא זה בישראל, כיון שמסורה רוחנית היא המורשה העולמית הזאת הנוצרת חי בעליה. הן-רק בעבור זה אין אני גורס את הנפלאות הבלתי-טבעיות בחיי עם ישראל, בעבור שאני מוצא דוגמתן כבר במדה גדושה בחיים האנושיים בכלל, בהתגלות האלהית שבתבונה וברצון וברגש. בראשית כל המעשים מנצנץ רעיון מאיר ומשפיע כח יצירה. במקום שהוא נמצא, לא יוכל אדם להתאונן על "גורל", אשר ערפל חתולתו. בעבודת רעיון אדיר, כל סבל יסורים ומסירת נפש הוא דבר מובן מאליו. במקום שהוא חסר — הרי נמצא רק חומר דומם, אשר הויתו וחליפתו משתלשלות לפי חוק טבעי ידוע.

וכן לענין תלאות היהודים וסבל ירושתם. במה שנוגע לשאלת היהודים בחייהם החמריים, ברזל ונחושת מהלך הטבע והחוקים הכלכליים. בדורות שעברו גבר מספר היהודים למיליונים רבים, מפני שהתפשטו ועצמו אפשרויות החיים על ידי הפיזור באירופה ואמריקה. עתה בהתקצר המצע מהשתרע ישובים חדשים על ידי גולים שנעקרו ממקומם — הרוב הגדול, שהוא רק המון יחידים מבקשים איש את כלכלתו הפרטית, יהיה נאלץ להתכווץ ולהתמעט כדרך כל האוכלוסין בזמן ירידה כלכלית. מה שאין כן לענין המועט, אשר האמונה אזור מתניו או שהתמלא מחדש אורה וזיו וכח יוצר על ידי רעיון התחיה. הוא בודאי (מחוץ לגורל ההמון האובד בתפוצות) יגיע לשגשוג של אוכלוסין חדשים — בשני עברי הירדן. בודאי עלינו לדאוג ככל האפשר ולהחיש עזרה לנדחים ונרדפים, אבל את ההתאמצויות במפעל העזרה החמרי החולף, והנעשה מתוך רחמים, אין להביא

זכרון לראשונים

ביחס לשאלת הקיום הישראלי, שצריכים לדון עליו ממצפה יותר גבוהה. בכל אופן לא מתוך ענן וערפל והתפטרות מ ד ב ר י ם של ט ע ם על ידי שתולין העתיד במ ע ש ה נ ס י ם. מי שעושים לו נס, מנכים לו מזכויותיו. לבנות אפשר רק בדבר מדוד ושקול, וכשמעשי בני אדם מצליחים, אפשר להודות א ח ר י כ ן על הנפלאות ולומר: הגדיל ה' לעשות עמנו.

תורת חכמי ישראל והאגדה הנוצרית*

א

ההסתכלות במעשים המדיניים

פר גדול וחשוב לפנינו, כולל מחקרים במאורעות רבי-תוצאות של זמן סוף בית שני. אנחנו חייבים הכרת טובה למחבר, אשר אסף וסידר בשקידה נפלאה, בשים לב לספרות המדעית, את הידיעות על החיים הכלכליים והמדיניים בימי החשמונאים ובימי הורדוס. יש דורשים מכל היסטוריון שישפוט על המעשים בצדק מוחלט בלי שום משוא פנים, ויש מטילים ספק בדבר, אם היה מעולם היסטוריון כזה שלא בא ללמד במחקריו על דעה מסויימה או על מאמצים לאומיים, אבל בודאי שבח הוא לסופר עברי כשהוא ניגש בחיבה עזה לחקירת קדמוניותינו ועמל לגלות את היפה והנהדר שבמעשים המדיניים ואת זכותם וצדקתם של הנשיאים והמלכים שעמדו לנו. אולם אין לחדד, שאנחנו נתקלים בסגנון של "היסטוריוגרפי-החצר" ומשתאים לסגוריה שלא במקומה, כשהמחבר מתאר, בצד הקנאה והשנאה והמעשים האכזרים, את אנטיגנוס החשמונאי האחרון כמלך "טהור", אותו נכד המכבים אשר קנה לו לעצמו את חסד הפרתים (בירושלים ובמדינה לא חדלו לבוז בו) במחיר אלף ככר והבטחה למסור לקלון חמש מאות בנות ישראל (אשר אמנם לפי יוספוס לא נמלאה) — למען יירש "כסא אבותיו", ואשר התאכזר לקצץ בידיו את אזניו של הורקנוס הכורע לפניו. זכות החשמונאים, אשר חידשו לדורות "אחדים את הדר העצמאות המדינית, רבה מאד, ואולי גם נכון, שלא העריכו עדיין ככל הצורך את נצחונותיהם של יוחנן הורקנוס, אריסטובולוס ואלכסנדר ינאי. הרבה הוד ויופי היה למלחמת השחרור בראשיתה, אבל דווקא

* [בקירת ספרו של ד"ר יוסף קלוזנר על "ישו הנוצרי". נדפס ב"התורן" "הוצאת מוסד תרפ"ב ובא עכשיו מקוצר ומתוקן].

כשהגיעה המלכות החדשה לשיא תפארתה התגלתה כיצירה מקרית חסרת בסיס לאומי די חזק, ולכן גם קצרת-ימים ומלאה אכזריות של עריצים, אשר בחסרון מצפון היסטורי הם מסתייעים בתקפם לפי שעה, הנסמך על כחות היצוניים, לזקוף קומתם כגבורים. הרומיים אחרי נצחונותיהם הגדולים במערב התחילו לבלוע את קדמת אסיה על ידי „כריתת-ברית“ עם עמים קטנים ויצירת מדינות „קצה“ גבוליות ולהושיב שם לפי שעה שרים ומושלים, כאילו עצמאיים, עד בוא זמן הכיבוש בפומבי. מתוך מדיניות-כיבוש היצונית כזאת, מכוונה כנגד סוריה, יצאה גם לזמן קצר מלכות יהודית לאומית מימות יוחנן הורקנוס. בכל זאת נוכל לחשוב זאת לאושר ולסיוע נפלא מצד ההשגחה, שהיה אפשר לאבותינו להשיג שלטון עצמי במשך איזה דורות ולבצר על ידי זה חיים רוחניים ומסורה לאומית. בימים ההם התרקמה לאט (מחוץ לשעשועי המושלים הננסים ומלחמותיהם) עצמה אמתית ושררה נצחית ב ד ע ו ת ו מ ו ס ד י ם . אבל אין כדאי בשבילנו לרומם ביחוד את פעולות הסייף ולחפות במשוא פנים על העוונות ומעשי האלמות שהיו כרוכים בו. לדכא עמים זרים, לכוף אותם לקבל דת זרה להם, הוא עוול גדול. זאת יודע היטב גם המחבר ומודה: „מצד המוסר אי אפשר להצדיק את הכפיה לקבל דת יהודית שבאה מצד נשיאים ומלכים, שאבותיהם הרבו לסבול רדיפות דתיות“. חבל, שהוא מוסיף על זה: „ואולם הרי אך על ידי מעשים כאלה יכלו היהודים לבצר עמדתם מחוץ ליהודה וליסד ממלכה חשובה שלא תירא מן האויבים האליליים שהקיפו את מאמיני האחדות ואת שומרי המוסר הנבואי“. איך יכול להסכים למדיניות כזאת אחיהם ובן דורם של הנרדפים והנרמסים מחמת „טעמים מדיניים“ במלכות הצארים? הכי טעם אחר היה להאלמוחזים בספרד מאמיני האחדות בהשמידם את מתנגדיהם, למען לא יבולע למוסר נביאם, ולכהני האינקוויזיציה, אנשים צדיקים וחסידים עליון ל פ י ד ע ת ם , אשר העלו את אבותינו על המוקד? ואנחנו הן זה הוא המוסר הנבואי שאנו מחזיקים בו, כי לא בכח וגבורה ועריצות נגבר, וכי אם אנחנו, עם קטן וחלש, יורדים לזירה ובוטחים בזרוע, אחרים יגברו עלינו ויכחידונו — כמו שהיה גם סוף המלכות אשר זממה לכבושים.

אבל נתקלים אנחנו בדברים עוד יותר קשים בעיקר הספר.

ב

ציור "אותו האיש" כדמות מרכזית

בשביל שזה ספר מחקרי חשוב ומחברו אינו איש נוצרי חי על אמונתו, כי אם סופר עברי עזמד בשורה ראשונה בין חובבי עמו, אין זה מתנגד לסבלנות שהוא מבקש, כשנאלצים אנחנו למחות כנגד הצגת התמונה האגדית של מיסדת הדת הנוצרית ב"מרכז קורות זמן התפשטות" הברית החדשה, וכנגד הרמת אותו האיש על נס והערצתו בתור אישיות מוסרית כבירה, שהיתה ראוייה באמת כביכול למתן תורה חדשה, להיות לאור גויים, עד אשר — אם בפירוש או מכלל הדברים יוצא, כי מוכים בסגורים היו אבותינו, אשר לא הכירו בקדושה זו ובמשיחיות האדם. הרעיון המוטעה הזה מונח כבר בשם הספר והוא עובר כחוט השני דרך סידור המעשים והאגדות וההשערות. בודאי לא כיוון המחבר לזה ויצא הדבר בהיסח הדעת שנעשה הספר לקידה והשתחוויה בפני הדת הנוצרית והודעת חיבה רבה לתמונה הערפלית של מיסדה, ועם זה — להכחשת הרגש הבריאי של אבותינו הצדיקים שהיו מסורים בלב ונפש לעבודת האל היחיד ועברו בשאט גפש על סיפורי המעשיות הבדויות ונראה בעיניהם גבור הסיפורים רק כמלעיג על דברי חכמים, מסית ומדיח ומבקש חורבן האומה. החוקר יוסף הלוי כתב בספרו "מליצה ושיר" חרוזי שחוק־מר "אל ישוע" לרגלי הופעת ספרו של רינאן, אשר בו (בעקבות חוקרים גרמנים) נדחה בן־האלהים מכסאו במרום ויהי לאדם פשוט בלי נסים ונפלאות. הוא מנחם אותו על זה, כי את השנאה לישאל הניחו לו החוקרים:

אָבן הַנְּחָם נְצוּב עֲצָבָה,
בֶּן-אֵל נְצָנָה, לֹא הוּסַר כָּל עֲדֻנָּה;
אֶחָת עוֹד הַיִּית לָךְ בְּנִדְבָה,
שְׁנֵאָה נִשְׁרָשָׁה לְתוֹרָה וּלְעֻמָּה!

וכן הכיר יוסף דז'יקובס (כמו שמביא המחבר בעצמו) את תכונת ישו האמתית, "שהרגיש את עצמו כאינו שייך אל אומתנו" — בעבור

זה נקעה נפש העם ממנו. זה הוא גם הטעם הפסיכולוגי, אשר בעבורו רמזתי במחקרי על הגליל, אחרי שמצאתי שהיו עד לזמן ר' שמעון בן יוחאי יושבי הגליל רובם מן הגויים, כי בודאי לא היה גם אותו האיש (וכמו כן פאול הטרסי) מזרע ישראל. המחבר כפי הנראה מתעצב על השערתי זאת, אשר הקדמתי בה את החוקרים הנוצרים היקל, צ'מברליין והויפט, אבל אני חושב שהוא קצת כנגד הטבע, שיהיה אדם בעל לב ונפש מבני אברהם יצחק ויעקב מתנכר כל כך לעמו בשעת פורענות ויסורים קשים ומדבר ביהירות נפרזה כל כך נגד חכמי ישראל, אשר אהבת ה' ואהבת אדם מלאה כל חדרי לבם באמת ואת נפשם היו נכונים תמיד למסור ב ד ו מ י ה ו ע נ ו ה על קדושת השם.

המחבר מרים אותו לתמונה מרכזית ואת „תולדותיו“ הוא מספר, אף על פי שהוא יודע ממסקנות כמה היסטוריונים מומחים, שאין כמעט שום דבר ברור אודותיו זולתי הטבילה והצליבה. אמנם נושא ספר מדעי יוכל להיות גם צל של דבר, גם רעיון מפשט, גם חלום כוזב, אם עשה רושם גדול בעולם ויש התענינות רבה לברר ולחזור ולהסביר את הדבר בפרטיו ומקוריו ותוצאותיו. והתחוללות הנצרות בודאי דבר גדול היסטורי הוא ומקצוע כה נכבד שגם בקרבנו צריכים להקציע מדור בשבילה ולעסוק בספרות המדעית הרחבה אשר יצרו חכמים נוצרים. אבל בשעה, ש ל ה ם התמונה האגדית ע י ק ר ו י ס ו ד , ואם מתוך אמונה או כפירה, הם נאלצים לשימה במרכז ו ר ק ב ש ב י ל ה הם מתענינים בקורות ארץ ישראל והעם העברי וכתביו הקדמונים, — אצלנו אין שאלה של אמונה או כפירה דתית לענין האדם האגדי, אין לנו אהבה ושנאה וצורך מעשי בחקירת חייו זולתי בקשת האמת המוחלטת; ומעבר מזה חקירת ק ד מ ו נ י ו ת עמנו ובירור דעותיהם של גדולי חכמי ישראל מזמן הלל ואחריו — ז ה ע י ק ר ג ד ו ל ב ש ב י ל נ ו , ויחס המינות הנוצרית ושלוחיה לקבלתנו העתיקה הוא רק פ ר ט אחד ו ל א ה כ ל ל הגדול והמקיף, על אחת כמה וכמה שאין השאלה על דבר „חיי ישו“ ואופן מיתתו חשובה בעינינו כל כך וראויה לחקירה מיוחדת רחבה, וכי תאמר: מה בכך, סוף סוף הן גם זה מחקר בדבר מדעי? — אינו כן. בחירת נושא לחקירה מרווחת היא נטיעת ארז, שמטפלין בה בחיבה לגדלה ולהפריחה ומשקיעים בה כחות רוחניים מרובים עד

שהפעולה נעשית לעבודה שבלב וגוברת ההשתדלות להראות גדלו ותפארתו של הנושא ולחבבו על הבריות.¹ באמת כן גם בספר שלפנינו, כל אלומות מחקריו של המחבר, גם כשיש להן חשיבות מצד עצמן, מתכנסות ומשתחוות לאלומה המרכזית המשיחית, ובזרם חיבתו לנושא שהוא מקדיש לו רעיוניו ועמלו, הוא נסחף לקשור כל דבר, כדרך החוקרים הנוצרים, אף בלי כל צורך פנימי, ביחס לישו. הכל נעשה סניף לאגדת המשיח. עריצות הורדוס ופחד התושבים בימיו הרי הם דבר בפני עצמו, והמחבר דורש סמוכים: "קרוב ללידתו של ישו" (דווקא!) לא נועז אדם לעסוק בענינים מדיניים. או: בקרבת ציפורי — "מהלך שעה אחת בנצרת, מקום לידתו של ישו" (כידוע ספק גדול הוא לחוקרים, אם היתה אז בכלל עיר "נצרת" בעולם?). הכתות שהתחוללו קודם לכן מובאות ביחס לישו; "זהו מצבה של ארץ יהודה בימי ישו". כל הפרטים ורבים מאד אחרים לתיאור הזמנה זהו בשבילנו במקומם, אי ל ו ה ת ר כ ז ו כדי להסביר פעולת ה ל ל או ר' יו ח נ נ ב ז כ א י, אבל זאת היא תוצאה מבחירת הנושא הזר לנו וקביעתו לכתחלה במרכז, שהמחבר מעמיק בהתלהבות בטעמי מעשיו האגדיים כמאמין אדוק, ומה שמסופר באבנגליונים ואשר אף היסטוריונים נוצרים כבר דחו, נעשה לו לאמת נעלה על כל ספק. הוא מפלפל בענין הסבת ישו ותלמידיו בליל הסדר, אשר התיאולוגים הנוצרים הסתבכו בה, כי אי אפשר שהסב בליל פסח ונתפס ונשפט ונצלב בערב פסח, והעקוב אינו נעשה למישור על ידי ההשערה (של חוולסון) שמקבל המחבר, כי ישו חגג הסדר בליל י"ג — דבר בלתי אפשרי על פי הדין ושאינו כל זכר לו בספרות התלמודית. הוא מתרעם על החוקר ההיסטורי אידוארד מייאר, הבוחר ליישב, שהיסבה זו היתה סעודה של חול — איך לא חקר ולא ידע מייאר, כי את ההלל אומרים רק אחרי סעודת פסח! ועוד שאלה קשה: מפני מה לא חזר ישו אחר הסדר לבית-תאנה בהיותו ירא מפני רודפיו?

1 עמד על כגון זה גם אחד העם (מוקדם ומאוחר בחיים, עפ"ד, א, 187): יש אשר יפנו בני אדם ראשונה לאיזה דבר לא בשביל עצמו, כי אם בשביל יחוסו לאיזה מטרה הקרובה ללבם, אבל מכיון שהורגלו להתעסק בו ולחבבו — הם מתקשרים אליו לאט לאט בעבותות אהבה שאינה תלויה בדבר.

המחבר מתרץ: מפני שעל פי הדין היה אסור להחליף את המקום ולצאת חוץ לירושלים אחר אכילת הפסח! אבן הן בשבת ובמאכלות אסורות לא דקדקו הוא ותלמידיו ואת הסופרים הוכיח על שהם מדקדקים במצוות, ועכשיו שהוא כבר משיח (המחבר מבאר, כי בודאי האמין במשיחותו) וגם סכנת נפשות יש, אי אפשר לו לעבור על פרט מן הדינים שהוא בו להם? — המחבר מתאר לנו את צרותיו והתגלותו של ישו ולפעמים נראה שהוא, המחבר היהודי, כשבוי ואסיר להדעה המוקדמה אשר קננה במוחו, כי סיפורי האיבנגליונים הם דברים שהיו. בעצמו הוא מזכיר את המסקנה החשובה של אד. מייאר, כי לא שלח ישו לרוח קדוש, ועם הוספה בתמימות נפלאה: רק כלאחר יד בהערה קטנה (עמוד 301), ועם הוספה בתמימות נפלאה: „עם זה מוכרחים נהיה לוותר גם על אמרות — אי אפשר (?) להוריד את מעשיו של ישו עד לאפס!“ — כה גברה הסוגסטיה של הנושא עליו, עד שאפילו כשחוקר היסטורי גדול משלהם אומר: לא היו דברים מעולם! הוא משיב: היתכן? אי אפשר שלא להתאמין. איך נשמט מתוך ספר של מלומד עברי ויהודי נלהב כהמחבר העיקר שאנו מחזיקים בו, כי היהדות היא הדת העולמית הנצחית, אשר „לא תהיה מחולפת“, בעלת התפיסה היותר רחבה באחדות האלהית ובאחדות הבריאה, והוא מגיע לסברה, כי „המסחר שהרחיב הורדוס עשה את העם לאומה של סוחרים, ובכך — גרם להוילידי בקרב היהדות שאיפה לדת עולמית שנתגשמה בנצרות!“! ובכך ישעיהו (פנו אלי והושעו כל אפסי ארץ, מ"ה, כ"ב) אינו כלום? לה' הארץ ומלואה, ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה', זה ספר תולדות אדם — כל זה אינו כלום? — וכל זה למען

2 אבל היא דעת רוליהוין, בעת אשר מייאר סבור כנגדו, כי ישו בחר ביי"ב תלמידים (בספרו, א, 299, ב, 448). שניהם תופסים את השאלה רק מצד סיפורי האיבנגליונים ורחוק מהם, לפי מיעוט ידיעתם על המצב הרוחני ביהודה והנטיה המוסרית של הפרושים, לבחון את השאלה מצד האפשרות הפנימית. לולא זאת היו מכירים, כי אמנם היה מקום בזמן ההוא לאגיטטורים בעלי דמיון מכל המינים, אבל לא למורי מוסר ודעות נצחיות מתוך לחוללת למידיה ללא וואף נגדם, מבלי להספח אליהם, לקבל סיוע מצדם או להתפשר עמהם.

עשות בגדי מלכות לאדם שהוא חושב ליוצר תקופה. אבל אין לאישיות הזאת הזכות להחשב כיוצרת תקופה חדשה לאנושיות. חסרה לה לעבודה כזאת הדעה והכוונה והיכלת. לא היתה לה לעצמה גם כל השפעה על הדורות, אלמלא באו השלוחים וכותבי האגרות והדרשנים ושמו בפיה דברים שהיו חדשים לעובדי האלילים, וספרו עליה נסים ונפלאות. וכי תאמר: מה איכפת, סוף־סוף מיליוני אדם כורעים לפני המשיח שהם מאמינים בו, וצריכים אנו להתחשב עם העובדה. גם זה לא נכון. אף על פי שברבבות כנסיות מצלצלים הפעמונים לזכרו ועל רבבות מזבחות מוקטר מוגש לשמו — ע ד ו ת י ו ת ר נ א מ נ ה והיסטורית היא מה שא ב ו ת י ב ו ה י ו מ ח ש י מ ; מה שאנחנו היהודים, ע ד י ה מ ע ש י מ , אנחנו אשר לא חדלנו מהכיר את אבינו שבשמים ולא חדלנו מחסות תחת כנפי השכינה, ל א א ה כ ר נ ו מ ע ו ל מ פעולה מוסרית כל שהיא מצדו; מה שאבותינו הצדיקים זכי הרוח וברי הלב ראו אותו לא כציר אמונים ומזכה את הרבים, כי אם כמחלל את הקדש. המחבר מאיים עלינו ואומר, כי אילו היה הנוצרי מתעה ורמאי לא היה גורם לדת חדשה «מתקיימת אלפי שנים ורווחת בין חצי מיליארד של בני אדם בעלי תרבות», «אין אמונה בין מיליוני בני אדם מתכוננת על רמאות» (390). כאן יש טעות בשיקול הדעת. הוא מחליף את ת ו כ ן ה א מ ו נ ה בפרטי אגדה חיצוניים. מה שהתפשט בעולם (צריכים להוסיף: על שטח דק מאד — כמו הרגש המונרכי המלאכותי, אשר משל במאתים מיליונים בעלי תרבות בארצות הקיסרים באירופה, ובין לילה חלף אבד!) היא תמצית זעירה מתורת משה והנביאים, אמונה באלהים והשגחה ושכר ועונש ועוד עיקרים דתיים שהתמזגו מתוך לימודי הפרושים ולימודי הסטואים במלכות רומא, בהוספת אמתלאות חיצוניות וסיפורי נפלאות על אדם־אלהי לפי תבונתם המצומצמה של בני ההמון בדורות עתיקים. המחבר אומר: «אם דבר זה נכחיש (שישו בעצמו דיבר על העיניים הצפויים לו) לא תהיה כל ההיסטוריה של הנצרות מובנת לנו» — למה? האין די בישעיהו נ"ג. בהתפשטות רעיון א מ ו נ ה ל ב מתוך תורת משה וירמיה, והענוה והתמימות מתוך מזמורי תהלים, וחזיונות מלהיבי הדמיון מיחזקאל ודניאל, ותקות הנואשים בכל מלכות רומא לאבדן העריצות, ו ת ד ע ו ת

המשיחיות של הסיביליות, ותורת המוסר של סנקא, והאגדות האליליות בדבר ילידת אלים (וגם בני אדם מפורסמים כמו אפלטון) מחוץ לדרך הטבע, ובכל היסודות המרובים הידועים לחוקרים, שהתלכדו לאט לאט בכמה דורות להומר וצורה של הדת החדשה? אין להחליף את הפעולה הממשית והמתמידה של יסודות כלכליים, מדיניים, שכליים, על בני אדם — בפעולה הדמיונית של צללים ואגדות שיכולים למשול לפי שעה ולחלוף ולהמחות מבלי שיצא מזה נזק רב למעשים הממשיים. הנה כמו אגדת יסוד הדת הנוצרית היתה גם אגדת יסוד מלכות רומא נחשבת לדבר אמת במשך אלפי שנה, עד שבאו לפני מאה שנה חוקרי דברי הימים, ניבוהר וסיעתו, והראו באותות ובמופתים, כי רומולוס ורמוס לא היו ולא נבראו מעולם, וכי מלכי רומא הקדמונים, אשר שום איש לא פקפק במציאותם, רק דברי אגדה הם. היעלה על לב איש לכתוב „ספר תולדות רומולוס ורמוס“ (אגב: גם הם מתיחסים כילודי עלמה שנזדווגה לאל מארס!), להציגם במרכז ההיסטוריה, לחקור ברחבה על דבר הזאבה והמקום אשר בו היניקה את הילדים, וליתן אמתלא לזה, שהרי אין לכחד, כי מלכות רומא התפשטה במשך יותר מאלף שנה בחלק גדול מן הישוב ויסדה תרבות עולמית נכבדה לכל הדורות — ויוצרי כל אלה הן היו, כידוע, הילדים החביבים רומולוס ורמוס, כמו שמספרים ליוויס וכל הסופרים הקדמונים?

ג

„אותוהאיש“ מתעלה לרבי
ונביאבישראל

כמו שחובתנו למחות בשם היהדות כנגד נתינת ערך היסטורי לסיפורים התמימים של האבנגליונים והכנסת ההשקפה הנוצרית לתוך ספרותנו העברית, כן עלינו לדחות באופן מוחלט כל נסיון שמתחדש אצל סופרים מבני עמנו ללכת בעקבות התיאולוגים הפשרנים מבית מדרשם של שטרואיס, בויראן ואן, להוריד את „בן־האדם“ מענני שמיא, לפשוט ממנו האדרת האלהית אבל להושיבו

בין החכמים והסופרים וגדולי מורי המוסר והמדות ומצדיקי הרבים, לעשותו ל"רבי" ולהעלותו למעלת נביאים. בשיטה זו אוהו גם המחבר שלפנינו — לא מרוב עיון ודי דרישה וחקירה במקורות העבריים הפתוחים לפניו לרוחה. אותו האיש מדבר קשות אל הפרושים, כמו שדיבר ירמיהו אל הכהנים" (301). בדברי תוכחתו יש דמיון לישעיה ויחזקאל (313 — אמנם לזונתו שם להראות שלא היה ישו רק סלחן ונעלב). "הלל הזקן הגיע במוסרו לגובה שאינו שפל (?) מזה של ישו" (423). "כנביאי ישראל וחכמיו בימי התלמוד ולאחריו עד תקופת ספרד היה אף הוא מביע רעיונות דתיים ומוסריים" (!).

לא כן הדבר. בזאת אין אנו נזכרים. וכפירה זו מצדנו, שהיא עיקרית ליהדות, נשענת גם על המחקר ההיסטורי הזהיר והרציני. כנגד השערה זו של הרציונליסטים הנוצרים ורבנים רפורמיים התומכים בה די באותות כמו אלה: אמנם היתה אז לשון ארמית שליטה בפי העם וגם פתגמים מזמן הלל ורבן גמליאל יש שהם בארמית, אבל בלשון ארמית נשארה העברית בתקפה. וגם כאן אפשר שחיברו תחזונים בלשון ארמית, אבל ברור, כי על שפתי כל חכם מישראל היו שגורים כתבי הקדש, וביחוד מזמורי תהלים ביסודם ובלשונם. אם איפוא קרא אותו האיש מן המיצר (נניח שהספור אמתי — כי לאיך גיטא הכל אודותיו מוטל בספק) כמו שנמסר בדיוק בלשון ארמית "אלהי אלהי למה שבקתני" — אות הוא שלא היה פסוק שבתהלים שגור על פיו וכי כאחד מעמי הארץ שמע אותו רק בתרגומו; על אחת כמה וכמה שלא היה "מלא ומחודר מכתבי הקדש" (385). ועוד טעם אני חושב למספיק: לא יצוייר בדמיון וכמעט אי אפשר הוא, כי איש חי באמת ברוח הנביאים, איש צדיק וחסיד, חכם וחובב הבריות, קדוש וטהור, מחזיר חוטאים בתשובה, במלה אחת "איש אלהים" (לפי אמונת מעריציו) התהלך בירושלים אפילו רק ימים אחדים ודרש ברבים בזמן שהיו הכל צמאים לדבר ה', ולא רכש לו סגל חבורה של תלמידים — מלבד התלמידים האגדיים אשר אף המחבר שלנו מסכים שהיו עניים בדעת ועמי הארץ (וכן מפורש במעשי השלוחים ד', יג, על פטרוס ויוחנן שהיו "הדיוטות ולא בעלי חכמה"). הכי דבר קשה כל כך בכל זמן ובכל מקום שיהיה, לאדם דורש את אלהים,

בעל לב ורצון כביר — קל וחומר לצדיק וקדוש עולה על בני דורו — שיצית אש להבה בדבריו בלב עדה קטנה ושיהיו שומעי לקחו הזך מתפעלים מרוב צדקו ורוחב דעתו? ולא יצוייר בדמיון, שאם נמצאו תלמידים ממשיים כאלה, יהיו אובדים בקרב העם בלי שם וזכר, ושלא יהיו (בתוך עם ישראל בירושלים המחבב כה את הדעות הנצחיות והמרומם את הלל העניו ומוסר מפה לפה את אמרותיו, והמפאר אף את חנינא בן דוסא, שלא היה מחכמי הלכה, רק אדם צדיק) מתווכחים כל היום על דעותיו בין החכמים הנודעים לנו ושלא יהיו מתאספים במיתתו, כמו בהריגת רבי חנינא בן תרדיון ורבי עקיבא, ומתאבלים על פטירת צדיק (הכי דבר קטן הוא: „ספר תורה שרוי בצער!“) — קל וחומר, כי אי אפשר בשום אופן שהיו מסייעים לשפטו משפט פושעים וחסאים. „התורה מטהרת מכל אשמה — על כל פשעים תכסה אהבה“ (שה”ש רבה).

לתיאולוגים נוצרים שאינם יודעים את ספרותנו מן הזמן ההוא התיישב הדבר על ידי דמיון, כי חכמי ישראל, „הפרושים“, היו רק נוכלים ורמאים. אבל גם למחניהם חדר כבר קצת אור וגם הם החלו להכיר את יראת ה' ואת הצדק והיושר של הפרושים. ואיך יוכלו חוקרים עברים לתאר להם איש קדוש מסור לאביו שבשמים מתהלך בעיר הקדש כמו במדבר שממה ואין מי מתלמידיו של הלל, מאנשים מלאים מורא שמים ואהבת אדם כרבי יוחנן בן זכאי, שישתו בצמא את דבריו?

ישנם עוד מופתים אחרים לבסיס הרעוע של האגדות. הגליל לא היה בימי הורדוס מקום תורה, גם מי שמוצא את השערתי מוגזמה, כי יושביו היו ברובם מן הגויים, יסכים שהיו בורים ועמי הארץ ושאינו במדינה זו רושם לחכמים וסופרים קודם קביעת הישיבות באושא ובציפורי אחר בר כוכבא. מטעם זה אנאכרוניסמוס הוא, שמקבל המחבר כנראה מאת פרנץ דיליטש, כי אותו האיש התגלה בתור „רב ומורה גלילי“ וכי „דרשן נודד גלילי היה דבר רגיל“ כיון שנמצא בגמרא „עובר גלילאה“. אבל הדרשנים האלה מן הגליל היו רק בימי האמוראים המאוחרים, כשהיה הגליל כבר חרב ושמום ובני תורה נדדו משם למרחקים, ביחוד לבבל, כדי למצוא שם מחיתם.

אבל בימי הורדוס היתה דווקא מדינת הגליל פוריה, דשנה ורעננה, ולא היה צורך ליושביו לנדוד, וגם ידיעה בתורה לא היתה אז להם כדי לדרוש ברבים. עובר גלילי נמצא בימי רב חסדא, שלש מאות שנה אחרי ישו, והוא מדבר בשבח התורה (שבת פ"ח). אחר — על המצוות המיוחדות לנשים (שבת ל"א). עוד אחרים — למה מלקין ברצועה של חמור (מכות כ"ג), בענין עצירת הגשמים בימי אליהו (סנהדרין קי"ג), בדיני טרפות (חולין כ"ז). הן יודה המחבר כי כל אלה אינם כלל בסגנון האבנגליונים.

מלבד זה לא יעלה על הדעת שהיה מן האנשים הקרוים "רבי" והיו "קרובים אל אלהים ותורתו". אנשי הגליל אמנם בורים היו אבל מדקדקים במצוות. ביהודה היו עושים מלאכה בערב פסח ובגליל לא היו עושים כל עיקר (משנה פסחים ד, ה). הם לא סבלו גם קלות ראש בעניני אישות (תוספתא כתובות א). שם בודאי לא יכלו לראות כאיש צדיק מי שמקל קצת בעניני הדת, ולא כרבי — את מי שמתרועע עם חטאים ונשים סוררות. גם בויכוחיו עם הסופרים הוא מראה לכל, כי דבר אין לו עם תכונת הנפש הנדיבה וחרדת הקדש ואהבת המסורה שבאומה, אשר חכמי ישראל הצטיינו בהן. אין כאן שאלת פחות או יותר, מקילין או מחמירין, כי אם שאלת החיבה לדת קודש והזלזול בה! אפשר היה להחמיר ולהקל בפרטי המצוות. היו מי שהקילו במקום כבוד הבריות, או שהקילו לאחרים והחמירו לעצמם. ר' טרפון התיר להדליק בשמן זית בלבד; עמד ר' יוחנן בן נורי ואמר: מה יעשו אנשי אלכסנדריא שאין להם אלא שמן שומשמין? וידרוש להקל. רבן גמליאל התיר לרחוץ במרחץ של אפרודיטי. כלל גדול היה: דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם. רצוננו לדעת איך התנהגו חכמי ישראל בכבוד לחומרי מנהגים מקובלים? ר' יהודה הנשיא טייל בשדה בשבת ושני צדי טליתו מונחים על כתפיו. אמרו: לדעת ר' מאיר — אסור. אמר להם: דקדק ר' מאיר על כך? (הוא לא ידע חומרה זו!) — שלשל את טליתו (שבת קמ"ז). ר' מאיר בעצמו אף בחליו לא קיבל מרפא, אשר לפי חבריו לא היה מותר להכינו בשבת; אף על פי שהוא היה מתירו, אמר: לא מלאני לבי מימי לעבור על דברי חב"ר! (תוספתא שבת יב). ר' עקיבא, בעל דעת רחבה ואהבה

עזה לעמו, עוד בימיו האחרונים בהיותו חבוש בבית האסורים וחיוו בסכנה, דקדק בנטילת ידיים, אף על פי שלא הספיק מעט המים לשתייה; אמר: מוטב שאמות ולא אעבור על דעת חברי. הנדיבות הזאת היתה דרכה של תורה. הרגש הדתי הוא פרח רך מאד, שאסור לתפוס אותו בורוע גסה, לקטוף ולרמוס אותו. לכן מי שמדבר בדברי בוז ובגסות על החומרות של מצוה עיקרית כשמירת השבת ומטיח דברים כלפי הנזהרים בפרטיה (כמו שנמסר עליו באבנגליון) לא מתלמידיו ולא מבני מוסרו הנעלה של הלל הוא, איננו רבי ולא צדיק, הוא מוציא עצמו מן הכלל ומראה שאין אהבת ה' אמתית בלבבו, אותה האהבה העזה, אשר כל ציון חיצוני, כל אות אמונה ומסירות נפש למען קרבת אלהים, יקר לו מן החיים.

על פי הכלל הזה עלינו לתפוס את הערך השלילי למוסר שבספורים על התנהגותו בפני הפרושים. במעשה קטיפת המלילות (לוקס ו, א) כשהוכיחוהו השיב („כפרושי גמור” סבור המחבר!) בראה מן הכתובים; באמת ענה בדרשה של דופי; לא כך נהג חכם מישראל כשהוכיחוהו על חטא קל שבקלים. על אחת כמה וכמה שדברי היהירות שלו כלפי החכמים מירושלים בענין נטילת ידיים (מרקוס, ז, יד—טו) אינם דברי יהודי חרד לרעיון הטהרה העילאית (נקיות מביאה לידי טהרה — קדושה — יראת חטא — רוח הקדש; גם בסביבה חולונית יודע כל מי שיש לו חוש דק אסתטי, איך לכלוך וטומאה באיברים מחוץ משפיעים על פנימיותו של אדם). מה שטענותיו בענין כיבוד אב ואם (כפי אדם אשר את אמו לא כיבד) הן כנגד ההלכה, מכיר המחבר בעצמו. במעשה ריפוי המחלה בשבת, השאלה היא: איך? אם מתוך שקידה לפיקוח נפש, שהיא הלכה רווחת, או מתוך זלזול בשבת — למען רפואה של מעשה נסים, אשר כפי שיוצא מן הספור לא האמינו בה כלל. המחבר שאל לו מאת התיאולוגים הנכרים את הטנדנציוזיות גם בסיפור מרקוס ב, ב, ומסביר לנו, כי ישו אמר לחולה, שנסלחו לו חטאיו „ודאי על ידי יסוריו” (292), כי יסורים ממרקין עוונות. אבל ישו לא אמר כן וגם אין זאת כוונת מרקוס, כי מתוך פסוק י' ברור עיקר הסיפור: „למען תדעו כי לבן-האדם יש להשיל טון לסלוח

ח ט א י מ ב א ר י ן (1) — א י ל ו ג מ ה י ה ד ב ר כ ז ה , ל א
 היה נושא הסגולה, כשהוא רבי או צדיק, מתפאר בה.
 הרשות בידינו לומר, כי כל הסיפורים שמביא מרקוס הם בדויים
 רק למען הראות נפלאות ישו, אבל היוצא מהסיפורים הוא, כי תהום
 רבה היתה בינו ובין חכמי ישראל והעם התמים החי במסורה הקדושה
 של התורה מסיני הנתונה על ידי העניו מכל אדם. הוא לא האמין גם
 בהזיות ומעשי כשפים של בעל דמיון. מובן היטב שראו בו „אדם
 מסוכן“, כמו שמודה המחבר, ולא שהתחיל העם „להתקרר“ אלא
 שמראש ומתחלה היה יכול לפעול רק על ההדיותות ואספסוף מקרי.
 גם לא יאמן שקרא בבית הכנסת לפני הקהל את נבואת ישעיהו „רוח ה'
 אלהים עלי יען משח אותי לבשר ענוים (הוא הכתוב המעיד לפי חז"ל
 כי הענוה היא המדרגה היותר גבוהה!) או שצוה את י"ב שלוחיו
 האגדיים ללכת אל הצאן האובדות אשר לבית ישראל. אילו היה בקי
 בספר ישעיהו היו עושים עליו רושם גם הפסוקים על השבת. לכן אין
 גם לשפוט מתוך סיפורים מאוחרים כאלה, שהיה „יהודי לאומי ככל
 היהודים“ (300). אמנם במקום אחר מוצא המחבר, הרגיל בסתירת
 דברי עצמו, את ההפך, ושופט בצדק: „אילמלא נזרע מראשית התנועה
 זרע כל שהוא של ניגוד ללאומיות הישראלית, לא היתה צומחת דת
 מהרסת את כל הלאומיות הזו; מאפס יוצא אפס“. אבל כל המגדלים
 של הקירה זו פורחים באויר. כלל גדול במחקר היסטורי, שנותנים
 אפילו לדברי פי איש אשר שמענו באזנינו, או עובדה אשר מסרו לנו
 עדים נאמנים, את ערכם והוראתם רק על פי טבע האיש ושאיפתו
 השכלית הנודעת לנו; על אחת כמה וכמה אם הדברים מסורים בזמן
 מאוחר כדברי אגדה, שאין בונים על יסוד רופף כזה. לכן עלינו גם להפוך
 בזכותו של ישו כנגד המחבר, החפץ להוכיח, ש ל א ה י ה רך
 ונוח בטבעו, כיון שנמסר ממנו המאמר: „היו ערומים כנחשים“;
 גם על מליצה זו אין ערובה שהשתמש בה. עלינו לשפוט, כי כמו
 המשלים והפתגמים אשר על פי מקרה נשאר לנו מקורם בתלמוד
 (ביחוד המטל הנאה של ר' יוחנן בן זכאי על מלך שזימן את עבדיו
 לסעודה, שבת קנ"ג) ונמצאו באבנגליון, כן גם שאר המשלים היו
 שגורים בפי הסופרים והשתמשו בהם השלוחים לתהלת ישו.
 למי ששופט בלי משוא פנים, הדבר איפוא פשוט, שלא ראו

בו שום "רבי" וכי מצאו גם פריצות גסה בזה שלא צם ולא התענה בעיניו העם ועוד התפאר שהוא "מבני החופה" ופטור מתענית. אפשר שכנגד כאלה נאמרה הברייתא: כל הפורש מן הציבור אינו רואה בנחמת ציבור. כל המעיז לקרוא למנהג הצומות (אשר אף יוספוס מזכירו בצד השבת כמנהג לאומי, נגד אפיון ב, לט) או להנהגה דתית בכלל "שמלה בלה", בידוע שאין בלבו געגועים לקדשי האומה ולא תכונת נפש "רבי", כמו שלא יכול להגיע לכינוי זה מי שלא קרא ושנה ושימש ת"ח מימיו. אין כאן שאלה להתפלפל בה בדבר "ביטול המצוות" לעתיד לבוא, כמו שחושב המחבר, ואף אם המאמר התלמודי הנרמז הוא קודם לרב יוסף האומרו, הכוונה לפי ההמשך היא על זמן תחית המתים ולא על זמן חינו על אדמות. איך אפשר אחרי כל אלה לומר, כי ישו "נשאר שקוע בתורה הישנה", הוסיף לקיים את המצוות המעשיות כיהודי פרושי גמור עד יומו האחרון" (!) וכי העם נהר אל הרבי הזה, "שלא היה מכריח להיות נאה מקיים" (!). הן עברייני כזה, זורק בפתגמיו ארס לתוך הקבלה הדתית (מבלי שנמסר ממנו איזה רעיון משכיל כנגדה, אם ברוח הקראים או ברוח המתקנים בדורותינו, אלא אמרים מיסטיים הזקוקים לאמונה כנגד השכל יותר משדרשה הקבלה הקדומה!), דוקר במחטים חדים של לעג את הלב הישראלי — אדם מלא שנאה לכל היותר קדוש בעמו, לא יתפלא מי שהוא, אם על בני סיעתו אמר ר' טרפון, שישרוף את ספריהם עם האזכרות שבהן — שהללו מ כ י ר י ן ו כ ו פ ר י ן!

ד

ש ת י ט ע ו י ו ת ש ל ה ס נ ג ו ר י ה ע ל מ י ס ד
ה נ צ ר י ו ת ו ה א ב נ ג ל י ו נ י ם

בין מקורות רבים כוזבים, שמהם שאבה התיאולוגיה הנוצרית ובעקבותיה גם המחבר שלפנינו (לפניו כבר גם קלוד מונטפירי.

3 המחבר אף משבח אותו על התנגדותו לצומות, שהרי היה "סוף סוף יהודי ולא תמיד בודל מן העוה"ז ומנעמיו" (!) — כך, למען חבב את גבורו, הוא הופך מן הקצה אל הקצה את השיטה שבנצרות על מיסדה: ה פ ר י ש ה מעולם הוה, אשר הדגישו גם הרציונליסטים כמו ריגאן: — "la vie chretienne transformation ascétique" (Marc Aurèle, 561)

מפרש האבנגליונים באנגלית, אבל זה איננו חניך בית מדרש עברי) את ההתפעלות ללמד סנגוריה על אותו האיש ועל לימודיו, אני מוצא ביחוד שתי טעויות. האחת במחקר קורות מדרשה כתובים, והשנית בהערכת האבנגליונים בתור קובצים ללימודים מוסריים. דרכם של התיאולוגים הנוצרים היה מימי אבות הכנסייה לדבר על פי ספרי אמונתם בגנות הסופרים והפרושים ולגדל ולרומם לעומתם את גואלם. על ידי עבודת חוקרי עמנו בדורות האחרונים כבר נפתחו חלונות לספרותנו וחדרו נגוהות, אבל לא עוד ככל הצורך, גם אל מבואות אפלים של מתנגדי היהדות והתחילו דורשי אמת שבהם להכיר, כי לא היו דרכי הפרושים גרועים כל כך וכי המעולה והמשובח שבספרי אמונתם, לרבות כל תורת המוסר, נובע מתוך לימודי הסופרים והתנאים הראשונים. התעוררה אז השאלה החמורה: מה חידשה הדת הנוצרית ולמה היתה צריכה? על זה באה התשובה לתהלתו של המושיע האגדי (אשר בלעדו אין להם שום דבר עיקרי חדש משלהם) כי הוא יצר עולם רוחני חדש: להסופרים והפרושים יסוד תורתם מדרשה כתובים, והוא יצר עולם חדש: להסופרים והפרושים יסוד תורתם מדרשה כתובים, אבל לא הרבו כמותו (אם כן אין דרך ההסברה מבדיל והרוב או המיעוט תלוי בכשרון המליצי).

חבל, כי גם המחבר העברי שלפנינו, אשר לו היתה היכלת לחקור ולדרוש יותר ולכלות את יתר הפליטה של קוצי המשפטים השטחיים מכרם המדע במקצוע זה, קיבל אותם מן הקודמים לו כמו שהם והוא חוזר עליהם ועושה אותם לאבני פנה לבנינו. להפרושים "יסוד כל תורתם מדרש הכתובים והאסמכה על התורה, בעוד שישו — מליט את כל תורתו במשלים" (265). אמנם מודה הוא כי גם הפרושים השתמשו במשלים, אבל לא הרבו כמותו (אם כן אין דרך ההסברה מבדיל והרוב או המיעוט תלוי בכשרון המליצי).

הכי אמת הדבר, כי הסופרים והחכמים הראשונים, כשלימדו מוסר ומדות, שמו את מדרש הכתובים עיקר? הכי דברי המוסר בפרקי אבות נשענים על כתובים? ותוכחת ר' יוחנן בן זכאי לתלמידיו לפני מותו, היש בה אסמכתא על פסוקים? וגם כשהוא דורש דברי תורה "כמין חומר", הכי אין זה בדברים מושכים את הלב? הוא היה רגיל לדרוש לפני המון עם ברחוב הירושלמי, בצל

של היכלי, כמו שנמסר במקרה (פסחים כ"ו, א). וכך היה דרך הסברתו: מפני מה גלו לבבל? אשה שקלקלה להיכן משלחין אותה — לבית אביה.

מפני מה נאמר רק בלוחות הראשונים מעשה אלהים? משל למלך שקידש אשה, מביא את הלבלר ואת הדיו ואת הקולמוס ואת השטר ואת העדים וכו'.

למה נאמר: אשר נשיא יחטא? אשרי הדור שהנשיא שלו מביא חטאת על שגגתו (ההפך של דרישת שלטון בלי ענוה). מה ראתה אוון להרצע? אוון ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים והמליכה עליה בשר ודם וכו'.

מה ראה ברזל להפסל יותר משאר מתכות? מפני שהחרב ראויה ליעשות ממנו. — ומה אם אבנים, שאינן לא רואות ולא שומעות ולא מדברות, רק שמטילות כפרה בין ישראל לאביהם שבשמים (כאן גם היחס של כל אדם לאלהיו כמו אל אביו, על פי דברים י"ד, א, מודגש, והנוצרים חשבו שהוא חידוש בפי ישו) — האפשר לדרוש בדברים יותר פשוטים וקרובים ללב העם? הישנם באבנגליונים משלים יותר נלבבים ממשל רידב"ז לרעיון "בכל עת יהיו בגדיך לבנים" (שאינו כלל מן התורה): משל למלך שזימן עבדיו לסעודה וכו' (שבת קנ"ג)? ההיה ריב"ז מתגאה על העם בתורתו? הוא בעל המאמר: אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך. הכי דקדק יותר בפרטי מצוות מאשר ברגשי בני אדם? הרי הוא בעל המאמר: גדול כבוד הבריית וכו'. הוא לימד כי גמילות חסדים היא במקום עבודת המקדש, ולא הקדימו אדם שלום מעולם, אפילו נכרי בשוק.

בקו זה הורו לעם ישראל נתיבה מוסרית אנושית. מה היה לדת הנוצרי לחדש?

אבל החוקרים הנוצרים ועמהם סניגורם העברי ערבבו תקופות הזמנים ולנגד עיניהם היתה השתלשלות מדרש הכתובים מדורות מאוחרים. המחבר שלפנינו עודנו מביא בפשיטות את המחלוקת "אם לסמוך ביום טוב או לא לסמוך" כאילו היתה זאת פלוגתא של קטני מוח ועניי דעת בענין של מה בכך. אבל באופנים שונים כבר הפיצו אור על משנה זו, והקרוב הוא שהיא מצטרפת לסוף פרק א'

בחגיגה "היתר נדרים" — אין להם על מה ש י ס מ ו כ ו — הלכות שבת וחגיגה הן כהררים התלויים בשערה", וכו'.⁴ המשנה הזאת היא עדות נאמנה, איך הקבלה שבעל פה היתה חיה בקרב העם ומה קשה היה לחכמים להפוך אותה לענין של למדנות מתוך המקראות ולקבוע בה מסמרות, וכי שתי דעות מתנגדות היו בדבר זה משך כמה דורות. רק מזמן רבי עקיבא החלו לדרוש כל מלה וכל אות שבתורה.

חסר איפוא כל בסיס לסברת התיאולוגים הנוצרים, כי מה שהם משבחים את אופן הדרוש המושך את הלב למוסר ולמעשים טובים, הוא זה שאנחנו מוצאים באמת אצל הלל ור' יוחנן בן זכאי, בעת אשר להפך אצל סייעתו של ישו נעשה מדרש הכתובים להרגל של חריפות: בכל מה שנעשה ביקשו ראייה "ממה שנאמר" או "לקיים מה שנאמר". ואילו נכון היה, שלא ירדו חכמי ישראל אל המון העם לדבר אליו בסודות וברמזים על מלכות שמים ונשואו עם רעיונותיהם היותר נעלים בסתר אהלם ובסוד חברים לדעה, הלא היו מקיימים גם בזה את המאמר (מתיא ז, ו) "אל תתנו את הקדש לכלבים ואל תשליכו את פניניכם" וכו'. כשסחבו רעיונות נעלים לתוך עדת בורים, לא גרם הדבר להרים את רוחם, אלא להערים את הזהב. את חזון הנביאים הנשגב: אז תפקדנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה — הפכו למטבעות נחשת של נסים לרפא חולים, למען הפליא אנשים בעלי תפיסה ילדותית! אבל עוד טעות שניה הביאה את החוקרים הזרים ועמם את קלוד מונטיפיורי ואת קלוזנר לידי משפט מעוקל. הם חושבים למעלה יתרה לעומת ה ת ל מ ו ד , כי קובצי האבנגליונים הם ספרי מ ו ס ר ביתר שאת. "אצל ישו המוסר בולט יותר מבתלמוד, אשר בו הוא מפוזר ומעורב במצוות מעשיות ודברי הבאי" (423). אילו היה הדבר כן והיו באמת ספרי האבנגליונים מלאים רק מוסר (ולא יחד עם זה הרבה דברים אשר נוח היה להם שלא להכתב), עוד שאלה

4 לפני הרבה שנים ביארתי כי המחלוקת היתה באמת בענין יסוד הקבלה. אחרי כן הגיע לדעה כזאת גם הח' לשצינסקי בספרו על הצדוקים. אין צורך עכשיו להאריך בדבר זה כאן, כיון שפירשתי את דעתי במאמר על בית שמאי ובית הלל בהלכה (ב"בצרון", חשוון, תש"ב).

גדולה היא אם יש צורך בספר כזה להפיצו. סידור ספרים שיטתיים למוסר הוא ענין לחוקרים אשר אומנותם בכך. פדגוגים מומחים יודעים, כי אין ספרי הלימוד המיוחדים, המלאים וגדושים תורות מוסר, מסוגלים ביותר לחנך אדם מוסרי, ונקל מזה להדריכו בדרך ישרה בעזרת הוראות מקריות לרגלי מאורעות בחיים ולאמר לו: מכאן אתה רואה, או: לרגלי המאורעות הללו אני צריך להזהירך, איך לסור ממדה זו ולאחוז בטובה ממנה. אין אדם צריך לתקצ"ט דינים במקצועות המוסר, די לו באחד מני אלף לנחותו במעגלי יושר. בשלשה או ארבעה כללים, שיחזיק בהם באמת, די לו לכל ימי חייו. לכן כשנשאלו גדולי ישראל: במה הארכת ימים? לא הרבו דברים על מעשי הצדק שעשו, רק נתנו דוגמאות אחדות של מדות טובות — וחסל. על כן, אף אם נחשוב את התלמוד, שלא לפי תכונתו, כספר עשוי למען המון העם — טוב מאד דרך הקובץ הגדול הזה לחקר דת ודין, איסור והיתר, חיי המשפחה וסדרי החברה במשא ומתן ופירושי הכתובים ושיחות ואגדות מני קדם, אם הוא מביא כלאחר יד, שלא במתכוון, בלי תביעות מאימות ומרגיזות, עצות טובות ואמרי בינה ומוסר, כגון «הנעלבים ואינם עולבים, שומעים חרפתם ואינם משיבים, עליהם הכתוב אומר: ואוהביו כצאת השמש בגבורתו» — ממש בסגנון «אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים». לא כמצווה וכנותן פיקודים. אבל הרי התלמוד לא היה מעולם ספר המוני, ומעולם לא חדל איש יהודי להיות מוקף נהרי נחלי מוסריות מן התורה, מן הנביאים ומן הכתובים. הכי אין די בפסוק אחד, כגון: ה', ה'! אל רחום וחנון, או: מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח, או בקטע אחד מן המזמורים בסדר התפלה: אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו, או: אשרי שאל יעקב בעזרו — השומר אמת לעולם, עושה משפט לעשוקים — ה' אוהב צדיקים ה' שומר את גרים, יתום ואלמנה יעודד — בתור פרוגרמה שלמה להנהגת האדם? והרי כל ספר תהלים לא זו מיד היהודי, ואין בעולם דומה לו כמקור מוסר וזכוכ המדות. משל היהדות במוסריותה למה הוא דומה? לעשיר גדול אשר לו נכסים מרובים, כסף וזהב ובגדי תפארה וארמונות מלאים כל טוב — אבל אין לו מנהל ספרי חשבון. אין לו צורך בזה. אם השעה צריכה לכך, בא גבר ענוותן כגון בעל חובות הלכבות או בעל מנורת המאור ומוציא בנקל מן הכתב ומן הקבלה

תשעה קבין של מוסר ומדות טובות ומסדר הכל כחפצו, ולא יעלה על דעתו שהוא יוצר חדשות. ומשל הנצרות למה הוא דומה? לעני ואביון שאין לו כלום זולתי בגדים שאולים וממון המוטל בספק ותביעות ותרעומות על אחרים ופתקאות לקבל צדקה מאת דודו העשיר — אבל ספרי חשבון יש לו ובהם הוא מפרט ומציע את הוננו המדומה שהוא מתגאה בו.

המחבר עוד מוסיף להלל את המוסר האיבנגלי בזה, שיצא „מפי אדם אחד וחותר מיוחד טבוע על פני כולו” — אבל לפי שמתארים אותו ספריהם הרי זה מפי אדם נרגז, או בד עצות ואין אונים לעזור לעצמו; אינו מתיעץ עם חכמי הדור הנכספים גם הם לרומם מלכות שמים, מפני שהוא רואה עצמו למעלה מהם, אבל מי שבא ללמוד ממנו הלא היה צריך לראות אותו כאדם השלם במדותיו, עם המתינות והשלוח שנותנת החכמה היתרה. החותר המיוחד בפתגמו היא רק האנוכיות אשר אנשי צדק הענוים היו נמנעים ממנה. והנה אחרי שאנו תועים עם המחבר כמו דרך המדבר בשבילי ההסברות שאינן יציבות ואינן מתקבלות, עלינו להודות לו כי בסוף בפרק אחד הוא מוציא אותנו למקום עצים רעננים ומבויעי מים: הוא מבאר בדברים של טעם את השקפת היות ומודה בעצמו כי ישנן סתירות רבות בין מה שמסופר באבנגליונים ובין „המקובל מישו”, וכי המוסר החדש כבר היה ביהדות. אם כן, אנו שואלים, למה זה ההלל הגדול על אותו האיש? איך מוצא המחבר עוז בנפשו לאמר עליו, כי הוא „בשביל האומה הישראלית בעל מוסר גדול — בעל המוסר בה”א הדיעה (!) וכי יבוא יום ויהא „ספר המוסר של ישו” לאחת המרגליות היותר נאות שבספרות ישראל בכל הזמנים? יודע אני להוקיר את המאמצים להסביר לבני עמנו, אשר סבלו כל כך הרבה מרדיפות ועינויים על ידי הנצרות בימי תקפה, את כל הטובה והברכה אשר הביאה לעולם למרות אכזריותה כנגדנו, ובמקום אחר הגדתי שאנו צריכים להתחשב עם פעלה להפיץ במדה רבה את כתבי הקדש בעולם ולשמוח על זה — אבל להכניס לתוכנו, עם הנביאים וספר תהלים והגיונות חז”ל, את האיש ההוא כ„בעל המוסר הגדול” ואת ספרו אל קדש הקדשים שלנו — חס ושלום! כדי להשתמש

בקטעי השיחות שלו צריכים לקדור בתחלה את האזכרות האליליות ואת ההתפארות המשיחית — וגם אז ייקר לאדם מישראל פרק של „חובות הלבבות“ מכל הנחלה ההיא שאין הוא צריך לה כלל. אני מבקש סליחה מנוצרים אשר יקראו בקורת זו, אם ימצאו בה עלבון, חלילה לי מנגוע ברגש אמונה אמתי. אני צופה ביראת הכבוד על נוצרים מאמינים, אשר יראת אלהים בלבכם ובעזרתה הם סובלים כל צרה ועושים חסד וצדקה בארץ. אבל הדבר הקדוש המושל ברוחם הן הוא ה ר ע י ו ן ה א ל ה י ה נ צ ח י, לא האמתלא והאגדה אשר גרמה להפצת הרעיון, ואין ספק בכוונתם הרצויה. אני מדבר רק כנגד האבטוֹסוגסטיה הבלתי־טבעית, כנגד ההתלהבות באש זרה מצד סופרים עבריים, הפושטים יד לקבל נדבה מן החוץ מצד אלה אשר כל הונם המוסרי שאול מאתנו. אל נדבר כאן מן ה צ ד ה ל א ו מ י המקשה עלינו לרומם את מיסדי הדת, אשר על גבנו חרשה והאריכה מענית ו פ ל ו ת נ ו ה י א ל ה א ב ן פ נ ה. אבל גם מצד ב ק ש ת ה א מ ת, שהיא חשובה מאד, מחקרים כאלה, אשר אפשר לקבלם בכבוד מאת נוצרים מאמינים, בהיות הספקות להם ודאיות, אינם לכבוד ולא לתועלת כשהם נכתבים על ידי סופרים עבריים, כי הם אינם קשורים לכתחלה במסקנות דוגמתיות, ואם הם רואים כצורך מדעי לברר הדברים, הם חייבים לעשות זאת בלי משוא פנים ולהתרחק מהשערות פורחות באויר. אם הם, הנכרים, שלא עמדו אבותיהם על הר סיני, צריכים לחיזוק חיצוני סימבולי, לגשר פלאי, לצנור של מסורה ערפלית בתור מקור התגלות אלהית; אם נפשם קשורה במשל הדוגמתי ואינם יכולים לזוז ממנו, אם אפשר להם לשתות המים הזכים רק מתוך הכלי אשר נקדש להם מדור דור — יהי ה' עמהם. חלילה לנו מלזלזל בקליפה, אשר פרי יקר משותף לכולנו שמור בתוכו. אבל אתם בני עם קדוש, שאינכם אחראים בעד אגדותיהם, אינכם רשאים להרחיבן וליתן להן חווק ויפוי כח ולפחת בהן חיים מלאכותיים כשהן נוטות לערוב. מה שדחה וביטל כבר המדע ההיסטורי אף אצלם, לא עליכם המצוה ואף אין הרשות לכם להקים מחדש על יסוד אמונה תמה ש ל ה ס. ביחוד בארץ אבותינו, במקום אשר דרכו כפות רגלי נביאינו ואליה שאף יהודה הלוי, אין לשכוח את שירו: „חסנך לעולם, לדור ודור נזריך“, מנודים ונוזפים

נהיה שם, אם לא רוממות אמונתנו אתנו; עלינו להחזיק בה בלי דפי ותערובות. לא נזלזל אף באות אחת מקדשי אחרים; אף פשתה כהה לא נכבה. אבל לאמת נוציא משפט, ורק בזה נקדש שם שמים ונחזק גם מצבנו בארץ האבות*.

* [על המאמר הנ"ל כתב ר. בריינין ב"התרוך", כסלו תרפ"ג, שנעשה למאורע ספרותי-מדעי. הרבה דברי תודה, אבל גם דברי תרעומת ושמעון. פרופ. דוד ניימרק הרבה להללו והוסיף כי אילו הוא כתב הבקרת היתה עוד יו ת ר ח ר י פ ה. פרופ. ג. פוטמור (Moore) מהאוניברסיטה הארווארד (נוצרי יודע עברית, מחבר הספר הגדול "Judaism") פרסם בינואר 1923 מאמר באנגלית במאסף של האוניברסיטה Harvard Theological Review בשם "שתי השקפות על הנצרות" ותמציתו נדפסה בתרגום עברי מאת ד"ר יהודה קופמאן בחוברת "התרוך" הנ"ל. שם הוא אומר: "בקרתו של קמינקא חדה היא בפרטים ועל פי רוב מיוסדת היטב. — התקפתו העיקרית מכוונת כנגד כל אותו אופן התיאור וההערכה של ישו, שקמינקא רואה בו נטיה בלתי נאה של התרפסות לפני הנצרות" (הוא מביא את הטענות היותר חשובות מכל פרקי המאמר כלשונן וגם את התנצלותו של המבקר בסוף בפני נוצרים מאמינים, וחותרם לזכותו של המבקר): "ואם הוויכוח הוא מר, כדאי שנזכיר לעצמנו שאין ליהודים שום סיבה להעריך את המוסר הנוצרי השמושי — ושבשפטם את העץ לפי פריו, שנשא במשך שמונה עשרה מאות שנה של רדיפות, אין זה אלא טבעי שיכעסו על הנוצרים הטוענים שאמונתם יותר נישאה, ועוד יותר על היהודים, ולו אר ק ב מ ק צ ת, ל ט ע נ ו ת כ א ל ה". — מצד אחר התרעם פרופ. קלוזנר, והיה צר לי על זה. כתבתי לה. ג. ביאליק שידון בדבר, והוא ענני במכתב מן 9, 1, 1923 מהומבורג: "קראתי דבריך על ספרו של קלוזנר והנאוני מאד. איני מבין מה פגיעה בכבודו מצא בדבריך. הדברים נכונים ונאמרים באמת ובתמים, ואתה חילקת לו גם את הכבוד הראוי לו על עמלו ושקידתו הרבה".

בכל זאת, מפני הכבוד והחיבה שאני רוחש לפרופ. ק. על מסירותו לספרות ולמדע ולעבודת האומ, השמטתי כמה ביטויים חריפים ושניתי במקומות אחרים את הסגנון, מבלי שחל שינוי בכוונה הכללית. ב מ ש פ ט ה ר ב ה י ו ת ר ק ש ה יש לשפוט ספרי מ ח ב ר י מ י ה ו ד י מ א ח ר י מ , ש א י ו ל ה מ י ד י ע ה ר ב ה ב ק ד מ ו נ י ו ת י נ ו ולא במחקרים היסטוריים בכלל וכתבו בזמן האחרון ספרי התרפסות לפני הנצרות, מפני שהם עוברים לסוחר ונותנים פירסום למחבריהם].

Liber Assiri Salathielis

fili regis Iachoniae

qui Ezra propheta, sive apocryphus
liber Esdrae quartus dicitur est.

Yulgatum textum emendavit et codicum manuscriptorum
meo non orientalem versionem arabice librum in
originis sui sermonem hebraicum restituit,
adnotationibus et introductione illustravit

A. KAMINKA



SUMPTIBUS SOCIETATIS „DVIR“
TEL-AVIV, 1936

ספר הזנוות אסר שאלתהאל

בן רכיה מלך יהודה

(המקרא הנוהג בימינו עומא ובוטחת עומא וברביעי)
העם כנסם דראשונה למקורו המקורי והרעשים
ברכות סורתי וארמנית. נוסח לפי לנסחאות כריכי

עם פנתא והערות
ת א ת
א. קמינקא



תל אביב, דביר "דביר" תל אביב
1936

מ ב א

א.

ממעמקי האדמה, מתחת תלי תלים של עפר, ממרחקי דורות קדומים, מסוף זמן הנביאים חוזרים ונשמעים הניגונות אשר לא הקשיבה און עד היום, או שמעה אותם רק כדברי אנדה מאוחרים, כדברי-יחידות מתנכרים בתרנומים ערפליים משובשים אשר כסו כצללים את זהרי הרעיונות. קבר נפתח ותמונת נשיא לבני הנולה בבבל, בן דורו של יחזקאל, עולה ומתיצבת לפנינו, תמונת בן המלך יכניה אשר הגלה מירושלים עוד לפני חרבן העיר, שאלתיאל אבי זרבבל, אשר נולד בארץ נכריה בהיות אביו ואמו בבית האסורים. בן-מלך אומלל דובר אלינו בלב מלא אבל ותונה על הריסת כבוד בית אביו ונפילת העטרה מראש עם ישראל. אולם הוא גם רנה אמונה ובטחון בעתידות עמו, בקיום הבטחת הנביאים לאחרית הימים, ובצדקת אל עליון אשר מלכותו מלכות כל העולמים. הנביא האחרון הוא; איש בעל נפש עדינה אשר ספנה לתוכה את כל הצער הלאומי ולא חדלה מהגות יומם ולילה בחידת העם המטולטל מארצו והנו מפורד ומפורד ונוחל בשת ושמצה בקרב העמים, למרות רעיונות האמת והצדק המלויים אותו בנכר. מתבודד הוא בינונו, יושב כלוא בחדרו או נאנח על משכבו, או מתרחק ויוצא מן העיר וצם ומסנף את בשרו ומבקש פתרון לתעלומות חיי עמו ולתעלומות החיים בכלל. מלאך ממרום מופיע לו בחזון להשכילו ולהורותו בינה, והחזוה כותב את שיחו ואת הניגו על ספר – הוא הספר, אשר לאשרנו, אף כי נשתנו פניו הרבה, לא אבד לחלוטין במשך אלפי שנים, כי נשאר גנון, כמום ונסתר, לבוש בנדי נכרים בתרגום אחרי תרגום בספרות העתיקה. אצל חכמי ישראל כמעט שאבד זכרו, ואצל אבות הכנסיה הנוצרית נודע בטעות בשם, ספר הנביא עזרא' או, עזרא הרביעי' ונכנס בשם זה לשורת הספרים מזמן שאחר חתימת כתבי הקדש, אשר נקראו בשם, אפוקריפים'. מן היסוד העברי לא נשארה אף אות אחת לפליטה, אבל אף על פי שהתנרף ריתו הרבה על ידי התרנומים

ועיי פסוקים ופרשיות מזוייפים שנוספו עליו, נשאר להיות הספר היותר חשוב בתכנון בין החיבורים ממקור יהודי שנועדו מזמן אחר לתום הזמן. חוקרים בדורות החדשים השתוממו על רעיוני העמוקים והפיוטיים על גורל עמו ועל חיי האדם וחזונוותיו לאחרית הימים.

הספר, כמו שהוא נמצא בתרגום הרומי וולגאטא לכהיק, Liber Esdrae Quartus כולל ט"ז פרשיות, אשר ב' הראשונות וב' האחרונות מהן כבר הוכרו מאת החוקרים כמויפות. למה נקרא בשם עזרא? מפני שבראש החזונו נמצא ככל התרגומים הקדמונים, וגם בכתבי הידות העתיקים של התרגום הרומי, שם זה בצדו של השם שאלתיאל, שהוא לפי מחקרנו עיקר. בסורית הכתבת היא: „כתבא דעזרא ספרא דמתקרא שאלתיאל“, ובראש פרשה ג': „אנא שאלתיאל דאיתי עזרא איתי הוית בבבל“, כן גם ארמינית, ערבית, כושית ורומית. אבל כיון שבסוף הספר נמצא, כי הושל על החזונו להפיץ כתבי הקדש, ועל עזרא הכהן שעמד בראש שבי הגולה ידוע שהיה „סופר“ ומחדש ידיעת התורה, התחלף כבר בזמן קדום מאד (בסוף תקופת בית שני) מחבר הספר בעזרא הכהן. לא השניחו בדבר, כי המחבר כתב בפירוש: בשנת שלשים לחרבן העיר, בעוד אשר עזרא הכהן חי כמאה שנה אחרי זה, וגם לא השניחו בקושיות אחרות הכרוכות ביחוס החזונוות לעזרא הסופר. מסדרי הנוסחא הרומית בדפוסים הראשונים הרנישו כי השם הכפול „שאלתיאל הוא עזרא“ אין לו שחר, ומחקו אותו בראשית פרשה ג', ולזה היה עוד מעם אחר. הכינוי „עזרא הרביעי“ יצא להרבה מסדרים של תרגומי כהיק בדרך זו: את עזרא ונחמיה כינו בשמות עזרא א' וב', וכיון שבאפוקריפים נמצא עוד ספר יווני בשם עזרא (הוא כולל פרשיות מדברי הימים ומן עזרא ונחמיה שבכהיק על מאורעות מזמן יאשיהו עד סוף גלות בבל וקצת סיפורי אנדה חיצוניים הידועים גם מקדמוניות של יוספוס פלאוויוס, כמו על ג' הנערים המשרתים את המלך דריוש), ואותו כינו בשם עזרא השלישי, ציינו את הספר שאנו דנים עליו כעזרא ד'. ובהיותו מתחיל בנוסחאות הללו בראש פרשה א' (מן המזוייפות): ספר הנביא עזרא, התחזקה להם עיני הסברא כי הכתבת בראש פרשה ג': „אני שאלתיאל הוא עזרא“ הוא שיבוש הניתן להמחק. אבל מעתיקים אחרים מנו את הספרים באופן שונה. את עזרא ונחמיה יחד כינו עזרא א', את עזרא היווני –

עזרא ב', ואת שתי הפרשיות הראשונות מהספר שלפנינו (המזוייפות) בנוסחא של הוולגאטא הרומית ראו כספר מיוחד, מצויין עזרא נ', ורק את הספר מן פרשה ג' והלאה (המתחלת: בשנת שלשים לאחרון העיר הייתי בבבל אני שאלתיאל) עד סוף פרשה י"ד, ציינו בשם עזרא הרביעי, ואת שתי הפרשיות שנוספו עוד ברומית ציינו בשם עזרא החמישי (כן הסדר בכתב-יד העתיק הנמצא באוצה"ס שבעיר Amiens בצרפת וכן הוא בכ"י אשר נליתי בראשונה באוצה"ס של המלכות, הנקרא עתה אוצה"ס הלאומי, בווינא ודברתי עליו במחקרי Beiträge z. Erkl. d. Esra-Apokalypse עמ' 7-8).

דבר זה, שהספר האמתי כלול רק בפרשיות נ-י"ד, הוברר על ידי החוקרים המדעיים כדבר שאין לפקפק בו. בכל הנוסחאות הרבות שבלשונית הקדם הספר מתחיל רק בפרשה ג' ומסיים בפרשה י"ד של הנוסחא הרומית ולא נמצאו בהן הנוספות המזוייפות בראש ובסוף, מעשה ידי מעתיקים נוצרים. המחקר בסגנון הלשון ובתכן הספר נילה כי גם בפרשיות העיקריות עוד נמצאו חלקים שלמים או פסוקים שנוספו בזמן מאוחר.

ב.

תכן הספר.

תכן החזונית בקצרה הוא זה. שלשים שנה אחר החרבן, שאלתיאל (עם הוספה לשמו „אשר הוא גם עזרא“; לפי מסקנתנו השתרבבה צורה זו של השם השני בכל התרגומים הקרמונים מן השם אָפֶר – כמו שנוכיר עוד), נשיא בישראל (ה, יו) אשר הפקד לעמוד בראש העם בנולה, מתאבל ונאנח על גורל עם ישראל בקרב העמים וזועק אל ה' בתפלה, למה הוא משפיע טובה על יושבי בבל ועל כל העמים אשר חטאיהם מרובים מחטאת ישראל, ורק את עמו הוא מיסר? (ג).

חזון א. המלאך אוריאל נשלח להורותו בינה והוא מוכיח לו במשלים יפים, כי קצרה בינת אנוש מהבין אף נפלאות הטבע בחיי יום יום, ופחות מזה יוכל אדם להשיג מה שיער מנהיג העולם לזמנים העתידים. על השאלה: למה עם ישראל לשמצה בנויים? הוא עונה, כי יעבור דור זה המלא עון וחטאה ותבוא עוד תקופת צדק (ד, א – כט; דברים אלה, המתכוונים לדור גלות בבל, נדרשו מאת מעתיקים

מאחרים על חיי העולם הזה בכלל ועל נאולה מן העונות באחרית הימים, ובמובן זה נוספו כאן פסוקים אחרים). על השאלה, אם יאריך עוד הזמן, הוא מודיעו – עוד הפעם עם תמונות מן המבצע – כי רובו כבר חלף, ומגלה לו אותות ומופתים שיבואו בראשית התקופה העתידה (ד, לנ-ה, יד; לתוך האותות והמופתים, הידועים בסגנון דומה אצל נביאים אחרים קדומים, השתרבבו במשך הזמן גם פלאים דמיוניים, אשר נתנו מקום לחשוב את החזון כאילו נכתב סביב לצמיחת הדת הנוצרית):

חזון שני. החזוה צם ובוכה שבעת ימים, כי לא יוכל לסבול את צרת עמו, ומתחנן עוד הפעם שיודיעהו אל עליון את דרכיו ויבאר לו את נורל עם ישראל הנבחר מכל העמים להיות כשושנה בין החוחים וכיונה תמה, ועתה הוא נבזה ונרמס בקרב הגוים. על זה משיב לו המלאך עוד הפעם בהראותו, כי לא חידה אחת היא בעולם, וכי רבות הן הנפלאות אשר נשנכו מבינת אנוש, וכמו שלא יוכל אדם לשנות סדרי עולם,

אסוף את הרכיבים המפוזרים,
הרמב את הצמחים אשר יבשו,
או פתחנא את האיצרות הסגורים
והוצא את הרוחות הכלואים!

כן יפלא ממנו להבין כל החסד אשר יעד אל לעמו בימים הבאים (ה, טו-מ, רעיון אשר יסודו נמצא כבר אצל ירמיהו, והתאמצות החזוה לשכך סערת רוחו על יסורי הצדיקים בהתבוננו בנפלאות המבצע ורוממות היוצר, אינה רחוקה ממהלך הרעיונות בסוף ספר איוב). על ידי זה מניע החזוה למחשבות על סדרי העולם בכלל ועל שכר הצדיקים בעולם הבא (עד ו, לד, ואף כאן השתרבבו על נקלה עיי מעתיקים מאחרים מעשיינסיס דמיוניים, כמו הפסוקים כיא – כיב, בצד תמונות מליציות פשוטות ומובנות ואשר דוגמתן ידועה מנביאים אחרים).

חזון שלישי. ברוח כוערה כאש ובנפש נבהלה מדבר הנביא לאלהים על בריאת העולם ובחירת זרע יעקב, אשר הובטחה לו הארץ ועתה אין לו כל נחלה בה. המלאך מסביר לו יסורי העם במשלום נעלים (אשר מתוכם יצאו אחרי כן פתגמים מוסריים ידועים בתלמוד ונם בכתבי הדת החדשה, כמו שהערנו במחקרינו): הנה ים רחב ידים ומבוא אליו נחל צר, ולא יוכל איש לעבור ארחת הים אם לא יעבור

דרך הנחל, או עיר גדולה מלאה כל טוב ואין להניע אליה בלתי דרך שביל צר נתון בין אש ומים, ורק צער אדם אחד ישא השביל. אין להניע אל הנחלה בלתי אם דרך המצר – כן גם משפט נחלת יעקב. גם בכלל „מבואות העולם צרים ואפלים וקשים, מעטים ורעים, מלאים מצוק ותלאה רבה” – אך „גדול העולם ורחב על מבואיו” (עד ז, יד), כן מתקשרת צרת נפש הנשיא האומלל על גורל עמו עם הצרה האנושית בכלל, וההגינות סובבים בפרשה זו ושלאחריה על היעוד לצדיקים בעולם שכולו טוב ועל עונש הרשעים היורדים לשחת. החוזה מניע לרעיון הנעלה (שנעשה גם כן למקור לדברי תנאים כריש כן יוחאי, ודונמתם בכתבי הדת החדשה), כי את העולם הזה ברא הו' לרבים ואת העולם הבא למועטים, כמו שכחיים בכלל רבו הנבראים ומעטים המתקיימים (עד ה, נ; מן פרשה זו חסר חלק גדול בנוסחאות הרומיות שבדפוס ונמצא בכ"י ובתרגומים המורחיים, כמו שנבאר עוד).

חזון רביעי. (ח, ד) – לא כדעת שיךר ואחרים כי זה המשך הקודם!) מתחיל ביסוד העברי, כפי שסדרנו אותו מתוך הערבוביא של התרגומים, בשירה קטנה על הענוה ובתיאור רחמיו וחסדיו של בורא העולם. החוזה מבקש רחמים ביותר על זרע יעקב („על נחלתך אני נעצב ועל ישראל אני מתאבל") אבל מתפלל גם בעד כל האומללים בבני אדם שנכשלו בחטא, כיון שממדותיו של הבורא הוא שיחון וירחם גם את החוטאים (בולט כאן שהחוזה נשען על שמות ל'ג, יט; ל'ד, ו-ז, ופירוש מדותיו של הקב"ה אצל חז"ל אפשר שהוא גם כן מומן קדום. קישור הגורל האנושי עם אותו של עם ישראל הוא גם בחוג הרעיונות של ירמיהו ל'ב, יט; עיניך פקוחות על כל דרכי אדם... ובישראל ובאדם). במענה מאת אלהים נאמר לחוזה, כי הפורענות הבאה על הרשעים אינה מתנגדת למדת החסד והחנינה האלהית, כי הרשעים בעצמם על ידי מעשיהם הרעים הם מתרחקים מחדו ומאסים בו; הוא תמיד עם הרבקים בו „ובא אל הבאים אליו” (זה יסוד הפסוק ת, מו, כפי שהעלינו מתוך שיבושי התרגומים העתיקים – כנגד הפירוש המוטעה של החוקרים הגרמנים והאנגלים, ולפי ביאורנו נעשה פסוק זה למקור כבר לפתנם של הלל הזקן).

חזון חדש, חמישי (אצל החוקרים הקודמים הוא הרביעי), מביא את התמונה הנעלה של האשה המתאבלת באין הפינות על מות בנה היחיד מתמר נפשה ביום חתונתו (ש, לח-י, נב), בעוד החווה עמל להוכיח לה, כי סכלות היא לזעוק על מות בן, בזמן אשר האם ציון מר תקונן על אכדן כל בניה, והנה רעשה הארמה והאשה עצובת הרוח פתאם חלפה ובמקומה נלתה קריה בנויה בתפארתה – העיר ציון. המלאך מבאר לו, כי זאת היא האשה אשר ראה ואשר ינחם אותה הי מינונה. המשל נודע בזמן מאוחר מן פסיקתא רבתי ומן הקינה הקלירית, או כמלאת ספק יפה כתרצהי ובמקומו הערנו על השינויים ועל הרכבת אנדות שונות בנוסחא שבספר זה שהיא היותר עתיקה.

חזון ששי. (אצל שירר וחוקרים אחרים: חמישי) תכנו והרכבתו חשובים ביחוד לענין קביעת זמן הספר, הוא חלוט אשר בו רואה החווה נשר גדול עולה מן הים בעל ייב כנפים וגי ראשים. מהכנפים יוצאות עוד כנפים זעירות, הראש התיכון גדול משני האחרים, הראשים והכנפים עולים לממשלה ואחרי כן נכרתים. אחיב נשמע קול אריה שואג בקול אדם ומדבר דברי תוכחה אל הנשר אשר משל בודון ורשעה ונתן חתיתו בארץ, ומנבא לו קץ שלטונו ונאולת הארץ מעריצותו ומצפרניו האכזריות. הפתרון הניתן לנשר ולכנפים הוא, כי מלכים יקומו וידכאו הארצות גם ילחמו איש ברעהו עד אשר יפקוד אלהים עונותיהם ויעבירם מן העולם ואז תבוא נאולה לעם ישראל (יא-יב). פירושים מוטעים לחזון זה נרמו הרכב לקביעת זמן הספר בתקופת קיסרי רומי, כי פתרו באופנים שונים את, הכנפים בתור מושלים מהמאה האי והבי אחר סהיג, וגם אחרים, שפירשו אותם על שליטים יוונים, מצאו בזה אות לאיחור התיבור, אבל לא שמו לב כי דוקא הפרשיות הללו ניכרות גם על פי סגנונם כמאוחרות ובכן אין ראיה מהן על עיקר תכנו של הספר הנבואי.

החזון השביעי (הששי למספר שירר) חשוב גם כן מאד מצד המעשים ההיסטוריים הרמוזים בו אשר בארנום על מאורעות חיי אלכסנדר (יג), על פי פרטים שונים הנמצאים בו הנענו למסקנא, שהוא קדום לזמן כתיבת ספר דניאל (אף על פי שדניאל בעצמו קדם בחייו, בהיותו ידוע כבר ליחזקאל, וגם בספר זה הוא נזכר), בו סיפור מפליא

על עלות אדם ברוח-סערה מן הים ועופפו עם ענני השמים
 והתאסף המון אנשים מארבע רוחות להלחם בו, והתיצב האדם על ראש
 ההר אשר נזר לו (עי' על הפרט הזה הערתנו י"ג, ו) למען שפוש
 את ההמון הסוער לא בחרב וכלי מלחמה כי אם ברוח שפתיו ובאש
 היוצאת מפיו, פתרון חזונו, אשר שרשו שאול מישיעיהו י"א וענפים לו
 ממאורעות הזמן, ניתן בסופו על הנואל אשר יקום באחרית הימים.
 לשימת לב והבטה בעין פקוחה צריך כאן הפרט התמיה (פסוקים
 לט-מ) כי ההמון השלו המתאסף סביב הנואל הם עשרת השבטים
 אשר נלו בימי הושע - מה שהיה יכול להאמר רק בראשית גלות
 בבל ובשום אופן לא אחרי כמה מאות שנה בתקופת התנאים, כאשר
 כבר נחלקו בדבר אם בכלל יתורו עוד השבטים האובדים, הנחלים על
 שבר עמם בדורות מאוחרים דאנו לגלות היהודים בלי הבדל שבט.
 הפרשה האחרונה (יד, אשר חשבו החוקרים לחזון למען השלים
 מספר שבעה) הוא רק סיפור המעשה, כי שמע החוזה קול דובר אליו
 להתאמץ לעזוב את החיים החולפים ולהתרחק מן העם ארבעים יום,
 לקחת עמו חמשה סופרים ולכתוב מחדש את הכתובים אשר אבדו,
 קצתם למען החכמים וקצתם למען המון העם, ואיך, הוצת בלבו נר
 התכונה והתלהבה רוחו לכתוב בעזרת חמשת הסופרים יום ולילה במשך
 ארבעים יום את כתבי הקדש (סיפור זה נרם ליחס הספר לעזרא).

ג.

השתלשלות התרגומים הקדמונים והמחקרים עליהם.

1 מקובל אצל החוקרים שהיתה בימי קדם נוסחא יוונית של
 הספר ואבדה כמו היסוד העברי (היו גם מי שסברו כי היוונית היתה
 יסוד הספר, ועוד נדבר על טעות זו), ונשארו רק פסוקים בודדים
 מתוכה מובאים בספרי אבות הכנסיה הנוצרית. אין הדבר הזה ברור
 בעיני, כי אפשר גם שהפסוקים הללו ביוונית הם מתורגמים מהיסוד
 העברי שאבד או מנוסחא סורית, אבל ההשערה קרובה אל הדעת.
 קלמןס מאלכסנדריא, מורו של אוריגינס, אשר כתב ספרו בערך שנת
 200 לסה"נ, מביא בספרו, סטרומאטא (שמיחים), ג' (16: 100) כי
 הנביא עזרא אומר, Εσδρας ὁ προφητῆς λέγει, ולמה זה
 נולדתי ולא היה רחם אמי קברי לבל אראה בעמל יעקב ובינון ישראל.

(כספרנו ה', לה; המלים מובאות מאת קלמנס ביוונית), פֶּרְנֶבס מביא במכתביו (יב) גם כן בשם הנביא, זכר המופת אשר יתרחש ברבר ה', "כשיושל העץ ויזקוף וכשיהיה דם נוטף מן העץ: $\delta\tau\alpha\nu \xi\acute{\upsilon}\lambda\omicron\nu\sigma\tau\acute{\alpha}\xi\eta$ αὐτῆς καὶ ἀναστῆ καὶ ὄσταν ἐκ ξύλου αἷμα σταῖξῃ האחרונות הן ברומית de ligno sanguis stillabit; ובסורית: וקיסא נטף דמאי – מה שפירשו הנוצרים על הצלב, אבל כפי שהצעתי במחקרי והערתי גם בהגהה ליסוד העברי (ה', ה) אני משער שיצאו המלים בטעות מתוך התרגום היווני למליצת חבקוק ב', יא, כפים מעץ יענה: $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha} \xi\acute{\upsilon}\lambda\omicron\nu\sigma\tau\acute{\alpha}$... שנסתבשה המלה האחרונה לצורת $\alpha\upsilon\mu\alpha$ (דם) – כפי עוד דוגמה שהבאתי לזה – או כי מן התרגום הארמי ושיפא יצא השיבוש וטיפה.

ליסוד היווני החזיר מחדש את כל הספר אדולף הילגנפלד בספרו (רומית) *Messias Judaeorum* ליפסיה 1869 עמוד 36–110. 2 נוסחא סורית כלולה בכי של הפשיטא הנמצא באוצהים במילאנו (Cod. Ambros. B, 21) ונדפסה ע"י Ceriani בשנת 1866 בקובץ *Monumenta sacra et profana* חלק ה' (מכל הכי הופיע גם טופס פוטוליטונרפי ע"י ציריאני בשנות 1876–1883 והילגנפלד בספר הניז חיבר תרגום רומי לנוסחא הסורית). הסתייעתי במהדורת ציריאני בהרבה מקומות לגילוי היסוד העברי הנכון, ובהשתמשי בה מצאתי שהיא תלויה בכמה מקומות בתרגום הרומי או במקורו (יהיה היווני או אולי העברי) ולכן אין שניאותיו של הסורי המתאימות עם הרומי מוכיחות כלום, ועל הרוב לא הזכרתיו. רק הדברים הנוטים מהאחרים ראויים לשימת לב.

3 הנוסחא הרומית היא היותר רווחת. כמו שהיתה בתחלה בדפוסים של הוולגאטא (לעיני היה הדפוס הראשון משנת 1462 ועוד דפוס עתיק, וויניציאה 1498) היתה משנבשת מאד, וביחוד היתה לקויה בחסרון פרק גדול בין הפסוקים ז' – ז, לו. ההשמטה הזאת הכוללת ע"א פסוקים (מן וננלה' עד פסוק קיז ביסוד העברי השלם שלנו: לפנים אברהם, רומית *Primus Abraham*) שנמצאו בתרגומים המזרחיים, מצאה פתרונה ע"י הח' נילדמיסטר בשנת 1865 כאשר עיין בכי העתיק הרומי, הסנרמנסי (שהיה מונח לפנים בעיר St. Germain ועתה הוא באוצהים הלאומי בפאריס, ושם עינתו בו גם

אני לרגלי מחקרי; הוא מן המאה התשיעית לסה"נ, ומציינים אותו בס"מ S) והכיר כי שם חסר דף שלם אשר תכנו מקביל להשמטה. כיון שהכ"י הזה, שנכתב בשנת 822, הוא היותר עתיק, הוברר כמעט, כי כל כה"י המאוחרים לו ולקויים בחסר כפי תכן הדף שנקרע מן S וכל הדפוסים של הנוסחא הרומית יסודם בכ"י הפגום ההוא. (אני עודני מפקפק אם באמת הוברר דבר זה לחלוטין, כי מצאתי שינויי נוסחאות חשובים כמו ח, מד, בוולנאטא: sic perit et similiter homo שהוא נכון, בעוד שבכ"י S כתוב hic pater et filius שהוא שיבוש גרוע, שלא ה"ן המדפיסים יכולים לתקן מדעתם אם לא עפ"י כ"י אחרים, ובאלה לא היה בודאי ניכר דוקא דף זה חסר; או ג, י"ד, בוולנאטא: voluntatem tuam ובכ"י S מלים אחרות - Secrete noctu - ע"י הערותי לפסוק זה על הברל האגרות ובמחקרי עמוד 31; או יד, יז, בכ"י S המלה aquila, נשר, החסרה בצדק בוולנ; או ח, ד, בכ"י S absolve ובולנ: absorbe).

את הפסוקים שחסרו ברומית מצא בשנת 1875 הח' קנסלי (Bensly) בכ"י רומי אחר ניכר עתיק מהמאה ה"מ, המונח באוצהים העירוני בעיר Amiens בצרפת ונקרא על שם זה Ambianensis (מצוין באות: A) והוציא אותו לאור במחברת: Missing fragment of the Latin translation of the fourth book of Ezra - אח"כ נמצאו גם בכ"י שלישי עתיק בספרד, המכונה Complutensis (מצוין באות C ועתה הוא במדריד באוצהים של האוניברסיטה). על יסוד כל כה"י האלה ועוד כ"י רביעי מהמאה היא הנמצא באוצהים המאזאריני בפאריס (ציונו: M) יצא בשנת 1895 מעובון החוקר בנסלי ע"י מ' ר' דזמס כל הספר ברומית, מונה ומתוקן בבקרת, בשורת התעודות: Texts and Studies של י' א' רובינסון, חלק ג'¹. השתמשתי במהדורא זו, אבל יחד עמה גם במהדורא החרשה הגדולה אשר תיקן וויולט על יסוד מחקריו בכ"י רבים אחרים (ביחוד מצרפת וספרד) ויצאה לאור מטעם האקדמיה הברלינית בשני כרכים גדולים בשנות 1910 -

¹ D. Amit. Robinson, Texts, and Studies, III, 2: The Fourth book of Ezra, the latin version ed. from the Mss. of the late Rob. L. Bensly, M. A., Prof. Univ. Cambridge, with an Introduction by M. R. James, Cambridge, 1895.

1924, ובעוד כפי אחד רומי שהצלחתי למצוא באוצהים (לפנים של הצר הקיסר ועתה, הלאומי) בווינא שלא נודע לחוקרים עד עתה, מוצאו מן המאה היידי, חילוק הפרשיות בו שונה, ציינתי באות W. בעוד אשר הרעה רווחת כי מקור התרגום הרומי הוא היווני שאבר, אני מניח כדבר אפשרי, כי התרגום הרומי חובר מתוך היסוד העברי שהובא על ידי חיילות רומי בשוכם ממלחמותיהם בפרס, ונסתייעתי כמה שנמצא בחלמוד (סנהדרין ציו, ב) על ר' חנן בר תלפא ששלח לרב יוסף; מצאתי אדם אחד ובידו מגלה אחת כתובה אשורית ולשון הקדש... אמר לי לחיילות של פרס [רומי] נשכרתי ובין גנוי פרס [רומי] מצאתיה וכתוב בה... וקרוב הדבר כי מגלות כאלה על אחרית הימים, מרשה מומן עתיק, נפוצו בין היהודים ברומי ותרגמו אותן שם לרומית, וכזה יובן מה שהתלוצץ יובנל בסטירא ו' (חרו 546) כי בעד פרושות אחרות מוכרים היהודים דברי חלומות ככל אשר תחפוץ *aere minuto Qualiicumque voles Judaei omnia vendunt* – לפי השערה זו יצדק עוד יותר לסמוך בעיקר הדבר על הנוסחא הרומית כשאנו מבקשים להחזיר הספר למקורו.

4 תרגום כושי עתיק, אשר בכמה מקומות הוא עוזר לקביעת הנוסחא היסודית, יצא לאור בראשונה על ידי Laurence באנגליה עם תרגום התרגום ברומית ואנגלית, הח' Van der Vlis באמשטרדם הוסיף עליו תיקונים בשנת 1839, ועוד הנהות הוסיפו דילמאן ואחי"ב פראטוריום (עפ"י כי כושי הנמצא בברלין). על יסוד תיקונים אלה הרפיש הילנפלד בספרו הנזכר תרגום רומי ממנו. דילמאן הוציא אחי"ב גם את הכ"י הכושי בעצמו (בחלק ה' של התניך הכושי שיצא על ידו, הכולל גם האפוקריפים, 1894) על יסוד עשרה כ"י (מן העשרים שנמצאו בארופא בכלל; הוא לא השתמש בכתב-יד שהובאו לבריטיש-מוזאום אחרי המלחמה בארץ כוש 1868).

5 בל' ערבי ת נמצאו שני תרגומים שונים, הא' כ"י שבבודליאנא באכספורד (העתק ממנו נמצא באוצהים הוותיקני ובו נמצא עוד דף אחד שאבר כ"י אוכספורד), ממנו הוציא Ockley כבר בשנת 1711 תרגום אנגלי, את הכ"י בעצמו פרסם אַוואלד בשנת 1863 במאסף

למחקרי חברת המדעים בנאָשטינגן כדך ייא¹ וגם ממנו הכנים הילנפלד
 תרגום רומי לתוך ספרו. – השני כולל רק תמצית הספר, וכי ממנו
 נמצא גיב באכספורד, אותו פירסם ערבית ורומית גילרמייסטר².
 6 חשוב ביותר הוא התרגום הארמיני (אינני מסכים כלל
 לשירר כי פחות ערכו למציאת היסוד; אדרבא בכמה מקומות יכולים
 להסתייע רק ממנו בחסר ויתיר), הוא נדפס ראשונה בתור „עורא נ”
 עם התניך הארמיני של המכיתריסטים, 1805 (לפני זה היה אצל
 הארמינים תרגום הספר רק על פי הנוס' הרומית). הח' צריאני העיר
 עליו ואוואלד פרסם קצתו בנרמנית 1865³, אחיכ תרגם אותו פטרמאן
 לרומית וכן קיבלו הילנפלד. וויולט בספרו שהזכרנו הציג תכן כל
 התרגומים זה בצד זה בנרמנית, ובהם גם של הארמיני, ואני השתמשתי
 ביסוד הארמיני בכמה מקומות לפי „האפוקריפים בארמינית” וויניציא
 1896 מהדורת המכיתריסטים עמ' 251–299.

החוקרים החדשים שעסקו הרבה בפירוש הספר בתרגום אותו
 לפי הנוסחא של הוולגטא או לרגלי מחקריהם בתקופת צמיחת הדת
 הנוצרית, הם ביתור:

פולקמר (Volkmar) פרופ. לתיאולוגיאה בציריך, בספרו: מבוא
 לאפוקריפים, חלק ב' (Handbuch d. Einleitung in die Apokryphen)
 ציריך 1863.

אוואלד והילנפלד בספריהם שכבר נזכרו;

נוטשמיד, האפוקליפסא של עורא, במאסף Zeitschr. f. Wiss. Theologie
 שנת 1860 (נמצא גם בתוך קובץ חיבוריו הקטנים
 Kleine Schriften ב', 211–284).

A. Le Hir (מורה בסימנר St. Sulpice) צרפתי, בס' Études
 Bibliques (חלק א' 1869 (139–250).

¹ H. Ewald, Das vierte Ezrabuch... Abh. d. Kgl. Gesell. d.
 Wiss. zu Göttingen XI, 133–230 תיקונים נוספו מאת שטיינר במאסף;
 Zeitschr. f. Wiss. Theologie 1868, 426–436.

² Esdrae liber quartus a codice Vaticano... Bonnae 1877.
 הוא משלים בספר הזה גם את הדף הנמצא רק בהעצק הווינקני, מתוך התרגום
 הערבי האהר.

³ Nachrichten d. Ges. d. Wiss, 1865, 504–516 (הוא מעיד על
 הארמיני שהוא „מקורי ובלתי תלוי”).

אָמיל שיִרר ברהי לעם ישראל בתקופתו, כרך ג' 232-250.
 ק' ב' ש במחברת על חילוקי מקורות הספר, 1889.
 Faye, צרפתית, בס': Apocalypses Juives שנת 1892.
 וול הויזן בספרו: Skizzen u. Vorarbeiten מחברת ששית
 1899 (עמ' 234 והלאה).

נונקל בקובץ האפוקריפים בגרמנית שיל עי קויטצש, חלק
 ב' 1900.

משלם, באנגלית: R. H. Charles, The Apocrypha and
 Pseudepigrapha of the Old Testament אוכספורד 1913 חלק ב',
 542-624.

ולאחרונה וויולט, בספר הנזכר, בקובץ: הסופרים היוונים
 הנוצרים מן ג' המאות הראשונות, כרך י"ח 1910, כולל היסוד, וכרך
 ל"ב, 1924, כולל הנהות ופירושים, גרמנית, על ידי האקדמיא הברלינית.
 הוא מתאונן בספרו על שלא נמצא עדיין חוקר יהודי כפי בספרות
 העברית הקדומה שיפיץ אור על הדברים הסתומים שבספר. באמת עסקו
 רק קצת בספר הזה מצד היהודים (כלי חקירה עמוקה) הרב פ.
 רוזנטהאל בשנת 1889 במחברת (גרמנית): די ספרים אפוקריפים
 מבית מדרשו של ר' עקיבא (בהלכו בלי בקרת בנתיבות החוקרים
 הנוצרים חשב שהספר הוא מומן התנאים), ובזמן האחרון פ. פרלס,
 אשר העיר הערות אחדות והציע הנהות במקומות שונים.

המחקרים שלי (בגרמנית) הם אלה שפרסמתי במאסף החדשי
 בברסלא MGWJ בשנות 1932-1933 ויצאו גם במחברת מיוחדת עי
 החברה לתמיכת מדעי היהדות בברלין (עם פקסימילה של הכ"י הרומי
 בווינא שנלית).

כיון שכתבתי היד הרומיים עתיקים ומרובים ואי אפשר לבטל
 ערותם על הנוסחא היסודית הניכרת מתרגומים, וגם הנוסחא הסודית
 ורוב שאר הנוסחאות המזרחיות-חוץ משינויים באיזו מקומות-מתאימות
 עם הרומית, צדקו המתרגמים והמבארים החדשים כמה ששמו אותה
 ליסוד וסמכו עליה בדרך כלל והסתייעו רק במקצת במקורות עוזרים
 וביתוד במקור הסורי, אני מצאתי עוד יותר כדאי לסמוך בעיקר על
 הרומי, יען מסגנונו משתקף כמו מתוך ראי הסגנון העברי הקדמון

(שעליו עוד נדבר), ואף על פי שאפשר הרבר שהוא רק כלי שני ויצא מתוך היווני שאבד (ועיין מתבארים לפעמים שינויים בין הרומי והסורי, כששניהם מתאחדים במקור יווני, כמו שהראיתי במלים non comparuerunt שלעומתן בסורית, דנתחבלא' – כי שתיהן יצאו מן ἀφαιλέσθαι שפתרונה, היות בלתי נראה וגם, הקרת'ו) – צריכים לומר כי כבר היווני, כמו השבעים ושאר מתרגמי כתיב, דבק במליצה העברית בכל מאודו ולא זו ממנה, ובעקבותיו דרך הרומי. לפי ההשערה שהזכרתי על פי המסופר בתלמוד סנהדרין צ"ז ממנילה (וואו דומה לה) על אחרית הימים שנמצאה בגנוי פרס, אפשר גם שהובאה המנילה לרומי ונעשו ממנה העתקות שלא באמצעות לשון יוונית. אבל בהרבה מקומות מוכח מן התכף, כי פסוקים ומאמרים שלמים אינם מיסוד הספר העתיק מוזמן גלות בבל, כי אם נוספים מוזנים מאוחרים בימי התפשטות האגדות המפליאות אשר דוגמתן אנו מוצאים מימי התנאים והאמוראים בתלמוד ובמדרשים וגם בכתבי הנוצרים. לעומת מקומות חשודים כאלה, המביאים את החוקר במבוכה, אורה יוצאת לפעמים מתוך התרגומים המזרחיים כשנמצאו בהם שינויים, וביחוד מתוך התרגום הארמיני, שהשתמשו בו מעט ונשאר במקומות רבים נקי מן הזיופים וההוספות שבתרגום הרומי והתלויים בו, ואולי יצא אף הוא ישר מן העברי או מנוסחא יוונית יותר צרופה, יש מקומות שאפשר להוכיח מהם, כי הארמיני והכושי שניהם קדומים לרומי וסורי, כמו י"ב (י"ד) במספר הספרים (ע"י בהערה 31). אבל יש בארמינית גם הרחבות ניכרות כזיופים, כמו המאמר הגדול בסוף ג' (ה) המושפע מהנצרות.

לפי זה, הדרך שבחרתי הוא: לסמוך בכלל על הרומי, מלבד מקומות אשר נוסחאות אחרות נראות שם יותר צודקות; להכניס לתוך סימני הסגר מקומות חשודים כנוספים ולהראות בהערות על מלים ומליצות בתרגומים אחרים שמהן בולטים שינויים חשובים, ביחוד בארמיני, שכדאי לסמוך עליו במקום שהוא יותר קצר. לפעמים מפליא אותנו, כי דוקא חלקי פסוקים שאינם כפי המליצה העברית העתיקה, ומאמרים שלמים הניכרים כמאוחרים, חסרים בארמיני, והוא נעשה לעד נוסף, כי כאן זיוף, כמו א(ג), א: ,לחרבן העירי; שם פסוק ה; ,ויתן לאדם נזיה מתהי; פסוק י"ג ,ותגלה לו לבדו הסודות בחזון לילהי; פסוק י"ז: ,די שערים, וכן י"ב (י"ד) מספר כתיב

ועוד עו ספרים, מה שבדאי הוספה מאוחרת. על הרוב דברי אנדה הנראים כמתמיהים בספר הזה, ובדאי אינם מתקופת שאלתיאל אבי זרובבל, מתבדים כשמעיינים בתרנום הארמיני ורואים כי נפקד מקומם, כמו הפסוקים (המושפעים מהנצרות) ה(ו), כט—לא, או פסוקים קשים בפרשה ד(ו), אבל נכון גם מצד אחר, כי בפרשה ג(ה), נו נמצאת אצל הארמיני הוספה ארוכה, ובן בעוד מקומות. בהיות הספר, שלא נתקבל לתוך כהיק וזא. הונה על ידי בעלי המסורה, כעיר פרוצה אין חומה וכשדה הפקר, עלו בו קמשונים רבים.

ד.

כירור היסוד העברי מתוך שיבושי המתרגמים הקדמונים.

כאשר החלו המבקרים בדורות החדשים לעיין היטב בלשון הספר, נטו בתחלה לרחות את הדעה כי יסודו היה עברי (כמו שהכיר היטב אַוואלד). פולקמר בספרו הנז' חשב כי המחבר הוא מן היהודים המתיוונים, שאמנם הגיוניו היו בסגנון עברי, אבל את ספרו כתב יוונית. כן חשב גם הילנפלד ועמל הרבה להחזיר את הספר ליסוד היווני, שהיה לפי דעתו היותר קדום. הרבה נרמו לזה שני דברים. האחד, כי אנדות רבות והשקפות על „אחרית הימים“ (אסכולוגיות) שדוגמתן ידועה מתקופת צמיחת הדת הנוצרית (ולפי שהערנו הן באמת נוספות מוזמן מאוחר) עשו לכתחלה רושם, שמוצאן מהמאה הא' או הב' לסה"נ, ובכן לא מוזמן ראשית גלות בבל. השני הוא, כי החזון בפרשיות יא—יב על הנשר בעל גו ראשים וי"ב כנפים (אשר גם בו צריכים להכביל בין העיקר והנוספות!) התפרש באופנים שונים על קורות מלכות רומי או מושלי היוונים אחרים אלכסנדר, לוננס, פאן דר פליס, ואחרים, חשבו לנו הראשים את שרי הצבא סולא, פומפיוס ויוליוס קיסר. הילנפלד פירש את י"ב הכנפים וחי הכנפים הזעירות על מלכי בית תלמי, ונ' הראשים היו לפי דעתו יוליוס קיסר, אנטוניוס ואוקטביאנוס. אַוואלד, פולקמר, דילמן, קייל, רינאן, לע היר, רייס, נוטשמיד, ומהיהודים רחנשהאל, פירשו החזון על הקיסרים המאוחרים, נוטשמיד מונה בתור י"ב הקיסרים, שהם הכנפים; יוליוס, אבנוסטוס, מיבריוס, קליגולא, קלודיוס, נירון, אספסיינוס, דומיציינוס, טריינוס, אדריינוס, אנטונינוס פיוס ומרקוס אבריליוס, ובתור כנפים זעירות את טיטוס, נרווא ועוד קיסרים

מאוחרים, ונ' הראשים יהיו ספטימיום סוורוס, אשר משל מן 193 עד 211 אחר סהינ, ובניו קאראקאלא ונימא. (כנגד השערה זו די להוכיח, כי כבר בסוף המאה השנית מובאים דברי הספר שלפנינו כדברי הנביא עזרא!) בכל אופן הרנילו על ידי זה גם כן לראות את הספר כירושת אותם הדורות, שנשארו מהם לפליטה ספרים גיוונים מישראל רק כשהיו כתובים יוונית. מזה התגלגל גם, כי מה שהמחבר בעצמו אומר בראש הספר, שהוא עומד בשנת שלשים לאחר בן העיר, התפרש על ידי החוקרים, כי באמת הוא כותב בזמן אחר חרבן בית שני, אבל מסתיר דבריו כנגד הרומיים בכנותו את מקום מושבו בכל. הדעה הזאת התבצרה כל כך, עד אשר שיקר הציג הדבר כ,מובן מאליו, שהחווה מתאבל על החורבן השני, וגם רוזנשהאל מצא עצמו רשאי לבקש אסמכתות להשערה זו, שהספר הוא מזמן התנאים.

אבל מלבד התבטלות הטעם שנתנו להשערה מחוץ הנשר, התמוטט מהרה גם בסיסה הלשוני, כי התגלתה טעות החוקרים בדבר יסוד יווני. וול הוונן בספרו הנ"ל עמד מחדש על הרבר, כי מקור הספר הוא עברי, וגונקל הביא ראיות מוכיחות על זה. הנה, למשל פסוק מתוך הספר נזכר ביוונית: „האמת עומדת לנצח” $\eta \alpha \lambda \theta \epsilon \iota \alpha \mu \acute{\epsilon} \nu \epsilon \iota$ et veritas testificatur והמלים שבנוסחא הרומית הן: השינוי הזה מחפרש על גקלה, אם נאמר כי היסוד היה עברי „ואמתו עומדת לעד” ואחרים קראו: לעד! - פ. פרלס הוסיף עוד דוגמאות כאלה בהערותיו בעתון *Orientalist. Liter. Ztg.* משנת 1923 עמ' 450-452, וויולט סידר במבוא למהדורא שלו את כל הטעמים הרבים והנמרצים המכררים שהיסוד היה עברי, ובתוכם הסימנים הסגנוניים: שימוש הלשון ודרכי המליצה הם עברים נקיים. ביותר בולט שימוש כפל הפעל בספר הזה כדרך מליצת התורה והנביאים; ידוע תדע, עשה תעשה, הלוך תלך (השוה ירושלמי שבת יט, ב; כר' ישמעאל, דו אמר לשונות כפולות הן התורה דיברה, ריבתה כדרכה, הלוך הלכת, נכסוף נכספת, גנוב ננבתי). במחקרי (עמ' 5) מניתי את המקומות המרובים בספר זה המדברים בצורת מליצה זו: ג, לנ; ד, ב; ד, יב (לפי הוולג'ני); ד, יג; ד, טו; ד, יט; ד, כו; ד, לו; ה, יא; ה, ל; ה, לה; ו, יד; ו, לב; ו, לח; ז, ה; ז, ט; ז, יד; ז, כא; ז, ס; ז, סז (בי פעמים); ז, ע;

ז, קכו; ח, ח; ה, טו; ח, נח; ט, א; ט, כט (בי"ט); י, לב; יד, ג; יד, כח
 (כפרשה יא, מה, רק פעם אחת ורק לפי חלק מכה"י).
 מן הדוגמאות הרבות שהוספתי כדי להראות מוצא מעיות בתרגומים
 הקדמונים מתוך היסוד העברי ושניאות בקריאתו (חילוף ג' בני, ה, בח'
 ובאלה) אוכיר כאן אחדות.
 ג, כו, ברומית *induebantur* לקשו (לכם הרע!) ומשערים המפרשים
 לתקן *utebantur* (השתמשו), אבל לפי הענין קרוב שיצאה השניאה מן:
 ולא קבשו.
 ד, כו, *si fueris videbis* — נכוכו המפרשים במלים אלו, והן
 מתבארות על נקלה אם נאמר שמעה המתרגם במלים: "כי תִּהְיֶה
 תְּהִיָּה" וקרא: "כי תִּהְיֶה תְּהִיָּה".
 ה, א, *sterilis erit a fide regio*, עקרה חהיה מאמונה ארץ,
 תחת ונעקרה אמונה מארץ (כל הכתוב: אברה האמונה) שלא הבין
 המתרגם הקדמון.
 ה, א, זוב הדם מן העץ, שפירשו הנוצרים על הצלב,
 יצא משיבוש התרגום של וכפים מעץ (ראה הערתנו לפסוק ההוא).
 ה, כט, *qui contradicebant sponsionibus*, שהתנגדו לנכרדי'
 היא טעות בקריאה וחרגום מן, פורצי נכרדי'.
 ה, מב, *coronae adsimilabo iudicium meum*, לנגר דיני אשנה—
 כן מובא כבר אצל אבות הכנסיה הנוצרית, ואין למאמר שחר, יצא מן
 "נגר דיני אשנה".
 ו, כד, *in horibus tribus*, בעתות שלש שאין לו פירוש מתקבל,
 יצא (כמו ה, ד) מן: כְּבַעֲתוֹת שְׁלוֹם!
 ז, מב—מב, *spatium ebdomada annorum* יצא בשיבושים
 רבים מתוך היסוד העברי; אשר יוכלו לראות מִמְקוֹמוֹ, קאור שְׁבַעַת
 הַיָּמִים.
 ז, מח, *ab his* — מאלה — שיבוש המתרגם מן: מֵאֵלֶּה.
 ח, יז, *lapsos nostros* — מִפְּלוֹתֵינוּ. המתרגם טעה וקרא נִפְּלְנוּ ת'
 נִפְּלֵינוּ.
 ח, נג שיבושים רבים בפסוק אחד ע"י מעיות בעברית.
 ט, ה, הבין המתרגם, האותיות' במובן אותות *in signis*—
 תחת אשר תבאנה, כמו ישעיה מא, כג.

ט, יש, וחוק לא יחסר' במוכן; מזון יום יום. היווני ואחריו הרומי טעה ותירגם et lege וכן הסורי: נמוסא. י, ה, הבינו המתרגמים, 'דברים' שהם מאמרים, sermones, אבל הכוונה: ענינים.

י, ט, super eam germinantium, אשר צמחו ממנה הוא תרגום משוכש מן, אשר יצאו ממנה שכוונתו: יצאו בגולה (עם ישראל), ומתוך פעות זו נשתנה כל המכוון.

יד, ט, מן 'בסידר' בין יצא: בסוד הבן, cum filio, סורית: עם בן. יד, יו, aquila quam vidisti — נשר (המלה חסרה בולג) יצא בשיבוש מן אשר ראית.

כל הפעיות הללו ועוד רבות השתרכבו מרומית לכל התרגומים החדשים בגרמנית, אנגלית וצרפתית, וקלקלו את הכוונה ובמקומות רבים פרשו עננה על התכן וגרמו לרושם של דבריייהו במקום שהדברים פשוטים וברורים.

ה.

הראיות הרבות על קדמות עיקר הספר וחיבורו ע"י הנשיא שאלתיאל בגלות בבל.

כבר עמדו גם לפני חוקרים על זה, שהספר מצטרף מחלקים שונים; אבל מפני מיעוט העיון בסיגנונו וגם מפני המשפט הקדום, כאילו כולו מזמן אחד, לא הגיעו להכיר את הדבר החשוב כל כך בין לקורות הספרות העברית העתיקה, בין לקורות הרעות והמחשבות בקרב ישראל, כי החלק היותר גדול בו הוא באמת, כפי הכתבת הנכונה בראשו, מאת שאלתיאל בן המלך יכניה, ונכתב שלשים שנה אחרי חורבן המקדש הראשון ע"י נבוכדנאצר.

אביא כאן תמצית הראיות שהצעתי (במחקרי עמ' 47-59).

מצד הלשון ימצא המעיין שהמליצה הצחה בעברית, וביחוד כפל הפעל (כגון לעיל) הוא סימן לסגנון של הספרים הקדומים מלפני גלות בבל, כי בספרים עברים מאוחרים אף מוזמן בית שני כמו דניאל עזרא ונחמיה, וכן אצל בן סירא או חשמונאים א' ומומורי שלמה (כפי שאפשר להכיר מתוך תרגומיהם ביוונית) אין סגנון זה. אבל אפשר להבחין גם, כי דוקא בפרשיות מן הספר שצריך לראותן כמאוחרות,

כמו חזון הנשר (יא-יב), לא נמצא סימני המליצה האלה, וגם יש שם מלים וביטויים, אשר ספק הוא אם הם ממוצא עברי. עיז מתבטל הטעם העיקרי לאיחור הספר. גם שירך אומר, כי מלבד פרשות הללו שאר המקומות אינם נותנים אסמכתות חשובות לאיחור הספר¹.

צריך לשים לב גם לשימוש בכינוי „עליון“ Altissimus על הכורא ברוב המקומות בספר. הכינוי הזה נמצא עוד אצל בן סירא, אבל כבר השבעים בתרגומיהם לכה'ק, שנעשו במאה הנו והבי לפני סה"ג, הרגילו לכנות את השם רק „קיריוס“ (אדון), ובזמן החשמונאים והתנאים הראשונים בחרו לומר „השמים“ וגם „המקום“; בדורות מאוחרים התאורח הכינוי „הקב"ה“. מחבר הספר, שהוא ירא ה' בכל מאדו, לו היה בדורות התנאים, בודאי היה משתמש גם כן בכינויים הרגילים, לכל הפחות לסירוגין. אולם הכינוי עליון (במקומות מועטים עוד; שר' Fortissimus) ככל שאר צחות הלשון מורה שהוא ממשיך לתומו את הסגנון העתיק של הנביאים מפני הגולה. כן גם חשוב מצד הלשון, שהחווה משתמש במליצה „לקם הרע (cor malignum ג, כ; ד' י) כמו ירמיה ג; יז; ז, כד; יא, ח, במקום שהמאוחרים דברו על יצר הרע, ושנמצאים אצלו מלים מליציות לפי הוראתן הקדומה, (כמו אותיות-הקאות, ענה העקרה). מצד התבן יש להסתכל במצב הרוח ובהנינות החווה כדי להכיר שאי אפשר כלל לראות אותו כבן דורם של התנאים, וכי צריכים להקדים הרבה את חזוניתו.

1 האבל הכבד והנוטה ליאוש בשביל שנחרב המקדש ואי אפשר עוד להקריב קרבנות (כן יוצא מתוך החזון על האשה המתאבלת על בנה יחידה) אינו כלל ברוח חכמי ישראל בדור החורבן השני כרי יוחנן בן זכאי וסיעתו, שהכירו כבר, כי ישנם עמודים יותר חזקים לקיום עם ישראל וכי על ההיכל נגזר מכבר שיחרב (היכל היכל, עד מתי אתה מבעית את עצמך, יודע אני כן שסופך ליחרב, או נחום המדי, לפי ירושלמי נזיר ה, ג, הוה צריך מימר לון, לא הייתם יודעים שכבר נתנבאו נביאים שביהמיק עתיד

¹ „Andere Stellen... bieten wenig sichere Anhaltspunkte“, Schürer, Gesch. d. j. V. III, 320 (במהדורא ג).

ליחרב? ותפלות ונמיח הן במקום קרבנות. עוד פחות מזה היה לפי רוחם לומר, כי תכלית בנין הבית ע"י דוד היתה כדי להקריב בו קרבנות, השקפה כזאת היתה רק בימי יחזקאל (מג-מו) אחרי החורבן הראשון. גם להתאבל ביחוד על נפילת העיר הוא סגנון הנביאים מלפני נלות בבל (וננתי על העיר, ישעיה לו, לה' ולח, ו; תפלה על העיר, תהלים מה, ט) והמליצה על מפלתה: איכה א, ב, היתה כאלמנה – בכה תבכה בלילה, היתה לנרעין שממנו צמחה תמונת האם המתאבלת. באמת מתייחס חזון האשה המתאבלת שבספר זה לפי הפסיקתא לירמיהו וכן בקינה של הקליר.

2 לו חי אחרי המלחמה האיומה ברומיים ודיכוי עם ישראל באכזריות נוראה, היה מוצא תלונות הרבה יותר קשות על האומה הרשעה ולא היה די להציג זה בצד זה (ג, ב). שממת ציון ורב טוב אשר ליושבי בבל. גם לא היה אפשר לו בזמן ההוא – לו גם היה נאלץ להסתיר כוונתו ולדבר במליצה חידות כאיש מן הגולה בבבל על החורבן מזמן קדום – לתאר את האשה האומללה כנמקה ביגונה מפני אסון מבחיל שלא היה עוד כמוהו, ולהגדיל מצדו עוד יותר את הצער על החורבן, אחרי שהוא ידע כבר כי אחרי ההרס הראשון באה תקופה של נחמה ונבונה ההיכל מחדש. לא היה אפשר לו גם בזמנו, כשתפוצות יהודה היו כבר בכל הארצות ובכל האיים וקהלות רבות ותקיפות התקיימו לא רק בבבל, בפרס ומדי, כי אם גם בכל אסיה הקטנה ובמצרים וקיריני, והתורה וכל כה"ק לא רק שהיו כבר בטוחים מכליון ביסודם העברי, בהיות כבר כל הפסוקים וכל המלים והאותיות מנויים ע"י הסופרים ונדרשים ע"י בעלי האגדה, כי אם גם בתרנומים יווניים – לצמצם כל כך ככוונה את חזן ראייתו, כדי להתייזב לפני קורא חזוניתו כנשיא וראש לעדה אחת קטנה בגולה בבבל, אשר היא לבדה שרדה מעם ישראל, וכמצטער ומתעצב על שאבדו כתבי העדות העתיקים ונשאר העולם במחשכים, וכמתנתם במצות עליון שיקח לו סופרים לעזרה ויכתוב מחדש את הספרים! הלא כל אלה היו בזמן התנאים דברים בטלים ומעוררים שחוק, בזמן אשר חכמים אין מספר ידעו כתבי הקדש על פה והיו נקראים מדי שבת בשבתו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ואפילו באלכסנדריא קראו אותם בכל שבוע ביוונית. גם את השאלה (ג, ל) למה אין ה' מייסר את בבל?

לא היה יכול מחבר מאוחר לשים בפי הוזה קדמון ברזי, כיון שהוא בזמנו כבר ידע, כי מלכות זו ושל פרס ומדי ויון כבר קיבלו ענשן בעולם, וככל בתי הכנסיות דרשו אז כבר מתוך הכתובים, כי גם סופה של מלכות ארום ליחרב.

3 בודאי לא היה יכול סופר אחר התורבן השני להתאונן (י), על אשר אין עוד הארון, כיון שלא היה עוד כלל בזמן הבית השני (משנה שקלים א, א; בבלי יומא נג, ב), ומסורות שונות היו, אם הובא לבבל או נגנו במקומו. לפי חשמונאים בו (ב, ה) נגנו כבר על ידי ירמיהו במערה.

4 המחבר הוא, כנראה מתוך הספר, בעל ידיעות רחבות בעולם ובטבע ונסע גם הרבה בארצות, בודאי היתה לו השכלת החכמים בזמנו. כשאנו מוצאים איפוא לתמהוננו, שהוא חושב את שטח המים כחלק השביעי משפת הארץ, על כרחנו נאמר, כי הוא קודם בזמן להירודוט (אשר חי 484 עד 425 קודם ספה"ז), כי כבר להירודוט היה מושג יותר נכון משטח הימים ואוקיינוס. רק מי ששהה כל ימיו בכבל בתחום הנהרות ואפילו הימים הבינוניים נראו לו כאגריים ומאוקיינוס לא ידע עוד כלום (זולתי אולי שהוא כמין אזור סביב הארץ, כדמיון עמי הקדם) היה יכול לצמצם כל כך שטח המים בעולם. בדור שאחרי אלכסנדר הגדול התפשטו כבר מפות מדעיות לידיעת תבל עיי הניאונרף אַרטוסטנס, ואין ספק שהגיעו גם למשכילים בארצות הקדם, אפילו המסורה התלמודית כבר יודעת על הימים שהם שלישי מן הישוב (אולי גם מקור דעה זו בכתוב; וכל בשליש עפר ארץ)¹.

5 כבר הוזכר, כי אבות הכנסיה הנוצרית במאה הב' יודעים פסוקים ביוונית מהספר שלפנינו ומביאים אותו בשם „הנביא עזראי, אולם כפי השערה שהצענו, כבר הלל הזקן, מאה שנה קודם החורבן השני, משתמש בפסוקים מחזונית שאלתיאל. כי את הפסוק וי (ח), מיו לא הבינו המתרגמים ושיבשו אותו ונתנו בפי אל עליון על השאלה: מפני מה אינו מרתם על הרשעים? מענה זר ותמוה:

¹ יש גם אנדה כב"ר פי ס"ח, ר' ברכיה אומר; עולם ושליש עולם הראה לו... ומנין שהמלאך שלישו של עולם שנאי (דניאל י) וגויתו כתרשיש (מובא גם מהרמב"ם במו"נ ב, י); תרשיש פירשו ים, וכן רשיי בדניאל „כרום ימא", וסמכו בזה על החשבון כי הים הוא שלישו של עולם.

Luae sunt praesentia praesentibus et quae futura futuris כלומר: ההווה להווים והעתיד לעתידים – דבר שאין לו שחר ואינו כלל תשובה על שאלת החווה, אף על פי שנוקל מתאמץ להצינו כחכמה נשגבה ונחמה מפליאה, כאילו ה' דורש בזה שיכירו, אהבתו בלי נכול לכל העולם ושיפינו על ידי זה תצער על אברן עמים שלמים! אבל היכן במלים ההן הנחמה הסודית שהמבאר הנוצרי הפרוטסטנטי קושר בהן (ושאר המבארים, גם משרלס באנגלית, מחזיקים בזה, בחסרון ביאור אחר מתקבל?) ארובא, הן מתנודות אפילו לדברי המלאך בעצמו המבטית את החווה, כי הוא וחבריו לעתיד ינחלו כל טוב בחיי הנצח, אם כן יש עתיד להווים כשהם צדיקים, ואם הרשעים אובדים בלי רחמים, לא באה תשובה על זה מאת ה'. לכן אני משער, כי המתרגם הקדמון טעה בפירוש היסוד העברי, אשר בו היה כתוב: אהיה עם אשר יהיו לי, אבוא אל הבאים אלי, זאת היא תשובה הגיונית על גורל הרשעים המתרחקים לרצונם מאת יוצרם ולכן איננו שוכן בקרבם ומצילם (כמו שביארתי במקומו), ופירש הוא, הבאים כמו הימים הבאים, העתידות, ובעקב זה קרא גם הנה תחת אהיה, והבין; הקיים בזמן הזה, לאשר יהיו – לקיימים; אבוא (הבא) – העתידות, כך יצא לו הפתגם הנכבד שהתנגלג לתוך כל התרגומים החדשים, ואם מכירים אנחנו את היסוד כמו שהצעתיו, לא נוכל להיות בספק, כי אצל הלל הזקן (חוספתא סוכה ד, ג; בבלי נג, א) אבוא לבית אבוא לביתך, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך הוא שאל מתוך הספר שלפנינו. סעד לזה הוא, כי הלל משתמש במליצת מדבר בעדו, הקביה דובר, וזה יתכן ביתר שאת בחזון, אשר בו הקביה מנלה לנביא את דרכיו, ועוד סעד לזה, כי באותה פרשה נמצא גם הרעיון המובא מהלל, השפלתו היא הנבהתי. כן העלינו כי עוד פתגמים שונים מוסריים מדורות התנאים מקורם מן הספר שלפנינו, ולפי זה אפשר לקבוע מוצאו רק בזמן הרבה יותר קדום, עד שבזמן ר' יהודה נשיאה כבר היתה המעות רווחת שהספר הוא מעורא הכהן הסופר, וכך פירשתי בהערה לפרשה (ש), יז אה דברי יוסי מעוני בירושלמי (סנהדרין ב) כגננא כן גנתא – כהנא אמר כן, שהוא מביא בזה פתגם מתוך ספר זה.

6 חשוב עוד מזה, כי נאלצים אנו להכיר קדמות הספר

שלפנינו לספורי דניאל. בפי יאנינו, בן-ז', אנו קוראים על תמונת האדם אשר עלה מלב ים ברוח סערה ועף עם העננים ואחרי כן נזר לו הר נשא ויעף עליו. כל התמונה מובנה כאן היטב (אנחנו מפרשים אותה כסיפור נוסף לעיקר הספר של שלתיאל, אבל מדורו של אלכסנדר ומושפע מהופעתו ככובש אדיר שבא מאורופא מעבר לים, וגם מן המליצות המשיחיות של ישעיהו). המושיע צריך להר למען התיצב עליו, וגם מסורה נבואית היא: מה נאוו על ההרים רגלי מבשר, וכיון שאין הרים בכבל, הוא נוזר לו בעצמו הר למען התיצב עליו (הנזרה כאן הוא בנין גבוה כמו יחזקאל מא, יב, תי: בצורתא), ובסיפור שלפנינו נזכר עוד בי פעמים כי ההר ננזר; יג, ז, וייג לו. אבל גם אצל הניאל ב, מיה נמצאת אבן דאתנורת מטורא בלא ידיים, ושם אין טעם מסתבר לתמונה זו (באמת אין זכר ההר שם ב, לד), כי למען נתוק את הפסל היתה יכולה לצאת פתאם יד נעלמה כמו אצל בלשצר, או אבן היתה יכולה ליפול ממרומים פתאם, ומה טיבו של הר כאן? אבל ההר וגם, אתנורת' הם רק שיגרא מן הסיפור בחזון שאלתיאל אשר שם המלים במקומן, שם נאמר גם (יג, לו), כי מה שננזר (הוקם ונבנה) ההר בלי ירים הוא סימן לציון שתקום מהריסותיה בדרך נס. אצל דניאל הושאל הדבר על האבן והתמונה יוצאת דופן (הן גם לפי הטבע דבר פשוט הוא, כי אבן משתמטת מעצמה מן הסלע ומתנלנלת ונוחצת פסל, ואין כאן שום נחיצות למוטיב „בלי ידים“), ובאגדה התלמודית וכן אצל מרקוס יד, נ"ח יצא מזה שהמקדש יחזור ויבנה בלי ידים (*ἀχειροποίητον*), ובאפוקליפסא ליוחנן כא, ב, התפרש הדבר על ירושלים (השווה רשיי סוכה מא, א, דיה אי נמי: מקדש העתיד שאני מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים). – ועוד דבר שני כאן מראה קדמות הספר לדניאל, בחזון שלפנינו אנחנו מבינים היטב איך התרומם האיש (איש תקיף ונבון מלחמה שנעשה לשופט כל העולם ברוח פיו) ברוח סערה מן הים ועלה על במתי עב (מליצה שהיתה ידועה היטב מיסעיה יד, יד, על המושל התקיף, ובה יש הנמיות לעליון, כי גם ה' רוכב על עב קל, ישעיה יט, א, וההתנשאות למרום מוצאת דוגמתה גם אצל יחזקאל א, ד; ג, יב-יד). אבל אצל דניאל ז, י"ג אין הדברים מובנים כלל, למה נמצא בר אנש פתאם עם ענני שמיא?

איך הניע שמה ומה הנבורות והנפלאות אשר עשה עד שבשבילי ניתנה לו מלכות ויקר¹ שם איננו נואל ומושיע כי אם נגאל ונושע. כל זה מתבאר, אם התמונה שבדניאל לקוחה מן המוכן בספרות שקדמה לו, ואז נבין גם כי הוא בהתנבאו למלכות שמים הגיברת בנסים מתליש בכוונה את תמונת הנבור האנושי ועושה ממנו, בן אנושי חלש חסר אוניס, דוגמא לעם ישראל. אמנם דניאל עצמו קדם למחבר שלפנינו המזכיר אותו, אבל הסיפורים שנמצאו מדניאל נכתבו בזמן שאחרי שאלתיאל והושפעו ממנו.

7 החוזה צם ומתענה ג' פעמים, בכל פעם שבעה ימים רצופים, אם בן אף ביום השבת, לא כמו אצל דניאל (י' ב-ג) ג' שבועים בפעם אחת, אשר שם אפשר שהם בדרך כלל, חוץ משבתות, וגם לא תענית מוחלטת, רק מניעת לחם חמורות ובשר ויין. אבל כבר לפי ספר היובלים (י' יב) התענית בשבת אסורה, וס' היובלים, לפי מה שהוא אוסר בהחלט גם את המלחמה בשבת, צריך להחשב כקודם לחשמונאים. גם על יהודית מסופר בפירוש שהתענתה חוץ משבתות, ואפילו אם לא התפשט האיסור בכל ישראל, הרי החוזה שלפנינו המתקדש לפני ה' בודאי לא היה עושה שום דבר שיהיה בו, אף לדעת קצת, זלוול ברת. על כרחנו עלינו לומר שהוא מומן קדום שלא היה עוד איסור כזה ידוע (בזמן יותר מאוחר נודע האיסור בתלמוד).

8 הצנת עשרת השבטים במרכז הנאולה (יג, מ-מו) הוא סימן מובהק, שהחוזה חי בתקופה לא רחוקה מן הכיבוש האשורי ובכל אופן לא בזמן התנאים, כיון שכבר ר' עקיבא חושב אותם לאבורים. גם אצל דניאל, הדואג הרבה לגירל עמו, לא נזכרו עוד י' השבטים.

9 אף הרעיון כי לא יוכל איש להתפלל ולבקש עליה על קרוביו המתים מובן לנו רק מומן קרוב ליחזקאל. כבר בימי החשמונאים היה רעיון כזה רחוק מלב יראי האלהים, כי יהודה המכבי (כ' חשמונאים יב, יד) מבקש מה' עליה לעון החוטאים שנפלו במלחמה,

¹ גם גונקל (Weltschöpfung u. Chaos, 328) כבר התפלא על תמונה זו ואמר שהיא נודאי לקוחה מאיזה מקום, אבל בהיותו לענין „עזרא הרביעי" שקוע בסכרא כי הספר הוא מומן קיסרי רומי לא עלה בדעתו כלל כי המקור לתמונה שבדניאל הוא בספר זה.

ובימי התנאים דבר פשוט הוא שעמלים החיים בצדקתם להציל את המתים מדינה של ניהנם, כרי מאיר שהתאמן להציל את רבו אלישע אחר מותו וגם את אביו הנכרי (ירושלמי חגיגה פ' ב, א).

10. שבעה מדורי ניהנם במובנם בזמן התנאים לא נודעו עוד לחוזה שלפנינו כשהוא מדבר על ענשי הרשעים ברחבה. אמנם יודע הוא שבע מדרנות של צער ויסורים, אבל אפילו כבר במאה הראשונה קודם ספתינ היה נחשב לכופר ואפיקורוס כל מי שהיה נועז לבאר את האמונה ההמונית על מדורי ניהנם, שהיתה כבר פשוטה, בדרך המתפלספים הרציונליסטים. צריך איפוא לומר כי המחבר קודם לזמן התרקמות האגדות על נן ערן וניהנם. מה שהוא רואה את הנשמות שטות ותועות בעולם אחרי המות הוא רעיון ידוע גם לאפלטון.

11 האגדות הניכרות כמאחרות, בסגנון האפוקליפסות, הן בספר זה מן הדברים שנוספו בזמנים מאוחרים, כמו ה, ו-ח; ו, א-ב; ז, כו-מד; והמיתוס ו, מט-נב. כשאנו מסתכלים היטב, אנו רואים למשל, כי ז, מיה הוא המשך הנכון מן ז, כיה, ומה שבנתיים יכול להמחק. עיקר הספר עוסק רק בגורל עם ישראל בגולה שבבבל ועובר מזה לגורל הצדיקים בעוהזי בכלל ובאחרית הימים. כעין זה גם אצל דניאל י, יד (על יסוד בראשית מט, א), אותות ומופתים שהוא מדבר עליהם בקשר עם עתידות, אינם יוצאים מגדר האותות והמופתים שאצל יואל וזכריה.

12 כבר הוכרנו כי לפי עדות התלמוד נמצאו בבבל מגלות עתיקות, כתובות אשורית ובלשון קרשי על אחרית הימים (בוו שנוכרה בסנהדרין צו, ב, אמנם נמצא פרט: שנת די אלפים ציא, אבל אין ספק כי פרטים כאלה הוכנסו בדורות שונים לפי הצורך. את המספר הנפלא, אשר לא התבאר עוד מוצאו, פירשתי, שהוא מספר תריין כפול שבעה, ושיצא למחשבי קצין בזמן האמוראים על פי מה שמוכא בשמות רבה כה, כי על כל המצוות בן דוד בא ועל שמירת שבת [שבעה] בן דוד בא, ושיערו קרוב לאותו זמן כי כודאי כפל ב' המספרים יורה ביתר שאת את קץ הפלאות). נוכל לשער כי ספר זה נמצא במגלה אחת כואת. לייחס אותו לעזרא הסופר אי אפשר כלל, כי החוזה מתואר כמו אחרון הנביאים, ומחברים מאוחרים ידעו היטב כי עזרא לא היה נביא, גם אי אפשר להביא את עזרא

בקשר עם חיבור שנכתב בשנת שלשים לחרבן, כמאה שנה קודם לו, וגם לא לייחס לו נ'—דו דורות אחר החרבן את הצער והאבל הנדול המתוארים בספר ואשר הם נאותים היטב רק לנשיא הגולה בן המלך יכניה. אי אפשר גם לומר, כי בדור מאוחר בדה איש מלבו ספר כזה וייחס אותו לשאלתיאל אבי זרובבל, כי א) בדור מאוחר היתה, כנזכר לעיל, התמונה של מצב עם ישראל בעולם אחרת לנמרה, ומן המאה הני והלאה לא היה גם צורך להסתיר זכר מלכות רומי ולכתוב בבל תחתיה; ב) השם שאלתיאל אינו מפורסם כל כך בדברי הימים כדי שיהיה חוזה חזיונות מאוחר בוחר דוקא בו; הוא היה יכול לתלות הנינוי בדניאל וחבריו שהיו מפורסמים יותר, או בזרובבל. אצל הספרים המכונים פסאודאפינרפים אנו מוצאים שברו להם רק שמות מפורסמים לתלות בהם, כמו אדם, חנוך, אברהם, ייב בני יעקב, שלמה, ברוך, וכאלה. על כרחך כי השם שאלתיאל ושנת לו אחר החרבן אמתיים.

13 נשאה איפוא החידה של כפל השמות: שאלתיאל הוא עזרא. בשאלה זו עסק החוקר האנגלי מ. ר. דומס (James) במאסף Journal of Theological Studies שנת 1917 והעלה דבר חשוב, אבל לא הוציא ממנו המסקנא הנכונה. הוא עמד על הנמסר בדהיי א (ג, יו): ובני יכניה אָסֶר שְׁאֶלְתִּיאל בְּנוֹ, ולא נעלמה ממנו מסורת חז"ל (סנה' לו, ב) כי שם אחד הוא (ונקרא אסיר על שעיברתו אמו בבית האסורים) וכי אנדה זו נמצאת גם אצל אפיפניוס (De XII gemmis) וכי בכי ערבי (גילדמיסטר) צורת השם בספר זה היא אל אָסִיר. אבל מכל אלה הצטרף לו רק פתרון מתמיה שאינו מתקבל כלל: על דעתו עלתה הסכרא, כי הסופר, המאוחר, בברותו לו שם החוזה בחר בשם איש אשר לו שם שני דומה קצת לשם עזרא! דומס לא התבונן, כי אמנם יכול היה מעתיק מאוחר להוציא מן השם העברי אָסֶר עיי ניקוד מטעה בארמית אָסְרָא את השם ביונית ורומית Esra ולהפוך אותו על ידי זה לעזרא, אבל לא יכול היה סופר עברי לבחור לו לכתחלה בעברית את השם אָסֶר במחשבה שהוא דומה לעזרא, בהיות גם האותיות וגם ההברה שונות. כן גם טעות היא מצדו, כי רק עיי השם שאלתיאל הניעו המבקרים לחלק את הספר לפי מקורות שונים, בעת אשר החלקים ניכרים משינוי

הלשון והתכן. לא נכונות גם השערות החוקר הנ"ל, כי אפשר לראות את הספר המיוחס לפילון, קדמוניות כתבי הקדש כמקור לס' החזונויות הזה (הרחבנו בזה הדברים במחקרים עמוד 58).

ו.

צירוף חלקי הספר ועקבותיו בספרות העתיקה

נמצינו למדים כי שאלתיאל הוא אסיר, בן יכניה מלך יהודה, הוא בעצמו כותב עיקר החזונויות שלפנינו. מתוך מה שנזכר בספר עצמו, רואים אנו אותו כראש ומנהיג לאנשי הגולה, כאשכול מחרם, כמנורה במקום אפלי, וכי בו בטח העם בעת צרה, וכי הוא מתבודד ומקדיש כל הנינו לחכמה ובינה ולחפלה על עמו. חזונוותיו לא זכו להתקבל לתוך כה"ק ועיזו נשארו בלי השנחה מצד הסופרים (לפי השערותנו באנציקלופדיא היהודית, נרמ', כרך ד' עמוד 622 והלאה, חיו מעתיקי הספרים וקובעי המסורה התנכית במאה הני לפני סה"נ בתקופת המדקדקים היוונים האלכסנדריים) ולקו בהוספות ויופים ברורות הבאים, צריכים איפוא להבחין:

1 עיקר הספר שנכתב בערך שנת 556 לפני סה"נ, קרוב לזמן יחוקאל, בגולה בבבל.

2 המסגרת החיצונית של חזון הנשר (המוטיב של האריה השואנ הוא שאול מעמוס א, ג, ומהושע יא, י) שהיא מומן מלכות פרס, גי הראשים, שמהם השני מאריך בממשלתו ביותר, יכולים להיות: דריוש השני נותום, ארתחשסתא השני מנימון (404 עד 359 לפני סה"נ) וארתחשסתא הני אוכום (359-338), בימים ההם היו גם המלחמות והמהומות בעולם שעליהן מדובר בחזונוות. י"ב הכנפים והכנפים הזעירות רומזות לסגנים ופחות שונים במלכות פרס.

3 חזון הנבור המביא נאולה לישראל ולכל העמים, לפי דעתנו הוא מתקופת אלכסנדר.

4 הוספות של פסוקים ואגרות מומנים מאוחרים (עד סוף זמן האמוראים). המחשבות על גורל הצדיקים ועוה"ב וחטא האדם, אעפ"י שנראות כרעיונות מומן חכמי המשנה, אפשר שהן קדומות.

ביסוד העברי שאני מציע הצנתי לפי השערתי מתוך עיון בתרגומים הקדמונים וגם מתוך הסתכלות בחוכן הדברים סימני הסגר בצד

ההוספות המאוחרות והערתי עליהן, אבל אי אפשר לשפוט בכטחה תמיד על מה שהוא מעיקר הספר ומה שנספת.

מובן, שקביעת הספר (בעיקרו) בזמן נלות בכל תכריח לשנות את הדעות השוררות בענין קורות כה"ק ובענין האסכטולוגיא. הספר בעצמו המתנער מעפרו מרבה את נחלתנו מימי קדם ומוסיף על ספרות הנביאים והכתובים העתיקה. מתאשרת על ידו גם דעתנו שהצענו כבר בהרבה מקומות על קדמות כל התורה והנביאים וספרי תהלים משלי איוב וה' מגלות – לתקופת נלות בכל (כנגד מבקרי המקרא), הספר שלפנינו נסמך בכמה מקומות על רעיונות התורה ועל מליצת הנביאים שקדמו לו (אעפ"י שהספרים נמצאו רק בידי ראשי העם ולא היו ידועים להמונו ויכלו גם לאבוד על נקלה, ולכן שאלתיאל חרד עליהם מאד, אחרי שנשרפו ואבדו העתקים מהם, ורואה לו לחובה קרושה לטובת עמו ולתחית רוחו, להעתיק טפסים שלמים חדשים מתוך המגלות שהיו, כנראה, רק בידו ולהפיץ אותם בקרב העם).

ולענין „אחרית הימים“ שלובים בו הרעיונות של העתידות המזהירות של עם ישראל ועל יום המשפט לכל הנויים. לא אוכל להסכים בכל להמסקנות החריפות של יחזקאל קופמאן (התורה והנבואה, בספר ביאליק, III, 33 – 35) על דבר השינויים היסודיים באסכטולוגיא של התורה והנביאים ולסברתו כי בתורה אין עוד מלכות אלהים, רק שלטון ישראל על אויביו (באמת פרשת בראשית היא כבר מלכות אלהים, ויפה ראה בן עזאי את „זה ספר תולדות אדם“ כהכלל היותר גדול) וכי רק היהדות המאוחרת ועמה הנצרות ראו את ימות המשיח כשעת משפט לכל באי עולם (רעיון יום המשפט הוא כבר בשירת האזינו, ולפי מה שבארתי במקום אחר, כי כל מקום שנאמר בנביאים „כי פי ה' דברי מוצא הדברים מתורת משה, גם נבואת מיכה וישעיהו על אחרית הימים, שילכו עמים רבים ואמרו: לכו ונעלה אל הר ה' – ויורנו מדרכיו, המסיימת במיכה ה', ד', „כי פי ה' צבאות דברי, מוצאה מדברי משה כברכתו דברים לי, יט: „עמים הר יקראו, שם יזבחו זבחי צדק, לפי החזונות שלפנינו (ו, יח – כו), כאשר ימלא עני ציון יהיו מופתים בעולם (כמו בנבואת יואל וזכריה) ואל עליון יפקוד גם את כל יושבי הארץ על אשר עו, ואז רשע וזדון יכלו והאמת תגלה.

יוסף פלאוויוס, המביא ברחבה את חזונות דניאל ומאמין גם שקדמו למעשים וטאורציות הנרמזים בהם, וזה לו אות ומופת להשנחת ה' על תבל ויושביה, – את חזונות שאלתיאל אינו יודע. אין להתפלא על זה, כיון שהוא בעצמו מעיד (אפיון א, ח) כי כבר כמה מאות שנה שנחתמו עשרים ושנים ספרי הקדש ומאז לא נועז איש להוסיף עליהם או לנרוע מהם. אולי כבר בדורו נחשב הספר לחיבור של עזרא מחוץ לכהן, כן חשבו אותו, לפי מה שהזכרנו מוזמן ר' יהודה נשיאה, גם חכמי ישראל קרוב לתקופת המשנה. הירונימוס זילול בספר הזה, אשר בדורו לא נתקבל עוד מהכנסיה, מפני שנמצא בו, כי אחרי המות לא יוכל עוד איש להתפלל בעד נשמת חברו.¹

בתפלות הפאלאשים שהוציא יוסף הלוי, נמצא בזכרון הנביאים, אצל ירמיהו בן חלקיהו, גם זכר הנביא עזרא וסתואל, שלא ידע הלוי לפרש². ברור כי הכוונה לשאלתיאל שלנו, והשם השני נשתבש גם כן מן אסיר.

עוד זכר אחד עומם בסיפורי אנדות מימי הביניים, שצריכים אנו לייחס אותו לימי החוזה שלפנינו, הרבה מדובר מאת סופרים ערבים על נפלאות עזרא בבבל³. היתה גם אנדה, שהיה מן הנולדים על ידי נבוכדנצר וקם לתחיה מאה שנה אחרי מותו (לזה יש רמז גם בקוראן, שורה ב') – זה מתאים עם חילוף אסיר בעזרא. אלהריו בתחכמוני, שער ליה, מרומם גם הוא את הנפלאות של קבר עזרא בבבל בסביבות שושן, ומקדיש לו גם תרומים⁴. אבל עזרא הכהן מת בארץ ישראל ונקבר בירושלים לפי עדות יוספוס (קדמוניות, יא,

¹ „בשאתה גם ושוכב אתה מציע לפני את הספר האפוקריפי הנקרא בשם עזרא ואשר אתה והדומים לך קוראים בו, ואשר בו כתוב כי אחרי המות nullus pro aliis audeat deprecari“, (הירונימוס adv. Vigilantium 10 ובכתביו חוצ' Vallarsi ב 393). בעל „חיוזק אמונה“ מדבר על שלא קיבלו היהודים את עזרא ג' – ד' ואומר (פ' מג) על הנוצרים שלא קיבלו הספר ההוא „לחיותו כתוב בלתי מעזרא המופר“.

² Prières des Talashas, par I. Halévy, Paris 1877, p. 22

³ השוה ב' ה'לך במאסף Revue d. Études Juives כרך מ"ט עמוד

208 והלאה.

⁴ תחכמוני, מהד"ר קמינקא 289–291 גם 393.

ה, ה) ועל כרחנו נאמר כי האגרות הללו מוסכות על אסירי-שאלתיאל נכור החזונות, ומה שאומר עליו אלהריוי „אשר הוא ליקום עזרה בצרותי מתאים עם הנוכר בספר זה ג, יז; יב, מב.

בספר „אותיות דר' עקיבא' אפשר כי זכר זרובבל בן שאלתיאל העומד על הנליו „ואומר יתנדל ויתקדש וקולו הולך מסוף העולם ועד סופו... ואך רשעי ישראל וצדיקי אימות העולם שנשתיירו בניהנם עונין ואומרים אמן... מתגלגלין רחמיו של הקב"ה... נוטל מפתחות של ניהנם... ואומר לכו ופתחו שערי ניהנם והעלו אותם – הוא גם כן הד מרעיונות הספר שלפנינו ומהתפלה (ח, כו) – לז' שיחון ה' ברחמיו את כל הרשעים, וכי המעתיקים הכניסו בצד השם שאלתיאל, שלא נודע ממנו הרבה, את שם זרובבל בנו המפורסם יותר במקרא ובאגדה.

סידור הספר לפי פרשיות איננו בכל כהי הרומיים כמו שהוא בולגאמה, כן מחולק הוא בכ"י הוויני שמצאתי (Cod. lat. 362) באוצהים הלאומי, מוצאו מן המנזר של הציסטרציאנסים בליליענפלד) לשלשים ושבע פרשיות. החילוק לפסוקים איננו עוד בדפוס וויניציאה 1498 של הנוסחא הרומית. כיון שהרגילו כבר כל החוקרים החדשים להשתמש בחילוק הפרשיות והפסוקים כפי הדפוסים המאוחרים של הוולגוטה, הנחתי גם אני אותו, בשים לב לעזיבת ב' הפרשיות הראשונות המזויפות, באופן שאצל המספר הנכון של כל פרשה מצויין המספר שהרגילו לצטט: א (ג), ב (ד), וכן הלאה.

ווינא, תרצ"ה.

תוכן גיליון 13 של קתדרסיס
אביב תש"ע 2010

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה
שמשונה אליעזר
'רייטינג', בכל שם אחר, הוא רייטינג

דבורה דימנט
על זכר המחקר ועל שכחתו
על ספרה של רחל אליאור

אבשלום לניאדו
עבר ללא מחקר
על ספרו של שלמה זנד

יוחנן גלוקר
אזהרות ראשית
על האנציקלופדיה לפילוסופיה מערבית

נפתלי וגנר
הביטלס ו"המחלה הבריטית"
על ספרו של עודד היילברונר

זכרון לראשונים: אפרים אלימלך אורבך
עודד עיר-שי
אפרים אלימלך אורבך
אפרים אלימלך אורבך

בקשת האמת כחובה דתית
דרכים חדשות במדע המקרא
בעניין מאמר "תקנות הגאונים"
מדעי היהדות בימינו – מעמד ובעיות

Classics. In the first of these fields, he published an *editio princeps* of the poetry of the fifteenth-century Hebrew poet in Spain Shlomo Bonfid, and a new critical edition of a volume of poetry by Judah Alharizi. He also edited for the first time the responsa of Rav Ahai Gaon, and published one of the first general books in German on the literature of the Gaonic period.

His Hebrew translations from the Classics include Marcus Aurelius' *Meditations*, Seneca's Epistles, Dialogues and *Natural Researches*; eight tragedies by Aeschylus, Sophocles and Euripides, and Aristotle's *De Anima*. All of these were pioneering Hebrew translations, and were produced during a busy teaching career and in his old age in Tel-Aviv.

We reprint three book reviews by Kaminka, including the first reviews in Hebrew of the first part of Yehezkel Kaufmann's *History of the Faith of Israel* and of Joseph Klausner's *Jesus of Nazareth*; and also Kaminka's introduction to his very learned, if somewhat controversial, Hebrew translation and commentary on Ezra IV.

זכרון לראשונים

Remembrance of Former Generations

Aharon (Armand) Kaminka

1866 – 1950

In this issue, we republish four articles by Aharon (Armand) Kaminka, a Hebrew author, scholar of mediaeval Hebrew literature, and Hebrew translator of some of the classics of Greek and Latin literature.

Kaminka was born in Berditchev, Ukraine, in 1866, and died in Tel-Aviv in 1950; but he spent most of his life in Germany, the Austro-Hungarian Empire, and the Austrian Republic. He studied in the orthodox theological seminary in Berlin, where he was ordained as a rabbi in 1893. At the same time he studied Semitic languages, philosophy, economics and Jewish studies in the universities of Berlin and Paris, where he obtained his PhD in Jewish studies. Between 1893 and 1900 he served as a rabbi in Frankfurt on Oder, Prague and Esseg (Osjeck) in Slovenia. From 1900 to 1938 he lived in Vienna, where he taught at the Isaak Hirsch Weiß Jewish Seminary and at the Maimonides Seminary which he founded in 1924. He also taught, from time to time, Talmud and Jewish philosophy at the University of Vienna. He succeeded in escaping to Tel-Aviv at the last minute in 1938.

During his years in Austria, he published three volumes of Hebrew poetry and one Hebrew play on a Biblical theme. But his great reputation was based mainly on his research in mediaeval Hebrew literature and on his translations from the

sociology of literature on the one hand and a real scholarly account of Hebrew poetry based on careful analysis of texts and their contexts on the other. Calderon's discussion becomes too often a collection of unproven statements, almost always praising and flattering, concerning many contemporary Israeli poets, some of whom are truly marginal. Calderon maintains that everyone agrees that there is no one dominant centre in Hebrew poetry today – and he does it since such an assumption would support his own thesis regarding the deterioration in the public status of poetry today; but by doing so he intentionally ignores quite a few poets, critics and literary journals which present a sharp contrast to this assumption and to his views in general. Calderon states that the fact (if it is) that poetry today has a more restricted audience and limited rating is effecting its essence, but he never explains how exactly this has come about – if it has. The high rating given to rock music today leads Calderon to yet another statement, according to which the Israeli rock singer-songwriter is the heir of the poet from the point of view of social status and popularity. But all the examples provided by Calderon to show that popular rock lyrics are on the same literary level as poetry show in fact the opposite: good poetry has its complexities and richness which always surpass rock lyrics. Calderon is willing to sacrifice every scholarly standard to 'prove' his point, and this entails biased interpretations of poems, while he is unwilling, or unable, to provide any proper reasons for his statements or justifications for his choices in the way of real literary criticism which is focused on discussing qualities and importance of texts. Under such methodological constraints Calderon's most ambitious thesis regarding what he calls the 'second day culture' which presents 'critical distortions' (in both Israeli rock music/lyrics and poetry) – as against the harmonious and affirmative 'first day culture', sounds completely unconvincing, but very much 'with it'.

detective might learn from. Shapira and his colleagues have literally left no stone unturned in their attempt to understand Firkowicz' art of forgery.

In a way one can take the book as a an antidote to the work of pseudo scholars – or post-moderns – who invent the past through being hostages of their own ignorance and of their political agenda. Shapira's work is an example of the heights a scholar can reach, and the only flaws in the work are the errata that mar the book on almost every other page. These technical flaws should be taken not as Shapira's sin, but rather as reflecting the low status of Judaic studies in contemporary money-making universities.

Shraga Nero

A Shallow Reductionist Mish-Mash

On Nisim Calderon, *The Second Day. On Poetry and Rock After Yona Wallach*, Or Yehuda: Devir and Ben Gurion University in the Negev, 2009.

This review deals with many different methodological shortcomings found in Nisim Calderon's book on contemporary Hebrew poetry and rock music. Beyond the fact that the main thesis of the book – that there is some kind of symbiosis between contemporary Hebrew poetry and contemporary Israeli rock music – is not original and can be found in a number of articles and a book by Hebrew journalist Menachem Ben which were published over the last decade, Calderon is constantly using in his book problematic expressions such as 'the Israeli intelligentsia' or 'the Israeli intellectual', which blur the distinction between a

intervention of al-Qaeda in the 9/11 attack, to the futile entanglement in Iraq. From all this it is only natural to conclude that, at least so far, the Arab authoritarian regimes have been gaining the upper hand in their quest to preserve the status quo.

Meir Bar-Ilan

Tracing the Frauds of Firkowicz

Dan D.Y. Shapira (ed.), *The Tombstones of the Cemetery of the Karaite Jews in Çufut-Qal'eh (the Crimea)*, Report of the Ben-Zvi Institute Expedition, Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 2008, 563 pp.

This is a real detective story, where a modern historian is tracing the frauds of the suspected criminal some 170 years after his activities took place. Shapira with his team are highly qualified to investigate the frauds perpetrated by Avraham Firkowicz (1787-1874). Firkowicz was a talented scholar, a Karaite rabbi, who abused his knowledge in order to deceive the world, his brethren included, about the antiquity of the Karaites in the Crimea. His method consisted of publishing the texts of the engraved tombstones from the Crimea in an amalgam of genuine and fraudulent data. The modern detectives – the authors of the present book – have done their best to decipher his 'information'.

Shapira is a polyglot who invests his vast knowledge, combined with interdisciplinary work in historiography, geography, epigraphy and other skills, into a comprehensive work, something without a precedent in this field. Firkowicz' work is analysed diligently in detail in a manner a police

American neo-conservatives and the Arab authoritarian regimes does not reflect any Middle Eastern reality, but only serves as a tool for advancing their respective interests: finding an alternative opponent after the dismantling of communism, and preserving the existing non-democratic regimes.

The theoretical framework of the book is rather simplistic. Shavit equates democracy with its Western formal variant, while avoiding any discussion of its underlying conditions: a viable civic society, a functioning public sphere, and a discourse of human rights and freedom. He has nothing to say about how economic and political globalization has been pushing the US and the international corporations it backs into seeking aggressively after new markets. His own warning notwithstanding, Shavit also often confuses Arabism with Islam, a failure that leaves out of the discussion Christian intellectuals and belittles the importance of the Islamist element. He similarly overlooks alternative voices in the West, such as the European governments and the left.

Shavit is in his own element when he analyses in a lucid manner the complex historical evolution of the ideological and politico-military conflict and competition between the neo-conservative trend in US foreign policy and various authoritarian governments in the Middle East – notably Saudi Arabia and Syria, but also Egypt and Iraq. The discussion is conducted on four major planes: the inner-American one, which led to the depiction of the Middle East as the Evil Other; the inner-Arab, in which tyrannical regimes had to cope with liberals and Islamists; the Western-Arab relations, which have been governed by suspicion and misunderstanding; and finally the ideological-practical axis, which takes us from the academic formulations of "the end of history" and "the clash of civilizations", through the

or two. It is all so obvious: the 'as we all know' pose may not always include every reader, but it includes, of course, oneself.

On pp. 201-202 of his book, Zamir repeats, lock, stock and barrel, his idea that the simile of the frightened child is literally meant; that Socrates is literally called upon to act as a "charmer"; and that Plato – this time not merely Socrates of the dialogue – thus "demands his readers to consider holding less than the value of maturity as part of philosophical communication" – and more of the same ilk. In a note to that page, he refers those of his readers who know Hebrew to his original article, the one I had refuted, with not a single hint to it that anyone had ever expressed the slightest doubt about it.

On reading this rehash of the original farce, I felt that I could do worse than quote Hesiod's *Works and Days* 293-297.

Itzhak Weismann

Democracy in the Middle East: A Conversation of the Deaf?

Uriya Shavit, *The Wars of Democracy: The West and the Arabs from the Fall of Communism to the War in Iraq*. Tel-Aviv: Dayan Center, 2008.

Uriya Shavit's book deals with the degeneration of the international and inner national struggles for the democratization of the Arab world into the destructive violence, on the one hand, of al-Qaeda's terrorism, and on the other hand of the United States' war in Iraq. It argues that the essentialist-organic approach shared by the

father of western misogyny (which seems to include most post-Platonic philosophers – perhaps with the exception of Zamir himself), the quoting philosopher who keeps mentioning other people's opinions without taking any position himself. I pointed out, by means of a close analysis of Zamir's arguments as against Plato's text, that these were mere figments of Zamir's imagination, and that some of these statements – like the one about Plato the quoting misogynist and his followers in the whole of the western tradition – were a preposterous travesty of the history of philosophy.

Tzachi Zamir has, in the meantime, furthered his academic career, and at the time of writing was a senior lecturer in English and General Literature, and head of the Department of English, at the Hebrew University.

In 2007, Zamir published a book which was awarded a prize (or two?) by the Hebrew University before it even came out:

Tzachi Zamir, *Double Vision, Moral Philosophy and Shakespearean Drama*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2007.

Much of the book is dedicated to the surprising idea that literature and philosophy, rather than being rivals or antagonists, should be seen as complementing each other. In the course of his disquisitions, Zamir drops long lists of names of philosophers and literary critics, letting the reader imagine that he had acquired an intimate familiarity with their writings. I cite two such lists, questioning Zamir's familiarity with one or two of these authors – especially with Peter Ramus, whom he cites as representing the separation between rhetoric and philosophy. I also point out that the book abounds in statements such as 'if we reject Hegel's view that...' or 'as Kant pointed out...' – as if the author is so much at home in their writings that he would not even suspect that some readers might be grateful for a reference

John Glucker

Another Dog, Another Caravan

This article is also a sequel. In *Katharsis* 1, pp. 62-86, I published a response to a Hebrew article by Tzachy Zamir on Plato's *Phaedo*. This was not Zamir's first attempt at elucidating Plato. Two previous articles of his, one in Hebrew on *Symposium* and the other, in English, on the old question of why Plato wrote dialogues (no less), had already exposed Zamir as a non-expert (to be polite), rushing in where certain heavenly creatures might express a degree of hesitation. In his *Phaedo* article, Zamir showed no significant improvement as a self-styled Platonist. For the first time, he also dedicated a page or so to the discussion of Greek words, showing in the process that he was far from being able to read the dialogue in the language in which it was written or from having the slightest sensitivity to the meanings and contexts of the few Greek words he put on public display. I leave it to the reader to find the proper name for such a practice.

The main point of that article by Zamir was that, no matter what the arguments for and against the immortality of the soul may be – arguments, one remembers, which occupy about two thirds of the dialogue – the most significant point in this dialogue is when Socrates strokes Phaedo's hair. This bodily gesture, Zamir argued, put in jeopardy the whole well-known (to whom?) Socratic other-worldliness. Zamir also took the simile of the frightened child, towards the end of the dialogue, quite literally, as well as the request that Socrates should act like a magician and charm those frightened children out of their panic. This was followed by a generalization about children having no shades or degrees in their 'epistemic ladder', but being always definite and resolute in their judgments. Zamir also described Plato as the

Rinon was also chairman of the Department of General Literature at the Hebrew University. In his preface, he even provides details of some of the 'networking' which elevated him to his exalted position.

Most of my present article deals with Rinon's latest (at the time of writing) book, *Homer and the Dual Model of the Tragic*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2008. 220 pp. In it, Rinon develops an idea he had picked up from Halliwell and some other recent writers, according to which the ancient Greeks seem to have had an idea of what is nowadays called The Tragic, but did not formulate it clearly. Rinon attempts to fill this gap by offering us a definition of The Tragic, and by means of a forced interpretation of the fourth chapter of the *Poetics*. His definition runs as follows:

I define the tragic as a worldview reflecting the precarious position of the human being in a world determined by two factors, time and the divine, over which he or she has almost no influence.

One is almost reminded of the famous punch-line of the chorus in Housman's *Fragment of a Greek Tragedy*, "Life is uncertain". This Tragic worldview could easily be applied to quite a lot of epic and lyric poetry, and to many modern novels and general essays bewailing our *condition humaine*. Rinon is aware of this, and he tries to interpret the fourth, historical chapter of the *Poetics* as though it maintains that the *Iliad* and the *Odyssey* are both tragedies – and in our sense. I argue that this is far from what that historical chapter says, and also that for an ancient Greek, the word 'tragic' did not mean anything like our idea of The Tragic, but merely something connected with the sort of stage-play called tragedy. I also point out that in his Hebrew translation of that chapter, Rinon had kept fairly close to the basic meaning of the Aristotelian text, while here, under the influence of more recent secondary literature, and oblivious to his own translation, he reads into the text what is not in it.

English Abstracts

John Glucker

The Dog Barks Again

This article is, in its way, a sequel to a long review article of Yoav Rinon's Hebrew translation of Aristotle's *Poetics* which I published in *Katharsis* 2, 2003. In that article I pointed out some silly mistakes made in the translation and notes – such as "Euboea is an island east of the Peloponnese" – and some mistranslations. I also showed that some passages which appear without acknowledgement in the introduction and notes are literally translated from Ingram Bywater's and D.W. Lucas' editions and commentaries, and from Stephen Halliwell's book, on Aristotle's *Poetics*. I showed that the translator had no idea of what the term 'manuscript' means, or how to read a critical apparatus, and that, although he claims that the translation is based on Kassel's Oxford Text, in one particularly difficult piece of text he translates, not from any critical edition, but from James Hutton's English translation, thus giving the reader no idea of the complexity of the passage as it has been transmitted to us. I also showed that in his more general philosophical postscript, he sometimes refers to the wrong parallels in other writings of Aristotle himself, and that, trying to be 'with it' and 'up-to-date' he relies almost entirely on Anglophone secondary literature of the last twenty years. In some cases, he has no proper idea of the philosophical presuppositions behind some of the modern controversies.

All this has not constituted even the slightest obstacle to Rinon's successful career as a senior lecturer with tenure in Classics and General Literature. At the time of writing,

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 14, Autumn 2010

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

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

Correspondence should be addressed to:

Mezaref, c/o John Glucker, 60/B Ben Gurion Street, Kfar
Sava 44204, Israel

e-mail: info@katharsis.co.il

Visit our website: www.katharsis.co.il

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

© All rights reserved 2010