

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 26, חשון תשע"ז



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

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, איל זמיר, אסא כשר, ששון סומך,
עמנואל סיון, מנחם פרידמן, אלישע קימרון, חנה רוזן, משה שוקד,
מאיר שטרנברג, ראובן שיינדלין, דניאל שפרבר

כתובת המערכת: מצרף, אצל יוחנן גלוקר, רחוב בן גוריון 60ב', כפר
סבא 4420411

דואר אלקטרוני: info@katharsis.co.il

בקרו באתר שלנו: www.katharsis.co.il

המו"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-141-58

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



© כל הזכויות שמורות, 2016

תוכן העניינים

על שלושה ועל ארבעה יוחנן גלוקר מודה ועוזב בפומבי	5
אלכסנדר רופא תיקונים משיקול הדעת בנוסח המסורה (מאמר אורח)	10
בצלאל בר-כוכבא עוד על הכחשת קיומם של האיסיים ועל מתודולוגיה של מדעי היהדות על ספרה של רחל אליאור	44
נעמי כשר על ספרה של תמי יגורי, פתרון חידת המשמעות	76
ירמיהו ואפלטון במותם לא נפרדו	92
דב שוורץ זהות משתנה: סוגיית הסמכות הדתית ויחסה לטרבנות בחוגי הציונות הדתית על ספרם של משה הלינגר ויצחק הרשקוביץ	96
איוור לודלם לחטוא לפילוסופיה פעמיים על תרגומו של שמעון בוזגלו לספרו של א"פ סטון	113
אירוניה על רגל אחת	137

	רומינה זיגדון ואריה לב
141.....	על הוראת המתמטיקה בבית הספר היסודי ועל הוראה בכלל בעקבות ספרו של רז קופרמן
	משה פלורנטיין
175.....	על ספרו של ע' אורנן
	זכרון לראשונים
190.....	שמעון אפלבאום
	שמעון אפלבאום
193.....	על הכרך הראשון של <i>אוצר הפפירוסים היהודיים</i>
203.....	הארכאולוגיה בישראל ומניעה
211.....	קשתי זמאריס
222.....	המרד השני ומחקרו
236.....	תוכן גיליון 25

על שלושה ועל ארבעה

מודה ועוזב בפומבי

תיקון שגיאות – ולא רק שגיאות דפוס – בהוצאות חדשות של ספרים אינו דבר של מה בכך. לא כל מחבר מוכן לתקן בהוצאות מאוחרות שגיאות של ממש, שמא יגלה קורא חד עין זה או אחר שהמחבר טעה בדברים שלא היה צריך לטעות בהם. יש גם מחברים שמתעלמים במודע מתיקונים שמציעים להם קוראים. זכור לי סיפורו של מחבר אחד שקיבל ממומחה באותו שטח רשימה של הצעות לתיקונים בהוצאה הבאה של ספרו וענה לו שאינו מתכוון לטרוח: "ממילא הם לא ישימו לב". והנה אחד מגדולי החוקרים של הספרות הקלאסית בכל הדורות לא זו בלבד שהתעקש לתקן בכל מקום שיש צורך בכך, אלא אף עמד על הצורך לעשות זאת בפומבי, ותוך השארת השגיאות המקוריות במקומן ותיקונן בהערות נפרדות. זאת בניגוד אפילו להרבה מחברים שמוכנים לתקן שגיאות, אך הם עושים זאת תוך העלמת השגיאה המקורית, מוחקים אותה ומדפיסים את התיקון במקומה כאילו היה שם מימות עולם.

ריצ'רד פורסון (Richard Porson), 1808-1759, היה אחד מגדולי הפילולוגים הקלאסיים באנגליה ובעולם בכל הדורות. בימי חייו הקצרים הספיק לפרסם כמה הוצאות עם פירושים למחזות של אוריפידס, שבהם גם כלל תגלית מטרית הידועה עד היום כ"חוק פורסון" (Porson's Law), ופרסם פירושים והערות למחזאים יווניים אחרים (בעיקר אריסטופניס) ולמילונים יווניים מימי הביניים, שכמה מהם העתיק לראשונה מכתבי היד. פורסון היה בוגר אוניברסיטת קיימברידג', אך למרות כשרונותיו וגדולתו כפילולוג, שהיו ברורים

לכל עוד בתקופת לימודיו, לא יכול להתמנות למשרת מרצה, שהיתה מותנית אז בחברות מוצהרת בכנסיה האנגליקנית, כי דעותיו בענייני דת לא עלו בקנה אחד עם עמדותיה. רק בשנת 1788 התמנה פרופסור ליוונית בקיימברידג' – משרה שלא היתה תלויה בקבלת עקרונות דתיים – והחזיק בה עד סוף ימיו.

אחת הנקודות השנויות במחלוקת באותה תקופה בין הכנסיה האנגליקנית לבין כמה מהנוצרים שלא השתייכו אליה היתה עניין השילוש, האב והבן ורוח הקודש. שלושת אלה מופיעים בצוותא במקומות שונים בברית החדשה, אך בדרך כלל כשלושה דברים. אחד מעיקרי האמונה של הכנסיה מאז המאה הרביעית לסה"נ היתה ששלושה אלה הם אחד: אל אחד שיש לו אופנים שונים (או פנים שונות). המקום היחיד בברית החדשה שבו נאמר כי השלושה הם אחד הוא באיגרת הראשונה המיוחסת לשליח יוחנן, פרק חמישי, פסוק ז'. כבר במאות שקדמו לפורסון קבעו המומחים לדבר, תוך בדיקה מדוקדקת של כתבי היד הרבים, התרגומים העתיקים, והספרות הנוצרית הקדומה, שמלים אלה הן תוספת מאוחרת. במאה השמונה-עשרה היו עדיין אנשי כנסיה שהאמינו שאפשר להגן על מקוריותן של מלים אלה, וכך לבסס את האמונה באחדות השילוש על כתבי הקודש הנוצריים עצמם. בשנים 1784 ו-1785 פרסם איש כנסיה בכיר בדרגת archdeacon, ששאף לעלות לדרגת בישוף, ספר שבו הוא מגן על מקוריותו של פסוק זה. האיש, ג'ורג' טראוויס (George Travis), לא היה מלומד של ממש, וחלקים גדולים מספרו הוא "שאב" מספרים אחרים, ובעיקר מספר של כומר צרפתי שתורגם לאנגלית. הוא הניח שאיש לא ירגיש בזה, והוא יתוגמל בכנסיה על מאמציו. להוותו פורסון היה אחד הקוראים שעמדו מיד על "טיבו" של הספר. פורסון היה ידוע בקנאתו לאמת, ובפרט לאמת המדעית בשטח הקרוב לשטחי מחקרו. בשנים 1788-1789 הוא פרסם בכתב עת ספרותי ידוע באותה תקופה, *The Gentleman's Magazine*, סדרה של מכתבים לטראוויס, בהם הוא מפריך אחד לאחד את טיעונו של

המחבר. בעצתם של כמה מחבריו הוא כינס את המכתבים האלה והוציאם לאור כספר בלונדון בשנת 1790.¹ ספרו של פורסון הפך במהרה לאחד מספרי המופת של הפילולוגיה הקלאסית בכל הדורות, שגם היום אפשר ללמוד ממנו מה טיבו של מחקר פילולוגי והיסטורי הראוי לשמו. כפי שחשש פורסון עצמו, ואמר זאת במשפט האחרון של הקטע המובא כאן, לא כל הקוראים בשני הדורות הבאים הבינו את ספרו או שוכנעו בעדויות ובהוכחות שהביא. אך בניגוד לאותה תחושה פסימית כוללת, האמת שבדבריו של פורסון – שבסך הכל הלך בעקבות כמה מגדולי קודמיו, ורק שיפר והרחיב את הדיון וביסס את הטיעונים בדרך שהיא כולה שלו – הלכה וחדרה לעולם המחקר, והיום גם רוב התיאולוגים הנוצרים מודים בכך שאותו פסוק בודד באחד הספרים המאוחרים של הברית החדשה הוא תוספת מאוחרת.²

עיקר ענייננו כאן הוא דווקא בקטעים האחרונים בהקדמה של פורסון לספרו. לאחר הדיונים המקדימים בטיב הבעיה ובמצב המחקר, מתפנה פורסון לדיון קצר בספרו הגדול של אדוארד גיבון, *ירידתה ומפלתה של הקיסרות הרומית* (Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*), ספר שנגדו כוון חלקו העיקרי של ספרו של טראוויס. כאן הוא עומד על כמה משגיאותיו של גיבון, ומציין (כפי שנראה מיד) שגיבון לא תמיד תיקן בהוצאה שניה שגיאות שעשה בהוצאה הראשונה, גם כשברור שידע עליהן. מתוך זה עובר פורסון להבהרת עמדתו בעניין תיקון שגיאות – עמדה מיוחדת במינה. הוא דורש מכל מחבר (וגם נאה מקיים) שלא זו בלבד שעליו לתקן בהוצאה שניה שגיאות שחלו בהוצאה הקודמת, אלא גם חובה עליו שלא יסתיר את השגיאות באמצעות תיקון בגוף הטקסט: עליו להשאיר את השגיאות במקומן, ולתקנן בהערות נפרדות. כיוון שהספר הוא למעשה הוצאה שניה (שכן המכתבים כבר פורסמו

¹ *Letters to Mr. Archdeacon Travis, in Answer to his Defence of the Three Heavenly Witnesses, I John V. 7.* By R. Porson. London, Egert, MDCCXC {1790}.

² פרטים נוספים על פרשה זאת ימצא הקורא בספרי *מסילווסטר עד זקני ציון*, מבוא לפילולוגיה, כרמל, ירושלים תשע"א/2011, עמודים 169-178.

בנפרד בכתב העת), פורסון מבצע דרישה זאת הלכה למעשה בהקדמתו. אני מביא כאן את הקטעים העוסקים בעניין זה, בעמודים xxxv-xxxi של הקדמתו:

אך, למען האמת, נותר לי דבר ביקורת אחד. הודאה ברורה בטעות אינה ככל הנראה אחת ממעלותיו המובהקות של מר גיבון. הוא מבטיח {מראה מקום בהערה} שבמהדורה הבאה הוא ימחק במקום זה את המלים "של ארמניה" או יתקנן. הוצאה חדשה פורסמה, אך לשווא חיפשתי תיקון לקטע זה. {וכאן נכנס פורסון לפרטים על טיבה ומקורה של טעותו של גיבון, ועל דיונים בה בספרות המדעית שהיו ללא ספק ידועים לגיבון עצמו}. טעות זאת היתה ברשות הרבים זמן כה רב, שקשה להניח שהוא לא היה מודע לה. היתה לו ההזדמנות להודות בטעותו ולתקנה, ולמרות זאת היא עומדת על מכונה בהוצאה החדשה.

אשר לי, כיוון שהבטחתי במכתבים הנדפסים כאן {מחדש כספר} לתקן כל שגיאה שאותרה, אני מגיש כאן לקורא רשימה של תוספות ותיקונים הכוללים גם תיקוני שגיאות דפוס.

וכאן ניתנת לנו, בשני עמודים ובאותיות קטנות, רשימה של תיקונים והשלמות למקומות שונים בספר. כמה מהם הם תיקוני שגיאות דפוס או פרטים קטנים בציטוטים ומראי מקומות. אך יש מהם המתקנים טעויות של ממש שעשה פורסון עצמו בגרסת כתב העת של המכתבים, בחלקן מחיפזון או קריאה לא זהירה דיה של מקורותיו. אביא שתי דוגמאות:

עמוד 188, שורה 16: זכרוני בגד בי. במקום "עמד לפרסם" יש לקרוא "פרסם", ולמחוק את ההערה למקום זה.

עמוד 229, שורה 11: במקום "זיוף" יש לקרוא "אינטרפולציה". המלים... אינן מופיעות בכל אותם כתבי היד (כעשרים)

שהשתמשו בהם העורכים של הוצאות לונדיין ופריז. ר' אוגוסטינוס, מאמר על האוונגליון של יוחנן, פרק 26 לקראת הסוף.

הערות של "דקדוקי עניות"? לא במחקר פילולוגי, שבו כל הפרטים "הקטנים" מצטברים לתמונה הסופית. ופורסון ממשיך:

אם אגלה עוד שגיאות, אשמח לתקן בהזדמנות הראשונה. אהיה אסיר תודה לקהל הקוראים אם יתנו לי הזדמנות זאת וידרשו הוצאה שניה {של הספר}. במקרה משמח זה אני מתחייב לתקן את כל השגיאות בספר זה שעמדתי עליהן אני או שעמדו עליהן אחרים. אף לא אטשטש ואחביא כל זכר לשגיאות אלה, כאילו התביישתי בגורל המשותף לכל המחברים, אלא אשאיר אותן במקומן ואביא את התיקון בהערה. תהיה זאת, כך אני מקווה, הוכחה חותכת לכנות כוונתי, אם שגיאה זאת או אחרת תיראה, במקרה, חשודה. לעניין ההודאה בפומבי בשגיאות, הייתי רואה בה חובה ולא זכות, לולא ידעתי עד כמה רוב המחברים עושים זאת כמי שכפאם שד ושלא בטובתם. אני מקווה שמה שעשיתי כאן ישמש דוגמא למחברים צעירים ורגישים, שהפחד מפני ההודאה בטעות, דבר שהוא אך טבעי בתחילת דרכו של סופר, עלול להביא אותם למעשי הסתר מסוכנים וחסרי יושר. הייתי שמח אילו יכולתי להוסיף שהדוגמא שהבאתי כאן תסייע גם לחינוכם של הדורות הבאים, לולא עמדתי כהלכה על קוצר ידי, ועל קוצר ידו של בן פלוגתי, להאמין שכך יקרה. מר טראויס ואני מכוונים את מכתבינו לדורות הבאים, אבל הם לעולם לא יגיעו לכתובות שאליהן שלחנו אותם.

תיקונים משיקול הדעת בנוסח המסורה

ביקורת נוסח המקרא, בנסיגנותיה לשחזר גירסאות שקדמו לאלה של נוסח המסורה (נוה"מ), מרבה להשתמש בעדי-נוסח עתיקים, כגון התורה השומרנית (נו"ש), תרגום השבעים (תה"ש) ושאר התרגומים העתיקים, וכתבי היד העבריים, בעיקר אלה שנמצאו במערות קומראן. העדפת עדי-נוסח זה או אחר מתבססת בעצם על שיקול הדעת של חוקר הנוסח ופרשן המקרא. אולם מלבד ההיסמכות על עדי-הנוסח קיים בביקורת הנוסח כיוון אחד נוסף, והוא תיקוני גירסה מכוח שיקול הדעת בלבד, הוא המכונה במחקר *emendatio ope ingenii*, היינו כאשר החוקר מתקן את הנוסח בהשערה, *conjectura divinatio* – ניחוש. תיקונים מסוג זה מקובלים בחקר הספרות הקלאסית, וגדולי חוקריה נימקו את הצדקתם.¹ יישומם לנוסח המקרא, ובייחוד לנוה"מ, שהוא עד הנוסח הטוב ביותר, איננו אלא החלה של כללי הפילולוגיה הקלאסית על ספרותנו העתיקה.

יש הצדקה לתיקוני נוסח הסומכים על השערה. מאות השנים הראשונות של מסירת הנוסח של ספרי המקרא נעלמות מעינינו, ומתקבל על הדעת שבאותה תקופה, בטרם התקדשו ספרי המקרא, הייתה מסירת הספרים לא-מוקפדת. הדיוק במסירת הנוסח שהחל לקראת סוף בית-שני לא היה נחלת הדורות הקודמים. לפיכך, אם חלו שיבושים או תיקונים בספרי המקרא בימי ראשון או בתחילת בית

¹ ראו: Paul Maas, *Textual Criticism*, Translated from the German by Barbara Flower, Oxford 1958, 11-17; Hermann Fränkel, *Testo critico e critica del testo*, Traduzione di Luciano Canfora, A cura di Carlo Ferdinando Russo, Firenze 1983, 54-56

שני לא בנקל נמצאה להם עדות. את מקומן של עדויות ממלא מדרך הטבע התיקון בדרך ההשערה.

לתיקונים כאלה יש רמזים בודדים אצל פרשנינו בימי הביניים. רש"י למל"א כ' 33, "ויחלטו הממנו", מפרש "ויחלטוה" – לשון צמיתות, כרתו הדבר מפיו שלא יחזור בו. והי' של 'ויחלטוה' נוטה במסורת לשתי התיבות, כאילו נכתב 'ויחלטו הממנו' – אם ממנו יצא הדבר בכוונת הלב".² נראה שהגירסה בספרים שלפני רש"י הייתה 'ויחלטוה ממנו', כמו שתרגם יונתן 'וחטפוהא מניה', אבל רש"י פירש כאילו מתבקש להכפיל את האות ה', ולקרוא 'ויחלטוה הממנו'. דוגמה אחרת אפשר להביא מאבן-עזרא. על הכתוב בהושע ו' 10, "בבית ישראל ראיתי שערוריה, שם זנות לאפרים נטמא ישראל", מעיר אבן עזרא: "כבית... שערוריה" – הטעם דבר מגועל כתאנים השוערים [יר' כ"ט 17]. 'שם זנות לאפרים' רמז לעגלים בבית אל, שהוא לאפרים".³ בלי לומר שיש לתקן את הכתוב, פירש אבן עזרא ש'בית ישראל' הינו בית אל. דוגמה נוספת נראה להלן, בפירושו ר' יוסף קרא למל"ב כ"ב 4. ברור שאין למצוא אצל פרשנינו יותר מרמזים דקים או עמומים. שהרי לא הכירו כל עדי-נוסח מלבד הטיפוס של נוה"מ, ובכל אופן החזיקו בעיקרון של קדושת נוסח המקרא שבידיהם.⁴

החל מן העת החדשה, עם התפתחות ביקורת הנוסח בכלל, נתייסדה גם המגמה לתיקוני נוסח על סמך שיקול הדעת. במאה השבע-עשרה הצטיין בכך החוקר ההוגנוטי קפלוס (Ludovicus Cappellus, 1658-1585) ובמאה השמונה-עשרה – החוקר הקתולי הוביגאן (Charles François Houbigant, 1783-1686).⁵ במאה התשע-עשרה

² מקראות גדולות 'הכתר': ספר מלכים, מהדיר ועורך מדעי מנחם כהן, רמת-גן תשנ"ה, על אתר.

³ ראו: מקראות גדולות: נביאים אחרונים, ווין תרי"ט, דפוס צילום: ירושלים ותל אביב תשי"ט.

⁴ ראו: מנחם כהן, "האידיאה בדבר קדושת הנוסח לאותיותיו וביקורת הטקסט", המקרא ואנחנו, בעריכת אוריאל סימון, תל אביב תשל"ט, 42-69.

⁵ על הוביגאן ראו: John Rogerson, "Charles-François Houbigant: His Background, Work and Importance for Lowth", *Sacred Conjectures: The Context*

נהיו תיקונים כאלה לחלק אינטגרלי של פרשנות המקרא; כך אפילו אצל חוקר שמרני כשמואל דוד לוצאטו (1865-1800).⁶ החזיקו אחריו החוקרים היהודים ארנולד בוגומיל אהרליך (1848-1919)⁷ ופליכס פרלס (1874-1933).⁸ בישראל זכו לתשומת לב רבה תיקוניו הנועזים של נפתלי הרץ טור-סיני (1886-1973).⁹ מידה לא קטנה של העזה יש בתיקוניו של חיים אריה גינזברג (1903-1990).¹⁰ לעומתם חתר יצחק אריה זליגמן (1907-1982) למידה של מתינות בהשערות לתיקונים, תוך כדי חיפוש עקרונות לשימוש בהם.¹¹ חוקרי אומות העולם, בייחוד חוקרים גרמניים, הרבו לשער תיקונים בפירושיהם, שפורסמו בסוף המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים. הם שוקעו

and Legacy of Robert Lowth and Jean Astruc, ed. by John Jarick (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 487), London-New York 2007, 83-92.

⁶ בייחוד בפירושיו לישעיה, לירמיה וליחזקאל; וראו להלן.

⁷ ראו עליו: רפאל ויס, "ארנולד בוגומיל ארליך", באסופת מאמריו: *מחקרי מקרא: בחינות נוסח ולשון*, ירושלים תשמ"א, 281-282.

⁸ ראו: Felix Perles, *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*, München 1895.

⁹ את סיכום חקירותיו נתן טור-סיני בספרו: *פשוטו של מקרא* (שישה כרכים), ירושלים תשכ"ב-תשכ"ח. עמדתו העקרונית הובעה בהרצאתו באקדמיה: נ"ה טור-סיני, "באילו דרכים ובאיזו מידה נוכל להגיע לנוסחם המקורי של כתבי המקרא", *דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים*, כרך א', ירושלים תשכ"ו, 11-1, בעמ' 8: "וכאן אין ברירה אלא לחפש אמת זו בכוח עצמנו, אף בלי כל משענת מבחוץ, שנוכל להשתמש בה" (ההדגשה שלי, א"ר).

¹⁰ עמדתו העקרונית בעד conjectural emendations הובעה בפתח מאמריו: H.L. Ginsberg, "Some Emendations in Psalms", *HUCA* 23, (1950), 97-104. מתיקוני מעוררים ספק. הטוב שבהם הוא הצעתו לתה' צ"ב 16: "להגיד כי ישר ה', צדיק ולא עולתה בו" בעקבות דב' ל"ב 4.

השערותיו של גינזברג לגבי דב' ל"ב 8-9, 43 הופרכו לגמרי על ידי ממצאי קומראן. לגביהן ראו: ח"א גינזברג, "סיום שירת האזינו (דב' לב, לד-מג)", *תרכיץ כ"ד* (תשט"ו), 1-3; H.L. Ginsberg, "A Strand in the Cord of Hebraic Hymnody", *W.F. Albright Volume (Eretz Israel 9)*, Jerusalem 1969, 45-50, at n. 4.

¹¹ ראו מאמרו של זליגמן, "מחקרים בתולדות נוסחת המקרא", "סימנים לשינויים ולעיבודים עריכתיים בנוסחת המסורה ובתרגום השבעים", באסופת מאמריו: *מחקרים בספרות המקרא*, בעריכת א' הורביץ ואחרים, ירושלים תשנ"ב, תשנ"ו, 295-338.

במהדורה המדעית של *כבליה הבראיקה* שהוציא רודולף קיטל,¹² בהצעות בנוסח (legendum) – "יש לגרוס". חלק ניכר מן ההצעות האלה רחוק מלשכנע.

הריאקציה לא איחרה לבוא. היא ניכרת ברתיעתם של פרשנים רבים מכל הצעות של תיקון הנוסח,¹³ ונוסחה בצורה נחרצת בידי משה גושן-גוטשטיין. במאמריו התבטא בחריפות: "תיקון נוסח [בהשערה], בנקודה זו אנו עוזבים קרקע מוצקה ונכנסים לביצה הבוגדנית של אינטואיציה, תחושת לשון פנימית או דמיון גמור. מה שבשביל חוקר אחד הוא הישג בטוח, בשביל חוקר אחר הוא אבסורד"¹⁴ (תרגום דבריו כאן ולהלן הוא שלי, א.ר.). במאמר אחר הגדיר את "תיקוני הנוסח בהשערה כ־hypothetical fiction, ועל כן הסביר שמפעל המקרא של האוניברסיטה העברית "נמנע מן הפערובת של עובדות טקסטואליות ותיקוני נוסח היפותטיים".¹⁵ בכך הוא חזר על עמדותיו של יוסף ריידר, בן הדור הקודם.¹⁶ אכן, זוהי דרכו של מפעל המקרא כפי שנקבעה בידי מייסדיו.

לעניות דעתי, אין לקבל את השלילה ההחלטית הזאת של תיקוני נוסח המוצעים מכוח הסברה בלבד. כל חקירה, במדעי הטבע ובמדעי הרוח, נולדת בהשערות של חוקר. וכפי שכתב שמואל הוגו ברגמן: "יש לראות בהשערה עקרון חקירה כללי – הנחה ארעית, שמדרכת את החוקר לקראת התבוננויות נוספות וניסויים חדשים..."¹⁶, וכן כתב

¹² Rud. Kittel, *Biblia Hebraica*³, Stuttgart 1937; *Biblia Hebraica*⁷, Stuttgart 1951

(auxerunt et emendaverunt A. Alt et O. Eissfeldt).

¹³ מצב זה תואר נכונה בידי מארטונה; ראו: Claudio Martone, "All the Bibles

We Need: The Impact of the Qumran Evidence on Biblical Lower Criticism", *The Scrolls and Biblical Traditions: Proceedings of the Seventh Meeting of the IOQS in Helsinki*, ed. by George J. Brooke et al., Leiden 2012, 42-64.

¹⁴ M.H. Goshen-Gottstein, "The Textual Criticism of the Old Testament: Rise,

Decline, Rebirth", *JBL* 102 (1983), 365-399, at n. 117.

¹⁵ M.H. Goshen-Gottstein, "Textual Criticism, Hebrew Bible", *Dictionary of*

Biblical Interpretation, 2 vols, Nashville 1999, 2, 541-546, at p. 545.

¹⁶ J. Reider, "The Present State of Textual Criticism of the Old Testament"

HUCA 7 (1930), 285-315.

להלן: "ההשערה נעשית יסוד בונה בחקירה על ידי מה שהיא מאפשרת להחליף את ההתבוננות הסבילה בתופעות בניסוי מכוון, שהוא מודרך על ידי השערה, שהונחה מראש, ושהניסוי בא לאשרה או לבטלה".¹⁷ אמנם נכון שרוב ההשערות בתיקון נוסח המקרא לא ניתן לאשר אותן בדרך ניסוי, אבל יש גם מקרים, כפי שנראה להלן, שממצאים מאוחרים יותר אישרו השערות של חוקרים. יתר על כן, בביקורת הנוסח אפשר שהניסוי יקדם להשערה, כלומר ההשערה לתיקון הנוסח תתבסס על תופעות שכבר הוכרו והוגדרו, כאשר חלו בכתובים אחרים.

מתונה יותר היא עמדתו של עמנואל טוב, כפי שביטא אותה בספרו על ביקורת נוסח המקרא בפרק על "הצעות תיקון".¹⁸ עמדתו העקרונית היא כי "תהליך תיקון נוסח המקרא הוא ההיבט הסובייקטיבי ביותר של ביקורת הנוסח... רוב החוקרים מסכימים שעל תיקון נוסח להיות המוצא האחרון בפתרון בעיות נוסח".¹⁹ לדעתי, כפי שכבר הבעתי אותה בעבר, כל עיסוקנו במדע הוא סובייקטיבי,²⁰ ואנו רק יכולים להשתדל לעסוק בו בלא פניות. ובאשר לתיקון הנוסח בהשערה, זהו אחד מן האמצעים שברשותו של הפרשן, לא הראשון שבהם, אבל גם לא האחרון. ואין הפרשן מתקן את הנוסח משום שזה לא ניתן להבנה; הוא מתקן אותו כאשר יש נימוקים כבדים לעשות זאת.²¹ דוגמה לכך הוא תיקונו של שד"ל

¹⁷ ש"ה ברגמן, "השערה", אנציקלופדיה עברית, כרך ט"ו, 570-569.
¹⁸ עמנואל טוב, ביקורת נוסח המקרא: פרקי מבוא,² תרגמה מאנגלית רונאלה מרדלר, ירושלים תשע"ד, 319-331.

¹⁹ שם, 322.
²⁰ ראוי להזכיר כאן את ערעורו של אלברקטסון על המונח 'סובייקטיבי' במחקרו של ע' טוב: Bertil Albrektson, "Masoretic or Mixed: On Choosing a Textual Basis for a Transmission of the Hebrew Bible", *Textus* 23 (2007), 33-49, esp. pp. 35-39; repr. in his, *Text, Translation, Theology: Selected Essays on the Hebrew Bible*, Farnham, Surrey 2010, 121-134.

²¹ וכן כתב וסט: Martin L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique, applicable to Greek and Latin Texts*, Stuttgart 1973, "Those are scholars who will dismiss a conjecture from consideration on the ground that it is "unnecessary". But

ליחזו' ג' 12 כפי שנראה להלן. כמו כן כתב ע' טוב בהמשך: "תחילה יש לבדוק, אם בין עדי הנוסח הרבים יש גרסה שתהלוך את ההקשר".²² ולא היא. בבר' ד' 8, "ויאמר קין אל הבל אחיו..." מציעים עדי הנוסח השלמות שונות: "נלכה השדה" (תה"ש, נו"ש) או "נצא חוצה" (וולגטה: egrediamur foras). ואין לי ספק שהן משניות. כל נער יכול היה לספק אותן! הנוסח המקורי השתבש ולא נשאר ממנו עד. חוקרים ופרשנים ביקורתיים שיערו אותו נכונה, לדעתי: "וישמר קין אל הבל אחיו"²³ לפי השערתם, יהיה זה מקרה של "גירסה קשה עדיפה": פועל בעל משמעות נדירה הוחלף בידי מעתיקים לפועל שגור.²⁴ בעיקרו של דבר, השאלה היא כיצד נבדיל בין השערות לגיטימיות, שראויות להתקבל על ידי הקהילה המדעית, להשערות לא-לגיטימיות, שיש לראות אותן כפרי דמיונו הפורה ושרירות לבו של החוקר.

כדי להשיב על השאלה נבדוק תיקון כלשהו בנוה"מ, שנעשה בעזרתם של עדי-נוסח אחרים. בבר' י' 4 גורס נוה"מ: "ובני יון: אלישה ותרשיש, כתים ודדנים". בעקבות מפרשים לא מעטים אני מתקן 'ורודנים' במקום ודדנים. על סמך מה? ראשית, יש כאן העדות של נו"ש הגורס 'ורודנים', תה"ש הגורס kai Rhodioi והמקבילה בדה"א א' 7 הגורסת 'ורודנים'²⁵ וכן תה"ש שוב: kai Rhodioi. שנית, יש כאן שיקול מכריע: בתוך 'בני יון' ועל יד 'אלישה' ו'כתים' המכוונים לקפריסין (תרשיש נשאר מסופק) מתאים לגרוס 'ורודנים',

it does not have to be "necessary" in order to be true; and what we should be concerned with is whether or not it may be true.²⁷

²² שם, בהערה 17. במקור האנגלי של ספרו נכתבו הדברים בגוף הטקסט.

²³ Frants Buhl. *Kanon und Text des Alten Testaments*, Leipzig 1891, 250; August Dillmann, *Die Genesis* (KEHAT), Leipzig 1892, a.1.; H. Holzinger, *Genesis erklärt* (KHAT), Freiburg i.B. 1898, a.1. "ותשמור [=תעקוב אחר] כל ארחתיו".

²⁴ ראו ההגהות האלה לפי תה"ש – יהו' י"ד 14: "ויריבו בני יוסף", תמורת "וידברו"; שמ"א ט' 25-26: "וירבדו לשאול על הגג וישכב", תמורת "וידבר עם שאול" וכו'; חגי א' 8: "עלו ההר ובראתם עץ", תמורת "והבאתם עץ".

²⁵ ראו: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1967/77, a.1.

והכוונה תהיה ליושבי האי רודוס.²⁶ ולבסוף, יכול אני להסביר כיצד נתחלף "ורודנים" ל'ודודנים'. זהו חילוף בין שתי אותיות דומות, גם בכתב העברי העתיק גם בכתב הארמי המשמש אותנו עד היום. אם כן, יש כאן שלושה שיקולים בתיקון הנוסח: (א) עדי-נוסח המציעים גירסה שונה מנוה"מ, (ב) הקונטקסט – זה של הפסוק וזה הגאוגרפי-היסטורי, (ג) ההסבר כיצד אירע השיבוש. משלושת השיקולים הללו מכריע, לדעתי, השיקול של הקונטקסט, הוא השיקול של הפרשן, הנאבק עם הכתוב ומנסה לחלוט לו הבנה כלשהי של הרצף. השאלה היא, מה יש בידנו כאשר חסר השיקול הראשון – קיומם של עדי-נוסח חולקים – ואנו מציעים לתקן את הנוסח על-ידי השערה? זאת ננסה לברר תוך עיון בדוגמא הבאה.

א. ביהושע ט"ו 59 יש בתה"ש יתרה לעומת נוה"מ. ביתרה נמנו אחת-עשרה ערים נוספות: תקוע, אפרתה (היא בית לחם), פעור, עיטם, כולון [כנראה: כסלון], טטם [אולי גתים], צובה [או שורש], כרם, גלים [כנראה גילה], ביתר, מנחת. ההקשר דורש את הזכרתן של הערים הללו, שאחדות מהן היו מהחשובות בערי יהודה. ואין ספק שנשמטו כאן מחמת דילוג בין הדומות (הומויוטלבטון).²⁷ שיבוש כזה ממש אירע ברשימת ערי הלויים, אחרי יהושע כ"א 35; שם נשמטו ארבע ערים משבט ראובן. והנה גם ברשימת ערי בנימין ביהושע י"ח 21-28 חסרות כמה מן הערים החשובות של שבט זה: מכמש, בית און, הגבעה, עזמות, ענתות, עלמת, גלים, מדמנה, ליש, בחורים, גבים. מקומן של הערים הללו היה כנראה אחרי יהושע י"ח 24. אין לי ספק שאירעה כאן שוב תאונת הנוסח הידועה בשם

²⁶ שר"ל, לעומת זאת, סבר שעיקר השם היה "ודודנים" (כמו שהוא בתרגום ירושלמי המיוחס ליונתן) ולהקל על הלשון היו אומרים דודנים או רודנים; ראו: ש"ד לוצאטו, *חמשה חומשי תורה מתורגמים איטלקית ומפורשים עברית: ספר כדאשית*, פאדובה התרל"א, על אתר.

²⁷ ראו גרשון גליל בספר *יהושע* (עולם התנ"ך) מאת גרשון גליל ויאיר זקוביץ, תל-אביב 1994; שמואל אחיטוב, *יהושע עם מבוא ופירושו* (מקרא לישראל), תל-אביב-ירושלים 1995, על אתר.

הומויוטלבטון.²⁸ במקרה זה חסרה לנו ראייה מעד-נוסח (שיקול א' דלעיל); מה יש לנו במקומה? יש בידנו השלכה (פרוייקציה) מהמקרה של יהושע ט"ו 59; אנו למדים שמעתיקים שעבדו על תיאורי הנחלות, תיאורים טכניים בעיקרם, היו מועדים לשבש את הנוסח על-ידי דילוגים מחמת הדומות או השוות (הומויוטלבטון, כפי שאמרנו).

הווי אומר: בהעדר עד-נוסח לתקן על ידו את נוה"מ, נשתמש בראיות המבוססות על היקש (אנלוגיה); הוא ישמש אותנו להבין כיצד השתבש הכתוב, אך לא פחות מזה ישמש אותנו, כפי שעוד נראה, לשחזר נוסח קודם ועדיף של הנוסח שלפנינו היום. נפתח אפוא בהצגת התהליכים שהביאו ליצירת נוסח משני, תהליכים של שיבוש הנוסח או תיקונו בידי סופרים-מעתיקים. לפי דרכנו, תובאנה תחילה דוגמאות לקיומו של תהליך מסוים ואחרי כן השערות בדבר תחולתו של אותו תהליך גם בהעדר עדי-נוסח.

ב. ההומויוטלבטון בנוה"מ מתועד בעזרת תה"ש לא פחות מעשר פעמים.²⁹ אך ראוי לשים לב כי תה"ש מתעד גם את התופעה ההפוכה: לא דילוג בין השוות (או הדומות) אלא הכפלה בגללן. היא אירעה כאשר המעתיק שהגיע אל צירוף המילים השני טעה וחזר להעתיק מן הצירוף הראשון.³⁰ דוגמה מובהקת לתאונה זו יש בשמ"ב ר' 3-4:

²⁸ ראו: זכריה קלאי, נחלות שבטי ישראל: מחקר בגיאוגרפיה ההיסטורית של המקרא, ירושלים תשכ"ז, 336-337.

²⁹ מלבד הכתובים הנ"ל בספר יהושע ראו: שופ' ט"ז 14, שמ"א י' 1; שמ"א י"ג 15; שמ"א י"ד 41; שמ"א כ"ט 10; שמ"ב י"ג 27; מל"א ח' 16 (כאן הסיוע להשלמה בא מדה"ב ו' 6-5); מל"ב כ"ג 16.

³⁰ על התופעה עמד רפאל ויס, "שלוש הערות לנוסח המקרא", הצבי ישראל: אסופת מחקרים במקרא לזכר ישראל ברוידא ובנו צבי ברוידא, ערכו יעקב ליכט וגרשון ברין, תל-אביב תשל"ט, 93-96. נדפס שנית בספרו: מחקרי מקרא (לעיל, הערה 6) 46-49. דיון מפורט וממצה, שממנו קיבלתי את הדוגמה בדה"א ח-ט', נתן ליאור גוטליב, "חזרה מחמת הומויוטלאוטון", על קו התפר: בין ביקורת הנוסח לביקורת ספרותית (באר-שבע י"ח), תשס"ה, 208-289. כן העיר עליה

וירכבו את ארון האלהים אל **עגלה** חדשה וישאָהוּ מבית
 אבינדב אשר בגבעה ועזא ואחיו בני אבינדב נהגים את **העגלה**
 [חדשה וישאָהוּ מבית אבינדב אשר בגבעה] עם ארון האלהים.
 המילים המוסגרות ב־] [אינן מיוצגות בתה"ש. הן כופלות את
 הכתוב לפני כן, משום שהמעתיק כשהגיע לתיבה **העגלה** חשב שהוא
 מחזיק בתיבה **עגלה** שתים עשרה תבות לפניו; וכך העתיק שוב שש
 תבות שאחריה. תאונת נוסח זו נדירה יותר מן הדילוג
 בהומיוטלבוטון, אך בכל זאת מצויה ומתועדת היטב בספרי המקרא
 ובכתבי יד של כתבי קומראן.
 כיוון שכך שיערו, בצדק אך בלי סיוע מעדי-נוסח אחרים, שאותה
 תופעה אירעה בדה"א ח'-ט'. כאן הוכפלה רשימה של צאצאי אבי
 גבעון ובית שאול (ח' 29-40; ט' 35-44). הגורם להכפלה, לפי
 ההשערה, היה הופעתו של פסוק דומה כדלקמן:
 ח' 28: אלה ראשי אבות לתולדותם ראשים, אלה ישבו
 בירושלים.
 ט' 34: אלה ראשי האבות ללוויים לתולדותם ראשים, אלה ישבו
 בירושלים.
 והעיר על כך אהרליך, "שטעה הבלר בפסוק הקודם [ט' 34]
 שלשנו כעין לשון הכתוב למעלה ח' כ"ח וכתב אחרי זה מה שנכתב
 אחרי זה"³¹.

ג. תאונה טקסטואלית מוכרת היטב היא הידועה בשם **הפלוגראפיה**,
 כלומר כתיבת אות יחידה במקום שראוי לכתוב אותה פעמיים. על
 הגורמים לתקלה זו כתב שד"ל, בפירושו לבר' כ"ז 46:
 (מו) ותאמר רבקה אל יצחק קצתי בחיי: הקו"ף זערה, נ"ל כי
 היה מנהג הסופרים בימי קדם כשהיתה תבה מתחלת באותה

וינאבר, בתחום ביקורת הנוסח של כתבים מימי הביניים: Eugène Vinaver, "Principles of Textual Emendation", in: *Medieval Manuscripts and Textual Criticism*, ed. by Christopher Kleinhenz, (1976), 139-159, at pp.146-147
³¹ א"ב אהרליך (שבתי בן יום טוב אבן בודד), *מקרא כפשוטו*, כרך ב, ברלין
 תר"ס (דפוס צילום: ירושלים תשכ"ט), 437. וראו גוטליב, בהערה הקודמת,
 207-206.

האות שהתבה הקודמת מסיימת, היו משמיטין אחת מהאותיות הדומות, ואולי היו מציינין האות ההיא באיזה סימן להודיע שהיא עומדת במקום שתיים; ואחר זמן הוסיפו בין שתי התבות האות החסרה, ולהיות המקום צר כתבו אותה זערה, וכיוצא בזה ויקרא אל משה (ויקרא א' א'). והנה מהמנהג להשמיט אחת מהדומות נמשכו כה וכה קצת טעויות, קצתם נתקנו אח"כ על ידי כתיב וקרי, וקצתם לא נתקנו, כגון (שמואל ב' ה' ב') והמבי את ישראל, במקום והמביא, (ירמיה ל"ב ל"ה) החטי את יהודה, במקום החטיא, (שם כ"ג י"ד) לבלתי שבו, (שם כ' ל"ח) ואל אדמת ישראל לא יבא וידעתם, במקום ישבו, יבאו, (ישעיה מ"ה כ"ה) עדיו יבוא ויבושו, (יחזקאל כ' ל"ח) ואל אדמת ישראל לא יבא וידעתם במקום יבאו (ד"ה א' י"ז י"א), כי מלאו ימיד, משפטו כי ימלאו (שמואל א' י"ט ט'), ודוד מנגן ביד ויבקש, צ"ל בידו, ועוד זולת אלה.³²

השערתו של שד"ל בדבר כתיבה יחידאית כמנהג סופרים זכתה לאישור חלקי כשבעים שנה אחרי מותו, כאשר נתגלו חרסי לכיש. כאן נמצאו הצירופים וכיאמר אדני (=וכי יאמר אדוני) וגם חיהוה בנוסחת שבועה.³³ רוב התיקונים ששד"ל הציע, מעצם טיבם, לא יכלו למצוא אישור בתרגומים העתיקים. מקרה חריג אחד הוא ביש' מ"ה 25: "אך בה' לי אמר צדקות ועז, עדיו יבוא ויבושו כל הנחרים בו". כאן גרס שד"ל: "אך בה' לי יאמר... עדיו יבואו ויבושו".³⁴ תה"ש סוטה כאן מנוה"מ, אך ברור שלא לטובת התיקון שהציע שד"ל. לעומת זאת, הצעת התיקון של שד"ל מקבלת אישור מלא ממגילת ישעיה השלמה שנמצאה בקומראן.³⁵ אין ספק ששד"ל הצביע על הדרך הנכונה: החוקר עומד על תופעה כלשהי בכתיב הקדום של

³² ראו: ש"ד לוצאטו, פירושו לספר בראשית (לעיל, הערה 25), על אתר.

³³ ראו: נ"ה טורטשינר (=טור-סיני), תעודות לכיש: מכתבים מימי ירמיהו

הנביא, ירושלים ת"ש, חרס 3, שו' 8, 9; חרס 6, שו' 12; והדיון בעמ' 71.

³⁴ ש"ד לוצאטו, ספר ישעיה מתורגם איטלקית ומפורש עברית, פאדובה 1855,

על אתר.

³⁵ Millar Burrows ed., *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, The Isaiah*

Manuscript and the Habakkuk Commentary, New Haven 1950

ספרי המקרא; ממנה הוא בא להסביר טעויות בכתיב של הספרים, שתוקנו על ידי הערות הקרי; ואז הוא יוצא לתקן את הכתובים על סמך התופעות המוכרות כשהוא מפעיל את שיקול דעתו.

ד. הכתיבה היחידאית של אותיות בתקופה העתיקה גם גרמה לתופעה הפוכה מזו שראינו, הלא היא הדיטוגראפיה. כיוון שהסופרים המאוחרים ידעו שעליהם להכפיל את האותיות כאשר תבה מסתיימת באותה אות שבה מתחילה התבה הבאה, יש שהכפילו אותן בטעות. זוהי הדיטוגראפיה שהיא אמנם יותר נדירה מן ההפלוגראפיה המנוגדת לה, אך בכל זאת מצויה. להלן אביא שני מקרים, שניתן לתקן אותם בעזרת תה"ש.

דב' כ"ו 3 נוה"מ: הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ וגו'

בתה"ש: *לה' אלהי*

אין ספק שתה"ש מעיד על גרסה עדיפה, משום שספר דברים, על כל רבדיו, מטעים תמיד שה' הוא אלוהי כל אחד ואחד מן המאמינים בישראל; אין הוא אלוהיו של "הכהן אשר יהיה בימים ההם". אם כן, הוכפלה האות כ"ף בטעות, בכתב העברי העתיק שבו עוד לא היתה צורה מיוחדת לאותיות הסופיות.

המקרה השני מעניין ומפתיע, משום שהוא בא בפתיחת ספר שמואל, ממש בתיבה החמישית –

שמ"א א' 1 נוה"מ: ויהי איש אחד מן הרמתים צופים מהר אפרים וגו'

תה"ש: *מן הרמתים צופי מהר אפרים" וגו'

מקום בשם "הרמתים צופים" לא ידוע לנו מן המקרא. ביתו של אלקנה היה ב־(ה)רמה (א' 19; ב' 11 ועוד). וכן נאמר על אלקנה שהיה ממשפחת צוף (א' 1) והרמה הייתה באמת ב"ארץ צוף" (שמ"א ט' 5). לפיכך יש להעדיף גם כאן את עדות תה"ש; אלקנה הוא מאנשי הרמה, הרמתים, והוא צופי, ממשפחת צוף.

מן הממצא מותר לצאת ולשער תאונה של דיטוגראפיה גם בלי סיוע מעדי-נוסח:

חב' ב' 15 נוה"מ: הוי משקה רעהו מספח חמתך ואף שפר, למען הביט אל מעוריהם
 תיקון בהשערה:³⁶ מסף חמתך
 'סף' הוא כוס, כפי שברור מזכ' י"ב 2, 'סף רעל', וברבים 'ספים' (יר' נ"ב 19), 'ספות' (מל"ב י"ב 14), ואף 'ספות' (שמ"ב י"ז 28),³⁷ ו'חמה' היא רעל (כגון בדב' ל"ב 33). יש כאן דימוי לאויב משעבד ומשפיל את העמים שכבש, כמו הנאמר ביר' נ"א 7: "כוס זהב בבל ביד ה', משכרת כל הארץ, מיינה שתו גוים, על כן יתהללו גוים". השערת הדיטוגראפיה במקום זה מתבקשת מן ההקשר: 'משקה'... 'שכר' בפסוק זה, 'שתה גם אתה' ועוד בפסוק הבא. התיקון מתבקש והוא דוגמה מובהקת כיצד מקישים מן התיקונים הנעזרים בעדינוסח אל תיקונים מן הסברה.

ה. בין השיבושים הנוגעים לאיות-המילות תופס מקום נכבד זה שנגרם על ידי שיכול אותיות. על תופעה זו עמד ח"א זוטא ואחריו נ"ה טורסיני, שגם נתן לה את שמה העברי.³⁸ זוהי שגיאה נפוצה למדי, כאשר הסופר המעתיק אץ במלאכתו וטועה בסדר האותיות של תבה. ויש להבדיל בינה לחילוף הגאים (מטאתזיס), כגון במילים 'כבש – כשב', 'שמלה – שלמה', שהיא תופעה לשונית גרידא. שיכול אותיות בנוה"מ מתועד גם במסורה על ידי קרי המתקן את הכתיב כגון בשמ"א י"ד 27, "ותראנה עיניו – קרי: ותאָנה עיניו"; ובשמ"ב כ' 19, "ויקהלו – קרי: ויקהלו". טורסיני אף רשם עשרים וששה

³⁶ ראשונים הציעו את התיקון ולהאזון וגרץ: Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten V, Die Kleinen Propheten übersetzt mit Noten*, Berlin 1892; Heinrich Graetz, *Emendationes in Plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti Libros*, 1-3, Breslau 1892-1894, 2. 21.

³⁷ וכן משמעות ה'סף' בשמות י"ב 22 לדעת רבי עקיבא, במכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא 'בא', פרשה י"א.

³⁸ ח"א זוטא, "סירוס מלים בלשון העברית", *השלח* מ"ד (תרפ"ה), 246-242, 324-315. זוטא דן יחדיו בחילופי הגאים ובשיכולי אותיות והשאיר את ההבחנה ביניהם ל"חכמי הלשון"; נ"ה טורסיני, "שיכולי אותיות בנוסח המקרא", באסופת מאמריו: *הלשון והספר* כרך ב', *הספר*,² ירושלים תש"ך, 149-106.

מקרים, שבהם ניתן לתקן את שיכול האותיות בעזרת תה"ש או התרגום הארמי. נדגים מהם שניים שגם יש בהם חילופי האותיות הדומות דל"ת ורי"ש.

דב' י"ג 10 נה"מ: כי הרג תהרגנו, ידך תהיה בו בראשונה להמיתו

תה"ש: *כי הגד תגדנו*³⁹

יהושע ו' 18 נה"מ: פן תחרימו ולקחתם מן החרם

תה"ש: *פן תחמדו*

מן הממצא הזה הפליג טורסיני לשער שיכולי אותיות רבים אחרים שאירעו בנוה"מ. אני אסתפק כאן בהבאת שלושה בלבד. מצד אחד הם מתבקשים מן ההקשר, ומצד שני הם מציעים גרסה נדירה, שאותה עלולים היו המצטיקים לשבש.

יהושע י"ט 47: ויצא גבול בני דן מהם ויעלו בני דן וילחמו עם לשם וגו'

לא ברור כיצד "יוצא הגבול מן השבט". ההצעה לתקן את 'ויצא' ל'ויצרי' אינה משכנעת, כי לא מסתבר שנוסח פשוט כזה ישתבש לקשה ממנו. היא יכולה להיחשב להצעה 'זולה'. והנה בסיפור אחר שעסק בנחלה שלא סיפקה את צרכי השבט נמצא הביטוי "כי אין לך הר-אפרים" (יהושע י"ז 15). לפיכך נראה לי לקבל כאן את הצעתו של הוביגאן: "ויִאָץ גבול בני דן מהם" בשיכול אותיות.⁴⁰ ההקשר הפרשני הרחב מחייב כאן פיתרון על דרך זו.

³⁹ הגרסה לפי תה"ש עדיפה בעיניי, למרות טיעונו המתוחכם של לוינסון: Bernard M. Levinson, 'But You Shall Surely Kill Him' – The Text-Critical and New Assyrian Evidence for MT Deut 13:10", in *Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium*, ed. by Georg Braulik, Freiburg 1995, 37-63.

⁴⁰ ראו: Charles F. Houbigant, *Notae criticae in universos Veteris Testamenti libros*. Tomus prior, Francoforti ad Moenum 1777, 252. H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, London 1950, repr. 1958, 84, n. 3.

יש' כ"ח 4 : ...ככפורה בטרם קיץ אשר יראה הַרְאָה אותה, בעודה בכפו יבלענה

השערת תאודור: אשר יראה הַרְאָה אותה...⁴¹
הצעת תיקון זו לא באה, גם לא יכלה לבוא, ממבקרי המקרא, אלא מחוקר ספרות חז"ל. משום כך גם לא נקלטה בפירושים המדעיים לספר ישעיה.

הפועל אר"ה חל בתנ"ך על איסוף מור (שה"ש ה' 1) ועל בציר ענבים (תה' פ' 13; אולי גם יש' כ"ז 11), אך מלשון חכמים מסתבר שהוא משמש בייחוד לקטיף תאנים. וכן הכתוב בכראשית רבא מ"ו, א: 'ר' יודן אמר, התאנה זו בתחילה אורים אותה אחת אחת, ואחר כך שתים שתים, ואחר כך שלוש שלוש עד שאורים בסלים ובמגרפות'. ובתלמוד בבלי בבא מציעא פ"ט, ע"ב בא פירוט של מלאכות איסוף הפירות: 'פועלין שהן אורים בתאנים, וגדדים בתמרים ובוצרים בענבים ומוסקין בזיתים, הרי אלו אוכלים ופטורים [מן המעשר] שהתורה זיכתה להם'. והשטח שתופס מי שקוטף תאנים מוגדר בהלכה 'מלוא (ה)אורה וסלו' (מש' שביעית א', ב; ירוש' בבא בתרא ה', הלכה ב). בהנחה שמשמעות זו כבר הייתה מקובלת בלשון המקרא, מסתבר שחל בכתוב הנדון שיכול אותיות: לא דובר על סתם אדם שרואה תאנה-ביכורה, אלא על מי שבא לארות, אך במקום להניח את הפרי בסל, הוא בולע אותו לתאבון!
...ככורה בטרם קיץ, אשר יראה האנה אותה בעודה בכפו יבלענה.

יש' ל' 20²-21: ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך ראות את מוריך ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר: זה הדרך תלכו בו וגו' לא ברור כיצד לאחר הציפייה 'והיו עיניך ראות את מוריך', ייאמר שהאזנים ישמעו דבר מאחור דווקא, בלי לראות את האומר. על כן הציעו לתקן: 'ואזניך תשמענה דבר מאשריך'. כיום יש בדינו פיתרון טוב ממנו. במגילת בן-סירא ממצדה מצוי כתוב המטעים שהירח הוא

⁴¹ י' טהעאדאר, מדרש כראשית לבא, עם מראה מקומות וחילופי נוסחאות ופירוש מנחת יהודה, פרשה א-יז, תרס"ג, הדפסה שניה, ירושלים תשכ"ה, פרשה מ"ו, עמ' 458: 'ואולי גם הראה אותה (ישעיה כ"ח ד') כמו האורה אותה'.

הקובע את הלוח: וגם [י]רח יאריח עתות (מ"ג 6),⁴² היינו הוא המדריך את הזמנים. מן השם אֶרַח נגזר הפועל 'להאריח', כמו 'להדריך' מן 'דָרַךְ'. מסתבר אפוא לתקן את הנוסח ביש' ל' 21 ולגרס:

ואזניך תשמענה דְבַר מְאָרְיָךְ לאמר: זה הדרך... גם כאן ההקשר הפרשני מקרב אל הדעת שאירע בכתוב שיבוש על דרך שיכול האותיות; וכן שיער טורסיני.⁴³ הצעת התיקון שלו אושרה על ידי הספרות החיצונית, בממצא האפיגראפי בן ימינו!

ו. מן האותיות הדומות לא נעסוק כאן בשכיחות ביותר כגון דל'ת ורי"ש, שהיו דומות מאוד גם בכתב העברי העתיק, וי"ד-וא"ו הקרובות בכתב הארמי. נסתפק בחילופים שבין כ"ף למ"ם, שגם הן היו דומות בכתב העתיק.

מל"ב כ"ב 4 נוה"מ: עלה אל חלקיהו הכהן הגדול ויתם את הכסף המובא בית ה' וגו'

תה"ש כת"י לוקיאניים, והוולגטה: *ויתך*

גרסה זו מתאשרת על-ידי ההמשך בפס' 9: "התיכו עבדיך את הכסף הנמצאו בבית" וגו'. וכן כתב רבי יוסף קרא: 'ויתם את הכסף' – פתרון: 'ויתך' וכן הוא אומר בדברי הימים 'ויתיכו את הכסף הנמצא בית' (דה"ב ל"ד 17).⁴⁴

מל"ב ח' 26: בן עשרים ושתים שנה אחזיהו במלכו וגו'

דה"ב כ"ב 2: בן ארבעים ושתים שנה אחזיהו במלכו וגו'

⁴² יגאל ידין, מגילת בן-סירא ממצדה, ירושלים תשכ"ה, 30, 43 = הנ"ל, ספר א.ל. סוקניק (ארץ ישראל ח'), ירושלים תשכ"ז, 30, 43.

⁴³ טורסיני הציע: 'מְאָרְיָךְ'; ראו ספרו: פשוטו של מקרא, כרך שלישי – א, ירושלים 1967, 89. וביר' י"ב 4: 'לא יראה את אחריתנו' יש לגרוס לפי תה"ש: 'לא יראה את ארחותינו'.

⁴⁴ ראו: כהן, ספר מלכים (לעיל, הערה 2), על אתר.

הנתון בדה"ב מוטעה על פניו שהרי יהורם אבי אחזיהו חי רק ארבעים שנה! ומסתבר שהטעות נוצרה כאשר כתבו את מספר השנים בקיצור על ידי אותיות: בן כב שנה, והכ"ף נשתבשה למ'ם.⁴⁵ על חילופים אלה של האותיות כ"ף ומ'ם סמך שד"ל כאשר הציע את תיקונו המפורסם:

יחז' ג' 12: ותשאני רוח ואשמע אחרי קול רעש הגדול ברוך כבוד ה' ממקומו

על פי הסברה: ברום כבוד ה' ממקומו
ואולם שד"ל פרס בהרחבה את שיקול דעתו כדי לנמק את התיקון וכן כתב (או הכתיב לתלמידיו):

'קול רעש גדול ברוך כבוד ה' ממקומו' – קול רעש אינו מתיישב על קול של דיבור, אלא על קול כנפי החיות בלכתן. וכן הנביא חוזר ומפרש: 'וקול כנפי החיות משיקות וגו' וקול רעש גדול (פס' 13). הרי מפורש כי קול הרעש הגדול הוא קול הכנפים, לא קול של דיבור ... לפיכך נראה לי ברור כי טעם המליצה הזאת כטעם 'וירם כבוד ה' (למטה י' 4), 'וירומו הכרובים' (שם 15), 'בעמדם יעמדו וברומם ירומו' (שם 17). וזה מפני שהכ"ף והמ'ם קרובות מאוד במכתב שמרוני, שהוא העברי הקדמון, אשר בו כתבו הנביאים את ספריהם ...⁴⁶

בהנמקתו של שד"ל מצטרפים כאן שני אלמנטים: הדמיון של האותיות כ"ף ומ'ם שיכול היה לגרום לחילוף ביניהן, והעיון הפרשני הקובע שאין מקום למאמר 'ברוך כבוד ה' ממקומו', ויש מקום לעומת זאת לתאר כיצד כבוד ה' מתרומם ברעש גדול. זוהי בעיניי הנמקה מספקת לבסס תיקון נוסח, גם בהעדר עדים בכתבי יד ובתרגומים העתיקים.

⁴⁵ לחילופים כאלה ביהושע י"ט 30 (עמה-עכו) וברה"ב כ"ב 6 (מן-כי; הש' מל"ב ח' 29) טען פרידריך דליטש: Friedrich Delitzsch, *Die Lese- und*

Schreibfehler im Alten Testament, Berlin und Leipzig 1920, 114
⁴⁶ שמואל דוד לוצאטו, *פירושי שד"ל ז"ל על ירמיהו, יחזקאל, משלי ואיוב*, הם הפירושים שהניח אחריו ברכה בכת"י, לעמברג [תרל"ו], דפוס צילום: ירושלים תשכ"ט, עמ' קכז-קכח.

ז. בין שגיאות המעתיקים מצויה גם האשגרה. היא תוארה והודגמה בהרחבה בידי משה דוד קאסוטו, באחת מעבודותיו הראשונות בתחום המקרא.⁴⁷ האשגרה היא מונח תלמודי המתאר, כדברי קאסוטו, "שיבוש (החלקה) של הלשון או הקולמוס, הנובע מן ההרגל לחבר זה אל זה ביטויים מסוימים או אפילו משפטים שלמים". בין הדוגמאות שציינתי במאמר שכתבתי בעקבות קאסוטו אזכיר כאן בראשונה שתיים הנסמכות גם על עדי-נוסח.⁴⁸

יהושע כ"ד 12 נוה"מ: ואשלח לפניכם את הצרעה ותגרש אותם מפניכם שני מלכי האמרי...

תה"ש: *שנים עשר מלכי האמרי*

מדובר בכיבוש עבר הירדן המערבי, וברור שמלכי האמרי בארץ לא היו שנים בלבד. המספר 'שנים עשר' הולם יותר, והוא נראה כמבטא מסורת מיוחדת: שנים עשר מלכי האמרי כנגד שנים עשר שבטי ישראל! לעומת זאת, 'שני מלכי האמרי' הוא ביטוי משנה-תורתית שגור – שכן הצירוף של עוג עם סיחון נעשה בדב' ב' 31–ג' 7 (ומשמ הועתק בהתאמה לבמ' כ"א 33 – 35) – והביטוי חוזר בדב' ג' 8; ד' 47; יהושע ב' 10; ט' 10. האשגרה גרמה לשיבוש נוה"מ.

יהושע כ"ג 15–ב 16: (ב) כן יביא ה' עליכם את כל הדבר הרע עד השמידו אותכם מעל האדמה הטובה הזאת אשר נתן לכם ה' אלהיכם. (א) בעברכם את ברית ה' אלהיכם אשר צוה אתכם, והלכתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחיתם להם, (ב) וחרה אף ה' בכם ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה אשר נתן לכם.

ברור כבר במבט ראשון שהתוכן של פס' 15 נכפל בפס' 16. יתר על כן, 15 ב הוא תשובת התנאי שהוקדמה לפס' 16 שהוא התנאי, ופס' 16 הוא שוב בגדר תשובת התנאי. זוהי כפילות מיותרת. אכן, פס' 16 אינו מיוצג כלל בתה"ש! נראה שהמעתיק, כאשר כתב

⁴⁷ Umberto Cassuto, "L'Ashgará nella Bibbia", *Giornale della Società Asiatica Italiana* 25 (1912), 151-166. בעקבותיו כתבתי מאמר קצר: "האשגרה במקרא והנוסח ביהושע כ"ג 16", העתיד להופיע בבית מקרא.

⁴⁸ לדברים הבאים ראו את מאמרי "האשגרה במקרא" והספרות הנזכרת שם.

"ועבדתם אלהים אחרים והשתחוויתם להם", נגרר אחרי הלשון השגורה על פיו (כנראה) של קריאת שמע והמשיך על פי דב' י"א 17: "וחרה אף ה' בכם... ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה". אף כאן אפוא מקרה של אשגרה.

מציאותה של האשגרה בספרות ההיסטורית מתיר לנו לשער אותה גם בלי סיוע מעדי-הנוסח. ביהושע כ"ד 11 נאמר: "וילחמו בכם בעלי יריחו האמרי והפרזי והכנעני והחתי והגרגי החוי והיבוסי" וגו'. תה"ש מונה אף הוא שבעה גוים ביריחו, אף כי בסדר אחר. אבל קשה לקבל שבעיר אחת ישבו יחדיו שבעה עמים! נראה לשער שלכתחילה מנה הכתוב גוי אחד או שניים ובאשגרה הושלמה הרשימה לשבעה, כפי הכתוב בדב' ז' 1; יהושע ג' 10.⁴⁹

ח. בעוד האשגרה נובעת מפזור דעת מסוים, הגורם להחלקה של הלשון או הקולמוס, קיים סוג אחר של שיבוש, הנובע מקוצר ידיעותיהם של המעתיקים. הכוונה היא לשיבושי שמות מקומות. הצטיינו בכך בלי ספק המעתיקים של כתבי היד היווניים, שהיו זרים למציאות הגיאוגרפית של ארץ ישראל. כך ביהושע י"ט 47 סופר על בני דן שכבשו את לשם (ליש) וקראו לה בשם דן אביהם. אבל תה"ש, כתב יד B מוסר תמורת לשם Lakheis. וכן ביהושע כ"ד 30 נאמר שיהושע נקבר מצפון להר געש; בתה"ש כתב יד B נכתב apo borra tou orous tou Galaad. וכאלה עוד רבות.

ואולם גם המעתיקים של כתבי היד העבריים היו מועדים לשגיאות. והדבר אך מעיד עד כמה נשתנתה המציאות הישובית בארץ ישראל בין בית ראשון לבית שני, ועם זאת הוא מלמד על עתיקותם היחסית של רוב המקורות שבנביאים ראשונים. נסמן כאן לפי דרכנו קצת שיבושים בנוה"מ שניתן לתקן אותם על פי עדי-נוסח, ואחריהם נביא תיקונים הבאים משיקול הדעת. לא נכלול בסעיף זה שמות שתוקנו

⁴⁹ השלמות כאלה מצויות יותר בעדי נוסח אחרים: נו"ש משלים את מניין הגויים לשבעה בשמ' ג' 8; כ"ג 28, 23; ל"ג 2; ל"ד 11; ל"ד 11; תה"ש עושה כן בשמ' ג' 8; כ"ג 23; ל"ד 11. בכ"ג 28 הוא מעלה את המניין לארבעה גוים; בל"ג 2 הוא מקיים ששה.

מטעמי אמונה, כגון בעל פרצים – הר פרצים (שמ"ב ה' 20, יש' כ"ח 21), או לפי עקרונות של ייחוד הפולחן, שכמ (יהושע כ"ד 1, 25 בנוה"מ) לעומת Selo (בתה"ש).⁵⁰

בשמ"ב ה' 25 נאמר על דוד כי הכה את הפלשתים "מגבע עד באך גזר". תה"ש גורס תחת "מגבע" – apo Gabaon (מגבעון),⁵¹ וכן במקבילה בדה"א י"ד 16: "מגבעון עד גזרה". לגירסה זו יש חיזוק ביש' כ"ח 21, שם נרמזו ניצחונות דוד בבעל פרצים ובגבעון, "כי כהר פרצים יקום ה' כעמק בגבעון ירגז". בלאו הכי הנתיב מגבעון דרך מורד בית חורון לכיוון גזר הוא המתאים לתיאור ניצחונו של דוד. גבע בנימין שוכנת מעבר לפרשת המים מזרחה.

בתיאור המפקד שערך יואב לפי הוראות דוד נאמר: "ויבאו הגלעדה אל ארץ תחתים חדשי, ויבאו דנה יען וסביב אל צידון (שמ"ב כ"ד 6). תמורת "תחתים חדשי" נותנים כתבי היד הלוקיאניים של תה"ש khttieim kades⁵², ואם כן יש לגרוס כאן: "ואל ארץ תחתים קדשה, ויבואו דנה ועיון, וסבבו (kai ekyklosan) אל צידון".

שני שיבושי שמות מוזרים אירעו ברצף אחד בספר מלכים. במל"ב ט"ו 10 נאמר על רצח זכריה בן ירבעם: "ויקשר עליו שלם בן יבש ויכהו קבל עם וימיתהו" וגו'. כתבי היד הלוקיאניים של תה"ש נותנים כאן en Ieblaam = ביבלעם. והוא הנכון. להלן, במל"ב ט"ו 16 נאמר "אז יכה מנחם את תפסח" וגו'. תפסח על נהר פרת ידועה מן התקופה הפרסית, ואין לה אחיזה במקום זה, המתאר בין כה וכה מלחמת אחים בישראל. כתבי היד הלוקיאניים גורסים כאן Taphoe = תפוח,⁵³ שהיא עיר במנשה, הנזכרת ביהושע ט"ז 8; י"ז 7, 8.

⁵⁰ ראו: Alan E. Brooke and Norman M'Lean, *The Old Testament in Greek*, Vol. I, Part IV, Cambridge 1917, a.l.

⁵¹ ראו: Brooke and M'Lean, op.cit., Vol. II, Part I, Cambridge 1927, a.l.

⁵² ראו: Natalio Fernandez Marcos – José Ramon Busto Saiz, *El texto antioqueno de la Biblia Griega, I: 1-2 Samuel*, Madrid 1989, a.l.

⁵³ ראו: Marcos – Saiz, op. cit., II: *1-2 Reyes, Madrid* 1992, a.l.; Mordechai

Cogan and Hayim Tadmor, *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, (Anchor Bible), Doubleday 1988, a.l.

שפלת יהודה נשמטה מידי ישראל והפכה אדומית בימי בית שני. כך יסתבר ששמות מקומות באזור זה לא הוכרו בידי מעתיקים מאוחרים. על תמר אשת-ער נאמר שישבה "בפתח עינים אשר על דרך תמנתה" (בר' ל"ח 14), "הוא בעינים על הדרך" (שם 21). תה"ש^A מתעתק Ainan (עינן). אין ספק שזוהי העינים, הנזכרת בשפלה ביהושע ט"ו 34, במחוז אחד עם עדלם – פס' 35), עירו של חירה העדלמי, רעהו של יהודה. חז"ל דרשו מה שדרשו על "פתח עינים". אך ר' חנין בשם רב, אמר: "מקום הוא בשם 'עינים'" (בב' סוטה י', ע"א).⁵⁴

עוד בנחלת יהודה נזכרת על יד זיף העיר טלם (יהושע ט"ו 24). לפי שמ"א כ"ז 8 פשטו דוד ואנשיו "אל הגשורי והגרזי והעמלקי, כי הנה ישבות הארץ אשר מעולם, בואך שורה ועד ארץ מצרים". כתבי יד של תה"ש נותנים כאן apo Telampsour וכדומה. כנראה קראו כאן "מטלם שור", תמורת "מעולם שורה". מכאן מתבקש לתקן בסיפור נוסף על מלחמה בעמלק. בשמ"א ט"ו 4 נאמר: "וישמע שאול את העם ויפקדם בטלאים. את "טלאים" יש לתקן "טלם" או "טלאם", וכאן, שוב, אין לתיקון אחרון זה כל סיוע מעדי-נוסח.⁵⁵

הכרת שיבושים אלה מסייעת לתיקוני נוסח במיכה א' 8-16. הנביא דורש את שמות המקומות במשחקי מילים: "בגת אל תגידו... בבית לעפרה עפר התפלשי" (קרי; פס' 10); "לא יצאה יושבת צאנן" (פס' 11); "רתם המרכבה לרכש יושבת לכיש" (פס' 13); "תתני שלוחים על מורשת (רומז ל'מאורשת'?) גת";⁵⁶ "בתי אכזיב לאכזוב" (פס' 14); "עוד היורש אביא לך יושבת מרשה, עד עדלם יבוא כבוד ישראל" (פס' 15). כיוון שכך יש טעם בתיקון שהוצע לפס' 10: בגת אל תגידו בכבון אל תבכו⁵⁷

⁵⁴ וכן פירש שד"ל (לעיל, הערה 25), על אתר.

⁵⁵ ראו: Julius Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen 1871, a.l.:

⁵⁶ ראו: שמואל ורגון, *ספר מיכה: עיונים ופירושים*, רמת-גן תשנ"ד, 57 והערה

10. שם ספרות.

⁵⁷ כך הציע אוטו פרוקש, ב-1933 (קיטל BH), לעיל הערה 7. ואחריו יוליוס

ביוואר: Julius A. Bewer, *The Book of the Twelve Prophets*, New York, a.l.; Andrzej Strus, "Interprétation des noms propres dans les oracles contre les nations",

היא כבון הנזכרת במחוז השפלה ביהושע ט"ו 40.
ועוד לשון נופל על לשון עשוי להיחבא בפס' 9:
כי [אשנה] אנושה מכותיה וגו'

זו תהיה אשנה הנזכרת באותו אזור ביהושע ט"ו 33, 43. אך צריך
להודות שבהשערות כאלה לא יהיה לדבר סוף...

ט. לא מעט תיקוני נוסח הכניסו מעתיקים בספרי המקרא כדי
להתאימם לאמונתם של דורות אחרונים. מתוכם אביא להלן רק שני
סוגים, שבהם ניתן להקיש מתיקונים מתועדים לתיקונים שניתן
לזהותם מן הסברה.

שלילת המנטיקה הכוהנית. השאילה בה' על-ידי כוהן נושא אפוד,
שהכיל בתוכו אורים ותומים מתועדת היטב בספר שמואל. הכוהן
עמד לפני המלך או המנהיג, וזה היה דורש בו, בעיקר בשעת מלחמה.
לפי מענה האורים והתומים הכוהן היה משיב בהן או לאו. מצב
דברים זה עולה מסיפורי המלחמות בייחוד בשמואל א, פרקים י"ד;
כ"ג; ל'. המונח הטכני לבקשת תשובה אלוהית כזאת הוא "לשאל
בה"⁵⁸, והוא מופיע לאחרונה בשמ"ב ה' 19, 22.

יש בידנו ראיות שהמנטיקה הכוהנית הזאת נדחתה ברבות הימים
והשימוש בה נשלל. בתיאור הכנת מלבושי הכוהנים ואביזריהם בספר

Congress Volume Salamanca 1983, ed. J.A. Emerton, (SVT 36), Leiden 1985, 272-
285, at pp. 276-277. וילנאי קיבל מפרוקש, אך בלי הצדקה זיהה את כבון עם קובי
בהר יהודה. ראו: זאב וילנאי, "טופוגרפיה של ארץ ישראל בספר נבואותיו של
מיכה", *ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה* ו' (תרצ"ט), 127-131 =
קובץ [הנ"ל] ב', ירושלים תשכ"ה, 122-126. לגרסה "כבון" אין סמך בכתבי יד של
תה"ש.

⁵⁸ ספר שלם על האורים והתומים הקדיש ון דאם: Cornelis van Dam, *The Urim*
and *Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel*, Winona Lake, IN 1997
נראה לי שהחמיץ כמה נקודות חשובות, כגון ההתנגדות שהובעה בכתובים שונים
למנטיקה כוהנית זו. וכן באשר לשמ"א י"ד 41; עליו כתב דברים נכוחים אריה
טוויג הי"ד: Aryeh Toeg, "A Textual Note on I Samuel XIV 41" VT 19 (1969),
493-498.

שמות אין נוה"מ מזכיר את עשיית האורים והתומים.⁵⁹ היא נזכרת בנו"ש בשמות כ"ח 30; ל"ט 21, ובכתב יד 4QExodLev לשמות ל"ט 21.⁶⁰ בייחוד אומרת דורשני שתיקתו של ס"ד (התעודה D). לא פעם הוא מזכיר את תפקידי הכוהנים (דב' י' 8; י"ח 5; כ"א 5), אך הוא נמנע מלציין שהכוהן נושא אפוד ושואל בה' (בניגוד לשמ"א ב' 28).⁶¹ ולא זו אף זו: ס"ד נותן לכוהן תפקיד ערב יציאה למלחמה (דב' כ' 2-4), אך אין זה תפקיד מנטי, אלא תפקיד רטורי – הכוהן נושא נאום עידוד כללי לפני הקרב.⁶² מצב דברים זה מסביר היטב שינויי נוסח שאנו מוצאים בספרי שמואל ומלכים.

שמ"א י"ד 18 נוה"מ: ויאמר שאול לאחיה: הגישה ארון האלהים, כי היה ארון האלהים ביום ההוא ובני ישראל תה"ש: *ויאמר שאול לאחיה: הגישה האפוד, כי הוא נשא אפוד ביום ההוא לפני ישראל*.⁶³ וברייתא דמלאכת המשכן ו' 23: ויאמר שאול לאחיה הגישה האפוד.⁶⁴

מוחווה הדבר שנוה"מ עבר עיבוד שניסה להרחיק ממנו את זכרו של האפוד.⁶⁵ אותו עיבוד ניכר בהושע ג' 4, שם גורס נוה"מ "ואין

⁵⁹ ראו: משה דוד קאסוטו, *פידוש על ספר שמות*, ירושלים תשי"ב, 265-267. ⁶⁰ Eugene Ulrich et al., *Qumran Cave 4.VII: Genesis to Numbers* (DJD 12), Oxford 1994, 139.

⁶¹ מכאן מוכח שנבואת איש האלהים לעלי בשמ"א ב' 27-36 איננה, ביסודה, משנה תורתית.

⁶² ראו א' רופא, "חוקי המלחמה בספר דברים", *עיון ל"ט* (תשל"ד), 143-156 = הנ"ל, *מבוא לספר דברים*, חלק ראשון ופרקי המשך, ירושלים תשמ"ח, 127-140. ⁶³ במקום זה נראה לי לגרוס "לפני שאול". שיבוש "שאול" ל"ישראל" אירע גם בפס' 24. הכוהן נושא אפוד לפני המנהיג, כפי שברור גם משמ"א כ"ב 9-15.

⁶⁴ ראו: V. Aptowitzer, *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur* (1906-1915), Heft I, Wien 1906, 48-51; מנחם כהנא, "עיונים ראשונים בברייתא דמלאכת המשכן: נוסח, עריכה וההדרה", *מלאכת מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית*, בעריכת אהרן עמית – אהרן שמש, רמת גן תשע"א, 55-67, בעמ' 59: "בפרק ו' שורה 23 מצוטט הפסוק משמואל א' יד, יח בארבעה כתבי יד של הברייתא (בדול): "ויאמר שאול לאחיה הגישה האפוד".

אפוד ותרפים", ואילו תה"ש משמר זכר לגרסה קודמת, כעין "ואין כהונה ואורים".⁶⁶ והנה אנו קוראים דברים דומים בספר מלכים: מל"א ב' 26 נוח"מ: ולאביתר הכהן אמר המלך: ענתת לך, על שדך, כי איש מות אתה, וביום הזה לא אמיתך, כי נשאת את ארון אדני ה' לפני דוד אבי, וכי התענית בכל אשר התענה אבי. במקרה זה כל עדי הנוסח משקפים גירסה דומה לנוח"מ. בכל זאת, לאור המגמה לשלילת המנטיקה הכוהנית שהזכרנו, ושינויי הנוסח בשמ"א י"ד 18, מסתבר שגם כאן תוקן הנוסח ו'ארון אדני ה'" נכנס במקום 'האפוד'. בסמוך הזכיר שלמה לאביתר "וכי התענית בכל אשר התענה אבי", והדברים הולמים ללבטיו של דוד בקעילה ובצקלג (שמ"א כ"ג; ל') שבהם שאל בה' על-ידי האפוד שנשא אביתר.⁶⁷ נראה לי כי גם במקרה זה שיקול הדעת הנסמך על ההיקש משינויי נוסח בכתוב אחר מכריע את הכף לטובת תיקון נוסח שלא-על-סמך-עדים.

לה' התשועה! השקפה זו, ביישומה לביקורת הנוסח, באה לידי ביטוי בסיפור מעלליהם של שנים מגיבורי דוד. כך אנו קוראים בשמ"ב כ"ג 9-12:

(9) ואחרו אלעזר בן דודו בן אחחי, בשלושה הגברים עם דוד, בחרפם בפלשתים נאספו שם למלחמה, ויעלו איש ישראל.
(10) הוא קם ויך בפלשתים, עד כי יגעה ידו, ותדבק ידו אל

⁶⁵ ראו: יצחק אריה זליגמן, "מחקרים בתולדות נוסחת המקרא", *תרכיץ* כ"ה (תשט"ז), 118-139, בעמ' 123; נדפס שנית באסופת מאמריו (לעיל הערה 10), כאן בעמ' 300-301. שרר, במאמר מלומד על האפוד, לא הביא בחשבון את דחייתו בשלבים מאוחרים באמונת ישראל; ראו: Andreas Scherer, "Das Ephod im Alten Israel", *Ugarit Forschungen* 35 (2003), 589-604.

⁶⁶ זאת בירתי במאמרי "ואין אפוד ותרפים – ואין כהנה ואורים: הושע ג, ד בתרגום השבעים ובפראפרוזות שבדברי הימים ובספר ברית דמשק", *מחקרי תלמוד ג': קובץ מחקרים...לזכרו של פרופ' אפרים א' אורבך*, כרך ב', ירושלים תשס"ה, 864-875.

⁶⁷ ראשונה העיר על כך תניוס; ראו: Otto Thenius, *Die Bücher der Könige*, *erklärt*² (KEHAT), Leipzig 1873, 18-19 ואחריו רבים.

החרב, ויעש ה' תשועה גדולה ביום ההוא, והעם ישבו אחריו אך לפשט. (11) ואחרו שמה בן אגא הררי, ויאספו פלשתים לחיה, ותהי שם חלקת השדה מלאה עדשים, והעם נס מפני פלשתים (12) ויתיצב בתוך החלקה ויצילה ויך את פלשתים ויעש ה' תשועה גדולה.

יצחק אריה זליגמן דן בכתובים הללו במסגרת מאמרו על גבורה אנושית ועזרה אלוהית,⁶⁸ וטען שרצף העלילה הבאה לפאר את מעשהו של הגיבור היחיד מייתר, בעצם, את הזכרת שם ה', בסיפורים אלה, בפס' 10, 12. וכן הצביע על פירוש אהרליך לשמ"א י"ט 5, שם נאמר על דוד: "וישם את נפשו בכפו ויך את הפלשתי ויעש ה' תשועה גדולה לכל ישראל". גם שם, ברצף המטעים את זכויותיו של דוד, העיר אהרליך שלא התבקש לייחס את הניצחון ("תשועה") לה.⁶⁹ אכן ההטעמה שהתשועה איננה מעשה ידיו של בשר ודם, אלא פועלו הבלעדי של ה' באה לידי ביטוי בנבואה, בהיסטוריוגרפיה, בשירה המזמורית ובספרות החכמה. הושע הכריז בשם ה' "ומושיע אין בלתי" (י"ג 4) וביטל את יכולתו של המלך להושיע (י"ג 10). ההיסטוריון האפרתי מחה כנגד העם "ואתם היום מאסתם את אלהיכם אשר הוא מושיע לכם מכל רעותיכם וצרותיכם" (שמ"א י' 19). המשורר בתהלים תיאר את כיבוש הארץ: "כי לא בחרבם ירשו [ישראל] ארץ, וזרועם לא הושיעה למו, כי ימינך וזרועך ואור פניך, כי רציתם" (מ"ד 4). והחכם סיכם בפתגם: "סוס מוכן ליום מלחמה ולה' התשועה" (מש' כ"א 31). מגמה כללית זו, שהלכה והשתלטה בחשיבה המקראית, יכלה בהחלט להתבטא גם במישור הטקסטואלי; כלומר, סופרים מאוחרים בהעתקתם שילבו את ה' המושיע לתוך הטקסט בשמ"א י"ט 5 ובשמ"ב כ"ג 10, 12.

⁶⁸ "גבורת האדם וישועת האל – הסיבתיות הכפולה בחשיבה ההיסטורית של המקרא", תרגמה מגרמנית רותי בלום, באסופת מאמריו, *מחקרים בספרות המקרא* (לעיל, הערה 11), 62-82, בייחוד עמ' 74-77.

⁶⁹ Arnold B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel*, 3er Band, Leipzig

אין שום עד נוסח התומך בסברה זו.⁷⁰ אבל אם אין עד לדבר, זכר לדבר יש בכתוב אחר. בשמ"א י"א 9 שולח שאול להודיע לאנשי יבש גלעד: "מחר תהיה לכם תשועה כחם השמש". במגילה 4Q51, המכונה 4QSam^a, נמצאה לכתוב זה גרסה: "מיהוה התשועה".⁷¹ מסתבר שסופר-מעתיק הוסיף כאן את שם ה', כדי להטעים שממנו באה הישועה. הוא לא הסתפק בסיכום מפי שאול להלן, "כי היום עשה ה' תשועה בישראל" (שמ"א י"א 13)! נמצא אפוא שבהיקש מעיבודו של הכתוב בשמ"א י"א 9, כפי שנמצא במגילה מקומראן,⁷² ניתן לאשר את תיקוני הנוסח בשלושה כתובים אחרים, כפי שהוצעו מכוח הסברה.

י. **עיבוד מדרשי.** עיבודים מדרשיים קלים חדרו לכתבי היד של ספרי המקרא. בהם ניתן להבחין בין עיבודים ברוח פולקלוריסטית לעיבודים במגמה הלכתית. אלה האחרונים מצויים בספר שמואל בתה"ש ובייחוד במגילה מקומראן 4Q51.⁷³ משותפת לשני עדי נוסח אלה, ככל הנראה, הגירסה "שתי תנופות לחם", שנתנו לשאול האנשים העולים "אל האלהים בית אל" (שמ"א י' 4).⁷⁴ נוה"מ עבר

⁷⁰ אמנם יוסף בן מתתיהו (יוספוס), בקדמוניות היהודים ז' 308-310, אינו מזכיר בהקשר זה את תשועת ה', אך לא ניתן ללמוד ממנו כאן על דיוק הנוסח שלפניו.
⁷¹ Frank Moore Cross et al. eds. *Qumran Cave 4 XII: 1-2 Samuel* (DJD XVII), Oxford 2005, 67, pl. X

⁷² אמנם המגילה 4Q51 היא מדרשית באופייה, אך היא עדי-נוסח חשוב לגירסאות ראשוניות ומשניות; ראו: A. Rofé, "Midrashic Traits in 4Q51 (So Called 4QSam^a)", *Archaeology of the Books of Samuel: The Entangling of the Textual and Literary History* (SVT 132), edited by Ph. Hugo and A. Schenker, Leiden 2010, 75-88.

⁷³ The Nomistic Correction in Biblical Manuscripts and Its Occurrence in 4QSam^a, *Révue de Qumran* 54 (1989), 247-254.

⁷⁴ ראו את מאמרי: "תנופות לחם לשאול המלך: שמ"א י' 4 במגילה מקומראן ובתרגום השבעים", *מגילות ג' (תשס"ה)*, 245-250. דיונו של רוואסקו אינו מערער את עיקר מסקנתי על האופי ההלכתי של התוספת "תנופות"; לדבריו ראו: Ravasco, "Saul and the Feast of Weeks. 1Sam 10:4 in 4QSam^a and Later Tradition" *Révue de Qumran* 25 (2012), 473-479.

פחות עיבודים, אבל עדיין הם מצויים, בתיקונים קלים של הכתוב. מקרה מופתי הביא אברהם גייגר: בזבח בבמה עם שמואל ניתנו לשאול "השוק והאליה" (שמ"א ט' 24), חז"ל עוד ידעו שמדובר ב'אליה'.⁷⁵ אך משום שהאליה בזבח השלמים מוקטרת לה' (וי' ג' 11-9), תוקן הכתוב: "השוק והעליה" (תה"ש השמיט, 4Q51 גרס כנראה 'העליונה'). קיומם של עיבודים כאלה תורם להסבר כתוב מוקשה בקינת דוד לשאול ויונתן.

שמ"ב א' 21: הרי בגלבע, אל טל ואל מטר עליכם ושדי תרומת וגו'

מפרשינו מימי הביניים הבינו כולם את "שדי תרומת" כשדה שנוטלים מתבואתו תרומה. אך המושג ההלכתי הזה, כמוהו כ"תנופות לחם" בשמ"א י' 4 (תה"ש וקומראן),⁷⁶ חורג מעולמו של ספר שמואל. לפיכך ביקשו הפרשנים החדשים לתקן את הכתוב בהצעות שונות: 'הרי המות' (בעקבות תה"ש לוקיאנוס), 'שדות המות', 'שדות רמיה', 'שדות תרמות', 'שדי מהומות'.⁷⁷ פיתרון עדיף הציע ח"א גינזברג, שהצביע על מקבילה אוגריתית, בתעתיק עברי כדלקמן:

בל טל בל רבב בל שרע תהמתם

היינו: בלי טל, בלי מטר, בלי השתרעות (או: עליית) המעינות.⁷⁸

⁷⁵ אברהם גייגר, המקרא ותרגומו בזיקתם להתפתחות הפנימית של היהדות (תרגם י"ל ברוך), ירושלים תש"ט, 244-245.

⁷⁶ יושם לב לרצף בספרות הכוהנית: "...את חזה התנופה ואת שוק התרומה, אשר הונף ואשר הורם..." (שמ"א כ"ט 27). מושגים הלכתיים נפוצים בכתבי יד מקראיים בקומראן. במידה פחותה הם חדרו גם לנוה"מ.

⁷⁷ ראו: S.R. Driver, *Notes on... The Books of Samuel*², Oxford 1913, 236.

⁷⁸ H.L. Ginsberg, "A Ugaritic Parallel to 2 Sam 1:21", *JBL* 57 (1938), 209-213.

בהצעתו תמך ט' פנטון, "שאלות הכרוכות בעדות הספרות האוגריתית על אוצר המילים של המקרא", *לשוננו* מ"ד (תש"ס), 268-280, בייחוד עמ' 275-279. התנגדו לה ש' טלמון, "יגיד עליו רעו": ביאורי כתובים במקרא על סמך מקבילות בספרות אוגרית, *ספר ח"א גינזברג – ארץ ישראל* י"ד, ירושלים תשל"ח,

המקבילה מציעה גירסה עדיפה: מסתבר שהמעתיקים לא זיהו את הביטוי הנדיר "שרע תהומת" בשמ"ב א' 21 וקראו במקומו מונח הלכתי שגור. גינזברג חשב שהמקבילה האוגריתית היא קללה למקום הריגתו של אקהת. לדעת אחרים אין הדבר כן, אלא זהו תיאור של בצורת שכנגדה עורך דנאל טקס מאגי של ברכת שיבולים.⁷⁹ בכל זאת, המקבילה האוגריתית תקפה; היא מתבקשת כאלטרנטיבה למושג הלכתי, שאין לו מקום בהקשר של תיאור עתיק יחסית של דברי דוד.

קיימת סדרה אחרת של שיקולים, שאינם נבנים על זיהוי תהליכים משניים, אלא מנסים לחתור לשחזור הנוסח הראשוני. זהו בלי ספק מהלך קשה יותר. הרי קל יותר להבין את עולמם של המעתיקים, מאשר לחדור להויתם של היוצרים. בכל זאת ניתן להשתמש בכמה קריטריונים, כדי לשחזר במידה רבה של ודאות את הטקסט הראשוני. דרך אפשרית אחת היא לזהות בתוך הטקסט

יא. נוסחאות דיבור מקובלות שבהן השתמשו המחברים המקראיים. שתיים מהן אביא להלן.

נוסחת השפלה עצמית

שמ"ב ז' 21 נוה"מ: (תפילת דוד) בעבור דברך וכלִּךְ עשית את כל הגדולה הזאת וגו'
תה"ש כת"י B: *בעבור עבדך עשית ולפי לבך עשית את כל הגדולה הזאת* וגו'
דה"א י"ז 19 נוה"מ: בעבור עבדך וכלִּךְ עשית את כל הגדולה הזאת וגו'

117-124; ש' מורג, "שדי תרומת (שמ"ב א, כא) – ביטוי מוזר?", לשוננו מ"ה (תשמ"א), 317-318. מהשיקולים שהבאתי לא נראים לי דברי המתנגדים.
⁷⁹ ראו: משה דוד קאסוטו, "דנאל והשיבולים – אפיזודה מתוך לוח ID של כתבי אוגרית" (תרגום יוסף רופא), באסופת מאמרי קאסוטו, *ספרות מקראית וספרות כנענית*, כרך ב', ירושלים תשל"ט, 159-164; Simon B. Parker, *Ugaritic Narrative*; 1997, 67-69. Poetry, (Scholars Press)

כבר בשנת 1925 הצביע טורסיני, בקשר עם הכתוב הזה, על ניב לשון המבטא התבטלות של המדבר:⁸⁰ שמ"ב ט' 8: מה עבדך כי פנית אל הכלב המת אשר כמוני. מל"ב ח' 13: כי מה עבדך הכלב כי יעשה הדבר הגדול הזה. הוא הניב הנמצא גם באכדית של מכתבי תל אל עמרנה: ardu kalbu. והנה זכה טורסיני ומצא את נוסחת ההשפלה העצמית הזאת בחרסי לכיש, שהוא פענח. שם חוזר לפחות שלוש פעמים הניב "מי עבדך כלב".⁸¹ אין ספק אפוא שבשמ"ב ז' 21 ובה"א י"ז 19 יש לגרוס, בלי תמיכה מעדי נוסח: בעבור עבדך וכלִפְך עשית את כל הגדולה הזאת וגו'.⁸² מסתבר שהנוסחה המקורית הזאת תוקנה בידי מעתיקים ומסרנים, משום שקינאו לכבודו של דוד.⁸³

נוסחת הוויכוח החכמתי 'אל תאמר'

מוצאים אנו בספרות החכמה, שכאשר החכם רוצה לדחות דעה שהיא נפסדת בעיניו, הוא פותח ואומר: "אל תאמר...". אחר־כך מצוטטת הדעה הנדחית, על פי רוב כשהיא נמסרת כדעה אישית של בעל המחלוקת, אז משיב החכם ופותח ב"כי". דוגמה מובהקת למבנה זה יש בבן־סירא ט"ו 11:

⁸⁰ ראו: H. Torczyner, "Dunkle Bibelstellen", in: *Vom Alten Testament: Karl Marti zum 70. Geburtstag gewidmet*, ed. by Karl Budde (BZAW 41), Giessen 1925, 274-280, at p. 275.

אחר־כך: נ"ה טורסיני, *הלשון והספר*, ב': *הספר*,² ירושלים תש"ך, 415; וכן בספר: *פשוטו של מקרא*, ב': *על ספרי נביאים ראשונים*, ירושלים תשכ"ה, 200.

⁸¹ נ"ה טורטשינר, *תעודות לכיש: מכתבים מימי ירמיהו הנביא*, ירושלים ת"ש, 220-217, 172-138, 136-127, 33-26.

⁸² המבוכה הפרשנית סביב פסוק זה לפני חידושו של טורסיני עולה היטב מספרו של דרייבר (לעיל הערה 77), 277. מתיקון הנוסח הזה התעלם שמעון בראַפּרַת, *שמואל ב, עם מבוא ופירוש* (מקרא לישראל, פירוש מדעי למקרא), תל אביב – ירושלים תשנ"ו, 81.

⁸³ ראו את מאמרי: "מסירת נוסח המקרא לאור תולדות האמונה הישראלית: תיקונים משום כבודם של גדולי האומה ומשום גנותם של רשעים", *טקסטוס כ"ה* (תשע"א), 48-37.

אל תאמר: 'מאל פשעי', כי את אשר שנה לא עשה.
 כפי שאומר בן־סירה בהמשך "רעה ותועבה שנה לי ולא יאננה ליראיו" (פס' 13). היינו, האדם הוא חופשי לבחור בטוב או ברע. אבל הדעה המנוגדת נוסחה בידי בן־סירה במונחים אישיים, "מאל פשעי". נוסחת הוויכוח הזאת מופיעה בתנ"ך לא מעט; היא מקובלת מאוד על בן־סירה, ואחר־כך מצויה אצל חז"ל. מחוץ לישראל היא באה באוספי החכמה המצריים, בייחוד אצל ענחששונקי, אוסף עצות מהתקופה ההלניסטית, קרוב אפוא בזמנו אל בן־סירה.⁸⁴
 הנוסחה הזאת שימשה גם את קהלת, כפי שכתוב בקה' ז' 10: "אל תאמר: 'מה היה, שהימים הראשונים היו טובים מאלה', כי לא מחכמה שאלת על זה". לאור הממצא הרב בספרות החכמה, יש לדעתי לתקן את הקריאה בקה' ה' 5: "...ואל תאמר לְפָנַי המלאך כי שגגה היא..." ולגרוס: "ואל תאמר: 'לְפָנַי המלאך' כי שגגה היא". במאמר זה שולל קהלת את אמונתם של אנשים הטוענים שמלאך 'הולך לפניהם' (הש' שמות כ"ג 23; ל"ב 34) ומסייע אותם במעשיהם, זיהויה של הנוסחה מרשה לנו אפוא לתקן את נוה"מ, אפילו אין בידינו עדי נוסח תומכים.

יב. במליצה המקראית גם מקובלים ניבי לשון, שלפעמים לא הוכרו בידי מעתיקים, וניתן לשחזר אותם מתוך הכרותנו עם התופעה. ניב לשון כזה הוא הפְּרָמְרִיזִם (permerismus), היינו שימוש בביטויים המציינים חלקים או קצוות, כדי להביע את הסך הכול. פרמריזם כזה הוא הביטוי "מנער ועד זקן" (בר' י"ט 4; יהושע ו' 21; אס' ג' 13) וגם "נער וזקן" (איכה ב' 21, "זקן ונער" (יר' נ"א 22), הבאים להביע את כלל האוכלוסין. וכן הדבר לגבי פעולות: "שבתי וקומי" (תה' קל"ט 2), "שבתם וקמתם" (איכה ג' 63) מביעים את כלל המעשים.

⁸⁴ ראו את מאמריי: "המלאך בקהלת ה, ה לאור נוסחת ויכוח חכמתית", ספר "ח"א גינזברג (לעיל, הערה 76) 105-109; ובפירוט אחר: "The Wisdom Formula 'Do Not Say...' and the Angel in Qohelet 5.5", *Reading from Right to Left: Essays... in Honour of David J.A. Clines*, ed. by J.Ch. Exum and H.G.M. Williamson (JSOTSS 373), Sheffield 2003, 364-376

על פי הפרמריזם הזה תיקן ולהאזון את הכתוב במל"ב י"ט 26-27:

"לפני קמה. ושבתך וצאתך ובאך ידעתי..."

וגרס: לפני קומך ושבתך, צאתך ובאך ידעתי...⁸⁵

תניוס, לפניו, הציע לתקן את סוף פס' 26: ושדפה לפני קדים.⁸⁶ והנה הממצא מקומראן מאשר את הצעת התיקון של תניוס וכן מאשר (ומשפר) את הצעתו של ולהאזון. שהרי במגילת ישעיה השלמה (IQIs^a), במקבילה למל"ב י"ח-כ', אנו קוראים (יש' ל"ז 27-28):
חציר גגות הנשדף לפני קדים קומכה ושבתכה וצאתכה ובואכה ידעתיא.⁸⁷

מסתבר שבתבה 'קמה' בנוה"מ 'התמזגו' שתי תבות (היינו הפלוגרפיה של תבות): 'קדים – קומך', מעין מה שמוצאים בשמ"א ט' 16: "כי ראיתי את עמי, כי באה צעקתו אלי". תה"ש: "את עני עמי", והשוו שמות ג' 7.

על כל פנים, הצעת התיקון של ולהאזון שנשמכה על ניב לשון מקובל של הספרות המקראית, זכתה, מקץ שנים רבות, לאישור מעד נוסח שנמצא במערה בקומראן. הרי זו אזהרה כנגד המקילים ראש בתיקוני נוסח משיקול הדעת.

ג. תקבולת הצלעות היא תכונה מוכרת של השירה המקראית. אמנם לא ניתן לקבוע בה כללים קבועים, וקשה להסתמך עליה ולהגיה על פיה את הכתובים.⁸⁸ אף על פי כן, יש מקרים שבהם שינויים קלים בכתיב או בהגייה נראים כמתבקשים מן התקבולת. התיקון נסמך גם על הסבר, מה יכול היה לגרום לשיבוש אצל

⁸⁵ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*³ (1899), repr. Berlin 1963, 292, n. 1.

⁸⁶ תניוס, פירושו למלכים (לעיל, הערה 64), על אתר. ההצעות השונות סוכמו בידי ברניי: C.F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings* (1903), repr. New York 1970.

⁸⁷ ביורוס (לעיל, הערה 34) על אתר.

⁸⁸ בהקשר זה חשוב מחקרו של ואטן, שהעמיד את עיקר תקבולת הצלעות על הקבלת מילים, נרדפות; ראו: William R. Watten, *Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament* (BZAW 138), Berlin 1976.

המעתיקים. מן התיקונים הללו אביא כאן שניים בלבד, שיש בהם עניין לביקורת הנוסח בישראל.

1. איוב כ"ד 9: יגזלו משד יתום ועל עני יחבלו. ברישא גרס תה"ש 'יגזלו משד'. אך אין ספק שגם הסיפא זקוקה להגהה. בתקבולת ליתום יש לגרוס עַל (=עול). בכך הושלם תיאור החמס של הרשעים: הם נוטלים בזרוע עוללים כערבון לכספם.⁸⁹ מעניין הדבר שהתקבולת יתום / עול מצויה בעוד כתוב חכמתי וגם שם לא הוכרה: "אל תסג גבול עולם (גרוס: 'עולים') ובשדי יתומים אל תב'א" (מש' כ"ג 10). הגרסה 'עולים' כאן עולה מדברי חז"ל ומתרגום היירונימוס בולגטה.⁹⁰

2. תה' צ"א 4: באברתו יסך לך, ותחת כנפיו תחסה, צנה וסחרה אַמתו.

'אמת' אינה מקבילה נאותה ל'אברתו' ול'כנפיו', אך הייתה שגורה על המסרנים, שהרי היא נפוצה בעולם המושגים של ספר תהלים.⁹¹ החריגה הזאת של המילה 'אַמתו' בהקשר הורגשה היטב על ידי סופרים מימי בית שני שניסחו את סוף הפסוק: חסדו עליך צנה וסחרה אמתו סלה. הם סיפקו נרדף למילה החריגה.⁹² אולם עמנואל

⁸⁹ ראו: דוד ילין, *חקרי מקרא: באורים חדשים במקראות: א. איוב*, ירושלים תרפ"ז, 60: "צריך לפי העניין לקרוא עַל. והכוונה עול ימים, עולל. וזה מתאים ליתום שגוזלים אותו משד'י אמו בהיותו עור יונק". גם תיקון נוסח זה נמחק בידי ע"צ מלמד, מן המהדורה החדשה: *כתבי דוד ילין*, כרך ששי: *חקרי מקרא*, ירושלים תשמ"ג, 150; ועל כך כבר נאמר: "ותועבה נעשתה בישראל ובירושלים" (מל' ב' 11).

⁹⁰ ראו: אברהם כהנא, *ספר משלי מפודש* (תנ"ך עם פירוש מדעי), תל-אביב תרפ"ט, דפוס צילום ירושלים תשכ"ט, על אתר.

⁹¹ ראו בקונקורדנציה: לשונות 'אמת', 'ואמת', 'אמתך' באים כ-37 פעמים בספר תהלים.

⁹² ראו במאמרי: "תופעת השלמת כתובים בידי מעתיקים והנוסח של תה' צא 4 מקומראן (11Q11 = 11QPsAp^a), *תרכיץ ע"ב* (תשס"ג), 311-320, והספרות הנוכרת שם.

לעף העיר נכונה שיש לגרוס כאן אַמְתוּ, ⁹³ שהוא חלק היד מן המרפק לקצה האצבעות. מילה זו נשתמרה במקרא רק במידת אורך (אך השוו דב' ג' 11: "תשע אמות ארכה וארבע אמות רחבה באמת איש"). אולם משמעותה המקורית מתועדת בספרות אוגרית ועוד הייתה ידועה לחז"ל; על הכתוב בשמות ב' 5, "ותשלח את אמתה" נחלקו "ר' יהודה ור' נחמיה, חד אמר ידה, וחד אמר שפחתה" (בבלי סוטה י"ב, ע"ב). ⁹⁴ לפי התקבולת מסתבר אפוא לקבל את הגרסה: "צנה וסחרה אַמְתוּ".

תיקונים מן הסברה על סמך תקבולת הצלעות מתקבלים על הדעת בייחוד כאשר הטקסט המוצע קרוב בצורתו לטקסט הקיים בנוה"מ. ⁹⁵ ואכן, התיקונים שהוצעו בסעיף זה אינם משנים את הטקסט העיצורי, אלא רק את תנועותיו. ⁹⁶

⁹³ J. Loew, "Remarks on Psalm 91", *Ignace Goldziher Memorial Volume*, ראו: Vol I, ed. by S. Loewinger and J. Somogyi, Budapest 1948, 32.
⁹⁴ ראו: יצחק אריה זליגמן (לעיל, הערה 11), בעמ' 134-135 של המאמר, ועמ' 313 באסופת מחקריו. 'אמת' באוגריתית תורגמה 'מרפק', ראו עלילת כרת (CAT 1,14), טור ב', שו' 10; טור ג', שו' 53; apud: Edward L. Greenstein, "Kirta", *Simon B. Parker, Ugaritic Narrative Poetry*, (Scholars Press) 1997, 14, 18.
⁹⁵ בדרך אחרת הלך יאיר זקוביץ, שטען כי יש בנוה"מ רמז לגרסה אחרת; ראו: Yair Zakovitch, "Implied Synonyms and Antonyms: Textual Criticism vs. the Literary Approach", *Emmanuel: Studies...in Honor of E. Tov*, ed. by Shalom M. Paul et al. (SVT 94), Leiden 2003, 833-849.
⁹⁶ דוגמאות נוספות של "הצעות תיקון... על בסיס הצלע המקבילה בתקבולת נרדפת... ניתנו בידי ע' טוב, ביקורת נוסח המקרא (לעיל, הערה 18), 326. מהן נראות לי ההצעות בתה' כ"ב 16; ע"ב 9; ע"ג 1. הצעות מעניינות לתה' י' 12; פ"ח 2; פ"ט 17 העלה קנדי; ראו: James Kennedy, *An Aid to the Textual Amendment of the Old Testament*, edited by N. Levison, Edinburgh 1928, 209-215. כאן את יר' י"ד 21; כ"ב 22; ראו: טור-סיני, פשוטו של מקרא (לעיל, הערה 43), 194, 209, תוך הפניות לגרטץ ולפליכס פרלס. על הושע י' 5 ראו מש"כ: "Zechariah 12:123-14 and Hosea 10:5 in the Light of an Ancient Mourning Practice", *Birkat Shalom: Studies...Presented to Shalom M. Paul*, ed. by Ch. Cohen et al., Winona Lake, IN 2008, 2 vols. 1.299-304.

*

במאמר זה ניסיתי להוכיח שבביקורת נוסח המקרא יש מקום לתיקונים משיקול הדעת. תיקון כזה של נוה"מ הוא לגיטימי כאשר יתבסס על היקש מכתובים אחרים שתוקנו על סמך עדי-נוסח. אבל צריך להטעים, כי השיקול המכריע הוא עיונו של הפרשן הנאבק על הבנת הטקסט.⁹⁷ הוא, הפרשן, צריך לשקול את הצעות התיקון כנגד הצעות חלופיות, כגון אלו שבאות 'להציל' את נוה"מ על ידי וירטואוזיות לשונאית, המשערת משמעויות חדשות לתיבות מוקשות שבמקרא.⁹⁸ לעומתן כבר כתבתי בראש דבריי: "תיקון הנוסח בהשערה הוא אחד האמצעים שברשותו של הפרשן, לא הראשון שבהם, אבל גם לא האחרון". ושיקול דעתו הוא שיבחר את הפתרון המתאים לקושי שבכתוב.⁹⁹ בסופו של דבר, נודה שהתיקונים שהובאו כאן הם מתונים באופן יחסי. לעומתם מסופק אני אם ניתן להקיש משיבושי הכתובים הידועים מפרקים מקבילים בספר תהלים, כגון:

תה' י"ד 5-6: שם פחדו פחד כי אלהים בדור צדיק. עצת עני תבישו כי ה' מחסהו.

תה' נ"ג 6: שם פחדו פחד לא היה פחד כי אלהים פזר עצמות חַנֶּךָ הבישתה כי אלהים מאסם.

או ההקבלה בין תה' ל"א 2-4 וע"א 1-3. במהלך מסירתם של ספרי המקרא אירעו תאונות שאין להן מרפא. ומוטב לו לפרשן שיניח מהן את ידו. אך כשם שחייבים אנו להימנע מלתקן את הדברים

⁹⁷ בנקודה זו אני מסכים עם וינאבר (לעיל, הערה 29), עמ' 159: "the - - - ultimate task of the critic lies - - - in using [his *ratio*] for the purpose of a better understanding of texts..."

⁹⁸ כנגדה כדאי להזכיר, שהיה זה יעקב ברט, מגדולי הבלשנים השמיים בדורו, שהציע לאהרליך את תיקון הנוסח ביש' כ"ח 4, הנכלל בפירושו של יהודה תיאודור לבראשית רבא (לעיל, הערה 41).

⁹⁹ אבל יש שהביקורת הגבוהה מייטרת את הצעות התיקון של ביקורת הטקסט; ראו למשל מש"כ: "וינהו כל בית ישראל אחרי ה': האגרון המקראי לאור הביקורת הספרותית-היסטורית", ישראל: מחקרים בלשון לזכרו של ישראל ייבין, בעריכת ר"י זר, י' עופר, ירושלים תשע"א, 362-355.

תיקונים משיקול הדעת בנוסח המסורה

שהם מעבר ליכולתנו, כן חייבים אנו לנסות ולתקן בכל מקום שדעתנו
מגעת!

אלכסנדר רופא, החוג למקרא, מדעי הרוח, האוניברסיטה העברית,
ירושלים 91905

עוד על הכחשת קיומם של האיסיים ועל מתודולוגיה של מדעי היהדות

על ספרה של רחל אליאור, *זכרון ונשיה*; סודה של *כת מדבר יהודה*, מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, 2009

המגילות הגנוזות משכו מאז גילויין תשומת לב חסרת תקדים בקרב הציבור הרחב בישראל ובעולם כולו, הרבה מעבר לחוגים המצומצמים יחסית של המלומדים המיומנים שעסקו בפענוחם ופירושם, ושל חוקרי העת העתיקה והענפים הנלווים. כרגיל במקרים אשר כאלו, מצטרפים מפעם לפעם למעגל בעלי הדעה אנשים שאין להם הכישרים והידע הנדרשים לנושא, ויוצאים בהכרזות מרעישות קבל עולם ומלואו המקנות להם פרסום רב. האווירה רוויית היצרים שמעוררות המגילות הגנוזות הביאה לכך שמעשים הקשורים בהן הגיעו לא אחת לערכאות והרשעות פליליות, הביאו לחרמות ונידויים, ופתחו כר נרחב לחילופי חרפות וגידופים בעיתונות המדעית והכללית גם יחד.

התופעה חזרה, ובעוצמה רבה, לפני מספר שנים. בחודש מרץ שנת 2009, הופיע בעיתון 'הארץ' באותיות של קידוש לבנה ראיון עם פרופ' רחל אליאור, מי שהייתה אותה שעה מופקדת על הקתדרה לפילוסופיה יהודית באוניברסיטה העברית וכיהנה כראש המחלקה למחשבת ישראל וכיועצת מיוחדת לנשיא האוניברסיטה, ועוד כהנה וכהנה. בראיון זה נאמר, בין השאר:

שישים שנות מחקר התבזבזו בניסיון למצוא את האיסיים במגילות, אבל אלה לא היו קיימים, אלא הומצאו על ידי יוספוס. זאת היסטוריה של טעויות שהיא פשוט הבל ורעות רוח ... יוספוס המציא את האיסיים בהשראת התיאורים של אורחות החיים בעיר היוונית ספרטה ... כת האיסיים היא המצאה דמיונית; זה כמו להגיד שהמדינה נוסדה על ידי הירוקים. [ההדגשות שלי, וכן להלן; ב.ב.].

הכרזות ברוח זו נמצאות גם בראיונות שקיימה אליאור באותו חודש עם עיתונאים מעבר לים, וראו אור בכלי תקשורת הנמנים עם הצמרת של העיתונות העולמית, כגון ה'טיימס' של לונדון, 'די וועלט' הגרמני והמגזין 'טיים'. עיתון אחד אף הגדיר את ההכרזות של אליאור כ'פצצה' רבת עוצמה שהוטלה במפתיע על 'המנזר' המסוגר של החוקרים ה'קפואים' והשמרנים של המקרא והמגילות הגנוזות. ואכן, הפרסום עורר עניין עצום, אליו התלוו הרצאות של אליאור במספר יבשות, ראיונות, רשימות בעיתונות והופעות באמצעי התקשורת האלקטרונית. כפי שניתן היה לצפות, דבריה זכו להד רחב בציבור, ונתקבלו בחוגים לא מעטים כסמכותיים ומחייבים בכוח מעמדה של אליאור באוניברסיטה העברית (שגם הודגש בהופעותיה ובפרסומים השונים).

בסוף אותו חודש (מרץ 2009) הופיע ספרה של אליאור *זכרון ונשיה; סודה של כת מדבר יהודה*. הספר אמור היה לבסס מבחינה מדעית את ההכרזות הפומביות. גם לאחר פרסום הספר הוסיפה אליאור להופיע ולכתוב, ואף ביתר שאת, באמצעי התקשורת האלקטרוניים ובכתבי עת ולהסביר את טענותיה. המענה המדעי לספרה של אליאור הצטמצם לשני מאמרי ביקורת. האחד, של פרופ' דבורה דיאמנט, לא זכה למרבה הצער לתשומת הלב לה הוא ראוי, כרגיל במקומותינו, משום שלא ראה אור בכתב עת ממסדי.¹ מאמר אחר שהפריך את טיעוניה של אליאור, בעיקר מבחינה

¹ על זכר המחקר ועל שכחתו: על ספרה של רחל אליאור *זכרון ונשיה: סודה של כת מדבר יהודה* (2009), *קתריס* 13 (תש"ע) עמ' 22-53.

לוגית, נכתב על ידי פרופ' עדנה אולמן-מרגלית המנוחה.² שלא בדין, המאמר לא התקבל כסמכותי די הצורך, מן הסתם משום שהכותבת, שהתמחתה בפילוסופיה של המדע, לא נמנתה מבחינה פורמלית על חוקרי היהדות והעת העתיקה.

כעבור שלוש שנים ומחצה, עם שוך הסערה, פרסמתי בכתב העת *תרכיץ* (פ [תשע"ב] עמ' 276-308) מאמר בשם 'האיסיים היו גם היו'.³ במאמר התמקדתי בתיאוריה של אליאור לפיה האיסיים לא היו ולא נבראו ואינם אלא המצאה של יוסף בן מתתיהו (או של פילון). באותו מאמר גם נמתחה ביקורת על היבטים רבים בעבודתה של אליאור. בתגובה למאמר יצאה אליאור בשצף קצף במאמר תשובה בשם: 'איסיים או בני צדוק ואנשי בריתם'.⁴

במרכז התשובה של אליאור עומדת ההכחשה המוחלטת כי כפרה בספרה בקיומם של האיסיים (עמ' 312 – 'לא קבעתי בשום מקום בספרי שהאיסיים לא היו קיימים'), ואפילו כי הטילה ספק בקיומם (עמ' 311: 'לא הטלתי ספק בקיומם'). אליאור גם מכחישה כי אמרה את הדברים שצוטטו בשמה באמצעי התקשורת, ומדגישה שכל טענתה היתה רק שלא האיסיים כתבו את המגילות אלא 'בני צדוק'. יתר על כן, אליאור מכחישה כי רואינה על-ידי כתב עיתון 'הארץ', ומצהירה כי הכתב נֶכַח בלי ידיעתה בהרצאה פומבית באוניברסיטה העברית, נטל מן ההרצאה משפט אחד והוסיף עליו משלו, וכך ייחס לה דברים שלא אמרה מעולם.⁵ אליאור מוסיפה כי הכתבה בעיתון

² 'לזהותן, זיהוין וקיומן של כתות: "הכהנים בני צדוק", האיסיים והמגילות', *קתדרה* (תשע"א) עמ' 31-54.

³ ב' בר-כוכבא, 'האיסיים היו גם היו', *תרכיץ* פ (תשע"ב), עמ' 276-308 (להלן 'האיסיים'). וזכורים שלא לטוב אחדים מן הגבאים והעסקנים של האוניברסיטה העברית, שעשו ככל יכולתם כדי לסכל את פרסום המאמר *מרכיץ*, ולא עלתה בידם.

⁴ ר' אליאור, 'איסיים או בני צדוק ואנשי בריתם'; תשובה לב' בר-כוכבא, 'האיסיים היו גם היו', *תרכיץ* פ (תשע"ב) עמ' 309-324 (להלן אליאור, תשובה).

⁵ עמ' 324: 'עיתונאי לא מוכר לי, שישב באולם בין מאות המאזינים (בהרצאה פומבית של אליאור באוניברסיטה העברית – 8.3.2009; ב. ב.) ללא ידיעתי, סיכם את הדברים בכתבה קצרה בעיתון 'הארץ', שלא היה לי כל חלק בניסוחה. למשפט

'הארץ' הועתקה על-ידי עיתונים מעבר לים ופורסמה על-ידם בלי שהיה לה יד בכך. ועוד אומרת המחברת במאמר התשובה (עמ', 324):

לעיתונאים שהתקשרו אלי כדי לברר את עניינה [של הכתבה בעיתון 'הארץ'; ב.ב.] עניתי בצורה מדויקת שראוי לעסוק בזהות הכותבים המפורשת במגילות 'הכוהנים בני צדוק ואנשי בריתם' מהמאות האחרונות לפסה"נ ולא להתמקד רק באיסיים ... אולם רבים כתבו על דעתם ניסוחים חדשניים שלא היה לי בהם כל חלק. אינני אחראית למה שנכתב בעיתונים, אלא רק למה שאני כתבתי, ודברי נמצאים בספרי ובמרשתת לכל המבקש לקרוא או לצפות.

אין זה דבר של מה בכך לכתוב כי ד"ר עפרי אילני, סופר 'הארץ' (שאינו עיתונאי בעלמא, כי אם איש סגל במחלקה להיסטוריה של אוניברסיטת בן-גוריון וחוקר מוכשר ומבטיח של ההיסטוריה היהודית-גרמנית⁶), בדה מליבו ראיון שלא היה ולא נברא, וכן כי המציא דברים וייחס אותם לרחל אליאור. לא פחות מטרידה ההאשמה בסילוף דברי המרואיינת (או של בידוי ראיון⁷) כלפי המגזין הנקרא ביותר בעולם ('טיים' העולמי), העיתון הנחשב ביותר באירופה ('טיימס' הלונדוני), העיתון של האליטה הגרמנית ('די ולט'), וכן רשת ABC האמריקאית, ועוד קבוצה של עיתונים פחות ידועים (כגון העיתון של פרינסטון) וכלפי כתביהם ששמותיהם

שאמרתיה הוא הוסיף משפט שלא אמרתי מעולם, המסומן להלן באותיות מפורזות: '60 שנות מחקר התבזבזו בניסיון למצוא את האיסיים במגילות. אבל אלה לא היו קיימים, אלא הומצאו על ידי יוספוס. זאת היסטוריה של טעויות שהיא פשוט הבל ורעות רוח' (וראו ביתר פירוט, להלן פרק א, סעיף 1).

⁶ ראו למשל את מאמרו 'בין 'ציונה' ל'טבטונה' – המודל העברי וראשיתה של התרבות הלאומית הגרמנית', *היסטוריה* 20 (תשע"ב), עמ' 81-106.

⁷ ניסוח הדברים אצל אליאור (עמ' 324) אינו ברור די הצורך. תחילה היא אומרת כי הכתבות בחול מבוססות על תרגום הכתבה במהדורה האנגלית של עיתון 'הארץ', ולאחר מכן כי נשאלה טלפונית להבהרות על ידי 'עיתונאים', אולם אלו כתבו על דעתם 'ניסוחים חדשניים'.

מתנוססים בראש הכתבות. בנהוג בעולם (לכל הפחות בעיתון המכבד את עצמו) שעיתונאי הנתפס בפרסום ראיון פיקטיבי ו/או בסילוף ראיון באופן קיצוני, אחת דתו לפיטורין מידיים. כך למשל אירע לאחרונה ב'ניו יורק טיימס', וקודם לכן ב'ניו-יורקר'.

מכלל דבריה של אליאור גם מסתבר כי כותב שורות אלה לוקה בהבנת הנקרא והנשמע ואינו טורח לבדוק דברים לאשורם, ו/או שמתוך כוונת מכוון⁸ כתב מאמר ארוך על דבר שלא בא לעולם. בלשונה של אליאור (תשובה, עמ' 311, 314):

'הכותב טופל עלי אשמה שאין בי – הוא יוצא נגדי בשל טענה שהוא מייחס לי, בדבר כפירה בקיומם של האיסיים ... אך טענה זו אינה נמצאת בשום מקום בספרי, הטלתי ספק רק בשייכותם של האיסיים למציאות ההיסטורית של שתי המאות האחרונות לפני הספירה' (ספרי, עמ' 38) ובזיהויים כמחברי המגילות – לא הטלתי ספק בקיומם ... בשום מקום בספרי המונה 342 עמודים לא הטלתי ספק בקיומם וממילא לא התעלמתי כדבריו 'ממחקרים קיימים ומקורות מוכרים' (ביקורת, עמ' 279) הנוגעים בסוגיה שלא עסקתי בה ... התיזה המיוחסת לי... ושכנגדה יוצא בר-כוכבא אינה נמצאת בספרי כלל ועיקר. השאלה היא כיצד אפשר לשים בפי דברים שלא כתבתי, ואז לצאת ולהפריך דברים שאינם אלא פרי רוחו של הכותב.

המקרה שלפנינו מיוחד במינו, קשה למצוא לו אח ורע בפולמוסים מדעיים מן העבר, ולא רק הנורמות המדעיות עומדות בו למבחן. כבר הורגלנו בחיים האקדמיים להעלמת מידע, זיופי נתונים במחקרים כמותיים, הטיות פוליטיות חריפות, 'גניבת ענינות' (פלגיאטים בלע"ז), סילוף מכוון של ציטוטים ודעות, הוצאה של דברים מהקשרם שנעשתה במזיד, תרגומים מתוך תרגומים (מבלי לציין זאת) ועוד מעשים כגון אלה. אולם בפעם הזאת לפנינו חזיון תעתועים יוצא

⁸ על 'מניעים' נסתרים של כותב מאמר הביקורת ראו: אליאור, תשובה, עמ' 321 ולהלן עמוד 28.

דופן המחייב בירור מלא. הדיון בפרסומים, בראיונות ובהופעות הפומביות של אליאור מתבקש גם משום העניין הרב בקרב אנשי המקרא, מדעי היהדות, ארץ ישראל והארכיאולוגיה, והציבור הישראלי בכללותו, בכל דיון הנוגע למגילות הגנוזות.

בפרק הראשון אציג את עיקרי המידע שברשותי הנוגע להתבטאויותיה של אליאור על האיסיים. אפתח בעדויות **כתובות** מפרי עטה של המחברת, והספר *זכרון ונשיה*, תחילה ולאחריו מאמר התשובה. על פי כללי הפרשנות המשפטית המקובלים, אעבור להרצאות פומביות מטעם האוניברסיטה העברית השמורות במרשתת (בסיום מאמרה **אליאור עצמה** מזמינה את הקורא להאזין לאחת מהרצאותיה) וכן להופעה בטלוויזיה הישראלית לאחר פרסום הספר. אסיים בכתבות ובראיונות בעיתונות. בפרק השני אדון בדבריה של אליאור על הכישורים הנחוצים (ואלה שאינם נחוצים) לחקר המגילות והאיסיים, ועל שיטות המחקר הנקוטות בידה. אסיים בהערות קצרות על מאפיינים נוספים של מאמרה.

פרק א: היו או לא היו?

א.הספר זכרון ונשיה

בספר עצמו חוזרים ונשנים משפטים וקביעות מהם מובן לכל בר־דעת (על פי מבחן 'האדם הסביר') כי האיסיים לא היו קיימים. כך למשל נכתב בספר:

אי־אפשר שלא לתת את הדעת לעובדה **מכרעת**: בחיבורים שנכתבו בארץ ישראל בעברית ובארמית במאות האחרונות לפני הספירה, האיסיים אינם מתוארים, במפורש או במרומז, בשם זה. **קשה להעלות על הדעת** שתנועה רחבת היקף מעין זו לא תשאיר חותם כתוב מכל סוג שהוא ולא תעורר דיון הלכתי באורחותיה המנוגדות לתורה ולהלכה, ולא תשאיר את רישומה במסורת חז"ל או במסורת המגילות (עמ' 37).

על התבטאות זו אומרת אליאור בתשובתה (עמ' 310): 'אין זו קביעה או הכרעה, אלא רק הבעת ספק, הרהור ותהיה'. מהם **עובדה מכרעת** או **קשה להעלות על הדעת** בפרסום מדעי? האם הם 'הרהור

ותהיה' ולא 'קביעה או הכרעה'? במקום אחר בספר (עמ' 38) מצויה הכחשה של קיום האיסיים בשתי המאות הראשונות לפני הספירה ('אני מטילה ספק כבד בשייכותם למציאות ההיסטורית של שתי המאות האחרונות שלפני הספירה', ר"ל: לא היו איסיים בימי החשמנאים ובימי הורדוס), והטלת ספק בקיומם במאה הראשונה לספירה ('מציאות היסטורית או בדיונית, מרתקת ומסקרנת ככל שתהיה, בשלהי המאה הראשונה לספירה').⁹ בנוסף לכך מדגישה המחברת כי תיאורי האיסיים אצל פילון ויוספוס אינם אלא אוטופיות המבוססות על האתיקה הסטואית וההווי הספרטני בהתאמה (בעיקר עמ' 33-34, 38).

ב. מאמר התשובה

בעמוד הראשון של מאמר התשובה חוזרת רחל אליאור ומצטטת את דעתה ביחס לשלילת קיומם של האיסיים, אלא שהיא מכנה זאת הפעם בשם 'ספקנות' (עמ' 309):

כתבתי בלשון ספקנית: קשה להעלות על הדעת שתנועה רחבת היקף מעין זו לא תשאיר חותם כתוב מכל סוג שהוא ולא תעורר דיון הלכתי באורחותיה המנוגדות לתורה ולהלכה. הצירוף 'קשה להעלות על הדעת' הפך 'לספקנות'. ואולם כעבור שני עמודים בלבד כותבת אליאור כאמור: 'לא הטלתי ספק בקיומם' (עמ' 311).

⁹ השוו לדברי עדנה אולמן-מרגלית, מלומדת שלוגיקה ומתודיקה מדעית היו לחם חוקה (הערה 2 לעיל, עמ' 51 והע' 55): 'לדעתה (של אליאור) הם (האיסיים) לא היו ולא נבראו אלא משל היו ... טענה זו העומדת במרכז תשומת הלב שזכה לו הספר, בברכתה המובלעת של המחברת, טעונה התמודדות ישירה שתתרום ככל הניתן להורדתה מסדר היום של מחקר קומראן'. כך גם הבין את מחשבותיה של אליאור יוסף דן, מורה ורבה, אשר הציב בראש מאמר הביקורת על ספרה הקודם של אליאור (מקדש ומדוככה, ירושלים תשס"ג), את הכותרת הפיוטית: 'האיסיים, מהיו או חלמתי חלום?' (ראו בספרו: תורת הכאוס ומדע ההיסטוריה, קובץ מאמרים, אור יהודה, תשס"ט, עמ' 93). ולא מצינו שהמחברת מיחתה בידיהם.

ג. תשובה של רחל אליאור בכתב עת אלקטרוני (PaleoJudaica.com), (May 2, 2009), לאחר פרסום הספר *זכרון ונשיה*, למגיבים על הכתבה בעיתון 'הארץ'

להלן שתי פסקאות מתוך תשובה של אליאור לדברי מבקריה, ובראשם פרופ' גזה ורמש מאוניברסיטת אוקספורד, מגדולי החוקרים של המגילות, שהגיבו בעיתונות על דבריה כפי שהובאו בכתבה של עפרי אילני בעיתון 'הארץ' מ-13/3/2009:

קראתי בעניין את המאמר של ד"ר גזה ורמש במגזין *Standpoint*, שכותרתו: 'המשמעות של מגילות ים-המלח', בו הוא דן בגילוי מגילות ים-המלח ומעלה זכרונות על עבודתו ועבודת אחרים באותו תחום. ד"ר ורמש גם מקדיש מספר משפטים לנימוקים שהעליתי המאתגרים את 'המקור האיסיי של מגילות ים-המלח' כפי שתוארו במאמר בעיתון 'הארץ' מה-13 במרץ 2009 [הכוונה לראיון הנזכר לעיל עם עופרי אילני שפורסם באותו יום ב'הארץ'; ב.ב.]. הוא מסכם את טענתי האומרת 'שהמגילות נכתבו על-ידי כוהנים צדוקים ירושלמיים ולא על-ידי איסיים; וכן שהאיסיים מעולם לא היו קיימים, כי אם הומצאו על-ידי פלביוס יוספוס'. (אם יורשה לי לתקן את הסיכום של ד"ר ורמש: אני טוענת שהתוכן של המגילות מעיד על אינטרס כוהני עמוק ולשון כוהנית מובהקת, בעוד שהמקורות על האיסיים אינם מתייחסים לזהות כוהנית או להקשר כוהני. אני סבורה שפילון המציא את האיסיים כחברה אידאלית ויוספוס הושפע מאד ממנו, וכן שהעובדה ששום מקור יהודי שנכתב בעברית או בארמית לפני או אחרי הספירה אינו יודע דבר על קבוצה בשם איסיים, או שאינו מזכיר שום קבוצה של מתנזרים המגנים קניין פרטי וחיי משפחה מעלה שאלות חמורות (severe questions) לגבי קיומם ההיסטורי בארץ ישראל).

ההערות של ד"ר ורמש מבוססות על חזרה על העובדה המוכרת עתה שפילון איש אלכסנדריה, פליניוס הזקן ויוספוס מתייחסים לאיסיים ומתארים מנהגים המיוחסים להם, ולקביעה של פליניוס לפיה האיסיים 'חיו בחוף המערבי של

ים־המוות, במקום כלשהו מצפון לעין גדי ומצדה בדרום (דבר המתאים לאזור בו נמצאת קומראן). ד"ר וורמש מסכם ש'שני המאפיינים המיוחדים, בעלות משותפת על הרכוש והינזרות מנשים, והמיקום הגיאוגרפי, נותרים הבסיס המוצק לתיאוריה בדבר זיהוי האיסיים עם כת ים־המלח'. מאז הופעת המאמר [ז'א הראיון; ב.ב.] בעיתון 'הארץ', הופיעו מאמרים אין ספור על נימוקי בעיתונות, מגזינים, ובאינטרנט, כולל תשובות משלי על ההערות ודברי ביקורת כלפי, לרבות דברי הביקורת של ד"ר וורמש. כחלק מתשובתי אני שואלת האם הגיוני להאמין שהחכמים, אשר התייחסו לכל האספקטים של החיים היהודיים, לא הזכירו בשום צורה אלפי אנשים אשר חיו חיי שיתוף והינזרות של גברים. ד"ר וורמש מעיר בדין ש'הערכה מתאימה של הרעיונות של אליאור ראוי לה שתמתין עד שתחזור עם הנמקה מדעית בספר שפרסומו קרוב'. ואולם, מאחר שספרי בעברית על הנושא, *זכרון ונשיה: סודן של מגילות מדבר יהודה*, התפרסם במרץ 2009, אני מקווה שההערות והביקורות יהיו מבוססות על בדיקה של נימוקי המפורטים, ואני גם מפנה את המעוניינים בכך להערות הקודמות.

התשובה מזכירה פעמיים את הכתבה של עפרי אילני בעיתון 'הארץ' ואינה מכחישה את עצם קיום הראיון, גם לא את הכתוב בו. היפוכם של דברים: כוונתה המוצהרת של אליאור רק להוסיף ולחזק את האמור בכתבה. היא עושה זאת בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים, מביאה את דבריה המצוטטים על־ידי וורמש לפיהם 'האיסיים לא היו קיימים', אינה מתכחשת להם, ורק טורחת לתקן פרט אחד בלבד (פילון ולא יוספוס הוא שהמציא את האיסיים), אבל לא את ההכרזות האחרות שהובאו בעיתון. יתרה מזאת: המחברת מגדירה את הדברים בכתבה בעיתון 'הארץ': 'הנימוקים שהעלתי... במאמר בעיתון 'הארץ' מ־13 בדצמבר 2009'. לפי תשובתה לוורמש מ־2/05/2009, עולה אפוא שהראיון היה גם היה, וכן שהדיווח בעיתון 'הארץ' מציג את דבריה אל־נכון. ועוד מוסיפה אליאור כי את 'הנימוקים המפורטים' הביאה בספרה *זכרון ונשיה*.

ד. מאמר בעיתון 'הארץ' (במדור 'תרבות וספרות', 13.1.2010) במאמר בשם 'לא האיסיים כתבו את המגילות', שפורסם למעלה מחצי שנה לאחר הופעת ספרה, כותבת אליאור בין השאר:

האיסיים הם כת שמציאותה הספרותית ידועה ממקורות יווניים ולטיניים ... אולם הויתרה ההיסטורית שנויה במחלוקת [מי ערער על עצם קיומם של האיסיים קודם לאליאור? ב.ב.] בשל העדרה המוחלטת מהלשון העברית והארמית, מהמגילות והספרים החיצוניים, מהאגדה וההלכה ... **עובדה חותכת** היא שאין בנמצא עדות היסטורית על מציאות האיסיים בשום חיבור הכתוב בשפה העברית ... לא מכבר ראה אור באוניברסיטת קמברידג' כרך בן 1000 עמודים הדן בהיסטוריה היהודית ... באף אחד מארבעים מאמרי הכרך, העוסקים בשלל היבטים של ההיסטוריה היהודית מהמחצית הראשונה ואילך,¹⁰ אין אזכור, ולו אחד של האיסיים ... דומה שאין לחוקרי קומראן ולחוקרי המדינה החשמונאית ... **המתעלמים מקיומם של האיסיים דה־פקטו, את הרצון או האומץ הדרוש כדי לומר זאת במפורש ולנמק את עמדתם.**

ברשימה קצרה אחרת של רחל אליאור, הנמצאת במרשתת, מוצגים האיסיים כ־'האיסיים האגדיים, הבלתי היסטוריים (the non historical legendary Essenes) של המאה הראשונה לפני הספירה' (http://Jwest.Worldpress.com, 17.3.2009), דהיינו: האיסיים לא היו קיימים גם בימי פילון, פליניוס ויוספוס, לאמור: במאה הראשונה לספירה. אחזור ואזכיר כי בספרה (עמ' 38) כותבת אליאור: 'אני מטילה ספק כבד בשייכותם (של האיסיים) למציאות ההיסטורית של שתי המאות האחרונות לפני הספירה'.

¹⁰ הכרך האמור עוסק בתקופה המאוחרת במאות שנים לימי הבית השני; ראו להלן סעיף ה'.

ה. מאמר ב־Cahiers du Judaïsme¹¹

במאמר לא קצר שפורסם כשנה לאחר הוצאת ספרה בכתב עת מכובד בעולם התרבות הצרפתית, מדגישה אליאור שוב ושוב את הקביעה כי קיומם של האיסיים אינו סביר. להלן אביא קטע אחד בתרגום מצרפתית לעברית:

התיאור של אלפי איסיים החיים חיי פרישות מלאים ב'פ'לשטינה הסורית', כשהם דוחים כל סוג של מחוייבות משפחתית וכל סוג של קניין, נראה כתיאור של חברה אידיאלית, אוטופיה פרי דמיונו של פילון, יותר מאשר של חברה אמיתית ששגשגה על אדמת ישראל במהלך המאה הראשונה לסה"נ או בשתי המאות הקודמות לה ... אין זה לגיטימי להניח שהתקיימה קהילה כה רחבת ממדים ובמהלך תקופה כה ממושכת שלא השאירה שום דבר כתוב וששפת הארץ בה הם חיו לא שמרה עליה שום תיעוד. האופי הלא סביר של מציאות כזו של קהילות בעלות אלפי רווקים במהלך אלפי שנים, או של איסיים רודפי שלום בתקופה ובאזור בהם התרחשו עימותים רבים, קרבות ומריבות מוכחת גם מהדוגמה הבאה: בכרך הרביעי של 'ההיסטוריה היהודית של קמברידג' (*The Cambridge History of Judaism*), המוקדש לתקופה הרומית־רבנית המאוחרת, כרך המחזיק כאלף עמודים ומלקט ארבעים פרקים על התקופה שהחלה באמצע המאה הראשונה [התקופה הרבנית־הרומית המאוחרת לא החלה באמצע המאה הראשונה לספירה; ב.ב.], תקופה בה כביכול אלפי איסיים היו חיים על אדמת ישראל או על קו החוף של ים־המלח, אין ולו גם רמז למילה 'איסיים', אפילו לא פעם אחת. בנוסף לקביעות בדבר חוסר הסבירות וחוסר הלגיטימיות של ההנחה בדבר קיומם של האיסיים במשך תקופה כה ארוכה, ניתן לאבחן בסוף הפסקה תרומה מוזרה לשיטות המחקר המדעי: אליאור

¹¹ Rachel Elior, 'Qui a écrit les rouleaux de la Mer Morte, quand et pourquoi?', *Cahiers du Judaïsme*, 29 (2010), pp. 86-113. 101-100.

מוסיפה כי הקביעות דלעיל מוכחות (על פי ניסוחה כפי שתורגם לצרפתית: 'est encore attesté', etc. מן העובדה שהאיסיים אינם נזכרים כלל בכרך הרביעי של *The Cambridge History of Judaism*. והרי לנו חידוש מתודולוגי הראוי להילמד בקורסים אוניברסיטאים לשיטות מחקר. ואם לא די בכך, אליאור מעלימה את העובדה כי הכרך הנזכר עניינו לא בימי הבית השני, גם לא בתקופת יבנה או המרד השני, כי אם בתקופה 'הרבנית' והרומית המאוחרת בארץ ישראל, מאות שנים לאחר שהאיסיים נעלמו מן העולם. לעומת זאת, בכרך השלישי של סדרת הכרכים של הוצאת אוניברסיטת קמברידג' על ההיסטוריה היהודית, שיוחד לתקופה 'הרבנית' והרומית 'המוקדמת' בארץ ישראל, מוקדש לאיסיים מאמר מקיף (מס' 15), לבד מאזכורים רבים נוספים. כיוצא בזה אזכורים רבים בכרך השני העוסק בתקופה ההלניסטית.

ו. הרצאה פומבית מטעם האוניברסיטה העברית (8.3.2009)

אליאור מזכירה את ההרצאה מספר פעמים במאמר התשובה ומפנה את הקורא להאזין לה (עמ' 322-324). ואכן ראוי להעתר לבקשתה. ההרצאה 'מי דחק את מגילות מדבר יהודה לתהום הנשיה ומדוע?' נישאה במסגרת סדרת ההרצאות 'מדוע' תשס"ט, של האוניברסיטה העברית בירושלים. הסדרה מוגדרת על-ידי האוניברסיטה כ'סדרת ההרצאות בין-תחומית בה טובי אנשי האקדמיה חולקים את מחקריהם החדשניים עם הקהל שוחר הדעת'. ההרצאה במלואה, לרבות השאלות והתשובות בסופה, שמורים במרשתת (<http://www.youtube.com/watch?v=9KVuSxDteaA>). על אותה הרצאה אומרת אליאור במאמר התשובה: 'בסוף ההרצאה שאל מאן דהוא מהקהל כדלקמן ... חזרתי על דברי השואל: 'השאלה היא מה עם הידע הרווח בקשר לאיסיים', ואמרתי: 'זו טרגדיה של טעויות שהיא פשוט הבל ורעות רוח' ... וחתמתי את דברי במשפט הנמהר "60 שנות מחקר התבזבזו לטמיון". המשפטים האלה שמשו לדבריה מקור השראה לראיון 'הבדוי' בעיתון 'הארץ'. רחל אליאור מתנצלת הפעם על הסגנון הלא אקדמי, אבל לא על המהות של דבריה. והנה

נראה מה עוד אמרה רחל אליאור באותה הרצאה, בתשובה לאותה שאלה עצמה (דקה 94. 33-40):

לא היו איסיים כמציאות היסטורית מטעם אחד פשוט: המלה 'איסיים' אינה נמצאת בספרות העברית. אין פועל, שם עצם או כינוי הגוף. בשום טקסט עברי או ארמי כתוב, לא בברית החדשה, לא בספרות החיצונית, ולא במגילות מדבר יהודה, אין שום זכר לאיסיים.

במאמר התשובה של אליאור אין כל התייחסות, אף לא אזכור, של קביעה נחרצת זו. גם אין בדבריה כל הסבר למקורן של ההכרזות הנוספות המופיעות בכתבה בעיתון 'הארץ': 'וספוס המציא את האיסיים בהשראת התיאורים של אורחות החיים בעיר היוונית ספרטה ... כת האיסיים היא המצאה דמיונית; זה כמו להגיד שהמדינה נוסדה על ידי הירוקים'.¹²

¹² להלן מבחר 'פנינים' מתוך ההרצאה וכן מן הרצאה הנזכרת להלן בסעיף ז', העשויים לעניין את אנשי הספרות המקראית, התלמודית, וההיסטוריה של הבית השני (וגם את המתעניינים בתולדות הספרות המודרנית): 'הר המוריה בספר דברי הימים הוכנס על-ידי חכמים שרצו להשכיח את "הר ציון"; 'אין יותר זמן מקודש אז לא מזכירים את הר ציון'; 'עורכי מסורת המסורה החליטו שלא כדאי להזכיר את ירושלים בחומש'; 'יש לנו הרבה ספרי חנוך'; 'ספר בן-סירא לא נכנס למסורת כי כתוב בו "ברוך הבוחר בבני צדוק לכהן"; 'ראש השנה נזכר לראשונה במסכת ראש השנה בהקשר לרבי עקיבא'; 'התורה שבעל-פה החלה עם חורבן הבית השני'; 'בשנת 175 חולל המקדש'; 'יונתן החשמונאי מלך 10 שנים ונרצח'; 'עשרה מלכים חשמונאיים'; '120 שנה של שלטון חשמונאי'; 'ווילאם פוקנר, הסופר האמריקאי היהודי הגדול'; 'בתרגום השבעים כתוב highland'; 'מדוע אין יותר נבואה? קצת משעשע שחכמים אומרים שהנביא האחרון הוא מלאכי. מלאכי פחות או יותר שייך למאה החמישית לפני הספירה. כלומר: הם רוצים לומר שלאורך מחצית האלף הראשון לפני הספירה לא אירע שום דבר, כאילו מימי זכריה ומלאכי עד ימי המשנה לא התרחש שום דבר'; 'בגלל שסוקניק, בגלל ממש טעות של רגע, תחת לחץ, אמר שזה [קטע מ'סרך היחד'; ב. ב.] מזכיר לו את האיסיים ... בנו יגאל ידין ... אומר: "סביר להניח שאלו איסיים". ואני מוסיפה בסוגריים: למה? כי אבא אמר. כלומר: ידין לא העיז לומר שטעותו של אביו, הארכיאולוג אליעזר ליפא סוקניק טעונה תיקון ... מותר גם להודות שטועים ... אבל עכשיו אפשר לומר: לא איסיים ולא צל צילם של איסיים. 'המגילות נמצאו, וזה נס, באותו יום שבו הוכרזה הקמת מדינת ישראל'; 'ר' עקיבא, מכונן הלוח החדש'; 'מה זה ספרים חיצוניים?

ז. הרצאה פומבית קודמת של אליאור מטעם האוניברסיטה העברית
(30.8.2008)

להרצאה דלעיל קדמה הרצאה בשם 'מי כתב את המגילות הגנוזות',
אף היא במסגרת הסדרה 'מדוע?' (תשס"ח). להלן מספר מובאות מן
ההרצאה כפי שהן נשמעות במרשתת
: (<http://www.youtube.com/watch?v=nYRq5iQRSN4>)

אין אף מקור עברי שיודע שום דבר על האיסיים, לא עברי ולא
ארמי. אבל על האיסיים מספר לנו פילון דברים שאין להם כל
אחיזה. זה קצת דומה לאוטופיה של תומס מור או לסיפור של
גוליבר ... פילון התעניין מאד בסטואה, והסטואה התעניינה
בחברות אידיאליות ... זה אוטופי לחלוטין ... פילון מתאר את
החברה האיסיית לא כמציאות ריאלית, אלא כחברה אוטופית
... העד הבא, פליניוס הזקן ... שתי העדויות הראשונות נטולות
כל בסיס ריאלי. אלה אוטופיות ספרותיות. העדות של יוספוס
מבוססת על הדברים של פילון ופליניוס. אבל הוא מוסיף כל
מיני פרטים. נראה לאן הוא לקח את זה: יוספוס הגיע לרומא
כשבו ... יהודה המנוצחת היתה מושא ללעג בספרות הרומית.
יוספוס לקח את היסודות הספרותיים של פילון ופליניוס
והרחיב את היריעה וסיפר על קהילה יוצאת מן הכלל שכל
חבריה כולם מצויינים בכל מיני מעלות ומידות שאין כמותן.
אלא שאין הן ריאליות לחלוטין. חוקר יוספוס שיושב בקנדה,
סטיב מיסון, אמר שסביר שכל התיאורים של יוספוס
הם המצאה מוחלטת שבאה רק כדי להראות לרומאים שיש
בין היהודים אנשים מעוררי כבוד, דומים מאד לספרטנים.
האיסיים אצל יוספוס מעוצבים בדמות המודל הספרטני שהיה
האידיאל של הכוח, השיתוף, המסירות, הגבריות, וכן הלאה

זה ספרים שמספרים על הלוח'; 'בשנת 63 באים הרומאים וממנים את בית
הורדוס'; וכעבור מספר דקות: 'בשנת 37 באים הרומאים וממנים את בית הורדוס';
'הלוח הרומי הוטל על ידי יוליוס קיסר על ארץ ישראל בשנת 45: 'לכן, הספר
היחיד במקרא שהחזיק את השמות הבבליים [שמות החודשים; ב.ב.], זה מגילת
אסתר, לא מצא את מקומו בספרייתם [של אנשי קומראן; ב.ב.], ועוד כהנה וכהנה.

... כל זה מאד לא קיים בריאליה היהודית. והא ראייה, אין שום אזכור לקבוצה הזאת באף אחד מן הכתבים שכתבו יהודים בארץ ישראל, בעברית או בארמית. היעלה על הדעת שהיו אלפי יהודים שהיו בוחרים לחיות חיי נזירות ולוותר על כסף בלי ששום מקור בספרות היהודית, בספרות החיצונית, בספרות חז"ל ובברית החדשה לא היה מזכיר את זה? איש לא היה מקשה על זה? אין לנו שום אזכור במקורות היהודיים על קבוצה שקוראים לה איסיים. אבל הדמיונות הרומיים או היוונים-רומיים יחד עם האוטופיות הספרטניות האלה מצאו להם דרך המלך, מאותו רגע, מאותו רגע שסוקניק אמר, ככה, כלאחר יד, אחרי שהוא העיף מבט במשך חצי דקה על 'סרך היחד': 'זה מזכיר לי את האיסיים' [ומכאן עוברת המרצה לשאלת הזיהוי של כת מדבר יהודה; ב. ב.].

הקורא ייטיב לעשות אם לא יסתפק הפעם בקטע דלעיל המבהיר שוב את דעת המחברת על אי-קיומם של האיסיים, כי אם יאזין להרצאה בכללותה. אביא לדוגמא קטע אחד (דקות 20.28-32.25) בו אליאור פורשת את משנתה על אנטיוכוס אפיפאנס, מאורעות זמנו, והסיבות למרד החשמונאים (ובמשתמע – גם על גזירות הדת שנעלמו כלא היו). וראוי לשים לב במיוחד לקביעות המביכות המובאות באותיות מודגשות:

העולם המקראי הסתיים, טבע, קרס בשנת 175 לפני הספירה ... המגילות מוצגות, מתרחשות, מתרקמות, 250 שנים לפני המקורות היווניים על האיסיים [ז"א: בין הורדוס לפילון קיים פער של מאתיים וחמישים שנים; ב. ב.]. ... התקופה שבה עוסקות המגילות היא השליש השני של המאה השנייה לפנה"ס ... ב-175 אנטיוכוס אפיפאנס כבש את ארץ ישראל ... ב-175 לפני הספירה בית סלווקוס כובש את ארץ ישראל ... בית סלווקוס היה יווני ... הוא ממהר לחולל מהפכות אדמיניסטרטיביות שכוונתן היתה לטובה. הוא לא התכוון לעשות שום דבר רע ... הוא התכוון לטובה ... שכל ממלכתו מתרקיה ואילך תנהג על פי לוח אחד ... לוח ירחי שמפורט מאות שנים קודם לכן על-ידי הרודוטוס ... זה שמתואר על-ידי

הרודוטוס ועל-ידי **סולון** ... ב-175 **פקדו עלינו** להתחיל בחודש דיוס, הוא חודש תשרי שלנו ... אנטיוכוס רצה לאסוף מיסים בכל הממלכה **במועד אחד** על פי הלוח שלו [אני מבין, בין השאר, שהמלך הספיק קודם לכן לגזור על כל סוגי הגידולים החקלאיים **בכל** רחבי הממלכה להבשיל במועד אחד; ב.ב.]. גם אצלנו אוספים מיסים על פי הלוח הממלכתי ולא מתחשבים בעובדה אם במקרה יום הגשת המס נופל על ראש השנה של הצירקסים, או על פסח של המוסלמים, אלא יש תאריכים קבועים. כך היה **בעת העתיקה** וכך נהוג היום. אלא שבעת העתיקה, במקום שגבו מיסים היו **מצרפים לזה חגיגות ופסטיבלים**. אנטיוכוס אפיפנס רצה לא רק לגבות מיסים במועד קבוע, אלא לעשות כל חודש חגיגה ליום הולדתו. זה נחמד. אם אני מלך למה שאחגוג רק פעם בשנה, אני אחגוג כל חודש ... הוא יחגוג יום הולדת על פי לוח משלו. הוא יאסוף מיסים ויקבל מתנות והוא יחזיר ביד רחבה לכל נתיניו בכל רחבי הממלכה ... יבנה אצטדיונים **והיפודרוֹמֵים** ... בכל מקום חוץ מירושלים. מדוע? כי הכוהנים לבית צדוק שכיהנו במקדש אמרו: **אנחנו מוכנים** לשתף פעולה בכל מה שקשור **בגביית מיסים**, לא היתה להם ברירה, אבל אנחנו לא מוכנים לשנות את **הלוח** ... אנטיוכוס אמר: אני המלך ואני קובע מה לעשות, ואני מעיף את הכוהן הגדול שמתחצף **ומסרב** למלא את פקודתי, ואני ממנה במקומו מישהו אחר. לכן אמרתי שבשנת 175 הסתיים הסדר המקראי ... **יזון** אחיו של חוניו מונה על-ידי אנטיוכוס אפיפנס ... זה **הרקע** שעליו התחוללה **המהפכה החשמונאית** ... המשמעות של להיות כהן **מתיוון** היתה **לקבוע את הלוח היווני** של המלך ולפעול על פיו. זה מה שעשו **יאזון**, מנלאוס ואלקימוס, וכנגד זה יצאו מתתיהו ובניו ונהלו מלחמה בין 164-167 לפני הספירה. **עד כאן אלה עובדות ידועות**.

ודוק: 'אלה עובדות ידועות'. אין זו פרודיה, אלא רישום מילה במילה מתוך ההרצאה של רחל אליאור מטעם האוניברסיטה העברית, האמורה להציג את הישגיהם המדעיים של 'טובי אנשי האקדמיה'.¹³

ח. רחל אליאור בטלוויזיה הישראלית ('שווה מחשבה', שיחה בשנים, 2/5/2009)

הספר *זכרון ונשיה* ראה אור באפריל 2009. הראיון בטלוויזיה הישראלית, שנמשך כחצי שעה, נערך כחודש לאחר מכן. המאזין להקלטה, השמורה בסרטייה של הטלוויזיה הישראלית ועותקה נמכרים לכל דורש, ישמע את רחל אליאור שואלת, ובכל עוז: 'אילו האיסיים היו חלק מן היהדות הקדומה, איך הם אינם נזכרים במקורות העבריים והארמיים?', ולכן קובעת בטון סמכותי: 'לאיסיים אין שום יסוד היסטורי'. התוכנית שודרה בשעה של צפיית שיא במוצאי שבת, וכל העם שומעים את הקולות.

ט. ראיונות בעיתונים בישראל וברחבי העולם

1. **עיתון 'הארץ'** (הכתבה פורסמה ב-13.3.2009): כזכור, אליאור מאשימה את ד"ר עופרי אילני, סופר 'הארץ', בבידוי ראיון שלא היה ולא נברא, ובסילוף דברים שאמרה בהרצאה בה נכח. כבר ראינו לעיל (סעיף ג') כי חודשיים לאחר פרסום הכתבה אליאור עצמה התייחסה אליה במפורש, לא ערערה על תוכנה (למעט פרט מסוים שאינו בכלל ההכרזות המרעישות), ואף הוסיפה עליה כהנה וכהנה במאמר תשובה למלומד שהגיב על הכתבה. ואם תמצא לומר – בסגנון אליו הורגלנו על-ידי אליאור – כי יד נעלמה פרצה למרשתת וסילפה את אותו מאמר, אין לנו אלא לפנות לבעל הכתבה: כפי שהעיד בפני סופר 'הארץ' בעל פה ובכתב, הוא לא נכח כלל בהרצאה הפומבית של אליאור באוניברסיטה העברית. את הראיון עם אליאור קיים באמצעות הטלפון, כפי שנהוג פעמים רבות בעיתונות בישראל ומחוצה לה. ד"ר

¹³ לא מעט מן 'הפנינים' דלעיל ניתן למצוא בצורות שונות בספריה של אליאור וכן במאמרה: 'כיפורים, טומאה וטהרה – זכרון ושכחה באור העבר ותהום הנשיה', *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל*, כב (תשע"א), עמ' 3-52.

אילני פנה לאליאור כדי לשמוע את דעתה על פרשת רפאל גולב, בנו של פרופ' נחום גולב מאוניברסיטת שיקגו, שהורשע בפלילים על ניסיון לקדם באמצעים בלתי כשרים את דעותיו האקסצנטריות של אביו על זמנן ומקורן של המגילות הגנוזות. אליאור ניצלה את ההזדמנות כדי לפרוש בפני המראיין את משנתה על האיסיים. את המשפטים המובאים בעיתון רשם במדויק מפיה. לאימות עדותו הוסיף ד"ר אילני **התכתבות מוכמנת** עם אליאור שנערכה לקראת פרסום הריאיון-כתבה. אציין עוד כי בסוף הכתבה מצוטטת רחל אליאור כאומרת: 'משך 50 שנה, חקר המגילות היה בידי אנשים שהכניסו את הכל ל**כיס האחורי** שלהם ואמרו: זה הכל שלנו. נגד זה (נחום) גולב יצא'. בהרצאה עצמה – שהיא, לטענתה, המקור היחיד לכתבה – לא אמרה אליאור מלה וחצי מלה על פרופ' נחום גולב. אשר לשאר הציטוטים מדברי אליאור המובאים בכתבה, ראו בעיקר להלן סעיפים 2, 5 ולעיל בסעיף ו'.

2. **'טיים' העולמי** (16.3.2009): כתבה מפרי עטו של Tim McGirk, כתב 'הטיים' בירושלים. את עיתונות החוץ מאשימה אליאור בבידוי ראיון המבוסס על עיתון 'הארץ' ו/או בסילוף דברים שאמרה לעיתונאים. הכתבה מוצגת במגזין במפורש כראיון ('Elior tells Time'; 'Elior jokes', וכדו'). וכך נאמר בה בין השאר:

'שישים שנות מחקר בוזבוזו בניסיון למצוא את האיסיים במגילות', מספרת אליאור ל'טיים', 'אולם הם לא היו קיימים, זו אגדה על גבי אגדה'. [הציטוטים מן העיתונות הלועזית מכאן ואילך תורגמו על ידי; ב.ב.]

בהמשך הכתבה מפורטים חידושים שאין להם זכר בעיתון 'הארץ', ולכן לא הועתקו ממנו (והכל עוד לפני פרסום הספר *זכרון ונשיה*): אליאור טוענת שיוספוס... 'רצה להסביר לרומאים שהיהודים לא היו "מפסידנים" (losers) ובוגדים, שהיו הרבה יהודים שבלטו בדבקותם במטרה ובהרואיזם. ניתן לומר שזו הייתה ההפרכה הראשונה של הספרות האנטישמית' [האמנם?; ב.ב.]. היא מוסיפה: 'הוא ככל הנראה קיבל השראה מן הספרטנים. בעיני הרומאים, הספרטנים היו האידיאל העליון

של התנהגות אנושית, ויוספוס רצה לתאר יהודים שדמו לספרטנים באידיאלים שלהם ובערכים הנעלים שלהם'.
3. **ב'טיימס' של לונדון** (18.3.2009), נאמר, בין השאר:
רחל אליאור טוענת בספר **העומד לראות אור בקרוב...**
שהאיסיים בתור כת **לא היו קיימים**... האיסיים היו רק המצאה של חברה אוטופית שחיה חים שופעי חסד ונזיריים, **אליאור דיווחה ל'טיימס'**.

הכתבה מתייחסת לספרה של אליאור **זכרון ונשיה**, שלא נזכר בעיתון 'הארץ' כספר העומד לראות אור, ובהמשך מפרטת את התיאוריה של אליאור בדבר זיהוייה של כת מדבר יהודה עם בני צדוק, שגם לה אין זכר בעיתון 'הארץ'.

4. **ABC News** (18.3.2009): בכתבה נרחבת מאת Simon McGregor-Wood, כתב הרשת בירושלים, אף היא עוד לפני פרסום הספר, נאמר:

הספר **זכרון ונשיה**, קובע שהאיסיים לא כתבו את המגילות, וכן שעצם קיומה של הכת הוא 'מעשה של פיקציה' (a work of fiction). **'אני לא מאמינה שהם היו קיימים אי פעם', היא מסרה היום לחדשות ABC בראיון טלפוני.** 'אין בהחלט שום ראיה היסטורית המסייעת לקיומם... אין זה הגיוני להתעלם מכך ולייחס את המגילות למישהו שכלל לא היה קיים'.
5. **'די ולט' הגרמני** (23.3.2009): ציטוט מדברי אליאור בכתבה של

: Norbert Jessen

'שישים שנות מחקר בוזבוזו בניסיון למצוא את האיסיים במגילות אבל הם לא היו קיימים. הם המצאה של ההיסטוריון היהודי-רומי פלאביוס יוספוס'. גם פילון איש אלכסנדריה ופליניוס הזקן חשו באופי הנאו-פיתגוראי של הקבוצה הזו. ואליאור עומדת (insistiert) על השאלה: 'היכן נמצאים המקורות העבריים או הארמיים?'

לכד מן המשפט הדרמאטי 'שישים שנות מחקר בוזבוזו בניסיון למצוא את האיסיים במגילות, אבל הם מעולם לא היו קיימים', ראוי לשים לב להשוואה בציטוט דלעיל של תיאורי האיסיים עם מנהגי הנאו-פיתגוראים, שאינה נמצאת בכתבות הקודמות, גם לא

בהרצאותיה.¹⁴ כיוצא בזה ארבע פסקאות המופיעות בהמשך הכתבה, ומוצגות כדברי המרואיינת, על התאמה (כביכול) בין ממצאי החפירות בקומראן (בין השאר מערכת אספקת המים) לתיאוריה של אליאור.

6. *The Daily Princetonian* (27.3.2009): כתבה מאת Aaron Hasios, כתב בכיר של העיתון: הכתבה רחבה במיוחד ונסמכת במפורש על **חילופי דואר אלקטרוני עם אליאור** (she said in an e-mail), שיטה מקובלת לריאיון חוקרים בימינו. הכתבה מתייחסת במפורש לדברים הנאמרים בספר *זכרון ונשיה*, ושוב, עוד לפני שפורסם, ונאמר בה בין היתר:

אליאור קוראת תיגר על אמונה רבת שנים בספרה החדש, וטוענת שהאיסיים מעולם לא היו קיימים... אליאור אמרה שהיא מוצאת שתיאורי האיסיים אינם הוכחה לקיומה של הכת. 'מדוע עלינו לקבל כראיה את דברי יוספוס, אשר התבססו על התיאור הבלתי היסטורי של פילון בדבר קהילה בת אלפי אנשים שנכתבה בשני העשורים האחרונים של המאה הראשונה לספירה?' כך אליאור בתשובה כתובה למבקריה.

הכתבות בעיתונות, שזעזעו את אמות הסיפים בעולמם של יהודים ונוצרים (כפי שהתבטאו בואריאציות שונות אחדים מן העיתונאים), והקנו לאליאור פרסום רב ברחבי העולם (על כל המתלווה לכך), פורסמו כשלוש וחצי שנים לפני שמאמר הביקורת *מתוכנן* ראה אור. המחברת שאינה חשודה על התרחקות מאמצעי התקשורת, ומעולם לא חסכה במילים, לא מצאה לנכון להתנער בפומבי מן הכתבות במשך הזמן הרב שחלף, ואך הוסיפה עליהן במישור הענייני, בספרה

¹⁴ ניתן להניח כי הדברים נאמרו על-ידי אליאור מתוך היכרות כזו או אחרת עם מאמרי: 'פיתגורס, הרמיפוס והיהודים: לשאלת ראשיתו של המיתוס בדבר מקור הפילוסופיה היוונית בחכמת היהודים', *ציון ע'ג* (תשס"ח), עמ' 443-444, הערה 162, ושם על ההשוואות שנעשו בעבר בין האיסיים והפיתגוראים. וראו גם במאמרי 'האיסיים', עמ' 242, ובהערה 44.

(‘עובדה מכרעת’, ‘קשה להעלות על הדעת’, וכדו’), במאמרים מפרי עטה בעיתון ‘הארץ’ עצמו, ובאחד מכתבי העת המדעיים (לעיל סעיפים ד,ה). יתרה מזאת: בתשובה שנכתבה על-ידיה בכתב עת אלקטרוני היא מזכירה פעמיים את הראיון בעיתון ‘הארץ’, מוסיפה עליו כהנה וכהנה, ואף אומרת במפורש כי הכתבה מוסרת את נימוקיה (לעיל סעיף ג). פליאה היא ותהי לפליאה.

חכמינו טבעו את הכלל: ‘במילתא דעבידא לאיגלווי לא משקרי ביה אינשי’. על כרחנו עלינו להניח אפוא כי שורה של עיתונים ואמצעי תקשורת, מן הצמרת של העיתונות העולמית, עשו יד אחת כדי לבדות ראיונות עם רחל אליאור, ו/או לסלף את דבריה באופן קיצוני, וגם להמציא טיעונים נוספים השונים מעיתון לעיתון. בדומה לא נותר אלא לשער ש‘פצחן’ כלשהו שם בפיה דברים בספרה, במאמר התשובה *במדבר*, וכן במאמר תשובה לפרופ’ וורמש שפורסם בשמה בכתב-עת אלקטרוני, במאמר בכתב עת מדעי הרואה אור בצרפת, וברשימות נוספות משלה הנמצאות במרשתת. ואפילו יהא עלינו לקבל שפלוגית התחזתה לפרופסורית רחל אליאור בשתי הרצאות פומביות בפני קהל רב מטעם האוניברסיטה העברית, ובהופעה בשעות השיא בערוץ הראשון של הטלוויזיה הישראלית.

פרק שני: כישורים ושיטות מחקר

מאמר התשובה של אליאור שופע הכרזות על דרכי המחקר של המחברת, ועל הכישורים הדרושים למחקר. מן הדין לפרוש כמה מהן לפני הקורא שכן הם קנו שביתה אצל לא מעט חוקרים ‘אקדמיים’ במדעי היהדות (הגם שאלו נזהרים שלא להכריז על כך בראש חוצות).

א. קריאת מקורות

לא בדקתי מקורות על ספרטה והספרטנים. רק הבאתי מדבריו של מיסון [חוקר קנדי שסבור כי יוספוס עיצב את האיסיים בדמות הספרטנים. ואולם מיסון אינו כופר בקיומם של האיסיים; ב.ב.]. הדברים סבירים בעיני לאין ערוך מאשר

הזיהוי הרווח של הנזירים האיסיים שוחררי השלום עם בעלי המגילות הכוהנים (עמ' 314). [מה הקשר בין הסיפא לרישא? ב.ב.].

דברי מיסון מובאים על-ידי אליאור במסגרת הראיות לאי-קיומם של האיסיים. מאימתי חוקר הבונה תיאוריה בהסתמך על השערה של אחד מקודמיו (שהיא למעשה גם דעת יחיד), פטור מלבדוק אחריו, וגם מעיון במקורות? ואף מרהיב עוז להכריז בביטחון 'הדברים סבירים בעיני לאין ערוך...?'

ב. ידיעת יוונית ולטינית

במאמרי הראתי – בלווית דוגמאות – כי אליאור אינה יודעת את הלשונות הקלאסיות (עמ' 298-299) ולכן אינה מסוגלת לשפוט כהלכה את המידע שבידינו על האיסיים. על כך משיבה אליאור:

לא בחנתי את העדויות השונות (לעניין האיסיים) בלשונן המקורית, משימה שאינה לפי כוחי בשל מגבלות השגתי ביוונית ובלטינית (עמ' 310) ... ציטוט מקורות יווניים ולטיניים 'מתוך תרגומים עבריים קיימים, מהם גרועים ומטעים, ואפילו מתרגומים שנעשו בעיקרם מן הלשון האנגלית או הגרמנית' (ביקורת, עמ' 298), הוא בוודאי בִּרְת מחדל של מי שיוונית ולטינית אינן שגורות על לשונם במידה הראויה, ואין ספק שבכל תחום מוטב היה לכל קורא לקרוא כל חיבור רק בלשונו המקורית לשם הבנה מיטבית של כל מילה וכל משפט (עמ' 320).

והנה, למרות הודאתה לפיה קריאה בלשון המקור הכרחית לשם 'הבנה מיטבית של כל מילה וכל משפט', אליאור אינה מהססת במאמר התשובה להביע דעתה בתוקף רב בזכות התרגום המוטעה – 'ההיסטוריה של הטבע' – של השם (הגנרי) *Historia naturalis* (עמ' 322; צ'ל: 'חקר הטבע'. והשוו: *Historia animalium* ו-*Historia plantarum*; האם פליניוס ואחרים הקדימו את דרווין?); על עיצוב האיסיים בדמות הספרטנים (עמ' 314); על דברי פליניוס על האיסיים (עמ' 317); על קביעתו של יוספוס בדבר הנזירות של האיסיים (עמ' 317).

319);¹⁵ על התאמת הזיהוי של חורבת קומראן עם לשונו של פליניוס (עמ' 317); על הביטוי הלטיני 'אלפי דורות' ועל מיקומם של מטעי התמרים ביהודה על פי פליניוס (עמ' 317); ועוד היד נטויה.

בהמשך דבריה מעידה המחברת עליה ועל שכמותה: 'חלקנו מסתמך על תרגומים נגישים' (עמ' 321). האם בכלל זה גם תרגומים גרועים ומטעים ותרגומים שנעשו 'מן הלשון האנגלית או הגרמנית' (שהמחברת נותנת להם כאמור לגיטימציה כ'ברירת מחדל')?¹⁶ והאם תרגום מדעי טוב פוטר את החוקר מלוודא את הכתוב בלשון המקור כאשר מדובר בגופי תורה?

אליאור מסכמת כדלקמן:

אינני חושבת שיוונית ולטינית הם כלי העבודה הראשונים במעלה לקריאת שרידי 930 המגילות הכתובות ברובן עברית וארמית' (עמ' 323).

אך מה נעשה והלשוניות הקלאסיות הן בהכרח 'כלי העבודה הראשונים במעלה' לבדיקת המקורות על האיסיים, הכתובים יוונית ולטינית, לקבלת מידע בסיסי עליהם, וגם להתמודדות עם השאלה האם האיסיים הם שכתבו את המגילות, ומה שחשוב לא פחות: להתמצאות ולהכרה טובה של הרקע ההיסטורי והתרבותי?¹⁷ לעולם לא מאוחר ללמוד את הלשוניות הנחוצות (וגם ידיעת לשון געז תועיל מאד למחברת המרבה לכתוב על ספרי חנוך וספר היובלים). תהליך הלימוד אמנם מקשה מאד על כתיבת ספרים הרבה,

¹⁵ השוו להלן הע' 25.

¹⁶ במקום אחר (www.news1.co.il מיום 26.12.2010) מכנה אליאור בשם 'דברי בלע' את פנייתי לחוקרים צעירים (בעיקר לארכיאולוגים) שלא להסתמך על תרגומו של שמחוני לספר המלחמה היהודית, משום הישענותו הרבה על תרגומים גרמניים, אלא לקרוא את יוספוס במקור היווני. אליאור מרבה לצטט בספרה מתרגומו של שמחוני ולשבח אותו.

¹⁷ אליאור קובעת בציטוט דלעיל כי 'המגילות כתובות ברובן עברית וארמית', ולכן די בידיעת עברית וארמית. מדוע אפוא הביאה בספרה (העברי) קטעים מן המגילות הארמיות (רק) בתרגום אנגלי (דוגמאות ראו במאמרי: 'האיסיים', עמ' 298)? על חוסר התמצאות של אליאור בדרכי הכתיבה ובלשון המיוחדת של המגילות הגנוזות העבריות, ראו להלן, הערה 21.

אולם מאידך הוא עשוי לחסוך לא מעט מאמץ המושקע בהמצאת דברי שטות ורעיונות סרק.

ג. עדויות חיצוניות

חלקנו מתעניין בשאלות הנוגעות במושגי יסוד המשקפים את עמדותיהם ודעותיהם של הכותבים על פי כתביהם שלהם ולא על פי עדויות חיצוניות (עמ' 321).

מאימתי חוקרים סוגיות בתולדות ישראל רק לפי 'עדויות פנימיות' ולא על פי 'עדויות חיצוניות'? האם אליאור רוצה להחזיר אותנו לימי ההיסטוריוגרפיה של יהודים שמלפני תקופת ההשכלה, ול'היסטוריוגרפיה' של הפלגים הקיצוניים ביהדות החרדית במאה העשרים?

ד. פילולוגיה ו'גישות אחרות'

להלן הכרזה של אליאור שניתן לראות בה מעין 'מניפסטו':
אכן לא כל העוסקים במחשבה יהודית לדורותיה, שנכתבה בעיקרה בשפה העברית [ה'מחשבה היהודית' בימי הבית השני נכתבה ברובה המכריע בלשון היוונית; ב.ב.], בקיאים במידה הראויה בלשונות העת העתיקה, לא כולם מיומנים במיצוי הדקדקנות הפילולוגית במידה הנדרשת לביקורת הטקסט, ולא כולם מתעניינים בביקורת זו באותה מידה. אולם יתכן שיש מקום לדיבוי קולות ולזוויות ראייה של אנשים שהוכשרו בדיסציפלינות אחרות, ויש מקום גם לשאלות מן הסוג שכינה וולטר בנימין 'להבריש את ההיסטוריה נגד כיוון הפרווה', ושמישל פוקו אמר עליהן שביקורת התרבות היא הדחף לממש בצורה מרחיקת לכת ככל האפשר את המאבק האין-סופי על החירות ... בכל תקופה יש לנסות לחלץ מחדש את המסורת מיד הקונפורמיזם העומד להתגבר עליה... חלקנו מתעניין בשאלות הנוגעות במושגי יסוד המשקפים את עמדותיהם ודעותיהם של הכותבים על פי כתביהם שלהם ולא על פי עדויות חיצוניות ... וחלקנו מסתמך על מהדורות קיימות ועל תרגומים נגישים ... אני מכירה בקיומן של גישות שונות לחקר המגילות. חלקן אינן שמורות רק ליודעי ח"ן,

לבלשנים ולפילולוגים, ליודעי יוונית וגעז, לרסטורטורים של מגילות קלף עתיקות, ולבקיאים בתרגום השבעים. אך אינני חושבת שהגישה הפילולוגית היא הגישה הבלעדית (עמ' 321-323). [ואולם ראו דברים שונים בתכלית מקולמוסה של

אליאור – להלן ב'סוף דבר', עמ' 28-29]

כיצד ניתן לדון על העת העתיקה במסגרת אקדמית רצינית ללא 'גישה פילולוגית' ו'דקדקנות פילולוגית' כאשר המקורות ששרדו מעטים מאד בהשוואה למקורות על התקופות המאוחרות יותר בתולדות ישראל, מצב השתמרותם גרוע למדי, וגם המסירה מציבה בעיות קשות? וכיצד ניתן להעדיף את עמדתו/פרשנותו/או תרגומו של חוקר פלוני על אלה של זולתו, או קריאה מסויימת בטקסט על פני קריאה אחרת, ולהסיק ממנה מסקנות היסטוריות-תאולוגיות מפליגות, ללא יכולת לבדוק אחר הדעות השונות ואת הכתוב על גלגוליו וגרסאותיו? מי שאינו מסוגל לחשיבה פילולוגית, ואין לו את הכלים הלשוניים הדרושים, מוטב לו כי יעזוב את העת העתיקה לנפשה, ויתור אחר 'סודות' למיניהם וכותרות מרעישות במקום אחר. צר לי כי נאלצתי להזכיר עקרונות בסיסיים אלה של המחקר המדעי המובנים מאליהם. ואולם דומה שהבהרות אלה מתחייבות לנוכח מעמדה של אליאור באוניברסיטה העברית ופרסום הגיגיה המתודולוגיים בכתב העת של המכון למדעי היהדות, 'היהלום שבכתר' של האוניברסיטה העברית אשר בירושלים.

פרק שלישי: מאפיינים וכשלים נוספים

לאור כל האמור לעיל, אין טעם להוסיף מענה מקיף וסדור למאמר התשובה של אליאור. מאמרי *מזכיר ענה* על כל טענותיה, ועליהן לא הוסיפה למעשה דבר במאמר התשובה. במסגרת הנוכחית אסתפק בכך שאומר כי מאמר התשובה של אליאור סובל משורה של מאפיינים וכשלים שרובם ניכרים גם בספריה *מקדש ומרכבה חכרון ונשיה*. כולם יחדיו, וכמעט כל אחד מהם לחוד, מעידים על היעדר כישורים בסיסיים וחוסר מסוגלות מחקרית: רוב מלל על נושאים

שאינם מענייניו של הדיון;¹⁸ עירוב תקופות, נושאים ומין בשאינו מינו;¹⁹ מובאות שלא לצורך, ולרוב שלא לעניין, מכתבי הוגי דעות שנלקחו מכלי שני (הפעם רק מולטר בנימין, קרל פופר וכמובן מישל פוקו – בעיקר בעמ' 309, 321); הכרזות סותרות בעניינים עקרוניים ופרטניים;²⁰ חוסר התמצאות בעניינים פילולוגיים ובטרמינולוגיה

¹⁸ מרביתו של מאמר התשובה יוחד לשאלת זיהוי כת מדבר יהודה, בעוד שמאמר הביקורת מוקדש רק לערעור של אליאור על קיומם של האיסיים; ולשם מה מקדישה אליאור עמוד וחצי לציטוטים המראים שחיי נישואין היו מקובלים בקומראן, כאשר הדברים נאמרו, ובהדגשה, במאמר הביקורת (עמ' 295 והערה 51), והם ידועים ומוסכמים על חוקרים רבים?

¹⁹ כגון (בעמ' 311): 'בר-כוכבא כותב בדין שהפרושים והצדוקים, בדומה לאיסיים, אינם נזכרים במקור עברי או ארמי מלפני ספירת הנוצרים, אולם הוא אינו מציין שיש קשר בין הכוהנים מבית צדוק לצדוקים במחשבת חז"ל'; עמ' 315 – 'ההסברים המלומדים של בר-כוכבא להעדרם של האיסיים מן המגילות, מהברית החדשה ומספרות חז"ל, אין בהם כדי להסביר ולו ברמז את ההיקף העצום של ספרות כתיב הקודש שנמצאה בקומראן, וגו'; עמ' 320 – 'מצווה זו [פרו ורבו]; ב.ב.]. נימנת במניין המצוות של הרמב"ם על פי הפסוק בבר' א 28, ט 7, וכל אלה שמנו את המצוות לפני הרמב"ם ואחריו מנו מצווה זו. אם כן במסורת היהודית יש בפירושו מצוות הולדה' [וראו גם להלן הע' 21, 25]; עמ' 317 – 'אין לי עניין להתווכח עם מבקר הכותב על המשפט "חוקי התורה בנוסחים הידועים לנו אינם מתירים חיי נזירות קהילתיים..." – "לא מינה ולא מיקצתה" (ביקורת, עמ' 285). יואיל וימצא מקום אחד בספרות העברית או הארמית המעודד חיי פרישות, קורא לציבור לחיות בדרך זו'; עמ' 315 – 'פער הזמנים בין התקופה שנכתבו בה המגילות לבין מועד כתיבת התיאורים על חיי האיסיים, העולה לכדי 200-250 שנה, אינו מצביע על זיקה המתחייבת בין המגילות לבין האיסיים' [דור אחד בלבד חלף מאז ימי הורדוס עד לימי פילון; ב.ב.].

²⁰ כגון: עמ' 310 – 'לא נדרשתי לשאלת האיסיים כדי לחדש חידושים מחקריים בתחום זה' [?!] ... 'לא ביקשתי לחדש מאומה לחוקרי המגילות או לחוקרי שלהי ימי בית שני, ובוודאי לא התכוונתי לחלוק על קודמי ולהתפלמס עם שיטות מקובלות', לעומת עמ' 321: 'יש מקום גם לשאלות מן הסוג שכינה וולטר בנימין 'להברישי את ההיסטוריה נגד כיוון הפרווה' ... 'בכל תקופה יש לנסות לחלץ מחדש את המסורת מיד הקונפורמיזם העומד להתגבר עליה', וכדו'. ודוגמה לעניין פרטני: עמ' 318 – 'אין לנו שום מידע בענייני חיתון והולדה בקרב בני הכת שישבו במדבר יהודה מלבד דבריו של פליניוס על האיסיים המתנזרים היושבים לחופי ים

שלהם, וגם חוסר מיומנות בקריאת הטקסטים העבריים של מגילות קומראן;²¹ הפיכת דברי חוקרים על פניהם או הבאתם ללא מסקנותיהם המנוגדים לדעתה;²² העדר כל מענה לביקורות הקשות של חוקרים מן השורה הראשונה על שני ספריה שעניינם בכת מדבר יהודה, בספרות החיצונית ובספרות ההיכלות²³ (לרבות על מחלוקת הלוח וההשוואות של כתבי הכת עם ספרות ההיכלות);²⁴ העדר מענה

המלח. ואולם בעמ' 319 – 'מגילות מדבר יהודה הכירו בהחלט בהימצאותן של נשים ובחיי משפחה'.

²¹ סוף עמ' 317 ('פשט הכתוב'; 'ביקורת הנוסח וביאור המשמעויות'; 'צידוקי פליטת קולמוס בדבר האמור במפורש על ירושלים'). ואם בדוגמאות הנזכרות מדובר בפילולוגיה יוונית ולטינית, דומה שגם מעט יכולת פילולוגית לבידיקת מקורות עבריים לא הייתה מזיקה. כך מביאה המחברת ראיה לדעתה כי הפסוק 'פרו ורבו' נתפס כצווי מקדמת דנא, וגם על-ידי בני הכת, ומסתמכת על הכתוב במגילת ברית דמשק (הקטעים שנשתמרו בגניזה, מהד' קימרון, עמ' 14-15, על פי הנוסח העדיף: 'ואם מחנות ישבו כסדק [צ"ל כסרך] הארץ ולקחו נשים והולידו בנים והתהלכו על פי התורה וכמשפט היסורים כסרך התורה כאשר אמר בין איש לאשתו ובין אב לבנו [צ"ל 'בין אב לבתו' ע"פ במדבר ל, יז; ב.ב.]. ברם המגילה אינה מסתמכת על 'פרו ורבו' כי אם על דרשנות מאולצת ביותר לפסוק 'בין אב לאשתו ובין אב לבתו', שעניינו תוקפם של נדרים, ואין לו ולנישואין והולדה ולא כלום. ובעיקר: המגילה מבדילה בין חברי הכת הנמנעים מנישואין ('כל המתהלכים באלה בתמים קדש על פי כל יסורו ברית אל נאמנות להם לחיותם אלף דור'; 'לחיותם' – לתת להם יקר), ובין נושאי נשים ומולידי ילדים (כפי שגם מתאר יוספוס את כת האיסיים בספר *המלחמה היהודית*). האחרונים הם 'היושבים במחנות', והראשונים בראש ובראשונה היושבים בירושלים (ככל הנראה בעקבות איסור כיתתי לקיום יחסי מין בתחומי העיר הקדושה, ובאחדים מריכוזי האיסיים מחוץ לירושלים – בגין חמורות בדיני טומאה וטהרה וסיבות נוספות). להיבטים אחרים של הסוגיא, ראו 'האיסיים', עמ' 295-296. דוגמאות רבות נוספות לכשלים בקריאת המגילות נמצאות בדבריה של אליאור לעניין זהותם של 'בני צדוק'.

²² ראו עמ' 320 הערה 41 (על ג'רמי כהן), עמ' 31 הע' 27 (על יעקב זוסמן), ועמ' 312 (על מגן ברושי).

²³ ראו ההפניות במאמרי 'האיסיים', עמ' 3-4 הערות 4-6 למאמרי ביקורת מפורטים של דבורה דיאמנט, עדנה אולמן-מרגלית, ששה שטרן, מאיר בר-אילן, יהודה ליבס, פטר שפר ומרתה הימלפרב.

²⁴ על סוגית לוח השנה התופסת גם היא מקום מרכזי בספריה של אליאור, ראו את ביקורתו המפורטת של ששה שטרן מאוניברסיטת לונדון, המומחה הראשון

לעשרות רבות של טענות וראיות שהבאתי במאמר הביקורת; ²⁵ וגם, ואין אנו מופתעים, קביעות שיש בהן כדי להטעות את הקורא הן באשר לסוגיות הנדונות, ²⁶ והן באשר לדברי המקורות; ²⁷ ובמה שנוגע

במעלה בימינו לענייני הלוח העתיק, המראה כי המחברת אינה מתמצאת במקורות ובמחקר על הנושא, וגם לא בתופעות האסטרור-פיזיקאליות שהשפיעו על השיטות השונות לקביעת לוח השנה. בדומה, ההשוואות של אליאור בין 'שירת עולות השבת' מקומראן לספרות ההיכלות כבר נדחו מכל וכל במאמרים רחבי יריעה של פטר שפר ומרתה הימלפרב מאוניברסיטת פרינסטון.

²⁵ כגון: ההפניות לדברי יוספוס ומקורותיו (למעט האקסקורסים) המוכיחות בעליל את קיומם של האיסיים **בימי החשמונאים**, בימי הורדוס, ובתקופת המרד הגדול (עמ' 278-279); הביקורת על השימוש שעושה אליאור בגימטריה ונוטריקונים (ולעיתים גם כשהם שגויים) כאמצעי מחקר לגיטימי (עמ' 277); על כתיבת עשרות עמודים (ומאות עמודים אם נצרף את ספרה הקודם ומאמריה) על ספר כה בעייתי מבחינת הטקסט והמקורות כמו ספר חנוך, ללא ידיעת יוונית וגעז (עמ' 299); על השוואת האיסיים לסטואים (עמ' 285-286); על ההתייחסות המפורשת של פילון בדבריו על האיסיים למקומם ולזמנו הוא (עמ' 284); על היעדרה של מצוות 'פרו ורבו' מן הספרות שנכתבה בעברית וביוונית בימי הבית השני בהקשרים בהם **היתה חייבת** להימנות אם אמנם הפסוק 'פרו ורבו' התפרש כמצווה (עמ' 296); על ההבדלים התהומיים בין האיסיים שאצל יוספוס לספרטנים (עמ' 290-291); על הקביעה לפיה החברה הספרטנית הייתה 'מושחתת על אידאות ניצחיות מושלמות' (עמ' 291); אולי הקביעה המשעשעת ביותר שנתקלתי בה מעולם בפרסום האמור להיות אקדמי; ועל ייחוס ערכים אוניוורסליים נישגבים לכת קומראן (בעוד שהמגילות מצביעות על ההיפך הגמור; עמ' 278). ואלו דוגמאות שלוקטו בחטף מתוך עשרות רבות של הערות ביקורתיות על ספרה המובאות במאמר הביקורת.

²⁶ כגון: עמ' 312 – 'אין הוא (המבקר) מזכיר שהפרושים והצדוקים נזכרים בספרות העברית והארמית אחרי החורבן ואף בברית החדשה, אך האיסיים אינם נזכרים בחיבורים אלה כלל' (ואולם ראו התייחסויות שונות, 'האיסיים', עמ' 281-283); עמ' 312 – 'בר-כוכבא מלין עלי שלא התמודדתי עם פירושי שמם של האיסיים, ואכן לא עסקתי בניתוח פילולוגי של השם ופירושו השונים, אבל הפניתי את הקוראים למחקרים שעסקו בשאלה זו [להד"ם]; אין בספרה של אליאור ולו גם הפניה ביבליוגרפית אחת לפירושים שנתנו חוקרים בעבר למלה 'איסיים' – וראו למשל עמ' 30 בספר; ב.ב.], שכן לא היה לי **שום עניין** בביאור שמם ובהעמקה בזהותם'. לעומת זאת, במסגרת הראיות העיקריות לאי-קיומם של האיסיים *מכונן נשיה*, עמ' 30 ובמקומות רבים אחרים) כותבת אליאור: 'שמם (של האיסיים) **אינו**

לשאלת הזיהוי של כת מדבר־יהודה: העלאת ראיות מדומות שיסודן
בניתוק הנתונים מן הרקע, המקבילות ההיסטוריות, והמאפיינים של
המקורות,²⁸ וכן: ההתעלמות מדברי חוקרים על המקורות העומדים

מתבאר בעברית [ומה על הארמית? ב.ב.], שכן אין לו שורש, אין לו פועל, אין ניב
הקשור בו...'

²⁷ אליאור, מאמר תשובה, עמ' 319 – 'יוספוס הוסיף כאמור שהאיסיים 'אין הם
מכניסים לבתיהם נשים' (*קדמוניות היהודים* יח, 18), אך ציין ש'היו איסיים שחרגו
מכלל זה'. ברם יוספוס (*המלחמה היהודית* ב, 160-162) לא מדבר על 'חריגים', כי
אם מבדיל בבירור בין שתי **קבוצות** של איסיים ומתייחס לכל אחת **בנפרד**. הקבוצה
הראשונה נמנעת מחיי משפחה, והשנייה – המתוארת בפירוט יחסי – נושאת נשים
ומולידה ילדים. נזכור שבספרה אמרה אליאור שיוספוס מציג את **כל האיסיים**
כנזירים. בעקבות מאמר הביקורת תקנה אפוא את עצמה רק במעט, וזאת כדי לקיים
את עיקר הטענה. ועוד: במאמר התשובה כותבת אליאור כי 'המקורות על האיסיים
לא מזכירים את קיומם בימי החשמונאים' (ואולם ראו המקורות המובאים במאמרי,
עמ' 278-279); ובעמ' 317 – 'זיהוי היישוב האיסיי עם חרבת קומראן, על יסוד
דברי פליניוס [הזיהוי אינו מיוסד על דברי פליניוס; ב. ב.], זיהוי שבר-כוכבא
מקבל כ'סביר מאד', אינו פותר את הקושי שביישוב אלפי נזירים בתנאים קשים
ביותר באתר זה, שכלל הידוע על ממדיו ועל מקורות המים שהיו זמינים לו, לא
יכול היה להכיל יותר מ-120-150 אנשים'. ואולם פליניוס – עליו מדברת אליאור
בהקשר המצוטט – אינו מזכיר 'אלפי נזירים', ואילו פילון ויוספוס האומרים
שהאיסיים מנו כ-4000 איש (וזו הפרזה כדרכם של העתיקים), מוסרים כי היו
מפוזרים במקומות שונים. הבחנה זו אינה בבחינת 'פילולוגיה גבוהה'. ולבסוף:
אליאור מנסה להפריך את ההסבר 'מרפאים' שניתן לשם 'איסיים' בטענה כי
המגילות אינן מזכירות ענייני רפואה (עמ' 312). אולם היא עצמה מדגישה
שהמגילות אינן עוסקות בענייני חולין, והן אך ורק 'כתבי קודש' (למשל עמ' 313).
יתרה מזאת: המחברת אינה שמה לב לניסוח של האסמכתא שהיא מביאה (עמ'
312): 'בלשונו של מגן ברושי, אוצר "היכל הספר": "יש הגוזרים את מקור השם
איסיים מן המלה הארמית 'אסיא', אך זהו רק אחד הפירושים. מכל מקום, בכל
ספריית קומראן, שלא נמצא בה אפילו **ספר חול אחד**, אין ולו שורה אחת בעסקי
רפואה...'

²⁸ בעמ' 313 מביאה אליאור ראיה לכך שהאיסיים לא כתבו את המגילות:
'בתיאורי ההיסטוריונים [על האיסיים; ב. ב.] לא נזכר בשום מקום עניינם של
האיסיים בירושלים, במקדש ובמשמרות כהונה, בשירת מלאכים, בלוח שבתות
שמי, בביתות ובברכות, במסורות מרכבת הכרובים, במלחמות שמשותפים בהם
כהונים ומלאכים [וגם ישראל; ב.ב.], או בסיפורים על חנוך ומלכיצדק, לוי, קהת,

במרכז דבריה על זהותם של **כותבי המגילות** (ומן המקורות עצמם).²⁹ לבסוף: מאמצים להצדיק את עיסוקה בנושא **במסגרת אקדמית** (וכמסתבר – גם את הזכות לצאת **באצטלא אקדמית** בהכרזות סנסציוניות קבל עולם ומלואו), חרף החסרים הבולטים בכישורים

ועמדם ומשה העולים בבירור מקריאה במגילות. ראייה זו חוזרת ונשנית בספרה. ברם – אם להשתמש בסגנון המיוחד של המחברת – לא מצינו בתיאורי היהודים בספרות הפגאנית היוונית והרומית אזכורים של יעקב ורחל, שמעון ולוי, יהושע והזקנים, דבורה וברק, גדעון ושמשון, שאול ויהונתן, דוד ושלמה, חזקיהו ויאשיהו, המשכן והמון, קורח ועדתו, ואפילו לא של הממלכה המאוחדת, פילוג הממלכות, גלות אשור וגלות בבל, גם לא של החוקים הסוציאליים בתורה, דיני טומאה וטהרה, מלחמת הנביאים נגד השחיתות והעוול החברתי, נבואות החורבן והגאולה, חזון אחרית הימים, ואף לא של תופעת הנבואה בכללותה. וכל זאת בשעה שתרגום השבעים היה קיים ונגיש, בעוד שכתבי הכת נשמרו בסוד (וראו גם במאמרי 'האיסיים' עמ' 276 הערה 5 על מגבלות הידע של יוספוס על ההלכה האיסיית ומנהגי הכת). והיכן מצינו אצל יוספוס **פירוט** של ההלכה, המנהגים והאמונות המיוחדות של הצדוקים (למעט ניסוחים כלליים), ומידע ספציפי המבוסס על ספרי צדוקים ועל 'ספר גזירות של צדוקים', שלא היו חסויים תחת שבועה, וזאת למרות שמספרם של הצדוקים היה גדול עשרות מונים מזה של האיסיים, והם גם שהשפיעו על חיי היהודים בימי הבית השני לאין ערוך יותר מן האיסיים המתבודדים? ובדומה: אליאור חוזרת ומדגישה במאמר התשובה (עמ' 310-314, 316) את המקום הרב שתופסים ענייני המקדש והכהונה בכתבי הכת, ומביאה אותם כראייה מכרעת לשיוכם של חברי הכת למעמד הכהונה. ומה על המשנה? חלק לא מבוטל מן המשנה עוסק בענייני כוהנים, המקדש וקדשיו (רוב סדר קדשים, מסכתות יומא, פרה, נגעים, ביכורים, ומשניות במסכתות נוספות), אף שהמשנה התהוותה ברובה המכריע ונערכה בתקופה שבה המקדש כבר לא היה קיים, וכוהנים לא שמשו עוד בעבודתם. האם המשנה – שהיא כל כך מנוגדת להלכה ולעקרונות של כת קומראן – גם היא יצירה 'כוהנית', פרי רוחם של כוהנים?

²⁹ כך למשל המחברת משתדלת להמעט ככל האפשר במספר ההקבלות שבין ההלכה האיסיית להלכה של כת קומראן (עמ' 315-316), מתוך התעלמות מן המחקר ההשוואתי בנושא, ובעיקר מעבודותיו של יוסף באומגרטן. ומדוע לא להציג את דעתם של יעקב זוסמן ואחרים לפיה ההלכה הצדוקית המוצאת את בטוייה במידה רבה (אם כי לא בשלמותה) בהלכה הקומראנית, **זהה בעיקרון** להלכה של האיסיים, המוצגים אצל יוספוס כמי שבדומה לצדוקים קבלו עליהם רק את מצוות התורה שבכתב?

ובידע, באמצעות סיסמאות שאינן ממין העניין על החרות לחשוב והחופש לחקור; וכן: הטלת ההאשמה בכמה משגיאותיה החמורות על חוקרים אחרים.³⁰ ועדיין לא מיציתי את כל הכשלים של מאמר התשובה (לרבות בקביעות ובמובאות לעניינם של 'בני צדוק', שהן מוטעות ומטעות).

סוף דבר

במספר מקומות במאמר התשובה מייחסת אליאור לביקורת עליה מניעים זרים וכוונות נסתרות, ואף מאשימה את המבקר ב"שפיכות דמים" (בעיקר בעמ' 321-323), והרי לדוגמא אחד הקטעים:

המבקר נטל עליו בהזדמנויות שונות את תפקיד המוכיח בשער כלפי עמיתיו החיים והמתים. הוא יוצא לבקר את תרגומיהם של מי ששליטתם בשפות עתיקות אינה מניחה את דעתו או נזעק לגלות את חרפתם של מי שעבודתם אינה ראויה בעיניו, והוא מבקש לאסור עליהם להשתתף ברב שיח תרבותי בשל 'מגרעותיהם' הרבות. עמדה זו של המבקר מעוררת תהייה הן באשר למניעיו שלו הן באשר למניעי מלחמתו ומטרותיה.³¹ ואולם במכתב ששלחה רחל אליאור לכותב שורות אלה בשלהי שנת 1997, בעקבות שני מאמרי ביקורת שפורסמו על-ידו באותן שנים, נמצא כתוב:

אני מחזיקה לך טובה על כך שאינך חס על זמנך ואתה טורח להעמיד דברים על דיוקם ולהצביע על הפער בין האמיתי ובין המסולף, בין החובבני, המלקט מכל הבא ליד, ה'מרחני'

³⁰ עמ' 321 – 'אני מצרה על טעויות שנפלו בתעתיקים שהשתמשתי בהם, המיוסדים כולם על דברי קודמי'. ברם איש מ'קודמיה' של אליאור לא כתב *Juda Secundi Naturalis Historiae, capta*, או *scula* (ואין אלה שגיאות דפוס), וגם לא הסביר: 'הציון' אפוקריפה', מלשון קריפטי, סודי, גנוז בלטינית' (ראו הפניות ודוגמאות נוספות: 'האיסיים' עמ' 298 והע' 61). ומדובר במילים ושמות שגורים, מהם כאלה הנמנים על מושגי היסוד של המורשת המערבית. ובאותו הקשר: לשם מה מתהדרת המחברת במילים לועזיות (ואפילו באותיות הביזנטיות) כאשר אינה מסוגלת לכתוב אותם כהלכה וגם – כפי שעולה מן הדוגמאות דלעיל – המובן של מקצתם אינו נהיר לה?

³¹ כך למשל, אליאור, עמ' 321.

חסר ההבחנה והמתימר מזה לבין הלמדני היסודי, החותר לדיוק ומהימנות הנובעים מהבנת הדברים בהקשרם הפילולוגי-היסטורי מזה. קראתי בשעתו את הביקורת הנוקבת שלך על עבודתו של יעקב שביט (יהדות בראי היוונית, ת"א תשנ"ב; ב.ב.)³² והזדהיתי עם כל מילה, וראיתי בביקורת מסר תרבותי שחורג מן הספר המבוקר ומחברו, שראויים לגנאי ללא ספק, מסר שחותר להציב אמות מידה פילולוגיות-היסטוריות שממהרים היום להתנכר להן ולהחליפן בתחליפים מפוקפקים ... אם ספרו של אריה כשר (תרגום ופירוש לספרו של יוסף בן מתתיהו נגד אפיון, ירושלים תשנ"ו; ב.ב.)³³ ראה אור במוסד שיש לו ועדת פרסומים אקדמית [מרכז זלמן שזר והחברה ההיסטורית הישראלית; ב.ב.] אשר טחו עיניה מראות, הרי ש'משהו רקוב בממלכת האקדמיה' וועדות אקדמיות אינן אלא פלסטר [...] לצערי לא רק בתחום ההיסטוריה ההלניסטית יש ערבוב בין בורות, חובבנות, חוסר אחריות ואי יושר בפרסומים מדעיים. גם בתחומים אחרים במדעי הרוח נמצא לעיתים תכופות מדי תערובת מצערת שאינה מבוססת על ידע מקצועי, על פרספקטיבה מחקרית או שיקול דעת מדעי, ואינה עומדת במבחן הביקורת אבל מוכתרת בתארים אקדמיים מופלגים. כתיבת ביקורת רצינית מן הסוג שבאה לביטוי במאמריך [...] תורמת ללא ספק להשיב את האיזון המופר על כנו ולהציג את הגבולות בין מין ושאינו ממינו, שלא לומר בין בורות ללמדנות.

בצאלל בר-כוכבא, המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת תל-אביב

³² ראו ב' בר-כוכבא, 'יהדות ויוונית – בין מדע לפובליציסטיקה', תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 480-450; 'עוד על נורמות אקדמיות', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 138-131.

³³ הביקורת: ב' בר-כוכבא, 'על תרגום "נגד אפיון"', זמנים 61 (1997), עמ' 116-108. על ספרו של כשר עיינו במיוחד: י' גלוקר, 'תרגום ופירוש חדשים לספר יהודי-יווני עתיק', ציון סג (תשנ"ח), עמ' 123-89.

על ספרה של תמי יגורי, פתרון חידת המשמעות,
כרמל, ירושלים, תשע"ו / 2016, 285 עמ'.

.1

אם נבקש לתאר את חייו של אדם מסוים, לפחות בתקופת חיים מוגדרת, בתואר אחד, כולל, מסכם, נוכל לעשות זאת באופנים שונים. למשל, נוכל לסכמם כ"חיים טובים" או כ"חיים רעים", כדרכו של יעקב אבינו המסכם את חייו במילים: "מעט ורעים היו ימי שני חיי" (בראשית מ"ז, ט'). במקרים אחרים נוכל לדבר על "חיים מאושרים" בניגוד ל"חיים אומללים", על "חיים הרפתקניים" בניגוד ל"חיים שלווים", או "חיים יציבים" בניגוד ל"חיים מלאי זעזועים ותהפוכות". קיימות, כמובן, גם אפשרויות רבות נוספות לתיאורים מעין אלה.

התיאורים המסכמים הללו משקפים דרכים שונות להתבוננות בחיים שעל הפרק. זה עתה ראינו דוגמאות של תיאורי הערכה חיוביים ("מאושרים") ושיליים ("רעים"). בצד אלה, ישנם תיאורים שהערכיות שלהם תלויה בטעם אישי ("חיים הרפתקניים" או "חיים יציבים").

לעתים, תיאורים כאלה מציינים חוויות ורשמים פנימיים של האדם המתאר בהם את חייו שלו. הם ניתנים לקביעה בלתי אמצעית רק מנקודת ראותו האישית, הסובייקטיבית, של אותו אדם ("חיים מלאי סיפוק"). הזולת יכול להעיד על חיים אלה רק על סמך התרשמותו החיצונית והבלתי מחייבת מחייו של אדם אחר או על סמך עדותו של אותו אדם.

תיאורי חיים יכולים להיות בעלי אופי עובדתי או בעלי אופי שיפוטי. כאשר נעשה שימוש בתיאור שיפוטי, ייתכן שתיאור חייו של אדם כלשהו מנקודת ראותו האישית יתנגש בתיאורם של אותם חיים מנקודת ראותו של הזולת ("חיים ריקניים" או "חיים עלובים").

תיאורים שיפוטיים יכולים להיות בעלי אופי יחסי ("חיים אומללים") ותלויי טעם אישי ("חיים יפים"). התנגשות בין התיאור העצמי של אדם לבין תיאורו בעיני זולתו יכולה להתחולל גם כשמדובר בתיאור חייו של אדם מסוים בהתאם לאופן שבו חייו משפיעים על זולתו ועל סביבתו ולא בהתאם לאופן שבו אותו אדם חווה את חייו שלו ("חיים מועילים" או "חיים מכובדים").

תיאורי חיים גם יכולים להיות בעלי אופי פלואידי, ומתוך כך הם יכולים לחפוף חלקית זה את זה או להיות נטולי הגדרה וגבולות חדים ("חיים טובים", "חיים מוצלחים", "חיים מאושרים").

לצד כל תיאורי החיים האלה ניתן להציג אפיון של חיים מסוימים כ"חיים בעלי משמעות", או כניגודם, כ"חיים חסרי משמעות". כאשר החיים מתוארים כ"בעלי משמעות" הם תמיד מתוארים באור חיובי וכראויים לשבח, בעוד שהתיאור של חיים כ"חסרי משמעות" מביע את חסרונם של החיים האלה, את תפלותם ואת גנותם. כאן נשאלת השאלה הפילוסופית המעניינת, האם התיאור של חיים כ"בעלי משמעות" מוסיף לתיאור החיובי של החיים תואר שאינו נכלל כבר במובלע בחלק מן התיאורים החיוביים האחרים, כמו למשל "חיים טובים" או "חיים מאושרים", ואם אכן יש בו תוספת על התיאורים האחרים, במה הוא נבדל משאר התיאורים המשבחים שבהם ניתן לאפיין את החיים ומה הוא מוסיף עליהם. כמו כן, יש מקום לשאול האם התיאור של החיים כ"בעלי משמעות" הוא רק קביעה בלתי אמצעית, מנקודת המבט הפנימית, הסובייקטיבית, של האדם המתאר את חייו, או שהוא קביעה שהיא אפשרית גם מנקודת מבט חיצונית ואובייקטיבית של הזולת? ואם אכן יש אפשרות לקבוע, משתי נקודות המבט הנבדלות האלה, שחיים של אדם מסוים הם בעלי משמעות, האם שתי הקביעות האלה, מתארות אותו מושא, ואם אמנם כן, האם תיתכן סתירה ביניהן?

.2

עם השאלות המוקדמות האלה ניגשתי בסקרנות לקריאת ספרה של תמי יגורי, שמתוך כותרתו *פתרון חידת המשמעות*, שמעתי הבטחה להציע פתרון לשאלות הפילוסופיות כבדות המשקל בדבר משמעות

החיים, ובדבר ההבדל בין חיים בעלי משמעות, לבין תארים חיוביים אחרים של החיים.

בפתיח של הספר, תחת הכותרת "יש טעם", בעמוד הראשון שלו, אומרת המחברת שחיים בעלי משמעות "הם היצירה שאנו יוצרים ... הם מורכבים מזהות עצמית ומתפיסת עולם, מהדרך הייחודית שבה אנו חיים ומהדברים שבהם אנו מאמינים ולהם אנו מחויבים". היא מוסיפה ואומרת, שחיים בעלי משמעות "אינם מבטיחים אושר כמובן של עונג והנאה. אולי אפילו להפך. אבל אם נגזר עלינו לבחור בין השניים עדיף שנבחר במשמעות, שכן האושר המענג חולף עובר ואילו המשמעות לעולם נשארת" (עמוד 11). עוד היא אומרת, ש"איש אינו רוצה לחיות סתם, ללא תכלית, יעד, פשר או מטרה. איש אינו רוצה לפספס את חייו, לבזבז אותם, להופיע על כמת העולם מבלי להטביע חותם ואז להיעלם בלי להותיר זכר" (שם).

בהמשך הפתיח אומרת המחברת: "משמעות היא מהות. היא תכונת היסוד של חיים ראויים. היא התשובה לשאלה מדוע לחיות. כשאנו שואלים למעשה מהו הדבר החשוב ביותר בחיים, הדבר שלמענו ראוי להקדיש את החיים ואולי אף למות, אנו שואלים למעשה מהי משמעות בחיים. המשמעות והחתירה אליה עושות את כל ההבדל בין חיים ששווה לחיותם לבין חיים חסרי טעם. אנשים רבים, אולי רוב האנשים בעולם, מעדיפים, לפחות בשלב מסוים, משמעות על פני אושר המתבטא בעונג והנאה ... הבחירה באושר מענג תהיה משנית לבחירה במשמעות" (עמוד 13).

למי נועד הספר? זו תשובת המחברת: "ספר זה נועד למחפשי המשמעות, למלוויהם ולמייעצים להם. אני מאמינה כי הגישה המוצגת בו עשויה לסייע להם להשיג פריצת דרך בחיפושיהם" (שם). אין פלא שעם קריאת דברי הפתיחה המבטיחים האלה התעוררה בי סקרנות קצרת רוח מהולה בקורטוב של ספקנות. הבטחתה של המחברת, כי בידיה נוסחת קסם שתאפשר לי להגיע אל האוצר היקר העושה "את כל ההבדל בין חיים ששווה לחיותם לבין חיים חסרי טעם", אותו "הדבר שלמענו ראוי להקדיש את החיים ואולי אף למות", עוררה בי ציפייה לקבל לידיי את המפתחות לגן העדן האבוד שנראה פתאום קרוב כל כך, ממש בהישג יד. ניסיתי לדכא את

הספקנות שכרסמה בי למקרא ההבטחה הקורצת הזו. רציתי לקוות שאם רק אתאזר במידה מספקת של סבלנות אגיע אל היעד הנכסף. אך עד מהרה התברר לי שלא רק סבלנות נדרשת לשם פריצת הדרך הזו, אלא שיהיה עלי להתגבר בכוחותיי שלי על עוד כמה וכמה מכשולים, מבלי שתהיה מושטת לי יד אחות.

ראשית, במה עליי להצטייד בדרך אל האוצר הנכסף? "משמעות בחיים", אומרת המחברת, "היא סינתזה של זהות עצמית ותפיסת עולם. ... תפיסת עולם היא בראש ובראשונה נקיטת עמדה בנוגע לערכים הגבוהים בחיים, ניסוח הסיבות שבגללן ראוי לחיות, וסימון המטרות העיקריות שלמימושן יש לחתור. תפיסת עולם היא תשובה לחידת החיים" (עמוד 14).

דא עקא, למטלה הכבדה, של הצטיידות ב"סינתזה של זהות עצמית ותפיסת עולם", נוספת עוד דרישה, המנמיכה מאוד את ציפיותי לקבל לידיי את נוסחת הפלא שתוביל לפריצת הדרך האמורה: "כדי שמשמעות זו תגיע למיצויה המלא, המשימה במרחב הזהות העצמית תהיה להתקדם בנתיב המוביל לאינדבדואציה – לייחודיות אישית ... במרחב תפיסת העולם, הנתיב המזמן משמעות מעוגן בחוויית אחדות עם העולם" (שם). הבנתי שלא די שאדע מה זהותי ושאגבש לעצמי תפיסת עולם ייחודיות אישית, אלא שלשם פתרון "חידת משמעות החיים", יהיה עלי, ממש כך, להתאחד עם העולם. מהי בכלל "התאחדות עם העולם" ואיך מגיעים "להתאחד עם העולם"? וזו תשובתה של המחברת: "במרחב זה תהיה משימתו של המחפש לזהות את מה שגורם לו התרגשות עזה, טלטלה נפשית, רטט והתפעמות – תחושות המשקפות חוויית אחדות עם העולם שמחוצה לו". דברים אלה הבהירו לי, כי נגזר עליי ללכת לאיבוד בסבך המילים הגדולות והחוויות האקסטטיות המציפות שאני נדרשת לעבור בדרך. מה שנראה לי מראש כהבטחה קורצת עלול להפוך עד מהרה לזרם בועות המאיימות להתנפץ בכל רגע. בצער ובאכזבה הבנתי שהסיכויים שלי למצוא את פריצת הדרך בחיפושים אחרי משמעות החיים הולכים ונמוגים.

אבל בכך לא הסתיים מרוץ המכשולים בדרך למשמעות החיים. עד מהרה מסבירה המחברת שיש הבחנה בין "משמעות החיים" לבין

"משמעות בחיים". העיסוק במושג הראשון נוגע ל"התמונה הגדולה של היקום וכל מה שבו", ואילו העיסוק במושג השני נוגע "לתחומי עולמו וחיו של הפרט". בראשון החיפוש הוא מנקודת מבט חיצונית, מנוכרת לשואל, ואילו בשני נקודת המבט היא אישית (עמוד 15).
 אם כן, נשאלת השאלה עם איזה עולם עלי להתאחד? עם העולם החיצוני, האובייקטיבי, "היקום וכל מה שבו", או עם עולמי האישי הסובייקטיבי? וכי אינני מאוחדת כבר בין כה וכה עם "עולמי וחיי", תמהתי ביני לבין עצמי.
 אך גם הדרישה הבלתי מוגדרת הזו לא ריפתה את ידי וגמרתי אומר להמשיך לנסות להתמודד עם "חידת המשמעות" עד שאגלה את פתרונה המובטח על-ידי המחברת.

.3

בפרק המבוא לספר, תחת הכותרת "למה פילוסופיה?", כותבת המחברת: "בתחילה נושא השיחה על פילוסופיה ומשמעות החיים נשמע מלהיב, אך די מהר הוא מידרדר לאמירת כלום על שום דבר. אפשר לשאול מדוע בכלל לפנות לפילוסופיה כשמתעניינים בשאלת משמעות החיים? הרי תחומי עיון, דעת ומדע נוספים מתמודדים עם השאלה הזו. בביולוגיה למשל התשובה היא כי המטרות העליונות שאליהן מכוונים כל היצורים החיים הן לשרוד ולהתרבות. זו המשמעות. מדוע אין זה מספק? מנקודת מבט פילוסופית התשובה הביולוגית מתעלמת מהבעייתיות של השאלה. מי ששואל מהי משמעות החיים ומתכוון לשאלה מדוע לחיות, לא יסתפק בקביעה שהחיים מנסים לשמר את עצמם ולהתקיים בכל מצב כי בדיוק על הקביעה הזו באה השאלה לערער. האם החיים אמורים תמיד לשרוד ולהתרבות?" (עמודים 53-54).
 במקום הדיון בנושא המדובר מנקודת מבט מדעית או ביולוגית, המתדרדר, לדברי המחברת, "לאמירת כלום על שום דבר", מציגה המחברת את מה שנראה לה כגישה מתאימה יותר לדיון רציני בנושא, והיא הגישה של הפילוסופיה. כיצד מתמודדת גישה זו עם הנושא? "הפילוסופיה מחפשת תשובה אחת, אובייקטיבית, רציונלית, אוניברסלית וכללית, המסבירה את החוקיות והתכלית של כל תופעות

החיים" והיא מוסיפה: "תשובה כללית זו אמורה לתת מענה לפשר הקיום הפרטי" (עמוד 16). ובהמשך היא מוסיפה: "כשאני מתעניינת בשאלת משמעות החיים במסגרת הפילוסופיה אני מחפשת את התשובה האחת, האובייקטיבית והכללית, שמסבירה את החוקיות והתכלית של כל תופעות החיים, ובאותה נשימה אני מבקשת שהתשובה הכללית הזו תספק מענה לפשר הקיום הפרטי שלי. המוטיבציה שלי בנושא היא לא רק אינטלקטואלית. רצוני אינו מנותק מאינטרס אישי ומתהייה פרטית. אני מצפה שהתשובה הנכונה עבור כל בני האדם תתאים גם לי. שהמקרו והמיקרו יחפפו" (עמודים 53-54).

מהדברים האלה ומהמשך הקריאה בספר כולו מתברר שמתוך חששה של המחברת להתדרדר "לאמירת כלום על שום דבר", היא פונה אל הקוטב הנגדי ומבקשת לומר הכול על הכול. כבר משורות ההקדמה של הספר ניתן ללמוד על האמביציה השאפתנית של המחברת, להגיע אל "התשובה האחת, האובייקטיבית והכללית, שמסבירה את החוקיות והתכלית של כל תופעות החיים, ובאותה נשימה אני מבקשת שהתשובה הכללית הזו תספק מענה לפשר הקיום הפרטי שלי". במילים אחרות, היא תרה אחרי תשובה שתהיה גם אינטלקטואלית, אוניברסלית ואובייקטיבית ותענה על שאלת משמעות החיים, חוקיותם ותכליתם בכלל, וגם אמוציונלית, פרטית וסובייקטיבית ותענה על שאלת משמעות חייה האישיים בפרט. אכן אמביציה מפוארת, אך דא עקא, לשם מימושה נדרשים ביטולי ההבחנות בין הכללי לפרטי, בין האובייקטיבי לסובייקטיבי ובין הרציונלי לאמוציונלי.

אמנם, בהמשך הפתיח, נראה שהמחברת עצמה נרתעת מגודל האמביציה שנטלה על עצמה והיא מבקשת לצמצם אותה או אולי היא מקטינה אותה מבלי משים. תשובה יכולה להיות "אובייקטיבית" בעיניה, אם זו "תשובה שהיא של הפרט אך גם של אנשים אחרים" (עמוד 16). זו הגדרה המחטיאה את המובן החשוב והמעניין של מושג ה"אובייקטיביות". הסכמה בין-סובייקטיבית יכולה להיות התאמה מקרית בין התשובות המתקבלות או התאמה לא מקרית, הנעוצה בגורמים חיצוניים שאינם ממין העניין שעל הפרק.

.4

לב העניין המעסיק את המחברת בחיפושיה אחר משמעות בחיים, שלה ושל זולתה, הוא מה שנראה לה התגלית שלה: ניתן, לדעתה, לחשוף את משמעות חייו של אדם בזמן קצר ובמספר מצומצם של צעדים, שהמטרה העיקרית שלהם היא לחשוף את הערך המרכזי של האדם, המחבר בין זהותו העצמית לבין תפיסת עולמו. מתברר שלדעת המחברת חיפוש המשמעות בחיים הוא עבודת גילוי ופרשנות, שאותה היא מגדירה כ"סנגוריה" על סיפור החיים של האדם. כך היא אומרת: "מי שמבקש משמעות לחייו זקוק לסנגור טוב או לפחות ללמוד כיצד להיות סנגור כזה לעצמו. נחוצה לו הנחיה כיצד לפעול ... ההנחיה היא לבחור מבין הפרשנויות האפשריות לסיפור החיים, בזו שתציע למשמעות בחיים את הערך הרב ביותר. הפרשנות אינה ניטרלית ואינה מנסה להיות כזו. היא מגויסת למטרה: להציג את הדברים החשובים בסיפור האישי כבעלי ערך תרבותי כללי. משימת הפרשן היא להיות הסנגור המוצלח ביותר לסיפור החיים שלפניו. הפרשן ובעל הסיפור יכולים להיות אותו אדם ואולי שני אנשים שונים" (עמוד 34). ובהמשך היא אומרת: "לפרשנות הסנגורית שלושה שלבים המנוסחים בשלוש שאלות: מה חשוב? מדוע זה חשוב? מהו הערך שנחשף?" (עמוד 35).

למרבה ההפתעה, מסתבר לפתע שהפרויקט העומד במרכזו של הספר, שהוא הגילוי שעליו גאותה של המחברת, אינו "פתרון חידת המשמעות", כפי שאומרת כותרת הספר, כלומר, גילוי מהותם של חיים בעלי משמעות וגילוי הדרך למימושם, אלא גילוי בדיעבד של משמעות חייו של אדם מסוים שאינו מחפש כבר משמעות לחייו שעדיין לא נמצאה, או משום שהוא מצא כבר את מה שנותן טעם לחייו וחי בהתאם לכך, או משום שהוא שבע רצון מחייו הנוכחיים כך שהנושא של משמעות החיים כלל אינו מעסיק אותו. אם נרצה לסכם בקצרה את מה שאמור להיות החידוש בשיטתה של המחברת, נצטרך לומר שלפנינו גילוי אמריקה למי שנמצא כבר באמריקה וחיו מתנהלים בה זה מכבר, או למי שטוב לו במקום שבו הוא נמצא ולא מעניינת אותו שום אמריקה.

.5

מכאן ואילך הספר בכללותו נע בתנועה מתישה ומקוטעת, מבלבלת וחסרת רצף הגיוני, בין ספר לימוד פילוסופי למתחילים, לבין ספר הדרכה ל"נבוכים" שאינם יודעים שהם נבוכים, בין קטעי יומן ווידויים הגותיים לבין עמדה "טיפולית" פטרונית. במהלך הספר, סוקרת המחברת מספר עמדות פילוסופיות ופסיכולוגיות שעוסקות בנושאים שנוגעים לשולי הדיון בשאלת המשמעות בחיים, מבלי לברר מהו הקשר שלהן לנושא האמור ומה טעם העיסוק בהן. סוקרטס, קאנט, וויטגנשטיין, קירקגור, ויקטור פראנקל, קאמי, שופנהאואר, ניטשה, פרויד, פרום, ג'יימס, אריסטו, נידלמן (בסדר הופעתם בספר), כולם מגויסים שלא בטובתם לפרויקט הסיוע בפריצת הדרך לברור שאלת משמעות החיים. כך, למשל, מוזכרות בספר השאלה הפילוסופית בדבר הטוב לאדם, שבה עוסק אריסטו בספרי האתיקה שלו, כמו גם שאלת "אומנות האהבה" שבה עוסק פרום. מוזכרות גם עמדות המבקשות לקבוע מהי המוטיבציה האנושית הבסיסית, המהותית לאדם, כמו עקרון העונג של פרויד, או הרצון לעוצמה של ניטשה. כל אלה הופכים באחת בידיה של המחברת לתשובות לשאלת משמעות החיים. אבל אם חיים בעלי משמעות הם, כפי שהמחברת מספרת לנו בפתיח של הספר, "היצירה שאנו יוצרים ... הם מורכבים ... מהדרך הייחודית שבה אנו חיים ומהדברים שבהם אנו מאמינים ולהם אנו מחויבים", מדוע, לדוגמה, דיונים על המוטיבציה המהותית לאדם מעצם היותו אדם רלבנטיים בכלל לנושא? שהרי אם מדובר ביצירה ייחודית שאדם בוחר בה כדרך החיים שלו, ואם מדובר במחויבויות מסוימות שאדם נוטל על עצמו, משמע, שמדובר במה שנתון לבחירתו האישית של האדם ולא במה שמשותף לו ולכל שאר בני האדם. יתר על כן, את המוטיבציות האנושיות המהותיות, בהנחה שיש כאלה, אנחנו יורשים מלידה עם מהותנו האנושית ואיננו בוחרים בהן. ואם כך מדוע הצגת עמדות הדנות במוטיבציה האנושית המהותית לאדם, מעצם היותו אדם, רלבנטית בכלל לנושא של משמעות החיים? גם אם מדובר באושר כמטרת חיים וכתכלית עליונה, על פי הגדרתו של אריסטו, או בעונג על פי הגדרתו של פרויד – ויש לשים לב להבדל בין מניעים לתכליות

– הרי שגם האושר וגם ההנאה או העונג הם תכליות או מטרות הנתונות לכולנו על פי טבענו. נובע מכך שמטרות אלה אינן פרי בחירתנו ואין בהן עניין במסגרת העיסוק בשאלות משמעות החיים שהיא, בתוקף הגדרה, פריה של הבחירה האישית.

התמיהה על הכללתן של גישות המדברות על אושר או על הנאה במסגרת הדיון על משמעות החיים אף מעמיקה כשמתברר שהמחברת עצמה מודעת להבדל העמוק שבין האושר או ההנאה כתכלית ההתנהגות האנושית, לבין הבחירה בחיים בעלי משמעות, ואף מדגישה זאת בעמוד הראשון של ספרה שבו היא קובעת ש"חיים בעלי משמעות, אינם מבטיחים אושר במוכן של עונג והנאה. אולי אפילו להפך. אבל אם נגזר עלינו לבחור בין השנים עדיף שנבחר במשמעות, שכן האושר המענג חולף עובר ואילו המשמעות לעולם נשארת." בהערה לטענתה זו היא מציעה נימוקים מפורטים לכך.

בנוסף, אושר והנאה יכולים להיחשב רק כתוצרי לוואי של פעולותינו המגיעות לסיומן המוצלח, ואין הם בגדר מטרות שכיוונו אליהן מראש ואף ייתכן שלא ניתן לכוון אליהן מראש. הרי האושר, בדיוק כמו הכבוד, נוטה לברוח ממי שרודפים אחריו. מה להם ולעיסוק המתבקש בשאלות משמעות החיים?

המחברת אינה מנסה להצדיק את בחירתה דווקא בהוגים אלה, ולהאיר את הקשר שלהם לנושא המדובר, היא גם אינה מבהירה מה היא מבקשת להשיג באמצעות הצגת עמדותיהם. האם מדובר במבחר אפשרויות שהקורא מוזמן לאמץ לעצמו אחת מהן או כמה מהן בדרך לתשובה המיוחלת לשאלת משמעות חיינו? האם מדובר בתשובות שנפסלו על-ידי המחברת כתשובות ראויות לשאלה העומדת על הפרק ויש להמתין לתשובה שלה, הראויה יותר לשמש כמענה לשאלה האמורה? האמת ראויה להיאמר, שרק לעיתים נדירות מתגלה בין השורות של הספר דעתה של המחברת בדבר התשובות העולות מעמדות אלה. לרוב, העמדות השונות האלה מוצגות כך שהקורא נשאר עם הקושי לעמוד בגודש הרב של התשובות השונות המוצגות בפניו, שאינן עולות בקנה אחד זו עם זו, עד שלא ברור לו לאן בדיוק הן אמורות להוליך אותו.

במאמר מוסגר אציין תמיהה נוספת, כיצד זה לא מוזכרים ולו אף ברמז כל אותם הוגים שנושא משמעות החיים נמצא במוקד מחקריהם? לאן נעלמו הספרים של הפילוסופים הישראליים, כמו יובל לוריא ואסא כשר, שהוקדשו לשאלות פילוסופיות בדבר משמעות החיים? היכן המאמרים שכתבו פילוסופים ישראלים, בהם עדי צמח, מרסל דיבואה, רן סיגד, יעקב גולומב, אהרון בן-זאב ועידו לנדאו, באוסף מאמרים בספר שנקרא *משמעות החיים* בעריכת אסא כשר (בעזרת עדיה מנדלסון-מעוז ודנה פריבך-חפץ)? ואם הכותבים הישראליים בני דורנו אינם מתאימים לרמתה של המחברת, האם גם הספרות הפילוסופית הלועזית הכוללת עשרות ספרים ומאות מאמרים שזהו נושאם המרכזי אינם ראויים לתשומת לב?¹

.6

לא רק רשימה ארוכה של אנשי הגות נכבדים גויסו בספר שלפנינו שלא בטובתם לשם חיפוש התשובה לשאלת משמעות החיים, גם אנשים מן השורה, בני ימינו, מכריה של המחברת, גויסו לשם כך. ולא כי התדפקו על דלתה בקריאה נואשת שתשיב להם את טעם החיים באמצעות שיטת הקסם שלה. הם לא פנו אליה מתוך מצוקה קיומית העולה מתוך תחושה מייאשת של כישלון וקוצר יד, וגם לא התדפקו על דלתה בשל מאבקם לחיוניות ולמשמעות. הם גם לא קבלו באוזניה כי הם חשים שחיהם איבדו את ערכם והפכו להיות קשים ומרוקנים ולכן הם משוועים לתחושת חוסן, לייעוד ולהכרה מחודשת כי החיים הם בעלי ערך, לא רק כדי לשרוד, אלא אף כדי להתפתח ולצמוח. הם לא פנו מתוך ייאוש מבלבל בשל עמידה על פרשת דרכים, וגם לא גויסו מתוך הרגשת חרדה וכאב על חיים שנגדעו והותירו אחריהם חלל קיומי, ייאוש, חוסר אונים או חוויית חורבן. איש מבין המרואיינים שבהם "מטפלת" המחברת, שלא לומר שאליהם היא נטפלת, כדי לחלץ מפיהם הודאה באשמה, או התפעלות משיטת הקסם שלה, לא חווה בחייו הנוכחיים חסר בטעם החיים ולא גילה מצוקה או תחושה מעיקה של ריקנות, סתמיות ואוזלת יד בשל אובדן

¹ ראו הביבליוגרפיה.

דרך או בשל סיבה אחרת שמעמידה אותו בפני הצורך הנואש לחפש את טעם חייו. כל המרואיינים נקראים "בצו שמונה", שלא לומר נחטפים על-ידי המחברת, כדי להשתתף במבצע שעולה ממנו ניחוח אינטלקטואלי זחוח, עולז ומתפנק. ולא ששעשוע אינטלקטואלי כשלעצמו הוא עניין שרע לענות בו, אלא שהמחברת מבהירה לנו באופן שאינו משתמע לשתי פנים שאין זו מגמתה. כזכור, "המוטיבציה שלי בנושא היא לא רק אינטלקטואלית. רצוני איננו מנותק מאינטרס אישי ומתהייה פרטית".

.7

אין פלא, שהמחברת קובעת בגאווה ובתרועת ניצחון בדברי הסיכום שלה, עמ' 268-269 בסעיף המוגדר כ"תשובה לשאלה": "להיפגש עם אדם מסוים ואחרי שעה או פחות לנסח את משמעות חייו בכמה מילים, נשמע מהלך שטחי, שלא לומר שרלטני או יומרני. המרואיינים לספר הנוכחי, כמו גם אחרים שעמם ערכתי מפגשים דומים, מעידים שההפך הוא הנכון. אפשר לנסח את משמעות חייו של אדם במפגש אחד. נכון שלשם כך נדרשת בקיאות בתחום ומיומנות בהצגת השאלות ובעיבוד התשובות. נכון שהאדם שמשמעות חייו נדונה עבר את גיל הארבעים ופיתח לעצמו אישיות מגובשת למדי. אמנות המשמעות מושגת ביעילות מרבית במפגש שבו למראיין שליטה בנושא ובתהליך, ולמראיין תשובות מגובשות לשאלות "מי הוא" ו"במה הוא מאמין" (עמודים 268-269). ועוד היא ממשיכה ומוסיפה: "אפשר עדיין להקשות ולתהות: איך אפשר לנסח את משמעות החיים בצורה רצינית אחרי שעה אחת בלבד? התשובה שאני מציעה מוצגת בשאלה "כמה זמן לוקח להכין ארוחה?" תשאלו איזה ארוחה ולכמה סועדים. ואציע: ארוחת בוקר לשני אנשים. כמה זמן? לא הרבה – תאמרו – אבל אתם טועים, מכיוון שהחישוב איננו מדויק. השאלה היא ממתי נתחיל למדוד את זמן ההכנה ... כאשר מסתמכים על תשתית קיימת של ניסיון חיים, בשלות פסיכולוגית, יכולת חשיבה וניתוח, סקרנות אינטלקטואלית, שאיפה להתפתחות אישית ועוד, אפשר להשיב על שאלת המשמעות בחיים במסגרת זמן

שאינה שונה בהרבה מהזמן שלוקח להכין ארוחת בוקר לשני אנשים".

אם נשתמש במשל הארוחה, שבאמצעותו מבקשת המחברת להמם את הקורא המתפעל מנוסחת הקסם הזריזה שהמציאה, נוסחה שיש בכוחה לגלות לאדם את משמעות חייו באבחת פגישה אחת, נוכל לנסח, מחדש וכראוי, את שאלת הזמן הנדרש להכנת הארוחה שהמחברת בישלה בספר שלה: כמה זמן נדרש לבשל ארוחה לאדם שבע, או לזוג אנשים שבעים, שאינם מסוגלים כבר להכניס לפיהם אף לא פרור מזון נוסף? התשובה ברורה כשמש.

המחברת מסתפקת בהכנת ארוחות לאנשים שבעים למרות שהיא מספרת לנו, באותו ספר, כי "מי שמחפש משמעות הוא מי שאיבד אותה ... חיפוש ומציאת משמעות חיים מעסיקים את מי שהתנסה באבדן, אובדן הורים או אובדן משמעותי אחר ... בחיפוש משמעות, נוסף על האבדן נוכחת אמונה שיש סיבה לחפש, ושכנוע משמעות לחיים אכן קיימת. שני הדברים יחדיו שולחים לדרך של חיפוש אחר משמעות" (עמודים 70-71). למרות זאת היא מעדיפה לכנס תחת כנפיה דווקא את מי שלא איבדו את משמעות חייהם.

.8

יש לציין שהיו למחברת הזדמנויות מרגשות להאכיל אנשים ה"רעבים" לטעם החיים ולהתייחס ברצינות לשאלה כבודת המשקל שמציג לה כל אחד מהם. למשל, באותו מקרה שבו ניגש אליה אחד הסטודנטים לאחר סיום הרצאתה – אני מניחה שלאחר הרצאתה על קאמי – ושאל אותה אם היא מכירה ספרים העוסקים במשמעות חייהם של אנשים חולים. על כך היא מספרת לנו: "ידעתי להציע לו מעט כיווני קריאה, אך מבט העיניים המצועף לחלוחית, שלו ושלי, הבהיר לשנינו שאנו מבינים במה מדובר ... מקרה זה המחיש לי את תעצומות הנפש שהחיפוש אחר משמעות מצריך ... את האבסורד שבניסיון למצוא טעם לחיים במציאות שסופה ידוע מראש, ואת הבדידות הגדולה שאדם נידון לשאת במסע הסיזיפי של חייו" (עמוד 95). ובהמשך היא מוסיפה: "השאלה הרטורית, איך ממשיכים לחיות כשסובלים, חייבת להישאר פתוחה ... עצב, כאב, סוף התקווה,

האימה שבמוות, ייאוש, פחד, מצוקה, כל אלה שולחים אותנו לחפש תשובה לשאלה – למה לחיות? זוהי נקודת מוצא לדיון פילוסופי על משמעות בחיים ... הרהורים במשמעות בחיים, בסבל, במוות, ובמצבים קיומיים למיניהם, אמורים להיות 'נקיים' מהדחיפות ומהרעש של הממד הרגשי האישי" (עמוד 96).

המחברת נותרת, אפוא, במימד הסטרילי, הנקי "מהרעש של הממד הרגשי האישי", מפני שככל הנראה היא מודעת לכך שהיא חסרה את "תעצמות הנפש שהחיפוש אחר משמעות מצריך". לכן היא מסתפקת בהצעה מגומגמת, למי שנזקק נואשות לעזרה במציאת התשובה למשמעות החיים, כמו אותו סטודנט, של כמה כיווני קריאה בנושא וב"טיפול" מדומה באנשים שכלל אינם שואלים את שאלת משמעות החיים של עצמם.

9.

הקריאה בספרה של תמי יגורי דומה לנסיעה במכונית מקרטעת, מסע שכולו רצוף טלטלה מתישה ומשברת עצמות, בדרכים שאינן מובילות אל היעד, שכלל אינו מבוקש.

יש והחופש לנוע בין עמדות שונות הוא מבורך, אבל כדי להיות כזה הוא חייב להתנהל בהגיון פנימי ועל בסיס גמישות ומנעד כשירויות עשיר ורחב. אולם כשהתנועה מתחוללת ביד לא מוגדרת ובמטרה לא נדרשת, התוצאה המתקבלת היא תנועה מלאכותית ומבלבלת, המתנהלת בין עמדת התלמידה הנבוכה, המחפשת עדיין את דרכה ונושאת עיניים מעריצות אל דמויות גדולות ומרשימות, לבין עמדת המורה חסרת המודעת העצמית, המרגישה שסללה את דרכה זה מכבר; בין עמדתה של מי שעדיין מתלבטת בשאלות קיומיות בחייה, לבין עמדתה של מי שבטוחה שכבר בגרה והבשילה די הצורך כדי להשיב לעצמה את התשובות הנכונות לשאלות שעל הפרק ואף כדי להנחילן לאחרים – גם לכאלה שלא ביקשו את עזרתה – ולהורות להם את הדרך שבה הם צועדים. מתוך תערוכת כה מבלבלת וכה חסרת מודעות להבדלים בין קטבים שונים, אין תמה שהמחברת מסיימת את ספרה במילים שכולן אומרות גנדור, התהדרות ופרכוס עצמי, משל היה הנושא שעל הפרק עיצוב אופנה.

"איש אינו מחזיק במפתחות לתשובה הנכונה עבורי למשמעות חיי", היא אומרת בפסקה האחרונה של הספר, "לכל היותר אדם אחר מחזיק בתמרוני דרך שבכוחם לכוון אותי לשאול את השאלות הנכונות בזמן הנכון ... את תשובתי אני שוזרת לזר, מעצבת את קשת הריחות והצבעים לסיכה נאה ועונדת אותם על דש הבגד, הכי קרוב ללב. זוהי משמעות חיי" (עמוד 270).

בתום קריאת הספר אחזה בי, באופן מוחשי ומעיק, תחושה עזה של אבסורד, של פער בין יומרה למציאות. ואולי, כך הרהרתי ביני לבין עצמי, כל כוונתה של המחברת בספר זה – אם נשתמש באסוציאציות מעולמו ההגותי של קירקגור, הקרוב לליבה של המחברת – אינה אלא רק להדגים עמדה אירונית מהי, שכן על פי הגדרתה, במקום אחר, בהתייחס לקירקגור, היא אומרת: "אירוניה ניכרת גם בפאתוס שבו הדברים מוצגים. מה שנראה בתחילה כעמדה רצינית, רוויה בחכמת חיים, מתגלה כבלון נפוח, ריק מכל תשובה שאפשר לתרגמה לקיום בפועל".²

נעמי כשר, רמת-גן

ביבליוגרפיה

- בן-זאב, אהרון (1999) "משמעות החיים: ההיבט הרגשי", בתוך: כשר, אסא (עורך) (1999), 278-289.
- גולומב, יעקב (1999) "משמעות המוות היא משמעות החיים", בתוך: כשר, אסא (עורך) (1999), 108-121.
- דיבואה, מרסל (1999) "נצחון הרוח על המוות", בתוך: כשר, אסא (עורך) (1999), 241-253.

² תמי יגורי, "לצחוק כל הדרך אל האמונה, הפיתוי להומור בפילוסופיה של קירקגור", עיזק, ס"ד (אוקטובר 2015), עמוד 358.

- כשר, אסא (עורך, בעזרת עדיה מנדלסון-מעוז ודנה פריבך-חפץ) (1999), *משמעות החיים*, הוצאת הקיבוץ המאוחד ועמותת יהורו, תל-אביב.
- לוריא, יובל (1999) "על עצם השאלה", בתוך: כשר, אסא (עורך) (1999), 68-50.
- לנדאו, עידו (1999) "מדוע עלתה שאלת משמעות החיים במאתיים וחמישים השנים האחרונות?", בתוך: כשר, אסא (עורך) (1999), 77-69.
- סיגר, רן (1999) "על משמעות החיים", בתוך: כשר, אסא (עורך) (1999), 208-206.
- צמח, עדי (1999) "זהות עצמית כיצירת אמנות", בתוך: כשר, אסא (עורך) (1999), 188-184.
- כשר, אסא (2002) *ספר קטן על משמעות החיים*, הוצאת הקיבוץ המאוחד ועמותת יהורו, תל-אביב.
- לוריא, יובל (2003) *בעקבות משמעות החיים, מסע פילוסופי*, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה בשיתוף עם הוצאת ספרית מעריב, חיפה ותל-אביב.
- Baggini, Julian (2007) *What It's All About? Philosophy and the Meaning of Life*, Oxford University Press, Oxford.
- Baumeister, Roy F. (1991) *Meanings of Life*, Guilford Press, New York and London.
- Eakin, Paul John (1999) *How Our Lives Become Stories: Making Selves*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Flanagan, Owen (1996) *Self Expressions: Minds, Morals, and the Meaning of Life*, Oxford University Press, New York and Oxford.
- Greive, Bradley Trevor (2002) *The Meaning of Life*, Andrew McMeel, Kansas City, Missouri.
- Hanfling, Oswald (editor) (1987) *Life and Meaning: A Reader*, Basil Blackwell and The Open University, Oxford.
- Gerber, William (editor) (1994) *The Meaning of Life: Insights of the World's Great Thinkers*, Rodopi, Amsterdam and Atlanta, Georgia.

על ספרה של תמי יגורי, פתרון חידת המשמעות

- Klemke, E. D. (1999) *The Meaning of Life*, 2nd ed., Oxford University Press, Oxford.
- Klemke, E. D. and Cahn, Steven M. (editors) (2007) *The Meaning of Life*, 3rd ed., Oxford University Press, Oxford.
- Rosemergy, Jim (1999) *The Quest for Meaning: Living a Life of Purpose*, Unity Books, Unity Village, Missouri.



ירמיהו ואפלטון במותם לא נפרדו

בגליון ערב פסח של האד"ץ, תרבות וספרות, 22.4.16, פורסם מאמר ארוך ומלומד של פרופ' איתמר גרינולד העוסק בכמה וכמה צדדים של תפיסת יציאת מצרים, ותפיסת מצרים ותרבותה בכלל, בספרות היהודית לדורותיה, אך פה ושם

הוא נוגע גם לענינים הקשורים למסורת היונית העתיקה וספיחיה. גרינולד מביא, למשל, את דבריו של חוקר הספרות היהודי האמריקאי הרולד בלום כי "היהדות של התורה היא אפלטונית ... [היא] פתוחה לכל מיני השפעות בינלאומיות, על אחת כמה וכמה השפעות מצריות". הקורא התמים עלול לשאול באיזה תורה מדובר. בתורת משה? במה היא אפלטונית? והאם משמעותה של אותה אפלטונית היא הפתיחות להשפעות בינלאומיות? גרינולד מפרש: "כלומר, מעבר לשימור הזכרון ההיסטורי של המאורעות, התורה תורמת בדרכה שלה לנוכחותה של תרבות מצרית בלבוש יווני במרכזה של ההוייה היהודית". ועדין לא נאמר לנו מה היא אותה תורה. ומה היא אותה "תרבות מצרית בלבוש יווני"? אך נניח לזה.

המאמר ממשיך:

ספק אם הרולד בלום הכיר את פירושו של אברבנאל לתורה ולספר ירמיהו. אברבנאל כותב בפירושו לשמות ב' א': "הלא תראה שהרומיים קורין שם משה מוישיש והיהודים קורין לפלאטו האלקי אפלטון". ולירמיהו א' ו' הוא כותב: "וחכמי היוונים מעידים שדיבר עמו [עם ירמיהו] אפלטון במצרים". בדברים אלו הולך אברבנאל בעקבותיהם של הוגי דעות המושפעים מהזרם האפלטוני של המאות הראשונות לספירה, הגורס שאפלטון היה כמשה המדבר יונית בנוסח אטיקה (Attica). אין צריך לומר שדבריו של אברבנאל הם בגדר אגדה, ולמעשה אף דבריו של הרולד בלום קרובים לכך.

נניח גם להרולד בלום; אך מדוע דבריו של אברבנאל הם בגדר אגדה? לאחר דיון מפורט בהשערה שירמיהו הנביא ירד למצרים יחד עם ברוך בן נריה ואנשיו, שבסופו גרינולד נוטה לקבל השערה זאת ו"גם העובדה שהוא [ירמיהו] מת ונקבר שם ככל הנראה", נאמר לנו עוד:

ירמיהו מסביר את עבורת האלילים שהיהודים בחרו ללכת בדרכה במצרים, אך לא את האיסור לחזור אליה ולשבת בה.

כמו כן, אין בדבריו רמז על פגישה כלשהי עם דמות יוונית כמו אפלטון.

אמור מעתה: כיון שפגישה עם אפלטון (או "דמות יוונית כמו אפלטון") אינה נזכרת בספר ירמיהו, ברור שאותה פגישה לא היתה ולא נבראה ואינה אלא אגדה שיצרו אותה "הוגי דעות המושפעים מהזרם האפלטוני של המאות הראשונות לספירה". אילו היה אפילו רמז קל שבקלים לפגישה כזאת בספר ירמיהו, ניתן היה להניח שהיא התקיימה.

נתחיל מאותם "הוגי דעות המושפעים מהזרם האפלטוני של המאות הראשונות לספירה". אותו "זרם אפלטוני", ככל הנראה, אינו אלא אותם פילוסופים ומחברים למן המאה הראשונה לפני סה"נ ועד למאה השלישית לסה"נ, שהושפעו בצורות שונות ומשונות מפרשנויות מסוימות (ברובן ברוח הפילוסופיה הסטואית) לכתבי אפלטון, ויש מהם שאמנם כנו את עצמם "פלטוניים". למעשה, ידוע לנו רק על הוגה דעות אחד מסוף המאה השנייה לסה"נ, נומניוס איש אפמיאה, שטען כי "אפלטון אינו אלא משה דובר אטית" (לא "יוונית בנוסח אטיקה", אלא הדיאלקט היווני של אטיקה, שבירתה אתונה, ובה חי וכתב אפלטון). את דבריו (במקור היווני: $\tau\acute{\iota} \gamma\acute{\alpha}\rho$ ἐστὶ Πλάτων ἢ Μουσῆς ἀττικίζων) מביא אחד מ'אבות הכנסיה', קלימס (ובלטינית קלמנס) איש אלכסנדריה, בספרו הגדול Stromateis, שהוא אוצר בלום של צטוטים ומובאות ארוכות וקצרות מן הספרות היוונית, כולל טכסטים שהיו עדין בידי של קלימס ומאז אבדו. מה מקורו של נומניוס להצהרה זאת איננו יודעים. אחד מרעיונותיו המרכזיים היה שתרבויות שונות ודתות שונות, כולן "ניתנו מרועה אחד", והן זהות לפילוסופיה האמתית והמקורית של אפלטון שהיה בעיקרו הוגה פיתגוריאית. אותו קלימס הוא גם מקורנו להצהרתו של מפרש המקרא הפילוסופי היהודי איש אלכסנדריה של המאה השנייה לפסה"נ, אריסטובולוס, כי פיתגורס עצמו הכניס לתוך כתביו "הרבה דברים משלנו". השערה רווחת היא שגם אותו דימוי של אפלטון כמשה דובר יוונית מקורו באריסטובולוס. יהיה אשר יהיה, אין לנו כל ראייה לכך שגם הספור על המפגש בין ירמיהו ואפלטון מקורו שם, או אצל נומניוס.

החשוב לעניננו הוא מדוע אותו מפגש בין ירמיהו ואפלטון הוא אגדה. לא די בכך ששום "דמות יוונית כמו אפלטון" אינה נזכרת בספר ירמיהו. מבחינת הכרונולוגיה הבסיסית לא יתכן שירמיהו ואפלטון נפגשו – לפחות בעולם שמתחת לגלגל הירח. לפי הכתוב בירמיהו א ב, ירמיהו החל לנבא בשנה השלש-עשרה למלכות יאשיהו, כלומר בשנת 627 לפני סה"נ. הוא

היה עדין פעיל בשנת חורבן בית ראשון, 587 לפסה"נ, וככל הנראה כמה שנים אחרי החורבן. נניח שהיה בן עשרים כשהחל לנבא: בשנת החורבן היה בן ששים. גם אם הגיע לגיל שמונים, הוא מת בשנת 567 לפני סה"נ – כלומר כמאה וארבעים שנה לפני לידתו של אפלטון בשנת 428/7 לפסה"נ. ודי בעובדות בסיסיות אלה.

מי שעמד על כך כבר בעולם העתיק היה אחד מהגדולים שבי'אבות הכנסייה' הלטיניים, אוגוסטינוס איש היפו שבצפון אפריקה. יצירתו הגדולה על עיר האלהים (*De Civitate Dei*), שיצאה לאור בשנות העשרים של המאה החמישית לסה"נ, היא אחד הנסיונות הראשונים של כתיבת היסטוריה אוניברסלית הכוללת את העולם המזרחי הקדום, היווני, הרומי, היהודי ואת ראשית הנצרות – כל זה כבטוי לתהליך אלהי מתמשך שתחילתו בבריאת העולם וסופו ביום הדין הממשמש ובא. פרקים לא מעטים של יצירה זאת מוקדשים לבעיות של כרונולוגיה, בעיקר כרונולוגיה של כתבי הקודש. בספר השמיני, המוקדש ברובו לאפלטון ולפלטוניסטים של התקופה שאנו מכנים אותה הלניסטית, מגיע אוגוסטינוס גם לאותו ספור על אפלטון כתלמידו של ירמיהו. הנה דבריו בתרגום עברי (תחילת פרק 11):

לא מעטים מבני בריתנו לחסדי ישוע המשיח משתוממים כאשר הם שומעים או קוראים שאלה הן דעותיו של אפלטון על האלהים, ועומדים על כך שהן קרובות ביותר לאמת של דתנו. מכאן היו שסברו שאפלטון, כאשר עבר בנדודיו במצרים, שמע את דברי ירמיהו הנביא או קרא את נבואותיו, וגם אני הבאתי את דעתם בכמה מספרי. אך אם אנו מחשבים בקפדנות את סדר הזמנים, שהוא חלק מן הכרוניקה ההיסטורית, אנו מוצאים שמזמן נבואתו של ירמיהו עברו כמאה שנה עד שנולד אפלטון. אפלטון חי שמונים ואחת שנה, ולכן משנת מותו עד לאותה שנה שבה תלמי מלך מצרים הזמין את כתבי הנבואה של העם העברי מיהודה ווהושיב שבעים זקנים עברים שידעו גם את לשון יוון לתרגמם עברו כששים שנה.

אוגוסטינוס אפילו אינו נדרש לשאלה באיזו שפה היו אפלטון וירמיהו מדברים ביניהם אילו נפגשו; אבל הוא מניח כדבר הלמד מעניינו שאפלטון לא היה מסוגל לקרוא את דברי ירמיהו במקורם העברי, ותרגום ליוונית – תרגום השבעים – עדין לא היה בנמצא בחייו של אפלטון. מה מקורו הראשון של אותו מיתוס על אפלטון וירמיהו, וכיצד הגיע, ככל

הנראה בלבוש לטיני, ליצחק אברבנאל (שידע לטינית אך לא יוונית) ולעוד כמה מחברים עבריים של המאה השש־עשרה, למרות הפרכתו של אוגוסטינוס – זה, ככל הנראה, עדין נושא למחקר לפילולוג המצוי גם אצל הספרות הלטינית של הרנסנס וגם אצל הספרות העברית של ראשית העת החדשה.

זהות משתנה: סוגיית הסמכות הדתית ויחסה

לסרבנות בחוגי הציונות הדתית¹

משה הלינגר ויצחק הרשקוביץ, *ציות ואי־ציות בציונות הדתית: מגוש אמונים ועד תג מחיר*, המכון הישראלי לדמוקרטיה: ירושלים 2015, 307 + viii עמ'.

ספרם המעניין והמאלף של הלינגר והרשקוביץ עוסק ביחסה של הציונות הדתית לסוגיית הסרבנות והמרי האזרחי. הספר בנוי לפי תקופות. לאחר פרק העוסק ברקע תאורטי, המכיל סקירה של המחקר העוסק בסוגי הסרבנות, באים ארבעה פרקים בסדר כרונולוגי: מצמיחת גוש אמונים ועד למחתרת היהודית (1974-1984), מתהליך אוסלו ועד לרצח רבין (1993-1995), ההתנתקות (2005), ומעמונה ועד מועד תחילת חיבור הספר ככל הנראה (2006-2012). מאחר שהסמכויות של הציונות הדתית הן במיוחד רבניות הרי שהספר סוקר בעיקר את השיח הרבני באותן תקופות ומנתח אותו. כמובן, השיח על הסרבנות והמרי שזור בתשתית תאולוגית, דהיינו במעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית הדתית. אולם הספר מתמקד בעיקר בשיח הלכתי או כמורה־הלכתי. התוצאות של הסקירה והניתוח מורכבות. הספר מציג מצד אחד את השיח הקיצוני של המאבק על שלמות

¹ באחד מהכנסים המדעיים שהשתתפתי בהם ניגש אלי אדם צנוע, והציג את עצמו כמי שמכיר את עבודתי. "שמי מיכאל פייגה, וכתבתי ספר על 'גוש אמונים' ו'שלום עכשיו'". מאחר שדרכי היא "מפי כתבם" ולא "מפיהם", אמרתי לו כי ספרו זה, *שתי מפות לגדה*, שוכן אחר כבוד בספרייתי הפרטית, וכי למדתי ממנו הרבה. בשעת כתיבת הדברים נרצח ד"ר פייגה בידי מחבל בתל אביב. יעמדו הדברים לזכרו.

הארץ ומצד שני את השיקולים הממתנים, המרחיקים את הציונות הדתית מן הקיצוניות. מן הצד האחד עומדים המנהיגים הרוחניים של ההתיישבות ביש"ע ומן הצד השני חוברים להם באופן מוזר הרבנים ה"ממלכתיים", הסבורים שאין לקיים מהלכים ללא הסכמה לאומית רחבה, ורבני ישיבת "הר עציון" ותלמידיהם – רבנים מחנכים בזכות עצמם, המצדדים אף הם בקבלת כללי הדמוקרטיה והסמכות השלטונית. הספר מכיל מידע רב מתוך השיח הרבני, והוא מרים תרומה משמעותית להבנת יחסה של הציונות הדתית לסרבנות ולמרי אזרחי. הוא מאיר היבטים רבים בהתנהגותו ובתגובותיו של המחנה הציוני הדתי, ומעלה כל דיון עתידי בסוגיות אלה יזדקק לו בהכרח.

הטענה המרכזית שבספר, המתנסחת במובלע או בגלוי, היא שסרבנות וציות נגזרים מהוראות הרבנים, מפסיקותיהם ומדעותיהם. טענה זו מתבססת על טענה אחרת, שלפיה הציבור הציוני הדתי בכלל, והצעירים (לפני גיוס ובתקופת השירות הצבאי) בפרט, נשמע לרבנים; ולפחות שדעת הרבנים היא משמעותית ביותר מבחינת ציבור זה בכל התקופות הנסקרות. אני מבקש לבחון את הטענה הזו לעומק. כלומר, אני סבור שהספר שלפנינו מנתח היטב את סוגיית הסרבנות והציות כשלעצמה, ודן לעומק בשיח הרבני על אודותיה; אולם הוא לא הצליח להוכיח את הקישור בין שני התחומים, ובמלים אחרות, שהשיח הרבני קבע וקובע את הסרבנות והציות בפועל במחנה הציוני הדתי. ולאמתו של דבר, הנחה זו, להערכתו, היא במקרים רבים מוטעית. במלים אחרות, השיח הרבני ממלא מקום מסוים בהכרעת הציבור הציוני הדתי אך לא בהכרח מקום מרכזי. הכותבים מצביעים על השינויים שהתרחשו במחנה הציוני הדתי במהלך התקופות, אך הם אינם מתחשבים בהם בעיצוב היחס לסרבנות. בתקופות מסוימות, כפי שאפרט להלן, השיח הרבני אף נדחק לשולי התודעה.

כאמור לחיבורם של הלינגר והרשקוביץ (גילוי נאות: מונחה שלי בדוקטורט) הישגים רבים אך גם החמצות. בתולדות ישראל קיימות תקופות רבות שהמידע עליהן נשאב בעיקר מן השיח הרבני. דוגמה לתקופה כזו היא ימי הביניים. המקורות המרכזיים של הידע ההיסטורי הם ספרות השו"ת, חידושים על ספרות חז"ל וספרות עיונית אחרת (פילוסופיה, קבלה, לשון וכדומה). הכרוניקות הן מועטות. על כן בלית ברירה השיח הרבני הוא ראי התקופה, אף על פי שברור שמדובר בשכבה אליטיסטית, לעתים מצומצמת ביותר. נעבור כעת לתקופה הנדונה בספר שלפנינו. נכון הוא, שרבנים הפכו למנהיגים פוליטיים, והלינגר והרשקוביץ לא תמיד הבליטו את הרציפות של התופעה. הרב אברהם יצחק הכהן קוק היה אבי הרעיון. לפי גישתו, תלמידי חכמים הם המדינאים המוכשרים ביותר. גישה זו הנחתה אותו, למשל, בהשתתפות בכנסיית "אגודת ישראל" ובהקמת תנועת "דגל ירושלים". אולם בעוד שהאב נכשל במשימתו זו, הבן הצליח בה באופן יחסי.² היחסיות היא בתקופה המוגבלת: תלמידיו חבריו של הרב צבי יהודה קוק הפכו למנהיגים ולשתדלנים פוליטיים במיוחד מאמצע שנות השבעים של המאה שעברה ועד לשלהי שנות השמונים. חלקם אף היו חברי כנסת, כדוגמת הרבנים משה צבי נריה, חיים דרוקמן וחנן פורת. תלמידים אחרים של הרב צבי יהודה קוק קבעו את דרכו הרוחנית והפוליטית של "גוש אמונים". אף על פי כן הרבנים היו רק חלק מן ההנהגה, ולהם היו שותפים פקידים ופוליטיקאים, לטעמי חשובים לא פחות.

נראה לי שאין ביטוי הולם בחיבורם של הלינגר והרשקוביץ לפקידות המפלגתית והממסדית של הציונית הדתית. לאנשי המפד"ל, ובתוכם זרמים כמו "הפועל המזרחי" והקיבוץ הדתי, היו עמדות

² כאמור, סוגיית הרציפות לא התמצתה בחיבור, ואסתפק בדוגמה אחת. הכותבים מציינים שמהלך של מרי לא התרחש בציונות הדתית לפני "גוש אמונים" (עמ' 115). בשנות העשרים של המאה העשרים לא סיפקה התנועה הציונית שטחי התיישבות לאנשי "הפועל המזרחי", מפני ששטחים אלה היו מצומצמים. עד שלא קראו אנשי "הפועל המזרחי" שלא לתרום ל"קרן היסוד" אלא ישירות אליהם, לא השתנה המצב. בעקבות המרד התאפשר תקצוב וסיוע להתיישבות באדמות שייך אברק.

מוצקות יותר ופחות בשאלת הסרבנות והמרי האזרחי, אולם אין להם ביטוי ממשי בניתוחם של הלינגר והרשקוביץ. תנועת "בני עקיבא", שבוגריה היו רוב החיילים הציונים הדתיים שעמדו בפני דילמת הסירוב, אף היא איננה מקבלת ביטוי הולם. והיה למוכ"לים ולצוות ההדרכה מה לומר בנושאים אלה. אם סוברים הכותבים שההלכה ופסקיה היא גורם מעצב ומכריע בהתנהגותו של המחנה הציוני הדתי, המאפיל על גישות אחרות, היה צורך להוכיח זאת. כותב שורות אלה לכל הפחות לא השתכנע בכך כפי שיובהר בדיון שלהלן.

המחברים כותבים, "חשוב לומר כי אנשי כ"ך אינם משתייכים למחנה הציוני-הדתית ה'רגיל'. אמנם הם מחזיקים בעמדות ציוניות-דתיות, אבל עמדות אלו משולבות בעמדות חרדיות ובעמדות רדיקליות שמקורן בארצות הברית"³. בכך צדקו. דוגמה אחרת לבעייתיות זו היא ציטוטים נרחבים המופיעים בספר מפיו של אליקים העצני, שאיננו איש הציונות הדתית. אולם הכותבים לא נתנו דעתם לעומק על שאלת הזהות הציונית הדתית. החל משנת 1902, שבה הקים הרב יצחק יעקב ריינס את סיעת "המזרחי", ועד לשלהי שנות השמונים של המאה שעברה, היה רף מינימלי ברור ביותר: השתייכות רשמית לגוף הפוליטי ("המזרחי", המפד"ל וכיוצא בהן). לאחר מכן הרף הפך לפתוח בהרבה יותר, עובדה שהשפיעה במישרין על המאורעות המתוארים בספר זה. כמדומני שהצגת השיח הרבני כחזות הכול השפיעה גם על סוגיית הזהות, ונדמה כאילו הציבור הציוני הדתי כולו ממוקד בסוגיית ההתיישבות בחבלי יש"ע, בעוד מיעוט נבדל ממיקוד כזה. שלוש הערות יש להעיר על כך:

א. רובו של הציבור הציוני הדתי היה מאז ומתמיד בורגני. הא ראה: "גוש אמונים" עצמו צמח ממניין "הלל" ברמת גן ושכמותו. אידאולוגיה איננה הגורם היחיד המניע ציבור כזה, שיש לו שיקולים חברתיים ואקונומיים נוספים.

³ צינת ואי-צינת, עמ' 111.

ב. החל משלהי שנות השמונים של המאה העשרים חלו שינויים מהותיים במחנה הציוני הדתי, והזהות הציונית הדתית שהתקיימה במשך שנים רבות קרסה. במספר מקומות עמדתי על השינויים המפליגים הללו (דתיות פתוחה וחוויתית, מעמד האישה, תרבות פנאי, התרחבות פוליטית, השפעת האורתודוקסיה המודרנית באמריקה וכדומה).⁴ בין הגורמים לשינויים הללו ניתן למנות את האווירה הפוסט-מודרנית, האינטרנט והתחושה של "כפר גלובלי".

ג. בתקופה הנ"ל התעצמה תופעת הגרעינים העירוניים הדתיים, שהציבו אלטרנטיבה להתיישבות ביש"ע. חלק גדול מן הגרעינים הללו אוכלסו בידי ציבור חרדי לאומי, שהוא אותו ציבור שבעבר יישב את יש"ע. במעטה של צורך בהסברה ("התנחלות בלבבות") עבר כובד המשקל של ההתיישבות לערים.⁵ מעבר זה הוא בבחינת רבות שיבה למגמה הבורגנית שאפיינה את הציונות הדתית כפי שצוין לעיל.

התוצאה הישירה של העובדות והתהליכים הללו היא היעדר ההתנגדות האלימה להתנתקות. ציבור כזה שוב איננו מונע באופן מכריע בידי רבנים, ויש לו שיקולים פרגמטיים ותרבותיים המצרים את הסמכות הרבנית. על כן, הדיון על ציות ואי-ציות איננו מתמצה מתוך השיח הרבני, "כבוד משקל"⁶ ככל שהיה, ויש לבחון את המרקם

⁴ D. Schwartz, "Religious Zionism and the Struggle against the Evacuation of the Settlements: Theological and Cultural Aspects", in C. I. Waxman (ed.), *Religious Zionism Post Disengagement: Future Directions*, New York 2008, pp. 93-115; "Ideas vs. Reality: Multiculturalism and Religious Zionism", in A. Sagi & O. Nahtomy (eds.), *The Multi-Cultural Challenge in Israel*, Boston 2009, pp. 200-225; ד' שוורץ, "הציונות הדתית על פרשת דרכים: מהרחבת אופקים לפינוי ישובים", בתוך ד' הכהן ומ' ליסק (עורכים), *צומתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל*, ירושלים 2010, עמ' 177-212. וראו עוד ראה י' אנגלנדר וא' שגיא, *הגוף ומיניות כשיח הציוני-דתי החדש*, ירושלים תשע"ג; ד' שוורץ, "קיצור תולדות המיניות בציונות הדתית: בעקבות ספרם של יקיר אנגלנדר ואבי שגיא *גוף ומיניות כשיח הציוני-דתי החדש*", *אקדמות* כב (תשע"ג), עמ' 167-198.

⁵ ראה א' רייכנר, *דווקא שם*, תל אביב 2013.

⁶ *ציות ואי-ציות*, עמ' 269.

הכולל של המחנה הציוני הדתי. ועניינו של מחנה זה איננו מתמקד רק סביב השאלה של הרבנים דב ליאור, אליעזר ולדמן וזלמן מלמד מול הרבנים אהרן ליכטנשטיין, יהודה עמיטל ויובל שרלו (בחירות אקראיות) אלא גם סביב אינטרסים חברתיים ותרבותיים שונים. החמצה זאת ניכרת גם בחיבורה של ענת רוט על התגובות להתנתקות.⁷ בסופו של דבר בתקופה העוקבת את ההתעוררות של "גוש אמונים" ואת שקיעתו, דהיינו בשלהי שנות השמונים, גבר האתוס הבורגני על המשיחיות. ההביטוס הבורגני, כמונחו של פייר בורדייה, הפך לגורם המנחה המרכזי של הציונות הדתית בשלושים השנים האחרונות. אנשים רבים שבו לאחר ההפגנה הגדולה ערב ההתנתקות לעיסוקיהם הרגילים, וזעקות השבר מצד הרבנים לא מצאו אוזן קשבת.⁸ כתב למשל מאיר הר־נוי ביומנו על סדר היום שלאחר ההתנתקות, סדר יום הכולל את הציבור הציוני דתי:

מצד אחד צמודים מאות אלפים למקלטי הטלוויזיה וצופים בתוכנית טלוויזיה פופולארית. מצד שני נמצאים עקורי גוש קטיף כפליטים על מיטלטליהם בבתי מלון ובבתי הארחה, כשהדבר האחרון שמעניין אותם הוא תוכנית הטלוויזיה. אלה רואים כוכב נולד ואלה לא רואים אף כוכב באפלה שעוטפת אותם והם מגששים באפלה [...] אותם מגורשים חשבו בעבר שכל עם ישראל נמצא איתם, והנה באחת עוברת כמעט כל ההתעניינות לתוכנית בידור, חשובה אולי ככל שתהיה, עתירת רייטינג והכנסות. זה טבע האדם וכך מתנהלים החיים.⁹

הר־נוי, בעבר פעיל של "גוש אמונים" וממתנגדי העקירה, כתב דברים אלה בעקבות שיחת טלפון מבתו, שעודדה אותו לראות את הגמר של התוכנית "כוכב נולד". לעתים השיח הרבני "נבלע" כולו

⁷ רוט, לא ככל מחיר: מגוש קטיף עד עמונה, הסיפור מאחורי המאבק על ארץ ישראל, תל אביב 2014. ראה ד' שוורץ, "על חידה ופתרונה: על ספרה של ענת רוט", קתדרה 24 (תשע"ו), עמ' 73-85.

⁸ כאן מקום אתי להודות לאבי שגיא על השיח הפורה ועל הרעיונות שחלק עמי.

⁹ הזמן הכתום: העקירה מגוש קטיף – יומן אישי, ירושלים תשס"ז, עמ' 233.

בתוך החיים הבורגניים. הלינגר והרשקוביץ מודעים לתמורות שהתרחשו במחנה הציוני הדתי. הם כותבים:

בשנים אלו [מאז הקמת "גוש אמונים" ועד היום] עברה הציונות הדתית תמורות כה קיצוניות עד שאפשר לקבוע בביורור שקווי הדמיון בין התנועה המקורית לתנועה כפי שהיא היום אינם גדולים מקווי השוני ביניהן. כמעט שאי-אפשר להצביע על תחום אחד במאפייניה הקלסיים של הציונות הדתית שלא עבר שינוי משמעותי – בגיוס לצבא, במרחב החינוכי, בגישה התורנית וההלכתית, במעמד הכלכלי, בתקשורת, במערכת המשפט, ועוד ועוד.¹⁰

אבל הלינגר והרשקוביץ לא מיצו את משמעות התמורות הללו, ויצרו את הרושם כאילו מתקיימת רציפות בסוגיית ההשפעה של השיח הרבני ובעיצובו את התנהגות המחנה הציוני הדתי, ובתוכה היחס לסרבנות. נוסף לכך, נראה שהפריודיזציה שהציעו הכותבים במובאה זו (1974-2016) איננה מדויקת. השינויים המתוארים בדברים אלה התרחשו לקראת סוף שנות השמונים של המאה שעברה. בתקופה של 1974-1985 למשל, לא עברה הציונות הדתית שינויים מפליגים כאלה. בניה עדיין לא תפסו עמדות בכירות בצבא. חניכי ישיבות ההסדר, למשל, התגייסו ברובם בפלוגות מרוכזות, וישיבות לא מעטות מנעו מתלמידיהן ללכת לקורס קצינים. המרחב החינוכי התרחב באופן משמעותי רק לאחר שנים אלה. דוגמאות רבות לכך, כגון הפריחה של רשת אמי"ת במוסדות התיכונים והעל תיכונים, הופעת מדרשות לנשים וייסוד המכינות הקדם צבאיות. אדרבה, רק מפני שהפריצה למרחבים המתוארים בדברי המחברים (צבא, תקשורת, משפט וכדומה) נחסמה בפני המחנה הציוני הדתי עד לשלהי שנות השמונים הרי שמלוא המרץ באותם שנים נותב למיתוס ההתיישבות. על כן, "מהפכת הצעירים" שהתחוללה במפד"ל שזורה בהקמת "גוש אמונים" ולטעמי היא הייתה הגורם החשוב בצמיחת הגוש.

¹⁰ צינת ואי-צינת, עמ' 283.

בספרי ארץ הממשות והדמיון: ארץ-ישראל בהגות הציונית הדתית (תשנ"ז) טענתי, שהציונות הדתית פיתחה שתי גישות של ארץ ישראל: הגישה האינסטרומנטלית, הרואה בארץ כלי למימוש הלאומיות, והגישה הסובסטינציאלית המטאפיזית, הרואה בארץ ישות אלוהית עצמאית, שהמפגש שלה עם האומה הישראלית (אף היא ישות אלוהית) הוא מימוש הגאולה. הגישה המטאפיזית, כך טענתי, שהראי"ה היה המכונן שלה והרוח החיה שלה, מסתמכת על המסד הקבלי המיסטי, ובתור שכזו היא מונעת שיח אמת. גישה כזו איננה טרנזיטיבית, מאחר שאין לה יסודות רציונליסטיים המאפשרים שיח. משעה שההגשמה הציונית הדתית נותבה ליישוב הארץ, הרי שהשתלטה גישתו של הראי"ה באמצעות בנו ותלמידיו, והשיח גווע. לעומת זאת, משעה שקרס חזון שלמות הארץ עשור לאחר מכן, בד בבד עם השינויים שתוארו קודם, שמשמעותם היסדקות ההגמוניה הרבנית, התעורר השיח בנתיבים אחרים. ארון הספרים היהודי שוב פילס דרכו והפך מכנה משותף היוצר שיח בחברה הישראלית.

למרות התמורות המהותיות שהתרחשו בציונות הדתית בשלהי שנות השמונים של המאה שעברה, רואים המחברים במאבק על שלמות הארץ פתיחה של תקופה הנמשכת עד היום. אולם כמדומני שמבחינת תולדות הציונות הדתית התקופה הזו הסתיימה בשעה שהריכוזיות של המחנה הציוני הדתי והבלעדיות התאולוגית של השיח הרבני קרסו עם האירועים והשינויים הנזכרים. עשרות האלפים הבודדים שנאבקו למען שלמות הארץ בתקופת ההתנתקות, למשל, מצאו עצמם בפועל ללא מחנה גבי תומך המעניק להם גיבוי. צעירי הציונות הדתית כבר לא היו שם. תנועת "בני עקיבא", למשל, כבר הציבה מטרות הגשמה נוספות על יישוב הארץ, חברתיות ואישיות. ודאי, מבחינה רעיונית הם תמכו בשלמות הארץ. אך מכאן ועד מאבק הייתה תהום בלתי ניתנת לגישור.

ומכאן לשיח הרבני עצמו. מדברי הכותבים עולה הרושם, שהשיח והשיג ההלכתיים מעצבים את התגובה לציות ואי-ציות במחנה הציוני הדתי. ההתרשמות הכללית מהמקורות הרבניים שהביאו המחברים

היא, שהשיח ההלכתי סביב המאבק על ההתיישבות בשטחי יש"ע היה מוגבל למדי. הרב צבי יהודה קוק שם דגש עיקרי על גישת הרמב"ן, שאין להשאיר שטחי ארץ ישראל בידי גויים. מכאן התחיל הדין וכאן הסתיים. והדיונים על סירוב פקודה ויצירת מרי אזרחי מסתמכים פחות או יותר על גישת רמב"ן כיסוד השיח ההלכתי. על כן, לגורם התאולוגי מקום מרכזי בחיבורם של הלינגר והרשקוביץ. האם לא היה מקום להעמיק יותר במעמדה של ארץ ישראל? אמנם הובאו ציטוטים מחיבורים דוגמת האסופה *ארץ הצבי*, ציטוטים שהמחקר כבר התייחס אל רובם בהרחבה;¹¹ אולם ההתמודדות הייתה בעיקר עם החומר ההלכתי, שאותו ניתחו המחברים באופן ממצה. ברצוני להצביע על גורם תאולוגי המתקשר לשיקולים שהעליתי קודם. בשל האופי האפולוגטי של הציונות הדתית מראשיתה, התופעה של הצנעה ואזוטריזם מאפיינים את תגובותיה. הרב יצחק יעקב ריינס כתב בחיבור שהתפרסם לאחר פטירתו, שעל מדינאי להסתיר את כוונותיו האותנטיות:

ויותר שהאדם משתלם ופעולתו שלמה יותר הוא מסתיר את מטרת הפעולה ותעודתה [...] כי כל זמן שהדבר הוא במחשבה איננו במצב ההתגלות ואי־אפשר לו להודע. ובדבור יש המדברים דברים שהכל מבינים אותם, כי אין בכחם להסתיר את כונתם. ויש היודעים להכיל ענין גדול במלים מעטות ומועט זה מחזיק את המרובה. וזהו הסתר הכונה. וגם במעשה היוצאת מן המחשבה יש בכח האדם להסתיר את המחשבה שהיא־היא המטרה. כי אם לא היה רואה האדם תכלית ומטרה במעשיו לא היה מתחיל במעשה. ועיקר המחשבה בראשית מעשיו היתה המטרה, אלא שחכמתו עמדה לו להסתירה.¹²

¹¹ וכבר דנתי ברבים מהם בספרי *ארץ הממשות והדמיון*. ראו עוד שוורץ, "צידוק תאולוגי למשנה לאומית־משיחית: מפעלו של הרב צבי יהודה קוק", *הציונות כב* (2000), עמ' 61-81.

¹² *ספר הערכים*, ניו יורק תרפ"ו, עמ' 205. ראו עוד ד' שוורץ, "הציונות הדתית ואמנות הכתיבה: עיון ראשוני", בתוך מ' הלינגר (עורך), *המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה: ספר זיכרון לדניאל י' אלעזר*, רמת גן תש"ע, עמ' 307-332.

גישה זו הייתה משותפת לרב ריינס ולראי"ה קוק כאחד. אף הראי"ה יצר תאולוגיה של הסתר, וכבר דיברו בכך רבים. הרב צבי ישראל טאו החיל את הדגם של גילוי והסתר על המאורעות הנידונים בחיבורם של הלינגר והרשקוביץ. הוא טען, כי בזמנו של הראי"ה החלה הגאולה בהסתר. בזמנו של הרב צבי יהודה קוק הגאולה עלתה מהסתר לגילוי. ובעקבות הסכמי אוסלו ורצח רבין טען הרב טאו שהגאולה שבה למצב של הסתר כמו בתקופת הראי"ה.¹³ זוהי דוגמה לדרך ההתמודדות של הרב טאו עם האירועים האחרונים, ואם תאולוגיה משפיעה על התהליכים הממשיים, הפוליטיים והחברתיים, הרי שיש למצוא אותה בנקודה זו בדיוק. תגובתה של הציונות הדתית להתנתקות ולפינוי היישובים, למשל, מובהרת לאור ההדחקה למישור האזוטרי. כמדומני שאי אפשר להבין את תגובתו של המחנה ה"ממלכתי" לסירוב הפקודה ללא הנחות אלה, ואולי גם את תגובתה של הציונות הדתית כולה.

כאמור, *ציות ואי-ציות בציונות הדתית* עוסק בעיקר בשיח הרבני המתבטא גם בספרות הרבנית. לו היה החיבור מכונה "ציות ואי-ציות בשיח הרבני של הציונות הדתית" אפשר היה לסגור על הרציפות והמונוליתיות שבו, ועל ראיית השיח הרבני כפריזמה של המציאות כולה.¹⁴ רשאים כותבים לנתח תופעה על פי נרטיב רבני, אף על פי שהוא משקף רק רובד מסוים של המציאות. בימים אלה כותבת חנה

¹³ על היבטים נוספים בהגותו של הרב טאו ראו א' אברמוביץ, *התיאולוגיה הממלכתית של הרב צבי טאו וחוגו*, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשע"ד.

¹⁴ דרך אגב, הדוקטורט של ענת רוט אכן הציב בכותרת שלו את הציונות הדתית "התורנית": *תיאוריות הפונדמנטליזם במבחן המציאות: הזרם התורני בציונות הדתית ומאבקיו נגד תכנית ההתנתקות והריסת הבתים בעמונה*. לו הייתה רוט משתמשת באותה כותרת לספר שהוציאה הייתה חוסכת מעצמה ביקורת. אולם הכותרת שבחרה, לא ככל מחיר: *מגוש קטיף עד עמונה, הסיפור מאחורי המאבק על ארץ ישראל*, הציגה את הציונות הדתית "התורנית" כראי התנועה, ולא היא. על ההבדל בין הכותרות העמידני מנחה העבודה של רוט, הפרופ' אשר כהן.

רקלין מן המחלקה לתולדות ישראל באוניברסיטת בר אילן עבודת דוקטור העוסקת בתגובות הרבניות להתנתקות (שוב, גילוי נאות – בהדרכת). אמנם גם ניתוח הציות על פי השיח הרבני איננו מתמצה מניתוח דברי הרבנים. הרי ההשפעה של השיח הרבני שונה לחלוטין בתקופות שבהם השואל היה ברוב המקרים מזוהה, דרך משל, לבין תקופות שבהם השואל הוא וירטואלי. השו"ת האינטרנטי מאפשר חירות קיצונית של השיח, ועל כן סכיבת השיח הרבני שונה לחלוטין מאשר בתקופות שקדמו לשו"ת זה.

אולם לו הייתה משתנה הכותרת של החיבור שלפנינו ועמה גם קווי היסוד של המחקר, עדיין ניתן להצביע על הצורך באופקים נוספים: המחברים לא נתנו דעתם די הצורך לעומק בשאלת הסוגות שבהן מתנסח השיח הרבני של הציונות הדתית. אדגים: סוגה מרכזית היא היצירה הדתית הרוחנית וההלכתית. ניתן לחלק באופן גס ומכליל את הכתיבה האידאולוגית והפילוסופית הרבנית בציונות הדתית מראשיתה לשלוש תקופות מרכזיות:

מהקמת התנועה (1902) ועד לשלהי שנות השישים של המאה שעברה: אבות הציונות הדתית היו חדורים בתודעת ההתחדשות. הם הבינו היטב, שמה שהיה בעבר הגלותי לא ישוב עוד. מבחינה מסוימת הם חשו בקץ הגלות. תודעה זו התבטאה גם בסוגות שיצרו בהן. נמנה אחדות מהן:

(א) הדרכה אידאולוגית המעוגנת בהשקפת עולם: הוגים ציונים דתיים התאמצו לכתוב מונוגרפיות בדגם של "מורה הנבוכים". הן הראי"ה הן ר' משה אביגדור עמיאל שלחו ידם בכתיבה כזו. תלמידי הראי"ה (הרב דוד כהן, "הנזיר", הרב משה צבי נריה) כינו את חיבורו המוקדם של הראי"ה שיצא לאור בידי הרב שחר רחמני "מורה נבוכים חדש". המהדיר כינה אותו דווקא בשם חיבורו של הרב עמיאל, "לנבוכי הדור".

(ב) חשיבה הלכתית. הוגים ציוניים דתיים חיברו חיבורים מתודולוגיים, העוסקים בשיטה של התלמוד. להערכת, הסיבה הייתה לחשוף את שורשי החשיבה ההלכתית על מנת שיהיה אפשר להתמודד עם המציאות החדשה בכלים הלכתיים.

- חיבורים בסגנון זה נכתבו בידי הרבנים יצחק יעקב ריינס, משה המאירי (אוסטרובסקי), חיים הירשנזון ועמיאל.
- (ג) הנצחה. כדי להנציח את ייחודיות התקופה כתבו רבנים ספרי זיכרונות, כמו חיבוריהם של הרב יצחק ניסנבוים (עלי חלדי) ושל הרב מאיר ברלין בר־אילן (מוולוז'ין לירושלים).
- (ד) המשפט. לקראת מדינה ובשנותיה הראשונות. רבנים כמו יצחק אייזיק הרצוג ויצחק ישראלי מחברים מונוגרפיות בסוגיות הזיקה של המשפט העברי לחוק של מדינת ישראל. כרכים של "התורה והמדינה" עוסקים בסוגיות אקטואליות לאור המשפט העברי.

שוב ראוי לציין, כי עסקנים ופקידים פוליטיים, שחיברו מסות ומאמרים ברוח השעה, התאמצו לכנס את מאמריהם ולהוציאם כספרים (אריה ליב גלמן, ישעיה ברנשטיין, שלמה זלמן שרגאי, משה אונא ועוד). אלה לא היו רבנים, אולם כתיבתם בסוגיות השעה לא הייתה מביישת מאמר רבני טיפוסי. אף על פי שפרופ' ישעיהו ליבוביץ הרבה למתוח ביקורת על היהדות הדתית, ולמעשה על הציונות הדתית, בכך שלא התכוננה כראוי למציאות של מדינה ריבונית, רבני הציונות הדתית התאמצו להקים ספרות יסודית שתמודד עם המצב החדש. אפשר למתוח ביקורת על רמת הדיונים אך לא על עצם העובדה שהשיח הרבני התכונן למדינה ריבונית. בתקופה המשתרעת מאמצע שנות השבעים ועד לאמצע שנות השמונים התבלטה ההגמוניה הרבנית, שתפסה את מקום הניסוחים השיטתיים והזהירים של התקופה הראשונה. בתקופה זו מתבלטים כתביו של הראי"ה ו"משתלטים" על השיח הרבני בציונות הדתית. קבוצת הרבנים הכריזמטית שהתרכזה מסביב לרב צבי יהודה הכהן קוק הפכה לשלטת. באופן פרדוקסלי כמעט שלא נכתבת פרשנות רבנית של ממש לכתביו של הראי"ה. למעט חיבורים בודדים, כמו פירושו של הרב יעקב פילבר ל"אורות התשובה", כתבי הראי"ה נותרו כטקסטים מקודשים שלא מתפרשים. אמנם הם מצוטטים ללא הרף, והם יוצרים את האווירה של הדבקות בערכים המקודשים, אולם הציטוט נשאר כמות שהוא. כביכול דברי הרב נושאים את עצמם, וכל פרשנות מיותרת. הכתבים הללו היו למעין רוח חיה, גם במובן

המיסטי, של ההנהגה הרבנית של תנועת ההתיישבות. מבחינה ספרותית מאמרים רבים אינם אלא קטעי קישור לדברי הראי"ה: שורה או שתיים של קישור, וציטטה המתפרסת על עמוד או שניים. בתקופה זו מתחילה להתחבר גם ספרות הצניעות, וזו פרשה בפני עצמה.¹⁵

בתקופה השלישית, משלהי שנות השמונים ועד להווה, נפרץ סכר הפרשנות לדברי הראי"ה. מתחברים ספרי פירוש רבים, כשלעתים משמשים דברי הראי"ה אילוסטרציה בלבד לדרשנות הרבנית החופשית. באותה מידה יוצאים לאור חיבורים רבים של תלמידי הרב צבי יהודה המסכמים את שיעוריו, והבולטים בהם הם הרב שלמה אבינר והרב חיים אביהוא שוורץ. במקביל, מתבטאת ההגות הרבנית בעיקר בחיבורים על פרשת השבוע, לאמור שורת פירושים מזדמנים, בסיכומי שיעורים של תלמידים ובפרשנות לספרי יסוד. הסוגות של התקופה הראשונה כמעט שאינן חוזרות ונעורות בתקופה זו. רק כרכי "תחומין" מתאמצים למלא את החסר בהקבלה ל"התורה והמדינה" בתקופה הראשונה. במידת הרלבנטיות של הכרכים הללו חלוקים החוקרים, ואין כאן המקום להאריך.

בניגוד לתקופות קודמות, שבהן התנסחו דעות הרבנים במונוגרפיות ובמאמרים מובנים, בתקופה הפותחת בשלהי שנות השמונים דרכי הניסוח משנות צורה. הן עוברות להתבטאויות קצרות, לסיכומי שיעורים ולקובצי מאמרים. ההתחדשות הדתית והלאומית משנה את המדיה ואת אופי הכתיבה.

כאשר מדובר על הרב הציוני הדתי, במיוחד יש לתת את הדעת על ההבחנה בהעברת הידע בין תקופות שונות: עד שלהי שנות השמונים של המאה שעברה התקשורת בתוך הקהילה הציונית הדתית נעשתה בעיקר באמצעות כתבי העת של התנועה ובראשם "הצופה", ובאמצעות מאמרים ומונוגרפיות. בשנות ההתיישבות ביש"ע החל להופיע גם כתב העת "נקודה", ולמרות שמאמריו היו קצרים, עדיין היו בני שניים או שלושה עמודים והעלו טיעון בצורה מובנית. אופי הבמות וגם התקופה אילצו את המחברים להתמודד עם סוגיות כמו מעמדה של הדמוקרטיה, ולא להסתפק בהצבעה כללית על כוח הרוב

¹⁵ ראה לעיל הערה 3.

בהלכה ועל יחס המקורות למשטר המלוכה. לעומת זאת, החל משלהי שנות השמונים השתנו אמצעי התקשורת ועמם גם הדינמיקה של העברת הידע. אנסה לתאר כעת את חמשת ענפי השינוי:

(א) דפי פרשת שבוע חדרו בהמוניהם לבתי הכנסת בשבתות וחגים הזרימו מידע תנועתי, מגמתי, מעובד וקצר יריעה. דף פרשת שבוע החל כפרסום של שני עמודים או ארבעה עמודים לכל היותר. הוא מכיל מדורים אחדים ולרוב גם פרסומות המקיימות אותו מבחינה כלכלית. דף זה מחולק במגוון רחב של בתי כנסת בעלי אופי דתי לאומי. במשך הזמן הפכו דפי פרשת השבוע לחוברות קטנות, ומדוריהם התרחבו. על פי רוב, רמת העומק והרוחב של המאמרים לא השתנתה: התבטאויות של פסקה או פסקאות ספורות בלבד. "סוגה" זו השתלטה על התקשורת הרבנית הכתובה, ולהערכתי כיום מידע "רבני" רב מועבר בדפים קצרים.

(ב) האינטרנט פריץ את גבולות הזמן והפרטיות, ובו בזמן הדיון התקצר וחלקו נמסר בלא יותר מאשר סיסמאות. השו"ת האינטרנטי הרים תרומה מהותית למיידיות ולקצרנות של זרימת המידע.

(ג) בתקופה זו יצאו לאור שורה ארוכה של קבצי מאמרים בשל התייעלות ההוצאה לאור באמצעות מעבדי תמלילים וטכנולוגיה חדשנית. כן יוצאים לאור רשימות של דרשות רבניות, שתלמידים שקדנים רושמים ומזדרזים להוציאם לאור. רבנים לא מעטים הפסיקו לכתוב כתיבה מונוגרפית, והניחו לתלמידיהם לסכם את דבריהם. המונוגרפיה פינתה את מקומה לשאלות ותשובות, המאכלסות קבצים.¹⁶ הרב שלמה אבינר יצר ספרייה שלמה שמבוססת על שו"תים, המתנסחים כמאמרים קצרים. כתיבת המונוגרפיות השיטתיות בקרב רבנים הולכת ושוקעת. במידה רבה המונופול על היצירה התורנית המופצת בציבור הרחב הוא של הוצאת "ידיעות אחרונות", ועורכיה קובעים את פניה של יצירה זו במידה רבה.

¹⁶ על המאפיינים של תופעת השו"ת ראה אנגלנדר ושגיא (לעיל הערה 3).

(ד) רבנים רבים, על פי רוב הצעירים ובני גיל הביניים, קשורים במכוני מחקר חוץ אוניברסיטאיים בדרך כלל, ותגובותיהם מתגבשות מתוך רקע זה. אף המכון הישראלי לדמוקרטיה, שהוא ההוצאה לאור של החיבור הנדון, מפרסם דברי רבנים.

כאמור, החלוקות המתוארות לוקות בהכללה, והיצירות בתקופות השונות נבנות מז'נרים שונים. תיארתי מגמות כלליות בלבד. דרכי העברת הידע ומשקלם של מקורות הידע בשיח הרבני ראויים לדיון מקיף, שהיה תורם להבנת הדינמיקה של ההתייחסויות לתופעת הסרבנות. אי אפשר לנתק את דרכי השיח מהשיח עצמו. השיח הרבני אכן נעשה מותאם לקצב החיים הבורגני התוסס של הציונות הדתית, אך ככזה השפעתו היא בהתאם: דינמית, רבגונית וקצבית. ובמקביל, ההשפעות על המתבגר והבוגר הציוניים דתיים, למשל, אף הן תוססות ומשתנות. הצעירים מושפעים מ"תרבות הנוער" לא פחות ואולי אף הרבה יותר מאשר מהשיח הרבני. החינוך הלא פורמלי של תנועות הנוער ("בני עקיבא", "עזרא", "הצופים הדתיים", "אריאל"), צריכת מוסיקת הרוק, בקשת החווייתיות הדתית והבטחת העתיד הכלכלי הם גורמים חשובים וגורליים בהתנהלותו של הנוער הציוני הדתי. וצעירים אלה הם הגוף המרכזי של הסרבנות. להיבט מרכזי וגורלי זה לא ניתנה הדעת כלל בחיבור זה.

באישון ליל בקיץ 2005, כשהוא לבדו בעמדת השמירה, שמע בני יעקב את צעדיו החרישיים של מפקדו הישיר באוגדת הצנחנים 101. המפקד, שלא היה רגיל בשיחות חולין עם פקודיו, שאל אותו ברגישות ובנימה חברית, האם יסרב פקודה אם יידרש לפנות יישוב בגוש קטיף. יעקב, שהיה בעיצומו של מסלול ההסדר בישיבת "אור עציון" שבמרכז שפירא, לא צפה את משא כובד השאלה. הוא חשב ארוכות והגיב בקול נמוך שהוא במבוכה, ואיננו יודע בדיוק כיצד ינהג. יש פנים לכאן ולכאן. הוא עדיין לא ערך בירור בישיבה, ואיננו יודע מה יאמרו רבניו, ואף איננו יודע עד כמה ואם בכלל יציית להם. רבים מחבריו למחלקה היו מישיבת "הר עציון", והם היו הרוטים יותר וכאילו הוכשרו להכרעה אוטונומית ביחס לעיצוב דרכם. באותם

ימים הייתה הנורמה, שלצנחנים התנדבו בעיקר תלמידי "הר עציון", ולדידם פקודה חוקית בעליל יש למלא. בסופו של דבר הועברה היחידה כולה לפעילות מבצעית אחרת, ולא עמדה כלל בפני הדילמה של פינוי היישובים.

שאלת הסרבנות והמרי היא מחד גיסא תוצאה של דיונים תאורטיים ומניפסטים רבניים ופוליטיים. ומאידך גיסא היא שאלה הנוגעת לטיב החיים ההדדיים של המחנות החילוני והציוני הדתי. האלימות והסירוב נמנעו בסופו של דבר בגין רגישות של הצבא ושל אנשי הציונות הדתית גם יחד. אחד הגורמים התאולוגיים היסודיים ביותר של הציונות הדתית מראשיתה היא התפיסה המטאפיסית של אחדות ישראל. לפי התאולוגיה הציונית הדתית הגאולה מתממשת מתוך אחדות העם, אף על פי שהוא ניחן בשסעים ובהתפלגויות. דווקא המשיחיות הלוהטת מעוגנת לעומק באחדות ישראל. לאור תאולוגיה כזו לא ניתן לקיים מרי אזרחי או סרבנות אמתית ואינטנסיבית. במקביל, הצבא גילה עד כה רגישות מרבית לקרע הנפשי של פקודיו. דברים אלה אמורים הן ליחידות המבצעיות הן לרבנות הצבאית. להערכת הצבא השכיל לנהל את פינוי היישובים מתוך מודעות לשבר הציוני הדתי. אפשר שאף המשטרה גילתה רגישות.

בסיטואציה כזו שאלת הסרבנות איננה מתמצה כלל בשיח הרבני. המציאות כשלעצמה היא מרובדת, הרבה מעבר לניתוח אנליטי של שיח ספציפי, משובח ככל שיהיה. במחנה הציוני הדתי מתקיים למשל שיח העולה מתוך העולם האקדמי, שבמסגרתו אנשי אקדמיה מביעים את דעותיהם בבמות פומביות. שני הכותבים עצמם שולחים ידם בכישרון רב גם בכתיבה פופולרית, ולפחות הלינגר הביע דעות מוצקות בנושאים פוליטיים. אני מעריך שהרשקוביץ, איש אקדמיה ורב קהילה, עשוי אף הוא להביע דעות כאלה בתוקף מחקריו וזהותו. סיכומו של דבר: ניתוח היחס לסרבנות צריך לקחת בחשבון את הגורמים הרבים המעצבים את תגובותיו של המחנה הציוני הדתי. לשם כך יש להשתמש במתודות בין תחומיות אמתיות. שיטות המחקר צריכות לשלב סוציולוגיה, אנתרופולוגיה, פילוסופיה וחקר השית. הספר שלפנינו מנתח ביעילות ובאזמל דק את השיח הרבני, בבחינת אחד הגורמים הללו, ולא דווקא המרכזי. שני הכותבים

דב שוורץ

מעורים היטב בשיח הרבני, ועל כן הציגו בפנינו ניתוח מעמיק של שיח זה. ועל ניתוח מופלא כזה ראויים המחברים לשבחים.

דב שוורץ, אוניברסיטת בר־אילן ומכון הרטמן, ירושלים

לחטוא לפילוסופיה פעמיים

משפטו של סוקרטס, מאת א"פ סטון, תירגם
מאנגלית שמעון בוזגלו, ערך יהודה מלצר, הוצאת
עליית הגג, 2016, 360 עמודים.¹

החלקים:

פתח דבר למהדורה העברית מאת העורך, יהודה מלצר;	14-11
"הערת המתרגם" מאת המתרגם, שמעון בוזגלו;	16-15
תרגום ספרו של איזידור פיינשטיין סטון;	341-17
רשימת תרגומים לעברית של מקורות יווניים שבזוגלו השתמש בהם;	343-342
רשימת מקורות יווניים ולטיניים בתרגום אנגלי שסטון השתמש בהם;	346-344
"מקורות אחרים וספרות עזר, מחקר ופרשנות" שסטון מתייחס אליהם;	350-346
"מפתח" – רשימה מצומצמת לעומת הרשימה של סטון, והיא כוללת רק שמותיהם של אנשים וטכסטים עתיקים ומודרניים עם ציון מספרי העמודים שבהם הם מופיעים בתרגום זה.	359-351

כבר בשנת 2004 פרסמתי ביקורת על תרגום של שמעון בוזגלו, בה
הראיתי שכותרתו המטעה והמרושלת של הספר המבוקר, *חיי ומותו*

¹ הספר המתורגם: I.F. Stone, *The Trial of Socrates*, Boston/Toronto (Little, Brown and Company), 1988

של סוקרטס: שלושה דיאלוגים² משקפת את רמתו הירודה והמרושלת של הספר כולו. שלושת הדיאלוגים האפלטוניים המוזכרים בכותרת עסקו ישירות או בעקיפין לא בחייו אלא במשפטו של סוקרטס, בעוד שמותו של סוקרטס (המוזכר בכותרת) תואר לא בשלושת הדיאלוגים המוזכרים אלא בדיאלוג רביעי שאינו מוזכר בכותרת, למרות שחלק ממנו מופיע בתרגום בספר. הראיתי איך בוזגלו מתרגם לא מן המקור היווני כפי שהוא הצהיר, אלא מתרגומים שהוא עיוות וגיבב. הערותי המקוריות היו גם הן תוצאה של גיבוב כושל של הערותיהם של המתרגמים בהם הוא השתמש, בתוספת מידע מספרות משנית בסיסית כגון ה־ *Oxford Classical Dictionary*. בוזגלו עצמו הודה במקום אחר (והוא מצוטט בביקורת ההיא) שכאשר הוא אינו מבין את שפת המקור, הוא מתרגם לא מהמקור אלא מתרגומים של המקור. בכל זאת, משום מה הוא מעוניין ליצור את הרושם שיוונית עתיקה ולטינית נמנות על השפות המוכרות לו. הראיתי מתגובות לביקורות קודמות ותשובותיו אליהן שבוזגלו מציג את עצמו בפני קוראיו כפילולוג מבריק, אלא אם כן הוא מבוקר על־ידי פילולוגים אמיתיים, ואז הוא מציג את עצמו בפני קוראיו כאיש רעיונות המותקף על־ידי פדנטים. העורך, יהודה מלצר, הציג את הספר כתחליף לתרגומיו והערותיו של יוסף גרהרד ליבס (חתן פרס טשרניחובסקי לתרגום מופת בשנת 1955), והראיתי למה קביעה זאת מוגזמת לגמרי. כמו עיוור המוביל עיוור, חובבן הציג חובבן כמומחה ובכך הוליך קוראים תמימים שולל. סיימתי את הביקורת בציטוט משמעון בוזגלו עצמו כשהוא מבקר מתרגם אחר: "במתכונתו הנוכחית אין ספר זה ראוי לביקורת. הסיבה היחידה להמשך דברי היא הצורך להזהיר את הקורא...". ההערה שלי אז בתגובה מתאימה גם לספר הנוכחי: "דווקא ספר שיש להזהיר את הקורא ממנו ראוי לביקורת".

² איור לודלם, "על: אפלטון: חייו ומותו של סוקרטס: שלושה דיאלוגים. מיוונית: שמעון בוזגלו, בסדרת פרוזה: פילוסופיה (עורך: יהודה מלצר), תל אביב 2001, עמ' 149. עמדה, 12/13, 2004, עמ' 160-172.

על פניו אפשר להבין את התלהבותו של העורך, יהודה מלצר, מהספר הנוכחי מאת אחד העיתונאים הגדולים של המאה העשרים, על נושא שאמור להיות חשוב לכולנו, דהיינו חופש הביטוי. איזידור פיינשטיין סטון התפרסם כעיתונאי עצמאי מוצלח. כשחלה בתעוקת לב בשנת 1971 ופרש מעבודתו כעיתונאי חוקר, החליט סטון ליישם את כישוריו העיתונאיים על עניין שתמיד בער בו, ההיסטוריה של חופש המחשבה והביטוי באשר הם. מחקריו הובילו אותו חזרה לאתונה הקלאסית, שם עוד יותר הצטמצם העניין לשאלה אחת מציקה במיוחד. לדעתו של סטון הצטיינו האתונאים בטיפוח חופש הביטוי, ובכל זאת הרגו את סוקרטס, מקרה קיצוני של סתימת פה. סטון מגנה את האתונאים על הריגת סוקרטס, אבל מניח שהיתה להם סיבה טובה לפעול לכאורה נגד העיקרון העליון שלו – סליחה, שלהם עצמם. לפי שיטתו של סטון, יכולה להיות רק סיבה מספקת אחת להתנהגות החריגה של האתונאים שוחרי חופש הביטוי, והיא שסוקרטס עצמו פעל נגד חופש הביטוי ונגד הדמוקרטיה. סטון מלמד אותנו שסוקרטס בז לדמוקרטיה עד כדי כך, שבמשפטו המפורסם הוא עיצבן את האתונאים בכוונה כדי שיחליטו לדון אותו למוות, והוא עשה כן כדי להטיל דופי בעם שוחר חופש הביטוי. חמוש בסקופ עיתונאי עסיסי ומרחיק לכת זה, יצא סטון העיתונאי להביע את דעתו החופשית למען האתונאים ונגד סוקרטס עד כמה שדמיונו הפורה היה מסוגל לכך.³

מאמרי ביקורת מקצועיים שהתפרסמו אחרי יציאתו לאור של הספר בשנת 1988 הפריכו את התיזות המרכזיות של הספר ואף עמדו על מספר ליקויים, שגיאות ושאר תופעות של חובבן בחנות חרסונה.⁴ לעומתם, יהודה מלצר, העורך של התרגום החדש, מעלה על נס את

³ סטון מסביר את מניעיו במפורש, למשל בהקדמה, עמ' xi:

“I could not defend the verdict when I started and I cannot defend it now. But I wanted to find out what Plato does not tell us, to give the Athenian side of the story, to mitigate the city’s crime and thereby remove some of the stigma the trial left on democracy and Athens”

⁴ הביקורת היסודית והנוקבת ביותר היא של טרנס ארווין: T.H. Irwin, “Socrates and Athenian Democracy”, *Philosophy and Public Affairs*, 18 (1989), 184-205.

העובדה שסטון היה עיתונאי, ויוצר את הרושם שאין מתאים ממנו לחקור נושא טעון ומסובך כמו משפטו של סוקרטס. אצטט באריכות מתחילת פתח הדבר של מלצר (עמ' 11):

באמצע ההקדמה לספר המפתיע הזה, מכריז המחבר: "לכן פניתי בעצמי למקורות". לכאורה, זה מוזר. הוא לוקח אותנו למסע של חקירה בהיסטוריה של הרעיונות הפילוסופיים, לגלות את האמת על מה שאולי הוא האירוע המכונן של התרבות המערבית שלנו, ומה, עלתה על דעתו של מישהו האפשרות שבמחקר כזה הוא לא "יפנה בעצמו למקורות"? אבל ההכרזה הזאת לא מוזרה. גם לא מפתיעה. כשהיא באה מפיו של איזידור פיינשטיין סטון, העילוי היהודי שבזמן לימודי התיכון יסד את העיתון הראשון שלו (*The Progress*) כשהוא בן 14, ואת אהבתו לפילוסופיה ולקלאסיקה כסטודנט בקולג' נטש כדי לרוץ ולהיעשות לעיתונאי-החוקר המשפיע ביותר באמריקה השסועה של המאה העשרים, לבדו, כשהכרזה הזאת נאמרת מפיו של איזי (Izzy) סטון, זאת הכרזה של יציאה לקרב.

במהלך רבע מאה של חפירה עיתונאית ללא לאות, תמיד הוא "פנה בעצמו למקורות". והמקורות מעולם לא היו אנשים, אלא מסמכים, דו"חות, טקסטים. [...]

לשיטתו של מלצר, ברור שפונים למקורות בחקר העבר, אבל עיתונאי דווקא פונה למקורות שאינם אנשים אלא מסמכים וטקסטים. אולי מלצר רוצה ליצור את הרושם שחוקרים רגילים מראיינים אלה את אלה, או אולי עורכים סיאנסים עם אנשי העבר כמו סוקרטס ואפלטון. כדי להפריך רושם זה, אין יותר קל מלפנות למקורות ולברוק מה סטון באמת הצהיר לגבי מקורות (עמ' 19 בזוגלו; עמ' x סטון):

כשהגעתי לראשונה לאתונה העתיקה, חשבתי בבורותי שאוכל לערוך סקירה חפוזה של המחשבה החופשית בעת העתיקה הקלאסית, סקירה שתהיה מבוססת על מקורות סטנדרטיים, אבל בתוך זמן קצר גילית שאין מקורות סטנדרטיים. כמעט כל ענין בלימודים הקלאסיים התבוסס במחלוקת חריפה. הידע

שלנו דומה לפאזל ענק, שחלקים רבים ממנו אבודים לעד. מלומדים אחדים⁵ באותו סדר גודל יכולים לעצב, מתוך אותם פרגמנטים קיימים, שחזורים מנוגדים של מציאות נעלמת. ואלה נוטים לשקף את הדעות המוקדמות שעימן החלו. לכן פניתי בעצמי למקורות. שם מצאתי שאי־אפשר לגזור מתרגומים מסקנות פוליטיות או פילוסופיות תקפות. אין זה מפני שהמתרגמים אינם מוכשרים, אלא מפני שמונחים יווניים אינם לגמרי חופפים (כמו שאומרים בגיאומטריה) למקבילות האנגליות שלהם (וגם לא למקבילותיהם בעברית, כמובן).⁶ סטון, אם כן, מציע לעשות מה שכל חוקר בלימודים קלאסיים עושה כמובן מאליו, והדגש שלו על "בעצמי", ולא על "פניתי למקורות" כפי שמלצר מפרש את ההצהרה. כמובן, כדי לעסוק בהיסטוריה של העולם היווני העתיק, יש לעסוק במקורות בשפת המקור, שהיא יוונית עתיקה או, במקרים מסוימים, במקורות לטיניים הנובעים ישירות או בעקיפין ממקורות יווניים שלא שרדו עד ימינו. סטון מודע לצורך זה, ומתאמץ להראות כאילו הוא מוסמך לעסוק במקורות אלה בשפות המקור (עמ' 19-20 בוזגלו; עמ' xi סטון): בזמני, אפילו בתיכון בעיר לא מרכזית למדו לטינית ארבע שנים כדי להתכונן לקולג', וקטולוס ולוקרטיוס נמנו עם מושאי הערצתי המוקדמים. אבל יוונית למדתי בקולג' סמסטר אחד בלבד לפני שנשרתי בשנה השלישית. אל דאגה! סטון השלים את החסר, לדעתו, בלימוד עצמי⁷ אחרי שהוא פרש מעבודתו כעיתונאי חוקר (עמ' 20 בוזגלו; עמ' xi סטון): עם פרישתי החלטתי ללמוד יוונית במידה כזו שאוכל להתמודד בעצמי עם מונחים שיש בהם התייחסות למושגים.

⁵ במקור כתוב Scholars of equal eminence, ולא Several scholars of equal eminence.

⁶ כמובן, התוספת על עברית היא של בוזגלו, בלי אזהרה בתוך הטכסט.

⁷ לפי וויקיפדיה (הערך על סטון) הוא חזר לאותה המכללה שממנה הוא נשר שנים רבות לפני כן.

התחלתי ללמוד לבדי בעזרת מהדורה דו־לשונית של *הבשורה על פי יוחנן*, אחר כך עברתי לספר א' באיליאס ;
 אולי סטון חושב שהממוצע של יוונית הומרית (עד המאה השמינית לפנה"ס) ויוונית של הברית החדשה (המאה השניה לספה"נ לערך) נופל איפשהו באיזור של היוונית שהוא צריך כדי לעסוק באריסטופניס, אפלטון, כסנופון, ועוד מקורות מהתקופה הקלאסית של אתונה (בעיקר המאות החמישית והרביעית לפנה"ס). אבל זאת רק הערת אגב. ככלל, אין להתחיל ללמוד יוונית מקריאת טכסטים, ויש לשים לב למטרה של סטון עצמו, שהיא לא לקרוא טכסטים במקור, אלא "להתמודד... עם מונחים שיש בהם התייחסות למושגים". כשהוא כותב, אם כן, שהוא קרא טכסט כלשהו, הוא מתכוון לכך שהוא קרא תרגום אנגלי מול הטכסט היווני (בעיקר בסדרת Loeb), כשהוא מתעכב על מושגים שלדעתו מכריעים (מה שבאמת מכריע הוא הטכסט כולו, סוג הטכסט, המניעים לכתבת הטכסט, ההקשר החברתי, האינטלקטואלי, וכדומה). הוא ממשיך (שם ; שם):

אבל לימוד היוונית גרר אותי די מהר להעמיק במשוררים היוונים ובספרות היוונית בכללותה. גילום ממשיך לענג אותי. סטון כנראה רוצה ליצור את הרושם שהוא בקיא ברזי השפה היוונית (ו/או השפה הלטינית) עד כדי כך שהוא קורא להנאתו שירה קלאסית. אנחנו, אם כן, אמורים להבין שסטון מצטנע כשהוא מתייחס לקושי כלשהו שהיה לו בקריאת הטרילוגיה "אורסטיאה" מאת איסכילוס. למי שלא הבין שהוא רק מצטנע, טורח סטון לתת עצות מקצועיות לקהל הקוראים שלו שמן הסתם התכוונו לקרוא את הטרילוגיה דווקא בתרגום (עמ' 282 בוזגלו, הערה ; עמ' 203 סטון, הערה):

קריאת הטרילוגיה במקור היווני יש בה פיצוי מלא לעבודה הקשה. נדרשו לי שנים-עשר שבועות, חמש עד שש שעות ביום ושבעה ימים בשבוע, לקרוא את שלושת המחזות. את הראשון שבהם, *אגממנון*, קראתי בעזרת הפרשנות המונומנטלית בשלושה כרכים של אדוארד פראנקל (Fraenkel). לקריאת הטרילוגיה בשלמותה השתמשתי בהנאה בשני

הכרכים של המהדורה המחודשת של ג'ורג' תומסון
(Thomson 1966).

בוזגלו השמיט את סוף המשפט האחרון, דווקא כשסטון נותן
הערכה מלומדת בתחום לא לו, כמו שבוזגלו מרבה לעשות בתרגומים
שלו מיוונית עתיקה:⁸

I used with pleasure George Thomson's two-volume
revised edition (Prague, 1966), second only to Fraenkel in
its learning.⁹

אולי מדי פעם כן בדק סטון, ובוזגלו בעקבותיו, את המקורות, אבל
התרשמתי שברוב המקרים מסתפקים שני החוקרים האלה בתרגומים.
למשל, סטון מצטט מנאומו המפורסם של פריקלס אצל תוקידידס,
והוא מניח בטעות שבמקור פריקלס משתמש במלה היוונית *idiōtēs*
("אדם פרטי") כשהוא קורא בתרגום האנגלי "good for nothing"
(אצל בוזגלו, "שאיין חפץ בו").¹⁰ למעשה, אין המלה *idiōtēs* מופיעה
בפסקה זאת של הנאום, אלא המלה המתאימה *achreios* (תוקידידס ב.
4.2.40) שפירושה "לא שימושי" או "good for nothing". סטון חוזר
על הטעות שלו בעמוד הבא, כשהוא מתייחס לציטוט, ובוזגלו חוזר
על הטעות בתרגום שלו, בתוספת מאמר מוסגר המכוון אל הקורא
העברי, מבלי לציין שהיא תוספת (עמ' 100 סטון; עמ' 150-151
בוזגלו):

[סוקרטס] היה דומה יותר למה שפריקלס כינה בנאום
האשכבה שלו **אידיוטס** – מונח מזלזל לאזרח שלא לקח חלק
בעסקי הציבור. בגלל זה תורגמה המילה **אידיוטס**, בקטע
המצוטט כאן מנאום האשכבה של פריקלס, לתיאור אזרח
"שאיין חפץ בו". (המילה **אידיוטס** היא המקור למילה העברית

⁸ כתבתי בביקורתי הקודמת על בוזגלו על הנטייה של מתרגמים כמו בוזגלו
להכריע בענייני מומחים, דבר שהם עושים מן הסתם כדי ליצור את הרושם שהם
עצמם מומחים בתחום.

⁹ ככל הנראה, נבצר מסטון להכיר מומחים ומתרגמים גדולים כמו ריצ'מונד
לטימור, ויליאם בידל סטנפורד, או יו לוי-ג'ונס, שכל אחד מהם עולה על תומסון
בלמדנותו בשטח זה.

¹⁰ עמ' 149 בוזגלו; עמ' 99 סטון. נחזור לתרגום העברי מיד.

הדיוט, אבל היא לא נשאה אז את הקונוטציה המנטלית המקובלת כיום).

בוזגלו משתמש במונח "שאיין חפץ בו" גם כאן וגם בציטוט עצמו. אז לפחות הוא עקבי כשהוא מעתיק מתרגומו של א"א. הלוי. חבל שהוא לא בדק את המקור ולא עזר לקורא העברי בתיקון הרושם המטעה שסטון יצר. אפשר לטעון שאיין זה תפקידו של מתרגם מאנגלית לעברית לבדוק גם את המקורות היווניים שמופיעים בתרגום אנגלי בספר שהוא מתרגם, אבל בוזגלו מציג את עצמו כמומחה לספרות הקלאסית שאותה הוא קורא במקור, והרי הוא תירגם, לטענתו, יצירות רבות מיוונית עתיקה לשפה העברית. בוזגלו טורח להסביר ב"הערת המתרגם" שסטון לקח את הציטוטים הקלאסיים שלו מסדרת Loeb, אבל משום שבעברית אין סדרה מקבילה של תרגום מול טכסט (עמ' 15):

נאלצתי לתרגם בכוחות עצמי ציטוטים רבים מן המקורות היווניים והלטיניים. אם קיים תרגום לעברית, במקרים רבים זינקתי עליו כמוצא שלל רב, ציטטתי ממנו מתוך השוואה למקור, ולפעמים שיניתי, ככל שהיה בכך צורך.

יש לציין שלרוב הציטוטים יש תרגומים עבריים. במקרה הנוכחי, תרגומו של א"א. הלוי לתוקידידס נטרף בשקיקה ובלי שינוי, כולל הביטוי "שאיין חפץ בו". למרות הצהרתו ב"הערת המתרגם", בוזגלו לא השווה עם המקור ולא שינה דבר. במקום ההערה שלו לגבי המלה העברית "הדיוט" שהוא השחיל בטכסט עצמו כאילו סטון כתב לקורא העברי, הוא היה צריך להוסיף הערה על כך שמלה *idiōtēs* אינה מופיעה במקור, ושכאן סטון טעה.

יש מקרה בולט ועקבי שבוזגלו אינו מתרגם מהמקור היווני, ואף לא מתרגום עברי של המקור למרות קיום תרגום כזה, ובמקום אפשרויות אלה שהן האפשרויות המוצהרות שלו, מעדיף לתרגם ישירות מסטון שמשמש בתרגום Loeb. ברשימת התרגומים העבריים שבוזגלו מלקט בסוף הספר, יש שלושה ספרי תרגום של יצירות של אפלטון: *חיי ומותו של סוקרטס* שתירגם שמעון בוזגלו (נדמה שהביקורת הקודמת שלי על ספר זה לא השפיעה על בוזגלו); *מנון, לכס, שתירגם שמעון בוזגלו; פיידון, שתירגם שמעון בוזגלו. מי*

שקורא את ספרו של סטון בעיון יבין שאפלטון הוא המקור החשוב ביותר לעלילה שסטון מפברק נגד סוקרטס, ושהדיאלוג המרשיע ביותר הוא *פוליטיאה* (המוכר במקומותינו בשם *המדינה*), שסטון מצטט ממנו יחסית הרבה. אפשר להבין מהעדרו מהרשימה שאין תרגום עברי לדיאלוג זה. אך בוזגלו פותח את הרשימה עם הסבר קטן, ובו הוא טוען במפורש שהיא רשימת תרגומים שהוא השתמש בהם. ניתן להסיק אם כן שבוזגלו רומז שלא השתמש בכל *כתבי אפלטון* של ליבס. עד כמה שנראה לי, במקרה הזה בוזגלו אומר אמת. הוא חזר למקור היווני, ברח ממנו, ומתרגם ישירות מסטון שמשתמש בתרגום Loeb. בעמ' 240 (בוזגלו), למשל, יש כמה ציטוטים שהם תרגומים מדויקים למדי של הציטוטים אצל סטון (עמ' 171) *מפוליטיאה* 540ד, ושניהם, סטון ובוזגלו, מתרחקים בשווה מהמקור היווני ומתרגומו של ליבס. ליבס, לדוגמא, מתרגם בצורה סבירה מונח יוני כ"לא היה תפילות גרידא" (2540), אבל סטון/Loeb מתרגמים "is not altogether a day-dream", ובוזגלו בעקבותיהם "איננו כלל חלום בהקיץ".¹¹

והנה עוד דוגמא למה שבוזגלו עושה כשלפי המפתח שלו אין תרגום עברי למקור יוני שהוא צריך לתרגם לעברית. כשסטון קרא את הפרגמנטים של הרקליטוס הוא עוד עמד לפני הסמסטר היחיד שבו הוא למד יוונית קלאסית, שלמעשה היתה פחות חשובה לו מפילוסופיה או מעיתונאות, אהבת חייו (עמ' 17-18 בוזגלו; עמ' ix סטון):

בצעירותי נמשכתי גם לפילוסופיה וגם לעיתונאות. קראתי את הפרגמנטים של הרקליטוס בקיץ אחרי סיום בית הספר התיכון. בקולג' למדתי פילוסופיה כחוג ראשי, אבל גם התחלתי לעבוד כעיתונאי במשרה מלאה, וכשנשרתי בשנה השלישית הפכתי את העיתונאות לקריירה שמאז ליוותה אותי כל חיי.

¹¹ כהרגלו מפספס בוזגלו את הנואנס האנגלי בתרגומו. צ"ל, אם בכלל, "אינו לגמרי" ולא "איננו כלל".

אולי גם אז השתמש סטון באחד מהתרגומים לאנגלית של הפרגמנטים של הרקליטוס המלווים במקור היווני שהיו אז בנמצא, אבל כשסטון מצטט מהרקליטוס בהמשך הספר, הוא כבר התקדם לתרגומו החדש יחסית של צ'רלס קאן (1979). גם כשיש רק שלוש מלים יווניות לתרגם, מעדיף סטון לצטט את התרגום הנועז משהו של קאן במקום לתרגם בעצמו, ומוסר תעתיק של היוונית עם שגיאה ביחסה (גנטיווס במקום דטיווס) (עמ' 63 סטון):

... a famous fragment of the pre-Socratic philosopher Heraclitus: "A man's character is his fate" (*ethos anthropou daimon*).

בתעתיק מקובל יותר, עם יחסה מתוקנת למלה השניה, צ"ל: *ēthos anthrōpōi daimōn*¹². קאן מסביר בפרשנות שלו (עמ' 260), הרחק מהפרגמנט עצמו (עמ' 80), שהמלה דיימון פירושה השד של האדם, או האלוהות שלו. כך הובנה המלה בתרגומים לפני קאן, והוא מסביר למה הוא מעדיף, באופן הססני, לתרגם אותה כ"גורל". אין תרגום עברי לפרגמנטים של הרקליטוס, אפילו לא של שמואל שקולניקוב, ברשימת התרגומים שבזוגלו נותן לקורא בסוף הספר, והרקליטוס אינו מופיע כמקור ב"מפתח" שלו. ניתן היה להניח שבזוגלו "נאלץ לתרגם בכוחות עצמו", אילו לא כתב כתרגום (עמ' 102 בזוגלו) "אופיו של האדם – גורלו" שהוא תרגום מילולי מהציטוט של סטון מתרגומו של קאן.

למרות כל הניסיונות של בזוגלו להוכיח אחרת, יש לו היכרות מסוימת עם יוונית עתיקה, והוא מסוגל לתקן שגיאות בסיסיות של סטון גם בלי לציין שהוא עושה כן. לפעמים, תוך כדי תיקון, הוא מחליף שגיאה בשגיאה אחרת, חמורה יותר. הנה דוגמא פשוטה (עמ' 258 בזוגלו; עמ' 184 סטון):

the reflexive pronoun *eautos*

כינוי השם הרומז *heautos*

¹² אפשר לכתוב את היחסה של הדטיווס עם או בלי ה־i שמייצגת את האיוטה הסובסקריפטום (-ōi או -ō).

בוזגלו מתקן את התעתיק היווני בהוספת h. סטון טעה משום שאין אות h ביוונית והוא ראה מלה יוונית שמתחילה באפסילון (É). הסימן לצליל h מופיע כמעין פסיק מעל התנועה הראשונה במלה. אין זה סוד. כל סטודנט מתחיל לומד על ה"נישוף הכבד" ('), הסימן שמסמל את הצליל h, יחד עם האלפבית. אפילו בוזגלו מודע לזה. אבל יחד עם זאת, סטון מדייק בכך שהוא קורא למלה הזאת "כינוי גוף רפלקסיבי". בוזגלו קורא לה "כינוי השם הרומז" כשהוא מתכוון, אולי, לכינוי גוף רומז, או כינוי רמז, לדוגמא "זה", שהמקבילה היוונית הוא *houtos* בתעתיק. וזה מוביל אותנו לנקודה האחרונה כאן. שלא כמו *houtos*, אין לרפלקסיבי צורה בנומינטיבוס: כלומר, אין הצורה *heautos*, אלא רק צורותיהן של היחסות העקיפות, כמו *heauton* ו"*heautou*".

לסיכום, כל הציטוטים בתרגומו של בוזגלו הם לרוב מהתרגומים האנגליים שסטון השתמש בהם, או מתרגומים עבריים שקיימים, חוץ מאלה של ליבס מתחרהו בתרגומי אפלטון. נחזור עתה למקורות.

אפילו אם סטון "פנה בעצמו למקורות", ולא לתרגומים של המקורות, עדיין היינו צריכים לשאול את עצמנו באיזו צורה הוא פנה אליהם. המקורות העתיקים על סוקרטס הם אפלטון, כסנופון, ואריסטופניס. סטון מודה ששני המקורות האחרונים אינם מספקים את הסחורה המבוקשת: "סוקרטס של קסנופון הוא די נדוש ובנלי" (עמ' 23 בוזגלו), ו"אילו מת [סוקרטס] בנוחות מזיקנה, הוא היה זכור עכשיו כתימהונו אתונאי שחשיבותו מעטה, מטרה חביבה על מחברי הקומדיות" (עמ' 24). לא כסנופון, לא אריסטופניס, אלא אפלטון, דווקא, מעניק לסטון את עיקרי ההאשמות שהוא צריך נגד סוקרטס. כשקוראים את הדיאלוגים האפלטוניים (במיוחד את *פוליטיאה*) לא כשיחות דיאלקטיות מעוררות מחשבה דיאלקטית אלא כמסות פילוסופיות גרידא, המצהירות על רעיונות אפלטוניים/סוקרטיים מעובדים וגמורים וקלים לעיכול, קשה שלא להסיק שסוקרטס התנגד לדמוקרטיה האתונאית, והייתי מוסיף שלפי קריאה מנומנמת כזאת אין דרך להימנע מהמסקנה שסוקרטס היה מטורף בין מטורפים ורחוק מלהיות פילוסוף. לכל מה שאפלטון כותב כביכול להרשעת

סוקרטס מוסיף סטון גם את מה שאפלטון אינו כותב,¹³ כי הראיות המרשיעות ביותר מדברות בעד עצמן מתוך השתיקה, למשל (עמ' 188-189 בוזגלו; עמ' 129 סטון):

ראוי לציין שבאפולוגיה, שם מאשים סוקרטס את מחברי הקומדיה בדעות הקדומות נגדו, הוא מתייחס רק לעננים של אריסטופנס. הוא אינו מזכיר כלל את הפרו־ספרטניות במחזה ציפודים. המחזה הזה קשור ישירות לסעיף בכתב האישום נגד סוקרטס, שבו נטען כי הוא עירער את נאמנות הנוער לאתונה [אין סעיף כזה – א.ל.]. הציפודים סיפק תימוכין לסעיף הזה, שכן הוא תיאר את הנוער האתונאי הפרו־ספרטני, "המשוגע על ספרטה", כמי ש"נוהג כמו סוקרטס".

אפלטון, שכתב את נאום ההגנה של סוקרטס באפולוגיה שלו שנים אחרי המשפט, הגן על עצמו ועל סוקרטס, בכך שלא הזכיר את ציפודים. הדוגמה הבולטת ביותר לאותם חסרי מנוח ה"נוהגים כמו סוקרטס" היא אפלטון עצמו. במאה הרביעית לפני הספירה הוא יצא בהתקפה אינטלקטואלית נגד החופש והדמוקרטיה האתונאיים – התקפה זהה לזו שפתח בה המורה הנערץ במאה החמישית.

ראינו בציטוט קודם, בו מסביר סטון למה הוא חוזר למקורות, שכל חוקר וחוקר חוזר למקורות אבל מעצב אותם לפי הדעות הקדומות שלו. השיחזורים שלהם "נוטים לשקף את הדעות הקדומות שעומן החלו". סטון אינו יוצא מן הכלל. הוא ניגש לחקירה שלו חמוש בדעה יותר קיצונית מאשר זאת של קרל פופר (עמ' 177 בוזגלו; עמ' 121 סטון):

סוקרטס נערץ כנונקונפורמיסט, אבל מעטים מבינים שהוא מורד בחברה פתוחה וסוגד לחברה סגורה.

אכן, מעטים מבינים שסוקרטס מרד בחברה פתוחה. מעניין בציטוט השימוש במונח "חברה פתוחה" שלקוח ישירות או בעקיפין מן הכותרת

¹³ "רציתי לגלות מה אפלטון לא מספר לנו" (עמ' 20 בוזגלו; עמ' xi סטון; השווה הערה 2 למעלה), מטרה מבורכת כשלעצמה, אבל היא דורשת מידת מה של משמעת אקדמית.

המפורסמת של ספרו של קרל פופר, *החברה הפתוחה ואויביה*.¹⁴ פופר הותקף בזמנו על ידי חוקרים רבים בגלל הטענה שבין האויבים של החברה הפתוחה בולט לא אחר מאשר אפלטון שיזם ותמך במדינה פשיסטית אלפי שנים לפני המדינות הפשיסטיות מהן ברח פופר. אולי סטון מסכים עם פופר; קשה לדעת, כי פופר אינו מוזכר כלל בספרו של סטון. זאת למרות קווי הדמיון בין פופר לבין סטון לגבי אפלטון, מעריצה כביכול של החברה הסגורה, שאליו מצרף סטון את סוקרטס ההיסטורי.¹⁵ חוקרים רבים הסתייגו מהתזה של פופר, משום שלפי המסורת תמיד מייחסים מידה של אירוניה לאפלטון שכתב דיאלוגים ולא מסות פילוסופיות. חוקרים פלטוניסטיים מרבים להתייחס בטעות לפוליס המתוארת בספרים 2-7 בדיאלוג *פוליטיאה*, כ"פוליס האידיאלית של אפלטון"; פופר מוסיף לטעות זאת פרשנות נטולת אירוניה, ובכך הופך את אפלטון לפילוסוף השואף להיות מלך במדינה טוטליטרית. הדובר בדיאלוג *פוליטיאה* הוא סוקרטס, אבל רוב החוקרים רואים אותו כפוליטיאה, ובדיאלוגים אמצעיים אחרים כדוברו של אפלטון עצמו, ולא סוקרטס ההיסטורי. אפילו פופר נמנע מלהאשים את סוקרטס בפרוטו־פשיסטיות. סטון מעוניין להציג את האתונאים באור חיובי עד כמה שאפשר, ולכן אין מנוס מלהציג את סוקרטס ההיסטורי באור שלילי, ואם כפרוטו־פשיסט, מה טוב. סטון מודע לטבע ההזוי של דיאלוגים אפלטוניים ("דוגמה אחרת שייכת בכלל לעולמו של 'הכובען המטורף' מארץ הפלאות של אליס" – עמ' 240 בוזגלו¹⁶), אבל דבר זה

¹⁴ קרל פופר, *החברה הפתוחה ואויביה*, בתרגום עברי של אהרן אמיר, עורך יוסף אגסי, הקדמה מאת יובל שטייניץ, הוצאת שלם, התשס"ג (2003). המהדורה הראשונה יצאה לאור בשנת 1945.

¹⁵ למשל, פופר עמ' 57: "דבר זה, כמובן, אינו אלא חלק מנטייתו הכללית [של אפלטון] להעדיף את מנהגי ספרטה על מנהגי אתונה". בערך "ספרטה" באינדקס אצל סטון מופיע תת-ערך "כחברה סגורה" ועוד תת-ערך "כאידיאל אצל הסוקרטיים" עם כמה וכמה מראי מקומות (אין ערך על ספרטה ב"מפתח" של בוזגלו, משום שהוא צימצם את האינדקס של סטון לשמות של אנשים ומקורות).

¹⁶ או כפי שסטון כתב (עמ' 170): "Another example is, if anything, even more". Mad Hatter. כפי שכבר ראינו, בוזגלו מרבה לתרגם בצורה חופשית עם תוספות מידע שאמורות להקל על הקורא העברי.

אינו מונע ממנו להשתמש בהם כמקור מהימן למידע על סוקרטס ההיסטורי. אחרי שהשתעשע סטון באריכות על חשבון אפלטון וסוקרטס בעזרת הדוגמא המטרופת, הוא שואל את השאלה העקרונית שהיתה צריכה להישאל הרבה לפני כתיבת הספר, ומשיב כפי שרק חובבן מסוגל להשיב (עמ' 241-242 בוזגלו; עמ' 171-172 סטון):

האם אפלטון הציג בצורה מסולפת מאוד את דעותיו האמיתיות של מורו? או האם היה חוט מקשר בין הגישה הזאת לבין הבוז הסוקרטי לדמוקרטיה? [...]
 רוב פרשני אפלטון האדוקים מסיטים את מבטם מן הקטע הזה *המדינה*, [סוף הספר השביעי – א.ל.]. אלן בלום, אחד המעטים שמעז להתעמת עם האבסורד המובהק שבו, מוצא מפלט בתיאוריה האומרת שזוהי בעצם סאטירה של אפלטון על **אוטופיות**¹⁷ שלו עצמו! ההסבר הזה היה מתקבל על הדעת, אלמלא העובדה שבמדינאי, בחוקים, ובטימיס-קריטיאס אפשר למצוא מתווים דומים למדינה האידאלית. קשה להאמין שאפלטון הקדיש את חייו לעשיית צחוק מעצמו.

סטון מציב איש קש רק כדי להפיל אותו. ברור שאפלטון אינו עושה מעצמו סאטירה. מכאן ועד המסקנה שאפלטון מציג את הפילוסופיה הרודנית של מורו, הדרך ארוכה. אפשר, למשל, להציע שבדיאלוגים אפלטוניים, סוקרטס של אותו דיאלוג ובני שיחו שם מהווים מודלים בעלי עניין פילוסופי כלשהו ושבגלל היותם כאלה אומר סוקרטס את מה שהוא אומר לבני שיחו, והם עונים כפי שהם עונים לו.¹⁸ אחרי שהוא מתאר עוד "זוועה" כלשונו, מסכם סטון (עמ' 244 בוזגלו; עמ' 173 סטון):

למזלו של סוקרטס, בזמן המשפט שלו, *המדינה* עדיין לא נכתב על-ידי תלמידו הגדול, ולא היה אפשר לקרוא [צ"ל "להקריא" – א.ל.] אותו בפני שופטים. בין שהיתה זו אכן תורה סוקרטית, ובין תולדת השפעתה על צעיר מחונן

¹⁷ .utopianism

¹⁸ ר' ניתוח מלא של הדיאלוג פוליטיאה אצל: Ivor Ludlam, *Plato's Republic as a Philosophical Drama on Doing Well*, Lanham (Lexington Books), 2015

כאפלטון, היה זה אז קשה עוד יותר לשכנע את בית המשפט שסוקרטס לא הפך כמה מצעיריה המחוננים ביותר של אתונה למהפכנים מסוכנים.

אכן היה לסוקרטס מזל כשנידון רק למוות, אבל עכשיו נגמר לו המזל כי סטון דואג גם להשחיר את שמו של סוקרטס באמצעות דיאלוג אפלטוני שעוד לא נכתב בזמן המשפט. סטון מודע לאפשרות שסוקרטס ההיסטורי לא אמר בדיוק את מה שהדמות סוקרטס אומרת בדיאלוג, אבל בעיה זאת אינה מפריעה לו. לשיטתו, אילו שמעו האתונאים את הדיאלוג הארוך הזה (דבר בלתי אפשרי במגבלות הזמן המוקצב למשפט) הם היו מוטרדים ממנו בצדק, מסתבר, משום שהוא משקף או את העמדה ההיסטורית של סוקרטס, או את המסקנות המתבקשות אליהן אפלטון הגיע מתוך העמדה ההיסטורית של סוקרטס. יש רק בעיה אחת עם התיאוריה הזאת: אילו סוקרטס באמת השפיע על טירנים לפי התוכנית המתוארת ב*פוליטיאה*, היינו קוראים היום על נסיונות שלושים הטירנים להקים משטר על פיה, על כל שגעונותיה של התוכנית, כולל גירוש כל האזרחים מעל גיל עשר, רעיון שסטון לעג לו (בצדק) כ- "Mad Hatter".

סטון הופך את סוקרטס ההיסטורי למפלצת בהתאם לקריאה חסרת בינה של הדיאלוגים של אפלטון שמציגים את סוקרטס באור מאוד ייחודי, אם לא חריג וקיצוני ביותר. זכותו של סטון, אבל בכך הוא מפר את המתודולוגיה המוצהרת שלו עצמו (עמ' 26 בוזגלו; עמ' 5 סטון):

ובכן, יש לנו סוקרטס קסנופוני,¹⁹ אלפטוני, אריסטופני, ואריסטוטלי. איך אפשר לקבוע, לנוכח ההבדלים במקורות הראשוניים האלה, מי היה סוקרטס האמיתי? אין שום דרך להגיע לתשובה נחרצת. אבל במקומות שבהם אנחנו מוצאים תוים משותפים בדיוקנים השונים, קיימת סבירות גבוהה כי שם אנו אכן נוגעים בסוקרטס ההיסטורי.

¹⁹ הרכבת תואר שגויה משום ששורשו היווני של השם הוא *Xenophont*, ולכן התואר אמור להיות כסנופונטי; השור' באנגלית *Xenophontic*.

האבסורדיות השגעונית בדיאלוגים אלפטוניים לפי כלל זה מרחיקה את דמותו של סוקרטס האפלטוני מדמותו של סוקרטס ההיסטורי. עם זאת, יש לציין שהמתודולוגיה כאן מוטעית. סטון שותף לטעות נפוצה, שסוקרטס ההיסטורי ימצא בהסכמות בין המקורות השונים. אבל אין סיבה להניח שסוקרטס ההיסטורי עמד בעיני רוחם של מחברים אלה, כל אחד עם הסיבות המיוחדות לו: אריסטופנס כתב קומדיות, והדביק לסוקרטס את כל התכונות השליליות של סופיסט כושל; אפלטון חיבר דיאלוגים שבהם סוקרטס משמש מודל בעל עניין פילוסופי בחברת מודלים אחרים בעלי עניין פילוסופי, ובתור שכזה נהפך סוקרטס לדיאלקטיקאי שמטרתו העליונה והעקבית היא לגרום באמצעות הנגשת דעות בני שיחו לבילבול, לתהיות, ומכאן לחשיבה דיאלקטית (גם אם אינו מצליח בדיאלוגים); כסנופון הגולה הגן בצורה רטורית על סוקרטס נגד האתונאים שמנעו ממנו, מכסנופון, לחזור לאתונה, והוא מציג את סוקרטס כאזרח אתונאי למופת; ואריסטו כלל לא הכיר את סוקרטס אישית ושאל מידע מהמקורות האחרים. ובכל זאת אין להסיק שכל דמיון בין המקורות מקרי לחלוטין: מאד יתכן שכסנופון קיבל השראה מהדיאלוגים של אפלטון; ולא מן הנמנע שאפלטון גרם בכוונה לסוקרטס להיראות קצת כמו הקריקטורה של סוקרטס אצל אריסטופנס כדי להדגים איך אדם טוב יכול להיראות מגוחך בעיני הרבים. בכך נוצרים קווי דמיון בין המחברים למרות שקווי דמיון אלה אינם מצביעים על תכונותיו של סוקרטס ההיסטורי.

בהנחה שאין עשן בלי אש, ואין סילוף בלי דבר מסולף, ניתן לקבוע בזהירות שסוקרטס היה אתונאי שנידון למוות בגיל שבעים בשנת 399. המניעים והדעות שלו פתוחים לפרשנויות שונות. אירועים ומעשים בחייו ניתן לקבל או לדחות לפי טעמו של הקורא. סטון, שמקבל כל דבר אבסורדי כדי להשחיר את סוקרטס, מקבל גם את הראיות המציגות את סוקרטס באור חיובי (דהיינו, כאזרח המציית לחוקי הדמוקרטיה), כנראה משום שהוא מניח שהן עובדות בספרות

המשנית.²⁰ הוא מתנהג כמו עיתונאי ולא כחוקר כשהוא ממעיט מערכן כדי להציל את הסיפור שלו.

על פניו, יש לסטון בעיה בכך שסוקרטס שירת את מדינתו בהצטיינות בתור הופליט, חייל משוריין. סטון לא היה מבייש את הסופיסטים שהוא מהלל בספר זה כשהוא הופך פטריוט להיפוכו: עצם העובדה (לכאורה) שסוקרטס היה הופליט מצביעה על כך שהוא לא היה עני כל כך כמו שחושבים, ולמעשה השתייך למעמד הביניים, והתנשא בשאפתנות סנובית על בני מעמדו שלו, מעמד הביניים. סטון נזהר שלא להגזים בעושר הרב של סוקרטס, אבל מצייר אותו כסנוב בכל זאת (עמ' 173-175 בוזגלו; עמ' 118-119 סטון):

סוקרטס לא היה אריסטוקרט עשיר. הוא היה בן המעמד הבינוני. ...

הכנסתו היתה אולי נמוכה מזו של האומנים שאליהם התייחס בתחושת עליונות. ...

רק אנשי המעמד הבינוני מקרב האומנים והסוחרים יכלו להרשות לעצמם את החימוש הכבד של הופליט. סוקרטס, שעה שתיאר את האסיפה, לעג בעצם לבני מעמדו החברתי. ... ההתנשאות של סוקרטס חיבבה אותו בוודאי על האריסטוקרטים הצעירים העשירים הבטלים, שאותם הוא עצמו מתאר כחסידיו באפולוגיה של אפלטון. סוקרטס, בשיחתו על כרמידס, נתן ביטוי לסוג הזלזול שרחש אריסטוקרט ל"סוחרים הוולגריים" שהתחילו להופיע בפוליטיקה, והיו מ"מוצא נמוך", אבל לפעמים בעלי הון גדול מזה שהיה לאריסטוקרטים.

בנסיון להציג את סוקרטס כאנטי-דמוקרט, משתמש סטון בשורה של סילופים שביחד יוצרים את הרושם המבוקש. סטון מציין בצדק שכמה מחברי מעמד הביניים היו עשירים יותר מהאריסטוקרטים, דבר שהרגיז מן הסתם אריסטוקרטים מסוימים. לפי סטון, סוקרטס

²⁰ במחקר האפלטוני שלי אינני עוסק בשאלות לגבי סוקרטס ההיסטורי, אלא מתרכזו בניתוח כל דיאלוג לגופו כדרמה פילוסופית בה סוקרטס מהווה דמות ככל דמות אחרת, שיש להבין אותה בעיקר מתוך הדיאלוג עצמו.

(במקרה פחות עשיר ואולי לכן פחות מאיים) היה דווקא חביב על האריסטוקרטים משום שהוא מזלזל במעמד הביניים. יפה, אבל מניין הקביעה שסוקרטס מזלזל דווקא במעמד הביניים? סטון טוען שסוקרטס לעג לחברי המעמד שלו באסיפת העם משום שלדעתו של סטון היא הורכבה מחברי מעמד הביניים. למעשה, האסיפה הורכבה מכל האזרחים. העדות לכך שסוקרטס לעג לבני מעמדו להנאתם של חסידיו האריסטוקרטיים מופרכת מן היסוד; באפולוגיה שסטון מזכיר, סוקרטס אינו מדבר על חסידים אלא על אנשים שבילדותם נהנו לשמוע את סוקרטס כשהוא בודק (לא מתוך לעג) אנשים כלשהם, עשירים כעניים (אפולוגיה 33א-34א). סטון מתעקש לצייר את סוקרטס כבעל אמצעים סבירים המשתייך למעמד הביניים רק מסיבה אחת, ככל הנראה לי: אני משער שסטון משווה את סוקרטס למישהו די עשיר במעמד הביניים בחברה האמריקאית בת זמנו ("אבל כידוע [But as we know], הסנובים הגרועים ביותר נמצאים לפעמים במעמד הבינוני", עמ' 175 בוזגלו; עמ' 119 סטון), המתנשא על דומיו כדי להתקדם בשאפתנות למעמד העליון, המעמד שהוא כביכול אנטי־דמוקרטי, החברה הסגורה. אדם שאפתן כזה אינו מזניח את מעמדו הכלכלי, ולכן מציל סטון את סוקרטס מהעוני שהוא שרוי בו בדיאלוגים. אבל ניתן להעלות הסבר אחר. אכן רכש סוקרטס שריון כאזרח ממעמד הביניים, אבל סביר להניח שהוא רכש אותו כשעדיין היו לו אמצעים סבירים, ואולי כשעוד היה לו אב מממן. סטון מזכיר את השרות הצבאי של סוקרטס רק בדרך אגב, בשאלה החותרת נגד הפילוסופיה של סוקרטס שסטון אינו מתחיל להבין (עמ' 91 בוזגלו; עמ' 55 סטון):

בשום מקום בדיאלוג [לְכִיס – א.ל.] לא נשמע קול מחוצץ המעלה את השאלה, "סוקרטס יקירי, כשהתנהגת באומץ כה רב בקרבות בדליון ובפוטידאיה, האם עשית את זה מפני שהיתה לך אז הגדרה משביעת רצון לאומץ?"

כך מצליח סטון להתייחס לגבורה של סוקרטס תוך כדי ביטול אותו האומץ בעזרת הפילוסופיה של סוקרטס עצמו, כביכול, המחפשת, לפי הבנתו של סטון, הגדרות בלתי ניתנות להשגה כתנאי הכרחי לאומץ או לכל תכונה אחרת (למשל, מי שאינו מבין את הטוב אינו

טוב, ואצל סוקרטס אין סיכוי להגיע להגדרת הטוב בגלל הדרישות המחמירות שלו, לפי סטון; לכן סוקרטס שאינו מבין את האומץ אינו אמיץ. בשאלתו הרטורית המצוטטת למעלה, מצליח סטון לדלג על שלושת המבצעים הצבאיים למען אתונה הדמוקרטית בהם השתתף סוקרטס לפי הדיאלוגים האפלטוניים. מבצע אחד היה בשנים 427-430, ולפי המשתה 220ה, הצטיין בו סוקרטס בהצלת אלקיביאדס בקרב בדרך הביתה אחרי המצור המוצלח על פוטידאיה. בשנים 422-424 היו עוד שני מבצעים בהם סוקרטס השתתף כביכול, ולפי שני דיאלוגים (המשתה, לכיס) סוקרטס הצטיין בגבורתו בקרב דליון.

למרות שסטון ממעיט בערכו של השרות הצבאי של סוקרטס, הוא מבליט את העובדה שסוקרטס לא נטל חלק במאמץ הדמוקרטיים לסלק את האוליגרכים שהשתלטו בשנת 411 או את המשטר שהקימו הספרטאים בסוף המלחמה בשנת 404 ושנמשך כשנה עד סילוקו (עמ' 206-207 בוזגלו; עמ' 45 סטון):

כדי להבין איך מאורעות 411 ו-404 שינו בהכרח²¹ את יחסו של העם כלפי סוקרטס, צריך רק לזכור איך הושבה הדמוקרטיה על כנה, פעמיים.

אנחנו מגלים שהדמוקרטיה הושבה – פעמיים – בלי השתתפותו של סוקרטס, דבר שמוכיח שסוקרטס היה אנטי־דמוקרטי. ככל הנראה מצפה סטון שסוקרטס, בן 58 בפעם הראשונה ובן 65 בפעם השנייה, יטה במו ידו את הכף לכאן או לכאן. הציפייה של סטון שסוקרטס ישכנע את האתונאים באמצעות הכושר הרטורי שלו מוגזמת. העובדה שהוא לא השתתף גם מראה, לשיטתו של סטון, עד כמה סוקרטס היה חסר חמלה (שם).

ושבו על סמך ראיות אצל אפלטון, סטון מבליט גם את העובדה שסוקרטס לא היה פעיל באופן יזום באספות העם, אבל כאשר היושר הדמוקרטי של סוקרטס כן מתבטא, שוב ממעיט סטון בערכו.

²¹ סטון כתב must have changed, שפירושי "שינו מן הסתם", ולא "שינו בהכרח". בוזגלו מכיר את המלה must, אבל לא את הצירוף must have שכל מתרגם מקצועי מאנגלית אמור להכיר.

סוקרטס היה היו"ר של ועדת הפריטאנים התורנית ביום שבו ביקשה אספת העם לשפוט את כל מפקדי הצבא, שהואשמו לאחר קרב ארגינוסאי (בשנת 406) בהפקרת חיילים שטבעו; בתוקף תפקידו היה סוקראטס אמור להעמיד להצבעה את ההצעה לשפוט את כל המפקדים באופן קולקטיבי, אך סירב לעשות זאת מפני שהדבר נגד את החוק. סטון מדגיש רק שזאת הפעם היחידה שסוקרטס החזיק בתפקיד ציבורי, ושלא היה באמת בסכנה מהקהל המתפרע (עמ' 166-167 בוזגלו; עמ' 112-113 סטון):

בספרו על התפקיד שמילא במשפט הגנרלים, מודה סוקרטס באפולוגיה, שהיה זה המקרה היחיד שבו החזיק בתפקיד ציבורי כלשהו בעיר. ...

אבל סוקרטס, למרות החששות שהודה בהם, לא נענש על התנגדותו לרוב. למען האמת, כשרגע החרטה הגיע, "התברר לכולכם יותר מאוחר", כפי שאומר סוקרטס, כי מה שעשו היה מנוגד לחוק. אם כן, הוא זכה בוודאי להערכה על שעשה באומץ לב את מה שהיה ראוי לעשותו.

סוקרטס מילא את תפקידו הדמוקרטי בכך שהוא ביצע תפקידים ציבוריים, ואין זו ראייה נגד סוקרטס שהוא מילא רק תפקיד ציבורי אחד בכל חייו. כשהוא כן שירת בתפקיד, הוא הקפיד על ציות לחוק הדמוקרטי באומץ וביושר. באירוע עצמו הוא היה בסכנה, ורק כמה חודשים אחרי כן הבינו האתונאים שסוקרטס צדק.

סוקרטס גם סירב פקודה לא-מוסרית בתקופת שלושים הטירנים, וגם במקרה הזה ממעיט סטון בערכו הדמוקרטי והאמיץ של המעשה (עמ' 168 בוזגלו; עמ' 112 סטון):

מה עשה סוקרטס? הוא התנגד, התנגדות זעומה ביותר, לא דווקא כאקט פוליטי אלא יותר כאקט אישי. במקום למחות על ההוראה, הוא פשוט יצא מבניין "השלושים", הלך בשקט לביתו, ולא לקח שום חלק במעצר. בכך למעשה מתמצה כל סיפורו, אם מקלפים ממנו את דברי ההתרברבות.

רק מי שלא קרא את דברי המקורות על שלטון האימים של שלושים הטירנים יכול לזלזל באומץ הנדרש למעשה זה. או, כמובן, מי שכבר החליט שצריך להאשים את הקורבן סוקרטס בבגידה ופחדנות כדי

לטהר עד כמה שאפשר את רוצחיו האתונאים שוחרי הדמוקרטיה. התיזה של סטון מגמתית, ומתאפשרת רק באמצעות עיוות של קריאה שטחית של קטעים מתרגומי מקורות שסוגותיהם אינן נלקחות בחשבון. לא הייתי טוען שספר כזה אינו ראוי לתרגום; חופש הביטוי חל על תרגומם של דברים גרועים כמו של טובים. כן הייתי מצפה שעורך אחראי ידאג להזהיר את הקוראים מחסרונותיו הרבים של הספר. הייתי מצפה ממתרגם בעל השכלה קלאסית להוסיף הערות בכל מקום בו הספר חורג מהמציאות, אבל בוזגלו אינו מתרגם בעל השכלה קלאסית. אגב הערות, נוהג בוזגלו בצורה מוזרה ביותר בכל הקשור אליהן. הוא משאיר כמה מהערותיו של סטון כהערות, אבל מזיז אחרות אל תוך הטכסט, בדרך כלל בסוגריים, ויש הערות שבוזגלו משפר, בלי אזהרה שהוא מתקן. דוגמא מובהקת היא ההערה שמופיעה אצל סטון בעמ' 75 אחרי ציטוט באמצע פסקה:

I owe this quotation to a charming essay on "Nonsense" by A.C. Baier in the *Encyclopaedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967)

ואילו בוזגלו מזיז את ההערה עד לסוף הפסקה כולה, ומשנה את מהותה:

את הניתוח הבהיר הזה כדאי לקרוא במאמר המקסים שכתבה א.ס. באייר (Baier) בערך "nonsense" באנציקלופדיה לפילוסופיה שערך פול אדוארדס (Edwards).

לשכחו של בוזגלו, הוא בדק וגילה שבאייר היתה אישה, אבל שמה Annette Claire Baier, ולכן צריך להיות א.ק. באייר. סטון הודה לבאייר על ציטוט (מהפילוסוף האנגלי הובס), אבל בוזגלו הבין שסטון לקח ממנה לא רק ציטוט, אלא טיעון שלם. על מתרגם לתרגם מה שיש, ובמקרה הטוב להעיר על מה שהמחבר עשה; להסתיר את מה שהמחבר עשה באמצעות תיקונים מבלי לציין זאת הוא מעשה חמור.

בוזגלו גם מוסיף הערות משלו מבלי לטרוח להבחין בין הערותיו לבין ההערות של סטון. אפשר להבין ששתי ההערות בעמ' 256 נכתבו על-ידי בוזגלו משום שהן מתייחסות לתרגום העברי של דיאלוגים סוקרטיים של כסנופון מאת גבריאלי דנציג, שיצא לאור

ארבע עשרה שנים אחרי צאתו לאור של ספרו של סטון.²² מכאן הקורא עלול להסיק שכל ההערות בספר סופקו על-ידי בוזגלו. באשר לאיכות התרגום עצמו, יש לבוזגלו נטייה לתרגם בצורה חופשית, בלשון המעטה. לפעמים הוא דווקא מדייק (עמ' 111 בוזגלו; עמ' 70 סטון):

Perhaps the earliest attacks on Plato's central theory of Ideas or Forms came from the Sophist, Antiphon. The Platonic Forms are, of course, the personification of universal concepts, as distinct from the particular objects that embody them.

ייתכן שההתקפות הראשונות על תורת האידאות, או הצורות, של אפלטון הגיעו מן הסופיסט אנטיפון. הצורות האלפטוניות הן כמובן האנשה של רעיונות אוניברסליים, והן נבדלות מן העצמים המסוימים, הבודדים, המגלמים אותן. תרגום מדויק למדי, עם תוספת מלת ההבהרה "הבודדים". אינני מצפה מבוזגלו שהוא יעיר על השגיאה הנפוצה והמסורתית באשר לתורה אפלטונית העוסקת באידיאות כישויות נצחיות שמהן או בגללן או דרכן כל הדברים הפרטניים נמצאים בעולם שלנו, עולם התופעות. אולי הקביעה המוזרה שיש האנשה של האידיאות בדיאלוגים היתה שווה הערה. עוד הייתי מעיר על כך שאנטיפון כל כך כעס על האידיאות של אפלטון שהוא היה מסוגל לחזור מהדס כדי לתקוף אותן. הוא נפטר ככל הנראה בסוף המאה החמישית, לפחות עשרים שנה לפני שאפלטון התחיל לכתוב דיאלוגים. סיכוי טוב, אם כן, שההתקפות שלו היו הראשונות.

²² באותו העמוד עוסק סטון במלים יווניות ומבקר לדוגמא שני מתרגמים דוברי אנגלית. בוזגלו משאיר את הפרשנויות של אותם מתרגמים באנגלית ומוסיף תרגום עברי בסוגריים; בהערות שלו הוא מוסיף גם את התרגומים העבריים של דנציג משום שדנציג מתרגם "מדויק יותר", למרות שדנציג משתמש בהפלגה במקום ביתרון (ביוונית יש יתרון), ועל כך בוזגלו עצמו מעיר. אולי תחת השפעתו של דנציג, ניסה בוזגלו לדייק כשהוא תירגם את התרגום האנגלי (המדויק) "rather ill-considered" כ"מאד לא שקולה".

ועכשיו לדוגמא של תרגום חופשי נוסח בוזגלו (עמ' 185 בוזגלו;
עמ' 127 סטון):

Greek philosophy first flourished in the cities of Asia
Minor, founded by Ionian Greeks, as was Athens itself.

הפילוסופיה היוונית החלה לפרוח בערי אסיה הקטנה,
שהוקמה על-ידי יוונים מן האיים היוניים, ובאתונה עצמה.

החלק הראשון תורגם כהלכה, בלי הערה כמובן שהיו באסיה
הקטנה במאה השישית רק ניצנים של מה שאחר כך הפך לפילוסופיה
יוונית. קומץ של אנשים אינו מהווה פריחה. התרגום הולך ומשתבש
בחלקו השני של המשפט. אולי בגלל הקביעה המוזרה של סטון
שהערים באסיה הקטנה הוקמו על-ידי יוונים איוניים (ערים רבות שם
לא הוקמו על-ידיהם), תיקן בוזגלו וכתב שהן (עדיין כולן) הוקמו
על-ידי יוונים מן האיים היוניים (איים ששםם נובע מהשתייכותם
לאיוניה שעוד לא התקיימה, לפני תקומת הערים שם). אין לנו מידע
מדויק, אבל אפשר לשער שתושבי האיזור שנקרא היום יוון נדחקו
מסיבות שונות ועזבו את היבשת האירופית או בגלל הפולשים
הדוריים, או בגלל רעב, או בגלל אילוץ אחר שאיים על חייהם.
בהגירות הפרוסות על פני כמה מאות שנים, היגרו היוונים למקומות
אחרים, כולל האיים האגאיים והחוף המערבי של אסיה הקטנה.
השבט האיוני נתן את שמו לאיזור שנקרא איוניה. איוניה חולשת על
חלק קטן מאסיה הקטנה. סטון ממשיך ומסיים את המשפט בקביעה
שאתונה עצמה הוקמה על-ידי איונים. בוזגלו אולי שוב מטיח על
טעות של סטון ומשנה את הנוסח, כך שהפילוסופיה פרוחה לראשונה
באתונה כמו בערי אסיה הקטנה. אם כן, התיקון אינו מדויק, וכמובן
עצם הטיוח חמור.

לסיכום, לפנינו תאונת שרשרת מחרידה בצורת ספר. סטון חזר
לתרגומי מקורות כדי לדלות מהם פיסות מידע שיתאימו למסקנה
שכבר היתה לו. העיתונאי שוחר חופש הביטוי על חשבון האמת
השליך על האתונאים אותה השתוקקות לחופש הביטוי; משום
שלדעתו האתונאים כולם הרגו את סוקרטס, והרי כולם שוחררי חופש
הביטוי, מן הסתם היה סוקרטס אויב הדמוקרטיה ותומך נלהב בחברה

הסגורה. קל היה למצוא תמיכה לפרודיה זאת בקטעים מובחרים מהדיאלוגים של אפלטון, הקומדיות הארסיות של אריסטופנס, והחיבורים האנטי־אתונאים של כסנופון הגולה שמטרתו היתה להגן על סוקרטס קורבנם של האתונאים. סטון העיתונאי מתחיל עם שלד של סיפור, ומחפש עור וגידים כדי להפוך אותו למפלצת. כל חוקר ראוי לשמו מתחיל עם מקורות, מגלה בעיות ומנסה ליישרן. אבל חוקר פחות פיקנטי מעיתונאי.

יהודה מלצר העורך יצא מגדרו מ"העילוי היהודי", וכנראה הזדהה עם הצורך להתבטא בכל מחיר. חופש הביטוי הוא זכות, לא חובה. לפעמים יפה השתיקה. אפילו חיפוש זריז היה מעלה את הביקורות המקצועיות השליליות על הספר. בתור עורך אחראי, היה צריך להסיק שהספר אינו ראוי לתרגום, אלא אם כן בתוספת נדיבה של הערות מתקנות.

שמעון בוזגלו מתרגם כמעט במדויק כשהמקור האנגלי פשוט יחסית, מתרגם בצורה חופשית והולכת כשהאנגלית מסתבכת, וכותב ביצירתיות עוצרת נשימה גם כשאין סיבה נראית לעין. הוא מסוגל להעתיק מתרגום עברי בלי שגיאות. למרות הצהרותיו, ברוב המקרים, אם לא בכולם, הוא לא נאלץ לתרגם בכוחות עצמו ממקור יווני כלשהו. הניסיון של בוזגלו להיראות מוסמך לטפל בטכסטים כתובים יוונית עתיקה (במיוחד בספרים הקודמים שלו) מזכיר את הניסיון של סטון עצמו, ואולי מכאן הרצון של בוזגלו לחפות בסתר על חטאיו של סטון. עם כל העריכה של הערותיו של סטון, יחד עם הוספת הערות משלו גם בטכסט וגם בתור הערות של ממש, יתקשה הקורא להבחין בין סטון ובוזגלו, ואולי אין זה משנה. העיקר שסוקרטס יהיה מושמץ וחופש הביטוי המשתלח ינצח.

איוור לודלם, המחלקה לשפות זרות, החוג ללימודים רב־תחומיים, אוניברסיטת חיפה



אירוניה על רגל אחת

במוסף "הארץ" מיום 29 ביולי 2016, עמוד 62, מופיע מאמר בשם "אירוניה" מאת אילון גלעד. המאמר מדלג בקלילות מיוון העתיקה של הקומדיה וסוקרטס, דרך הלטינית, אל אנגליה של המאות התשע-

עשרה והעשרים, ועד ללהיט של זמרת קנדית משנת 1995. בדרך הילוכו הוא גם מתייחס למאמר של נחום סוקולוב (שהוא קורא לו "חיים סוקולוב") משנת 1934, וסופו שהוא גם מסביר לנו את משמעות המלה "ציניות", מקורה ביוון העתיקה, ושמושיה בעברית.

חלקו הגדול של המאמר לקוח מערכים שונים בוויקיפדיה, בעברית ובאנגלית. למשל, ההבחנה בין אירוניה מילולית, אירוניה דרמטית ואירוניה מצבית לקוחה ישר מן הערך Irony בוויקיפדיה. כך גם המידע על מאמר שכתב בשנת 1833 "הבישוף וההיסטוריון קונופ תירול" (Thirlwall), ולכן צ"ל תרולול) על האירוניה אצל סופוקליס. ועוד כמה פרטים שכל קורא יכול לבדוק על הצג.

המשפט הראשון בדיון על מקורה של מלה זאת עובר כמעט ללא מכשולים:

המילה אירוניה מקורה ביוונית עתיקה, שבה שימשה המילה – הגזורה כנראה מהפועל אִירו (ביוונית " להגיד") – לתיאור דמות במחזה קומי המתנהגת כאילו שהיא יודעת פחות מאשר היא יודעת באמת.

נו, לא בדיוק לתיאור הדמות עצמה, שביוונית היא 'אִרוֹן', אלא לתיאור דרך התנהגותה ודיבורה. אך נניח לזה. וכאן אנו ממשיכים, ועוברים לאירוניה הסוקרטית הידועה:

שיטתו הפילוסופית של סוקרטס – "החוכמה האמיתית והיחידה היא לדעת שאתה לא יודע כלום" – כונתה על יד בני עירו אירוניה ועיצבנה אותם כל כך, עד שהוציאו אותו להורג.

האתונאים העתיקים יכלו להיות, כידוע, חמי מזג וחסרי רסן ביחסם ל'נתיניהם' במה שקרוי היום האימפריה האתונאית. אבל להוציא להורג אזרח אתונאי, בתוך אתונה עצמה, רק משום שהאירוניה שלו 'עיצבנה' את האתונאים? בכל זאת, בתוך אתונה, לאזרחים חפשיים היו זכויות מסוימות, והוצאה להורג של אזרחים נעשתה אך ורק בהתאם לחוקים. סוקרטס עמד למשפט בשנת 399 לפס"ג, נדון למוות והוצא להורג. אך העבירה שעליה נדון למוות היתה – כפי שמספרים לנו מקורות ממקורות שונים ומתקופות

שונות, המצטטים את נוסח כתב האשמה ככתבו וכלשונו – חוסר יראת הכבוד הראויה לאלי הפוליס והסתתם של אחרים ליחס דומה לאלים. היה זה חוק דתי-פוליטי קיצוני שנחקק בשעת חרום, כמה שנים לפני אותו משפט, וככל הידוע לנו אף בוטל שנים אחדות אחריו. על כל פנים, היה כאן טיעון משפטי, תקף או לא, ולא סתם "הוא מעצבן אותנו – בואו נוציא אותו להורג".

נכון הוא שבאפולוגיה (נאום ההגנה הפיקטיבי של סוקרטס) שכתב אפלטון טוען הדובר 'סוקרטס' שהסבה האמתית להעמדתו למשפט היתה האיבה שנטרו לו כמה וכמה מאנשי הציבור בעלי ההשפעה באתונה. אך גם שם לא נאמר שאיבה זאת מקורה ב"שיטתו הפילוסופית", או באירוניה שלו, אלא בכך שבוכוחים פומביים עם כמה מהם הוא הראה להם ולקהל שמסביבם שהם אינם יודעים את הדברים שהם טוענים שהם מומחים להם. הצגתו של אדם חשוב ומחשיב את עצמו ככלי ריק, ועוד בקרב ידידיו וקהל אנונימי, יכולה לגרום לו ליותר מעצבנות גרידא. וגם אז, אותם נואמים ומדינאים שתבעו אותו למשפט לא טענו לפני השופטים שעליהם להוציא אותו להורג משום שהוא הלבין פניהם ברבים. הם נזקקו לעילה משפטית קצת יותר רצינית.

אשר ל"שיטתו הפילוסופית של סוקרטס – "החוכמה האמתית והיחידה היא לדעת שאתה לא יודע כלום", אין אנו יודעים מנין שאב מר גלעד עוות זה. במחקר של שלושים השנים האחרונות הוכח, מתוך נתוח של המקורות עצמם, שבניגוד לסיפור (ששלט בכיפה מאות שנים בספרי עזר לתולדות הפילוסופיה) שסוקרטס טען טענה זאת, מה שהוא אמר על עצמו באמת היה הרבה יותר מוגבל ומוגדר: שמעלתו האחת על אותם מדינאים, נואמים ומשוררים הסבורים שהם יודעים הכל ומוכנים ללמד כל אדם כל דבר, היא שהוא, סוקרטס, מודע למה שאינו יודע, ואינו טוען לידיעה במה שאין לו ידיעה. כן, הוא יודע מה הם הדברים שאינו יודע – אבל יש כמה דברים, "כלומים", שהוא כן יודע.

אך נניח לרגע שאמנם סוקרטס היה נוהג להצהיר, באופן כולל וגורף, כי "החוכמה האמתית והיחידה היא לדעת שאתה לא יודע כלום" – האם די בזה להוות שיטה פילוסופית? מקובל אצל העוסקים בתולדות הפילוסופיה ששיטה פילוסופית היא נסיון להסביר את עולמנו על צדדיו השונים, ההכרה והידיעה, טבע העולם החיצוני, טבע האדם והחברה, השימוש הנכון והמוטעה בלשון, משמעות ההיסטוריה, ועוד כיוצא באלו. משפט אחד הטוען כי "החוכמה האמתית והיחידה היא לדעת שאתה לא יודע כלום",

יכול להוות לכל היותר גישה פילוסופית לאותה בעיה של טיב הידיעה האנושית שעוסק בה אותו ענף של הפילוסופיה המכונה אצלנו 'תורת ההכרה', ובעולם הגדול 'אפיסטמולוגיה'. לא יותר. היו בעולם העתיק פילוסופים ספקנים שטענו שאין לנו כל אפשרות להגיע לידיעה של ממש על שום דבר – והביאו ראיות לכך. לספקנים אלה היתה גישה עקרונית לעצם טיבם של הפילוסופיה והמדע, אבל לא שיטה פילוסופית.

האם היתה לסקרטס שיטה פילוסופית? לפי שני המקורות הקרובים אליו, כסנופון ואפלטון, סוקרטס הביע לעתים מזומנות עמדות בשאלות פילוסופיות. אך כידוע לכל מי שנגע ב'בעיה הסוקרטית', מי שינסה להגיע לנסוח של עמדות סוקרטיות עקביות ושיטתיות מתוך דברים שנאמרים בשמו בספריהם של שני חבריו אלה יאלץ להוציא את רוב זמנו בתרגילי אקרובטיקה בנסיון לישיב בין דברים שונים ומנוגדים, או למצוא פשרות נוחות שאינן מביאות בחשבון את הבעיות העולות מאותם המקורות. בפרט מן הדיאלוגים של אפלטון, שהם שיחות דרמטיות וספרותיות שאינן מתיימרות להציג לפנינו היסטוריה אוביקטיבית של סוקרטס ו'שיטתו'. הנסיונות השונים לשחזר 'פילוסופיה סוקרטית' שנעשו במשך הדורות (ולעתים עדין נעשים) שוב אינם מקובלים על רבים מאד מן החוקרים, ובצדק. אגב, את המונח היווני ל'שיטה' פילוסופית – systema – המציאו ככל הנראה הסטואים, יותר ממאה שנה אחרי מותו של סוקרטס.

והנה מה שנאמר לנו על ה"ציניות":

ציניות (על שם זרם פילוסופי יווני-רומי שדגל בכך שנורמות חברתיות הן הבלים ושיש לדחותן על מנת לחיות באושר, ושפירוש שמה באופן מילולי הוא "דמוי כלב, שכן חסידי השיטה חיו ברחוב וללא בושה כמו כלבים) אינה אירוניה. הציניות היא תפיסה שלפיה אנשים פועלים על פי מניעים אנוכיים צרים ואינם מונעים על-ידי אידיאולוגיה או ערכים נעלים.

מתי יפסיקו אצלנו לומר ולכתוב שמי שמחזיק ברעיון מסוים "דוגל" בו? "דוגל" הוא מונח פוליטי המתאים לאידיאולוגיות שונות, אך לא לרעיונות ולעמדות בפילוסופיה ובמדע.

פירוש השם "קיני" (כך ביונית עתיקה: בעברית הצורה "ציני" נלקחה מבטוי מלה זאת, בגלגולה הלטיני, בגרמניה ובפולין) שנוי במחלוקת. יש אומרים שהמייסד המובהק של זרם מחשבה זה, דיוגניס, נקרא גם kyon,

כלב, על שום חייו חסרי הבושה. יש אומרים שהקינים נקראו כך על שם הגימנסיון האתונאי Kynosarges, ששם הם דרשו ברבים. יתר על כן. הקיני אינו 'פועל על פי מניעים אנוכיים צרים': הוא חי את חיי הפשטות שלו בציבור, והוא מקהיל קהילות ברבים ומטיף לאחרים לחיות כמוהו – מתוך דאגה לשלומם של אותם אחרים. אם אידיאולוגיה היא מה שהמונח המודרני מכוון אליו – תיאוריה מוסרית ומדינית המושתתת על הרקע ועל האינטרסים המעמדיים או המגזריים/מגדריים וכיוצא באלה של בעליה – גם הקינים וגם רוב הפילוסופים העתיקים האחרים לא היו אידיאולוגים במובן זה. אשר לערכים נעלים, השאלה היא אם אנו קוראים מלים אלו כפשוטן או במרכאות. הקיני סבור (ומביא טיעונים לכך) שאותם הערכים הנחשבים לנעלים אצל 'האזרח ההגון' הם כסות עינים בדיוק ל... מניעים אנוכיים צרים, ורק מי שחי כמותם לפי הטבע, ללא כל תאוות גופניות, פוליטיות וכספיות, הוא הנוהג לפי הערכים הנכונים והראויים לאדם חושב. התפיסה של הקיני/ציני כאדם חסר ערכים הדואג רק לתאוותיו ולרווחתו היא שבוש מודרני של עצם המונח 'קיני'.

על הוראת המתמטיקה בבית הספר היסודי ועל הוראה בכלל

חשיבה ודיון בעקבות ספרו של רז קופרמן, *מתמטיקה של בית ספר יסודי – לגלות מחדש, להבין, ללמד ולאהוב*, חלק ב, הוצאת מאגנס, תשע"ו 2015, עמ' 245.

תקציר

בניגוד למחשבה המקובלת, המתמטיקה של בית הספר היסודי אינה סתם אוסף של פרוצדורות לביצוע חישובים. מאחורי אותה "מתמטיקה יסודית" עומדים רעיונות בעלי הרבה עומק ויופי, שאינם באים לידי ביטוי ראוי בספרי הדרכה למורים המשמשים כיום. ספרו של רז קופרמן, *מתמטיקה של בית ספר יסודי*, בא למלא את החלל הזה. הניסיון לעקוב אחר הסיבות לחסרונם של ספרים מסוג זה מציף מעל פני השטח את הבעיות המרכזיות הקיימות בהוראת המתמטיקה במקומותינו. מעבר להצגה של הספר עצמו, חלק משמעותי של המאמר דן בבעיות אלו, שלדעתנו משקפות בעיות טיפוסיות הקיימות בהוראה של כל תחומי הדעת, ממתמטיקה ומדעים מדויקים, ועד למדעי הרוח.

א. מבוא

מאמר זה נכתב בעקבות הופעת חלקו השני של הספר *מתמטיקה של בית הספר היסודי*, חלק ב, מאת רז קופרמן. כשמו כן הוא, הספר עוסק במתמטיקה של ביה"ס היסודי, כאשר חלק א עוסק במתמטיקה הנלמדת בכיתות א-ג וחלק ב במתמטיקה הנלמדת בכיתות ד-ו. במאמר זה נתייחס לשני חלקי הספר כאל מקשה אחת.

המחבר, שהוא פרופסור למתמטיקה באוניברסיטה העברית, מציין בהקדמה לספרו כי הספר החל את דרכו ברשימות שכתב להשתלמויות של מורים בבתי הספר היסודיים בירושלים. ועל כך הוא מוסיף:

החלטתי לכתוב את הספר משום שאני מאמין בנחיצותו. רוב רובם של המבוגרים שולטים אמנם במתמטיקה של בית ספר יסודי ברמה הנדרשת מבוגרי בית ספר, אבל מיומנות זו אינה מספיקה כדי להנחיל ידע לאחרים. מחקרים רבים מוכיחים שהוראה איכותית דורשת ממורים רמת ידיעות עמוקה באופן ניכר מזו הנדרשת מתלמידיהם. בנוסף לידע רחב, נדרשים יכולת הבחנה בין עיקר וטפל, חשיבה ביקורתית ובדיקה עצמית, חופש להסביר דבר אחד במספר דרכים, זיהוי עקרונות משותפים בנושאים שונים, יכולת לבחור דוגמאות טובות, יכולת לזהות במהירות ובמדויק שגיאות של תלמידים והחשוב מכול בעיני – מודעות לכוח וליופי הטמונים בחומר הנלמד. יכולות מגוונות וחשובות אלו אינן באות יש מאין, ואחת הדרכים לרכוש אותן היא באמצעות ספרות ייעודית. אנו מסכימים לכל הכתוב בפסקה זו. למיטב הבנתנו, הרוב המכריע של העוסקים בהוראה, מקברניטי משרד החינוך ועד אחרון הסטודנטים להוראה יסכים עם הכתוב. לפיכך מדוע לא יורמו גבותינו בפליאה כשנקרא את דברי המחבר בפסקה הקודמת לזו שצוטטה זה עתה:

הופתעתי אז לגלות שכמעט לא קיימת ספרות מתמטית בעברית שתוכל לעזור למורים להעמיק את ידיעותיהם במתמטיקה יסודית ומעבר לזה תחשוף אותם להתבוננות אחרת, מעמיקה ורחבה יותר על תחום התוכן שהם מלמדים. אכן מופלא. כולם מסכימים (גם אנשים וגם מחקרים) על חשיבותו של הנושא (הנושא של ידיעה מעמיקה של נושא הלימוד עצמו), ומאידך, מה שמתבצע בפועל אינו תואם לאותה הסכמה. מסתבר שאנו עומדים בפני נושא שלא הוטמע במערכת החינוך עקב חוסר הבנה לגבי מרכזיותו וחשיבותו. גם המורים עצמם אינם מודעים לחשיבותו. כך, למשל, מציינות עטרה שריקי ודורית פטקין (שריקי

על הוראת המתמטיקה בביה"ס היסודי ועל הוראה בכלל

ופטקין, 2014) במחקרן לגבי תפיסת המורים למתמטיקה את חיייהם המקצועיים:

...הצורך של המורים להעמיק את הידע המתמטי שלהם נמצא משמעותי פחות, והצורך להעמיק את הידע המתמטי מעבר לידע הנדרש מהם כמורים, כמו גם הצורך להכיר תאוריות בתחום החינוך המתמטי דורגו במקומות האחרונים.

אנו נתקלים כאן בבעיה שקיימת בכל המערכות להכשרת המורים למתמטיקה; בכל הרמות, מבית הספר היסודי ועד להכנה לבגרות, לא ניתן הדגש הראוי להבנה המעמיקה של חומר הלימוד עצמו, דבר המשפיע על הוראת המקצוע, שהופכת להוראה שטחית המתרכזת בעיקר ביישום של פרוצדורות שונות ומשונות (במלה "פרוצדורה" אנו מתכוונים למין "מתכון" או סדרת הוראות שעל-ידי ביצוען ניתן להגיע לפתרון של בעיה. בבתי הספר שלנו, המשתמש בפרוצדורה לא נדרש בדרך כלל להבין את ההיגיון העומד מאחוריה).

לאור הנאמר לעיל, אנו מסיקים שחשוב לקיים דיון מתמשך ויסודי לגבי חשיבות ההעמקה של הידע המתמטי, בכל הרמות של המעשה החינוכי, ובמיוחד במסלולים להכשרת מורים. לפיכך מצאנו לנכון להקדיש חלק עיקרי של המאמר הנוכחי לדיון בנושא זה. דיון זה יתקיים בפרקים ג-ו של המאמר, לאחר הסקירה של הספר והדיון בתכניו שיובאו בפרק השני.

לדעתנו, הבעיות שבהן נדון במאמר זה אינן ייחודיות לבית הספר היסודי בלבד, ולפיכך נרחיב מדי פעם את הדיון גם ללימודי המתמטיקה בחטיבות הביניים ובבתי הספר התיכוניים. יתרה מזו, אנו משוכנעים כי גם העוסקים בתחומי הדעת האחרים, ממדעי הטבע ועד מדעי הרוח, ימצאו כי נושאים לא מעטים הנדונים במאמר רלוונטיים גם לנעשה בתחומי הדעת האחרים, ובכל רמות הלימוד. לפיכך בחרנו להציג את הדברים באופן שיתאים גם לקוראים שאינם מתמצאים בתחום המתמטיקה, ולהרבות בדוגמאות שיעזרו להמחיש את מצב העניינים.

ב. סקירה על תוכן הספר

ספרי המתמטיקה, המשמשים את המורים בבתי הספר היסודיים במקומותינו, הם בדרך כלל ספרים העוסקים בהדרכת המורים לגבי הדרך שבה יועבר חומר הלימוד לתלמידים, ולגבי השימוש בחוברות הלימוד ובספרי הלימוד, והם בדרך כלל חוברות למורה שמצורפות לחוברת שממנה לומדים התלמידים. קיימת אמנם מודעות במערכת החינוך לצורך העמקת הידע של המורים מעבר לחומר הלימוד עצמו. אולם בנושא זה מוחמצת פעמים רבות המטרה משני כיוונים. מצד אחד, אין הכרה בעובדה כי חומר הלימוד עצמו, גם של בית ספר יסודי, הוא עמוק ודורש השקעה משמעותית בלימוד והכשרה, ולפיכך, מצד שני, ניגשים לא אחת מיד, ללימוד של "חומר מתקדם", אותו מתקשים פרחי ההוראה להטמיע. הנזק בגישה זו הוא כפול: ראשית, המורים אינם שולטים כראוי בחומר אותו הם מלמדים, ומצד שני, עקב הקושי להטמיע את אותו חומר "מתקדם", הם פונים, בצר להם, לשימוש בפרוצדורות לפתרון בעיות שונות, בלי להבין את היסודות העומדים מאחורי אותן הפרוצדורות. מכאן לא קשה לנחש מה תהיה ההשפעה של אופן לימוד כזה על דרך הוראתו של המורה. הספר *מתמטיקה של בית הספר היסודי* מיוחד בכך שאינו מלמד איזושהי מתמטיקה ב"רמה גבוהה", אלא בכך שהוא מלמד את החומר שנלמד בבית הספר, אך מתוך גישה יסודית ומעמיקה, לימוד שהוא חשוב וראוי בכל הכשרה של מורים. על כך כותב המחבר:

חשוב לי להדגיש שמתמטיקה של בית הספר היסודי הוא ספר מתמטיקה ואינו ספר המלמד כיצד ללמד מתמטיקה. אין לראות בו 'מדריך למורה', כדוגמת המדריכים הנלווים לספרי התלמיד.

קיימים שני ספרים נוספים בעברית, שהם מצוינים לדעתנו: *חשבון להורים*, מאת רון אהרוני (אהרוני, 2006), ו*שליש לחלק לרבע* מאת מירה עופרן (עופרן, 2005), שנכתבו מתוך מטרה דומה: להציג למבוגרים את העומק והיופי שעומדים מאחורי החשבון של בית הספר היסודי. ספרים אלו נועדו להורים, מורים ומבוגרים אחרים. ספרו של רז קופרמן נבדל מהם בכך שהוא נכתב במטרה מוצהרת לשמש ללימוד המורים, ולפיכך ערוך באופן שדומה יותר לספר

על הוראת המתמטיקה בביה"ס היסודי ועל הוראה בכלל

לימוד אקדמי במתמטיקה. בנבדל מספרים אלו, מתרכז המחבר יותר בלימוד המתמטיקה של בית הספר היסודי עצמה, ופחות בנושא של הוראת המתמטיקה לילדים.

מטרתו העיקרית של פרק זה היא להציג את תוכן הספר באופן שיוכל להיות מובן לכל מי שמתעניין בהוראת תחומי הדעת השונים, גם אם אינו מתעניין או מבין במתמטיקה. מטרתה של סקירה זו אינה להציג באופן סדור את תוכן הספר, אלא לעמוד בעיקר על רוח הדברים והעקרונות העומדים מאחורי כתיבתו. אנו מקווים כי דיון זה יבהיר גם את המיוחד והשונה בספר, ובכך גם ישפוך אור על כמה בעיות יסודיות הקיימות בלימודי המתמטיקה. דיון רחב יותר על בעיות אלו יתבצע בפרקים הבאים.

במיוחד, נדגיש בהצגה להלן את הפרטים המייחדים את הספר, כגון השימוש בשפה מדויקת ובהירה, ההקפדה על הניסוח הפורמלי, מתן הסבר אינטואיטיבי והצגת המוטיבציה לנושאים שונים, אך ללא ויתור על התיאור המדויק והחד משמעי, הצגת כיווני מבט שונים על אותה הבעיה, שילוב של דיון בנסיבות היסטוריות וכדומה. דרך ההצגה של חומר הלימוד בספר מעודדת חשיבה עצמאית וגמישות מחשבתית.

נפתח בנושא החשוב של השימוש בשפה מדויקת ובהירה, וההקפדה על הניסוח הפורמלי. למרבה הצער, נראה כי נושא חשוב זה אינו זוכה להכרה הראויה בהכשרת המורים, כמו גם בלימודי המתמטיקה בבית הספר בכל רמות הלימוד (ראו דיון מפורט יותר על חשיבות הנושא, ועל הסיבות לאי ההכרה הראויה בחשיבותו, בפרק ד להלן).

הבה נביט בהגדרה של מספר זוגי ומספר אי זוגי המובאת בעמוד 65 של חלק א:

הגדרה א: מספר זוגי הוא מספר שלם שאפשר להציגו כסכום של שני מספרים שלמים שווים. מספר שלם שאי אפשר להציגו כסכום של שני מספרים שלמים שווים נקרא מספר אי זוגי.

ללא הגדרה מדויקת לא נוכל להיות בטוחים שהאדם שעומד מולנו מסכים עם התפיסה שלנו של המושג. יתר על כן, אי שימוש בהגדרה עלול להביא למצב בו שני אנשים ישתמשו באותו המושג לדברים

שונים. יתירה מזו, כאשר יש לנו הגדרה מדויקת אנו יודעים בוודאות מה עלינו לעשות על מנת לבדוק (להוכיח) שמספר הוא זוגי או אי זוגי. ידיעה והבנה של ההגדרה תהווה בסיס להסברים והוכחות הקשורים לתכונות של המושג המוגדר.

כעת מציג המחבר הגדרה נוספת למספר זוגי ומספר אי זוגי.

הגדרה ב: מספר זוגי הוא מספר שלם שאפשר להציגו ככפולה

שלמה של 2. מספר שאי אפשר להציגו ככפולה שלמה של 2

נקרא מספר אי זוגי.

לכאורה, הצגת ההגדרה הנוספת עומדת בסתירה לאמירת המחבר כי "מושג מתמטי חייב בהגדרה יחידה וחד משמעית". לפיכך הוא שואל: "האם לא ייתכן שמספר יהיה זוגי לפי הגדרה אחת ואי זוגי לפי הגדרה האחרת?". כמענה לתהייה זו מציג המחבר את המושג של הגדרות שקולות (ההגדרות א, ב הן שקולות אם בכל פעם שמתקיימת אחת מהן, אז בהכרח מתקיימת גם השנייה), ואת הטענה הבאה בדבר שקילות ההגדרות א ו-ב.

טענה

חלק 1: אם מספר טבעי הוא זוגי לפי הגדרה א, אזי הוא יהיה זוגי גם לפי הגדרה ב.

חלק 2: אם מספר טבעי הוא זוגי לפי הגדרה ב, אזי הוא יהיה זוגי גם לפי הגדרה א.

המחבר גם נותן את הנימוק לגבי שקילות ההגדרות כי לטענתו "כל דבר שנלמד רצוי שילווה בהסבר".

המחבר גם מסביר ש"הגדרה ב יכולה להיות בעייתית אם קהל היעד הוא תלמידי כיתה א, שכן היא מסתמכת במפורש על המושג כפולה, אך התלמידים טרם למדו את פעולת הכפל." ברצוננו להוסיף על כך. השימוש בהגדרות הוא מופשט וקשה להטמעה על-ידי תלמידים צעירים. לכן, יש לדחות את השימוש בהגדרות לגילאים בהם אנו מצפים שהתלמידים יהיו בשלים לעיכול ההפשטה הכרוכה בשימוש בהגדרות. ייתכן גם שראוי כי השימוש המלא בהגדרות יידחה לשלב מאוחר של הלימודים בבית ספר על יסודי. מאידך, חשוב שהמורים יהיו אמונים על השימוש בהגדרות: זהו תנאי מקדים לכך שהמורים

על הוראת המתמטיקה בביה"ס היסודי ועל הוראה בכלל

ידעו להציג את חומר הלימוד באופן ברור, מדויק, וחד משמעי (ראו הרחבה של הנושא בפרק ד להלן).

יתירה מזו, בעיות אלו, של הימנעות משימוש בהגדרות או שימוש רשלני בהגדרה הן בעיות איתן אנו מתמודדים שוב ושוב בהוראה באקדמיה. מסתבר כי רכישת המיומנויות של ניסוחים מדויקים (כפי שנדרש בהגדרות) היא תהליך מורכב ולא פשוט כלל (ראו למשל לב, 2015, או Edwards and Ward, 2004), ולפיכך, הימנעות מרכישת מיומנות זו כבר בשלבי הלימודים בבית הספר יוצרת בעיות גם בלימודים האקדמיים, כאשר ההתמודדות עמן קשה ולפיכך כושלת במקרים רבים.

אחת הדוגמאות לחשיבות השימוש בהגדרות מופיעה בעמוד 100 של חלק א, לגבי הקונפליקט המתעורר בקשר לפעולת החילוק $0:0$. רוב המורים יטפלו בבעיה זאת על-ידי כך שיאמרו בפשטות כי חילוק באפס אינו מוגדר. אולם אם יקבלו הסבר לגבי הרציונל מאחורי החוק החשוב הזה, יגדל הסיכוי שהם יוכלו להשתמש ברציונל זה כאשר יתקלו בבעיות דומות בעתיד. ככלל, הצגת הרציונל מאחורי קביעות אלו ואחרות יתרום לנטייה של הלומד להצגת שאלות ולחיפוש הסברים.

המחבר מציג את הקונפליקט ואת הרציונל באופן הבא:

ננתח את התרגיל $0:0=0$? מנקודת מבט של חילוק לחלקים: יש

לי 0 תפוחים שאותם אני רוצה לחלק שווה בשווה בין 0

ילדים. כמה תפוחים יקבל כל ילד?

האם לא ברור כי התשובה היא 0, שהרי אין לי למי לחלק

תפוחים אך גם אין מה לחלק? זו דוגמה שבה קיימים פערים

בין השפה המתמטית ובין השפה המדוברת.

נחזור פעם נוספת להגדרה המתמטית שלפיה פתרון התרגיל $0:0=?$

הוא פתרון תרגיל הכפל $0=0 \times x$? (כלומר: פעולת החילוק היא הפוכה

לפעולת הכפל; מדוע $2:6=3$? כי 3 פעמים 2 שווה ל-6).

מכאן נקבל שכדי לפתור את התרגיל $0:0=?$ עלינו לחפש מספר

שהכפלתו ב-0 תיתן 0. התשובה היא שכל מספר מקיים תנאי זה, אבל

מכיוון שביטוי חשבוני מחייב הגדרה חד משמעית, גם במקרה זה

נקבע שהביטוי החשבוני $0:0$ אינו מוגדר.

דוגמה זאת גם ממחישה את החשיבות של השימוש בהגדרה מתמטית שמשלימה ומתקפת את חשיבתנו האינטואיטיבית. כאן ברצוננו להוסיף הערה שהיא חשובה לדעתנו. הקורא בוודאי שם לב לכך שאותו דיון 'פשוט' על פעולת החילוק אינו פשוט כלל וכלל, ועל המורה לחפש את הדרכים הנאותות להסבר הנושא, כאשר הסבר זה תלוי בגיל וביכולת של התלמידים. ייתכן אף שהמורה ייווכח כי בזמן מסוים מוקדם לרדת לעמקו של הנושא ועדיף לחכות לזמן בו התלמידים יהיו בשלים לדיון בעל אופי מעמיק יותר. מאידך, יש לזכור כי לנושא זה של 'פעולות הפוכות' יש חשיבות מאוד גדולה במתמטיקה, ואנו נתקלים לא אחת בסטודנטים ומורים המתקשים בנושא המדובר ולפיכך מתקשים גם בנושא החשוב של 'פונקציות הפוכות' שקשור אליו (אנא נסו להעלות את שם פונקציית הלוגריתם, שהיא הפוכה לפונקציה המעריכית ומיוחד לה מקום מרכזי במתמטיקה – ולפיכך גם בלימודי המתמטיקה בתיכון – בפני פרחי הוראה של בתי הספר העל יסודיים, וצפו בכמה תגובות של רתיעה וחשש אתם נתקלים). לפיכך נקבל כי מחד, חשוב שהנושא יטופל באופן מעמיק וראוי בשלב המתאים של הלימודים בבתי הספר, ומאידך, חשוב שהטיפול בו יופקד בידי מורים ששולטים בו לעומק ואינם חוששים מפניו, דבר שפעמים רבות אינו נמצא.

דוגמה נוספת לעבודה עם הגדרות מופיעה בחלק ב, בהגדרה של מספר ראשוני. ההגדרה שעמה "גדלנו" בבית הספר, ועמה הגיעו רבים מהסטודנטים שלנו, היא ש"מספר הוא ראשוני אם הוא מתחלק רק בעצמו וב"1". מהגדרה זו משתמע כי 1 הוא מספר ראשוני. רבים מהתלמידים הוותיקים אכן היו משוכנעים כי 1 הוא מספר ראשוני למרות שלפי ההגדרה המקובלת (ראו ההגדרה להלן) 1 אינו מספר ראשוני.

הגדרה (ע"מ 84 חלק ב): מספר טבעי שלו בדיוק שני מחלקים מכונה מספר ראשוני.

(נעיר כאן כי אנו מעדיפים, למען הבהרת הדברים למי שאינו מנוסה בקריאה קפדנית, להוסיף את המילה "שונים" להגדרה, למרות שאין בכך כל תוספת לתוכן ההגדרה. כלומר: מספר ראשוני הוא מספר טבעי שלו בדיוק שני מחלקים שונים).

על הוראת המתמטיקה בביה"ס היסודי ועל הוראה בכלל

בשנים האחרונות השתנה הטעם, ומקפידים לציין כי 1 אינו ראשוני. ואנו חוזים כעת בתופעה מעניינת: גם בוגר ממוצע של 4 או 5 יחידות במתמטיקה יצהיר כי 1 אינו ראשוני, אך כשיתבקש להגדיר מספר ראשוני, מיד יביא הגדרה שממנה משתמע כי 1 הוא מספר ראשוני. יאמר מי שיאמר כי אין לכך חשיבות רבה, העיקר שהתלמיד "מבין" כי 1 אינו ראשוני. טעות יסודית טמונה באמירה זו. בתוצאות הלא נעימות של טעות זו אנו נתקלים בלימודי המתמטיקה בהשכלה הגבוהה (בעיקר בתחום המדעים המדויקים וההנדסה); הסטודנטים אינם מודעים לחשיבותה של ההגדרה המדויקת, מסתפקים באיזושהי תפיסה אינטואיטיבית (ומעורפלת לעתים קרובות) של המושגים החדשים המוצגים בזמן הלימוד, ותוך זמן קצר הופכת כל התפיסה של החומר לסחרחורת של ערפל המלווה באי דיוקים וטעויות. המחבר אינו מסתפק אך ורק בהצגת ההגדרה של מספר ראשוני, בבחינת "כזה ראה וקדש", אלא גם מציג את הטעם לקביעה זו שבהגדרה (ראו דיון בעמודים 84-88 בחלק ב); קיים משפט מתמטי חשוב (שנקרא "המשפט היסודי של האריתמטיקה") האומר כך: כל מספר טבעי השונה מ-1 ניתן להצגה כמכפלה של מספרים ראשוניים באופן יחיד (כאשר ייתכנו במכפלה חזרות על אותו הראשוני, ואין התחשבות בסדר שבו מסודרים האיברים במכפלה. למשל: הצגת 12 כמכפלת ראשוניים היא $2 \times 2 \times 3 = 12$). פירוש מקובל לתוצאה יסודית זו הוא שניתן לראות במספרים הראשוניים את "אבני הבניין" היסודיות של המספרים הטבעיים השונים מ-1 (מהם נבנה המספר על-ידי ביצוע פעולות כפל. כך, למשל, "אבני הבניין" של 12 הן 3, 2, 2, ולמספר הראשוני 7 יש אבן בנין יחידה: המספר הראשוני 7 בכבודו ובעצמו). מכאן מתברר מדוע לא נקבע 1 כמספר ראשוני: 1 הוא איבר ניטרלי לכפל, ולכן 1 אינו "אבן בנין", שכן כפל באחד אינו בונה דבר (נוכל לכפול מספר ב-1 יים כרצוננו, והמספר לא ישתנה). ההסבר של עובדה זו, מעבר לעניין שבו, ומעבר לעובדה שמציג הסבר הגיוני לקביעתה של הגדרה, גם מציג משפט מתמטי חשוב, שנמנה על המשפטים היסודיים של המתמטיקה. מניסיוננו אנו יודעים כי הרוב המכריע של בוגרי בתי הספר לא זוכה להסבר מעין זה על המספרים הראשוניים בזמן לימודיו, וחבל.

המחבר אינו מסתפק בהצגה ראויה של ההגדרות, אלא גם מציע למורים דרכים שונות ללמד נושא מסוים, כאשר הוא מתייחס לכך שלתלמידים שונים מתאימות גישות שונות, ולכן אחד מתפקידיו של המורה הוא לעזור לתלמיד למצוא את השיטה שמתאימה לו. חשוב שגם מורה הרגיל לשיטה מסוימת יוכל לגלות גמישות מחשבתית, ובפרט לבחון ולקבל פתרונות בדרכים שלא עלו בדעתו קודם לכן. כך, למשל, בעמוד 84 של החלק הראשון, בפרק על הכפל, כותב המחבר:

מומלץ לנצל את השלבים המוקדמים של לימוד הכפל כדי לפתח בתלמידים יכולות של חישוב מנטלי. בפרט, רצוי שהם יאמצו אסטרטגיות מגוונות לביצוע פעולות כפל בתחום ה-100 בטרם ילמדו את לוח הכפל בעל פה.

בהמשך הוא מציע אסטרטגיות אפשריות, כמו, למשל, ספירה בדילוגים, שימוש בחוק הקיבוץ ובחוק הפילוג. על כך הוא מוסיף: "סביר להניח שאסטרטגיות רבות אחרות יפתחו התלמידים בעצמם. כל עוד דרך חשיבתם נכונה, יש לעודד אותם לפתח דרכים רבות ככל שניתן".

בעמוד 23 של חלק ב, בפרק על כפל אנכי, המחבר מציע שני אלגוריתמים לכפל אנכי: ה"אלגוריתם השקוף" ו"אלגוריתם הכפל האנכי התקני". מעבר לכך שהמחבר משתמש במושג אלגוריתם (כלומר, מקפיד על שפה מדויקת), האפשרות להציע לתלמיד יותר מדרך אחת יכולה להועיל לו הן בהבנת התהליך והן בהפנמתו. הוא גם מסביר את היתרונות והחסרונות שבכל אחד מהאלגוריתמים.

האלגוריתם התקני חסכוני מבחינת הכתיבה, אבל הוא עלול לבלבל ילדים. מומלץ לדחות את הוראת האלגוריתם התקני עד שהילדים יפגינו שליטה מלאה באלגוריתם השקוף. (מורים רבים אמרו לי שהם מעדיפים להתמקד באלגוריתם השקוף, ולעסוק באלגוריתם התקני רק עם תלמידים מתקדמים.)

גם לגבי אלגוריתם החילוק, טוען המחבר בעמוד 40 בחלק ב: איני ממליץ ללמד את אלגוריתם החילוק לפני שמושגת שליטה בפתרון המוחשי. מטרת האלגוריתם היא לחסוך

על הוראת המתמטיקה בביה"ס היסודי ועל הוראה בכלל

בכתיבה, ולא מעבר לכך. הבנה מעמיקה יותר מושגת דווקא באמצעות פתרונות מוחשיים.

לכל אורך הספר המחבר משלב עובדות היסטוריות ומוטיבציה לכל הנושאים. לעיתים הוא מסביר איך הגיעו למושג מסוים או לאלגוריתם ולעיתים הוא נותן את הרקע ההיסטורי על מנת להוסיף צבע לנושא. גם המורה בבית הספר היסודי יכול להשתמש ברעיונות אלו בשיעור כדי להפוך את הנושא למעניין יותר ולקבלת אתגרת מהלימוד הטכני של החומר.

דוגמא מעמוד 185 בחלק א:

מדוע נבחרה זווית בת מעלה אחת כיחידת מידה? משום שאם נחבר זו לזו הרבה זוויות של מעלה אחת נקבל סדרה של זוויות הולכות וגדלות. אם נקבע את אחת השוקיים, הרי שככל שנוסיף עוד ועוד מעלות, השוק האחרת תנוע כמו מחוג של שעון. מספר המעלות הדרוש למחוג השעון כדי להשלים סיבוב שלם הוא 360, או ליתר דיוק, המעלה היא החלק $\frac{1}{360}$ מסיבוב שלם. מדוע נבחר דווקא המספר 360? מתברר ש-360 נתפס בעת העתיקה כמספר מיוחד מפני שיש לו מחלקים רבים, ובפרט כל המספרים עד 10 למעט 7.

אחד היתרונות החשובים ביותר של הספר הוא החינוך לעצמאות. אחת הציפיות השכיחות אצל סטודנטים הבאים בשערי האקדמיה היא הציפיה לקבלת נוסחה או מתכון שיאפשרו את מציאת התשובה לשאלה, דבר שהוא הפוך לחלוטין ממה שהיינו מצפים שיקרה בלימודי המתמטיקה. בלימוד המתמטיקה יש להדגיש את פיתוח השיטות ופיתוח המחשבה, והמחבר מנסה לתת לכך את הדגש. בהקדמה לספרו מסביר המחבר מדוע לא מצורפים פתרונות לתרגילים המופיעים בספר:

באופן מודע לא צירפתי פתרונות. אני מאמין שחשיבות התרגילים היא במחשבה שהם מעוררים, ולכן פתרונות עלולים לפגוע בנכונות להשקיע את הזמן הנדרש להתמודד עם שאלה, ובזאת לפגוע בהזדמנות לרכוש תובנות שלא יעלו בעת קריאת פתרון.

בנוסף, הוא כותב בעמוד 43 של חלק ב: "בפרק זה אנו שמים את הדגש על דרכי פתרון שיטתיות, אבל אין להבין מכך שדרכים אלה מייתרות את השימוש בשכל הישר..".

ג. אז מה הבעיה...

קורא שהשתכנע בחשיבותו של הספר עלול לרצות לסיים את הדיון כאן, תוך המלצה בפה מלא על הטמעת השימוש בספר בכל התכניות להכשרת המורים. מסתבר כי הדברים אינם כה פשוטים, וקיימות מספר בעיות המקשות על הטמעת הספר בתכניות להכשרת המורים. על הבעיה הראשונה ניתן ללמוד מדברים שצוטטו מפי מחבר הספר בעיתון "כלכליסט" (אמסטרדםסקי, 2015):

לרוב המורות והמורים ביסודיים יש חרדת מתמטיקה. זו נקודת מוצא קשה מאוד ללימודי מתמטיקה. מורים יודעים ללמד, לזה הם הוכשרו. אבל במתמטיקה, לעתים הרמה של המורות היא 3 יחידות לימוד, והן לא הוכשרו לכך כלל. זה נכון באופן גורף לכל המורות והמורים ביסודי. כל מי שמלמד מתמטיקה בכיתות א-ב הן המחנכות, ולרוב זה המקצוע השנוא עליהן. זה יוצר מצב שבו הלמידה של התלמידים היא אוטומטית, והם לא באמת מבינים מה הם עושים.

אף אם דברים אלו של המחבר גורפים מדי, הרי הבעיה שהעלה היא בעיה ממשית שקיימת בשטח. על כך, למשל, מעיד גם שלמה וינר, מתמטיקאי חוקר בעברו, שפנה לתחום החינוך כבר לפני שנים רבות (וינר, 2014). גם אנחנו, מניסיוננו בהכשרת מורים לחטיבה העל יסודית, יכולים להעיד כי רבים מפרחי ההוראה לחטיבת הביניים והתיכון עלולים להתקשות בנושאים רבים המוצגים בספר, קל וחומר פרחי ההוראה של בית ספר יסודי.

לפני שנמשיך, ברצוננו להבהיר דבר חשוב. רבים מהמורות והמורים בבית הספר היסודי הם מורים טובים ומסורים שדרכם החינוכית ראויה ללימוד ולחיקוי. כל הביקורת שמועלית כאן היא לגבי שליטתם בדיסציפלינות שהם מלמדים (ובמיוחד במתמטיקה, שהיא ענינו של מאמר זה). כשתעלה השאלה אם אנו מעדיפים

על הוראת המתמטיקה בביה"ס היסודי ועל הוראה בכלל

שהמורה של ילדנו יגלה שליטה ראויה במתמטיקה, או שיהיה דמות חינוכית ראויה, אנו נעדיף ראשית לכול את האפשרות השנייה. להלן נביא בקצרה עוד מדבריו של וינר במאמר הנזכר למעלה. הוא מציג "שלושה עקרונות פדגוגיים שאמורים להנחות מעצבי תכניות לימודים ומורים לחינוך". עקרונות אלו הם חשובים וברורים מאליהם, אך נראה שכולם או חלקם "נשכחו" במערכת החינוך שלנו. בהצגת העיקרון הראשון הוא מביא מדברי הפסיכולוג החינוכי דיוויד אוזובל (Ausubel 1968): "הגורם האחד החשוב ביותר שמשפיע על הלמידה הוא מה שהלומד כבר יודע. יש לברר זאת וללמדו בהתאם" (ההדגשה שלנו).

העיקרון השני מכונה העיקרון של טווח התפתחות קרובה (Vygotsky, 1986), שעיקרו אומר כך: "אנחנו לא צריכים לנסות ללמד את הלומדים שלנו נושאים שהם מעבר ליכולת האינטלקטואלית שלהם". העיקרון השלישי הוא העיקרון של קצב הוראה מתאים. וינר מוסיף וכותב על עיקרון "ברור מאליו" זה:

בסילבוסים רבים של תכניות הלימודים יש נטייה כללית לעומס יתר. מסיבה זו וגם בגלל ההתחייבות הבלתי כתובה לכסות את כל הסילבוס, קצב הלימודים בקורסים רבים הוא מהיר מדי עבור הרוב המכריע של הלומדים.

וינר ממשיך וכותב: "התעלמות משלושת העקרונות האלה מביאה ללמידה לא משמעותית. למידה לא משמעותית מתבטאת לעתים קרובות במה שאני מכנה 'התנהגויות פסודו-אנליטיות ופסודו מושגיות' (Vinner, 1997)". על כך הוא מוסיף: "ללמד משהו שאנחנו לא ממש מבינים זהו נזק חינוכי ממדרגה ראשונה. אבל למרבה הצער, זה המצב אצל מורות רבות בבית הספר היסודי".

וינר מסביר את כוונתו במושגים "התנהגויות פסודו-אנליטיות" ו"פסודו מושגיות" כהתנהגויות ש"מאפיינות אנשים שמנסים להראות שהם יודעים משהו על נושא מסוים אף על פי שבפועל ידיעתם קלושה או אף אינה קיימת...". הוא מציג מספר אנקדוטות מעניינות להמחשת הדברים (הקורא מופנה לעמודים 31-34 של וינר, 2014 לדיון בנושאים חשובים אלו). ברצוננו להוסיף כי התנהגויות מעין אלו אינן נחלתם הבלעדית של המורות והמורים. נהפוך הוא:

התנהגויות אלו מופיעות תדיר בכל מרכיבי המערכת, מהמורים, המשך במדריכים הפדגוגים והמפקחים, וכלה בכותבי תכניות הלימודים. דוגמה בוטה למדי מובאת בספרו של צבי ארטשטיין (ארטשטיין, 2014). צבי ארטשטיין, שהוא פרופסור למתמטיקה במכון וייצמן, מתאר פגישה בין הורים למורים שבה נכח לפני שנים לא מועטות כהורה לילד בכיתה א. בפגישה זו הוצגה תכנית לימוד חדשה על-ידי מורה בכירה ממשרד החינוך. מסתבר שמישהו במשרד החינוך שמע כנראה על עבודתם החשובה של מתמטיקאים בהשתתפות מושג המספר על מושג הקבוצה, עבודה עמוקה שהמקום הראוי ללמדה הוא בלימודי המתמטיקה באוניברסיטה (ביתר לימודי המדעים המדויקים היא לא נלמדת כלל). כאשר עבודה מוכרת על-ידי מישהו, אך משמעותה ועמקה אינן מוערכות כראוי על-ידו, הוא עלול להחליט (כפי שאכן קרה) שמן הראוי ללמד את תלמידי כיתה א על פי תכניה של עבודה זו, על מנת להעמיק את הבנת הזאטוטים במושג המספר. כמובן שלתוכנית הזויה כזו יכולה להיות רק תוצאה אחת: יצירת בלבול וערעור הביטחון של הילדים בהבנה האינטואיטיבית של המושג הבסיסי "מספר". אין פלא שתוכנית זו הוצאה מתוכנית הלימודים בהמשך. אנו ממליצים לקורא לעיין בעמודים 430-437 בספרו של ארטשטיין, ולקרוא על סיפור המעשה (ועוד סיפורים באותו עניין) שמציג המחבר. למרבה הצער, לא מדובר על אנקדוטה חד פעמית. שוב ושוב אנו נתקלים בתכניות חדשות ומתקדמות בכל רמות הלימוד, שרובן ככולן מתקדמות מדי, ולפיכך הדרך היחידה שניתן להעבירן לתלמידי בתי הספר היא על-ידי אימון בפרוצדורות מוכנות לפתרון תרגילים השייכים לתבניות מסוימות, ללא כל הבנה מעמיקה של היסודות העומדים בתשתית של אותן הפרוצדורות. למרות הנזק העלול להיגרם מאי הקפדה על שלושת העקרונות שמנה וינר, לא מתקיימת הקפדה כזו בכל המערכות, כולל האוניברסיטאות. השפעה רעה בעניין זה מגיעה לדעתנו דווקא מהאוניברסיטאות. שם, לפחות בלימודי המדעים המדויקים וההנדסה (אותם אנו מכירים ישירות), הלימוד ראוי מבחינת הצגת התכנים. אולם הוא נלמד ברמה ובקצב המתאימים לסטודנטים הראויים להיות תלמידי מחקר. רוב הסטודנטים אינם כאלו, ולפיכך הידע עמו הם

מגיעים ללמודים אינו תואם את הנדרש בדרך כלל, חלק לא קטן מחומר הלימוד הוא מעבר ליכולת האינטלקטואלית שלהם, וקצב הלימודים מהיר מדי עבורם. מכאן קצרה הדרך ל"למידה לא משמעותית", כפי שמנוסח על-ידי וינר. כאשר אנו מעלים את הבעיה בפני עמיתים, אנו נתקלים לא אחת בתשובה "אנו יודעים כי חלק גדול מהסטודנטים לא 'מפנימים' את חומר הלימוד, אולם רמת הלימודים הידרדרה מספיק גם כך, ואין להורידה עוד". לדעתנו זו תשובה גרועה מאוד. משום שבמצב הנוכחי, שבו רוב הסטודנטים לא מפנימים, הרי גם רוב פרחי ההוראה (השייכים לאוכלוסייה של 'רוב הסטודנטים') אינם מפנימים, ומדוע שתלמידיהם 'יפנימו'? וכך נוצר מעגל של 'חוסר הפנמה' העוטף את כל מערכת החינוך מראשה ועד רגליה. לסקירה על שורשיו של מצב עגום זה, ועל דרכים אפשריות להתמודדות עמו, ראו (לב, a2015), (לב, b2015) ו-(לב, 2013).

לאור האמור לעיל אנו עומדים לפתע בפני דילמה קשה. אנו מסכימים כי חשוב וראוי שמורי בית הספר היסודי יכירו את החומר שהם מלמדים לעמקו, אולם, מאידך, לימוד מעין זה עלול להיות מורכב מדי עבור הלומדים, ובכך להביא אותנו לאותו מצב של 'נזק חינוכי ממדרגה ראשונה' שמפניו מזהיר וינר. הבה נעמוד על שלושת העקרונות שמנה וינר בהקשר של הספר שלפנינו.

כבר מעיון ראשון בספר אנו מתרשמים מהמספר הרב של הנושאים ותת הנושאים הנדונים. קשה להשתלט על מגוון כה רחב, במיוחד אם קהל היעד אינו מאומן או מוכן ללימוד מעמיק. במצב כזה של עומס יתר, קל להגיע למצב של אותו 'חוסר הפנמה' שתואר בפסקה הקודמת. המחבר אינו אשם, כמובן, ביצירת העומס הזה. תכנית הלימודים של בית הספר היסודי פשוט עמוסה מדי! אם המחבר רואה עצמו מחויב לכיסוי כל הנושאים הנלמדים, הרי אין לו ברירה אלא לעבור על כל אותו העומס. מובן שהדבר אינו חייב להיות כך. לדעתנו קיימים שני מקורות עיקריים לאותו עומס. ראשית אותן התנהגויות "פסאודו אנליטיות" ו"פסאודו מושגיות" שמציין וינר. כאשר קברניטי המערכת אינם מבינים את העומק שעומד מאחורי חומר הלימוד, הם לא יקצו כמובן את הזמן הראוי ללימוד ראוי של הנושאים. המקור השני מגיע מהכיוון ההפוך, מזה של אנשי

הדיסציפלינה, המומחים למתמטיקה, שמבינים את העומק מאחורי החומר הנלמד, אך אינם מודעים לקשיים בהם ייתקלו התלמידים והמורים ב"הטמעה" של החומר, ולפיכך לוחצים על המערכת "להספיק הרבה נושאים". יתירה מזו, הרמה בה מועבר החומר בספר עלולה להיות גבוהה מדי לחלק לא מבוטל של הלומדים. לאור כל אלה, נשאלת השאלה כיצד ניתן להשתמש בספר באופן שבו נימנע מהמכשלות שמנינו בפסקאות הקודמות. להלן ננסה לעמוד על כמה נקודות חשובות.

ראשית, אין כל טעם בלימוד נושא כאשר הלומדים אינם רואים אותו כרלוונטי עבורם. גם המחבר עמד על ענין זה בדברים המובאים מפיו (אמסטרדםסקי, 2015): "הוא מודה בעצמו שנדרשו לו כמה שנים כדי לשכנע את המורים שמדובר במשהו שיהיה רלבנטי לעבודתם". מניסיוננו בהכשרת מורים (אם כי לבתי הספר העל יסודיים), בעיה זו של שכנוע היא קשה ביותר, ואף לאחר שמישהו השתכנע בחשיבות של החומר הנלמד, הוא מוצא עצמו חסר אונים לנוכח מערכת הלימודים העמוסה בחומר לימוד ומשועבדת ללימוד דרך פרוצדורות, ואינו מוצא את הדרך ליישום של מה שלמד. בעיה זו היא מרכזית וחשובה, ולכן הקדשנו לה פרק שלם (פרק ד להלן).

שנית, קיימת הבעיה של עומס החומר, והתאמתו לרמת הלומדים. בנושא זה חשוב להקפיד, לדעתנו. יש להקדיש זמן מספיק ללימוד החומר, ואם זמן זה לא עומד לרשותנו, יש לוותר על חלק מנושאי הלימוד. כאן בהחלט עדיפה האיכות על הכמות. יש לזכור נקודה חשובה (שפעמים רבות לא זוכה לתשומת לב ראויה במערכת החינוך): **לימוד ראוי אינו נמדד בכמות החומר שהספקנו, אלא בתוכנות וההרגלים שרכשנו תוך כדי הלמידה: היכולת לקרוא ולהתנסח באופן ראוי, ההרגל לעצור לחשיבה ולעיון, הנכונות לשאת את התסכול שבאי הצלחה, הנכונות לא להרפות מבעיה מיד לאחר הקושי הראשון, ועוד.** לגבי ההתאמה לרמת הלומדים: כאן נדרש מאמץ מתמשך וצמוד, תוך קשר ישיר עם כל אחד מהלומדים, כדי להבין באיזו רמה הוטמע החומר. קל לטעות בעניין זה. ייתכן שתלמיד יצליח במטלות, למרות שאינו מבין כראוי, אם אין הקפדה על תוכן המטלות ועל בדיקה זהירה שלהן. גם משוב מהסטודנט עלול

להטעות; פעמים רבות הלומד עצמו אינו מסוגל להעריך כראוי את רמת שליטתו בחומר הנלמד. על הקלות שבה ניתן לטעות בעניין זה יעידו הלימודים האקדמיים, שבהם חומר הלימוד מועבר בדרך פחות או יותר ראויה מצד אחד, אך רבים מהסטודנטים 'אינם מפנימים', גם אם עברו את הבחינות. לכן, גם אין להתעקש על "קושי" החומר. אם נגלה שהתלמידים מתקשים ב'הפנמה' של חומר מסוים, אפשר "לסגת לאחור" ולוותר על נושא שהוא מעבר ליכולת האינטלקטואלית של התלמידים. עדיף לימוד ראוי של חומר פשוט, מאשר לימוד של חומר מורכב שאינו 'מופנם' כהלכה.

בעיה שלישית היא הטמעת הנלמד במעשה ההוראה. אין ספק שלצורך זה חשוב שהספר לא ישמש אך ורק בקורסים להכשרת מורים או בהשתלמויות למורים. חשוב שהספר המדובר (או אחרים כמותו) ישמש גם בשלב של ההדרכה הפדגוגית, וישמש את המורה גם בעבודתו המעשית בבית הספר. אולם מי יסייע וידריך לגבי השימוש בספר? כאן אנו חוזרים לאותה בעיה שקיימת במערכות ההכשרה להוראה ושאותה הזכרנו גם קודם. הדיסציפלינה נלמדת אצל המומחים שאינם מבינים הרבה בפדגוגיה, וההדרכה במעשה ההוראה ניתנת על-ידי אנשי הפדגוגיה שמומחים בנושא שבו הם עוסקים, אך פעמים רבות מומחיותם בדיסציפלינה מוגבלת. מכאן החשיבות של אותו שיתוף פעולה (שהוזכר קודם) של אנשי הדיסציפלינה והפדגוגיה בכל השלבים של המעשה החינוכי, כולל בהדרכה הפדגוגית, ובהדרכה והסיוע בעבודה בבתי הספר עצמם. לצערנו, שיתוף פעולה כזה חסר במקומותינו. ראו הרחבה של הדיון בנושא חשוב זה ב-(לב, 2015). במיוחד נזכיר את הסיפור (האמתי) של מרצה לכימיה בשם רוני המתואר ב-(גרינספלד ושות', 2008, עמודים 193-202). בסיפור זה מתוארים כל השלבים שעבר רוני, החל מהרגע שנוכח באותה בעיה של 'חוסר הפנמה' של סטודנטים שנראו לו קודם לכן מבינים, וכלה במעבר לשיתוף פעולה מלא עם המדריכות הפדגוגיות. לדעתנו, סיפור זה מדגים באופן נאה את התהליך שראוי שיתרחש בהכשרת המורים, ואנו ממליצים לקוראים לעין בסיפור המעשה (ציטוט ותיאור מקוצר מובאים גם ב-לב, 2015). בשיתוף פעולה כזה יש להיזהר מתופעה שהיא שכיחה

במקומותינו: יחס מתנשא של אנשי הדיסציפלינה (הרי הם ה'מומחים'), לעומת 'התבטלות' של אנשי הפדגוגיה בפני ה'מומחים'. צירוף זה של התנשאות המלווה בכורות (הרי לגבי פדגוגיה ולימוד של ילדים, רוב אנשי הדיסציפלינה לא יכולים לטעון למומחיות), מביא לא אחת לאימוץ תכניות לימודים ודרכי הוראה שנראות נפלאות, אך מתרסקות בעת ביצוען. על שיתוף הפעולה להתבצע מתוך יחס של כבוד הדדי, ונכונות של שני הצדדים ללמוד זה מזה, בדומה למתואר בסיפור של רוני, שהוזכר למעלה.

לבסוף, נזכיר את הבעיה של תכניות הלימודים. כפי שהזכרנו קודם, מערכות אלו בנויות על תרגול פרוצדורות לפתרון בעיות מחד, והן עמוסות בחומר מאידך. מה יכול לעשות אותו מורה שמעוניין להעמיק בנושא מסוים? לכך הרי נדרש זמן! ואין לו הזמן הזה, הוא יפגר בחומר הלימוד! ולפיכך יטיח בנו אותו מורה: ממילא המערכת אינה מאפשרת לי לנצל את מה שלמדתי אצלכם. מכך אני מסיק שלימוד זה הפך למיותר. אנו נתקלים לא אחת בגישה כזו. גם אנו מוצאים עצמנו לעתים חסרי אונים כאשר מורה שואל אותנו כיצד יוכל להעמיק בפועל בנושא מסוים, לאור הבעיות של תכניות הלימודים. תשובה אחת חשובה לטענות אלו של המורה היא כדלקמן: גם אם תלמד לפי דרישות המערכת ללא כל עדכון ושינוי, הרי לכל מה שלמדת אצלנו יש ערך רב והוא יתרום לשיפור בהוראתך. כיצד? יתהה אותו מורה. כאן אנו חייבים למענה ראוי לשאלת המורה, מענה שיוצג להלן, בפרקים הבאים.

ד. מדוע צריך את כל זה...

בפרק הקודם עמדנו על הצורך בשכנוע המורים בחשיבות של העמקת הידע המתמטי, במיוחד לאור העובדה שהם מלמדים במערכת שבה ניתן הדגש ללימוד שטחי, המיוסד על יישום של פרוצדורות לפתרון תרגילים. לפיכך, דעתנו היא כי חשוב שיתקיים דיון מתמשך ומעמיק בנושא זה בכל הרמות של המעשה החינוכי, ובמיוחד במסלולים להכשרת מורים. לכן מצאנו לנכון להקדיש את הפרק הנוכחי לדיון על הנושא, על מהותו, חשיבותו, ותיאור המצב בשטח. הואיל שנושא הדיון מורכב ולא פשוט, והיריעה קצרה, נתרכז בעיקר בהדגמה של

על הוראת המתמטיקה בביה"ס היסודי ועל הוראה בכלל

שני נושאים חשובים, וגם זאת על קצה המזלג. הדיון שנציג רלוונטי ללימוד המתמטיקה בבתי הספר בכל הרמות, מיסודי ועד תיכון, ואין לנו ספק כי רבים מהדברים רלוונטיים גם להוראה של דיסציפלינות אחרות.

הנושאים בהם נדגים את הדיון הם **הבנת משמעותם של מושגים והיכולת להתנסח באופן בהיר ומדויק**. כבר ציינו קודם את חשיבותם של נושאים אלו, ואת העובדה שהם קשים מאוד לרכישה ולהטמעה (ראו דיון מורחב על כך ב"לב, 2015). העובדות הן כי רוב בוגרי בתי הספר אינם יודעים לנסח כראוי אפילו הגדרות או טיעונים פשוטים במתמטיקה. גם בהכשרה להוראה לא ניתן לכך דגש, ולפיכך אין פלא כי נוצר כאן מעגל של חוסר מיומנות. כאשר אנו מנסים לתת דגש כלשהו (בסיסי, לא קפדני במיוחד) לסוגיה של ניסוח ראוי אנו נתקלים בהתנגדות מצד פרחי ההוראה וגם מצד המורים. כמה טענות המועלות תדיר הן כדלקמן.

1. האם לא מספיק לדעת איך פותרים את הבעיה? האם לא מספיק שרואים שהבנו?
2. הדרישות ה"קפדניות" לניסוחים מדויקים "הורגות" את החשיבה ואת האינטואיציה.
3. הרי גם המדריכים והמפקחים שלנו אינם דורשים מאתנו הקפדה כזו. הגזמתם.
4. הרי אי אפשר לדרוש דרישות כאלו מתלמידי בתי הספר (בטח לא מתלמידי בית הספר היסודי). אז מדוע מוצגות בפנינו דרישות כאלו לגבי נושאים שאיננו אמורים ללמד או להקנות? אי אפשר לפטור טענות כאלו בהינף יד. לדעתנו גם הסברים "כלליים" לא יצליחו לשכנע רבים מטועני הטענות. גם דחיית ההסבר בטענה "בסוף, אחרי שתלמדו, תבינו" אינה ראויה. לימוד של נושא שהלומדים אינם מבינים את טעמו ונחיצותו בהכרח ילקה בחסר. הבנה ראויה של חשיבות הנושא יכולה להתקבל רק אם הדיון בנושא יתבצע באופן רציף לאורך הלימודים, וילווה בהמשות ודוגמאות. לפיכך, נביא להלן מעט דוגמאות, מכל רמות הלימוד בבתי הספר, מיסודי עד תיכון. בכל הדוגמאות מתוארים מקרים אמיתיים שאירעו לנו או לעמיתים.

דוגמה ראשונה: בית ספר יסודי: התלמידים למדו כיצד מציגים מספר (טבעי) נתון כמכפלה של מספרים (טבעיים) קטנים ממנו. באחת השאלות מתרגילי הבית הוצגו כמה מספרים, והתלמידים התבקשו להציג כל אחד מהם כמכפלה ארוכה ככל האפשר של מספרים קטנים יותר. אחד התלמידים קרא את השאלה, הבין אותה כפשוטה ושמח לגלות כי את כל אחד מהמספרים יוכל להציג כמכפלה של מספרים קטנים יותר שהיא ארוכה כרצונו. פשוט יוסיף למכפלה 1-ים כרצונו. וכך למשל יוכל להציג את המספר 6 כמכפלה של 5 מספרים קטנים יותר: $1 \times 1 \times 1 \times 2 \times 3 = 6$. כשהתשובה נבדקה על-ידי המורה היא זכתה לאיקס גדול בצבע אדום, כראוי לתשובה שגויה. כשהילד בא למורה בטענה כי ענה על הנדרש בשאלה, טענתו נדחתה על הסף. הרי "ברור" שהכוונה הייתה לא להשתמש ב-1-ים. הילד הנעלב הראה את התשובה לאמו, שהיא במקרה מתמטיקאית. היא כעסה: הרי התשובה תאמה לשאלה. מה קורה כאן?

מה שקורה כאן הוא דבר פשוט. כל מי שמיומן ורגיל בניסוחים מדויקים יודע כי הילד קרא את השאלה כפשוטה וענה בדיוק על הכתוב (ומדובר על ילד מוכשר שאינו מתחכם. גם המורה לא העלתה כל טענה לגבי ניסיון להתחכמות). כל שצריכה הייתה המורה לומר לילד הוא שהיא התכוונה למשהו אחר, ולא הקפידה על הניסוח משום שהניחה שהתלמידים יבינו את כוונתה לאור הדברים שנלמדו בשיעור. מאידך, מתאים היה לשבח את הילד על ששם לב לנקודה העדינה. במקום זאת למד הילד לקח אחר: ניסיון לקריאה עצמאית של טקסט הוא פסול. במקום שתנסה להבין בעצמך, דאג שמישהו אחר יבין בשבילך. דוגמאות לא משמחות כאלו לא חסרות, וכל מקרה כזה פוגע בניסיון להרגיל את התלמידים לחשיבה עצמאית.

ומה הסיבה למקרים כאלו? סיבה אחת ויחידה. מורים שאינם ערים לחשיבות של הניסוח המדויק. אצל מורים כאלו, התלמיד צריך לעשות מה שהמורה רוצה ולא להבין טקסט בעצמו.

דוגמה שניה: חטיבת ביניים. בלימודי הגיאומטריה בחטיבת הביניים נדרשים התלמידים לכתוב הוכחות לטענות. הוכחה במתמטיקה היא למעשה הסבר מדוע טענה נכונה. והסבר עצמו בנוי מסדרה של טענות, שכל אחת מהן מסתמכת על קודמותיה או על

דברים שאנו מניחים שהם כבר ידועים, עד שלבסוף מגיעים למסקנת הטענה. כאשר אנו למדנו בכיתה ט, כך נהגנו להוכיח. ודרך זו של כתיבת הוכחה, שהיא טבעית לכל מי שמסוגל לחשוב באופן סדור נקוטה בדינו עד היום.

אולם מסתבר כי קיימת בעיה. תלמידים בחטיבת הביניים מתקשים בכתיבה ראויה של הוכחות. ולמרבה הצער גם חלק מהמורים מתקשים. לבעיה זו מצאו קברניטי מערכת החינוך סיוע בדמותה של טבלה, שבה נכתבות ההנחות בעמודה אחת, המסקנות והנימוק בעמודה אחרת, וכיוצא בזה (לצורך תיאור המעשה אין צורך בפירוט מלא של השיטה הטבלאית המדוברת).

יום אחד פנתה בתו של מתמטיקאי לאביה ובקשה עזרה בכתיבת הוכחה לטענה בגיאומטריה. האב, שרצה שבתו תבצע את העבודה בעצמה, בקש ממנה להציג את השאלה, לומר מה הנתונים, מה היא מסיקה מהם וכיוצא באלו. להפתעתו גילה האב כי בתו הצליחה במלאכה ללא כל קושי מיוחד. אם כך, מה הבעיה, שאל. הבעיה, ענתה הבת, שאינני יודעת כיצד לכתוב את ההוכחה. אין בעיה, אמר האב. אנא חזרי על מה שאמרת קודם, אני ארשום את דבריך על דף, ונבחן את התוצאה. ואכן כך נעשה. ראי, הציג האב בגאווה את הכתוב על הדף. הרי לפנינו הוכחה לתפארת. אבל אבא, ענתה הילדה כשמבט מבולבל נשקף מעיניה, דבר כזה אני יודעת לכתוב. אך כשאני כותבת כך המורה טוענת שאינני כותבת בשפת המתמטיקה! לא עזרו דברי ההסבר של האב כי הוא עצמו כותב כך מאז ומעולם, ושכתבי עת מתמטיים מהשורה הראשונה מוכנים לקבל את אותה הכתיבה שלו. נאליץ האב לפנות אל אותה הטבלה, ולגלות, כי לאור העובדה שבשום מקום לא נמצאו בכתובים הערות ברורות לגבי הדרך הנאותה למילוי הטבלה, גם הוא, כמו בתו, מתקשה בכתיבה בשפת המתמטיקה. כשפנה האב לעמיתו וסיפר את הסיפור המוזר, הסתבר שאינו היחיד שנתקל בבעיה זו, והפרשה של אימוץ אותה טבלה כאורים ותומים של הכתיבה המתמטית הוא אכן חזון נפרץ.

ושוב, הסיבה למקרים כגון אלו ברורה. למורה שאינו אמוץ על כתיבה נאותה של הוכחות אין יכולת, או בטחון כדי לבחון באופן עצמאי עבודה שנעשתה בדרך ששונה מזו שהוא רגיל אליה. מורה

בעל יכולת ובטחון ללא ספק היה משבח את התלמידה על ההוכחה הנאותה, ולכל היותר היה יכול לבקש ממנה לכתוב את ההוכחה בדרך הנוספת אותה הציג בשיעור. אם התלמידה הייתה מתקשה בכתיבה זו, היה מבין כי אין כאן בעיה מהותית של התמודדות עם חומר הלימוד, אלא בעיה של יישום פרוצדורה מסוימת. התוצאות העגומות של מקרים אלו ברורות גם כן. אנו רואים כיצד גם תלמידים בעלי נטייה לחשיבה עצמאית עלולים לאבד את הביטחון ביכולתם. למען הסר ספק, נעיר כי אין אנו מבקרים כאן את עצם השימוש באותה הטבלה. מאידך, נדגיש כי שימוש בעזרים (כמו הטבלה המדוברת) יוכל לעזור אולי בעניינים טכניים בעיקר, אך לא יוכל לחפות על חוסר מיומנות מספיקה של מורים, תופעה שקיימת במקרים לא מעטים.

דוגמה שלישית: חטיבת ביניים. מורה צעירה שזה עתה התחילה ללמד בחטיבת ביניים פונה למרצה שלה לשעבר בשאלה כיצד עליה להסביר שנוסחה מסוימת שווה לשיפוע של קו ישר. כששואל אותה המרצה מה ההגדרה של שיפוע של קו ישר, היא מתבלבלת. לפיכך מזכיר לה המרצה את ההגדרה, מסביר את המשמעות האינטואיטיבית של ההגדרה (היחס בין "עליה" ל"התקדמות"), ובעזרת הסבר זה מציע לה כיצד תוכל להציג בפני תלמידיה דוגמאות שימחישו לתלמידים באופן ברור כיצד הנוסחה אכן מציגה את השיפוע המדובר.

דוגמה זו ממחישה כי אם ברצוננו לחפש דרך להסבר משמעות של מושג, עלינו קודם כל להבין כראוי את ההגדרה המדויקת למושג. זה יהיה הבסיס שעליו נשען ברגע שננסה לבנות הסבר אינטואיטיבי המלווה בדוגמאות (גם אם אין בכוונתנו להציג בפני התלמידים את ההגדרה הפורמלית עצמה). ללא הבסיס של הבנת ההגדרה המדויקת, אנו עלולים להיקלע לבלבול, ולהצגת הסבר לא ברור ולא מדויק.

דוגמה רביעית: חטיבה עליונה. במסגרת לימודי החשבון הדיפרנציאלי לומדים התלמידים כיצד למצוא נקודות מקסימום או מינימום מקומיים של פונקציה (ההגדרה של מינימום מקומי למשל היא: נקודה a היא נקודת מינימום מקומי של הפונקציה $f(x)$ אם קיימת סביבה של הנקודה a כך שהערך של הפונקציה ב- a קטן או שווה מהערך של הפונקציה בכל נקודה אחרת בסביבה. יסלחו לנו

על הוראת המתמטיקה בביה"ס היסודי ועל הוראה בכלל

הקוראים ששכחו מהי פונקציה או מהי סביבה: אנו מקווים כי יוכלו לעקוב לפחות אחר רוח הדברים). למציאת אותן נקודות יש פרוצדורה סדורה: נחשב את הנגזרת של הפונקציה, נשווה את הנגזרת לאפס, ולאחר עוד מספר פעולות נמצא את הנקודות הדרושות. כאשר אנו מציגים למורים תשובה של תלמיד על שאלה פשוטה, שבה הצליח להראות שנקודה a היא נקודת מינימום מקומי באופן נכון, אך ללא שימוש בפרוצדורה, אלא תוך שימוש ישיר בהגדרה, רבים מהם מסתייגים מהתשובה בנימוק שתשובה שבה לא הוצגה הפרוצדורה היא חסרה. יתירה מכך, כאשר אנו מציגים דוגמה פשוטה של נקודת מינימום מקומי עבורה אי אפשר ליישם את הפרוצדורה (למבינים: דוגמה פשוטה לכך היא פונקציית הערך המוחלט), מורים לא מעטים מתבלבלים וחלקם אף טוענים: "אם אין נגזרת בנקודה אז אין מינימום או מקסימום מקומיים", למרות שקיום הנגזרת בנקודה אינו מהווה תנאי הכרחי לכך שתהיה נקודת מינימום מקומי.

בדוגמה זו אנו רואים, מעבר למה שראינו בדוגמאות הקודמות, כי הזנחת ההבנה היסודית של מושגים (וגם של משפטים והתנאים בהם הם חייבים לעמוד) גורמת לתופעה המתסכלת של "שיעבוד לפרוצדורות". חלק נרחב מלימוד המתמטיקה, גם בתיכון, ואפילו בלימודים ל-5 יחידות, הופך לשינון ותרגול של פרוצדורות, כאשר התלמידים לא נדרשים, גם בבחינות הבגרות, להבין מה עומד מאחורי הפרוצדורות (וכיצד יבינו, אם הדבר לא נהיר גם למספר לא קטן של מורים?).

וזה המקום לחזור לארבע הטענות שהוצגו קודם להצגת הדוגמאות. להלן נדון בטענות אלו ובתשובות להן.

טענה ראשונה: האם לא מספיק לדעת איך פותרים את הבעיה? האם לא מספיק שאנו יודעים ליישם את הפרוצדורה לפתרון? זו טענה מאוד שכיחה, שאותה אנו שומעים מכל הסטודנטים, ולא רק מסטודנטים להוראה. שכיחות טענה זו אינה מפתיעה, לאור העובדה שעיקר הלימוד של המתמטיקה בבית הספר נשען על לימוד ויישום פרוצדורות. שלמה וינר, שחקר את תפיסת המתמטיקה של

מורות בבית הספר היסודי (Vinner, 2011) מציין במאמר נוסף (וינר, 2014):

מכאן סביר להניח שתפיסת המתמטיקה שלהן נקבעה לפי ההתנסות המתמטית שהייתה להן בבית הספר כתלמידות וכמורות. אם נכליל את ההתנסות המתמטית שלהן, נוכל להניח שהמתמטיקה תצטייר בעיניהן כאוסף של פרוצדורות שצריך להשתמש בהן כדי לפתור אי אילו בעיות אופייניות הניתנות לתלמידים בכמה מבחנים גורליים (כמו מבחני סוף שלישי וסוף שנה, בחינות בגרות ומבחנים פסיכומטריים). העובדה שתפיסה כזו של המתמטיקה היא לקויה, ברורה לכל מי שמבין את מהותו של מקצוע המתמטיקה. מאידך, אנו נוכחים לדעת כי לתפיסה לקויה זו יש שורשים עמוקים גם בקרב המורים. מכאן אנו מסיקים כי לא קל לשנות תפיסה זו. לפיכך, אנו מוצאים בנאמר חיזוק לדעתנו כי יש להקדיש מאמץ משמעותי ומתמשך לשכנוע תלמידי ההוראה בחשיבות של שינוי התפיסה. חשוב, לדעתנו, שמאמץ כזה ילווה בהדגמות המציגות את הבעיות שיוצרת תפיסה לקויה זו, בהוראת המתמטיקה.

טענה שנייה: הדרישות ה"קפדניות" לניסוחים מדויקים "הורגות" את החשיבה ואת האינטואיציה.

טענה זו מציגה ערבוב בין שני עניינים שונים. אין להסיק כי היכולת להתנסח במדויק באה במקום החשיבה האינטואיטיבית. נהפוך הוא: יכולת זו אמורה להשלים את החשיבה האינטואיטיבית. חשיבתנו מטבעה היא אינטואיטיבית, וכאשר אנו חושבים על בעיה, החשיבה האינטואיטיבית מיד נכנסת לפעולה, וטוב שכך. אולם החשיבה האינטואיטיבית עם כל עצמתה אינה חשיבה סדורה, והיא נוטה לשגיאות, דילוג על פרטים, ערפול משמעות של מושגים וכיוצא באלו. לפיכך, התהליך של רישום מדויק ומסודר של הפתרון (אליו הגענו קודם לכן תוך שימוש בחשיבתנו האינטואיטיבית) מהווה מנגנון יעיל לביקורת ולניפוי שגיאות. גם מתמטיקאים מקצועיים יכולים להעיד על מקרים אין ספור שבהם היו בטוחים שהגיעו לפתרונה של בעיה, כאשר השגיאה בפתרון התגלתה רק בשלב של הניסוח המוקדם יותר של הפתרון. חשוב לציין כי צעידה כזו

על הוראת המתמטיקה בביה"ס היסודי ועל הוראה בכלל

בשליבים, של העלאת רעיונות ותיקונם לאחר ביקורת מהווה הליך חשיבה יעיל ומועיל שאין לו תחליף. זו הסיבה שאנו חוזרים וממליצים לתלמידנו לאמץ את ההרגל לשימוש בדפי טיוטה. העבודה על טיוטה היא יותר חופשית, ובה אנו יכולים לקרוא דרור לדמיונו ולקשקש ולמחוק כרצונו. רק לאחר שהגענו למסקנה כי פתרון בידנו ניגש לכתיבה מוקפדת של הפתרון, שתאפשר לנו גם לבקר את עבודתנו וגם להוציא מתחת ידינו עבודה מדויקת ברורה ונוחה לקריאה.

טענה שלישית: הרי גם המדריכים והמפקחים שלנו אינם דורשים מאתנו הקפדה כזו. הגזמתם.

אכן טענה זו מציגה בעיה קשה. הרי המערכת עצמה מכתיבה לימוד שלדעתנו לא ראוי, ולפיכך יכולה לעלות טענה בסגנון: "מדוע אנו נדרשים ללמוד ולהטמיע דברים אותם איננו אמורים ללמד? תקנו קודם כל את המערכת, לפני שתדרשו מאתנו ללמוד דברים שהם לכאורה מיותרים במצב הקיים". לדעתנו, כבר הדוגמאות שהבאנו קודם נותנות תשובה חלקית לטענה זו. אפילו דוגמאות מעטות אלו, שהתרכזו בעיקר בנושא של הבנת משמעות מושגים והיכולת להתנסח באופן בהיר ומדויק, מראות כיצד חוסר שליטה בנושאים אלו עלול להביא למצבים בהם הלימוד לא ראוי ומדכא את עצמאות החשיבה. על כך נוכל להוסיף, כי כל מורה נדרש להתמודד באופן שוטף עם אתגרים חדשים הנובעים משינויים בתכניות הלימודים, שאלות מאתגרות של תלמידים, הצורך לבנות דרכי הסבר מתאימות לנושאים קשים וכיוצא באלו. מורה יכול להתמודד באופן נאות עם כל אלו רק אם שליטתו בנושאים הנלמדים רחבה ומעמיקה הרבה מעבר למה שנדרש מתלמידיו.

טענה רביעית: הרי אי אפשר לדרוש דרישות כאלו מתלמידי בתי הספר (בטח לא מתלמידי בית הספר היסודי). אז מדוע מוצגות בפנינו דרישות כאלו לגבי נושאים שאיננו אמורים ללמד או להקנות? הרישא של הטענה מוצדקת לחלוטין. הרי ידוע כי יכולתם הקוגניטיבית של ילדי בית הספר היסודי רחוקה מאוד מהיכולת של מבוגר, ועל אחת כמה וכמה כשמדובר ביכולת לחשיבה מופשטת (ראו למשל, פליבל, 1970). אולם הסיפא של הטענה מציגה אי הבנה

בסיסית. הצורך בידיעה והבנה מעמיקות של המורה נועד לשיפור תהליך ההוראה. כבר במעט הדוגמאות שהוצגו קודם נוכחנו כיצד חוסר מיומנות ומודעות של המורה לגבי הבנת מושגים וניסוח ראוי יכול להביא לתקלות ולדיכוי החשיבה העצמאית אצל תלמידים. אין לכך כל קשר לדרישות שיוצגו לתלמידים לגבי ניסוח והבנת מושגים (שכמובן חייבות להיות נמוכות מהנדרש מהמורה).

ובהקשר זה נציין עובדה מעניינת (או "מוזרה") לגבי ניסוח ראוי. בדומה למתרחש בתחום המתמטיקה, איננו מצפים מתלמידי בתי הספר היסודי להגיע לרמות שמעבר ליכולתם ביכולת הניסוח בשפת אמם. לעומת זאת, אנו מצפים בהחלט כי שפתם של המורים ללשון תהיה איכותית, מעל ומעבר לאיכות השפה של תלמידיהם. הרי שפה עילגת של מורה תשפיע ללא ספק על איכות ההתבטאות של תלמידיו בעתיד. לפיכך, אם נצפה במורה ללשון או לעברית ששפתו עילגת, נודעזע. מאידך, דווקא בתחום המתמטיקה, שבו החשיבות של הניסוח הנכון והמדויק היא הגבוהה מבין כל המקצועות הנלמדים, איננו נרעשים מהתנסחות עילגת של מורה (מהבחינה המתמטית, כמובן), כל עוד הוא מסוגל להעביר כראוי את המתכונים ליישום של פרוצדורות מסוימות. אכן, עולם הפוך.

לסיכום הדברים נציין, כי מועלות הסתייגויות דומות לאלו שנדונו כאן גם לגבי נושאים נוספים הקשורים להכשרת מורים. גם כאן ניתן להעלות נימוקים ודוגמאות שיבהירו את העניין באופן דומה למה שנעשה בפרק זה. מפאת קוצר היריעה לא נרחיב על אלו את הדיבור.

ונסיים בהערה שנראית חשובה בעינינו. קשה מאוד להגיע להכרה בחשיבות של הלימוד המעמיק אותו מציג הספר. לכן, הדיון בנושא זה של לימוד מעמיק צריך להיות מתמשך ורציף לאורך כל תקופת ההכשרה של המורים, תוך דיון בדילמות ודוגמאות בדומה למה שהצגנו בפרק זה. חשוב שדיון זה לא יצטמצם אך ורק לשלב ההכשרה, אלא שהמורים יהיו חשופים אליו לאורך כל תקופת עבודתם כמורים. לפיכך חשוב גם שתכתב ספרות מתאימה על הנושא. יתירה מזו, ממבט על תכניות הלימודים ודרך הלימוד בבתי הספר, ברור לנו כי לאותו דיון חייבים להיות חשופים כל הגורמים, מראשי המערכת ועד אחרון פרחי ההוראה.

ה. הבעיה של שיטות הלימוד

לפני שנים רבות סח פיזיקאי באזני אחד מאתנו את התובנה הבאה. את הבעיה בלימודי המתמטיקה בבתי הספר ניתן למצות באות הלטינית x . הכיצד? שאל ומיד ענה: בכיתות הנמוכות של בית הספר היסודי, מתבקשים התלמידים לפתור את התרגיל $3+?=8$. הם מיד מציבים 5 במקום סימן השאלה ועוברים לתרגיל הבא. אולם כשהם מגיעים לכיתה ז', והמורה כותבת על הלוח את התרגיל $3+x=8$, כל התלמידים נכשלים בפתרון התרגיל. אכן כוחה של הפשטה! בלי להתייחס לשאלה עד כמה הסיפור משכנע (הרי אי אפשר לתלות את כל הבעיות של לימודי המתמטיקה במקור אחד) הוא מציג בעיה אמיתית. הרי הסימנים x וממלאים את אותו התפקיד בשני התרגילים, רק שהשימוש בראשון ממחיש את מהות הבעיה, והשני מציג את הבעיה באופן מופשט ולפיכך מבלבל וקשה לתפיסה. לפיכך תעלה השאלה, מה טעמו של אותו x , האם רק לבלבול נועד? התשובה על כך שלילית. אותם תלמידים יעברו במשך לימודיהם למשוואות מסובכות בהרבה מאותה משוואה פשוטה $3+x=8$, ושם כבר נוח יותר להשתמש באותיות, מה גם שבמשוואות מעין אלו יכולים להופיע נעלמים רבים שלצורך ייצוגם נדרשים סימונים שונים, ואותיות יש הרבה, בעוד שסימן שאלה יש רק אחד. בהמשך הלימוד, כשמסתככות המשוואות, אנו נצרכים לשיטות פתרון, העברות אגפים, פירוק לגורמים, ושאר מרעין בישין. וזה המקום בו מתחילים התלמידים להתבלבל באמת. בדיון שלנו, נצטמצם רק לפעולה של העברת אגף ביחס לחיבור, ונדגים את הפעולה על תרגילנו $3+x=8$. מה שיתבצע בפתרון תרגיל זה הוא כדלקמן: נעביר את ה-3 מאגף שמאל של השוויון הנתון לאגף הימני, תוך כדי כך שנעניק לו את הסימן מינוס, ונקבל: $x=8-3$, והנה, מעשה נסים, הפתרון $8-3=5$ נמצא בידינו. נשאל כעת את השאלה: כיצד מסבירים לתלמיד את הסיבה לנכונות התהליך.

כעת נביא סיפור ששמענו מעמית שלימד בצעירותו במכינה ל-3 יחידות במתמטיקה באחת האוניברסיטאות. מדובר על דיון שהיה לאותו עמית עם חבר, שהיה מורה למתמטיקה באחד מבתי הספר האקסטרניים, בעניין הלימוד של אותה העברת אגפים. אני, סח

עמיתנו לחברו, ממשיל שוויון מהסוג $3+x=8$ למאזניים שעל הכף השמאלית שלהם מונח הביטוי $3+x$ ועל הימנית המספר 8. הואיל שבשוויון מדובר, המאזניים מאוזנים. אנו יודעים כי המאזניים יישארו מאוזנים אם נוסיף על כל אחת מכפותיהן את אותה הכמות (3- למשל). לפיכך יישמר האיזון (השוויון) אם נוסיף 3- לשני אגפי השוויון, כך שתתקבל התוצאה $x=8-3$ ששווה ל-5 שהוא הפתרון הדרוש. האם נאה ההסבר בעיניכם? אנו חושבים שהסבר מסוג זה יכול להמחיש את הסיבה לנכונות הפעולה באופן סביר. אולם החבר פסל את ההסבר, וטען כי הוא אינו עוזר בפועל לתלמידים בביצוע של אותה העברת אגפים, וטען: אם אתה רוצה שתלמידים יזכרו כיצד לבצע פעולה, בלי לטעות בביצועה, עליך לכרוך את ההסבר בסיפור מתאים.

להלן סיפורו של החבר. אני מספר לתלמידים, אמר החבר, כי אגף שמאל של השוויון הוא הבית של ה"א", ואגף ימין הוא הבית של המספרים. בפתרון כל משוואה עליכם להביא כל אחד לבית שלו. אך יש לזכור, מי שלא נמצא בביתו ראוי לעונש. ומה העונש החמור ביותר שניתן להעניק למספר? מינוס! ולכן בפתרון המשוואה כל שעליכם לעשות הוא להזיז כל אחד לביתו, ולא לשכוח להענישו במינוס. אכן סיפר נאה! בוודאי נאה יותר מההסבר עם המאזניים. מקובלת עלינו עדותו של אותו מורה כי סיפור זה עוזר לתלמידים לבצע את הפעולות ללא בלבול וכי הוא יעיל יותר מסיפורי מאזניים למיניהם. יתירה מזו, כשביררנו עם מורים, התברר לנו כי דרך לימוד זו פופולרית למדי, ועוזרת לתלמידים, ולא רק בלימודים ל-3 יחידות (לפחות כך היה לפני מספר שנים).

אך יש הבדל נוסף בין הסיפורים. בעוד שסיפור המאזניים נותן הסבר להגיון שמאחורי אותה העברת אגף, הרי מי שמתרגל לסיפורים מהסוג השני יסתגל עד מהרה למצב שבו אין לו כל צורך לגלות עניין בסיבתם של דברים. ולכן, לדעתנו, זו דרך לימוד שאמנם נאה מאוד, אך גם גרועה מאוד.

מעבר לגיוני של אותה שיטת לימוד, חשוב להתחקות אחר מקורותיה. בדיקה זו של מקורות השיטה תעלה כי אותה שיטה היא מעין "מעקף" שמצאו מורים (וביניהם גם גיבור סיפורנו) שנועד

לעזור בהתמודדות עם בעיות מהותיות בתכנית הלימודים; רבים מתלמידיו של אותו מורה בבית ספר אקסטרני היו במין מצב של הזדמנות אחרונה. הם הגיעו לבית הספר האקסטרני לאחר שלא הצליחו בבית הספר הרגיל, והיו זקוקים לתעודת בגרות. לשם כך היה עליהם לעבור את מבחן הבגרות במתמטיקה, ובו נדרשו ללמוד פתרון משוואות ושאר עניינים (כמו חישוב נגזרות ואינטגרלים), נושאים שמן הסתם לא יפגשו עוד בהמשך חייהם. מבחינתם, אותו מורה היה קרש הצלה (ומן הסתם כך ראה המורה את עצמו): השרות הטוב ביותר שיכול היה לתת לתלמידים אלו הוא ציון עובר בבחינת המתמטיקה ל-3 יחידות. ואם נמצא כי הדרך היעילה להשגת המטרה כרוכה בשימוש בשיטות שערכן הלימודי מפוקפק, מה לנו כי נלין על אותו מורה?

סיפור זה מעלה מספר בעיות.

1. תלמידים שמתמטיקה אינה "כוס התה שלהם" נדרשים, ללא כל צורך אמתי, להתמודד עם בעיות שמורכבות מדי בשבילם, תחת עומס לימודים שהוא גדול מדי.
2. לכן, לא נותרת למוריהם ברירה אלא לחפש כל מני מעקפים בדמות בתים ועונשים.
3. ואותה שיטה לא נאותה של בתים ועונשים זולגת גם ללימודי הבגרות ב-4 ואף 5 יחידות. ומדוע? כי גם שם נדרשים התלמידים להתרכז בעיקר ביישום פרוצדורות. למיטב זיכרונו לא חזינו בבחינת בגרות במתמטיקה שבה נדרש התלמיד להציג הגדרה של מושג אותו למד, או לתת הסבר לנכונותו של תהליך אותו למד. לפיכך יתמקד אותו תלמיד בשינון ותרגול של פרוצדורות. וחבל. כי כשיגיעו אותם תלמידים ללימודי המדעים המדויקים וההנדסה באוניברסיטה, הם עלולים להידרש להסברים כאלו בבחינות, כאשר הם לא נדרשו קודם לכן להתמודד עם דרישות מסוג זה בבית הספר.

מכאן אנו נוכחים עד כמה יקשה על מורה למתמטיקה ללמד לימוד ראוי. יש עומס של חומר, ועליו להכין את תלמידיו לבחינות (בגרות אם מדובר בתיכון, ומבחיני מיצב ואחרים בבתי הספר היסודיים). ובבחינות נדרש התלמיד למעט מאוד הבנה, ולכן מורה שידגיש את

אותה הבנה, "יבזבו" זמן שנדרש להכנה לבחינות. לפיכך, לא נותרה ברירה בידו אלא להיצמד לפרוצדורות. וחזרה לספר שבו אנו דנים. הקורא של פרק זה עלול להגיע למסקנה המוטעית כי כל שנאמר למעלה מיותר את ספרו של קופרמן. אנו דוחים מסקנה זו מכל וכול. גם בדיון קודם, וגם מהדוגמאות שניתנו בפרק ד, לא קשה להיווכח כי בכל שיטת לימוד, נאותה יותר או פחות, שליטתו של המורה בחומר חשובה. גם בלימוד שמתבסס על פרוצדורות עדיין יש למורה מה לתרום (או לקלקל, כפי שראינו בדוגמאות מפרק ד).

נסיים פרק זה בהערה לגבי הפרוצדורות. נראה שאנו חייבים להן התנצלות על השם הרע שהוצאנו להן במאמר זה. כל תהליך לימוד במתמטיקה כרוך גם בלימוד של פרוצדורות. לאותן פרוצדורות (שמהוות מעין "מתכונים" לפתרון בעיות) יש חשיבות במתמטיקה ויש לתרגל את ביצוען. הבעיה מתחילה ברגע שמימוש הפרוצדורות הופך לחלק המרכזי של הלימוד, ומפניו נדחים העקרונות, ההסברים, הדרישות לכתיבה נאותה, ודומיהם.

1. מי צריך ללמוד מתמטיקה, וכיצד עליו ללמודה הסיפור מהפרק הקודם מביא אותנו לשאלה: מי צריך ללמוד מתמטיקה. טענה שמועלית תדיר היא כלהלן: הרי רוב האוכלוסייה אינה נצרכת בחיי היום יום שלה לידע מתמטי מעבר לזה הנלמד בבית הספר היסודי, וגם על חלק ממנו ניתן לוותר. מוטב להרחיב את לימודי המתמטיקה רק לאותו מיעוט שיזדקק בהמשך ללימודים אלו, ואת האחרים (שבמקומותינו רבים מהם חברים באותה אוכלוסייה שכורעת תחת הנטל של לימודי המתמטיקה ב-3 יחידות, למרות שאינם מעוניינים ואינם מוכשרים ללימודים אלו) נניח לנפשם. יסתפקו אלו בלימוד פרוצדורות הנלמדות בעיקר בבית הספר היסודי, ודי יהיה להם בכך.

אין בכוונתנו להרחיב או להיכנס לפולמוס בעניין רחב יריעה זה (ראו דיון קצר ומעניין בנושא, עם כמה מראי מקום ב־יונר, 2014). אנו נתייחס רק לקישור (שאינו מקובל עלינו) בין לימוד שהיקפו מצומצם ללימוד שהוא פרוצדורלי ושטחי. לצורך זה נעלה את

על הוראת המתמטיקה בביה"ס היסודי ועל הוראה בכלל

טענתנו, כי כל לימוד ראוי אינו נמדד רק ב"מה שהלומד זוכר", אלא גם, ובדרך כלל בעיקר, בחוויה שהתלמיד עובר, ובתובנות וההרגלים שרכש. ואין זה משנה על איזה מקצוע לימוד מדובר, ומה היקפו של אותו לימוד. ולכן נשאל: האם עדיף שהחוויה שיעבור התלמיד תכלול רשמים של פתיחות, הצגת שאלות ודיון בהן, חשיבה עצמאית, וכיוצא בזה, או רשמים של לימוד נוקשה, שבו לא שואלים שאלות אלא ממלאים הוראות ועושים בדיוק את "מה שהמורה רוצה שנעשה"?

ז. מלות סיכום

תחילתו של מאמר זה בהצגה של ספר שנועד להכשרת מורים במתמטיקה, וממנו הגענו לדיון בסוגיה של מהותו של לימוד ראוי. מכאן נוכחנו כי אם בלימוד ראוי חפצה נפשנו, הרי אנו עומדים בפני תנאים המקשים מאוד על לימוד כזה. קיים כאן מין ניגוד: ספר ראוי מצד אחד, אך השימוש בו אינו פשוט ומחייב זהירות מן הצד השני. תופעה זו אינה מקרית; היא נובעת מקיומם של ניגודים לא מעטים שקיימים במערכת החינוך (שעל חלקם עמדנו בפרקים הקודמים).

כבר במערכות להכשרת המורים אנו חוזים בקיומו של ניגוד מעין זה. ההכשרה מתנהלת בשני מישורים; מצד אחד, לימודי הדיסציפלינה עצמה, שמועברים ברובם על-ידי מתמטיקאים שלרובם אין שמץ של מושג על הלימודים בבתי הספר, וממולם לימודי ההוראה שמועברים על-ידי אנשי הפדגוגיה, במנותק מהמומחים בדיסציפלינה. אנשי כל קבוצה מלמדים את מה שהם יודעים, וכושלים במה שאינם יודעים, כאשר הקשר בין הקבוצות (למניעת אותם הכשלים), מינימלי עד לא קיים.

מהאמור לעיל אנו מגיעים לניגוד נוסף; קיימת הטענה, אותה אנו מציגים גם במאמר זה, כי הבנה מעמיקה של החומר אותו הם מלמדים חשובה לאיכות ההוראה של המורים. מאידך, קיימת הדעה כי אין מחקרים המראים באופן חד משמעי שידע רב יותר של מורים משפר את הישגי תלמידיהם. יש להזהיר כאן מפני בלבול; אם מטרת הלימודים היא להקנות לתלמידים שליטה והבנה בחומר הלימוד, ידע מעמיק של המורים הוא חיוני. מאידך, אם ההערכה של הישגי

התלמידים מתבססת על מבחנים בהם נבדקת בעיקר השליטה של התלמידים ביישום של פרוצדורות, תמונת המצב שונה, ובהתאם לכך ייתכן וישתנו המסקנות.

מכאן יכולה לעלות הטענה כי נדרשת רפורמה לתיקון המצב, ומוטב שעה אחת קודם. אולם רפורמות רבות הקשורות לענייננו כבר הוצעו, רבות מהן מתוך כוונה טובה, ורובן (ככולן) נפתחו בקול תרועה רמה ונכשלו בקול דממה דקה. וכך עולה בפנינו שוב ניגוד: נדרשת רפורמה, אך המערכת גדולה וכבדה מדי. במערכת כזו לא ניתן לבצע מהפך בן יום (וגם לא בתוך שנה או אפילו מספר שנים). אולם ניתן לנסות ולשנות באופן הדרגתי, צעד אחר צעד (ראו דיון בעניין זה ב"לב, 2015a). האם ניתן להביא לשינוי בסופו של דבר? אנו מקווים שניתן (בפינלנד למשל, נראה לנו ששיפרו).

נסיים בניגוד נוסף (והפעם בניגוד ממין אחר, שלדעתנו הוא ניגוד רק לכאורה). כל הדיון הזה בעניין לימודי המתמטיקה מתנהל במאמר שהוזמן על-ידי כתב עת שעוסק במדעי הרוח והחברה. וישאל השואל על שום מה? לא שאלנו את העורך, אך לא נתפלא אם בתשובתו יטען שעיקר הסוגיות והבעיות שעלו כאן בעניין לימוד המתמטיקה, הן סוגיות רחבות יריעה, שרוב להן המשותף גם עם לימוד הדיסציפלינות האחרות, כולל אלו המשתייכות למדעי הרוח והחברה.

רשימת מקורות

אהרוני ר. (2004). *חשבון להורים – ספר למבוגרים על מתמטיקה של ילדים*, שוקן.

אמסטרדםסקי ש. (2015). "לרוב המורים ביסודי יש חרדת מתמטיקה, זו נקודת מוצא קשה", כתבה ב"כלכליסט", 7.10.2015.

ארטשטיין צ. (2014). *הקשר המתמטי – המתמטיקה של הטבע, הטבע של המתמטיקה, והזיקה לאבולוציה*. ספרי עליית הגג, ידיעות אחרונות, ספרי חמד.

גרינספלד חוה ואלקד-להמן אילנה (2008). *כשבילים, בדרכים, בצמתים – סיפורים על דרכי התפתחות מקצועית ועל שינוי תפיסתי*. מוכן מופ"ת.

על הוראת המתמטיקה בביה"ס היסודי ועל הוראה בכלל

וינר ש. (2014). "למה אפשר לצפות ממי שמלמד מתמטיקה בבית הספר היסודי?". מתוך *המורה למתמטיקה – מאפייני הכשרה, ידע, הוראה ואישיות של מורים למתמטיקה בבית הספר היסודי*, עורכים: דורית פטקין ואביקם גזית, 14-40, מכון מופ"ת.

לב א. (2013). "על הרחבת הנגישות להשכלה הגבוהה וצמצום הפערים בחברה", *קתרסיס* 19, 8-17.

לב א. (2015a). "על חינוך, חשיבה מסדר גבוה וחשיבה בהירה", *קתרסיס* 22, 48-107.

לב א. (2015b). "הערה למאמרו של ירון ונסובר: 'דקה, ממש דקה, כמו דף רשימת מכולת: היסטוריה דו-מימדית בכיתה'", *קתרסיס* 23, 63-64.

עופרן מ. (2005). *שליש לחלק לרבע – המחשבה שמאחורי החישוב*. רכס.

פליבל ג'. (1970). *הפסיכולוגיה ההתפתחותית של ז'אן פיאז'ה*. תל אביב: אוצר המורה.

שריקי ע. ופטקין ד. (2014). "כיצד תופסים מורים למתמטיקה את צרכיהם המקצועיים?". מתוך *המורה למתמטיקה – מאפייני הכשרה, ידע, הוראה ואישיות של מורים למתמטיקה בבית הספר היסודי*, עורכים: דורית פטקין ואביקם גזית, 187-230. מכון מופ"ת.

Ausubell. D. (1968) *Educational psychology: A cognitive view*. Austin, Tx: Holt, Rinehart and Winston.

Edwards B. S. and Ward M. B. (2004) "Surprise from Mathematics Education Research: Students (mis)use of Mathematical Definitions", *The American Mathematical Monthly*, 111, 411-424.

Vygotsky, L. (1986) *Thought and language* (A. Kozulin, Ed.), Cambridge, MA: MIT Press.

Vinner. S. (1997) "The Pseudo-conceptual and the Pseudo-analytical Thought Processes in Mathematical Learning", *Educational Studies in Mathematics*, 34, 97-129.

Vinner. S. (2011) "What Should we Expect from Somebody who Teaches Mathematics in Elementary Schools". In J. Novotna & H. Moraova

רומינה זיגדון ואריה לב

(eds.), *The Proceedings of the International Symposium on Elementary Math Teaching at Charles University* (SEMT 11), Prague, August 21-26 2011 (31-43).

רומינה זיגדון, בית הספר למדעי המחשב, המכללה האקדמית של תל אביב יפו, תל אביב. rominazi@mta.ac.il

אריה לב, בית הספר למדעי המחשב, המכללה האקדמית של תל אביב יפו, תל אביב. arieh@mta.ac.il

על ספרו של ע' אורנן, *דקדוק הפה והאוזן*, הוצאת מאגנס, 2016. 242 ע'.

כתיבת ביקורת על *דקדוק הפה והאוזן* של פרופ' עוזי אורנן במהדורתו החדשה היא מעשה הכרוך בלבטים. כי הקורא בספר שואל את עצמו האם ראוי לקרוא אותו ולמוד אותו לפי כותרותיו והצהרותיו של מחברו, דהיינו כ"מבוא בלשני מקיף ומפורט ללשון העברית בתחומי תורת ההגה ותורת הצורות", או שמא על פי עיקר תוכנו הנגזר במידה רבה ממהותו של גלגולו הראשון *דקדוק הפה והאוזן לתלמיד*. ראוי אפוא להתחיל במילים על המהדורה הראשונה. זכויות רבות יש למהדורה הראשונה שיצאה מתחת ידי המחבר הצעיר לימים, בעת שהיה כלוא בשנת 1947 במחנה העצורים הבריטי במזרח אפריקה. היא עצמה נהנתה במרוצת השנים משיפורי המחבר, שלהוצאתה בשנת 1963, למשל, ניתנה הכותרת "מהדורה שביעית מתוקנת". אכן, שימשה מהדורה ראשונה וצנועה זו שער מן השערים למבקשים ולמתבקשים להתוודע ליסודותיו של הדקדוק העברי. המהדורה הראשונה לא התיימרה אפוא להיות ספר דקדוק מלא של הלשון העברית, אלא הייתה – כפי שמעידה המילה "לתלמיד" בכותרתה – ספר לימוד שמטרתו לגשר על הפער שבין הלשון המדוברת ללשון העברית התקנית, שאז, אף יותר מהיום, היה לה המקרא המופת האחד לדקדוק הראוי.

ומה נחשב לסימן המובהק לידע דקדוק העברית אם לא שליטה ברזי הניקוד? אם כן, אותו ספר היה למעשה ספר ללימוד אקטיבי של תורת הניקוד. "בטא ונקד" הן אפוא ההוראות השכיחות ביותר בתרגילים הרבים שאותו ספר לימוד ניחן בהם. אילו המהדורה הראשונה לבדה הייתה ענייננו כאן, אפשר שהיינו תמהים על קביעתו של המחבר שמטרתו של הספר היא "להסדיר אצל הלומד את החומר שבו הוא כבר (ההדגשה במקור) שולט, להקנות לו קניי-מידה טובים ללשון מתוקנת ולשפר את הבעתו בע"פ ובכתב..." (עמ' 2 [לא ממוספר] של ההקדמה). מן הרישא של דברי המחבר, הסבור שדי

בפה ובאוזן לבדם להתחקות אחר כללי הדקדוק של השפה התקנית, עולה שלימוד הדקדוק המופתי של העברית כמוהו כלימוד מנגנון העיכול או דרכי הנשימה. כשם שאיננו זקוקים למורה לביולוגיה כדי לדעת כיצד לנשום וכיצד לעכל את המזון בגופנו, כך כביכול איננו זקוקים למורה לדקדוק שינחה אותנו כיצד להטות כראוי שמות ופעלים.

דא עקא שלימוד הדקדוק הכרוך רק בהסדרת פרטי הלשון המוכרים אפשרי רק אם מטרת המלמד היא התחקות אחר המנגנון הדקדוקי של העברית המהלכת בינינו – בכתב ובעל פה – בזמן הזה. שהרי אף כי עברית זו מיוסדת במידה רבה על המורפולוגיה של עברית המקרא, שונה היא ממנה בשורה של הבדלים מהותיים מאוד. אילולא ההבדלים האלה ספק אם היינו נדרשים לקורסים מייגעים שמטרתם להקנות לנו הרגלי ניקוד מדויקים.

מי חכם ובכוח אוזנו יידע להטיל קמץ במילה קם ודווקא פתח במילה ילמד? כידוע, ההבחנה בין קמץ לפתח הייתה קיימת בפיהם ונשמעה היטב באוזנם של בעלי המסורה מגבשי הניקוד אי אז במחצית השנייה של האלף הראשון למניין האומות. הקמץ היה תנועה אחורית, "עמוקה", ואילו הפתח תנועה קדמית. בתעתיק הפונטי הנהוג בספרי דקדוק מדעיים רבים של העברית מסומן הקמץ ā (משמשים גם הסימנים ā , ā ו- ā), ויש בעיגול העליון לרמז על קרבתה של התנועה הזאת לתנועה האחורית הגבוהה o . אך ההבחנה הזאת לא הייתה קיימת במסורת לשון עברית אחרת שנהגה בארץ ישראל ושאנו יורשיה.

זה גם, כידוע, דינם של הצירי והסגול. מי ישכיל לנקד ספר ולא ספר? גם במקרה זה אנו משתמשים בשני סימנים שבעבר ציינו שתי מהויות פונטיות שונות זו מזו: ε נמוכה, הנהגית בפה פתוח ועשויה להיות קרובה במבטאה ל a קדמית נמוכה, סומנה בסגול, ו e גבוהה, הנהגית בפה סגור יותר, סומנה בצירי. עשוי להבחין בזוג הזה דובר צרפתית האומר ושומע "אשיר" chanterai ו"תשירו" chanterez . אך אין ההבחנה הזאת קיימת עוד בפיהם של דוברי העברית, ואך טבעי הוא שאפילו במאמץ ניכר לא תעמוד על טיבה אוזנם הזרה לה. למען

האמת, רק באותה עברית, העברית הטברנית, התקיימה הבחנה בין שתי התנועות האלה.

התגלגלו הדברים אפוא כך שמזה דורות רבים אנו מאמציה של שיטת ניקוד שיש בה הבחנה בין שבע תנועות – \hat{a} (קמץ), a (פתח), e (צירי), ε (סגול), i (חיריק), o (חולם), u (קיבוץ או שורוק) – בעוד שהמבטא אשר בפינו, זה הקרוי "ספרדי", או "ארץ-ישראלי", מבחין בין חמש תנועות בלבד – a, e, i, o, u . ישראלי שמסורת הלשון של יהודי תימן בפיו, אוזנו תבחן מילים, והוא ישמע מהות פונטית המיוחדת לקמץ ומהות פונטית המיוחדת לסגול (ולפתח). כמוהו יהודי ששגורה בפיו מסורת הלשון האשכנזית הנשמעת בתפילה ובקריאת התורה. דקדוק הפה והאוזן, לפחות מן הבחינה הזאת, יפה אלה. לנקד הם יודעים (גם אם לא לפרטי הפרטים), ורק את רוזי מנגנון הלשון, את פעולת דרכי נשימתה, עלינו להסביר להם.

ואיך יידע התלמיד שראוי לומר מגדל־שמירה ולא מגדלי שמירה? לפנים הייתה פעולתו של חוק חטוף התנועה ("מחיקתה", בפי המחבר) פעולה טבעית מאוד. דובר העברית לא היה צריך לשום מורה ולשום לימוד כדי לדעת שתנועת הקמץ מתקיימת כשהיא ליד הטעם, כגון מגדלים, אך מתאפסת (הופכת למעשה לשווא נע) כאשר הטעם מתרחק ממנה. אך בעברית שאנו משמיעים ושומעים היום אין החוק הפונטי הזה פועל עוד פעולה טבעית, והדברים ידועים.

ובכל זאת נוסיף לכך גם את עניין ההבחנה בין תנועות ארוכות לקצרות, שכל טכניקת הניקוד מיוסדת עליה. הבחנה זו, שבעלי הניקוד עצמם לא הכירו אותה (שהרי סימני הניקוד שקבעו ציינו איכויות ולא כמויות של תנועות), אינה קיימת כלל בדיבור שלנו, ובוודאי שאין אוזן היכולה לשמוע אותה.

אם כן, לא הסדרה בלבד דרושה כאן, אלא הטמעה של כללי הגייה וכללי נטייה של מילים ופעלים ששוב אינם קיימים בלשונם הטבעית של דוברי העברית. טכניקות מתוחכמות של ניקוד, מוצלחות יותר ומוצלחות פחות, גובשו אפוא על-ידי מורים וחוקרי לשון, ולצד שימוש מושכל של ידע לשון האם העברית של התלמידים, השכילו במידה כלשהי לגשר על הפער הגדול בין שני פרצופיה השונים של הלשון העברית.

דקדוק הפה והאוזן לתלמיד עשה זאת בשעתו באופן יעיל ומושך את הלב. שנים רבות עמד הוא בגבורה בקרב על לבו של התלמיד (ושל המורה) העברי, כשלצדו ספרי דקדוק אחרים, מקיפים יותר ופחות. היה זה מאבק קשה, וגם אם נשא הוא פירות של ממש בדמות ישראלים משכילים המקפידים, למשל, על חוקי הדיגוש והריפוי של בכ"פ (או לפחות מכירים אותם), קשה לומר שנחל הצלחה בת קיימא. וזאת מניין לנו?

בבתי הספר התיכוניים שוב אין הניקוד האקטיבי חובה המוטלת על התלמיד, ועל לימודי הדקדוק היסודיים (וכן לימודי התחביר) ויתרו גם המחלקות לספרות עברית ולמקרא במוסדות להשכלה גבוהה. לא אילוצי תקציב כרתו את הענף הזה כי אם נאקת התלמידים שהטמעת הדקדוק המופתי (המקראי בעיקרו) הייתה מעל לכוחותיהם. נקל לשער שאילו היה די בפיהם ובאוזנם של התלמידים, לא היה המקצוע הזה הולך ונדחק. מכל מקום, החוגים ללשון העברית במוסדות להשכלה גבוהה הם בתי היוצר הבלעדיים לאותה מלאכה קשה. ספר שתפקידו לחשוף את רזי תורת הניקוד – להם, ורק להם, הוא עשוי בימינו.

כל האמור עד כאן על דקדוק והפה והאוזן, במירכאות ובלעדיהן, נכון במידה רבה גם לגבי *דקדוק הפה והאוזן* במהדורתו החדשה. במה שונה אפוא המהדורה החדשה מהמהדורה הראשונה?

קודם כול, בולטת מאוד חזותה החדשה של המהדורה המעודכנת. כותרת המשנה הראשונה של הספר בעת הוצאתו לאור בשנת 1947 הייתה "ספר למוד לדובר עברית". זו שונתה בעדכונה של אותה מהדורה ל*דקדוק הפה והאוזן לתלמיד*, ואילו המהדורה שלפנינו מאסה בתוספת "לתלמיד" שדווקא כיבדה מאוד את המהדורה הראשונה. אם כן, המהדורה מבקשת להודיע שאינה עוד אחד מספרי הלימוד, אלא היא *דקדוק הפה והאוזן*. ואף כי הספר עשוי עדיין במתכונת של ספר לימוד, ואף כי תרגילי הספר הקודם לא השתנו כמעט במתכונתם ובפרטיהם, הנה שונתה ההוראה שבראשם: אותו התרגיל ממש שקודם לכן הייתה הוראתו "בטא ונקד", זוכה עתה לכותרת, הסתומה משהו, "לעיון ואימון". שינויים אלה אכן עולים

בקנה אחד עם בקשתו של המחבר לראות בספר שלפנינו גם ספר בעל אופי בלשני מודרני מובהק.

כדי להיווכח אם הספר מקיים את הצהרתו של מחברו עלינו לראות כמובן מהו תוכנו. רק נקדים ונאמר שאת ארבעת מדורי המהדורה הראשונה, שהיו בה 145 סעיפים קומפקטיים התופסים 100 עמודים, המירו עתה 13 פרקים המתפרסים על פני 219 עמודים.

שלושה עשר פרקי הספר הם: 1. "עיקרי תורת ההגה העברית" (עמ' 14-1); 2. "מבנה השם הנפרד" (עמ' 35-15); 3. "הברות סגורות נפתחות" (עמ' 61-31); 4. "השלמות לשם וחלקי דיבר אחרים" (עמ' 73-62); 5. "נטיות וגזירות, בסיסים וצורנים" (עמ' 111-74); 6. "מילות למיניהן" (עמ' 123-112); 7. "יסודות הפועל" (עמ' 131-124); 8. "בסיסים וצורנים בפועל" (עמ' 150-132); 9. "ניתוח פעלים" (עמ' 155-151); 10. "משמעויות כלליות לבניין ולענת" (עמ' 165-156); 11. "הצורות לפי הבנינים" (עמ' 200-166); 12. "השלמות עקרונית ושימושים נדירים" (עמ' 217-201); 13. "מילואים לרשימות חריגים" (עמ' 219-218). הספר נחתם במפתח עניינים (226-220).

הקורא את הספר ברציפות יוכל אולי לעקוב במידה כלשהי אחר תכניו, אף כי הוא לוקה לעתים בחזרות מיותרות, ואף כי כמה וכמה עניינים נדונים במקומות לא צפויים. כך, למשל, רוב רובו של הפרק השני "מבנה השם הנפרד" (שהוא גלגולו של "השם הנפרד וניקודו" במהדורה הראשונה) עוסק דווקא בענייני הגה מובהקים כגון "פונמות ואותיות", "קשים ורפים", "סימון התנועות", "סימון התנועות בכתב העברי", "מיון התנועות", "טעם" (לא ברור מדוע נקלעו לשם סעיפי משנה לא רלבנטיים כ"מפיק"). תמה מדוע לא מצאו להם מקום כל אלה בפרק הראשון של הספר שעניינו תורת ההגה של העברית.

חוסר השקיפות של תוכן העניינים והארגון הפנימי של הספר עשויים אפוא להקשות מאוד על הקורא, גם אם אינו תלמיד מתחיל. אך נראה שנקודת התורפה העיקרית של הספר, לבד משורה של ליקויים ותפיסות מעוררות מחלוקת (שיודגמו להלן), היא המיזוג הבלתי מוצלח בין מוצאו של הספר כמדריך בסיסי לניקוד לבין

ניסיונו השטחי והבלתי שיטתי להציג עניינים שאינם נוגעים לניקוד עצמו.

העירוב הזה, המערער במידה רבה את תוקפו של הספר לשמש ספר לימוד שימושי, בא לידי ביטוי כבר בפרקו הראשון של הספר, "עיקרי תורת ההגה העברית" (עמ' 1-14). מן ההיקף הזה ברור שלא צלח בידי הפרק הצנוע הזה להיות "מבוא מקיף". ואמנם לפנינו נגיעות קלות במושגים בסיסיים של תורת ההגה. אלה נגיעות המספיקות לתלמיד המבקש לנקד היטב, אך רחוקות מאוד מציפיותיו של התלמיד המבקש להיכנס בשערם של עניינים כבדים כגון פונטיקה ופונולוגיה, שהמחבר עצמו בחיבורים אחרים שלו היטיב לדון בהם בפירוט הראוי. כמה וכמה הגדרות של מושגים המוצגים בפרק זה מתאימות רק לעברית, כגון שתכונות ההברה המוצגות בספר הן: "1. כל הברה פותחת בעיצור, ובאחד בלבד. 2. כל הברה מכילה תנועה אחת בלבד". והרי יש לשונות שיש בהן הברות הפותחות בתנועה, ויש לשונות שיש בהן הברות בלי תנועה. אף זאת: הואיל וספר זה פונה גם לאזונו של הקורא, היה עליו להוסיף שבדיבור בן זמננו הרבה מילים מתחילות בהברות הנפתחות בשני עיצורים, כגון "דלקה" (dleka), "גנובים" (gnuvim). גם מיון התנועות לפי איכותן, כלומר לפי מקומן על טרפו התנועות, אינו מוזכר כלל. ואיך יבין התלמיד שהמחבר משווה לנגדו את הקמץ שבמילה מְנָת, אם אינו מכיר את חיתוכו המדויק של העיצור המקורב וי"ו (w) ואת תכונותיו של הקמץ (â), שהוא תנועה אחורית מן הפתח (a) ונמוכה מן החולם (o)? חבל, ואולי מפתיע, שלא מוזכר אפיון חשוב מאוד של הברות, דהיינו מ ש ק ל ן. שהרי הברות ניכרות לא רק בהיותן פתוחות (או סגורות) או מוטעמות (או בלתי מוטעמות) אלא גם בהיותן "כבדות" (הברות שיש בהן עיצור כפול או תנועה ארוכה) או "קלות" (הברות המכילות עיצור פשוט ותנועה קצרה), שהרי תכונה זו שלהן קובעת במידה רבה את מקום הטעם במילה.

בהקדמתו אומר המחבר כי מטרת הספר היא "לתאר את השפה כפי שהוגים אותה וכפי ששומעים אותה", אך כידוע אין העברית אחידה בעניינים אלה. העיצוריים הנחציים §, המסומן באות צד"י, ו §, המסומן באות טי"ת, מופיעים ב"לוח הגיית העיצורים" (עמ' 14), אף

כי כמעט שאין הם נשמעים בעברית הסטנדרטית בת ימינו. איזו עברית מבקש אפוא הספר להציג לפנינו? את עברית המקרא או את העברית שלנו? וחבל שמטבלת העיצורים נפקד מקומם של העיצורים הסדקיים? המסומן באות אל"ף, ו ה המסומן באות ה"א.

בשל מצעו הקצר של הספר, ואולי בשל מקורו כמדריך בסיסי לניקוד, נמנעת לא פעם מן הקורא אינפורמציה חשובה. וכך, למשל, מערכת הטעמים לא רק "הוסיפה את הנעימה המבוקשת ואגב כך חיזקה את משמעות סימני הניקוד", אלא קבעה גם את מקום ההטעמה במילה וכן את הפיסוק של המשפט כולו.

לאחר שורת האזכורים החטופים על אותם עניינים פונטיים נדרש המחבר למושג פונמה ("הגייץ"), שכמובן לא הוזכר במהדורה הקודמת של הספר. אין שום טעות בדברים שכתב המחבר על הפונמה, אך אפילו במבוא כללי ביותר (ולא "מקיף" כפי שמכריז ספר זה על עצמו) הכרחי לטפל במושג זה ביתר עמקות, ובוודאי אי אפשר להבינו במלואו כשאינן נדרשים למושגים בסיסיים ביותר כגון "אלופון" (allophone, "גון הגייץ"), כלומר אחד הביצועים של הפונמה, או "תפוצה משלימה", "זוגות מינימליים" ו"מעמד מותנה". טוב היה עושה המחבר, הבקי היטב בפרטים והמצוי בספרות המחקר, אילו לפחות היה מפצה את הקורא בהערות שוליים או ברשימה ביבליוגרפית קצרה שיש בה כדי להשלים בכל פרק את מה שחסר בגופו. אך בכל הספר כולו אין אף הפניה לפריט ביבליוגרפי כלשהו ורק בהערה שבהקדמה (עמ' י) מוזכרים פרדיננד דה-הסוסיר וספרו (בלי ציון ביבליוגרפי).

הפרק הראשון מלמד אפוא על מהותו של הספר, שמותרו מן המהדורה הראשונה בטיפול לא מספק בנושאים שונים הנוגעים לתורת ההגה והצורות של העברית, בלא ניסיון להעמיד על ההבדלים בין הצורות השונות של העברית, אף לא בין עברית המקרא לעברית שלנו.

מכאן ואילך אעיר על עניינים שונים, נקודתיים ועקרוניים, העולים עם קריאת הספר לפי סדרו.

גם בפרק השני, "מבנה השם הנפרד", חוזר המחבר על השקפתו שהמבנה הפונמי של העיצורים בעברית לא השתנה במהלך הדורות,

רק חבל שאין הוא טורח לנמקה, או לפחות להפנות למקור ביבליוגרפי שיש בו דיון בסוגיה שנויה במחלוקת זו. מכל מקום, קביעתו כי בעברית, בכל עברית ובכל זמן, יש עשרים ושתיים פונמות עיצוריות (עמ' 15), מחייבת הנמקה מפורטת אפילו בנוגע לעברית המקרא לברדה, שיש בה ש שמאלית. וגם אם בעלי המסורה עצמם הגו אותה כסמ"ך, דהיינו s, ברי שבתקופות קדומות של העברית הייתה חייה וקיימת כפונמה נפרדת. אם כן, עשרים ושלוש פונמות עיצוריות ולא עשרים ושתיים. אלא שאין הש"ן השמאלית, על ייצוגה העשוי להיות שנוי במחלוקת, מוזכרת כלל. האם משום שאינה מסמנת עיצור נפרד בעברית בת זמננו?

קביעה פוסקנית, שחשוב להביאה גם כאן, היא שלפי השקפת המחבר גם בעברית החדשה הביצועים השונים, פוצץ וחוכך, של עיצורי בכ"פ הם ביצועים של פונמה אחת. רק יש לציין שהדעה האחרת, אשר לפיה הזוגות p/f , k/\underline{k} , b/v הם זוגות של שתי פונמות, היא דעה מקובלת מאוד שדוגלים בה גם מי שאין עומד מולם רק "עיקרון בלשני מיושן". ואם בפונמות עוסקים אנו, גם בעניין זה עומדת לספר לרועץ קצרנותו בדיון בעניינים עקרוניים: צודק המחבר בקובעו "שטקסט מנוקד מציין את ביצועי המילים ולא את המבנה התאורטי שלהן". אכן, ברור שבעלי המסורה לא היו בלשנים תיאורטיים, אך בציינם את היעדר התנועה באמצעות שווא נח ואת התנועה החטופה (השווא הנע) באמצעות אותו סימן, ברור שבעניין זה לא התאמצו לציין בסימון מיוחד את שתי המהויות הפונטיות השונות זו מזו. אכן, השווא, כל שווא, הוא אפס פונמי, אלא שאפס זה עשוי ב ס ב י ב ו ת פונטיות מסוימות להתבצע כתנועה חטופה, היא השווא הנע.

מפתיע שאין מובאת בפרק זה שיטת ההבחנה בין שווא נח לשווא נע, שניקוד מילים כגון הַלְכָה תלוי בה. אף הסעיף 2.8.2 "מלרע ומלעיל" לוקה בחסר, שלא מוזכר בו כלל שההטעמה בעברית היא בעלת ערך פונמטי, כגון הניגוד בין פְּאָה (אתמול) לבין (הנה היא) פְּאָה (עכשיו). ואם ראה לנכון המחבר לציין שהטעמת מלעיל דמלעיל קיימת במילים זרות כגון 'מוזיקה, היה ראוי לו גם להוסיף שבמילים עבריות של ממש, שהן ראשי תיבות, ההטעמה עשויה

להיות מלעיל דמלעיל, וליתר דיוק היא שומרת על מקומה שבצורת הבסיס, למשל ר'ב"ט, ר'ב"טית, ר'ב"טיות.

רק סעיף 2.10, "משקל", של הפרק מתאים במהותו לשם הפרק "מבנה השם בנפרד", וחבל שבו זכתה המילה "מילה" להגדרה חלקית, שאינה נכונה. המושג מילה חמקמק מאוד ויש לו פנים אחדות, ומכל מקום ההגדרה "צירוף של הגיים בעל מובן נקרא מילה" היא הגדרה שלתוכה נופל גם המושג הבסיסי מורפמה (בעברית "צורן"), שהרי "צירוף הגאים בעל מובן" הוא גם צירוף ההגאים ti בפעלים כגון כְּתַבְתִּי (ka-tav-ti).

בפרק השלישי, "הברות סגורות נפתחות" (כלומר הברות שביסודן היו סגורות, אך נפתחו עקב אילוצים פונטיים או עקב תוספת תנועה אחריהן), בולטת לעין גישתו הייחודית של המחבר הרואה קמצים בצורות יסוד של שמות מלעיליים. אם כן, לשיטתו "ההברה הסגורה נפתחת, אבל תנועתה הגדולה – חולם, צירי או קמץ – נשארת כשהייתה: חֵדֶשׁ, סֶפֶר, מְנַת".

המכיר את הדקדוק ההיסטורי והסינכרוני של העברית יתמה על אותה "תנועה גדולה". כמובן, צורת היסוד של המילה הזאת, גם סינכרונית, היא חד־הברתית, אבל תנועתה קצרה דווקא, והרי קמץ יש לנו רק בשמות שעיצורם השני וי"ו כגון אָנֹן, עֲנֹן, תִּנֶּן, ובצורות הפסק כגון דְרָךְ, ואילו ברגיל דווקא פתח (התנועה הקצרה) היא תנועת התבנית – בֵּית, נֶעַר וכיו"ב. את התנועות הקצרות פתח וסגול הרגילות (דְגֵל, מְלֶךְ וכו') מסביר המחבר כ"השתלטות של חוק התנועות", והרי הנחת a נכונה הן מבחינה היסטורית הן מבחינה סינכרונית, ואף קל ונוח להסביר אותה לתלמיד. המחבר, השואף להציג את העברית באור הישגי הבלשנות, יכול היה לומר שהן הקמץ והן הסגול שבעיצור הראשון של השמות המלעיליים הם אלופונים של אותה הפונמה, גוני תנועות המותנים בסביבה הפונטית שהם נקרים בה.

בפרק הרביעי הקצר, "השלמות לשם וחלקי דיבר אחרים", שאף הוא אינו עשוי עור אחד, מצויה הצגה קצרה של חלקי דיבר. היא יפה ומתאימה לתלמיד המתחיל אך אינה עומדת על הבעייתיות בחלוקה

לחלקי דיבר, חלוקה היכולה להיות על פי הצורה של המילה, על פי תפוצתה, או על פי תפקידה.

בפרק זה נמצא גם מקום לדיון ב"שמות שעיצורם האחרון במכפל". בתוך אלה קובע המחבר כי מילת צב (שריבויה צבים) מנוקדת בקמץ מפני ש"ההברה סגורה ומוטעמת". זו קביעה מטעה, משום שלפי הכלל פתח היה צפוי להיות כאן, כמו בשמות הכפולים סל, מס ודומיהם. ראוי היה להיאמר כאן אפוא שהעיצור השפתי בי"ת גרם את הקמץ (וכן בשם ים ואחרים).

הפרק החמישי, "נטיות וגזירות, בסיסים וצורנים", גם הוא אינו משקף את תוכנו. למשל, נדון בו עניין השווא המכונה "מרחף" (סעיף 5.5.9.4). בהערה 1 של הפרק (עמ' 74) המחבר משתמש במונח עֶנְת (מן השורש ענ"ה, הקרוב אל עוֹנָה, עֵת) בשביל tense, וזאת כדי לייחד את "זמן" ל time. כרוב חידושי אחי המחבר, המשורר יונתן רטוש, אף זה שנון, ואם יתקבל – יתקבל. לפי שעה המינוח המקובל, "זמן דקדוקי", הוא חד משמעי. מכל מקום, ניכרת במחבר להיטות לחידושי מונחים גם במקום שאין כל פגם במונח מקובל ומדויק, כגון הברה בלתי מוטעמת שהמחבר מכנה אותה הברה "רהוטה". מסיבה זו לשווא ימצא המחפש את "חוק ניקוד ההברות" המפורסם, ותחת זאת יגלה סעיף קטן הנקרא "חוק התנועות" (2.5.6), שניסוחו הכללי מדי חוסך מן הקורא את כללי המשנה המסייגים את הכללים, ועל כן עשוי להוליכו שולל.

לא תמיד קל להבין את ניסוחיו של המחבר. מה, למשל, עומד מאחורי הכלל "אם השם הנפרד מסתיים בעיצור אחד, כשהטעם זו התנועה אינה משתנה". הכלל מודגם במילים כגון קם, עֵד, קוֹף. כמה מתרחק הטעם – זאת אין המחבר מפרט. לפי ניסוח זה גם דָג (וממנו דָגָה, דָגִים) שייך לקבוצה זו, אלא שבהתרחק הטעם עוד – נמחק הקמץ, כלומר דָגִיָּם. ומה באשר למילים בָּן, שָׁם, ה"מסתיימות בעיצור אחד" ובכל זאת תנועתן נמחקת, כגון בָּנִי, שָׁמוֹ?

הערה 2 בעמ' 95 חושפת תפיסה שגויה מיסודה: בניסיון להסביר את הסגול בכינויים החבורים כגון הָהָן (למשל, סְפָרִיָּהָן) קובע המחבר כי הוא אינו מתאים לחוק התנועות (כלומר לסעיף חוק ניקוד ההברות הקובע שבהברה סגורה מוטעמת תבוא תנועה גדולה ולא קטנה,

דהיינו צירי ולא סגול). הוא מעלה בזהירות את ההשערה ש"ייתכן שהתנועה היא של צורה נדירה שבה ההברה פתוחה: -כָּמָה, -כָּנָה, -הָמָה, -הָנָה". האמת היא שסיבת הסגול שבצורות כגון סִפְרִיָּהּ היא כסיבתו בצורות כגון בְּרָזֶל (בְּרִזְלִים), כלומר בהיות ההברה דווקא סגורה ולא פתוחה בזמנים קדמונים. אך השגיאה העקרונית יותר היא הניסיון להשתמש בטכניקות מודרניות של ניקוד ("הברה פתוחה מוטעמת מנוקדת בתנועה קטנה") שדבר אין להן עם ההיסטוריה של התהוות התנועות בעברית, כדי להסביר ניקוד מקראי שיסודו במבנה הברתי השונה מן המבנה הנראה לעין. המבקש להתחבט בסיבת הסגול של בְּרָזֶל ודומיה יזקק לאותו חוק שקבע כי בשלב לשון קדום עשויה הייתה תנועת i בהברה סגורה מוטעמת להיעתק לפתח או לסגול ("חוק פיליפי").

בפרק השישי, "מילות למיניהן", עולה שוב שאלת "התנועה התיאורטית" (סעיף 6.1). על מילת היחס ל־ היה ראוי לומר שהיא מורפמה (morpheme, צוֹרֵן) שיש לה אֲלוֹמורְפִים (allomorph) כמספר התנועות בעברית, והללו נקבעות על פי הסביבה הפונטית שמילת היחס מצויה בהן. יש המייצגים מורפמה על פי צורתה המקורית, יש המעדיפים את המופע השכיח ביותר שלה, ומוטב לייצגה על פי הצורה היכולה להסביר את כל צורותיה האחרות. הקמץ הנקרה רק לפני הברה מוטעמת אינו ממלא אחר אף תנאי מהתנאים האלה. המבקש לחתור אל "התנועה התיאורטית" (דבר שבוודאי אינו הכרחי בספר מסוג זה, וגם אילו הייתה קביעת המחבר נכונה היה הכרח לנמקה) יבחר דווקא את הפתח, /a/, המופיע ליד עיצורים גרוניים כגון לְחַתֵּךְ, לְעִבּוֹדָהּ, לאו דווקא מפני שזו התנועה המקורית של מילת היחס הזאת, אלא מפני שהיוצא ממנה יבין את כל המופעים (האלומורפים) האחרים. הפתח (כלומר התנועה a הקצרה) הופך לחיריק לפני שווא (כלומר לפני צרור), כגון לְפָנִים, לתנועת החטף שאחריו במילים כגון לְאָכַל, לְאָמוּנָה, לְאָנְיָה, ואף לצירי בשם הפועל לְאָמַר. הפתח עשוי להפוך לקמץ לפני הברה מוטעמת כגון לְקוּם, לְשִׁבֵּת. ומכיוון שהמופע השכיח ביותר הוא האלומורף [la], כלומר ל־ בכגון לְפִתַח־הַדְּלֵת, מוטב להתחיל בו את כללי ניקודה של מילת

היחס הזאת. מכל מקום, כדאי לחוס על המעיין ולהפריד את כללי וי"ו החיבור מכללי בכ"ל.

תחילת הפרק השביעי "יסודות הפועל" מפגישה אותנו עם הרטוריקה של המחבר המלווה את הספר כולו. לא פעם הוא משקיע מאמץ בניסיונות לשכנע את קוראיו ששיטתו עדיפה על פני השיטות ה"מיושנות" של ספרי הדקדוק. הדברים האלה מרחיקים את הספר מן העיקר, ולמען האמת לא תמיד נעימים לקריאה. המחבר תוקף את הצגת נטיות הפועל בטבלה מפני שהן יוצרות את הרושם שלימוד הדקדוק כרוך רק בשינון, אך הוא עצמו מציג טבלאות כאלה מעמוד 167 ואילך. ודווקא בראש פרק זה מוגדר הפועל כ"מילה המספרת על פעולה או מתארת מצב". זו הגדרה שיפה לתלמיד המתחיל, כמובן בתנאי שמסייגים אותה ומוסיפים עליה, כי לתוכה נופלים גם שמות פעולה, כגון הליכה, ניגון, השבחה, שאינם כידוע פעלים (אף כי זיקתם לפעלים ברורה). זה בדיוק המקום שהיה ראוי לדבר בו על הבעייתיות של חלקי הדיבר, בעייתיות שכאמור לעיל לא טופל בה גם בדיון הכללי המוקדם בסוגיה עקרונית זו.

הפרק השמיני, "בסיסים וצורנים בפועל", מציג בין השאר את תפיסת המחבר ש"לפי מסורת הניקוד צורת הפועל הפונמי היא שְׁפָּךְ (כך הניקוד במקרא בסוף פסוק)" (סעיף 8.7.13). הקביעה הזאת לוקה הן מבחינה סינכרונית והן מבחינה דיאכרונית, ומקופלת בה תפיסה שגויה על מעמדן ועל מוצאן של צורות סוף הפסוק במקרא. אשר לבחינה הסינכרונית, ראוי לומר את הדבר הפשוט והנכון והוא שבסיס הפועל בעבר הוא צורן, שתנועתו השנייה (תנועת עי"ן הפועל, האות פ"א של שְׁפָּךְ) היסודית היא דווקא פתח (a קצרה), והיא משתנה בהתאם לסביבה הפונטית. הפתח בא בהברה סגורה מוטעמת טעם רגיל או בלתי מוטעמת, כגון שְׁפָּךְ, שְׁפָּכְתִּי, שְׁפָּכְתֶּם. כשהטעם זו ממנה בעומדה בהברה פתוחה היא מומרת בשווא, כגון שְׁפָּכָה, שְׁפָּכוּ. ואף הקמץ מותנה בסביבה הפונטית: בהברה פתוחה כגון שְׁפָּכוּ, או בהברה סגורה מוטעמת טעם חזק במיוחד, הוא הטעם שבצורות ההפסק (בדרך כלל סוף הפסוק) כגון שְׁפָּךְ (כנגד שְׁפָּךְ בתוך הפסוק), שְׁפָּכוּ (כנגד שְׁפָּכוּ בתוך הפסוק). העיקרון השגוי שצורת סוף הפסוק היא בהכרח הצורה התיאורטית של המילה יסודו ככל הנראה בתפיסה

השגויה ש"צורת סוף הפסוק קודמת לצורה הרגילה" (כך בהקדמה למהדורה הראשונה). אך האמת הפשוטה היא שכל צורות הפועל הנדונות כאן, הן צורות ההקשר שבתוך הפסוק והן הצורות הנושאות הטעמה חזקה במיוחד, יסודן בדרגם qatal (בשתי תנועות קצרות, הן היסטורית והן סינכרונית). השפעת הטעם החזק במיוחד שבסוף הפסוק מנעה את ירידת הטעם מהברת המלעיל להברת המלרע והאריכה תנועות קצרות, ובכך קירבה את הצורות שבסוף הפסוק לצורות המקוריות (עד כמה שאנו מסוגלים לשחזר אותן), אך הקירוב הזה הוא קירוב חלקי ומשני. האם יאמר המחבר על צורת ההפסק 'אַתָּה – בקמץ האל"ף – שהיא הצורה התיאורטית ולא הצורה הרגילה אַתָּה? והלא האמת היא שההפסק שמר על ההטעמה המקורית, אך האריך את תנועת האל"ף מן הפתח המקורי אל הקמץ המשני. כך אפוא גם היחס בין שִׁפְּךָ לְשִׁפְּךָ.

מפתיע לא פחות הוא הסבר השווה שבצורות כגון שִׁפְּכוּ. בלשנים היסטוריים של העברית אמנם חלוקים על סיבתו, אך קשה מאוד לקבל את הנחתו הפשטנית של המחבר כאילו היו צורות הפועל בלתי מוטעמות הואיל ו"הטעם העיקרי במבע השלם יהיה במילה שאחרי הפועל" (סעיף 8.7.13). אם כן, ההברה "פ" בצורת היסוד של המחבר שִׁפְּכוּ הייתה רחוקה מאוד מן הטעם, ועל כן נחטפה. אין לקבל את ההנחה הנחפזת הזאת, שאינה עולה בקנה אחד עם מערכת הטעמים העומדת לפנינו, ומפתיע שהמחבר עצמו העלה אותה, שהרי היא מעוררת שאלות קשות אחרות. כי אם כל התנועות שבפעלים רחוקות מן הטעם, כיצד זה לא נחטפו הקמצים שבצורות כגון שִׁפְּךָ? וכן: אם סִפֵּר הוא פועל בלתי מוטעם הרי גם הצירי המתאים לכאורה ל"חוק התנועות" אינו מוסבר, שהרי הוא עומד בהברה סגורה בלתי מוטעמת. אכן תמיהה רבה.

בפרק העשירי הקצר, "משמעויות כלליות לבניין ולענת", דיונו של המחבר אכן כללי, ואולי כללי מדי. למשל, נכון כמובן שהשימוש העיקרי של צורות העבר הוא "לספר על פעולה שנעשתה", אך במקרא ולא רק בו משמשת הצורה הזאת להבעת זמנים אחרים. גם בעברית בת זמננו נשמעות צורות כגון "הלכנו?" שפירושו "האם לא הגיע הזמן ללכת?". והרי המחבר מעלה על נס את העברית שבפינו.

מן הטעם הזה הוא מבקר שוב את ספרי הדקדוק ה"ישנים" הקובעים שיש לשלול את הבינוני באמצעות "אין", ורק את העבר והעתיד יש לשלול באמצעות "לא", וזאת מפני "שמנהג זה כמעט אינו מצוי בלשונו היום וצורות הבינוני נשללות הרבה ב"לא" בייחוד כשהכוונה היא לציין זמן הווה". וכי העברית בת זמננו היא לשון אחידה? וכי בכתיבה פורמאלית אין נהוג להקפיד על שלילת הבינוני ב"אין" (גם אם הבינוני עשוי להישלל ב"לא" בחיבורים עבריים זולת המקרא, כגון בתנאים מסוימים בלשון חז"ל)? וכי לא ראוי לספר, המבקש להיות גם ספר לימוד, "להקנות קני מידה טובים ללשון מתוקנת" כפי שכתב המחבר עצמו במבוא למהדורה הקודמת? כדי לא להביא לידי טעות נעיר שכאשר הנשוא הבינוני בא לפני הנושא הוא נשלל ב"לא" גם במקרא, כגון: "כי לא שָׁאָהּ הוּא לֹוּ מִתְמוּל שְׁלוֹם" (דברים יט, ו).

הפרק האחד עשר, "הצורות לפי הבניינים", דן בפירוט יחסי בצורות הפועל עצמן, ורק חבל שדיונים באותו חלק דיבר מפוזרים במקומות שונים בספר. כאן, כאמור, מסכים המחבר ש"ראוי להתבונן במבט מסכם גם אל בניין שלם", ועל כן נגלות לעינינו סוף כל סוף, טבלאות הנטייה של הפעלים. אלא שהמחבר מחק מהן את צורות הנוכחות והנסתרות בזמן עתיד וציווי כגון "תלכנה" ו"פגשנה" אף כי הוא מודה שהשימוש בהן "מקובל למדי" (עמ' 149 סעיף 6). ומדוע הודרו? כי "צורות הזכר מקובלות יותר גם לנוכחות וגם לנסתרות". תמה.

הפרק השנים עשר, "השלמות עקרונית ושימושים נדירים", חותם למעשה את הספר (שפרקו האחרון הוא "מילואים לרשימות חריגים"). כאן מזכיר המחבר את הצורות המוארכות כגון "אלכה", "נשימה", אלא שהצגת הדברים מטעה, מפני שהמחבר לא ציין כי הצורות המוארכות הללו מיוחדות הן במקרא לגוף הראשון (יכול היה המחבר לדון בתפוצתן לאור תפוצת הציווי לגוף השלישי ותפוצת הצורות הקצרות לגוף השלישי, ובהזדמנות זו להודיע שתפקידן מודאלי). הצגת הפועל הנדיר "יְחִישֶׁה" ודוגמות לפעלים מוארכים בגוף השני כגון "תדברה", המופיעות זעיר שם בשימוש משני מחוץ למקרא, מטעה.

נסכם נא אפוא את הדברים. למרבה הצער, לא צלח ניסיונו של המחבר להצעיד את ספרו הראשון *דקדוק הפה והאוזן לתלמיד קדימה* אל אופק הבלשנות החדשה. פער גדול עומד אפוא בין המחבר שלזכותו כמה חיבורים עבריים חשובים לבין ספרו זה. כמה וכמה סוגיות שנדונו בספר נראות שגויות מעיקרן, אך לא בהן נעוצה עיקר חולשתו של הספר.

בגלל מבנה הספר, שאינו שקוף כלל וקשה מאוד לעקוב אחר ענייניו, ובגלל תוספותיו שאינן נוגעות לענייני הניקוד עצמם, איבד הספר במידה רבה את יכולתו להיות ספר המעניק את יסודות הניקוד או את יסוד הדקדוק לתלמיד. כספר ניקוד, עדיפה אפוא המהדורה הראשונה של הספר, *דקדוק והפה והאוזן לתלמיד*, אף כי אין בה התוספות שבמהדורה החדשה, ולמעשה בזכות היעדר זה.

חולשת *דקדוק הפה והאוזן* כספר המבקש להיות "מבוא בלשני מקיף ומפורט ללשון העברית בתחומי תורת ההגה ותורת הצורות" נובעת בעיקר לא ממה שיש בו, אלא ממה שאין בו. עניינים רבים האמורים להידון במבוא בלשני מקיף חסרים בו לגמרי, עניינים אחרים נדונים בו באופן שטחי וחסר.

אפשר שהיה על המחבר לשפר את *דקדוק הפה והאוזן לתלמיד* בלי הניסיון להעמיס על כתפיו הצרות של אותו ספר גם מבוא בלשני. אפשר שהיה עליו להוציא בנפרד מבוא בלשני שיכול היה לכנותו "הדקדוק העברי בראי הבלשנות החדשה", ואולי היה אפשר לשלב בין השניים, אך באופן אחר לגמרי: אולי באמצעות הערות בלשוניות נפרדות ורשימות ביבליוגרפיות מרוכזות בסוף כל פרק, אולי בדרך אחרת. בכוחו של המחבר, מבכירי ומוותיקי הבלשנים העבריים הפועלים בקרבנו, לעשות כל אחד מן הדברים האלה.

משה פלורנטיין, החוג ללשון העברית, אוניברסיטת תל-אביב

זכרון לראשונים

שמעון אפל באום



2008-1911

שמעון אפל באום נולד בליוורפול ולמד בבית ספר תיכון ברדינג, בו למדו, בין יתר המקצועות, יונית ולטינית. עברית למד בביתו ובתנועת הנוער הציונית "הבונים", בה היה חבר מנעוריו. בשנים 1929-1939 למד באוניברסיטת אוכספורד לימודים קלאסיים – לטינית, יונית, והיסטוריה עתיקה. הוא גם השתלם בארכיאולוגיה של העולם העתיק – בעיקר בבריטניה שתחת שלטון הרומאים – והשתתף בחפירות בניהולו של הפילוסוף וההיסטוריון הגדול רובין ג'ורג' קולינגווד, אחד ממניחי היסוד לחקר בריטניה הרומית. גם בשנותיו הרבות בארץ המשיך לחקור את בריטניה הרומית ונחשב לבר סמכא בשטח זה.

בשנת 1939 עלה לארץ, והיה מראשוני קיבוץ כפר בלום, שחלק גדול ממקימיו היו יוצאי בריטניה וחברי "הבונים". זמן קצר לאחר עלייתו התגייס לצבא הבריטי ונלחם בקרבות במצרים, כולל קרב אל

עלמייך הידוע. כשכבש הצבא הבריטי את טריפוליטניה בלוב, מונה הסמל אפלכאום למנהל הארכיאולוגי של העיר היוונית הקדומה קירני (Cyrene), וניתנה לו הרשות לחפור בה ולפרסם את חפירותיו. הוא גילה בחפירות עדויות ארכיאולוגיות מרשימות למרד יהודי התפוצות בשנים 115-117 לסה"נ, הידוע במקורות היהודיים בשם "פולמוס קיטוס", וספרו *יהודים ויוונים בקירני הקדומה* (עברית 1969, תרגום אנגלי 1978), הוא אחד מאבני היסוד בחקר אותו מרד מיוחד במינו.

לאחר המלחמה חזר ללימודיו באוכספורד, ובשנת 1951 זכה לתואר דוקטור לפילוסופיה על עבודת מחקר העוסקת בבריטניה הרומית. הוא חזר לארץ בשנת 1955 כעמית מחקר בארכיאולוגיה באוניברסיטה העברית, ובשנות החמישים ובתחילת שנות השישים ניהל חפירות בתמנע ובכית שאן. באותן השנים היה גם חבר פעיל בתנועת "שורת המתנדבים", שבין חבריה היו גם אליקים העצני, שלמה סימונסון, וישעיהו ליבוביץ. אפלכאום ועוד כמה מחברי אותו ארגון נתבעו למשפט דיבה על-ידי מפקח המשטרה עמוס בן-גוריון (בנו של דוד בן-גוריון), אך יצאו ממנו בקנס כספי סמלי.

בשנת 1965 הצטרף לאוניברסיטת תל-אביב, ויסד, עם פרופ' מרדכי גיחון, את המגמה לארכיאולוגיה קלאסית בחוג ללימודים קלאסיים. הוא המשיך ללמד בחוגים ללימודים קלאסיים והיסטוריה של עם ישראל, ובבית הספר להיסטוריה, ולהעמיד תלמידי מחקר גם אחרי פרישתו לגמלאות כפרופסור מן המניין בשנת 1980.

מלבד ספרו הגדול על קירני, פרסם אפלכאום באנגלית עוד ספר חשוב על "המרד היהודי השני" (מרד בר כוכבא), אוסף מאמרים באנגלית (שחלקם תורגמו מעברית לצורך זה), העוסקים ביהודי ארץ ישראל והתפוצות בתקופה ההלניסטית והרומית, וכן אוסף מאמרים בעברית על ארץ ישראל בתקופה הרומית. הוא פרסם עשרות מאמרים, רובם בעברית, העוסקים בשטחי מחקרו השונים.

אנו מפרסמים כאן – ברשות יורשיו, מר צור שיזף וגב' חוה אפלכאום, וברשות העורכים השונים – ארבעה ממאמריו של שמעון אפלכאום שנכתבו ופורסמו בעברית. המאמרים הם:

- מאמר ביקורת על הכרך הראשון של "אוצר הפפירוסים היהודיים" (*Corpus Papyrorum Iudicarum*), תרכ"ץ ניסן-תמוז תשי"ט, 427-418.
- "הארכיאולוגיה בישראל ומניעיה", האומה ד', תשכ"ו, 258-250.
- "קשתי זמאריס", מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל א', בעריכת אוריאל רפפורט ואחרים, חיפה, תש"ל, 89-79.
- "המרד השני ומחקריו", מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל ב', בעריכת אוריאל רפפורט ואחרים, חיפה, תשל"ב, 52-39.

"אוצר הפפירוסים היהודיים", א

Corpus Papyrorum Judaicarum, I. Edited by Victor A. Tcherikover, in collaboration with Alexander Fuks. Published for the Magnes Press, The Hebrew University, by the Harvard University Press, 1957. Pp. xx+294.

מאת שמעון אפל באום

על השיבות המפעל ששמו *Corpus Papyrorum Judaicarum*, על החלוציות הכרוכה בו, על עבודת הנמלים והעיון הרב שהושקעו בו, מיותר לדבר כאן; ואם אוצר זה נהפך, לצערנו, למצבת פרופיסור אביגדור צ'ריקובר המנוח, *exegit monumentum aere perennius*, וכאבנו מהול בשמי התנו על היחחס המפעל טרם הלך מאתנו. מן התכונות המדהיבות של עבודה זו היא, שעם כל אופייה העובדתי, המדעית-חליתי והביקורתי, היא מעוררת למחשבה היסטורית ומדרבנת את רצון תלמיד היסטוריה לתמוה ולשאול שאלות, וכן ללמוד לקח מן המסקנות החבויות בחומר, אף כי לא תמיד מוסקות הן ממנו במפורש.

וכאן ייאמר ברור, כי מגמת כותב שורות אלו היא לדון ב־*Corpus Papyrorum Judaicarum* מנקודת-המבט של תלמיד היסטוריה בלבד ולא מבחינה טכנית-פפירולוגית. שכן אין הוא פפירולוג. על הסגולות הפפירולוגיות של האוצר יאמרו בעלי-המקצוע את דברם.

לקח ראשון שאנו למדים מסיכום העדויות וניתוחן, המובאים במסגרת המבוא ל־*Corpus* (ה־*Prolegomena*), הוא, כי מאז ימי גולת בבל נשתנה המושג "גולה" בישראל לחלוטין. שהרי לפי העדויות העומדות לרשותנו היו ההרכב האופי של גולת בבל מאז היווצרה בריאים ונורמאליים בכל הנוגע לפעולה משקית והברתית, כוחה המספרי היה ניכר ושלטונה הפנימי רחב. קביעה זו חלה גם על תפוצות ישראל בארץ מצרים בימי ממלכת בני תלמי ובמאה הראשונה לשלטון רומי באותה ארץ. הקווים מצטיירים באופן ברור מתוך העדויות הפפירולוגיות שריכזו עורכי ה־*Corpus* ומתוך ניתוחן הנערך ב־*Prolegomena*. יהודים רבים ישבו במצרים בתקופת בית תלמי, אף שמספרם המדויק אינו ידוע לנו. היהודים שלחו את ידם בכל מלאכה, משלחי ידיהם לא היו שונים לא במקצועותיהם ולא בהרכבם הפנימי ממשלחי ידי היוונים והמצרים שבמחיצתם גרו, ובעתים מסוימות היו היהודים גורם נכבד, אף עצמאי, בתחומים הצבאי והמדיני כאחד. "גולת מצרים" לא היתה אפוא גולה במובן שבו אנו תופסים את גולת אירופה בימי-הביניים; וכמו בארצות-הברית כיום (ששם אין ליישוב היהודי הרכב משקי-תעסוקתי נורמאלי בהחלט), כן במצרים ההלניסטית החזיקו בלי ספק קבוצות מסוימות של יהודים (בעיקר, ודאי, יהודי אלכסנדריה האמידים והמיוזנים יותר) בדעה, כי לא בני "הגולה" הם, כי אם בני "תפוצה", אשר אין כללי "הגולה" וקללותיה חלים עליהם.¹

ובלי כוונה לסתור דבר בניתוחם של העורכים את האופי הכלכלי-החברתי של יהדות מצרים ההלניסטית, הרומאית המוקדמת והביזאנטית, מותר להעיר, כי היו יכולים להוסיף כמה פרטים לתמונה, לו הסתייעו בנתונים הארכיאולוגיים, בייתוד מפני שהעדות הפפירולוגיות לקויה בחסר דווקא ביחס לחלקם של בעלי-המלאכה בחיי יהדות מצרים, שכמה ידעיות על כך נשתמרו לנו בתלמוד. מנוכחותם של יהודים ב־*Νεοταί*, למשל (SEG VIII 366), אפשר להסיק, שעסקו בני היישוב רובם או מקצתם במחצבות-הנתר של המקום. ואשר למלאכת הקדרות, עדות טובה להתעסקות

1. לדעה מנוגדת השווה את השימוש במלים ἀποικία ו παροικία (גלות) ביחס ליישוב היהודי במצרים בספר השמונאים ג, י. ל. ועיין *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 74, n. 49.

יהודי מצרים בה מהווים ממצאי הנרות היהודיים באלכסנדריה ובמקומות אחרים במצרים¹; ואם נכון הדבר שתקופתם של כל הנרות האלה נקבעה עד כה למאה ה'ג' לסה"נ ואילך, הרי נר יהודי אחד שנמצא בקירנאיקה² אינו מאוחר לימי טרײנוס; ואם עסקו אז יהודי קירנאיקה במלאכה זו, כל שכן שעסקו בה גם יהודים מצריים. כמו כן משיצים אחדים מהנרות הללו אזר על היחסים הכלכליים אשר שררו במאה ה'ג' ואילך בין יהודים לנוצרים, כי הרי ידועים נרות מאותו הסיפוס הנושאים עליהם הן את דמות המנורה, הן סמלים נוצריים, ומקורם, קרוב לוודאי, אחד. חופעה זו מוצאת לה הקבלה בזמן מוקדם יותר, במסיבות אחרות, בפסירוס מס' 46 שבקורפוס זה (עמ' 190 ואילך), שהוא חוזה שנערך בין יהודי לנכרי על הקמת בית-מלאכה משותף לקדרות (המאה ה'א' או ה'ב' לסה"נ). על כן אין חזמה לשמוע, כי בשנת 1912 נחגלו באלכסנדריה העיר שרידי בית-מלאכה לתעשיית נרות ופסלונים, והמקום היה שייך, כנראה, ליהודי³. אשר לעבודות המתכת, נמצא אצל יוסף בן מתתיהו⁴ תיאור של גרזנות שנעשה בין כלי הקודש של מקדש חנוניו. פרטים אחרים אפשר ללקט מתוך בדיקת החומר הארכיאולוגי והספרותי. בבית-הנכות של קיסריה, למשל, שמורה חותמת-אופים יהודית ממוצא אלכסנדרוני⁵; ומקורות מן התקופה הביזאנטית מעידים על חלקם של יהודי מצרים בכמה מלאכות; למשל, על תעשיית אריגת Judaica vela (חלונות צבעוניים נושאי ציורים) במאה ה'ד' כותב המשורר קלאודיוס⁶; על פעולת יהודים במאה ה'ר' בענפי המתכת, האריגה, העץ, הסיכות והצביעה מדבר Cosmos Indicopleustes האלכסנדרוני⁷. החוקרים מסכימים גם בהיסטוריה להשתתפותם של יהודי אלכסנדריה בתעשיית הנוכיות במאות ה'ג' וה'ד' לסה"נ, והראיה לכך קעריות הנוכיות המזוהות (Goldgläser), הנמצאות בקאטאקומבות ברומא ובקולוניה של גרמניה, שאת מוצאן מייחסים למלאכה האלכסנדרונית⁸.

בתחום מלאכות היהודים יש מקום לחלוק על העורכים בפרט אחד, והוא: תרגום המלה "סרסיים", המיוחסת בתוספתא טוכות (ד, ו) לסוג של בעלי-מלאכה יהודיים שישבו בבית-הכנסת הגדול של אלכסנדריה. את המלה מתרגמים העורכים (עמ' 50): "wool-dressers" (סורקי צמר), ואילו "פקודת המחירים" של דיוקלטינוס (28—20) רושמת בלשון ברורה: ἀπὸ λίβου Ταρακωνῶν Ἀλεξ[ανδρ]ῶν δέξιονος⁹, ועל התעסקותם של יהודי ארץ-ישראל במלאכת הבדים בתקופת המשנה והתלמוד ידוע ממקורות החלכה.

גם בשטח המסחר עשוי החומר הארכיאולוגי להוסיף לידיעתנו, שהרי מתוך הקשרים ההדוקים בין העיר יפו ובין מצרים, קשרים המשתקפים במצבות יפו מן המאות ה'ד' וה'ה' (השוה "קורפוס" א, הערה 28), מותר להסיק על קשרים מסחריים ערים בין ארץ-ישראל למצרים גם בתקופה הביזאנטית¹⁰.

1. *1. עיין בייחוד א. רייסנברג, JPOS, XVI, 3—2, 1936, עמ' 166 ואילך; השוהו: Ann. Serv. Ant. Egypte, XXXIII, 1934, עמ' 81 ואילך.
2. *2. IEJ, VII, 3, 1957, עמ' 154; ועיין להלן.
3. עיין Haifa Municipal Museum, Handbook of Collection of Ancient Art, 1950, עמ' 35. הפרטים לא נחפרטמו, כנראה, בשום מקום.
4. קדמוניות א' ג, סעיף 428.
5. *4. J. B. Frey, Corpus Inscript. Judaicarum. II (1952), 902.
6. *5. Claudius Claudianus, In Entrop., I, 350 ואילך.
7. *6. Winstedt, Topog. Christiana, 121.
8. *7. F. Nauberg, Glass in Antiquity; H. Vopel, Die altkristlichen Goldgläser, 1899; E. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, א, 1954, עמ' 108 ואילך.
9. *8. השוהו ג, אלון, חלדות יהודי ארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א, תשי"ד, עמ' 102.
10. *8. השוהו, למשל, CIJ II, 928, Ἰούδατος Ἰωβή Ἀλεξανδρε[ῶ]ς γυροπ[ώ]λου.

אם ננית שההרכב המשקי של יהדות מצרים לא נבדל כל עיקר מהרכבו המשקי של העם שמסביב לה, כלום מילאו גורמים כלכליים תפקיד כלשהו בגרימת האנטישמיות ובהתנגשות הגדולה שאירעה בין יהדות מצרים לשכניה בימי טרייגוס, נוסף על שורת ההתנגשויות שאירעו באלכסנדריה בימי גאיוס, קלודיוס ונירון? השאלה מעניינת עוד יותר אם נזכור, שלפי הסיכום של פרופ' צ'ריקובר, העדות על הירידה הכלכלית של יהודי מצרים, במידה שהיא קיימת, מוצאה דווקא מתקופת השלטון הרומאי ולא מתקופת בני תלמי. בתקופה זו נדחקו רגלי יהודים ממשורות ממשלהיות והתחילה תקופת ההתחרות המסחרית החפשית, שכמה לא היתה קיימת במסגרת הסוציאליטרית של מדינת בני תלמי. ואולם יש להניח שההרכב הכלכלי של רוב היישוב היהודי נשאר ללא שינויים. יתר על כן, עלינו לזכור כי האנטישמיות המצרית ראשיתה כבר בתקופה ההלניסטית. במאה השנייה, כאשר התנגשו המתייוונים ומתנגדיהם ביהודה וקמו בני השמונאי לתקוף את הערים ההלניות שבארץ-ישראל, וכאן, בהערכת העניינים, עלינו להביא בחשבון שני גורמים חשובים: את השפעת היישוב היהודי בארץ-ישראל על גורל יהודות מצרים, ואת שאיפת יהודי הערים היווניות להגיע לשיחור-זכויות עם שאר האזרחים. לפני שניגש לשקול את שני הגורמים הללו, נוסיף הערות אחדות על השפעת ההרכב הכלכלי. אפשר לטעון, שההרכב הכלכלי הוא פונקציה ותוצאה של האנטישמיות הרגשית, ולא להפך. הסתגרות היהודים במקצועות ובענפים מסוימים בארץ לא להם ונישול היהודים מן הענפים שבהם הם עובדים – אלה תוצאות עצם היותם גורם נפרד ומתבודד: הרכבם המקצועי המיוחד הוא פרי הרגלים שנכפו עליהם במשך דורות ישיבה בנכר. לא ההרכב המקצועי של היהודים מגביר את שנאת ישראל, כי אם השוני היהודי; באנציקלופדיית העברית, בערך על ה"אנטישמיות", אנו קוראים: "שורשיה של האנטישמיות נעוצים בגורמים פסיכולוגיים וסוציולוגיים... (א) שנאת השונה; (ב) שנאת הזר... את ההתחרות על ההשפעה בתחומי הפעילות החברתיות... חיי הרוח... הכלכלה והמדיניות – יש להוציא מכלל גורמי היסוד של האנטישמיות. עצם המושג של התחרות בתחומים אלה נובע מן הגורמים (א) (שנאת השונה) ו(ב) (שנאת הזר)... בגורמים אלה (כלומר ההתחרות) אין לראות, כאמור, את גורמי היסוד של האנטישמיות; הם גורמי המשנה שלה".

ואם כן הדבר, גם לגבי מצרים ההלניסטית-הרומאית, שהגורם הכלכלי לא היה הגורם המכריע, על אחת כמה וכמה כשאנו נמצאים למדים כי בהרכבם והרגליהם היו היהודים ככל הגויים, אף-על-פי כן אין לבטל לחלוטין את השפעת הגורמים הכלכליים, ששימשו תופעת-לוואי לירידת יהדות מצרים ולהתנגשותה עם היוונים, המצרים והרומאים, שהרי בזמן מצוקה ומשבר כלכלי, בהחריף ההתחרות, עלול הגורם הזר לשמש מטרה לנישול, ונטייה זו עלולה להיות חזקה דווקא כשהגורם הזר עוסק במקצועות דומים לאלה של העם המארח.

אין אפוא לזלזל בירידה המשקית ובאי-השקט החברתי, האופייניים למצרים החל במאה ה' לפסה"נ, כגורמים שהשפיעו על יחסי יהדות מצרים לסביבתה; וגורמים אלה ראויים היו, אולי, לתשומת-לב יתרה על זו שהוקדשה להם במבוא ה"קורסוס". הבידוד הפוליטי של מצרים מסביבתה, איבוד מושבותיה וצמצום מסחרה מעבר לים ובסוריה גרמו לירידת הכנסותיה ולהגברת מעמסת המסים הפנימיים; תהליך זה גרם לנטישת אדמות, בריחת תושבי הכפרים, ירידת הייצור והקטנת הכנסות המדינה. התחילו התקוממויות איכרים ומהומות, התחילה השחתת המנגנון, וגבר לחצם של אנשי הכמורה, בני המעמד הבינוני, בעלי-האחוזות וילידי מצרים, שתבעו מתן יתר חופש לשימוש באדמותיהם ולעסקיהם. נחלש המשטר האטאטיסטי של בני תלמי, ועלי-ידי ויתורים של השלטון נוצר משק חפשי יותר. כך נולדו תנאים של התחרות חפשית, שעשויים היו לשמש זירה מתאימה לפעולת האנטישמיות. כן התעוררה, תחל משנת קרב רפיח (203 לפסה"נ) ההכרה הלאומית של המצרים והתחיל מאבקם על זכויותיהם. תנאים אלה של מאבק כלכלי, לאומי ומעמדי הולידו בקבוצות שונות את הצורך

הנפשי לתת פעם בפעם פורקן לרגשות השנאה ולחפש מטרה לרגשות אלה, שלא תמיד נוח היה לכוונם במפורש כלפי מטרתם האמיתית. אין זה מקרה, לפי דעתי, שהמרד החמור של השכבות הנחותות, שהתחולל בחבאסי בשנת 88 לפסה"ג, שייך לזמן שבו חלה גם תנועה אנטייהודית באלכסנדריה ובאנטיוכיה (Jordanis, Rom. 81; "קורפוס", I, 25) ואולי גם בקיריני (יוספוס, קדמוניות, יד, 2: 1; Plut., Luc., 9).

אולם דווקא בזמן שבו נוצר רקע כלכלי וחברתי נוח לשנאת ישראל עלתה קרן היהודים כגורם מדיני. על יהדות מצרים כותב פלוט' צ'ריקובר: "לא היתה יהדות מצרים גוף סביל ונוטה לקבל פקודות מבחוח בלבד; אדרבה, היא היתה אורגניזם חברתי פעיל שניסה להעסיק את כוחותיה ואת כשרונותיה בכל שטח של פעולה כלכלית. היא היתה אף די חזקה כדי למלא תפקיד כהי הצבא והמדינה" (עמ' 7). והנה, במאה ה' לפסה"ג נוצר מהוו התיישבות יהודית מיוחדת על אדמות ליאונטופוליס שבדלתה, בקשר לירידת הכוהן הגדול חוניו למצרים והקמת מעין חיקוי של בית המקדש בירושלים על-ידיו. באותה התקופה ממלאים מצביאים יהודים תפקיד ניכר בסיקור הצבא ובמאורעות הפוליטיים. לתופעה זו, כנראה, שלושה צדדים. ראשית, בצדק מסביר פלוט' צ'ריקובר (בספרו "היהודים והיוונים"), את הקמת אזור חוניו ובית-מקדשו על רקע שאיפת בני תלמי כלפי סוריה; כדאי היה להם לטח מועמד אנטי-סלווקי לכיסא הכהונה בירושלים, ביחוד כשארם זה היה בן שושלת הכהנים הגדולים ובעל זכות ירושה שאין לערער עליה. שנית, עליית השיבות החיילות והמסקדים היהודיים במצרים באה לא מעט ככוח השפעת החשמונאים וניצחונותיהם; לפתע נתברר, שהיהודים הם עם לוחם לא רק כיהודים או בקבוצות קטנות בקרב עמים אחרים, אלא שהם בעלי רוח לחימה לאומית משלהם. שלישי, צירוף המסיבות הפוליטיות בתוך מצרים גופה העלה את ערך היהדות כגורם משפיע, כי בני תלמי רבו בניגיהם לבין עצמם, האוכלוסייה היוונית באלכסנדריה היתה עוינת לשושלת, ובקרב המצרים נתפתחה שנאה עזה לזרים. היהודים, כמיעוט, נאלצו להתמוך בשלטון, וכלפי היוונים המצרים כאחד לא הרגישו את עצמם, כנראה, בנות. משום כך מופיעים הם במחצית המאה ה' כקבוצה בעלת כוח צבאי ואף יומה פוליטית, הלוקחת חבל פעיל בהתמודדות קליאופטרה אשת פילומטור עם אורגסט וגם במלחמות קליאופטרה ה'.

דיברנו על השפעת ניצחונות החשמונאים על מעמד יהודי מצרים, להשפעה זו שני פנים: לא רק שהעלתה את קרנם בעיני שליטים, אלא גם השגיאה אותם על יוני אלכסנדריה וחלק מן המצרים, הן בגלל תמיכתם בבית חלמי הן עקב מסע בני חשמונאי נגד הערים היווניות בארץ-ישראל, בעליית החשמונאים היה כרוך עוד גורם נוסף: השפעתה על המוני ישראל בתפוצות, אשר נשאו את עיניהם לארץ-ישראל ורוחם הלאומית נתעוררה עקב התחייה הלאומית שם. אם כן, אותו צירוף מסיבות אשר העלה והיוק את הכוח העצמאי של יהודי מצרים, הגביל את שנאת ישראל בקרב הגויים ואת שנאת הגויים בקרב ישראל.

כאן ראוי להעיר, כי המוקד והזירה לכל ההשפעות והכוחות הללו היתה בודאי אלכסנדריה, ולא ברור לנו באיזו מידה השפיעו על מצבם של יהודי ה- $\chi\acute{o}\rho\alpha$ או ב- $\chi\acute{o}\rho\alpha$ של מצרים ובראשי המחוזות קיים היה תהליך מסוים של התבוללות יהודית, לא לבשו התבוללות זו צורה של שאיפה לזכויות אזרחיות, גם באלכסנדריה, אף כי נתקבלו יהודים אחדים לגימנסיונים ואף נרשמו בהודמוניות שונות ברשימת האזרחים, איננו שומעים דבר וחצי-דבר בתקופת בני תלמי על מלחמה ציבורית מצדם לשם רכישת זכויות בעיר היוונית. מאבק זה מתחיל רק בתקופה הרומאית, ועד אז המלחמה היהודית

9. על מאורעות העולם ההלניסטי-רומאי בשנת 88 לפסה"ג עיין W. W. Tarn & E. T. Griffiths, *Hellenistic Civilization*; 1952, עמ' 42-43. מלחמת מיתרידת ברומי העלתה או גל גדול של מהפכות חברתיות.

זכרון לראשונים

היא מלחמה תרבותית, מסע הטברה של הדת היהודית וניסיון להוכיח שהיהדות וההלגים יכולים לדור בכפיפה אחת ולהשלים זה את זה. מצד שני, המערכה היהודית על זכויות אורה בעיר אלכסנדריה היא פרי החלטת אוגוסטוס לבסס את שלטון רומי במזרח האימפריה — ובפרט במצרים — על היסוד היווני⁹ ולהעמיד את העדה היהודית במחיצה אחת עם הנתינים המצרים; עלידי כך הועמדו יהודי המעמד האמיד בעל השכלה היוונית מחוץ לשורות אנשי התרבות. מלחמתם על הזכויות לא נגעה בהמוני יהודי אלכסנדריה המיוונים מעט או למהצה ולא ברוב יהודי יישובייהשדה, לפיכך, כשהתחוללו התנגשויות חמורות בין יהודים ליוונים הן באלכסנדריה הן באזורי כפרי מצרים, לא היו אלו ביטוי למלחמת יהודים מיוונים על חלקם בחברה היוונית; ואמנם מציין פרופ' צ'ריקובר כי המקור לעמידת יהדות מצרים במערכות אלו היה ברוח הלאומית הארצישראלית.

השפעת רוח זו הגיעה לשיאה, ללא ספק, בשנים הראשונות לשלטון רומי ביהודה, ובפרט בימי צמיחת תנועת הקנאים לפני מלחמת החורבן (66–70) ואחריה. על פעולת הקנאים באלכסנדריה בשנת 73 מספר יוסף בן מתתיהו במפורש, אך היו אלה פליטי יהודה; מוטב היה בנידון זה להזכיר מאורע המראה על כוחות תוססים שמקורם היה במצרים גופה, וממנה דווקא יצאו להשפיע על יהודה — כגון "חזונה" המצרי אשר הסעיר את ההמונים שם בימי המשגית פליכס בין שנות 56–58 לסה"נ (יוספוס, מלחמות, ב, יג, ה; קדמוניות, ב, ה, ו; מעשי השליחים כא, לח). הוא היה, אמנם, לא קנאי, אלא חזנה, אך אין ספק שהשפעתו פעלה באותו כיוון של השפעת הקנאים (השווה יוספוס, מלחמות, ב, יג, ו; οἱ γόητες καὶ λήστευαί)¹⁰.

⁹ בהסבירו את הרקע של החלטה זו (עמ' 58) כותב פרופ' צ'ריקובר: "המצב בפרובינקיות המזרחיות היה שונה תכלית שינוי (מהמצב במערב). פה היתה התרבות השלטת הלניסטית... ואילו ערי המזרח היווניות... היו מתאימות בראש וראשונה כדי לשמש ירידות מסורות לרומי... נקל להבין כי ללא עזרת היוונים היה נשאר שלטון רומי במזרח בהכרח בלתי יציב... לא היתה יכולה רומי להעניק ליוונים את זכות האזרחות הרומאית כמו שהעניקה לערי המערב, כי לא גרסו היוונים את הרומניזציה... אין לנו כל רצון לערער על עיקרי ניתוח זה של המצב, אך נדמה לנו, כי קביעתו של פרופ' צ'ריקובר ביחס לאי-הענקת זכויות האזרח הרומיות לערים היווניות עלולה להסעות במידת-מה. אין ספק שלא ניתן מעמד ליוונים אלא לרוב ערי המזרח לפני שלחי המאה הב', אולם לא מן הראוי שלא להעריך במידה מספקת את השיבות מתן ה-civitas ליוונים יחידים שגילו נאמנות לעם הרומי; בקירניקה, למשל, זכו, על-פי עדות הכתובות, חלק ניכר מבעלי האזרחות הזאת למעמד, כנראה, כבר בימי טיבריוס (שלא נודע בחובב יוונים והלך בדרך כלל ברוב העניינים בעקבות אוגוסטוס); קלודיוס העניק civitas למספר רב מיווני אכאיה (Journ. Rom. Stud., XIX, 1929, עמ' 42). גם בליקיה, אסיה וביתניה נהנו חוגים לארקטנים מן האזרחות בשלהי המאה הא' (Sherwin White, *The Rom. Citizenship*, 1939, עמ' 241), ובליקיה קיבלו רבים זכות זו דווקא מידי קלודיוס (*Maggie, Rom. Rule in Asia Minor*, א, 1950, עמ' 535); השווה בכלל רוסטובצב, *SEHRE*, ב, 1957, עמ' 539, הערה 6. נטייתו המיוחדת של קלודיוס לכבד דווקא יוונים באזרחות הרומאית ראוייה לתשומת-לב לאור החלטתו השלילית בנוגע ליהודי אלכסנדריה, אף כי כאן נגעה השאלה לא ב-civitas אלא באזרחות העיר היוונית.

¹⁰ ואכן, בכוחה של הארכיאולוגיה להוסיף גם כאן פרט ליריעתנו על התנועה הקנאית במצרים. פרופ' צ'ריקובר מוכיח (עמ' 80) את דברי יוסף בן מתתיהו על סגירת מקדש חוגי בשנת 73; חופרי המקדש מצאו סימנים ברורים לכך, שהמקום נלכד בטערה, W. M. Flinders—Petrie, *Hyksos and Israelite Cities*, 1906, עמ' 26, סעיף 33; בין שאר השרידים נמצאו כדורי בליסטראות רבים, ופטרי ייחס אותם לכיבוש המקום בידי תלמי פיסקון (146 לפסה"נ). אולם קלעים אלה אוסייניים גם לשיטת המלחמה של הרומאים — ונשאלת השאלה, אם לא נתקל צבא הנציב לופוס בשנת 73 לסה"נ בהתנגדות מצד יהודי ארמת חוגי לפני שנסגר המקדש. אם נכון הדבר, יש להסיק כי נהפך אז מהו זה למרכז המרי הקנאי.

שמעון אפלבאום

כדי לחזור לנושאנו הקודם. כלומר: מעמדם של יהודי מצרים בראשית תקופת השלטון הרומאי – נגיד כאן דבר-מה על הבעיה המסויבת של זכויות האזרח של היהודים בערים היווניות. במבוא ל"קורפוס" אין פרוש' צ'ריקובר משיב בשלילה מחלטת על השאלה, אם ליהודי הערים הללו, ובכללן גם אלכסנדריה, היו זכויות אזרח. אין ספק שבתקופה ההלניסטית נמצאו יהודים שזכו למעמד אזרחים, וההכרעה הסופית נגד זכותם זו באה רק בזמן קלודיוס. ברם, קיים ביטוי מאוחר יותר של דעות פרוש' צ'ריקובר בניהון זה, והוא בנוסח החדש של ספרו "היהודים והיוונים", הנמצא עתה בדפוס. שם הוא מגיע למסקנה שלילית מוחלטת יותר ביחס לבעיה הנידונה. לדעתו, אין קביעותיו של יוסף בן מתתיהו בעניין זה עומדות בסני הביקורת; ביחס לערי אסיה הקטנה ואנטיוכיה, ידיעותיו בלתי-היסטוריות ובתיאוריו יש סתירות המורות, בנוגע לאלכסנדריה הולך יוסף שולל אחר פירוש לא-נכון של המונח "מקדונים" ומבלבל את זכויות היהודים האוטונומיות עם מעמדם כלפי העיר היוונית. אשר לאיגרת קלודיוס, שיוסף מצטט אותה כראיה לזכויות האזרח של יהודי אלכסנדריה, תוכנה הוכח כמויף בחלקו עם גילוי העתק איגרתו האמיתית על-גבי הפפירוס הידוע, שנפרסם לראשונה על-ידי Sir Idris Bell. קלודיוס קובע כאן בלשון ברורה כי היהודים אינם אזרחי העיר. כדי לחזק קביעה זו, גם ביחס לערים אחרות, מוטב אולי להוסיף ראיה אחת מקיריניקה, הכלולה בכתובת המפורסמת של הקהילה היהודית מקיריניקה. כתובת זו, שהיא מוזן טיבריוס (I.G.R.R.P., I, 1024 = C.I.G., 5361) וחברה דווקא על-ידי טובי הקהילה היהודית, מבחינה הבחנה ברורה בין יהודי הקהילה ובין אזרחי העיר, וזו לשונה: "לא זו בלבד שבעניינים אלה הראה את עצמו נוח, כי אם גם כלפי אלה מהאזרחים שפגש אותם באופן פרטי ואף כלפי יהודי הקהילה שלנו גם בפומבי וגם באופן פרטי"¹⁰. ובקשר לקיריניקה אפשר להביא קטע מיוסף בן מתתיהו (קדמוניות, ט, ז, ה, § 170), הנוסך אור נוסף על שאלה זו: שם מדובר על עיכוב המשלוח של הצי-השקל היהודי לבית-המקדש שבירושלים על-ידי אנשי הערים היווניות בקיריני, והנימוק – אי-סילוק מסים מצד היהודים. המדובר כאן, בלי ספק, בתשלום מסי הערים, ומכאן שסכומי הכסף שנתבעו היהודים לשלם נתבעו כמגוף נפרד – כלומר: לערי קיריני שילמו היהודים מסים כגוף מיוחד, ולא ככל שאר אזרחי העיר.

ממסקנה זו, שהיהודים כציבור לא נהנו מאזרחות הערים היווניות, נובע, שאין לגרוס גם את קביעתו של יוסף בן מתתיהו, שהיה להם *ισὴ πολιτεία*, על-כל-פנים לא במובן המקובל של המונח – הענקת זכויות אזרחות מאת עיר אחת לתושבי עיר שנייה. אין פרוש' צ'ריקובר מסכים גם להצעה, שמשמעות *ισὴ πολιτεία* היא חברות פוטנציאלית בעיר היוונית, כלומר: מעמד אזרחות-משנה, כפי שהציע טארן¹¹. בלי לחלוק על דעה זו אע"פ, שייתכן שהמלה *ισοπολιτεία* מצויה במקורות תלמודיים. בספיקתא רבתי טו, נאמר בשם ר' יוחנן, או קרוב ליהודאי ר' יוחנן, שחי בשלהי המאה הג' לסה"נ: "עבדות וגרות בארץ לא להם וענו אותם ארבע מאות שנה אפילו על איסופוליטיא שלהם". יש הגורסים כאן: "אספטיא", כלומר: *hospitium*, אבל מלה זו אינה הולמת את תוכן הפסוק כל עיקר, ואם הגרסה הנכונה היא "איסופוליטיא", יש ללמוד מכאן שמונח זה היתה לו משמעות מסוימת בשביל יהודי הקיסרות הרומית; ייתכן אפוא שהשימוש במלה זו על-ידי יוסף בן מתתיהו היה לו יסוד מסוימ, אולם יש להטיל ספק אם תוכנו היה זהה לתוכן שייחס לו. במהלך הדיון בעניין זה (עמ' 38), קובע פרוש' צ'ריקובר שיסודות מסוימים של יהודי מצרים

*10. οὐ μόνον δὲ ἐν τοῦτοις ἀβαρῆ ἑαυτὸν παρέσχεται, ἀλλὰ καὶ τοῖς κατ' ἰδίαν. ἐντυγχάνουσι τῶν πολιτῶν, ἔτι δὲ καὶ τοῖς ἐκ τοῦ πολιτεύματος ἡμῶν Ἰουδαίοις καὶ κοινῇ καὶ κατ' ἰδίαν

11. W. W. Tarn, G. T. Griffith, *Hellenistic Civilization*, 1952, עמ' 221–222.

זכרון לראשונים

השתתפו בחנוך הגימנסיון היווני, וכמה אסמכתות משמשות יסוד לקביעתו ("פסירוס הבולח"; כתבי פילון; איגרת קלודיוס קיסר לאלכסנדרונים). אך נותרה שאלה הסעונה, לדעתי, ביורד נוסף: באילו תנאים השתתפו יהודי התפוצות היווניות בחינוך הגימנסיוני? מי שבדק את כתובות תלמידי הגימנסיה ופקידיהם יעמוד על כך, שהינוך זה קשור וחדוד היה בכל צעד ושעל בהחיי הדתי היווני. לא זו בלבד שרוב הכתובות הרושמות את גומרי המוסדות מוקדשות, בייחוד מראשית התקופה הרומית, לאלים הרמס והיראקלס, אלא גם מרובה היתה השתתפות תלמידי הגימנסיונים בחגים הדתיים שבעיר ובטכסי הקודש שלה¹². ואם כן, כיצד יכול היה תלמיד יהודי להשתתף בכל הפעולות האלה ולהישאר יהודי כשר? או, אם שוחרר ההניך היהודי מטכסים אלה בחוקף היתר מיוחד, כיצד היו "מסתגנים" צעירים יהודים לתוך שדות הגימנסיה ללא תשומת-לב יתרה, בין בעיר בין בכפר? התשובה אינה פשוטה, וקשה להימנע מאחד משני פירושים אפשריים—או שנקנה חינוך זה במחיר אי-הנאמנות לתורת ישראל, או שהיו קיימים גם מוסדות גימנסיוניים יהודיים. מצוי חומר אפיגרפי שכנראה הוא מצביע על האפשרות השנייה דווקא: רשימת אֵאָסוֹס¹² באסיה הקטנה וכתובת היסאפה (הקרובה לסארדיס)¹³. ואולם אין כל ספק ביחס להשתתפותם של יהודים מסוימים בגימנסיון אלכסנדריה עד זמן קלודיוס, וקשה לא לשער, שיהודים אלה נכנעו לעבודה זרה; ושמה יש לקשור עם תופעה כזו את הפסוק בכתובת מאיזמיר (שכר בודד ובלתי-שלם, לצערנו!). המדבר על οἱ κατὰ Ἰουδαίους¹³.

קרובה לשאלת אירחיה היהודים היא שאלת ארגונם הפנימי. על פרטי הארגון הפנימי של הקהילות יהודי מצרים אין הידיעות שבידנו מרובות, ואפילו על אלכסנדריה רב החסר על הירוע. פרופ' צ'ריקובר מביע את הדעה (עמ' 9—10), כי דרך בחירת נציגי הקהילות היתה אריסטוקראטית. כלומר: הפרנסים נתמנו "מינוי עצמי" מבין טובי העדה. אין חולקים על כך, שעצם הרכבה של נציגות הקהילה היה אריסטוקראטי; ואולם עדות חדשה מבריניקי של קירניקה עשויה לנסוך אור גם על המצב במצרים: זוהי כתובת חדשה (טרם פורסמה) מזמן נידון קיסר—חשלישית מבין הכתובות המשקפות את פעולות ה-πολυτέμια היהודי באותה עיר¹⁴. אם נערוך שלוש כתובות אלו לפי

12. השוה, למשל, Buckler and Robinson, *Sardis*, III, 1932, עמ' 46, מס' 21: Ἐάνθιον γυμνασίου τῶν παιδῶν, Ἐμεῖ καὶ Ἡρακλεῖ τοῖς κατὰ παλαιστῶν θεοῖς τὰ τε μυστήρια ἐπιτελέσαντα πολυτελῶς καὶ ἐπαθλα θέντα δ'εἰς τοὺς ἐν τῷ γυμνασίῳ δρόμους... Dittenberger, *Syll. IG.*, II, 1883, p. 350: γυμνασιοῦχόντων Ἐμμησίλειο τοῦ Θεούθου, Δίνυτος τοῦ Ἐλιξου, Νικίου τοῦ Μητρωνος, οἶδε ἐνίκων τῶν τε παιδῶν καὶ τῶν ἐφήβων καὶ τῶν νέων τοῦς τιθεμένων ἀγῶνας καὶ ἔθυσαν ταῖς τε Μούσαις (כיום)... καὶ τῶν Ἡρακλεῖ... *Supplementum Epig. Graecum*, IX, A, מקיריני. היא החלטת העיר (המאה ה' למסחה) לכבד את ברקאיוס בן תיוכריסטוס על שהוריש הוזה להרמס ולהיראקלס ולגימנסיון העירוני, שמהכנסותיה תכסינה הוצאות המשיחה. העיר מחליטה. שכאוח הוקרה לו יוקם בגימנסיון פסל ברקאיוס, ושכל שנה יקריבו ראשי הגימנסיון קרבנות לכבודו. השוה גם טארן, שם, עמ' 97 (על הגימנסיונים של התקופה ההלניסטית): "...much time was wasted by all scholars marching in procession to the sacrifices, both at the regular city festivals and on special occasions".

12. Robert, *REJ*, CI, 1937, עמ' 73 ואילך.

13. Reinach, *REJ*, X, 1885, עמ' 74; Oehler, *MGWJ*, 1909, עמ' 294, הערה 58.

13. *CIF*, א, 1936, 742.

14. תוכנה של כתובת חשובה זו תואר ב-*Jerusalem Post*, מ-16 ביולי 1954, עמ' 6; השוה

ציון, יט, תשי"ד, עמ' 48, מס' 42.

שמעון אפלבאום

סדר ומנן: 24 לפסה"ג, 8/6 לפסה"ג, ו־56 לפסה"ג, נגלה את העובדה המעניינת, כי גדל מספר הארכיונים (כלומר זקני העדה ונציגיה) במרוצת הזמן. בשנת 24 לפסה"ג היו שבעה; בשנת 8/6 לפסה"ג— תשעה; ובשנת 56 לפסה"ג— עשרה. מכאן אפשר להסיק, שמספר צירי הקהילה גדל עם ריבוי מספר חבריה, ומשום כך מתקבל על הדעת שהפעלה כאן שיטת בחירת ה־*ἀρχοντες* לפי מספר בוחריו הקהילה. יתר על כן, כתובת זו מנציחה החלטה שנתקבלה על־ידי האספה הכללית של העדה כולה— ה־*συναγωγή*— בלבד.

אף כי מאבק יהודי אלכסנדריה על זכויות־אזרח נסתיים בזמן קלודיוס בתכוסה מברעת, לא נסתיימה בעיר זו ההתמודדות בין היהודים ובין האנטישמיים היווניים, ובשנת 115 פרץ המרד היהודי הגדול והתפשט על מצרים, קיריני, קפריסין, ואולי גם על ארמ־נאורים.

לפני שנדון בפרשה זו, ראוי להדגיש את ערך מסעל ה־"קורפוס" גם לחקר יהדות קיריני, ולו רק בעקפיין; שהלי יהדות קיריני ראשיתה נעוצה, עד כמה שאנו יודעים, בפעולת ההתיישבות של בני תלמי וביישוב קבוצות יהודים בחמש ערי הארץ. גם במאה השנייה לפסה"ג, לאחר האיחוד של מצרים וקיריני מחדש בימי אואגריס השני, היתה הגירה יהודית ניכרת ממצרים לקיריניקה, ועל יסוד זה מותר לומר גזרה שווה מארץ אחת להברחה ולקבוע, שהרכבה המשקי של יהדות קיריני לא היה שונה מזה של יהדות מצרים, ואמנם, עדות מן התקופה הרומית מעידה על קשר מסוים בין היהודים לאדמות המדינה הרומית שהיו קודם אדמות מלכי בית תלמי¹⁴. במקום אחר הצבעתי על כמה נקודות, שבהן אפשר שהיתה ההתיישבות היהודית התקלאית בימי קדם¹⁵, ואחת מהן מתאימה במיוחד למושב חיל־מצב. כמורכן העלתה הקירה מפורטת של קברות ישראל בעיר הקיריניאית טויכירה¹⁶, שבית־הקברות המזרחי, המכיל את רוב קברי היהודים, קשור במיוחד עם השפעת בית תלמי, וקרוב להגיה שנקברו בו *κατοικοί* יהודים ומשפחותיהם שהתיישבו בעיר בזמנת השלטון המצרי, וכאן ראוי להזכיר פפירוס אחד, שכדאי היה לכלול אותו בריוני ה־"קורפוס", אף אם בצורת לימוז בלבד— Papyrus Vaticanus 11¹⁷. פפירוס זה הוא רישום רכוש שבאזור מסוים במזרח קיריניקה, ובזמן חיבורו (שלהי המאה הב') היה מחוץ לה מבחינה אדמיניסטרטיבית חלק ממצרים ונכלל על־ידי הניאוגרף פתולימאיס (ד, ד, א) בין מחוזותיה. על כמה רמזים להתיישבות יהודית בהבל זה עמד כבר מחבר המאמר הנזכר¹⁸; ואף־על־פי שלא היה צורך להביא רמזים אלה ב־"קורפוס" בגלל אירוואתם— שמא רצוי היה להזכיר את השם Παράτομῃ Μαγδαλεῖτών *Παρατομῃ Μαγδαλεῖτών* (VI, 12/15) בסביבה זו, שהרי הקבלות לו במצרים וכן מציינות השפעת מתיישבים ממוצא סורי (השווה ה־"קורפוס", 4, 12).

בעניין המרד בימי טרייגוס עשה פרופ' פוקס מעשה רב; לא זו בלבד שליקט וכינס את כל התעודות הנוסכות אור על המרד במצרים במסגרת ה־"קורפוס" החדש, אלא גם חידש דברים בכמה צדדים חשובים של מאורע רחב ומסובך זה. הפרק המספל בעניין המרד עתיד להופיע בכרך השני, אבל בינתיים פרסם פרופ' פוקס את מרבית החומר¹⁹. מתוך בדיקה חדשה של הפפירוסים ביקש

14. עיין ציון, יט, תשי"ד, עמ' 26, 27 ואילך.

15. שם, עמ' 26, 49; ידיעות החברה לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה, יט, ג—ד, תשס"ו, 188—197.

16. מחקר זה יפורסם בכרך של *Scripta Hierosolymitana* העומד לצאת לאור.

17. G. Norsa, M. Vitelli, *Testi e studi*, 53; *Papiro Vaticano Greco*, 11, 1931.

18. ציון, שם, עמ' 48—49.

19. *Aegyptus*, XXXIII, 1, 1953, עמ' 131—158; ציון, כב, תשי"ז, עמ' 1—9.

20. *Annales du Service des Antiquités d'Égypte*, 1946, חוברת 2; וכן ידיעה בעל־פה.

לקבוע ביתר ביטחון את זמן פרוץ המרד במצרים; באזורי הכפר התחילו מחומות כבר באוגוסט-ספטמבר 115; באלכסנדריה נערך קרב בין יהודים לרומאים עוד לפני אוקטובר של אותה שנה; לפיכך מאמין פרוש' פוקס שצדק אוסביוס בקבעו את פרוץ המרד בראשית שנת 115, הוא ספץ או בעיר ובכפר בבת אחת. רוב הקרבות שכנו והמרד דוכא. כנראה, על-פי עדות מכתבי אפילוניוס, באוגוסט 117. על-פי מקורות אחרים עומד פרוש' פוקס על מעשי ההריסה של המורדים – ולשימת מעשים זו אפשר להוסיף גם את החרבת הסרפיון האלכסנדרוני, עובדה שנתגלתה בהפירות שנת 1943.²⁰

מסקנת עורכי ה"קורפוס" היא, כי זו היתה מלחמה יהודית משיחית מכוונת להרוס את טולחנות הגויים, את האופי המשיחי של התנועה מדיגיש פרוש' צ'ריקובר במבואר ל"קורפוס", כן רואה הוא את מקור רוחה של התנועה בורם הקנאי שמרכזו בארץ-ישראל. שמא מותר לי להצביע על הפירוס עלילות קדושי אלכסנדריה מס' 4 כמביא ראיה לחיזוק ההסבר על התוכן האנטי-אלילני של המלחמה. הפירוס מתאר את ההידייגות של שתי משלחות, של האלכסנדרונים ושל היהודים, בפני טריינוס קיסר. עצם זמן הפירוס מתחילת המאה הג' לסה"נ וטענת האלכסנדרונים שהסינאט הרומי מלא יהודים, משקפים אולי את היחסים הטובים ששררו בין היהדות לקיסרי בית הסקורים. ואילו המארע בסיום הסיפור משקף, לדעתה, את האווירה הממשית בימי המרד נגד טריינוס; שתי המשלחות הביאו לבית-המשפט את "אליהן" (τοὺς ἰδίους θεούς), ובגמר הדין-דברים בק נציג האלכסנדרונים לטריינוס מתכסה פסל סיראפיס ויעה. לא מקרה הוא בעיני, שמשפט זה תואר כ- ἀντίμα-τάστασις – העמדה זה מול זה – של אלים.²¹

השאלה הכרונולוגית של התחלת המרד במצרים חשובה לפתרון הבעיה, אם היתה זו תנועה מתואמת בין התפוצות, או אם פרצה באופן ספונטאני בארץ אחת והתפשטה בארצות אחרות? ה-terminus ad quem במצרים הוא אוגוסט 115, ועדיין אין לנו כל ביטחון בצדקתו של אוסביוס בקבעו את פרוץ ה-tumultus לתחילת אותה השנה. אפשר עתה להביא שני חידושים העשויים להאיר, על-כל-פנים בעקפין, שאלה זו. עלה בידי לקבוע את זמנו של אחד מקברי טויכירה, על סמך עדות ארכיאולוגית ואפיגרפית כאחד, לשנת 116 – כלומר, לשנה השנייה למרד. קבר זה הוא של יהודיה וקנה, וחודש מיתה הוא מארס-אפריל; מכאן שעלו יהודי קיריני על מצרים בראשות מנהיגם לוקאס לא לפני אביב שנת 116. בשנה הזיא, לפי דברי אוסביוס, נהפכה זו στάσις במצרים למלחמה ממש בעקבות הצטרפותם של יהודי קיריני למערכה.²² אם דבר זה נכון, ספק אם פרץ המרד בקיריני יותר מחצי שנה לפני מארס 116. ונראה לי שיש ראיה, המצביעה על קיריני כמרכז ראשון להתקוממות. ראיה זו נובעת מנר יהודי נושא דמות המנורה בת שבעת חקנים, שנתגלה בקיריני.²³ על-פי צורתו ומחמת חורבן יהדות קיריני במרד 115–117, לא ייתכן שגור זה מאוחר לתקופת טריינוס. בזמן האחרון פורסמו דוגמות נבטיות מסיסוס זה מפטרה, נושאי דמות אלת הנצחון, ואלה שימשו מתנת ברכה לראש-השנה; על כמה מהם הרוחה התיבא "שלום". הדמויות על נרות רומיים מקבילים מתפרשות גם הן בדומה לכך: היו אלה מתנות שהוגשו כאות ברכה ועידוד

שנמסרה לי על-ידי מר Allan Rowe.

21. משהו מאוחרת "מלחמת דתות" זו נודף, לדעתי, מכתובת אחת החרוזה על מזוזה ה-Πρόθυρα (שערים) של אזור הקודש של אפולון בקיריני, מן המחצית השנייה של המאה הג' לסה"נ (SEG, IX, 190). בעל הכתובת מספר כי הוא, הסיד האל אפולון, מבקש את קיריני ואת חדרשותיה אחר שנמלט (מן המרד היהודי), ושוב עתה שולט (κατέχω) ב[מקדש ז].

22. ציון, כב, ב-ג, תשי"ו, עמ' 84–85.

23. Israel Exploration Journal, 3, 1957, עמ' 154–162.

שמעון אפלבאום

ואף כאות איחול-ניצחון. היות וכל שאל הנרות הידועים הנושאים את דמות המנורה מאוחרים בהרבה לנו זה, מהוה הנר הקירנאי את הדוגמה המוקדמת ביותר הידועה לי הנושאת את דמות המנורה, והדעת נותנת כי נרות כאלה ראשיתם בקיריני והופצו כאותות עידוד ותעמולה בימים שלפני המרד. מכאן יש להסיק, שבקיריני הוכן אמרד מראש, וכי קיריני היתה יוזמת תנועת המרד. במקום אחר הגחתי, כי בקיריני שימשו כמה בעיות כלכליות, הנעוצות באוסי האגרארי של הארץ, גורם למרד; ברם, אם אכן צעדה יהדות קיריני בראש התנועה, נשאלת השאלה אם במצרים בכלל פעלו, גוסף על מרידות היהודים על חורבן הבית, גורמים כלכליים כאמצעי-משנה בליבוי השנאה ביניהם לשכניהם. כדאי לציין, כי התקפת יהודי אלכסנדריה על היוונים נכשלה בתחילתה, והמשך התנועה היה בעיקר בכפר. שנית, בנוגע למצב הכלכלי של מצרים חתה שלטון רומי, כותב Milne²⁴, כי לפני שלהי המאה הא' לסה"נ הושלם תהליך ההתרוששות של המעמד הבינוני המצרי עליידי הפוליטיקה הכלכלית הרומאית, והלחץ הועתק אל עובדי-האדמה. כבר הדגשנו, כי התנועה היהודית באלכסנדריה לא היתה טרי שאיפת המתיוונים לזכויות אזרח, ואחר תבוסתה נמשכה התנועה בעצמה רבה בכפר. מכאן שהמנהיגות היתה כנראה בידי יהודי קיריני, שפלטו למצרים והלהיבו את המהומות על-פני ה' *χώρα* המצרית והפכו אותן למלחמה של ממש.

נסכם את הדברים: מתוך עבודת הכינוס הגדולה של עורכי "אוצר הספריוסים היהודיים" משתקפת יהדות בעלת מבנה משקי גורמאלי; מבנה בריא זה שימש לה בסיס לפעילות רבה בחיי הממלכה הצבאיים והמדיניים כאחד. את עליית השפעתה שאבה יהדות מצרים לא מעט מתחייבת המדינה היהודית בארץ-ישראל, בימי החשמונאים, אך השפעה זו, יחד עם גורמים כלכליים, גרמו להחרפת היחסים בין יהודי מצרים ובין שכניהם, והמבנה הבריא של המשק היהודי לא שינה את מצבם מול שני שנאת ישראל במאומה. הזרם הליבראלי בקרב יהדות מצרים, שביקש שוויון-זכויות עם היוונים וראת במיווג דת ישראל עם התרבות ההלניסטית סתרון לעתיד, הובס תבוסה מכרעת כבר בימי קלודיוס; ההשקפה הלאומית הקנאית שררה מעתה בעדת יהודי מצרים; מצד שני, שקיעת יהדות ארץ-ישראל ככוח פוליטי מאורגן וחורבן ביתם גררו גם את חורבן עדת ישראל במצרים.

J. G. Milne, "The Ruin of Egypt by Roman Mismanagement", *Jour. Rom. Stud.* XVII, 1927, עמ' 1 ואילך.

הארכיאולוגיה בישראל ומוניעיה

שמעון אפלנאום

מיטיביות הפרוטוהיסטוריות, ואף ההיסטוריות, בכל תקופה ותקופה, ולא חלילה כוח הרעיון או כוחה של האישיות השלטת. גם מן המש-טרים הטוטאליטאריים של הימין לא נעדרה החברה בערך הפעולה הארכיאולוגית כמכ-שיר תעמולה; כך, דרך-משל, שקדו שלטו-נות איטליה הפאשיסטית בצפון-אפריקה על חשיפת הערים הרומאיות, מתוך מגמה להב-ליט בכך את שלטון אבותיהם באותו אזור ולגלות בהיסטוריה הצדקה מוחשית לשליט-תם הם. וכשם שהארכיאולוגים הקומוניסטים הבליטו בפעולותיהם את ההשתלשלות הטכנית ואת ניגודי המעמדות כמניעי התהליך ההיס-טורי, כך השתיקו הפאשיסטים בחקירתם הארכיאולוגית ובספרות הקשורה בה את הגור-מים מחברתיים והכלכליים, שהיו עלולים לעו-רי את התכרה המעמדית. אשר ליחסו של הנאציסם ללימודים אלה, ברור כי תורת-הגזע הכוזבת, אשר בשמה השמידו הנאצים עמים שלמים, הופרכה אך ורק בעזרת האנתרופו-לוגים והארכיאולוגים. הם בלבד המושים היו בנשק המדעי, שנועד לסתור את תורת הוי-קה שבין קיבוצים בעלי אזויות פיסית (אם אומנם היו כאלה!) ובין הישגי התרבות ואת השקר שבעקרון כוח הבריור הטבעי. קשה יותר להגדיר את המגמות, הקובעות את כיוון העבודה הארכיאולוגית בארצות ה"חופשיות" של אירופה והעולם החדש בי-מינה. במידת שעסקו בשאלות המורה התי-כון, נועד, כמובן, למניע חית-הגוצרי תפ-קיד מכריע, שהשתלב ביצר התפשטות

[8]

תפקידים רבים נועדו לארכיאולוגיה בחברה האנושית. שוגים הם בכל חברה ותולמים את רוחה המיוחדת ושלב התפתחותה. בעולמה של המהפכה הצרפתית נחלץ חקר העבר לעזור ל"אנשי האנציקלופדיה" ולשווארי הזרות במל-חמתם בשלטון המלכות והכנסייה, על-ידי שה-ציג בפניהם מוטר שידע, לנהל, כביכול, את ענייניו לפי עקרונות הדימוקראטיה ויצר ערכי אמנות ומחשבה שבהגיון, שלא כערכי המש-טר הפיאודאלי. קהבתו של דרווין בא מדע זה (אף-על-פי שבאותו זמן לא התפתח עדיין למדע ממשי, וספק אם היום כבר הגיע לרמה של מדע במובן המקובל של המלה) לסייע לכל מי שנאבק עם בעלי השקפת-העולם הי-שנה על בריאת העולם, שלא נתנו דעתם על העדויות שמסביב להם. מצד אחר, ראו הת-בועות הלאומיות של המאה הי"ט בחקירת קד-מוניות ארצותיהן משום היוק לתודעתן הלי-אומית ותעודה לזכויותיהן ההיסטוריות. קרוב לוודאי, שהשאיפה שהונחה ביסודו של המש-טר הקיסרי של גרמניה לפני מלחמת-העולם הראשונה לפתח את חקר הספר הרומאי בבק-עות הריינס והדונאו ולהטביע עליו גושפנ-קא של מלכות — מקודת לא מעט בקירבה שהרגיש מוטר זה לרוח הצבאית הכובשת של האימפריה הרומאית. ואילו במשטרים הקומוניסטיים באה הארכיאולוגיה להדגיש את אמיתותה של התורה המאטריאליסטית, שעל פיה גורמי הנלכלה, הטכניקה והסביבה, הם-הם הקובעים את התפתחות החברות הפרי-

פליגיים לתנועות לאומיות בתקופת התחייה הלאומית. ארבעה גורמים עיקריים¹ להם: (א) הצורך הנפשי והאובייקטיבי לחדש את ידיעת ארצנו כמתישבים החדשים בה; (ב) צור-רך התודעה הלאומית המחודשת לחשוף את שרידי העבר היהודי, שהוזנחו ואף טושטשו על-ידי חוקרים המעוניינים בעיקר בבחינה הנוצרית של הארכיאולוגיה, או בבחינה המקראית מנקודת-מבט מסלף ומטולף; (ג) הפיתוח המוגבר של הבנייה והתחייבות, הגורם לריבוי התגליות הארכיאולוגיות ומביא לידי מספר גדול והולך של הפירות-הצלה המתנהלות ביד יד אגף העתיקות הממשלתי; (ד) לשימוש המגמות האלו הצטרפת מאז קום המדינה מגמת עידוד-התיירות וההבנת כי שרידי העבר הם נכס העשוי למשוך לבם של מבקרים ועל-ידי כך ניתן להגדיל את הכנסות המדינה, אף המלחמה באבטלה ממלאת תפקיד ניכר במערכת הגורמים הכלכליים לפעולה הארכיאולוגית במדינתנו.

מדינת ישראל ירשה משלטון המאגזאט מהלקת ממשלתית, המופקדת על הפעולות הארכיאולוגיות בה (אגף העתיקות שעל-יד משרד התיירות). מוסד זה השתלב במציאות משטרנו האטאטיסטי, פרי הצרכים האובייקטיביים של קליטת עלייה ופיתוח משקי. כן ירשנו גופים מסוימים, הפועלים באופן חופשי בתחום הארכיאולוגי מתוך מגמות מדיניות בלבד: החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה והאוניברסיטה העברית. ואולם בשנים האחרונות קם גורם חדש, הנושא גם הוא הותנת של שלטון ופועל לפי רצונו, הלא הוא האגף לשיטור גוף הארץ ואתרים היסטוריים שעל-יד משרד ראש הממשלה. גוף זה נטל על עצמו מפקדי חישוף ופסירה של אתרים ארכיאולוגיים בקנה-מידה גדול ובמימון עצמי; מטרתו להכשירם לביקור תיירים בלבד. ומאחר שאין מפעלים כאלה יכולים לפטור עצמם מן הצורך בביקור מצד ארכיאולוגים מנוסים, לבשו

הפוליטית. בארצות הליברליות גופן בקרב אנשי המקצוע, עד כמה שהיתה עירנות לבעיות ולמגמות, התרוצצו זרמי-מהשבת שונים, אין ספק שלא מעטים הם הארכיאולוגים בארצות ה"מערב", העושים מלאכתם באמונה, בלא כל לבטי מחשבה על מגמה או חכלית, התורגים מגדר המטרה הפראגמטית. כאלה יש, ללא ספק, גם בארצות ה"מזרח". אלא שמי-טב הארכיאולוגים בארצות העולם "החופשי" (ואולי גם בעולם ה"מזרחי") רואים את מקצועם כחלק מן המאמץ המדעי הכלל-אנושי, אשר מגמתו היא הרחבת הידיעות לשמן והגדרת הכרת האדם את עצמו. ואומנם סבור אני, שאם לא יופעל על הארכיאולוגיה לחץ כלשהו מצד גורמים שונים, יעלה בידה לפעול מתוך נאמנות לרוח המדע ולפרש את כל העדויות המתגלות עד מיצוין המלא. אך המציאות עלולה לגזור, כי בארצות טוטאליטאריות תעמד הארכיאולוגיה תחת לחץ השלטון בשא-לה אם להשתיק גילוי זה או זה או להבליט לפי דרישות האידיאולוגיה, ואילו במדינות החופשיות היא תחלבט בין בעלי האמצעים המסוגלים לממן את מפעליה, מצד אחד, ובין השפעתם של מוסדות ממשלתיים, מצד אחר, אף כי בארצות הללו אין הלחץ האידיאולוגי בולט משום צד, והתערבותם של גורמים ממ-שלתיים בענייני ארכיאולוגיה היא עדיין בחיתוליה. להשתקתם של גילויים או להבלטתם בארצות כאלו גורמת לא התערבותו הישירה של מוסד פלוגי, כי אם האווירה הכללית, המעצבת את תודעתם של אנשי המקצוע, אם כי אין לזלזל בערכו של הגורם הדתי כהשפעה על מגמות ארכיאולוגיות בתחום המקרא והמזרח חתיכו.

[ב]

ההשפעה המכוונת את פעולותינו הארכיאולוגיות בארץ היא בספירת של המניעים, האו-

וללו בהכרח צורה של תפירות ארכיאולוגיות ודירות.

אין לפקפק בכך, שבמציאות ארצנו קיים נורך בפקוח המדינה על עניינים ארכיאולוגיים; מיקוח כזה מתחייב על-ידי קצב הבנייה, מספר האתרים הקדומים המתגלים במשך גבורה זו, וכן משום שהארץ משמשת אבן-זואבת למשלחות זרות ושדה-פעולה לאספני גתיקות. מסיבות אלו מצדיקות את התחזקה על חוק-עתיקות ומחייבות מציאותו של מוסד שתפקידו יהיה לשמור על ביצועו של חוק זה. לעומת זאת, אין הארכיאולוגיה של ארץ שוחרת-חופש יכולה להתנהל כהלכת אלא אם זמוסד שעליו מוטל ביצוע החוק ושמירתו על-ביה הוא כביתו ובעל סמכות ויש שיתוף-פעולה מצד מוסדות החינוך החופשיים ואנשי הציבור הרחב בעבודות החקירה והתפירה. לענין הסמכויות בפועל של אגף העתיקות ניתן לקבוע מיד בקשון פשוטה, שכל עוד קיים מוסד ממשלתי שני, שתפקיבו עולת פי כמה על תקציבו של אגף זה ועוסק בתפירות ארכיאולוגיות ללא הכרה ומטרה מדעית מפני-רשת, נפגעים גם המדע וגם סמכותו של האגף, שאחד מתפקידיה הוא להבטיח את הרמה המדעית של הפעולה וגם את סיקורי התוצאות בדין-וחשבון נאות ובמועד מתאים. אומנם נכון הדבר, שבלחץ האגף ודעת הציבור לבשו פעולות "האגף לשיפור נוף הארץ" צורה ארכיאולוגית סדירה ומדעית יותר, אבל אין פירושו של דבר שכל מפעליו התנהלו תמיד לפי הרמה הדרושה, ובכמה מקרים (עבודת בית-שאן, קיסרי) עבדו המנהלים המדעיים בתנאים, שבהם לא ניתן היה להגיע לרמה כזאת מפני שצריכים היו לנהל שני מפעלים בבת-אחת ולרשותם לא עמדו סגנים מנוסים (הבטיקות מכוונת לתנאים, ולא למנהלים). במידה שתוקנו ליקויים אלה, באו התיקונים בוכות הלחץ המתמיד של ציבור הארכיאולוגים, וגם, ואולם ברור כי עבודה המתנהלת מתוך

זוסר נכונות לשאת באחריות הכספית לפרטום התוצאות, ומתוך הסתייגות מן המגמה המדעית בכלל (וזהו ההשקפת המוכרות של "האגף לשיפור נוף הארץ"), אינה יכולה להיות אלא גורם שלילי, המסכן את השלימות המדעית של אנשי המדע המשותפים בה ומוריד את קרנו של המוסד הממלכתי, המופקד על רמת התפירה בארץ, כלומר אגף העתיקות. ברור שרק הציבור הרחב המשכיל מסוגל ללחום מלחמה זו בשיעבוד אתרינו העתיקים למגמת ראונה והכנסות על השבון החקירה המדעית הבודקה. המטרה הנכספת צריכה אפוא להיות תיאום הרמוני של פעולת הרשות עם המוסדות האקדמיים והציבור החובב-המתנדב, וכל כמה שיפוח הצורך בהתערבות השלטון הרי זה משובח. אומנם רשאים המתנגדים להשקפת "ארכיאולוגיה" זו להצביע על הולנד, מקום שם ניתנו רשימות-הפירה לשני אזרחים, לא-פקידיהם, בלבד וכל שאר הפעולה מתרכזת בידי המכון הממלכתי לחפירה ארכיאולוגית. איש לא יכפור ברמת החקירה ההולנדית, אך דעת נכונה היא, כי שיטה זו עלולה להביא לידי תקפאת הכשרונות המקצועיים בתחום הארכיאולוגי ולהפסקת ההתעניינות מצד הציבור. מבחינה זו אפשר שעדיף המצב באג-גלית, שבה מתחלקת העבודה בין משרד ממ-שלתי (הממונה על שמירת עתיקות נכס האז-מה וממלא גם תפקיד של הפירות-הצלה), בתי-בכות, אוניברסיטאות ואגודות חופשיות של מתעניינים, ארציות ומחוזיות כאחת. מוחץ לפעולות הצלה אין המדינה מתערבת בכלל, ובמידה שניתן לכוון דברים כדי להחיות מדי-ביות-מחקר עקיבת בשטחים מסוימים, הכוונה זו נעשית על-ידי כמה מוסדות ארציים, כגון:- המועצה למען הארכיאולוגיה הבריטית, אגו-דת-האנטיקווארים המלכותית והמכון הארכיאולוגי הבריטי. אין ברצוני לתאר את המצב בארכיאולוגיה הבריטית כמצב אידיאלי; נמ-צאים בבריטניה טרענים, ש"משרד העבודות

ציבורית-עממית בקדמוניותינו שאין כמותה בשום מדינה בעולם? האין כינוסי ה"חברה" מעין מעמדות של ציבור גדול בנוכחות אישים דמי-מעלה? זכרון יש יחודי ער, שאינו עזקב בענין ואף בהתרגשות ובהרגשות "שהחיינו" אחר מהלך הישגינו בחקירת מצדה, חצור ומדבר יתודה?

[8]

כדי לעמוד על התופעות כהויות, עלינו להזיז למגמות הפעולה הארכיאולוגית ביש-ראל: הצלה, היכרות מתודשת הדרושה לשם ארכי התיישבות ובסחון; גילוי-מחדש של הגורים ההיסטוריים היהודיים בארצנו; הגדלת ההכנסה הלאומית, רק המגמה הראשונה היא מדעית במובן המדויק של תמלה, ואילו שלושת המגמיעים האחרים חודעתיים ואמוציונאליים הם, אף כי אינם חייבים בהכרח לעמוד בס-תירה למגמה המדעית.

עבודת הצלה מצומצמת לפי טבע תנאיה, מפני שהיא מתעוררת בדרך-כלל לרגל תגלית מקרית ונושאת אופי של חרום, ולפיכך אינה יכולה להיות חלק בלתי-נפרד של תכנית-חקירה מתוכננת, המיועדת לפתור בעיות מוג-דרות שהחוקר הציב לעצמו. משום כך שרויה הארכיאולוגית הישראלית בפאראדוקס מסוים: מרבית פעולתה הנעשית מתוך בחירה אינה נעשית מתוך מגמות מדעיות אובייקטיביות, אלא לשם התועלת או לשם סיפוק הרגשות הלאומיים; ורובת של הפעולה בעלת התמלית המדעית, כלומר ההצלה, בהכרח שויה חלקית ועל דרך המקרה ואינה משתלבת בתכנית מוג-סחת מראש. אסור, כמובן, להפריז בנדון זה: מתנהלות אצלנו הפירות של חקירה "שתודת", אלא שרובן יומות על-ידי משלחות-חוק, מפ-עלי "רמת-רחל" (ד"ר י. אהרונג), גת (פרופ' ש. ייבין) וחצור (פרופ' י. ידן) יוצאים תפ-מן הכלל ואינם הכלל. משום כך יש לעממים

הציבוריות" הממלכתי, הממונת על שמירת בכסי העבר, נוטל אחריות רבה מדי בשטחי החקירה והחפירה על חשבון המוסדות החופ-שיים. יהיו הדברים אשר יהיו, עובדה היא שהציבור הבריטי ער ופעיל בעבודה הארכי-אולוגית, ואם האוניברסיטאות מספקות סגל של ארכיאולוגים צעירים ומוכשרים, הרי אגו-דות-החובבים המחוזיות הן-הן המעמידות לרשותן כוהות מתנדבים (היום אי-אפשר כמעט באנגליה לנחל חפירה ארכיאולוגית בכוחות-עבודה שכירים), מכשירות חופרים-חובבים שאין לולול בהם, מממנות במידה ניכרת מפעלי-חפירה באזורים שלהם וכן מ-פרסמות את הוצאותיהם.

הערות אלו מסנות את הדיון לתנאי השני להצלתה של הארכיאולוגיה בארץ והוא שיתו-פם של מוסדות החינוך והציבור הרחב. ציבורנו לא למד עדיין, שדימוקראטיה פירושה — השלת ביקורת הציבור על השלטון וגם על פעילות-הציבור העצמאית שאין השלטון חייב להשתתף בה, ולא כל שכן להתנגד לה כל עוד היא חוקית, חולשתם של מוסדות החינוך הגבוה שלנו בתחום הארכיאולוגי (המדובר בעיקר באוניברסיטה העברית), ושל "החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה", לא היתה בדרך-כלל חולשה טכנית אלא חינוכית, וחלי-קוי משותף הוא, כי שני המוסדות הללו פוע-לים בשיתוף הדוק, אף כי לכל אחד הציבור שלו. ואפשר שליקויה של "החברה" חמור יותר מליקויה של האוניברסיטה העברית, שכן הראשונה משפיעה על ציבור רחב יותר ובידיה נתון עיצוב דעת-הציבור בעניינים ארכיאולוגיים. דברי אלה יעוררו אולי תמיונה מצד חקורא: כלום לא קיימת במדינה התעניינות

* נמתחת עליו ביקורת שאיננו מפרסם במ-הירות מספקת, או שאינו מפרסם כלל, את תוצאותו מפעליו, והמצב מוכיר כלשהו את מצבנו בארץ.

במפעלי החפירה שלנו צד רגשי-ראויותני, שאינו חולם את המגמת המדעית, והמחסור בעוזרים ארכיאולוגים, שבלעדיהם אין חפירה יכולה לתגוע לרמה הטכנית הנאותה, עומד בסתירה מבהילה לבולמוס הארכיאולוגי העממי, המתבטא בכינוסי ה"חברה" ובירענות היומ-רגית של רבים ממשתתמיהם, שמעולם לא נטלו "שפאכטל" ביד. האמת היא, כי ה"חברה" לא דאגה לגדל בערי הארץ ובמושבותיה סניפים בריאים ועצמאיים, שהיו מקור יזמה לפעולה חובבנית ממושמצת וישמשו מקורות התנדבות למפעלי-חפירה, גדולים קטנים. ה"חברה" התגהלה ברוח של "אתה בחרתנו" ובמתכונת של עבודת כוהנים ללא מעמדות, והתאזרות בולטות לעין, אחת מהן היא גיהול חפירות חשאיות, בלתי-חוקיות, בפינות שונות של הארץ על-ידי חובבים, שהתלהבותם עולה על גסיונם הטכני — חופעה שאפשר היה לבלום אותה במידה רבה אילו היו קיימים סניפים מאורגנים המכוונים את הכוחות לחפירות מקום מיות. ואם אין מספיקים הכוחות הצעירים בעלי המקצוע, שמתפקידם לצאת לעזרת חברי הסניפים, עלינו אפוא לשאול: במה כשלונם של מוסדות החינוך, שלא גידלו עדיין דור ממשיעים במספר הדרוש? ודאי, אפשר לה-שיב, כי לא הספיקו שנים-עשרה שנים למדי-נת ישראל כדי למלא את החסר וכי חסרות המשרות העשויות למשוך ממשויכים. אולם בשאלת גם השאלה: והאם עמדו המוסדות החינוכיים הפידוגיים על הרמה הדרושה, והאם מגיעה ההכשרה הניתנת לרמה הטכנית והתומאניסטית הנחוצה לעיובי המקצועי של ימינו? כותב טורים אלה יודע מנסיונו שלו להביא דוגמאות של גומרי המקצוע באוניבר-סיטה שלנו שלא ידעו התך מהו, שאינם יוד-עים לשרטט תכנית, לפרש השתככות או טעם חפירה לפי שיטת הריבועים. לפני כמה שנים בחקלתי בארכיאולוג ישראלי ידוע, שלא הבין פירושה של "פאליאו-בוטאניקה" (Palaeo-

botany). עד לפני זמן קצר לא נמצא בארץ תודע הדרוש להגדרת מימצאי-עץ, ובקושי ניתן למצוא מומחה המוכן לבדוק מימצא שיגרת של עצמות-חיות. ואם כך הדבר, שמא תפקידה של "המועצה הארכיאולוגית", שקמה לא מומן לפי התלטת שר החינוך והתרבות, בהשתתפות נציגי אגף העתיקות, האוניברסי-טה העברית, החברה לחקירת הארץ ועתיקותיה ויחידים — שמא תפקידה גם לחקור ולשכלל את דרכי ההוראה של האוניברסיטאות שלנו? כאמור, אין פעולת-החפירות שלנו מתנהלת במידה מספקת לפי תכנית מנוסחת מראש, המיועדת לפתור שאלות מפורשות של תחומים מסוימים. הפעולות במדבר-יהודה, שהתנהלו בפקוחם של ד"ר י. אהרוני, פ. בר-אדון ופרופ' י. ידון, העשירו בלי ספק את הנכס המדעי והלאומי והצילו חומר יקר שעלול היה ליפול בידי רודפי-בצע סתם. ואולם חוששני שלמיבצע זה היה גם צד שלילי; הפעולות פנו ליצר התרפקני ולרדיפת הסנסאציות. הן לא הגדילו את שורות בני-הנוער, שיהיו נבונים להתמסר למפעל אפור וממושך זה הדרוש סב-לנוח, השתלטות במקצוע, כושר יד וידיעה מעשית ותיאורטית כאחד; הן לא לימדו, שה-ארכיאולוגיה איננה "חיפוש אוצרות", ושכר-בית ונוצאותיה החשובות נקנו לא על רגל אחת אלא בשנים של עבודה אפורה. ומה יהיה שיעור כוח המשיכה של מפעל מצדה, שאין זה הסתיים בהנהלת פרופ' י. ידון, מה יהיה ערכו כמפעל בודד, חד-פעמי, ולא כחוליה בשרשרת של חקירות התקופה הרומאית ביט-ראל, המשוועת לגואל ואיבנו? אל נשכח שתוצאות מפעל הצור-נתאפשרו לא מעט בזכותן של חפירות מרובות באתרים של תקופת-הברונזה-והברזל הקדומה, שהתנהלו בארץ במשך שנים רבות, ואילו מעטים אצלנו זאת-רימ החלניסטיים והרומאיים, שנחפרו באורח סטראטיגראפי והפיקו מימצא של כלי-חרטים המשביע רצון מבחינה כרונולוגית.

הפוטנציאלים, הסקר והנסיונות של פרופ' מ. אבן ארי, ובייחוד ההייאתם של משקים ביו-אג-טיים בקירבת עבדת ושבתה. כבודם במקום מונה והתוצאות ההייגה חשובות; אבל העובדה היא כי לא הגיעו לכלל הקירח ארכיאולוגיה ממשית של המשקים הנבטאים והביואנטיים, והאפשרויות לשחזר את פרשת החקלאות הק-דומה של הנגב ולהפיץ אור על ענפי החפת-הותח לא נוצלו. מאמצי של כותב שורות אלו להפנות את שימת-לבם של החוגים, שע-נינם בכך, לצורך בחקירה זו לא הוכתרו בהצלחה, ואחרים לא קמו להמשיך בתביעתו. בתחום זה עומדות הכרעותיהם ותביעותיהם של אישי המדינה בסתירה גמורה למעשיהם, ואף הארכיאולוגים אינם מטורים משבט הביקורת בעניין זה.

[7]

כשם שהסרות הכוונה ותכנית מנוסחת בקשר לרוב תחומי הפעולה הארכיאולוגית בארץ, כן חסרות כאן פעולה-סיכום וראייה למרחקים. לשואו יחפש המעיין בעיתונות הארכיאולוגית של ישראל — "ידיעות" של החברה לחקירת הארץ, "עתיקות", ו-Israel Exploration Journal — דיון כלשהו על מגמות, מטרות ותכניות-עבודה. הוא לא יוכל להצביע על מאמר שעניינו הבעיות הטכניות הכרוכות במקצוע, ולא ימצא סיכום בשאלות של ענף מסוים או תקופה מסוימת; מספרות זו, למרות ערכה הרב, לא ישאב תחלמיד עידוד איגט-לקטואלי ולא תוגבר זיקתו לקדמוניות הארץ. אין ספק בעיני, שבין חסרונות אלה ובין קשיי מוסדותינו החינוכיים לגדל דור של ממשייכים באיכות ובמידה מספקת יש קשר הדוק. חסרת, כנראה, האישיות בעלת ההיקף והחזון. ספרו-תנו הארכיאולוגית איננה דלת בכמותה, ואם באן וכאן ניתן לבקר את רמת הביצוע של מפעלי הפירותינג, הרי בדרך-כלל רמתם

ואם יהשוב הקורא, שלוקים אנו בחסר לגבי הפעולה המדעית המתוכננת בלבד, נכוון לרגע את שימת-לבנו לאיזור, שבו מצטרפת המגמה המדעית למגמה החוץ-החית-זוהתיישבותית על הצד היותר טוב — לנגב, תכופות נאמר לנו בשנים האחרונות כי הנגב, התופס יותר ממח-צית המדינה, חייב לקלוט רבבות ואף מיליו-נים של נידחי ישראל, ומטעמי בטחון וכן מטעמים מוסריים אסור יהיה להניח שממה זו בהרפתה. צטון הנגב קם לתחיית ומחצבי הר-הנגב התחילו להפיק את אוצרותיהם, ואלט היישוב הממשי של מרכז האיזור נמצא עדיין בראשיתו ובשלב של חיפוש דרכים לעיבודו החקלאי. ברור שתוצאות חיוניות בקנה-מידה גדול לא תמהרנה לבוא באיזור זה, אך דבר אחד ברור: הקר שרידי החקלאות הקדומה, הנפוצים כל כך בהר הנגב, עלול לקצר הרבה את תקופת השישויים והנסיונות המכוננים לפתור את החידה — כיצד יתפרנס החקלאי באיזור זה? מיום הקמת המדינה עסקו בבעיה זו בוטאנאים וגיאוגראפים, אך מקומם של האר-כיאלוגים נפקד בין העוסקים בה. כותב הדברים הספיק לערוך בדיקה מצומצמת אחת בכורנוב על מנת להניח נדבך ראשון לכרונו-לוגיה הקרמית של האיזור וכן לחקור כמה אתרים בקירבת עבדת (חקירה זו לא הגיעה עדיין לידי פרסום), וד"ר י. אהרני ערך בדיקה שנייה במיתקנים חקלאיים בשולים הזרומיים של חבל החקלאות הקדומה, והזו סך כל עבודת-התפירה הארכיאולוגית במשך שתים-עשרת שנים.* אין לזלזל כמוכן בפעולות

* פעולת החשיפה בעיר עבדת, שנעשתה בידי משרד ראש-הממשלה ועליה הוצאו ודאי עשרות אלפי לירות, לא התכוונה ללמד את הרקע החקלאי של היישוב, אף כי העלתה, אגב עבודה, גם מימצא אמתים המפיץ אור על עניין זה. אין צריך לומר, כי הפירות האחרים החלקולטיים בסביבת באר-שבע לא נגעו באיזור הנדון.

ישראל וממלכותיהם הגדילו לעשות הפעולות
 בחצור, ערד (שם נתגלה בפעם הראשונה מק-
 דש יהודי מימי בית ראשון, וראה אור חומר
 אפיגראפי רב-ערך), תל קסילה, רמת רחל,
 תל מור, עין-גב ומצד השביחו (שהוסיף תעו-
 דות עבריות חדשות). אור רב על תקופת זו,
 כמו על תקופות קדומות, הפיצו גם פעולות-
 סקר. רחבות בנגב. על ימי הכיבוש הפרסי
 הוסיפו דעת עבודות תל-מכמש, תל-גת, חצור,
 ערד, ובייחוד רמת רחל; שהביאה עדות על
 נציבי שלטון יהודים ששמותיהם טרם נודעו
 עד אז. בתקופת החלניסטית עסקו בין השאר
 החפירות בחירת יהודה, תל-ירח, תל-מור,
 עבדת, עכו, ירושלים (הקבר ברח' אלפסי)
 ובסביבת תל-אביב (שרידי יקו ינאי). בזיקה
 לתקופה הרומאית ראויות לציון החפירות
 בקיסרי, בית-שאן, עבדת, עין-גדי, רמת-רחל
 ומצדה (ארמונות הורדוס, מרחץ רומאי). בע-
 בדת הוארו לראשונה בארץ-ישראל חיי ישוב
 נבטי, ובבית-שאן נחשף באורח שיטתי אחד
 מגדולי-התיאטרנות שבמזרח התיכון.
 בראש המפעלים, המעשירים את אוצר ידי-
 עתנו היהודית, עומדים, כמובן, מפעלי מערות
 מדבר-יהודה ומצדה, על מימצאיהן הספרותיים
 וההומריים המאירים את שתי המרידות; לעו-
 מתם גילתה חקירת בית-שערים את עולם
 המשנה ותתלמודי על צדדיהם המוחשיים ות-
 רוחניים כאחד. בכרזין החל במפעל חלוצי –
 חישוב יישוב עברי מתקופת הגית השני והתל-
 מוד. כן רבת הפעילות המכוונת לחקר בתי-
 כנסת (ייזכרו מעון-נירים, שעלבין, בית-שאן,
 בית ירח, טבריה ודומיהם), גם לא נפקד
 מקומה של חקירת התקופה הביזאנטית, על
 מאות כנסיותיה (בולטות כאן עברון, סוסיתה
 ורמת-רחל), וגם התקופות הערבית והצלבנית
 זכו לעבודות-שתזור ופירות (קיסריה, מונ-
 פורט, עכו, רמלה).
 אולם המועצה הארכיאולוגית החדשה חיבת
 להתמודד לא רק עם בעיות מעשיות של תקציב,

הסכנית מגיחה את הדעת. ואולם הפיגור בין
 עצם ביצועה של הפירת ובין האפשרויות של
 סיום עיבוד המימצא ופרסום המסקנות הוא
 כה גדול אצלנו כעת, עד שגם החוקר החריף
 ורחב-הראיה ביותר לא יהיה מסוגל להגיע
 לידי סיכום וסקירה של תקופה פלונית,
 משום שהחומר המעודכן, חסר לו בדפוס וה-
 מימצא מוטמן במרתפים אפוליליים. רק עכשיו,
 עם ראשית תידושו של הסקר הארצי כחלכתו,
 מתחילה בעיה זו לכוא על סתרונה.

[ה]

למרות כל ההשגות יכלה קעבודתו בחקר
 קדמוניות ארצנו לרשום לה מומן קום המדי-
 נה הישגים, ששום ארץ צעירה לא תתבייש
 בהם.

באותה תקופה הוסיפה הארכיאולוגיה הארץ-
 ישראלית, בזכות פעולותיהם של מומחים יש-
 ראליים ומומחים משתתפי משלחות מבחון,
 פריקים חשובים לתולדות הארץ ברוב תקופו-
 תיה. לא כאן המקום לרשום את הישגיהם עד
 תום, ואילו ייזכרו הפירות גחל עמוד, עם
 חגלית גולגולת גיאודרטלית מתקופה הפליס-
 טוקנית; השיפת יישובי התרבות הניוליתית
 בקירבת שער הגולן, והידוש הידיעה בקשר
 לתרבות החלקוליתית בסביבת באר-שבע וב-
 אתרים אחרים. לגבי תקופת הברונזה הקדומה
 בולטות העבודות בבית-ירח ובערד, מקום שם
 נתגלו סני יישובים עירוניים מאותו זמן;
 ובמרכז הפעילות הזורעות אור על תקופת
 הברונזה התיכונה עומדים מפעלי חצור,
 גהרית, תל מור ויפו, ואתר אחרון זה זכה
 למהלך-חקירה מתמיד ועקיב מאז קום המדי-
 נה. מצד אחר הובהרה תקופת כנען ומאחרת
 ביפו, בחצור (על מימצאיה החשובים לגבי הדת
 הכנענית ובעיית תקופת התנחלותם של בני
 ישראל), בתל מור, גת ובאתרים אחרים. בהר-
 חבת ידיעתנו את ימי כיבוש הארץ בידי בני

שמעון אפל באום

יִשְׁבוּתִי וְהַמְנִיעַ הַכֹּלְכִלִי – אֵינָם שְׁלִילִים מִלְּעוֹד מִשְׁתַּלְבִּים חֵם בַּמְגֵמָה: הַמְדַעִית הַכֹּלְלִית וְהֵם מְשׁוּעָבְדִים לָהּ וְלֹא שְׁלִימוֹם עֲלֶיהָ; אֲדֹר-בֵּא, כִּלִּי הַגּוֹרֵם הַלְאוּמִי הָיְתָה חֲקִירָתָנוּ חֲסֵרָה הַיּוֹת, הַנּוֹחֶנֶת בַּח רֹחַ חַיִּים וּמַעֲשֵׂיֶיהָ אוֹתָם. אֵלֶם בְּתַקִּיפָה שֶׁבַח גְּדוּלוֹת הַהַגְבָּלוֹת עַל הוֹפֵשׁ הַפֶּרֶשׁ בְּכֹל הָעוֹלָם, וְאִפְּלוּ בַּמְדִּינּוֹת הַ"חֹפֶ-שִׁיּוֹת" מְנַסִּים לְהַצֵּר אֶת חֲרוֹת הַמַּחֲשָׁבָה, מוֹטֵל עֲלֵינוּ לְשִׁמּוֹר בְּקִנְיָה עַל הַחַיִּפוֹשׁ אַחֵר הָאֵמֶת וְלֹא לְהִתְפַּס לְסִילּוּפִים לְאוֹמְנִיִּים אוֹ לְמַגְמוֹת וְאוֹתֵנוּתִי-אֲסוּרֵטְגִיסְטִיּוֹת.

בִּיצוֹעַ סַמְכוֹת, פֶּרֶסוֹם, הַכְשָׁרָה וְכַדּוֹמָה, אֵלֶּא גַם עִם חֲבֵעִיָּה הַרוֹחֵנִית-הַנְּפִשׁוּתִית שֶׁל הַעֲבָרִית הַאֲרִיכִיאֵלוֹגִית שֶׁלָּנוּ – מְדִיעַ וְלֹא? בְּכִי הִיא הַצְדִּיק אֶת קִיּוּמָהּ. אִם רֹצֵה הִיא בְּהַצְלָחָה שׁוֹמֵת עֲלֶיהָ לִיַּצֵּג גַּם אֶת כֹּל הַנּוֹגֵי הַמַּתְעַנִּינִים בְּאֶרֶץ, וְלֹאֲרָף לְחַבְרִית אֲנָשִׁים פְּעִילִים מִחוּץ לִירוּשָׁלַיִם שֶׁגַם לָהֶם זְכוּיוֹת בְּתוֹקֵף עֲבוֹדָתָם וִידִיעָתָם.

הַמְנִיעִים הַ"לֹא-מְדַעִיִּים" שֶׁל חֲקִירַת הַעֵבֶר בְּאֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל – הַמְנִיעַ הַלְאוּמִי, הַמְנִיעַ הַחֵת-

קִשְׁתֵּי זַמְאָרִיס

1. בספר השבעה־עשר של חיבורו "קדמוניות היהודים" (סעיפים 23—31) מספר יוסף בן מתתיהו על גודד פרשי־מקשתים יהודיים מבבל, בפיקודו של זמאריס, אשר יושב על־ידי הורדוס בטראכון. התיישבות יהודית זו ומשפחה זמאריס שבראשה, ממלאת תפקיד בתולדות ארץ־ישראל במשך מספר דורות. לתלן תידון פרשה זו לצודיית השונים.

זמאריס הופיע לראשונה בסוריה בשנת 23 לפה"ס בימי נציבותו של מ' טרנטיוס ווארו. תחת פיקודו של יהודי בבלי זה עמד כוח של חמש־מאות פרשי־מקשתים, וכן מאה קרובי־משפחה גברים (καὶ συγγενῶν ἀνδρῶν ἑκατὸν εἰς ἄκρωτον) מכאן העביר אותם הורדוס להבל בשן הגובל עם ארץ טראכון (טראכוניטיס, הר גרב), כדי להגן על החבל מפני פשיטות יושבי המערות של הטראכון. העברה זו בוצעה בשנת 9/10 לפה"ס, כאשר סנטיוס סטורנינוס היה נציב סוריה.²

אין אנו יודעים, באילו מסיבות נאלץ זמאריס לעזוב את בבל; אולם די להשוות מאורע זה עם פרשת הנסיכות הפורשת, שהקימו האחים הסינאי והנילאי בקרבת נהרדעא במאה הראשונה לסה"נ.³ כדי להבין את הרקע המשותף לשתי הפרשיות. בימי שלטון מרתיה היו נציגי המדינות חשודים בעיני המלכים, אשר ראו תועלת לעצמם לסכסך בין יריבים מקומיים שלהם; והאוטונומיה, שממנה נהנו ערים ואצילים פיאודליים, אפשרה להם ליהפך לגורמים במשחקי הכוחות המקומיים. בתנאים כאלה הופיעו גם הקיפים פיאודלים יהודיים, וקהילות יהודיות עירוניות ראו צורך ליטול על עצמן את עול החגנה העצמית.⁴ טבעי הדבר שבמוקדם או במאוחר נכשלו אישים פעילים כמו זמאריס, הסינאי והנילאי, ופעילי־תם נסתיימה במותם או בגירושם.

1. חוקרים אחדים מזהים את המקום עם דסנה ליד דן שבעמק החולה, היא חולתא בגליל; השווא מ' אבייונה, מסות ומחקרים בידיעת הארץ, תשכ"ד, ע"ע 394—395.
2. יוסף, קדמוניות י"ח 23—31.
3. קדמ' י"ח 314—370.
4. השווא קדמ' י"ח 312.

שיטת הלוחמה של פרשים קשתים תיחה מיוחדת לצבאות הפרתים, ואפשר להניח, כי חילו של זאמאריס התפתח בימי שלטונם. סוסים זקוקים למים, למרעה ולמרחב; יש הכרח לגדל אותם במספר העולה על מספר הרוכבים, כדי להבטיח חילופים ועתודות. על כן סביר להניח, כי ברשותו של זאמאריס היו שטחים ניכרים במחוז, שנתברך במקורות מים. ייתכן גם שהיה בעל נווה-מדבור, ובו היו לו חכנסות ממכסים על סחורות, מפשיטות על מרכיזי-ישוב או מסיוע ממשלתי. מכל מקום, הוא נהגה מקרקעו ומטובות-הנאה אחרות בהסכמתו של אציל פיאודלי. לאציל זה הוא היה כפוף ולרשותו הוא העמיד את כוחו הצבאי, כל אימת שהוא או המלך הכריזו על גיוס. פרשיו נתגייסו, ללא ספק, מבין קרוביו והתלויים בו. הסכמת זאמאריס להתיישב בבשן משמעותה — שינוי עקרוני במעמדו. היחס לאדונו לא היה עוד יחס פיאודלי כי אם הוא הושתת על חוזה, דהיינו על תנאי ההתיישבות הקטאויקית ההלניסטית. תנאים אלה נתאפשרו הודות לנכונות הנבלים לשרת שרות צבאי מצד אחד, והודות לנכונותו של הורדוס להעניק להם קרקע והגנות מסוימות בצורה של שחרור ממסי-מדינה ומתרומות, מן הצד האחר (ἀτελή τε τῆν χάραν ἐπηγγέλλετο, καὶ αὐτοὺς εἰσφορῶν ἀπηλλαγμένους ἄπισθῶν, ἀξιοῦσιν αὐτῶν αἰ εἰσθεῖαι [...]) ἐγκατοικεῖν τὴν γῆν ἄπρακτον παρασχομένους) שים בודברי יוסף אלה משמעותם שחרור ממסי המדינה (τέλη) ומתרומות תוצרת (εἰσφορά).⁵ משמעות המלה ἀπρακτος היא שאסור לעקל את הקרקע הקטאויקית בגלל חוב.⁶ ויהורים כאלה היו רגילים בתנאי יישוב קטאויקיים בממלכה הסלקית, אם כי בדרך כלל היו יפים למספר מסוים של שנים בלבד.⁷

בשנת 9 לפה"ס הוסיפו שוכני המערות שבטראכון לערוך פשיטות על מחוז ההתיישבות של זאמאריס. פשיטות אלה הביאו לידי פרוץ פעולות-איבה גלויות בין הורדוס לסילאיוס, השר הנבטי.⁸ על-כן תיגבר הורדוס את החבל ב-3,000 אדומים, שאותם יישב בחבלי הטראכון, החורן והבשן.⁹ עלינו להניח, כי תנאי ההתיישבות של האדומים לא היו שונים מאלה של אנשי זאמאריס, כלומר — תנאי ההתיישבות

5. קדמ' י"ז 25.
 6. ראה מרקוס (Loeb, *Josephus*, VIII, 385, *ad loc.*). מתרגם "Without obligation" אולם האדמה הקטויקית נאחזת דווקא בהתחייבות, שהרי חלה על הקטויקוס חובת השויות הצבאי. למשמעות "שלא ניתן לעיקול", ראה: Grenfell, *Revenue Laws of Ptolemy Philadelphos*, 1896, pp. 49; 23; F. Preisigke, *Wörterbuch griechische Papyruskunde*, I, 1924, *ad voc.*
 7. השוה א' שליט JQR 50 (1960), pp. 308—310.
 8. קדמ' ט"ז 284—273.
 9. שם, 285.

של קטאויקים, ואמנם הראה מ' גיחון, על-סמך בדיקת המקורות, שחלק ניכר מאוכלוסיית אדום בימי הורדוס היה מורכב מחיל-ספר הישוב ביישובי גבול מבוצרים, ושהיה ניתן לגייס מהוכם בגיוס-פחזע 20,000 לוחמים המושים כהלכה¹⁰. על-כן ספק, אם אפשר היה לבצע מעשה-העברה זה על סמך רצונם החופשי של המתיישבים בלבד, ובמפעל משחקי, קרוב לוודאי, יחס פיאודלי-למחצה בין הורדוס לחילות אדום.

כמובן שומעים אנו¹¹, שיישובו של זאמאריס תוגבר במתיישבים יהודיים רבים, שבאו מרצונם החופשי, בשל נאמנות תושבי המקום לתורה והורות לשחרורם מתשלום-ימס. אין אנו יודעים, אם שחרור זה חל על האוכלוסייה כולה או רק על המתיישבים הצבאיים; יותר מתקבלת על הדעת האפשרות השנייה. מכל מקום, עם עלותו לשלטון של הטטרארך פיליפוס בשנת 4 לפה"ס, תופסק זמנית הפטור ממסים, אך הוא נתחדש אחר-כך¹², וקויים על-ידי אגריפס I (41—44 לסה"נ) ובנו, אם כי שניהם נגשו (δέσποτες) קשה, לפי יוסף, את המתיישבים. מסים אלה הוטלו שוב עם תכונסת האינזור תחת שלטון רומאי ישיר בטוף מלכותו של אגריפס II¹³.

(את מקומו של זאמאריס כמפקד ירש בנו יאקימוס, והוא העמיד לאגריפס I II, גם חיל משמר-ראש בבלי¹⁴, אחרי יאקימוס בא בנו פיליפוס, המופיע כידיה אישי של אגריפס — יש להניח של השני — ולו מייחס יוסף את תפקודו על כותר צבאי ניכר¹⁵.)

נכנס עתה כמה ידיעות על החלוקה הטופוגרפית של היישוב הבבלי-האדומי.

(1) על פי דברי יוסף¹⁶, נקראו המתיישבים τὸς ἐν Ἐκβατάνοις Baβυλωνίους Ἰουδαίους, τὰυτην γὰρ προσήγοριὰν ἔχουσι... המלה "כינורי" (προσηγορία) מכוונת ל" ἐκβάτανους" או ל" Baβυλωνίους בלבד. אמנם טבעי להניח, שהיא מכוונת ל" Ἐκβάτανους" לפי שזהו שם-מקום במדי (אחמתא¹⁷, כיום חמדן); ואולם קיים חשד, כי לפנינו שיבוש המלים ἐκβατάνοους או ἐν Βατάνοις — ואכן גרסת אחרת בכתב-היד היא ἐκβατάνοους (sic)¹⁸, ברם, בשלושת המקומות האחרים שבטקסט, שבהם רשום Ἐκβάτανα

10. IEFJ 17 (1967), pp. 32; 34—35...

11. קדמ' י"ז 26, 27.

12. קדמ', שם, 27, 28.

13. שם, 28.

14. שם, 29.

15. שם, 31.

16. חיי יוסף, 54.

17. עזרא ו', 2.

18. B. Niese, *Flavi Josephi Opera*, IV, p. 330 ad loc.

אין כל גרסאות אחרות. על-כן עלינו להסיק, ש־ *Ἐκβάτανα* הוא שם פרסי אמיתי, שניתן על-ידי המתישבים לאחד מיישוביהם. להשערה זו יש סיוע-מה בעובדה, שישנו עוד מקום בעל שם זה בהר-הכרמל, שעליו נמסר על-ידי פליניוס¹⁹, את המקור הפרסי של השם ראה G. Boettger²⁰ בשורשים "אגלווא-תנה", בהוראה של "ארץ סוסים". אם הדין עמו, הרי הביאור מתאים ביותר. לפי תיאורו של יוסף נמצאה *Ἐκβάτανα* במרחק לא רב מקיסריה-פניאס. ייתכן שהיישוב נמצא במקום הקסר אל-אחמדייה, 15 ק"מ מדרום-לים החולה, ושם ידועים שרידי בית-כנסת קדום.²¹

(2) מרכז שני לבבלים היה בתירה: הוא נבנה בידי הורדוס, לפי יוסף²², בזיקה מיוחדת להתיישבות בני זאמאריס. המקום וזחה על-ידי Dussaud²³ עם בסיר או סיר בקרבת סגמיין²⁴; צדקת הויהוי הוכחה על-ידי גילוי כתובת המנציחה גם את נוכחותו של *στρατοπεδάρχης* של מתישבי אגריפס II. כתובת זו תיזון לחלו. (3) מרכז שלישי הוא נורה (Nawa) במזרח הגולן; המקום נמצא על הדרך הראשית הקדומה המובילה לדמשק. אויסביוס²⁵, במאה הרביעית, קורא לו *εις ἐτι νῦν πόλις Ἰουδαίων* פירושו של דבר שהיישוב היה קודם לימיו, בחיו היהודיים הבנויים לתפארת והמעוטרים בטוב טעם, שזמנם הוא המאה השלישית לסת"נ, עדיין קיימים²⁶ המתתתיים הגבוהה המשתקפת בהם פירושה, כי מקור היישוב היהודי הזה היה בתקופה מוקדמת יותר.

(4) ביקרמן קובע²⁷ כי מרכז יישובם של אנשי זאמאריס היתה גמלה. קביעה זו מנוגדת לעדות על בתירה כמחנה הראשי הקבוע של החיל הבבלי. בימי המרד הגדול, כשאיים על תושבי חבל זאמאריס וזארוס נציבו של אגריפס II, ביקשו תושבי החבל מקלט בגמלה²⁸, שם ישבו גם מקורבי פיליפוס וקרוב לוודאי גם פיליפוס עצמו²⁹. מן הראוי לציין, שבתי עיר, זו דמה, לפי המשנה, לאלה של

19. *Historia Naturalis*, V, 17 (19)
 20. *Topografisches-historisches Lexicon zu den Schriften des Josephus*, 1879, ad voc.
 21. Schumacher, *Jschaulan*, 118 (Eng. p. 70)
 22. קדמי י"ז
 23. *Topographie de la Syrie antique et médiévale*, 1927, p. 331
 24. *Géographie de la Palestine*, p. 136
 25. Eusebius, *Das Onomastikon...* (Ed. E. Klostermann) II, ראה גם 1938, p. 261
 26. מאיר, רייפנברג, ידיעות ד' (תרצ"ו), 1 ואילך.
 27. E. Bickerman, *Les Institutions des Séleucides*, 1938, p. 86
 28. יוסף, חיי יוסף, 58
 29. השוה חיי יוסף, 47

נוה³⁰. כן היו לאנשי זאמאריס כפריים בקרבת העיר³¹, ובמקום אחר³² אנו שומעים על עדרי הבקר הרבים (βοσκήματα) שביישובי היתודים. לעומת זאת מראה מרידת תושבי גמלה נגד רומי³³, שאנשי זאמאריס היו מיעוט בעיר זאת, בנוסף על מקומות אלה ידועות עוד שתי נקודות-יישוב הקשורות עם מערכת השיטור של החבל, אף כי אין אלה בהכרח יישובים של הבבלים.

(5) בדיר אש-שעיר (ג'בל חורן) מנציחה כתובת יוונית³⁴ בניית מנזח צבאי עלידי דיומדס בן הרתוס, ἑπαρχος (praefectus) של אגריפס I.

(6) כתובת באל-חש (Eitha הקדומה) הוצבה על-ידי הרתוס ἑπαρχος [στρατηγός νομάδων] והוא גם στρατάρχης³⁵. הוא שרת בשתי תמשרות בימי אגריפס I, והוא כנראה זה למפקד שזכר בכתובת מדיר אש-שעיר.

לכל אחד ממרכזי-היישוב האלה של הבבלים והחילות הקשורים בהם, בהיותם פרי מפעל התיישבותי מתוכנן, היה תפקיד מוגדר. אחמתא, אם לדין לפי שמה ומצבה הטופוגרפית, היתה התחנה הראשית לגידול סוסים, ומצבה היה מאפשר ניגול-שולי עמק החולה למרעה-קנין, ומעבר למרעה רמת הגולן בחורף. נווה חלשה על הדרך הראשית להמשק, וממנה יצאו בתחנות על פני המדבר לעבר ארם-נזהרים ובבל, יוסף קובע במפורש, שאחד מתפקידי בני זאמאריס היה שיטור התחנות ששומשו ליהודי-בבל העולים לירושלים³⁶. בתירה מאידך, היתה מקום המפקדה והמבצר הראשי של החיל: זוהי המשמעות של שמה, הקרוג למלח העברית "ביצור" ולמלת הארמית ברתא (בבלית, בירא), אשר ייחסת למפקדה המבוצרת של טוביה בקלירוכיה שלו בעמון בימי תלמי II³⁷. בשם "בירא" נקראת לא רק המצודה, שהגנתה על בית המקדש בירושלים בימי נחמיה³⁸, אלא גם מצודה שושן, שבה החזיקו קאטויקים יוונים עוד בתקופת השלטון הפרתי³⁹. בתירה חלשה על מרחב החבל הצפון-מזרחי, ומצבה התאים יפה לשמור על מוקד הפורענות ביות, דתינוג, חבל טראכון (רמת אל-לזיה), כמו-כן שמרה איטה על הטראכון הממזרח, ודיר אש-שעיר שמרה עליו מהדרום.

30. מ' ערכין, ט' ר.
 31. חירי יוסף, 47.
 32. שם, 58.
 33. מלח' ד' 2.
 34. W. Dittenberger, OGIS, I, No. 422.
 35. שם, מט' 421.
 36. קדמ' י"ז 26.
 37. P. Edgar 3 = CPJud., Vol. I, No. 1, Line 3.
 38. נחמיה ז' 2, השוה ב' 48; עזרא התינוני (= ג') ד' 56.
 39. נחמיה א' השוה Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1930, p. 214; 1931, p. 238; 1937, p. 313; 1938, p. 305.

רק בצד הדרום-מערבי אפשר לקבוע, אם כי לא בדיוק נמרץ, את גבולו של מרחב הבבלים הרצוף, על סמך שני היישובים ממזרח לירדן, שבוצרו על-ידי יוסף כאשר היה מפקד הגליל, והם סלבקיה וסוגנת⁴⁰. יישובים אלה מראים שתחומם של הבבלים לא הגיע, בכל אופן אותה השעה, עד הירדן.

ע"ן הממשל באיזור התיישבותם של הבבלים והקשורים בהם ידועים לנו כמה פרטים. בראשו עמדו סטרטגים של המלך, והם אשר דיכאו את התקוממות באיזור בימי קורדוס⁴¹. הקצין באיטה מילא גם — אולי בפרק זמן מאוחר יותר — את התפקיד של στρατηγός νομάδων וה' στρατοπεδάρχης בבתירה והעלה אחר-כך לדרגה של στρατηγός. על-כן היו כנראה יותר מסטרטגוס אחד בשטחים אלה, ואמנם מנקודת-מבט מנהלית השתרע חבל זהתיישבות של הבבלים ובני אדום על כמה וכמה טופארכיות (בחניה, גולן, הורן, טראכון), לעומת זה אין כל ראייה לנוכחות בני זאמאריס בטראכון עצמה; חרתוס מפקד הקהורס "אוגוסטה" באיטה היה קרוב לוודאי גוכרי (גבטיז), שונה דינו של ט' מוקייס קלאמאגס, מפקד (ἐπαρχος) של אגריס II⁴². החל משנת 66 בקירוב, כפי שהעיר פרופיטור אביריונה, הוא שרת תחת טיביריוס יוליוס אלכסנדר, ט' קלאודיוס פליקס, אפיטרופוס יהודה — ואגריס II. מאלה, הראשון והשלישי היו יהודים לפי מוצאם, ופליקס היה בעלה של דרוסילה, הנסיכה היהודית. אולם אין בידינו עדות ישירה ומוחלטת העשויה לקשרו דווקא עם איזורי הבשן, הגולן וכדו'.

על התפתחותו של חיל זאמאריס תפיכתו לכוח מאורגן מעידים הן המאורעות ההיסטוריים והן הממצא האפיגרפי. בשנת 66, בפרוץ המרד הגדול נגד רומי, מוטיע הכוח הבבלי כגורם צבאי בשלב הראשון של המלחמה בירושלים; אגריפס משגר לשם אלפיים פרשים מן החורן, הבשן והטראכון⁴³ ועליהם דריוס ופיליפוס בן יקימוס בן זאמאריס⁴⁴, לפיליפוס קורא יוסף βασιλέως, עם תבוסת הצבא המלכותי, הצטרף פיליפוס — לפי יוסף (מלח' ב' 556) — לקסטיוס גלוס, אם כי לפי תיאורו בח' י"ו (סע' 47), הגיע פיליפוס לאחד הכפרים שלו (εἰς τινα τῶν αὐτοῦ κάμην) בקרבת גמלה. ווארוס, מישל האיזור בהיעדרו של אגריפס, תקף ורצה את נציגי יהודי קיסריה-פניאס, וכן את שבעים הזקנים נציגי הבבלים אשר הזמין אותם, או (לפי תיאור ב' מ' ח' ב' 482), אשר

40. חיי יוסף, 187.
 41. קדמ' ט"ז 274.
 42. IJ 16 (1966), pp. 258—64.
 43. מלח' ב' 421.
 44. ש.ס.

באו לבקש מגן מהתקפת הקנאים. כתוצאה מכך ביקשו "בבלי אחמתא" מקלט, יחד עם פיליפוס, בגמלה, עד שהוסר ווארוס מן הפיקוד על-ידי אגריפס⁴⁵. ברור ממחלק המאורעות, כי אנשי זאמאריס, גם אנשי הצבא וגם האזרחים שבקרבתם, שמרו את נאמנותם למלך ולרומי בשנות המרד; פרישיהם לחמו ללא הצלחה בקנאים בירושלים וסבלו, קרוב לוודאי, אבידות ניכרות. ואולם קיים היה בקרבם, כנראה, יסוד פורש, לפי שסילאס הבבלי הנקרא בלשון מפורש "עריק", נמצא לוחם בצד המורדים⁴⁶.

בנסה עתה, על סמך הנתונים שבידינו, להעריך את התקן ואת המבנה של צבא אנשי זאמאריס והספחיו. בשנת 9 לפת"ס תיגבר הורדוס את 600 פרשי זאמאריס ב־3,000 בני אדם. מספר זה איננו מקרי; זוהי יחידה טקטית בסיסית במבנה הצבאי המתואר ב"מגילת מלחמת בני-אור בבני-הושן"⁴⁷; זוהי גם יחידה טקטית בצבא בני תלמי⁴⁸; יונתן החשמונאי הוליך 3,000 איש לאנטיוכיה⁴⁹; והמטרוס הציע לקבוע את תקן הכוח של שמעון ל־30,000 חייל⁵⁰. גם אנטיפטרוס הוביל למצריים 3,000 חיילים יהודיים, כדי לעזור לקיסר⁵¹. המתישבים מאדום, אשר הורדוס העבירם לבשן ולחורן, היו אפוא חטיבה, ואולם ברור, כי התקן גדל במידה ניכרת בימי אגריפס I ו־II, שהרי בשנת 66 אפשר היה לשגר מהאיזור הזה אלפיים פרשים (אם מותר לסמוך פה על המספר שנוקב יוסף) לירושלים. בימי אגריפס I או II אנו שומעים על ה־ *στείρα Ἀγροῦσα* — כלומר על קוהורט של חיל רגלים הירודיאני, ומוקוס קלמנס פיקד, קרוב לוודאי על יחידה דומה החל משנת 66 בקירוב.

כתובת בתירה הנזכרת לעיל⁵² מוסרת ידיעה חשובה על מבנה כוחם של בני הורדוס. הורדוס בן אומוס נקרא בה *στρατοεπαρχήσαντι τῶν ἰσπεῶν κολωνεῖτων* וְ *καὶ τῶν στρατιωτῶν*. שמו מצייץ את זיקתו הקרובה לבית המלוכה; שם אביו מספר שהיה קרוב לוודאי, נוכרי⁵³. המונח המשמש בכתובת ככינוי לפרשיוֹ פיקודי — הוא המלה הלטינית *coloni* — מראה, שהחיל כבר נכנס לשלב

45. חיי יוסף, 54—61; השווה מלח' ב' 483.
 46. מלח' ב' 520; ג' 11.
 47. ידן, מגילת מלחמת בני אור בבני הושן ממגילות מדבר יהודה, חשי"ת, 154.
 48. Kromayer-Veith, *Heerwesen... der Griechen u. Römer*, 1928, pp. 127—128; 139.
 49. מקבים א', י"א 44.
 50. שם, י" 36.
 51. קדמ' י"ד 128.
 52. W. Dittenberger, *OGIS*, I, No. 425.
 53. שמו אומוס הוא שם אל-שמש של עכו"ם; והשווה Lebas-Waddington, *Inscr.*, והשווה III, 2392, 2393, 2455, etc.

מתקדם של רומניזציה, זמנה של הכתובת בשנת העשרים לשלטון אגריפס II, כלומר בשנת 76 לס'נ'.⁵⁴ הוכח מורכב (1) מפרשים-מתיישבים — הם בני זאמאריס; (2) מכוות הנספחים להם (מספרם לא פחות מאלפיים בשנת 66); (3) מחיל רגלים שחלקם, כנראה, צאצאי 3,000 המתיישבים האדומיים; ו-(4) מגדודי מוקיוס קלמנס וחרתוס, ואלה היו, בוודאי, חלק מהם.

מסחבר איפוא שיש לאמוד את כוחם במספר שאינו נופל מ-4,000 רגלים ו-3,000 פרשים. לאור העובדה, שבשנת 66, בהתגייסם לעלות על ירושלים, התארגנו בני אדום בארבע הטיבות, שכל אחת מנתה 5,000 איש⁵⁵ (כתוצאה, אולי, מארגון רומאי מחודש) — אפשר לשער, שמספר חיל הרגלים במרחב הבבלי הגיע ל-5,000. בכתובת יוונית מן החורן או מג'בל דרוו, שזמנה שנת 108 לס'נ' בקירוב⁵⁶, שמור שמו של קצין, ארכיוס, ששרת שמונה-עשרה שנה כשר-מאה תחת אגריפס II ועשר שנים כסטרטגוס תחת שלטון טריאנוס קיסר⁵⁷. על-כן ידועות לנו שלוש דרגות בצבא אגריפס, וסדרן בסולם הפיקוד — שר-המאה, אפארכוס, סטרטופדארכוס. ייתכן שתפקיד הסטרטגוס, אליו יכלו בעלי-הדרגות הללו להגיע, היה אחרת בעיקר, אם כי בוודאי לא מכל הבהינות.

האפשר לקבוע נקודות-ראשיות כרונולוגיות כל-שהן לרומניזציה של צבא זה? חשובים בנדון זה התואר והדרגה של סטרטופדארכוס; המלה באה כאילו לתרגם את הדרגה הרומאית של *praefectus castrorum*, ואילו למעשה אפשר שמקורה בקרב דוברי השפות השמיות בסוריה ובמדבר ערב, הביטוי מופיע כבר בשנת 44 לס'נ' בלב המדבר בזוף, 400 ק"מ ממזרח לפטרה, על גבי כתובת המנציחה את חקמת מתחם-קודש על-ידי רב משריתא (כלומר "ראש המחנה") של המלך הנבטי מליכו⁵⁸. כבעל התואר של סטרטופדארכוס מופיע פיליפוס בשנת 66, וברור, שהוא מפקד צבאו של אגריפס II. מוקיוס קלמנס חוצב, קרוב לוודאי באותה השנה, לחקן אגריפס על מנת למקד על-קותרום (*conferre*), על-כן בין אם היה התואר *στρατοναρχος* תרגום למונח שמי השגור בפי צבאות לא-רומאיים במזרח זה מכבר, בין אם לא, אפשר שתפקידיו עמדו כבר תחת השפעת אופי ה-*praefectus castrorum* הרומאי בתקופת זו. בהקשר

54. H. Seyrig, *Revue Numismatique* 6 (1964), pp. 60—62. טוען שהמניין של אגריפס II המוחיל משנת 56, הוא המקובל בצפון ממלכתו, ולפי זה נקבעת שנת הכתובת ל-76 לס'נ'.

55. מלח' ד' 235.

56. *Syria* 42 (1965), pp. 31—39.

57. כתובת זו מוכיחה שאגריפס עוד היה חי בשנת עלותו של טריאנוס על כס הקיסרים (98/7 לס'נ').

58. RB 64 (1957), pp. 196—217.

זכרון לראשונים

זה נודעת חשיבות למצד הרומאי בעבודה, שקם, כנראה, לא אחרי סיפוח הפרובינציה ערבית לאימפריה (105/4 לסה"נ), ד"ר א' נגב⁵⁹ סבור, שהמצד נבנה בידי הנבטים, בהדרכת הרומאים, ויחידות נבטיות הנזכרות בכתובות בסביבה זו במאה הראשונה לסה"נ⁶⁰ מגלות, אם כן, סימני השפעת הארגון הרומאי.

עם תופעה זו ניתן לקשור את התערבותו הצבאית של קוספיוס פאדוס בשנת 44–46 נגד פשיטות שוד בתחומי ממלכת הנבטים⁶¹, קרוב להניח איפוא שהצבא הנבטי קיבל כבר במחצית המאה הראשונה סיוע טכני וארגוני רומאי, ושושתרשו מושגים רומאיים בצבא של בית הורדוס עוזר לפני שנת 66, השנים בין 44 ל-56 הן גם מתאימות לתהליך כזה, כי הן מפרידות בין מותו של אגריפס I לעלייתו לשלטון של אגריפס II, כששלטו הרומאים במישרין על יהודה ועל שאר החבלים הסמוכים לה.

אם נכון הדבר, האפשר לטעון, כי זרגת ה־*praefectus castrorum* משמעותה רומניזציה יסודית? התפקיד הזה היה בראש וראשונה תפקיד לגיונרי, ובהמשך הזמן (החל מימי דומיטיאנוס) היה קשור עם בסיס לגיונרי מסוים, אשר שם חייב היה ה־*praefectus castrorum* לדאוג לתכנונו המתאים, להשגיו על חפצים, ציוד, מכונות־ירי ומכונות־מצור⁶², ולקיים את חמשמעת, בהיעדרו של ה־*legatus* הוא נטל את פיקוד הלגיון, או בעתים אחרות, פיקד על פלגה ממנו (*vexillatio*). במצריים בימי קלאודיוס הועלה ה־*praefectus castrorum* להיות מפקד שני לגיונות הפרובינציה, וסידור זה התקיים, כנראה, עד ימי טריאנוס או אנטונינוס פיוס. החל מימי שלטונו של דומיטיאנוס נתקשר, מהוץ למצריים, כל קצין בעל דרגה זו עם לגיון מסוים. אולם בעוד שה־*praefectus castrorum* עבר תכופות להיות *tribunus militum* או *praefectus equitum*, הרי במאה הראשונה היו בצבא בית הורדוס מפקדי יחידות־עוזר בלא ספק נחווה־דרגה מה־*praefectus castrorum*, אשר פיקד על הצבא כולו למען המלך, כך היה כנראה גם מעמדו של ה־*praefectus legionum* במצריים, שם עלה בדרגה על מפקדי חילות העזר, פרשים וחיל רגלים מאחד, לשון אחר: קשירת ה־*praefectus castrorum* עם מחנה מסוים ובעקבות זאת פיקודו על חיל רגלים ופרשים ביחד, היו מתאימים להתפתחויות באותה התקופה הראשונה באימפריה, השנייה במצריים, ואמנם בהרכב של לא פחות מ־4000 רגלים

59. הידיעה מפי ד"ר א' נגב עצמה, וחובת לי להודות לו על כך, השווה, IEJ 13 (1963), p. 117.

60. שם, וכן 135; 34; IEJ 11 (1961), pp.

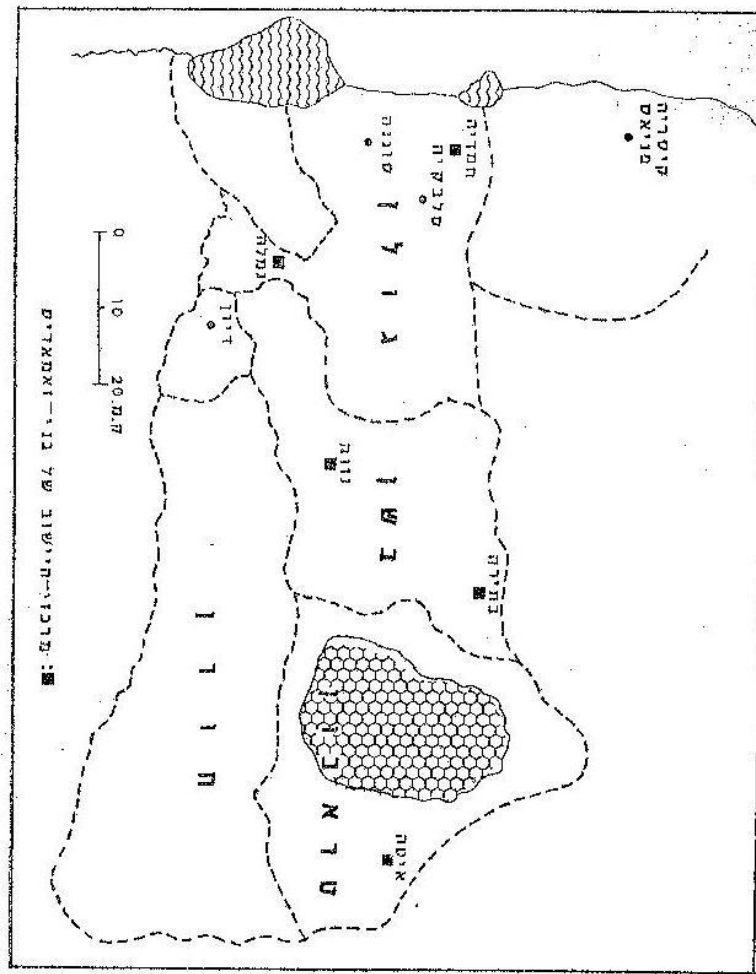
61. קדמ' כ' 5.

62. על ה־*praefecti castrorum* ראה Hnslin, RE 22, 2 (1954), 1285 sqq. Parker, *The Roman Legions*, 1928, pp. 191 sqq.

— וקרוב לודאי של 5,000 — בשלחי המאה הראשונה לסה"נ, לא נבדל הרבה כוחו של צבא בית הורדוס מכוח לגיון. נוסף לכך, דווקא בפרוס המאה השנייה אנו מוצאים praefectus castrorum הממונה על-ידי טריאנוס על כוח של 3,000 חיילים. לגיונרים משוחררים, המאורגנים כדי להתיישב בארץ קיריני⁶³ — וזה צירוף תפקידים המזכיר לא מעט את תפקידם של הסטראטופדארכים של בית הורדוס. כשכתב יוסף את "קדמוניות"⁶⁴, כבר עבר חבל אנשי זאמאריס והטראכון לשלטון רומאי ישיר: העברה זו בוצעה לא לפני שנת 98/7, שנתו הראשונה של טריאנוס. לפי עדות כתובתו של שר-המאה הנזכרת לעיל (בהערות 56—57). מתי פסק ארגונו העצמאי של חיל זה, אין אנו יודעים. בשנת 108 עדיין היה קיים. טריאנוס חיטל את תממלכות הוואסאליות של גבט וחמץ, וחלקים סופחה לאימפריה כבר בימי דומיטיאנוס.

המיוחד בצבא אנשי זאמאריס הוא, כי היתה זו הקטאויקיה האחרונה נוסח הלניסטי, ששמרה על זהותה באימפריה הרומאית, והגוף היתודי הצבאי היחיד, שנשתלב בהצלחה במערכות הצבא הרומאי לפני המאה הרביעית. קיומו מראה, שאפילו במצב הפוליטי הקשה יכול היה כוח יהודי לשרת בצבא האימפריה בתנאים מסוימים — כלומר בתנאי נאמנות למלכות משלו, תוך האיחזות בקרקע וחוך מילוי תפקיד התיישבותי-הגנתי מוגדר.

זכרון לראשונים



המרד השני ומחקרו

כוונת דברים אלה אינה לסכם סיכום מקיף את מצב המחקר בנושא המרד השני, מרדו של בן-כוסבא, אלא לסקור כמה צדדים במהלך המאורעות, המהווים נושא לחילוקי-דעות בין המלומדים או שמסתמנים בהם חידושים כלשהם.

א. הגורמים למרד

בנידון זה עלינו להבחין בין שני הבטים: הסיבה הכללית והעמוקה למרד, כלומר — השאיפה לחדש את עבודת בית-המקדש ולהשתחרר מעול שלטון הרומאים, מחד גיסא; והגורמים המיידיים למרד, כלומר המצב הכלכלי, המדיניות של האדריאנוס כלפי מזרח האימפריה, והתסיסה האלימה בארץ-ישראל אשר הובילה בדרך הטבע ובמשך הזמן להתפרצות רבתה, מאידך גיסא. על ההבט הראשון אין צורך להאריך את הדיבור; איש לא יחלוק על המגמה הדתית של המרד השני כשם שלא ישיל ספק בכך, שהחירות הפוליטית היתה מטרה של תנועת-המרד. כמו-כן לא רבים יתנגדו לייחס תוכן משיחי למרד, אם כי בעניין זה יכולים להיות וויכוחים על משמעות מגמה זו ועל עוצמתה. אולם קיימים חילוקי-דעות באשר לנסיבות הפוליטיות המיידיות לפרוץ המרד, כלומר, ההיה במדיניותו של הקיסר האדריאנוס גורם מיוחד שליבה את אש ההתקוממות? מגמתו המשוערת של קיסר זה לבנות מחדש את בית-המקדש איננה שייכת לפרשה זו, היות ועליה מסופר בקשר לראשית מלכותו ובזיקה לשלבים האחרונים של מרד-התפוצות. עיון מפורט ביותר הקדיש ג' אלון¹ לבעיית אופי המסורת על חידוש המקדש, ואין צורך לתזור על תוצאותיו; נזכר לקבל את מסקנתו כי האדריאנוס לא התכוון לחדש את בית-המקדש, אלא חשב על חידוש היישוב בירושלים העיר בלבד, אם כי תוכנית זו כנראה לא יצאה אותה שעה לפועל.

מה שחסר, לדעתי, בכתבי רוב ההיסטוריונים, יהודים כלא-יהודים, הוא ניתוח גורמי המרד החיצוניים על רקע ענייני האימפריה כולה: האחרונים מייחסים ליהודים נקמנות על חורבן הבית ומדגישים את הקנאות הדתית היהודית

1. תולדות יהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, א', תשי"ג, 271—289.

ותו לא; ואילו החוקרים היהודים עומדים על השאיפה לחירות ולחידוש הפולחן. הגורמים המיידים — איסור המילה ובניית איליה-קאפיטולינה — נשארים שנויים במחלוקת, כי המקורות אינם תמימי-דעים בשאלה אם ניגש האדריאנוס לבנות את העיר לפני המלחמה או אחריה, וישנם כאלה המטילים ספק אם גזירת המילה קדמה לתנועת-המרד או באה בסיומה.²

בדבר גזירת המילה, אין ספק בעיני שהיא קדמה להתקוממות המלאה — וזאת על-סמך הנאמר בתוספתא כי "הרבה מלו בימי בן כוזיבא",³ והכוונה היא לאלה שלא יכלו למול קודם לכן מחמת הגזירה.⁴

קשה יותר לפסוק באשר לזמן התחלת הבנייה של איליה-קאפיטולינה. החפירות באיזור הכותל-המערבי אולי תיתנה תשובה לכך בעתיד. לפי דברי דיו קאסיוס באה החלטת ייסוד איליה לפני המלחמה ואילו לפי דברי אבסביוס לאחריה.⁵ דיו חיבר את דבריו קרוב יותר לזמן המאורעות מאבסביוס; לאבסביוס בתור נוצרי היתה מגמה תיאולוגית-פולמוסית לתאר את המאורעות — כולל הפיכת ירושלים לעיר נוכרית — כנקמת אלוהים ביהודים מחמת חטאתם. לפיכך הלמה קביעת זמן ההחלטה על ייסוד העיר הרומאית אחרי מרדתם האחרונה יותר את מגמתו זו של אבסביוס. עם זאת, אסור להגזים במגמה הדתית של האדריאנוס בביצוע תוכנית זו. התוכנית עצמה גולדה כבר בראשית שלטונו, ואין לשכוח כי מעשה הפיכת היישוב שעל-יד מחנה לגיוני לעיר, המתנהלת במתכונת של עיר רומאית לכל דבר — הולם את מדיניותו של האדריאנוס. בבקעת הדינאו, ייסד מוניקיפיות (municipia) על-יד מחנות הלגיונות ב-Carnuntum, Aquincum, Viminacium.⁶

מן הראוי להזכיר כאן גם את ארבעת מטמוני המטבעות ממדבר-החזה, עליהם מוסר "משורר"; הם הכילו, יחד עם מטבעות בן-כוסבא, מטבעות מימי טריאנוס והאדריאנוס עד שנת 131, כולל מטבעות של איליה-קאפיטולינה; מכאן מתבקשת המסקנה שהעיר איליה היתה קיימת כבר בשנת 131 לסה"נ.⁷ אם נכונה המסקנה כי שני המעשים הנידונים קדמו למרד — הרי עלינו

2. למשל: E. M. Smallwood, *The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision*, *Latomus* 18 (1959), 334-347.
3. תוספא, שבת פט"ז (ט"ז) ה"ט.
4. השוה באוטן כללי: ג' אלון, שם, ב', 11-12.
5. Dio, *Hist. Rom.*, LXIX, 12; Eusebius, *Hist. Ecclesiastica*, IV, 6.
6. Carnuntum - CIL, III, 4554; Aquincum - CIL, III, 10336; Viminacium - CIL, III, 1654.
7. משורר, מטבעות היהודים בימי בית שני, תשכ"ו, 60-61. על מטמונים נוספים בעלי אותו הרכב, והכוללים מטבעות של איליה, השוה עתה: "משורר, בקובץ "הר חברון", תש"ל, 67-68.

לראותם כביטויים למדיניות מוגדרת, וכתוצאה של הכרעה גורלית. מה הביא לידי הכרעה זו?

האדריאנוס היה נהג לסייר במשך ימי שלטונו, כמעט ללא־הרף, לאורכה ולרוחבה של האימפריה ולבקר כמעט בכל מדינותיה. הוא חש בבעיות הליכוד הפנימי של האימפריה ובייחוד בסכנת ההתפוררות המאיימת על חלקה המזרחי, שהרכבו רב־גווני מבחינת הלשון, הפולחן והתרבות, והנתון ללחץ רב מבחוץ. כבר מימי אוגוסטוס השתיתו שליטי רומי את מדיניותם במזרח על היסוד ההלניסטי, כגורם שנמצא בכל הפרובינקיות של המזרח־התיכון; בערים היווניות ובתרבות ההלנית ראו משען עיקרי העשוי לתמוך בשלטונם ולשמש חוליה מלכדת באיזור.⁸ גורם שני, שנמצא בפרובינקיות מסוימות ושהצטיין בליכודו, היה הגורם היהודי. רומי בחרה בגורם ההלניסטי מכמה טעמים: משכילי רומי קלטו את התרבות ההלנית כבר מאתיים שנה או יותר קודם לכן; כן, לא היו אצל היוונים אותן מגבלות בקליטת עמים אחרים לתרבותם ולארגונם החברתי כפי שהיו אצל היהודים; בנוסף על כך הושמדו רוב יהודי קפריסין, מצריים וקיריני עוד בימי טריאנוס; עובדה זו הייתה חשובה בעיני כל מדינאי רומאי שסקר את בימת מזרח האימפריה בימי האדריאנוס, והיא הכריעה את הכף לא פחות מסיבתה.

בנוסף לטעמים אלה היה האדריאנוס הלניסטן גלובל, ועל צד זה של השקפתו גדון להלן. בתחום הפוליטי הוא היה מוכן להיסוג מרוב כיבושיו של טריאנוס במזרח, וביקש לייצב את הגבולות ולהימנע ככל האפשר ממלחמות עם עמי־חוץ. היות והסכנת הפרתית עמדה בעינה, הוא היה מעוניין לחזק במידת האפשר את הפרובינקיות המזרחיות. אולם, בפעולתו להגשמת מטרה זו, עמד לנגד עיניו לקח ההתקוממות היהודית בימי קודמו טריאנוס, ועל־כן לא יכול היה להיות אדיש ליהודים, ובייחוד משום שישבו משני צדי הגבול, והיו מרובים גם בארצות הממלכה הפרתית. על־כן שני פנים למדיניותו: הארגון הצבאי והארגון התרבותי, הכלכלי והחברתי.

מבחינה צבאית, כבר טריאנוס עשה צעד חשוב בסיפוח ממלכת נבט לאימפריה הרומית הנפיקחה לפרובינקיה ערב. פרובינקיה זו גישרה בין יהודה למצריים וגם סגרה על ארץ־יהודה מסביב. עצם נסיגתו של האדריאנוס מארם־נחריים ובבל, אל גבולות האימפריה הקודמים לאורך נהר הפרת, כפתה עליו לראות בסוריה ובארץ־ישראל פרובינקיות־ספר, וחייבה אותו לדאוג לליכודן ולשילובן, ככל האפשר, בתוך הקיסרות. איננו יודעים מה עשה להשגת מטרה זו בשטח הצבאי; מכל מקום הועבר הלגיון III "קירינאיקה" ממצריים לבצרה

⁸ השווה: E. W. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, 1965, 87 sq.; 147 sqq.; 140 (אווידיוס קאסיוס).

כנראה סמוך לשנת 126, וחלקים מאותו לגיון היו בימי האדריאנוס בפורנוב, ובמאה זו או בשלישית בגבולות סיני.⁹ בשנת 130, סמוך לפרוץ המרד השני, העביר האדריאנוס מסוריה לגזון, בקרבת מגידו, את הלגיון VI "פראטה",¹⁰ ובכך הגיע מספר הלגיונות ביהודה לשניים. כיוון שמספר אנשי יחידות חילות העזר היה בדרך כלל שווה למספר חיילי הלגיונות בכל פרובינקיה, עלינו להניח שגם חיל העזר שביהודה חוזק באותו פרק-זמן.

על המדיניות החברתית והתרבותית של האדריאנוס אנו יודעים יותר. עוד בימי נעוריו הושפע האדריאנוס עמוקות מהתרבות ההלנית,¹¹ וכפי שנאמר לעיל, מסורת היתה בידי רומי להישען על הערים היווניות במזרח האימפריה. כל פעולתו המסועפת של האדריאנוס במזרח האימפריה נועדה לחזק ולהחיות את הפולחנות התלניים ולעודד את התרבות ההלנית. הוא ייסד מספר ערים חדשות, ולתריסרי ערים קיימות העניק מקדשים, בנייני-ציבור, ובנייני-פאר. בכל עיר, שאלתה הגיע תוך כדי מסעותיו המתמידים, נבנו בניינים כאלה, פרי-יוזמתו, והוצבו כתובות-הערצה המביעות לו תודה עליהם.

כמו-כן כונן הקיסר בערים אלה אירועים חדשים — חגים, תחרויות אומנותיות וספורטיביות וכדומה.¹² על מנת לחזק וללכד את הערים היווניות בכל האימפריה, ייסד האדריאנוס ברית כלל-הלנית ה- Panhellenion — והיא התנהלה במוסדות מרכזיים ובחגיגות מרכזיות משותפות.¹³ ואולם הודותיו של הקיסר עם דת יוון הרחיקה-לכת אף מעבר לזה; באתונה השלים את מקדש זיווס אולימפיוס הגדול, בו הוצב גם צלם שלו עצמו, ולפני הבניין בצד מזרח זיווס התגוסס מזבח לכבודו הוא. בשעת חנוכת הבניין נטל האדריאנוס את התואר "אולימפיוס", כלומר, הודעה רשמית, קבל-עולם, עם אבי-האלים.¹⁴

זמן קצר אחרי שחנך באתונה את מקדש זיווס אולימפיוס (129 לסה"נ) ערך האדריאנוס את ביקורו השני בסוריה ובארץ-ישראל. הוא בנה בטבריה ובקיסרי היכלי-קודש לכבוד עצמו (Hadrianeia),¹⁵ ובעזה ייסד חג ארבע-שנתי שנשא את שמו;¹⁶ אגב ביקוריו בפניקיה ובעזה הוא ביקר, כנראה, גם

9. PWRE XII, col. 1591; A. H. M. Jones, JRS 18 (1928), 147.
 10. III "קירינאיקה": IEJ, 17 (1967), 23 (כורנוב); SEG I (1924), No. 345.
 11. Latomus 19 (1960), 111.
 12. *Scriptores Hist. Augustae* (= SHA), *Spartiani Vita Hadriani* 1, 5.
 13. W. Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrians*, 1907.
 14. ראה: M. N. Tod, JHS 42 (1922), 173.
 15. SHA, *Spart., Had.*, XIII, 7.
 16. RB 5 (1895), 5 sq.; Epiphanius, *Haer.*, 30, 12.
 17. *Chron. Pasc.* (ed. Dindorf), I, 474.

בירושלים, ¹⁸ והחליט — אם נכונים דברי דיו קאסיוס — לבנות במקומה עיר הלנית-רומאית חדשה, שתיקרא על שמו Aelia ועל-שם יופיטר (זיווס) Capitolina. מיהודה המשיך האדריאנוס את דרכו למצריים, ובעוברו על-יד פלוסיון, שיקם ברוב פאר את מצבת קברו של גנאיוס פומפיוס. ¹⁹

אם נקבל את איסור המילה כעילה השנייה לפרוץ המלחמה הרי עלינו לבדוק, הן את יחסו של האדריאנוס ליהדות והן את יחסם של היהודים להאדריאנוס. מלבד עדות גזירת המילה עצמה, לא ידוע מהמקורות דבר על יחסו האישי של הקיסר ליהודים, כשם שלא ידוע לנו דבר מהמקורות על יחסו האישי של טריאנוס לעמנו. אולם אפשר להסיק כמה מסקנות ממהלך חייו של האדריאנוס ומסביבתו הכללית. האדריאנוס ירש מקודמיו מסורת מסויימת; הוא עשה הרבה במחיצתו של טריאנוס, ²⁰ שאביו לא זו בלבד שפיקד במלחמת-החורבן על הלגיון העשירי ביהודה, בגליל ובעבר-הירדן, ²¹ אלא כיהן גם כנציב סוריה, וכנראה אירגן את הגנת גבולה המזרחית. ²² טריאנוס עצמו שירת זמן רב בגבול זה, ²³ האדריאנוס עצמו שימש, בשעת מרד-התפוצות כנציב סוריה, ²⁴ ואף שלח משם כוחות לדכא את ההתקוממות היהודית בקפריסין, ²⁵ ונסע בעצמו לאי כדי לפקח על פעולת המלחמה. ²⁶ על-כן הוא הכיר היטב את הבעיה של הגבול המזרחי, קלט וודאי ידיעות שונות על היהודים וגם התמודד איתם בעצמו במלחמה. במצריים נאלץ האדריאנוס לעסוק בשיקום העיר אלכסנדריה אחרי חורבנה בזמן מרד-התפוצות; ²⁷ ובקיריני (אף כי לא ביקר בה, כנראה, בעצמו) עמד בפני סכך בעיות בתחומי התרבות, התקציב והמינהל, כתוצאה מהריסת הארץ על-ידי המתקוממים. ²⁸

רישומו של עמנו על האדריאנוס היה, איפוא, כשל עם נוטה למרוד ומסכן את הגבול המזרחי הרגישי. מלבד זאת, השקפתו הרומאית והשכלתו כאחת עשו אותו אדיש ואף עוין לדתות המזרח, ולפי האמור לעיל, ליהדות בפרט. הזדהותו

18. F. M. Abel, *Histoire de la Paléatine*, II, 1952, 83
19. SHA, Spart., *Had.*, XIV, 4
20. שם.
21. מלח' ג' 289—306; 458; 585; ד' 450.
22. R. Syme, *Tacitus*, 1958, I, 31
23. Plinii *Panegyricus*, 14, 1
24. Dio, LXVIII, 33; SHA, Spart., *Had.*, IV, 6
25. Comptes-rendus de l'académie des inscriptions et belles-lettres, 1912, 249-256
26. SEG 20 (1965), No. 157; ש' אפלבאום, יהודים ויוונים בקיריני הקדומה, תשכ"ט, 315, מס' 22.
27. Eusebius, *Chron.* ad an. 2133 (= PG, XIX, 555)
28. השווה בייחוד; Ann. della Scuola Archeologica di Atene, 39-40 (1963), No. 68, p. 257; P.M. Fraser, JRS 40 (1950), 77-90; שם, 240; 247—250.

העזה עם הרוח היוונית מתגלית בייחוד בכך שנתקבל, בשנת 128, לסודם של המיסטריות של דמטר באלוסיס ואולי של האלים הכבירים בסאמותראקי.²⁹ באשר לאיסור המילה, לא בא זה, לדעת רוב החוקרים, כצעד נגד היהודים דווקא: הוא היה חלק בלתי-נפרד של חוק כללי שאסר על כל מעשה סירוס, ואשר נתחדש על-ידי האדריאנוס.³⁰ ואולם מה בין סירוס למילה? האדריאנוס לא היה בור עד כדי כך שלא ידע את ההבדל, את הכללת המילה עם הסירוס ניתן לפרש אך ורק כמעשה-זדון המיועד לפגוע ביהודים.

ואומנם כל מעשיו של האדריאנוס בתחום הדת והמוסר האישי עלולים היו לעורר סלידה כלפיו מצד עם-ישראל. בעיניו נראה מפעלו הפרו-הלני של האדריאנוס כמכוון בפירוש נגד ערכי היהדות, וכל שכן ההכרזה על עצמו כאל, הדווקא כאבי-האלים, אותו אל אשר לקרן-מקדשו שילמו מיליוני יהודים בכל האימפריה את "המס היהודי" השנוא. קיסר זה רחש אהבה לנער בשם אנטינואוס וכשנער זה טבע ביאור בשנת 130, הכריז עליו כאל והכריח את היוונים להקים פולחן והיכלות לכבודו. מי שקורא, לדוגמא, את חזיונות הסיבילות, יעמוד על התוכחות החריפות הנשמעות שם כלפי חטא ההומוסקסואליות.³¹ שהיתה כה גפוצה בקרב הנוכרים ובייחוד בקרב בני-יוון, וכה מאוסה בעיני יהודים.

עתה באה האפופתיאסיס של ההומוסקסואליות — הפיכתה לפולחן רשמי באימפריה על-ידי שליטה, המדמה את עצמו לאל. בדרכו למצריים חידש שליט זה את קברו של פומפיוס, ראשון הרומאים שכבש את ירושלים והילל את המקדש. ושליט זה אף גמר אומר לבנות על חורבות ירושלים עיר נוכריה ובה היכל לכבוד אבי האלילים הנוכריים. האם יקשה להבין מדוע, על רקע העושק וההתעללות, שנמשכו כבר שנים רבות, נאלץ אף היהודי המתון ביותר להכיר, כי מסע הקיסר, שבא להשליט ערכים השוללים את היהדות, הגיע לשיאו, בייחוד כשאיסור המילה בא לחתום את המסע הזה?

ב. הרקע החברתי למרד

בכתובת סורית-יוונית, המתייחסת למרד השני, נקרא המרד היהודי *καθησ*³² שפירושה "תנועה"; אצל תוקידידס ופוליביוס³³ משמשת מלה זו לציון תנועה פוליטית, ואצל אריסטו גם מהפכה.³⁴ אכן מלה זו מעידה על התוכן החברתי של

29. SHA, Spart., Had., XVII, 1 (אלוסיס); סאמותראקי OIL, III, 3171 אם כי הדבר תלוי בקריאה מפוקפקת, אשר מומזן דוחה CIL, III, 1329.

30. השווה: Dig., XLVIII, 2; Dig., XIV, 2; Dig., 8, 4, 2; Schürer, Gesch. d. Jüd. Volkes, I, 1901, 677, n. 79.

31. Orac. Sib., III, 763; V, 166, 387.

32. Corpus Ins. Gr., 4033; 4034.

33. Polyb., III, 4, 12; Thuc., III, 75.

34. Arist. Politeia, 1268 b, 26.

מרדו של בן-כוסבא. הגורמים הפוליטיים והדתיים שנסקרו לעיל בוודאי מספיקים כדי להסביר את ההתקוממות. אולם הבנת גורמים אלה לא תספיק, אם רצוננו להבין את האופי החברתי של התנועה שהתעוררה בתגובה למצב הפוליטי והדתי, ואת הקווים של המערכה הצבאית אשר התחוללה בעקבותיה. על המצב האגררי בין מלחמת-החורבן למרד בן-כוסבא כבר כתבתי³⁵ אולם בדיקה מחודשת של המקורות הביאה מאו לשינוי, מכמה בחינות, בניתוח המצב. אלון סבור היה שהמציקים, הנזכרים בספרות חז"ל בנוגע לתקופה זו, היו conductores, כלומר אריסי-אחוזות-הקיסרים.³⁶ לאותה ההערכה באתי גם אני בשנת 1947, והערכה זאת מתבטאת במאמר הנזכר בהערה 35.

אולם העיון במדרשים (מדרש תנאים, מדרש דבי רב) ³⁷ מלמד, כי לפחות חלק מהמציקים הם מתיישבים צבאיים. והדבר מתברר על-סמך המונחים המשמשים במקורות הנזכרים, שכמה פרטים בהם מדברים בוכות האותנטיות והאקטואליות של אותם קטעים. לעומת זאת אותם מקורות אינם מניחים מקום לספק, שחלק מן המעמד בו מדובר, הם סוכנים של אזורי רומא רמי-מעלה, שקיבלו אדמות ביהודה אחרי מרד-החורבן — בוודאי בחסד הקיסר עצמו. במאמרי הנזכר הצעתי שתי הצעות העשויות לפתור את הבעיה — כיצד יכלו המציקים למכור את החלקות לבעליהן הקודמים, אם המדובר הוא באדמות שהיו קניין הקיסרים (praedium Caesaris) ושנמסרו באריסות מן ה-fiscus? שתי ההצעות הן:

- א. כי האדמות נלקחו כ- agri captivi.
- ב. שלפנינו ייחוס אותו העקרון המתבטא ב- Lex Metallii Vipsacensis המתיר ל-colonus, החוכר חלקה במיכרה של הקיסר, למכור את חלקתו. עדות המדרשים משנה במידת-מה את התמונה: לפנינו חלקות הנמסרות בקניין מוחלט (optimo iure) לחיילים ולאנשי-האצולה, והבעיה המשפטית נעלמת לגבי החלקות הגידונות. ברם, אין זאת אומרת שכל המציקים היו מהסוג הזה. מתוך המדרשים ברור כי חלק ממעמד זה הם יהודים,³⁸ ובדרך כלל אופיים הנוקם והברוטאלי של אנשי המעמד מצביע על היותם חלקית גם conductores, כלומר אריסי-מלכות, המהכירים את האדמות לאריסי-משנה (coloni). התעודות של נחל חבר ושל מורבעת מעידות בלשון ברורה שבן-כוסבא, כנשיא, ניהל

35. "ספר א"י" ח' תשכ"ו (— ספר זכרון לא' סוקניק ז"ל), 283—287.

36. ג' אלון, תולדות היהודים, א', תשי"ז, 37.

37. ראה: מדרש ספרי דברים, פיסקאות שי"ו, מהדורת פרידמן; מדרש תנאים, דברים ל"ב 13 (הופמן), 193.

38. ספרי דבי רב, דברים (מהדורת פרידמן), פיסקא שני", 149.

שטחי-אדמה נרחבים והחכיר אותם לפי חוזה. אין לי ספק שחלק מהם היה שייך קודם ל- *praedia Caesaris* שביהודה, אשר העדות לקיומן בתקופה זו מסוכמת במחקרי הנזכר ושהכילו לפי דעתי, את הר-המלך (טור-מלכא), שהוא קרוב לוודאי ה- *χώρα* שהפקיע אספסיאנוס ושהחזיק לעצמו, לפי דברי יוסף בן מתתיהו, בשעת חורבן הבית.³⁹

פרשת המציקים ואדמות-הקיסרים חשובה להבנת הנסיבות בפרוץ המרד, בהקשר לשתי שאלות: מי היו נושאי המרד הראשונים? והיכן פרץ המרד לראשונה? מפתח לבעיה נמצא בחמש ציטטות מדברי חז"ל (וראה: מאמרי הנזכר): א) על העיירות הרבות שהיו לר' אליעזר בן חרסום בהר-המלך וכולן חרבו.⁴⁰ ב) המסורת המספרת כיצד "על תרנגול ותרנגולת חרב טור מלכא".⁴¹ ג) שתי המסורות על חורבן ביתר: 1) הראשונה מקשרת את סיבת החורבן עם האיבה ששררה בין ירושלים לביתר על רקע גזילת קנייני-קרקע;⁴² 2) השניה עם התנגשות בין אנשי הכפר לבת הקיסר.⁴³ ד) המסורת על הריגת רומאיים על-ידי אנשי כפר חרובא, השמים את כלילו של האדריאנוס על ראשו של שמעון.⁴⁴

ממסורות אלה מתבררים כמה עניינים: בין מוקדי תנועת-המרד היה הר-המלך, כלומר, חבל שיפולי הר-יהודה ומרגלותיו בצד מערב, בין שומרון לגבול הדרום, אם כי מרכז הנהגת התנועה היה, כנראה, בדרום-מזרח יהודה. מסורת זו מוצאת לה תמיכה בכתבי-מורבעת, המעידים על שלטונו של בן-כוסבא בעיר נחש, שבקרבת בית-גוברין (אלוותרופוליס).⁴⁵ כמו-כן יש מכנה משותף למסורות ב, ג, ד — והוא, שבכולן נמצא אותו המומנט של התנגשות בין איכרים לשלטון הרומאי, ובאחת מהן התנגשות בין איכרים לבת הקיסר. בג' 1 מסופר על יחסים עכורים בין איכרים לאנשי העיר ירושלים.⁴⁶ יתר-על-כן, המסורת ד' מייחסת לאנשי הכפרים הכתרת מלך, הוא שמעון בן-כוסבא.

39. מלח' 4' 216. 217.
40. ת"י, תענית פ"ד, ס"ט ע"א.
41. גיטין, נ"ה ע"ב.
42. מדרש רבה על מגילת איכה (מהדורת באבער), נ"ב ע"א.
43. גיטין, נ"ז ע"א.
44. מדרש רבה על מגילת איכה (מהדורת באבער), אבות דרבי נתן כ' נ"ג ע"א (עמ' 72) על עשרים וארבע הבולאות ביהודה שהמליכו עליהם מלך, מתאימים לאותה מערכת מאורעות, אולם אין אחדות-דעות בין מלומדים על תקופת קטע זה.
45. P. Benoit, J. T. Milik, R. de Vaux, *Les Grottes de Murabaat*, 1961, 122-132, Nos. 24 A-F.
46. הע' 41. מסורת זו מעלה כמה קשיים, שהרי היא מקשרת את חורבן ביתר עם מצב שהיה לפני חורבן ירושלים. בלאו-הכי ברור, שבמסורת זו קיימות כמה שכבות כרונולוגיות.

בנוסף לידיעה הגיאוגראפית הנוגעת למרד אנו למדים איפוא גם כי נושאי התנועה הראשונים היו אנשי הכפרים, שהתקוממותם היתה קשורה בצורה הדוקה ליחסים שבינם ובין השלטון הקיסרי והצבא, כלומר שהתנועה, לפחות בראשיתה, היתה תנועה כפרית.

כדאי פה לעמוד על הבט חברתי נוסף למרד שלא הובלט לפנים על-ידי חוקרים, אם כי צויין (ללא הערות) על-ידי גדליה אלון ז"ל.⁴⁷ בירושלמי גיטין (פ"ה ה"ו) כתוב: "בראשונה גזרו שמד על יהודה... והיו הולכים ומשעבדים בהם ונוטלים שדותיהם ומוכרים אותן לאחרים והיו בעלי בתים באין וטורפין והיתה הארץ חלוטה ביד סיקריקון...". אין ספק בעיני, לפי המינחה של פסקה זו, כי המדובר בפרק-הזמן שלאחר המרד השני. כמו-כן ברור, כי "בעלי-הבתים" הם או יהודים בני הערים, הנמנים עם הבורגנות המיוזנת, או יוונים אורחי הערים ההלניות. הנושא פה הוא הלכות הסיקריקון, ועל-כן יש טעם בהזכרת העניין בעיקר אם מרבתם של "בעלי-הבתים" הם נוכרים, שהרי משמעות הדברים היא: מיהודים נבצר לגאול את הקרקעות כי ידיהם היו כבולות על-ידי ההלכה, האוסרת רכישת אדמות-ישראל המופקעות לשלטון, על-ידי יהודים שאינם בעליהן הקודמים. מכל מקום, לפנינו תופעה חברתית חשובה — נקמת בעלי-הבתים של היישוב העירוני ביישוב הכפרי. זוהי מעין מהפכה נגדית, שהיא פרי המרד. תופעה זו מצטרפת לעדות על המספר הרב של הכפרים שחרבו במרד לפי דברי דיו,⁴⁸ ומאשרת את האופי האגררי המובהק של תנועת בן-כוסבא.

ג. שלבי המרד הראשונים באספקלריה צבאית

ג' אלון כינס בשעתו עדויות מדברי חז"ל וממקורות נוכריים, המצביעות על צמיחת המרד ביהודה בשנים שלפני 131, מתוך תנועת "ליסטים" בעלת צביון פוליטי. בדרך כלל אפשר לגרוס את שיטתו ולהכיר בקיום תופעה זו בשלב קודם למלחמה, אם כי חובה להעיר כי העדות של פאפירוס ריילאנדס,⁴⁹ המספרת על אספקת דברי לבוש ומשלוחם ממצריים לצבא הרומאי בארץ-יהודה, אינה ראייה משכנעת ביותר למצב-חירום בארץ-ישראל. לעומת זאת, אפשר לצרף קטע עדות, החסר אצל אלון, והוא הידיעה על שיגור תגבורת בשנת 126 מאת הלגיון ה-III "אוגוסטה" של אפריקה אל לגיון שמספרו גם III — כלומר, או ללגיון ה-III "גליקה" בסוריה או ל-III "קירינאיקה" בפרובינקיה ערב.⁵⁰

47. תולדות היהודים, ב', 20.

48. LXIX, 14.

49. Pap. Rylands, II, 189; תולדות היהודים, ב' 7-8.

50. PWRE, XII, 2, s.v. Legio, col. 1500; CHL, VIII, 2532; 18042 (שם, ב', 27) מזכיר ללא אסמכתא את ה-III "אוגוסטה" כשותף במערכת המלחמה ביהודה, ודאי מקורו בעדות הנידונה — ואין לאמיתו של דבר, אישור ישיר להשתתפות זו.

מאז כתב אלון את הדברים, התרחבה ידיעתנו על ההתרחשויות בארץ בימי האדריאנוס, ונמצא רקע אפשרי למעשה תגבור זה. כידוע, העלתה התפירה הארכיאולוגית שהעיר עבדת נעזבה זמן לא רב אחרי שנת 128, ודעתו של ד"ר א' נגב היא, כי גרמה לכך חדירת שבטי נוודים חדשים לאיזור זה — התמודים והספאיים. ד"ר מ' גיחון סבור שיש לקשור את נטישת העיר ויישובים אחרים מדרום-מזרח לה, עם מרד בן-כוסבא.⁵² בין שדעה זו מכוונת אל האמת בין שלא, ייתכן מאוד כי העברת כוחות רומאיים מיהודה והעסקתם בנגב בשל לחץ שבטי הבדווים, השפיעה על התגברות תנועת-המרד ביהודה; ואומנם ערך הידיעה הוא בכך שהיא מזכירה לנו כי מאורעות אחרים וולת התסיסה היהודית עלולים היו להביא לידי תגבור הצבא הרומאי באיזור בשנים אלה. אין לשכוח שבתקופה שאינה מוגדרת בדיוק נמצאו פלגות של הלגיון III "קירינאיקה" בכורנוב ובסיני.⁵³

תגלית אחרת מן השנים האחרונות, באה לחזק את הרושם שכבר לפני פרוץ המרד ביהודה שרר מצב חמור בארץ-ישראל. זוהי אבן-המיל משנת 130, מקרבת הכביש שבין לג'ון לציפורי, הנושאת את שמו של הלגיון VI "פראטה";⁵⁴ פירושו של דבר, שהלגיון הגיע לתחנתו הקבועה בכפר עותני באותה השנה ולא אחרי המרד, כפי שחשבו עד מציאת אבן-המיל הנידונה. באותה שנה נסלל הכביש הרומאי בין לג'ון לציפורי. לפיכך ברור שעוד שנה לפני פרוץ המלחמה הגלויה (131 לסה"נ)⁵⁵ שיערו הרומאים מה עלול לקרות בארץ, ותגברו את חיל-המצב בלגיון גוסף ובכוחות-העזר הקשורים בו. מכך עולה מסקנה נוספת והיא, שדברי דיו קאסיוס בספר ס"ט, על המלחמה (כי "תחילה לא נתנו הרומאים את דעתם לכך כל עיקר. אולם מאחר שיהודה כולה בתמרדה וכו'") הם דברי אפולוגטיקה מובהקים, ובמידה ששלבי המרד הראשונים עברו בסימן של הצלחות יהודיות,

51. EBJ 17 (1967), 47; השוואה: מדע ה' (תשכ"ג), ח' (תשכ"ד), 178—180.
52. Applebaum, *Gihon, Israel and her Vicinity in the Roman and Byzantine Periods*, 1967, 47-48.
53. מנטל (JQR 58 (1967/8), 237) טוען שבי-127 נשלח הלגיון XXII "דיוטריאנה" מצריים לא"י, כי אז הוחלף בלגיון II "טריאנה". העובדות הן: א. ב-119 חונים ה: יונוות III "קירינאיקה" ו-XXII "דיוטריאנה" במצריים ב. ב-123 נשלחו III "קירינאיקה" ו-II "טריאנה" לגבול הפרתי בשל איום במלחמה (CIL, XIII, 2, 1803). ועל-כן ברור כי לגיון שלישי, כלומר XXII "דיוטריאנה" נשאר במצריים. באחת השנים שבין 120—125; לפחות לפי הדעה המקובלת (PWRE, XII, col. 1591; Jones, JRS 18 (1928), 147) נאיקה" לערביה ו-II "טריאנה" עבר למצריים. היות וחיל-המצב של מצריים היה, לפי החקן, שני לגיונות קרוב לוודאי שנשאר שם באותו זמן ה-XXII "דיוטריאנה". מנטל החליף, כנראה, בין הלגיונות III "קירינאיקה" ו-XXII "דיוטריאנה".
54. ראה הע' 11.
55. לתאריך שנת 131 לפרוץ המרד Benoit et al., op. cit., No. 24 B, p. 125, note

הושגו הצלחות אלה דווקא בקרבות נגד כוח רומאי מוגבר העומד במצב של כוננות עליונה.

ד. שאלת איזור התפשטות המרד

בשאלה זו טיפלו כמה חוקרים, ביניהם שלטר, סרטמן, ביכלר, אלון וייבין,⁵⁶ ואין צורך לחזור, במסגרת סקירה זו, על טיעוניהם. דיינו לקבוע כי רובם הגיעו לכלל מסקנה שהמלחמה התנהלה בראש ובראשונה ביהודה, וייתכן שרק בה. מאז, נוספו כמה נימוקים המחזקים מסקנה זו, והם גם מסייעים לקבוע ביתר דיוק את גבולותיה של תנועת-המרד.

שתי פסקאות מתוספתא עירובין וירושלמי עירובין,⁵⁷ שזמנן מחצית המאה השניה לסה"נ, מזכירות מגדלות ובורגסין בין טבריה לציפורי ולאורך הדרך שביניהן,⁵⁸ כביש זה נסלל על-ידי האדריאנוס, כפי שידוע לנו מאבני-המיל הניצבות לאורכו.⁵⁹ על-כן מסתבר שלפנינו קו מבוצר שנועד לשמש מחסום נגד יהודי הגליל המזרחי, ולמנוע בעד חדירתם לעבר שומרון.

לי קדמן ז"ל ערך בשעתו סקר של פיזור ממצאי מטבעות המרד; הוא לא גילה כל ממצא שניתן לקובעו באורה מהימן בתחום הגליל.⁶⁰ במכתבו של בן-כוסבא ממערת מורבעת שמצפון לעין-גדי, מצווה הנשיא "לפסוק מהגלגלים שהצלת",⁶¹ ומאיים על מקבלי המכתב לשים עליהם כבלים אם לא יצייתו.

מיליק (Milik) ביקש לראות ב"הגלגלים" גוצרים, אולם ברור כי לגוצרים לא נתייחס כינוי זה לפני המאה הרביעית לסה"נ.⁶² לפי המסורת הנמצאת אצל יוסטינוס⁶³ רדף בן-כוסבא את הגוצרים בשל סירובם להשתתף במערכת, ואילו במכתב זה מתבטא יחס הפוך, דהיינו, רצון להגן על "הגלגלים". משמעות המכתב, היא כמדומני, שהגיעו אנשי הגליל לתחומו של בן-כוסבא — קרוב לוודאי מתוך רצון להצטרף ללוהמיו. פירוש זה, אם הוא נכון, דוחה אפשרות של קיום קרבות בגליל עצמו. גם בתגלית בהר-חזון (בקרבת צפת) של סארקופאג

56. D. Strathmann, PJB 23 (1927), 95-99; A. Schulten, ZDPV 56 (1933), 80; Büchler, JQR 16 (1904), 143-205; ייבין, מלחמת בר-כוכבא, תשי"ז, 68-72; אלון, תולדות היהודים, ב', 19-26.

57. תוס' עירובין, פ"ו (ה' ו'); ת"י עירובין, פ"ה כ"ב ע"ב.

58. וראה עתה: ספראי, 229 (1971), *Roman Frontier Studies*.

59. QDAP 2 (1933), 120; ZDPV 40 (1917), 68.

60. הידיעה מפי ד"ר קדמן ז"ל.

61. Benoit et al., op. cit., No. 43, pp. 159-161; De Vaux, RB 60 (1953), 276-294.

62. M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961, 58-60; השוואה: הלל בן גריס (Murab'at, No. 24a-f); יישוב בשם גריס נמצא בגליל.

63. *Apol.*, I, 31.

מכוסה במכסה, שעליו טביעת החותם של הלגיון VI "פראטה", אין ראייה כי התחוללו שם קרבות באותם הימים, כי אם רק שמקום זה היה (או או מאוחר יותר) בתחום פיקוחו של הלגיון.

ה. תחום התפשטותו של שלטון בן-כוסבא

העדויות הארכיאולוגיות חשובות להבהרת תחום ההתפשטות של שלטון בן-כוסבא בשעת הצלחתו. הן מתחלקות לשני סעיפים: המטבעות; ותגליות ארכיאולוגיות אחרות.

רובם של מטבעות המרד אינם פרייציקה ראשונה על-ידי שלטון בן-כוסבא, אלא מטבעות רומאיים אשר נטבעו מחדש בטביעת-משנה, אשר טשטשה את רישומי הטביעה המקורית. אולם, הודות לשרידי טביעות כאלה, יכלו הנומיסמאטים לקבוע אלו הם המטבעות המקוריים ששימשו לטביעת מטבעות המרד השני.⁶⁴ הבדיקה העלתה, כי מרבית מטבעות הברונזה הם משל עזה ואשקלון, קצתם מטבריה, ורוב הטטראדראכמות הם של אנטיוכיה, בירת סוריה. המטבעות שמוצאם מאשקלון הם כה רבים, עד שאין ספק בעיני חוקרים מסויימים, כי עיר זו נכבשה והוחזקה בידי אנשי בן-כוסבא. בטבריה ובכמה ערים יווניות נפסקה על-כל-פנים טביעת המטבעות לחלוטין בזמן המלחמה, כנראה בגלל ניתוק הדרכים ותנאי החירום הכלליים, ואין אפשרות לדעת אם חדרו אליהן המורדים אם לא. אולם באשר לטבריה, אפשר לקבוע כי היתה בידי הרומאים, משום שחלשה על האיזור שבקצהו המזרחי של הכביש המבוצר בין טבריה לציפורי (ראה לעיל). לעומת זאת ברור, שאנשי בן-כוסבא השתלטו על מישור-החוף בתקופת הנצחונות הראשונים. את הדבר הזה קובעת לא רק עדות המטבעות ביחס לאשקלון, אלא גם הפעולות של חיל-ים יהודי, עליהן מעידות כתובות רומאיות.⁶⁵ אולי באותה הרוח עלינו לפרש את החפירות בתל אל-קסילה ליד תל-אביב, שתוצאותיהן מראות שהישוב נהרס בתקופה הרומאית הקדומה ונתחדש רק במאה השניה לסה"נ.⁶⁶ איננו יודעים עד היכן השתרע שטח הכיבוש היהודי לעבר צפון, אך מידת הרגשת אי-הבטחון של הרומאים מתגלית בסיקמינום (שקמונה) שלידי חיפה, שם נבנה בתקופה זו מיצד רומאי, כנראה כדי לשמור על הדרך שלרגלי הר-הכרמל.⁶⁷

64. חדשות ארכיאולוגיות ל' (תשכ"ט), 11.

65. הנני אסיר-תודה למר א' קינדלר על סקירת המצב הנומיסמאטי בימי המרד לפי דעותיו. השווה גם: אותו חוקר, *The Dating and Meaning of Ancient Jewish Coins and Symbols* (Numismatic Studies and Researches II), 1958, 75 sqq.

66. CIL, VI, 1965; VIII, 8934.

67. ב' מזר, "ספר א"י" א' (תשי"א), 48.

68. הידיעה מד"ר י' אלגביש, השווה: Applebaum, *Gihon, Israel and her Vicinity*, 1967, 19.

הכתובות הרומאיות שבהן משתקפת הפעולה הימית מראות שכותביהן שימשו בתפקידי פיקוד ב- *Classis Syriaca* בעת המלחמה היהודית וזכו לאותות-הצטיינות על פעולותיהם. רוב החוקרים קשרו פעולות אלה עם הובלת צבא רומאי לחופי ארץ-ישראל ותו לא. בדיקתו של E. B. Birley⁶⁹ העלתה, כי בשנותיו האחרונות נהג האדריאנוס קימוץ רב מאוד בחלוקת אותות-כבוד לקציניו וחיליו. על-כן, אפשר לפרש את מתן האותות הנוכרים רק בקשר לפעולה קרבית ממשית ורצינית ביותר. ואולי מותר להביא בקשר עם קרבות ימיים כאלה את הנאמר על אלף הספינות שהיו לר' אליעזר בן חרסום וכולן חרבו (ראה לעיל, הערה 40).

ו. המלחמה והרכב הכוחות הרומאיים

בסוגיה זו אעיר על שני סעיפים, והם:

א) תרומת הארכיאולוגיה לידיעת המלחמה.

ב) בעיית ההרכב של הריכוז הצבאי הרומאי ביהודה בשלב הסופי של

המערכה.

לבירור נוכחותם של בן-כוסבא ואנשיו בירושלים נתנו "חפירות הכותל" עד כה ידיעות הנראות במבט ראשון סותרות זו את זו. מצד אחד, מתוך 18,000 מטבעות שנתגלו שם בשנתיים הראשונות לחפירות, נמצא מטבע אחד בלבד של המרד השני.⁷⁰ מן הצד האחר גילו הממצאים האחרונים, לפי העיתונות, שקסרי-קטיני הצבא הרומאי שבקרב-מקום נהרסו לחלוטין על-ידי היהודים בתקופה זו.⁷¹ נסתפק לעת-עתה בידיעה זו ונחכה לבירור היסודי של התגליות.

פרטים מלאים על גילויי הסקרים הארכיאולוגיים שהתנהלו בזמן האחרון במדבר-יהודה הצפוני ובדרום יהודה טרם פורסמו, מלבד בסקירות ארעיות. בקרבת ביתר נתגלו שלושה מחנות שנועדו לשמור על מבואות המבצר בעת פעולת הצבא הרומאי נגדו.⁷² לעומת זאת בקו תקוע-זיף ובצפון מדבר-יהודה, נתגלתה מערכת מתקנים (קווי-ביצור רצופים, מחנות, מגדלי-תצפית ואיתות, ודרכי-קשר) אשר חלקם ללא ספק רומאי, וקשור בדיכוי המרד השני בשלבו האחרון.⁷³ לצורך תיאור מלא של תחנות אלה ובירור תקופתן והתפתחותן, אנו מחכים לדין-וחשבון מפורט ולהפירה שיטתית. אולם אפשר להסיק מהשרידים מסקנה אחת והיא — שאש ההתנגדות במדבר-יהודה לחשה שנים רבות אחרי

69. E. B. Birley, *Roman Britain and the Roman Army*, 1953, 24.

70. הידיעה מפי פרופיסור ב' מזר.

71. על-פי העיתונות.

72. חדשות ארכיאולוגיות כ"ז (תשכ"ח), 34.

73. חדשות ארכיאולוגיות כ"ז (תשכ"ח), 27 ואילך.

חורבן ביתר, ולכיבויה דרושים היו אמצעים יסודיים ומקיפים ביותר. לפעולות אלה אפשר אולי לקשור את הנאמר על אנטונינוס פיוס ב־ *Scriptores Historiae Augustae*: "atque Iudaeos rebellantes contudit per praesides ac legatos"⁷⁴.

עדויות ארכיאולוגיות חדשות אלה באות גם לאשר את המסקנה העולה מפיוזור המטבעות של בן-כוסבא, המצביע על מוקד המרד ומרכזו בסביבת בית-לחם, חברון ובייחוד במבצר הירודיון, שם השפו החפירות גם את רישומי הכיבוש של לוחמי בן-כוסבא.⁷⁵ תמונה זו אפשר להשלים על-ידי מסורת חז"ל, המקשרת את שלוש נקודות-המשמר של האדריאנוס בבית-לחם, כפר לקטיא וחמת עם סיום המרד.⁷⁶ שני השמות האחרונים הם באותו איזור, כפי שמסר לי מר ג' פרסטר.

הידיעות על הרכב הכוח הרומאי אשר רוכז בארץ-ישראל לצורך התקפת-הנגד הסופית של יוליוס סורוס על אנשי בן-כוסבא, הן לקויות, בעיקר באשר לכוחות-העזר (*auxilia*) שגלוו ללגיונות. באשר ללגיונות, כתובת אחת בקיסרי, שנתגלתה בשנים האחרונות, נתנה לבסוף אישור מהימן לגיבחותו של הלגיון II "טריאנה" במערכה.⁷⁷ אולם מיחידות חילות-העזר ידועות לנו כעת שש-עשרה בלבד, שמנו כ-8,500–9,000 חיילים, לעומת כוח לגיונרי של אחד-עשר לגיונות, מהם הגיעו שבעה בשלמותם, וארבעה שלחו פלגות בלבד (*vexillationes*). חסרון זה עלול לבוא על תיקונו תודות למחקרו של פרופיסור A. Radnoti.⁷⁸ חוקר זה זיהה מבין כוחות חילות-העזר שחגו בראיטיה בשנים אלה, שלוש יחידות אשר לפי כינויי ההצטיינות שלהן ועדויות אחרות, נעדרו ממחנותיהן בימי המרד היהודי ונשלחו, כנראה, להשתתף במלחמה ביהודה. מחקר זה טרם פורסם, לפי מיטב ידיעתי, ויש לקוות שיראה אור בזמן הקרוב.

⁷⁴ SHEA, *Capitolinus, Antoninus Pius*, V, 4.

⁷⁵ Benoit et al, op. cit., No. 24 B, 1, 4. *Bible et Terre Sainte* 60 (1963), 9-10. והשווה:

⁷⁶ איכה רבה א', ט"ז.

⁷⁷ חדשות ארכיאולוגיות ז' (תשכ"ג), 2.

⁷⁸ הידיעה הגיעה לידי תודות לפרופ' רדנוטי, אשר שלח העתק עבודתו לתלמידי ג' סריג, שהראה לי.

תוכן גיליון 25 של קתריס
תמוז תשע"ו/יולי 2016

על שלושה וארבעה
יוחנן גלוקר
לא רק סמנטיקה

יוסף אגסי
הפילוסוף הלאומי התורן
על ספרו של מיכאל אברהם

לאה אורנט
על ספר "התניא" כ"שיטת טיפול פסיכולוגי"
על ספרו של יחיאל הררי

יוסי גולדשטיין
ביוגרפיה פוליטית?
על ספרו של ארנון למפרום

שלמה אהרונסון
על ספרה של אניטה שפירא

פיתאגורס הסופיסט

חמי בן-נון
על ספרו של אריך פרום

עודד היילברונר
"גרמניה הקלאסית"
על ספריהם של גד יאיר ופניה עוז-זלצברגר

חננאל מאק
על ספרו של שמחה עמנואל

ירון ונסובר
הרהורים על הוראת ההיסטוריה: קן בארנס לרשות ועדת המקצוע
תגובה לתגובה של אריה לב

אלון נבות
על התרגום העברי לאיליאס לטינה

זכרון לראשונים
ראובן ירון

א"מ ראביליו
דברים לכבודו של ראובן ירון

ראובן ירון
השלטון על חיים ומוות

על אחיות ועל המתנות

Ancient Cyrene (Hebrew 1969; English 1978) is still fundamental for the study of this Jewish revolt.

After the war he returned to Oxford, and in 1951 he obtained his D.Phil., for a dissertation concerned with Roman Britain. He returned to Israel in 1955, as research fellow in archaeology in the Hebrew University, and in the 1950s and 1960s conducted a number of excavations at Timna and Beit-Shean (Scythopolis). During this period, he also joined the voluntary organization for fighting against public corruption Shurat Ha-Mitnadvim, together with Elyakim Heatzni, Shlomo Simonsohn and Yeshayahu Leibowitz. He was one of the members of this group sued for defamation by Police Commissioner Amos Ben-Gurion (son of David Ben-Gurion). They were found guilty, but were made to pay 'contemptible damages'.

In 1965 he joined Tel-Aviv University and founded, together with Professor Mordechai Gichon, the Classical Archaeology section in the Department of Classics. He taught in that Department, as well as in the Department of Jewish History and the School of History, until his retirement in 1980 as a full professor. Beside the book on Cyrene, he also published two books in English: *Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt*, and collected essays on Jewish history in Eretz-Israel and the Diaspora in Helleniustic-Roman times. He also published in Hebrew a collection of essays on Eretz-Israel under Roman rule. He was the author of dozens of articles, mostly in Hebrew but some in English, in the various fields of his specialization.

We reprint here, with the permission of his son and daughter and of the various editors, four of his Hebrew articles: a review of the first volume of *Corpus Papyrorum Iusaicarum*; a general assessment of Israeli archaeology and its motives and aims in the first years of the new State; and two articles published in a series of *Studies in the History of the Jewish people and of Eretz Israel*.

Remembrance of Former Generations

Shimon Applebaum, 1911-2008

In this issue we commemorate one of Israel's leading archaeologists in the second half of the twentieth century, Shimon Applebaum.

Eric Simon Applebaum (as was his original name, before his *aliyah*) was born in Liverpool and educated in a public school in Reading, where he studied, among other things, Latin and Greek. He learned his Hebrew at home and in the Zionist youth movement Habonim. Between 1928 and 1939 he studied Classics ("Mods and Greats") in Oxford, and then continued his studies in Classical archaeology, specializing in Roman Britain. He took part in some excavations conducted by the great philosopher and historian Robin George Collingwood. He continued his studies of Roman Britain during his many years in Israel, and was regarded as an authority in this field.

In 1939, Applebaum emigrated to Mandatory Palestine, and joined Kibbutz Kfar Blum, founded largely by members of Habonim. Soon afterwards he joined the British army in Egypt and fought in a number of battles, including El Alamein. When the British army conquered Cyrenaica, Sergeant Applebaum was put in charge of ancient Cyrene, with full permission to excavate and publish the results. He unearthed massive evidence of the part played by the Jews of Cyrene in the Diaspora Revolt of 115-117 CE. His book, based on these discoveries, *Jews and Greeks in*

Linguistics". Another way would have been to have added separate linguistic notes and bibliographical lists at the end of each chapter. The author, one of the most senior and experienced Hebrew linguists of our day, has the wherewithal to do all these things.

Indeed, one might take issue with the title *דקדוק הפה והאוזן*, meaning a grammar based on what we speak and hear, because it creates the illusion that the main task of the teacher of (classical!) Hebrew grammar is to explain the grammatical structures that the student already knows. Analyzing and explaining already known grammatical structures, however, is not enough. Of no less importance are the learning and absorption of pronunciation and inflection rules that no longer function in the natural language of contemporary Hebrew speakers.

One might, and even should, challenge the theoretical forms, which the author takes as the base forms of attested words. He has determined that the biblical pausal forms are always identical to the theoretical forms. This incorrect assumption leads him, for example, to declare that the basic form of the verb *שָׁפַץ* is *שָׁפַץ*; in the same way he takes the qameṣ in segholate nouns such as *מִנְתָּה* as the theoretical vowel.

The book's most prominent weaknesses relate to what is omitted. Only randomly and superficially does the book touch on general matters of phonology and morphology. Thus anyone who seeks a general, detailed and comprehensive introduction, such as the one the author promises, will not find it. It should be noted that, surprisingly, the book does not contain even a single bibliographical reference. Moreover, the partial and superficial attempts to deal with general matters of linguistics do a great disservice to the original goal of the book as a tool for mastering punctuation.

In short, the book in its new form would benefit from changes. The author could have improved the first edition without attempting to add to its slender foundation a comprehensive linguistic introduction to Hebrew phonology and morphology. One way to do this would have been to publish separately a linguistic introduction, "A Hebrew Grammar in Light of Modern

our discussion to include junior high and high school mathematics as well. Moreover, we are convinced that people in other fields, from the natural sciences to the humanities, will find that many of the issues discussed here are relevant to them as well – at all levels of instruction. We therefore elected to write the paper in a manner that is accessible to readers unfamiliar with mathematics, and to use a large number of examples to illustrate our points.

Moshe Florentin

On Uzzi Ornan, *Diqduq ha-pe v-ha-ʔozn. Hebrew Grammar for Hebrew Speakers*, Magnes Press, 2016, 242 pp.

Diqduq ha-pe v-ha-ʔozn (so transcribed by the author; דקדוק הפה וְהַאֲזוֹן) by Uzzi Ornan is a new edition of דקדוק הפה וְהַאֲזוֹן לְתַלְמִיד, an introductory grammar book for students, which was based on the lessons given by the author to his friends during their stay in the British detention camp in eastern Africa in 1947.

The former edition was a basic and modest textbook whose main goal, like that of other books from that period, was to teach punctuation skills (ניקוד) to pupils during the first decades of the new state of Israel. The new edition, however, while remaining faithful to the original objective, aspires to be, as its author declares, "A detailed and comprehensive introduction to Hebrew phonology and morphology". Unfortunately, this double aim has not been achieved by the author.

that more knowledge on the part of teachers improves their students' achievements. It is important to avoid confusion on this point: If the goal of teaching is to give students a mastery and understanding of the material, and to imbue them with the desire to understand and invest further in their studies, then it is crucial that their teachers have in-depth knowledge. On the other hand, if the assessment of student achievement is based on tests that mostly measure their ability to apply procedures (rather than the added value of the learning process, which is difficult for tests to measure), this would offer quite a different picture of what teaching and teachers must be.

Unfortunately, an examination of the sources of the problem leads us to the conclusion that amending and improving the situation is no simple matter. When the importance of in-depth knowledge is not acknowledged by the educational system and by the teachers themselves, when teachers are directed toward the subject of mathematics without sufficient reference to their own mathematical skill and ability. When most of the experts in this discipline (mathematics lecturers) are not involved (and not interested in becoming involved) in the act of education in practice, and when the school curriculum is overloaded and more focused on calculating than on thinking, it is difficult to see how any real changes can be brought about.

We conclude that even the integration of worthy books like Kupferman's into the teacher education system is not simple, and will necessitate a great deal of caution. This, however, by no means detracts from the importance of Kupferman's book. Changes to our heavy, overburdened system can, we feel, only be made in small steps and over time. We have no doubt that, in this careful approach, Kupferman's book can play a valuable role.

In our opinion the problems addressed in this paper are not unique to elementary school mathematics. We therefore expanded

explain a single topic in multiple ways. They must be able to identify shared principles in multiple subjects, select good examples, quickly and accurately identify students' mistakes and – most important in my opinion – they must have an awareness of the power and the beauty embedded in the material that they teach. These varied and important abilities do not magically come into being, and one way to acquire them is through dedicated literature."

Despite these compelling facts, the author was surprised to find that "there is hardly any mathematics literature in Hebrew that can help teachers deepen their knowledge of basic mathematics, and introduce them to a new, deeper and broader perspective of the subject matter that they teach."

It appears that the problem is not just a lack of appropriate textbooks, and that it recurs throughout all the systems for training mathematics teachers. At all levels, from elementary school to matriculation, insufficient emphasis is placed on an in-depth understanding of the material itself – an oversight that impacts on how the subject is taught and results in superficial teaching that focuses mainly on the application of various procedures. (By "procedure" here we mean a sort of "recipe" or a series of instructions which, if followed, leads one to the solution of a problem. In our schools, those who use procedures are usually not required to understand the logic behind them.)

We therefore saw fit to devote the bulk of our paper to discussing this problem. After reviewing the book and discussing its contents, we go on to address the importance of deepening teachers' knowledge of the material they teach. We provide examples of how in-depth knowledge of the material can be important even in the current state of affairs, where instruction is focused mainly on the application of procedures. We also argue against the opinion that there is no unequivocal evidence proving

Romina Zigdon. Arye Lev

On Teaching Mathematics in Elementary School and on Teaching in General

Thoughts and discussion of Raz Kupferman's book,
*Elementary School Mathematics – Rediscovering,
Understanding, Teaching and Loving, Part 2*, Magnes
Press, 2015, 245 p.

Contrary to popular opinion, primary school mathematics is not just a collection of procedures for performing calculations. Beneath this "basic math" lie ideas of great depth and beauty, which are not adequately represented in the guides for teachers that are being used today. Raz Kupferman's book, *Elementary School Mathematics*, seeks to fill this gap.

The author describes his reasons for writing the book in his introduction:

"I decided to write the book because I believe it is necessary. Most adults have mastered elementary school mathematics to the extent required of school graduates, but this level is not sufficient for passing that knowledge on to others. Many studies have shown that quality teaching requires teachers to have knowledge at a significantly greater level of depth than that required of their students. In addition to extensive knowledge, teachers must also have the ability to gauge the relative importance of information, to engage in critical thinking and self-assessment, and to freely

sinning twice against philosophy, but Stone's attempt to save the Athenians from sinning even once seems to have backfired.

Stone and Bouzaglo share a desire to appear to the unwashed masses well-versed in Classical literature and proficient in all manner of tongues. Stone had read the fragments of Heraclitus even before learning Greek for one semester at college, and returned to his linguistic studies after retiring from journalism; Bouzaglo seems to read texts for the first time as he translates them. Stone presents his Greek translations as those of the *Loeb* series; Bouzaglo claims to translate directly from the Greek when there are no Hebrew translations available, but patently translates from the English of the *Loeb*. At least when it comes to Stone's English, we can confidently assert that Bouzaglo has broken with past practice, especially with regard to Plato's dialogues, and has translated directly from his source.

Stone uses a hard-hitting journalistic manner which appears to aim at exposing the truth. In fact, he pounces on statements taken out of context which tend to support his preconceived notion that Socrates hated free speech and democracy. He ignores the literary genre of his sources, especially Plato's dialogues, Aristophanes' comedies, and Xenophon's apologetics. There is much negative material in all these which should not be, but is, taken at face value; at the same time, Stone is careful to explain away all apparent evidence suggesting that Socrates was an obedient citizen of democratic Athens. Bouzaglo and his editor, Yehuda Meltzer, have seen fit not to correct any of the more glaring errors and misconceptions, to put it mildly. Readers are apparently expected to consume this repackaged stew of half-baked ideas at their own risk, and without warning of the consequences.

Ivor Ludlam

Sinning Twice against Philosophy

Review of Shimon Bouzaglo's Hebrew translation of
I.F. Stone's *The Trial of Socrates*, Aliath Gag, 2016,
360pp.

Isidor Feinstein Stone made a name for himself as an independent journalist. When he retired in 1971 due to illness, he devoted himself to researching the history of freedom of expression. This led him back to the Classical Athenians who, in his eyes, were its model practitioners. That they killed Socrates was therefore something of a conundrum, and one that Stone solved to his own satisfaction by assuming that Socrates must have given them reason for killing him; and given that they loved freedom of expression above everything, Socrates must have been the greatest opponent of that right. As Stone and his translator, Shimon Bouzaglo, demonstrate, this right is not justified by two wrongs: Stone's book *The Trial of Socrates* (1988) is a travesty of scholarship but an excellent example of freedom of expression in the hands of a journalist; Shimon Bouzaglo's Hebrew translation adds even more freedom of expression in its new approach to basic English and editorial work. The result is an extended character assassination of Socrates which is bound to do a disservice to Hebrew readers who may until now have been sympathetic to Greek philosophy. Aristotle may have saved the Athenians from

Dov Schwartz

Changing Identity: Religious Authority and Its Relation to Disobedience in Religious Zionism

Review of *Obedience and Civil Disobedience in Religious Zionism From Gush Emunim to the Price Tag Attacks* by Moshe Hellinger and Isaac Hershkowitz, Israel Institute of Democracy, Jerusalem 2015.

This study appears to cover Religious Zionism's response to the challenge of evacuating settlements and of the disengagement program in particular. Most of it consists in describing and analysing rabbinical books and articles. Although the book performs this function quite satisfactorily, it does not ask the basic question – that is, whether the rabbinical discourse really reflects the religious Zionist camp's opinions and patterns of reaction. The book does not discuss seriously either the bourgeois background of most religious Zionists or the texts or articles published by religious Zionist politicians and figures like the leaders of Benei Akiva or of the religious kibbutzim. The authority of rabbis in religious Zionism is far from absolute, and one cannot therefore assess the behaviour of religious Zionism as a whole by confining oneself only to Rabbinic views and rulings.

This conclusion is intensified by considering the social and cultural changes in the religious Zionist camp during the last thirty years. The authors are aware of this but do not take it into account in practice.

her critics of hidden motives and even 'bloodshed'. All these features still do not exhaust the features of Elior's writing.

Naomi Kasher

Tami Yaguri, *Solving the Riddle of Meaning*, Carmel Publishing House, Jerusalem, 2016, 285pp.

The book here under review has a very attractive beginning. It promises to solve the famous problem of the meaning of life, to provide us with a criterion for a life which is meaningful, worth living and even dying for. Readers are bound to be quite disappointed when they finish reading the book.

The author is determined to shun scientific and other discussions that 'do not say anything about anything'. Her discussion is meant to be different.

Actually, the discussion of the meaning of life offered by the book is quite similar to those discussions that have "little to say about anything".

Surprisingly, it turns out that the author is engaged in a project of finding the meaning of life in the context of a certain person who takes his life to be meaningful, for some good reasons, or else is not at all interested in such pursuits of meaning. Thus, the book aims at informing a person who is already in America, knows it, or is not interested in it at all, about how to discover America.

The book suffers from many additional philosophical problems. It does not advance philosophical, psychological or even naïve understanding of the problem of the meaning of life and the variety of its purported solutions.

article: 1) it is not necessary to read the primary sources – so according to Elijor – even when one draws from them dramatic conclusions; 2) reading Greek and Latin is not essential for writing on the Essenes, and research of the Books of Enoch and Jubilees does not require knowledge of Ge‘ez; 3) it is fully legitimate to do research and reach reliable historical conclusions in Jewish Studies according to the internal material alone, ignoring the external evidence; 4) there is no reason not to publish academic studies on ancient Jewish history and literature without a ‘philological approach’ (so Elijor).

The third chapter lists and exemplifies in detail a good number of malpractices and shortcomings that characterize Elijor’s writing in her book *Memory and Oblivion* and in her response article: lack of knowledge of philological methods and terms; deficient skills in reading the Hebrew and Aramaic texts of Qumran; ignorance of the Classical languages and the Classical inheritance as well as the absence of real acquaintance with the Talmudic literature and its research; drawing conclusions according to poor Hebrew translations from translations; turning scholars’ views and comments on their heads, or quoting them without their conclusions which refute her opinion; mixing periods and topics that are irrelevant to the subject and to its chronological framework; refraining from any response to the critical reviews of Elijor’s works by distinguished scholars (including on her baseless views on the Jewish calendar and the comparisons she made between the Dead Sea Scrolls and the *Hekhalot* literature); claims that mislead the reader with regard to the debated issue and to the primary sources; false evidence founded on data detached from the historical background, parallels, and characteristics of the sources; disregard (or ignorance) of scholars’ comments on the sources and on major issues when they contradict her theories; and finally blaming other scholars for her own mistakes (sic), and accusing

Scrolls and Ancient Jewish Studies by and large. The main point in Elior's response article was that she had never denied the existence of the Essenes, nor even doubted it.

The first chapter of the present article introduces some dozens of quotations from Elior's book, scholarly articles, popular articles, newspapers and television interviews and public lectures restating at length, in blunt or in a 'softened' academic way, that the Essenes never existed and were the invention of Josephus (or Philo). The quotations were taken from Elior's book *Memory and Oblivion: The Secret of the Dead Sea Scrolls* (Jerusalem-Tel-Aviv 2009; in Hebrew), and even from her response in *Tarbiz* (sic); from an academic article in *Cahiers du Judaïsme* (29 [2010], pp. 100-101); from a popular article in the Israeli daily *Haaretz* (13.1.2010); a response of Elior to the late Prof. Geza Vermes, of Oxford University (PaleoJudaica.com; 2.05.2013); two public lectures at the Hebrew University (30.08.2008 and 8.3.2009 recorded on the internet); interviews in *Haaretz*, *Time*, *Times of London*, *ABC News*, *Die Welt* and the *Daily Princetonian*, as well as in the First Channel of the Israeli State Television on prime time (5.2.2009). Most impressive was her interview in *Haaretz* (13.5.2009): 'Sixty years of research have been wasted trying to find the Essenes in the Scrolls, **but they did not exist. They were invented by Josephus.** It is a history of errors which is simply **nonsense** ... Josephus, inspired by the descriptions of life in the Greek city of Sparta invented the Essenes. **This is a distortion of history.** It's like saying that the State of Israel was not established by Mapai, but by the Greens'. The authenticity of this interview was unequivocally confirmed by Elior herself in her response to Prof. Vermes mentioned above, and by the *Haaretz* correspondent, Dr. Ofri Ilany (who is also an excellent young scholar).

The second chapter of the present article refers to four of Elior's explicit and implied methodological statements in her response

incidents are noted. First come the corrections based on textual witnesses, from which one extrapolates to redress the texts by conjecture. The following are listed: homoeoteleuton, duplication due to homoeoteleuton (R. Weiss, L. Gottlieb), haplography (Luzzatto), dittography (Graetz, Wellhausen), scribal metathesis (Tur Sinai), exchange of *kaph* and *mem* (Luzzatto), *ashgará* (Cassuto), theological corrections (Seeligmann), midrashic elaboration (Geiger, and relying on Ginsberg), identification of formulae (Tur Sinai, Rofé), idiomatic speech (Wellhausen), *parallelismus membrorum* (Tur Sinai, Rofé, Yellin, Goldziher). The ultimate responsibility for textual emendation lies with the interpreter of the text who struggles to make sense of it. Conjectural emendation is one of his tools, not the first one, but not the last either!

Bezalel Bar-Kochva

Further Comments on the Denial of the Existence of the Essenes and on Methodology of Jewish Studies

This article is responding to a response article by Rachel Elior (*Tarbiz* 80 [2012] pp. 309-324) to my article, 'The Essenoi: A Fiction or Historical Reality', *Tarbiz* 80 (2012), pp. 275-308.

My first article had refuted one by one the arguments of Elior for the non-existence of the Essenes, and pointed out a good number of desiderata and shortcomings in her methodology and scholarly qualifications for carrying out academic work on the Dead Sea

will I blot out the traces of these errors, as if I was ashamed of the common lot of authorship, but let them remain, and subjoin to each a correcting note. This will, I think, be the surest pledge of the innocence of my intentions, if any of my mistakes should chance to wear a suspicious appearance. With respect to a public confession of errors, I should think it a duty, and not a merit, if I did not see how reluctantly and ungracefully most men submit to it. My example therefore may conduce to the instruction of younger or more bashful authors, whom the dread of a recantation, natural in the outset of a literary career, might tempt to dangerous and dishonest concealments. I should rejoice to be able to add, that my example may conduce to the instruction of posterity, if I were not too well acquainted with the weakness both of my own and my adversaries [sic] abilities, to nourish so groundless a hope. Mr. Travis and I may address our letters to posterity; *but they will never be delivered according to the direction.*

Alexander Rofé

Conjectural Emendations to the Masoretic Text

Conjectural emendation has been applied to the Masoretic Text in past generations. Recently this practice has been neglected or totally rejected. But these conjectures are legitimate when one finds in a kindred text an analogy to the supposed corruption or correction. In the wake of former research, the following textual

English Abstracts

John Glucker

Confessing your Mistakes in Public

In this article I refer the reader to the example of one of the greatest English Classical scholars, Richard Porson (1759-1808). Towards the end of his book *Letters to Mr. Archdeacon Travis...*,¹ Porson offers a list of mistakes made in a previous form of this book, but he also adds some remarks concerning the public admission and correction of errors. I copy here, with the omission of the list itself, those remarks of Porson in his own words. (In the Hebrew article I provide my own translation):

For my own part, having professed in the following letters to retract any mistakes upon conviction, I hereby present the reader with a list of additions and corrections, which I have intermixed with the typographical faults.

{A list of about two pages follows}.

If I discover any fresh mistakes, I shall be happy to have an early opportunity of correcting them. I should be extremely obliged to the candour and curiosity of the public, if they would give me this opportunity by calling for a second edition. On that joyful occasion, I engage to amend all errors detected in this book, either by myself or others. Nor

¹ *Letters to Mr. Archdeacon Travis, in Answer to his Defence of the Three Heavenly Witnesses, I John V. 7.* By R. Porson. London, Egert, MDCCXC {1790}, pp. XXXI-XXXV.

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 26, November 2016

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

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

Correspondence should be addressed to:

Mezaref, c/o John Glucker, 60/B Ben Gurion Street, Kfar
Sava 4420411, Israel

e-mail: info@katharsis.co.il

Visit our website: www.katharsis.co.il

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

© All rights reserved 2016

