

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 28, טבת תשע"ח/דצמבר 2017



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 המדע, התרבות והספורט, מנהל התרבות והאמנויות.



© כל הזכויות שמורות, 2017

תוכן העניינים

על שלושה ועל ארבעה יוסף צ' ליברזון בלתי מספיק.....	5
יוחנן גלוקר תנא דמסייע.....	9
דב שוורץ מחקרים פרטניים על תופעה גדולה על הקובץ הגדולים : אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל.....	12
עודד היילברונר עולם ללא יהודים על ספרו של אלון קונפינו.....	20
לא כל ספר הוא ספר הספרים.....	38
יוחנן גלוקר הכל שכנועים על ספרה של זהר לבנת.....	40
אליצור בר-אשר סיגל מדעיות – מדעי הרוח – בחינת גבולות הגזרה על ספרה של נורית מלניק.....	61
הוקרת תודה.....	77

מרדכי נאור	
המצוי והחסר ב"סריקת המערכות" של המו"לות הישראלית	
על ספרו של מוטי נייגר	78
זכרון לראשונים	
יעקב נחום אפשטיין	100
יעקב צ. מאיר	
הספר הגדול ביותר בדורותינו –	
על מפעלו המחקרי של יעקב נחום אפשטיין	102
יעקב נחום אפשטיין	
הנכתבה המשנה	112
יעקב נחום אפשטיין	
להקים שם – "רב עמרם" ממגנצא	127
יעקב נחום אפשטיין	
לעף הבלשן	129
יעקב נחום אפשטיין	
מסרף – *מרסף – מרצף, מרצפים	132
תוכן גיליון 27	135

על שלושה ועל ארבעה

יוסף צ' ליברזון

בלתי מספיק

המושג 'מודה במקצת' אינו זר למי שמצוי בספרות ההלכה, אך למי שאינו בקיא אסביר בקצרה. מושג זה, או בניסוחו המלא 'מודה במקצת הטענה', מתייחס להלוואה בין אדם לחברו. במצב שבו הלווה כופר לחלוטין בהלוואה חל הדין 'המוציא מחברו עליו הראיה', קרי על המלווה להמציא ראיות לקיומה של ההלוואה וגובהה (שטר, עדים וכיו"ב). אולם במקרה שהלווה אינו כופר בהלוואה כולה אלא בחלקה – 'מודה במקצת הטענה' – כאן חל הדין 'חייב שבועה' (ובניסוח השלם 'מודה במקצת הטענה חייב שבועה'). ומדוע? חז"ל היורדים לסוף דעתו של אדם אומרים בדרכם המיוחדת והקצרה: 'אין אדם מעיז פניו כנגד בעל חובו'. כלומר, אדם אינו עז פנים עד כדי לכפור במצח נחושה בהלוואה כולה, שכן מן הסתם מדובר בחבר שעשה לו טובה והלווה לו כסף (אדם אינו מלווה כסף 'סתם כך' לאדם ברחוב, ואדם ברחוב אינו פונה 'סתם כך' לאדם שילווה לו כסף). אם כן, מדוע הוא כופר בחלק מן ההלוואה? ככל הנראה אין לו כרגע הכסף ולכן יצרו תקף עליו והוא כופר בחלק מן ההלוואה ומודה במקצת. אם נחייב אותו להישבע שאכן באמת זהו סכום ההלוואה יש סיכוי סביר שהשבועה (לשקר) תרתיע אותו והוא יודה בהלוואה כולה.

האם מי שחוקר את הספרות הרוסית או את ההיסטוריה של רוסיה חייב לדעת רוסית? האם מי שתחום מחקרו הוא התרבות הצרפתית

חייב לדעת צרפתית? אין ספק שהתשובה חיובית. אולם, וכאן הבעיה הגדולה, מה פירוש 'לדעת צרפתית'?

כמי שמסתובב כבר שנים במסדרונות האקדמיה, בעיקר בתחום מדעי הרוח, אני שומע לעיתים קרובות את המשפט הבא: 'אני יודע צרפתית מספיק בשביל להיות מסוגל לקרוא את הטכסט עם תרגום צמוד'; 'אני יודע מספיק רוסית כדי 'לעלות' על בעיות בטכסט אם אלה ישנן'. ובניסוחים אחרים: 'אני יודע מספיק בשביל להיות מסוגל לקרוא פרוזה'. בקיצור לפנינו מבנה לשוני מיוחד לאקדמיה שנוכל לכנותו 'אני יודע מספיק...' {השלם את השפה} בשביל... {השלם את החסר}.

כדי להוציא מידי הטועים. אין יודעים שפה מספיק בשביל... או שיודעים שפה או שאין יודעים אותה. הניסוח הזה אינו אלא 'מודה במקצת'. ומדוע? בדיוק משום ש'אין אדם מעיז פניו כנגד בעל חובו'. מיהו בעל החוב? הדיעה שעדיין רווחת – גם אם לא שלטת – במסדרונות האקדמיה, ולפיה אדם העוסק בהיסטוריה של רוסיה או ספרותה חייב להיות בן בית בשפה הרוסית. אמרנו 'בן-בית' ולא הגזמנו. לא שנה אחת רוסית למתחילים, ולא שנה שניה וגם לא שלישית. פשוט בן-בית. כך גם לגבי צרפתית ושפות אחרות, שלא להזכיר את השפות הקלאסיות והעתיקות. חוקרים ותלמידי מחקר, שברוב המקרים לקחו קורס אחד או שניים בשפה זרה שניה, כבר רואים את עצמם כבעלי אותה שפה, ולא היא.

כך גם מוצאים ברשימות 'קורות חיים' (C.V.) רשימה ארוכה של שפות ששתי שורות אינן מספיקות עבורה: עברית, אנגלית, גרמנית, צרפתית, איטלקית, לטינית, ערבית, הולנדית, יוונית עתיקה, פולנית, רוסית. עלי היו כולנה. מורי ורבי (השם שמור במערכת) נוהג לומר שהסטודנט הישראלי הממוצע יודע בקושי שפה אחת – שלושה רבעים עברית ורבע אנגלית. ומה יודע המרצה והחוקר?

ואולי מילה נוספת על המונח 'בן-בית בשפה'. המחפש קריטריונים פורמליים אקדמיים למונח זה, לשווא יחפש. אין מבחני פטור ל'בן-בית בשפה' ולא תעודות סיום קורסים במכון גיתה או במכון הצרפתי. רק האדם עצמו יודע אם הוא בן בית בשפה או לא. כלפי חוץ, ובמיוחד מול מי שאינו מומחה, הוא יכול להציג את עצמו כבן בית בשלוש

וארבע שפות ואף יותר. אך על כך נאמר: לעולם יהא אדם... בסתר ובגלוי, ומודה על האמת, ודובר אמת בלבבו". ועבור אלה המצליחים להסתיר את האמת אפילו מעצמם נוסד, בין השאר, כתב העת *קתרסיס*.

ובכלל, ישאל השואל, מדוע קריטריון ידיעת השפות מופיע ב'קורות החיים'? הרי רשימה זו מציינת עובדות שניתן לאמתן. רשימת התארים ניתנת לבדיקה. כך גם רשימת המאמרים, הספרים, הכנסים, הציטוטים, המענקים, הקרנות וכיוצא באלה. כיצד ניתן לאמת עובדה כידיעת שפה? אולי סיום של קורס אחד או שניים בשפה? על כך נאמר: זו קשה מן הראשונות.

לפני שנים, כשעוד הייתי תלמיד מחקר, פנה אלי חוקר בכיר מאוד שכתב מאמר המשתמש במילים ובמשפטים ביוונית עתיקה. בקשתו הדהימה אותי. האם אוכל לסמן לו במילים היווניות שהוא שיבץ במאמרו את האקצנטים? ב'קורות החיים' שלו מופיעות ארבע שפות וביניהן כמובן יוונית עתיקה.

אחד המבחינים לידיעה של ממש בשפה היא היכולת לקרוא ולהבין טכסט בשפה זאת ללא הכנה מוקדמת: מה שנקרא בלשון הטכנית של בתי הספר והאוניברסיטאות לקרוא טכסט *unseen* (וכבר ראיתי בתכניות לימודים שהמלה העברית היא "אנסין"). הדבר עדיין מקובל במדינות שיש בהן מערכת חינוך מתוקנת. והנה שני סיפורים ששמעתי בשנים האחרונות.

באוניברסיטה אמריקאית התפנה תקן של מרצה בלימודים קלאסיים (יוונית ולטינית). האוניברסיטה פרסמה מכרז, וכנהוג בארצות הברית הוזמנו כמה וכמה מועמדים לפגוש את חברי הוועדה המקצועית בכנס השנתי של האגודה הקלאסית האמריקאית, כדי שיבררו מתוכם את שלושת או ארבעת המועמדים ל"רשימה הסופית". בערב שלפני תחילת הכנס נערכה קבלת פנים לכל משתתפיו מטעם האוניברסיטה המארחת. למועמדים למשרה בלימודים קלאסיים חיכתה הודעה בחדריהם במלון עם הגיעם: "הערב גם אנחנו, חברי הוועדה, וגם אתם, המועמדים, לא נשתתף בקבלת הפנים. במקומה, נפגש באולם X של המלון, וכל אחד מכם יתבקש לתרגם בכתב שני קטעים *unseen*

בשתי השפות הקלאסיות. רק מי שיעבור מבחן זה בהצלחה יוראין בימים הקרובים."

ובאוניברסיטה אחרת בארצות הברית נערכו ראיונות אחרונים למועמדים ברשימה הסופית למשרת הוראה בתקן במחלקה לאחת מן השפות האירופיות. במהלך הראיון התבקש כל מועמד לתרגם, ללא התראה וללא הכנה, טכסט קצר באותה שפה. מי שלא עבר מבחן זה התבקש להתכבד ולחזור לביתו.

יש מי שמצליח לחמוק ממבחנים אלה או לעקוף אותם. והנה עוד ספור שקרה במדינה אירופית לפני כעשר שנים. המחלקה ללימודים קלאסיים מינתה מרצה צעיר, בעל תואר דוקטור בלימודים קלאסיים. אחד הקורסים הראשונים שלו היה "לטינית למתחילים". במבחן ניתנו לתלמידים, בין יתר הדברים, כמה משפטים בלטינית שחיבר המרצה הצעיר, והם התבקשו לתרגמם ללשון המדינה. אחד התלמידים הנבחנים ניגש אל המשגיח באולם הבחינות והתלונן על טעויות בלטינית שמצא במשפטים אלה. המשגיח הפסיק מיד את הבחינה בלטינית וקרא לאולם את ראש המחלקה – שאישר כי היו כאן טעויות בלטינית. הבחינה בוטלה; הנבחנים הוזמנו להבחן שוב במועד אחר, בתוספת כמה נקודות בגלל ההטרדה שלא היתה באשמתם – והמרצה הצעיר פוטר באותו יום ממשרתו.

ידיעת שפה אינה דיכוטומית וישנן דרגות בידיעת שפה, בודאי בכל הקשור למחקר. ישנו החוקר היכול לקרוא את הטכסטים הדרושים למחקרו ללא תרגום ובצורה שוטפת, וישנו החוקר המסוגל גם להשלים מילים חסרות (lacunae) בטכסט עתיק, בין השאר בשל שליטתו בשפה, בתחביר ובסגנון שרווחו בזמן חיבור הטכסט ואולי אף בטכסטים אחרים של אותו המחבר אם אלה ישנם. ועדיין ישנו סף מינימלי של שליטה בשפה, וסף זה הוא קריאה שוטפת של הטכסט והבנתו במה שמכנים 'הקומה הראשונה', ללא עזרה של תרגומים, מילונים ושאר עזרים. האם סף זה מספיק כדי להעמיד חוקר טוב? אינני בטוח. אך אם יורשה לי לחלק ציונים אומר בפשטות: מתחת לסף זה הציון הוא בלתי מספיק.

יוסף צ' ליברזון, המחלקה להיסטוריה, אוניברסיטת בר-אילן

על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

תנא דמסייע

אחד העקרונות שאנו עומדים עליהם ב*קתדרסיס*, ומתריעים על הזלזול בהם במקומותינו, הוא הצורך – ההכרח – להשתמש בטכסטים בלשונות המקור לצורך מחקר של ממש המבוסס על מקורות כתובים מסוגים שונים. בגליון 27 שלנו, אלול תשע"ז/ספטמבר 2017, עמודים 7-17, פרסמתי מאמר בשם "מי צריך שפות?", ובו הבאתי שוב מספר נימוקים לחיזוקו של עקרון מדעי זה, שעד לפני כשני דורות היה מובן מאליו לכל חוקר ותלמיד הראוי לשמו במה שנקרא "מדעי הרוח". המאמר "בלתי מספיק", הקודם למאמרי כאן, מביא עוד טענות לחזוק עמדה מדעית זאת – ושוב, עמדה שמצד עצמה אינה זקוקה לחזוק. לא רבים הם החוקרים במדעי הרוח היום (מחוץ לחוגים מצומצמים מאד) שמוכנים לצאת בפרהסיה להגנתו – לזה הגענו! – של עקרון מדעי בסיסי זה.

והנה במדור "תרבות וספרות" של *האד"ן*, כ"ט באלול תשע"ז/20.9.17, עמוד 7, מופיע מאמר של פרופ' יוסף יהלום, הדין בספר חדש, אוסף של פיוטים עבריים מאשכנז של תקופת מסעי הצלב, שיצא לאור לאחרונה בהוצאה משותפת של האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ושל הוצאת Monumenta Germaniae Historica, הוצאת ספרים ותיקה המתמחה בעריכה מדעית ופרסום של טכסטים מכל הסוגים ובכל השפות הנוגעים להיסטוריה של גרמניה. והרי כמה מדבריו של יוסף יהלום:

והנה עתה הגיע גם תורם של 27 פיוטי גזרות אשכנז המתייחסים לאותן רדיפות עצמן {רדיפות היהודים במסע הצלב הראשון} (פיוטי גזרות תתנ"ו במהדורת אברהם גרוס, אברהם פרנקל ופיטר לנרד, הנובר, 2016). גם הפעם מופיעים הטקסטים בעיקרון בלשון המקור העברית, אבל כל השאר גרמני, תרגום והערות, מקבילות ופירושים. הדבר אמור לאפשר לחוקרי האומות לכתוב את ההיסטוריה של עמק הריין בסוף המאה ה-11 גם על פי המקורות העבריים. דא עקא שחוקר של אמת אמור להכיר את הלשון של מושא מחקרו במקורה. וודאי שאין זה תפקידה של האקדמיה הישראלית לספק לו קביים.

כל המוסיף גורע. ובכל זאת אוסיף פרט קטן ומעניין. פרופ' יהלום קורא לפרסום טכסטים בלשון שאינה לשון המקור, "לתועלת" הקורא שלא טרח ללמוד את השפה, "קביים". במאמרי בגליון 27, בעמוד 9, כתבתי בענין ה"פטור" הידוע לשמצה: "...אך לעומת השתלטותה של המגמה המנוגדת לאותה דרישה ללמוד את לשון המקור אולי גם "פטור" צולע זה עדיף על קביים או כסא גלגלים".

אביא עוד שני קטעים מאותו מאמר *בהאדך* :

ספר חשוב כזה היה צריך לעורר בקרית ספר שלנו את ההד שהוא בוודאי ראוי לו. הוא היה צריך להופיע ראש לכל בעברית. בקרב דוברי העברית יש בטקסטים האלה כדי לעורר את הרגשות שאף קבוצה לאומית אחרת אינה מסוגלת לחוות. את תרגומי הלעז צריך היה להשאיר למהדורה שניה, גרמנית.

מתברר שרגשות הנחיתות ביחס ללשונו הלאומית אינם פוסחים גם על מוסדות אוניברסיטאיים בישראל. יש ביניהם שהגיעו לדרגה המופלאה של דרישה מחוקרים בספרות עברית לפרסם כמעט מחצית ממחקריהם בלשונו עם לועז.

על אותה נטייה להעדיף את "מה שיאמרו הגויים" בכל הנוגע לפרסומים מדעיים, גם במדעי היהדות, כבר עמדתי במאמר אחר במדור זה: "על כמה עקרונות מקודשים", *קתרטיס* 20, סתיו תשע"ד/2013, עמודים 7-21, ובעיקר סעיף ב, "ובכל זאת, חו"ל מעל לכל", עמודים 10-12.

בעניין אחד אבקש להסתייג מדברי פרופ' יהלום. קריאה בלשון המקור ורגישות לטכסט במקורו אינה רק עניין ל"קבוצה לאומית" זאת או אחרת. אילו היה הדבר כך, הרי איש לא היה יכול להגיע לרגישות של ממש בקריאת טכסטים לטיניים, למשל, כיוון שאין היום שום "קבוצה לאומית" ששפתה לטינית, וגם ההיסטוריה של רומא שוב אינה היסטוריה של "קבוצה לאומית" מסוימת בימינו. יתר על כן, לא אתפלא אם יש בקרב החוקרים שאינם מבני ברית לא מעטים שמתוך היכרות רבת שנים של הלשון העברית וספרותה, על רקע של תולדות דוברי העברית לדורותיהם, מגלים רגישות גדולה יותר לטכסטים עבריים מן העבר שרבים מהיהודים בישראל ששפת אמם עברית שוב אינם רצים בהם.

יוחנן גלוקר, כפר סבא

מחקרים פרטניים על תופעה גדולה

הגדולים: אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל,
בעריכת בנימין בראון ונסים ליאון, הוצאת מכון ון ליר והוצאת
ספרים ע"ש י"ל מאגנס, ירושלים תשע"ז, 968 עמ'

הספר רב הכמות והאיכות *הגדולים* מציע קשת רחבה של מאמרים המתמקדים באישים שהיו לדמויות מופת ונתפסו בקרב הציבור החרדי, ובמיוחד המכונה "ליטאי", כמנהיגים רוחניים שסמכותם היא כביכול סמכות אלוהית. אנשים אלה עברו מעין תהליך של התקדשות. אולם ההשראה השמיימית לא ניתנה להם על פי רוב בשל השגות מיסטיות אלא בשל הילה למדנית אינטלקטואלית. הווי אומר, שהציבור החרדי סבור, שכוחם החדשני של ה"גדולים" בגישתם לתשתית המשפטית של היהדות חורג מקצה גבול היכולת האנושית. בניגוד לדמות המיסטית, כמו המקובל ההוגה בתורת הסוד, דמות שהשגותיה אינן משותפות לציבור הרחב, דמותו של ה"גדול" עוסקת באותם חומרים שנדרשים להם ציבור הלומדים הרחב; אלא שכוח העמקתה וניתוחה יוצא דופן במידה כזו, שהוא מאפשר לה גם הכרעה אלוהית בסוגיות השוטפות של חיי המעשה.

להגדרה זו יש גם יוצאים מן הכלל, שבקובץ הם מתבטאים במנהיגים חסידיים וספרדיים. על אף שהעורכים התאמצו מסיבות ידועות וחיוניות לטעמי לשדך אותם לתופעת ה"גדולים", המאפיינים שלהם אינם שונים מתופעות האדמו"רות שהחלה בשלהי המאה השמונה-עשרה או מעט מאוחר יותר ומהערצת המנהיגים הרוחניים בקהילות המזרח. אולם אף העורכים עצמם הכירו במקור האשכנזי של התופעה, כפי שניכר גם בכותרת האנגלית של הספר (*גדולים*).

באופן פרדוקסלי תיאור קצר זה של "גדולים" איננו משמש מושא למחקר בקובץ שלפנינו, למעט הערות פתיחה קצרות ולא ממצות של העורכים. הערות אלה, חשובות ככל שתהיינה, מתייחסות להיבט החברתי וההיסטורי ולא להיבט המהותני. העורכים כתבו בכנות: "רבות התלבטנו בבחירתם של אישים אלה: מיהו 'גדול'?, מי ראוי להיכנס ל'פנתאון' ומי לא? ברור לנו מראש שהכרעותינו בעניין זה יכולות בהחלט להיות שנויות במחלוקת; ברור לנו היטב כי חלק גדול מן הביקורות שנקבל על הספר תהיינה בנוסח 'איך ייתכן שאת פלוני הכנסתם ואת אלמוני הוצאתם?!' (עמ' 1). אבל בעיני הביקורת היסודית ביותר צריכה להתייחס להיעדר דיון בתודעת ה"גדול" ובמאפייניה. הקובץ העשיר ניגש כמעט באופן מיידי ל"גדולים" קונקרטיים, ומציע שפע של תיאורים וניתוחים, וכביכול מזמין את הקורא האינטליגנטי לבנות בעצמו את יסודות תודעת ה"גדול". מבחינה זו הקובץ שלפנינו הוא מקור לא אכזב של מידע מועיל על העולם החרדי, או כפי שמנחם פרידמן עצמו, שהספר מוקדש לו, כינה אותו בכינוי המדויק ביותר, "אורתודוקסיה לא ציונית". שבחו של החיבור איננו צריך אפוא למודעי. לאור הביקורת שלהלן, יש לזכור הערה זו כל העת. מבט חטוף בתוכן העניינים כבר מסייע לסדר ולמפות את תופעת ה"גדולים". לא כל שכן המחקרים המפורטים שנכתבו בידי אנשי שם במחקר ובידי תלמידי מחקר שבוודאי יהיו אנשי שם בעתיד. כל מאמר מכיל בקצרה את קורות החיים של דמות המופת ולאחר מכן דברים על הגותה ההלכתית, הרעיונית, החברתית והפוליטית. המאמרים האיכותיים עוסקים בדמויות רבות שלא אנסה לפרטן. אולם אני מבקש להצביע ברשימה זו על היעדר מסד פנומנולוגי איתן שיגדיר את תופעת ה"גדול".

הגדרה וערפל

בחיבור שערכו בראון ולאון יש תשתית למחקר פנומנולוגי של תופעת ה"גדולים". ואכן יש לתת את הדעת על התכונות המהותיות ההופכות "גדול" לכזה ושיוצרות תודעה של "גדול". מחקר כזה חשוב במיוחד לאור הערפול והיעדר חד-משמעיות לגבי מונח זה. ערפול זה מופיע כבר בשאלה יסודית ביותר, שהיא: כיצד מצליח

"גדול" לקלוע לדעת עליונים (תופעה המכונה "דעת תורה")? שאלה זו מנחה את חייהם של חרדים רבים, ובמיוחד ה"ליטאים" שביניהם. התאולוגיה החרדית הנאיבית מציגה תשובה לכך, המסתכמת בטיעון פשטני זה ($X = \text{"גדול"}$):

(א) X הוא תלמיד חכם מופלג, ומקדיש ימיו כלילותו ללימוד תורה.
(ב) לימוד תורה לא רק ניתן בידי הקב"ה, אלא הוא מבטא את "דעתו" של האל.

לפיכך

(ג) X קולע לדעת האל. כל הכרעה שלו היא הכרעה אלוהית. הווי אומר שה"גדול" נבחן בכריזמה, שהיא השראה שמימית. לימוד התורה מקנה לו ערך מוסף על אדם רגיל, שמעורבותו בתורה פחותה בהרבה. על כן ל"גדול" המחווה דעתו על עניינים הנוגעים למצב החברתי והפוליטי יש מעמד של מנהיג כריזמטי, ולדעתו יש משקל של "דעת תורה". מבחינות מסוימות יש כאן דמיון לנבואה, ולפחות לתופעות הנושקות אליה כמו רוח הקודש בכריזמה. כמובן, הגדרה כזו היא פתוחה ומעורפלת למרות פשטותה.

ראשית, מהו "לימוד תורה"? עולם הישיבות הליטאיות יענה על כך תשובה ברורה מאוד: "לימוד תורה" שקול ללמדנות אנליטית, ובמיוחד על פי מתודת "בריסק". היכולת האנליטית מתבטאת בדרך כלל ביכולת ליצור חלוקות כפולות (בכוח ובפועל, קום עשה ושב ואל תעשה וכו') ובאופן כזה ליישב סתירות וניגודים. אף מתודה זו איננה ניתנת להגדרה מושלמת, אולם לפחות ברור שמדובר ב"למדנות", לאמור יכולת אנליטית המופנית כלפי טקסטים משפטיים, תלמודיים ותקופת הראשונים (כמו משנה תורה לרמב"ם). וכבר כאן ניכרת הבעיה המתודולוגית של הגדרת הלימוד. למשל, מוחזקים בציבור מקובלים וראשי ישיבות מקובלים, שאינם זוכים למאמרים בקובץ שלפנינו ובדין. הם בוודאי נחשבים בציבור רחב די הצורך כדמויות כריזמטיות, בעלות השראה אלוהית. אף על פי כן אינם "גדולים". ר' מנחם מנדל שנאורסון, הרבי מלובביץ', זוכה למאמר לא מפני שהיה מקובל, שכן הגותו הקבלית כלל לא נסקרת בקובץ. ובין דמויות המקובלים ניתן להצביע על כאלה הנחשבים מקובלים מובהקים אף יותר ממנו. באותה מידה, אדמו"רים חסידיים

רבים לא נסקרים בקובץ זה. אם כן, המונח "למדנות" ביחס ל"גדול" מתייחס לסוגים מסוימים של ניתוח משפטי.

שנית, הטיעון שלעיל מתייחס גם ל"צדיקים נסתרים", למשל, שאינם נחשבים "גדולים". הווי אומר, קיים תהליך חברתי של "התקדשות". לא די בעובדת הלמדן כשלעצמה, בהנחה שהיא ברורה ולא מעורפלת, אלא היא צריכה להתפשט בקרב ציבור. מכאן שה"גדול" ניחן במעין כושר סימביוטי עם הציבור, שיסודותיו טעונים הבהרה.

אלה הם שני גורמים מעורפלים בתודעת ה"גדול" ובהוויתו. אני מבקש לאור הקובץ לבחון גורמים נוספים.

מאפיינים

אתן דוגמה לתכונות אחדות העשויות להיות מהותיות בתופעת ה"גדולים", והן מכוננות מאפיינים תודעתיים לפחות בתקופות מסוימות. לא מעטים מתוך ה"גדולים" לא כתבו חיבורים רבים, ומה שכתבו היה קשה להשגה והתכסה במעטה של סודיות. חידושי של ר' חיים מבריסק שיצאו לאור בחלקם בסטנסיל, מכתב מאלהו לרב דסלר, עלי שור לרב שלמה וולבה הם דוגמאות לחיבורים שונים לאחר הדפסתם עוד היו קשים להשגה. כיום הם זמינים לכל דורש, אולם אז לא היו זמינים לרכישה לבחורי הישיבות תאבי הדעת.

דוגמה נוספת היא זיקתם השלילית של ה"גדולים" לציונות. לכאורה, רק הרב כהנמן היה חריג בשל אהדתו ה"רכה" לציונות. אולם הספר לא מתייחס לאנשים שנחשבו דמויות מפתח בעולם החרדי אך הזדהו עם "חובבי ציון" עוד לפני ייסוד הציונות. לא אכנס לפולמוסים שבין החוקרים, ואסתפק בכך שבין שניתן לראות ב"חיבת ציון" מבשרת הציונות, ובאנשיה הדתיים מבשרי הציונות הדתית, ובין שלא, אין ספק שהיה קל יותר לאדם דתי להזדהות עם תנועה זו מאשר הציונות שעקבה אחריה. תנועת חובבי ציון לא חייבה זהות ממסדית כמו הציונות. לעניות דעתי, ספר על "גדולים" איננו יכול להיות שלם ללא ר' יצחק אלחנן ספקטור ור' נפתלי צבי ברלין (הנצי"ב מוולוז'ין). העורכים הקדימו מבוא חשוב המצביע על מגבלות הקובץ, אולם כאן הבעיה היא מתודולוגית.

עוד אציין תחום שלהערכתי הוא מחייב בחינה מיוחדת, והוא נשות ה"גדולים". אנו יודעים שלפחות בקרב דמויות המופת בקרב הציונות הדתית הייתה תופעה של נשים דעתניות ועצמאיות. טוניה, רעייתו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, שרה, רעייתו של הרב יצחק הרצוג, שרה, רעייתו של הרב דוד כהן ("הנזיר"), הן דוגמאות לנשים שרכשו השכלה אקדמית או שהיו מנהיגות רוחניות של נשים. לעתים אתגרו את בעליהן והסבו להם אי נוחות. דוגמה אחת היא תמיכתו של הרב הרצוג בחזית הדתית המאוחדת בכנסת הראשונה, בעוד שרעייתו הייתה ממנהיגות "אמונה" (תנועת האישה הדתית הלאומית), שלפחות מבחינה פסיבית תמכה ב"מרד" נשים דתיות בכניעה לדרישת החרדים שלא תהיה אישה ח"כית. הנשים הדתיות הקימו לבסוף סיעה משלהן (שלא עברה את אחוז החסימה). האם יש מקבילה לכך בתופעת ה"גדולים" בעולם האורתודוקסיה הלא ציונית? האם האישה ממלאת תפקיד כלשהו בעיצוב התדמית החברתית של ה"גדול"? ומנשים לצאצאים. ילדיהם ונכדיהם של "גדולים" אחדים נתפסו לציונות דתית (נכדו של ר' חיים מבריסק, בנו של הרב אליעזר מן שך). האם קיומו של רצף או היעדרו היא תופעה האופיינית ל"גדולים"? לשאלות אלה ואחרות היה צורך להקדיש חיבור עצמאי, והקובץ שלפנינו איננו נדרש להיבטים מכוננים כאלה. זאת ועוד: ממאמרים לא מעטים בספר עולה, שה"גדולים" בארץ ישראל, לפחות בתקופות מסוימות, התחרו ביניהם בחריפות התנגדותם לציונות. לכאורה, מבחינה פנומנולוגית ניתן לראות בהתנגדות זו מאפיין של תודעת ה"גדולים". מסתבר שבפועל היחס לציונות היה הרבה יותר מורכב. הרב יוסף דוב סולובייצ'יק מבוסטון נזכר לא אחת בקובץ. עד למלחמת העולם השנייה הוא היה בין מנהיגי אגודת ישראל בארצות הברית. ובכלל בצפון אמריקה באותם זמנים הניגודים בין המזרחי לאגודת ישראל לא היו כה קוטביים כמו בארץ ישראל. האם הוא "גדול"? האם "גדול שסרח"? האם יש כלל מושג כזה? אחד המאמרים החשובים בספר עוסק בספרות השבחים. והנה בספרות זו מתואר ר' יצחק זאב סולובייצ'יק (הגרי"ז) כבעל יחסים חמים למדי עם הרב יעקב משה חרל"פ. אין ספק שהרב חרל"פ נחשב כדמות רבת השפעה בין רבני ירושלים. אבל אין לשכוח שהוא

היה תלמידו הקרוב של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ובעצמו היה מועמד לרבנות הראשית, המוסד שסימל את ההגמוניה הציונית הדתית יותר מכל. בסופו של דבר הרב יצחק אייזיק הרצוג נבחר לרב ראשי. אולם משנתו של הרב חרל"פ הייתה קיצונית בין ההוגים הלאומיים. האם הרב חרל"פ יכול להיחשב כ"גדול"?

באותה מידה, ההגיוגרפים של גרי"ז מציינים את יחסו החם של הגרי"ז לרב חיים יעקב גולדוויכט, שלימים יקבל את פרס ישראל כאבי ישיבות ההסדר. הרב גולדוויכט נחשב כדמות למדנית בסגנון האנליטי, היה בעל הליכות חרדיות ונחשב בעיני חרדים לא מעטים כדמות סמכותית. הכרכים הרבים המתעדים את דרשנותו ("אסופת מערכות") יצאו לאור ללא אזכור קל אחד שיעיד על העובדה הפשוטה, שדרשותיו נאמרו בהיכל ישיבת "כרם ביבנה", שהיא ישיבה לאומית שתלמידיה הרבים משלבים שירות צבאי עם לימוד תורני. בראש הכרכים של הדרשות נדפס צילום של מכתב שכתב החזון איש לרב גולדוויכט. צאצאיו של הרב גולדוויכט הם חרדים בזהותם, נשלחו ללמוד כבר מילדותם במוסדות חרדיים, והם השמיטו כל זכר למפעל חייו של אביהם (ראוי לציין שזה מכבר יצא ספרו של מרק שפירא, אחד מן הכותבים בקובץ, העוסק בצנזורות מסוג זה, אף שהוא התמקד בתקופות קודמות: Marc B. Sapiro, *Changing the Immutable: How Orthodox Judaism Rewrites Its History*, The Littman Library of Jewish Civilization: Oxford & Portland, Oregon 2015). האם הרב גולדוויכט לא יכול להיחשב "גדול", אף שהוא לא היה חרדי קלאסי? דוגמאות אלה מעידות על הקושי בבניין התודעה הנזילה של ה"גדול" מצד אחד, אך גם על הצורך במלאכה זו מצד שני.

"גדולים" מקומיים

הספר מציין מראש, שהוא מתרחק מציון של "גדולים" מקומיים, דהיינו דמויות מופת המקובלות ככאלה באזורים מסוימים. השאלה היא, האם מחקר כזה יכול להיות שלם ללא היבט זה. באזור חיפה והצפון היה ר' אליהו לופיאן, ראש ישיבת "כנסת חזקיהו" בכפר חסידים, נחשב כמנהיג רוחני בעל השראה וכריזמה. אם ניזכר

במאפיינים הקודמים נוכל לציין שספריו היו בתחילה קשים להשגה, ולפחות צאצא אחד שלו הפך לציוני דתי. רק מי שגר בשנות השישים והשבעים של המאה שעברה באזור הצפון, והיה קשוב לריכוזי החרדים שבו, יכול להעריך את השפעתו העצומה של הרב לופיאן. מי שנסע לאחר פטירתו במשעולי היישוב רכסים בכיוון הישיבה לא היה יכול להחמיץ את הצריף ששכן כבוד כמה עשרות מטרים מתחת לישיבה, ועליו כרזה באותיות קידוש לבנה: "אני זכיתי להיות הספר של הרב לופיאן". ההערצה אליו חצתה את החוגים החרדיים השונים בחיפה ובצפון.

דמות אחרת המתייחדת לצפון הייתה הרב יואל קלופט, שמלבד הנהגתו הרוחנית נתפס גם כמקובל וכמיסטיקן. חבר הכנסת האקטיבי מטעם "אגודת ישראל" במשך שלוש שנים, שלמה לורנץ, היה מתייעץ עמו. דעותיהם של הרבנים לופיאן וקלופט נתפסו כ"דעת תורה" במלוא מובן המילה. אלה הן דוגמאות בלבד לתופעה הנגזרת באופן ישיר מתופעת ה"גדולים", ולא ברור שניתן לתאר תופעה זו ללא נגזרותיה. וכי ניתן לתאר את תופעת הבבא סאלי ללא הבנת החברה בדרום הארץ? אתמהה. כאמור, אינני מתייחס להוספה של פלוני או אלמוני לרשימת ה"גדולים", שהרי זהו דבר שאין לו סוף. אולם התופעה של "גדולים" אזוריים היא לטעמי מרכיב של תודעת "גדול", ויש לתת עליה את הדעת בתיאור פנומנולוגי של דמויות המופת.

סיכום

כפי שצינו העורכים, הספר החל בקבוצה של חוקרים במכון ון ליר. החוקרים הללו הפיקו את המיטב, כל אחד בתחומו. אולם ניתן היה לצפות שקבוצה כזו תתאמץ ליצור סימביוזה של התופעות, תעז להפיק תובנות כוללניות על התופעה של "גדולים" ותנסה לשרטט את קווי היסוד של תודעתם. הקבוצה הניבה מפעל, אפילו מפעל נועז וחדשני. אין בכך ספק, ואף מילת ביקורת לא תוכל לטשטש עובדה זו.

מאמר מתודולוגי קצר, המופיע בראשית הספר, פרי עטו של שאול שטמפר, אמנם מנסה להתחקות אחר צמיחת תופעת ה"גדולים"

במזרח אירופה. מאמר זה מתאר את תופעת העוצמה שניתנה בידי הממסד הקהילתי והרבנים. אולם תופעת ה"גדולים" כפי שעולה מדוגמאות רבות בדפי הקובץ היא לכאורה הפוכה. ה"גדול" הוא לעתים בעל נטיות "אנטינומיסטיות", לעתים הוא רואה בפסיקת ההלכה עיסוק "טכני" ואפור, בעוד שהוא קולע לליבה של התורה או ליסודותיה העמוקים ביותר של החשיבה המשפטית. לדידו של ה"גדול" פעמים שהרבנות היא תופעה אנטי כריזמטית בעוד שהוא ניזון מהכריזמה.

השאלה המעניינת היא, האם ההחמרה והסגפנות הן מרכיבים של דמות ה"גדול". אין ספק שדמויות מופת הנמנות עם המסורת הליטאית נתפסו כמחמירות מבחינת הפסיקה ההלכתית (ההתנהלות באמריקה הצפונית היא סיפור אחר, ובצדק מנהיגיה החרדיים זוכים לשער נפרד בקובץ זה). ובמקביל, דמויות מופת של הציבור המזרחי נתפסו לעתים כמאוזנות יותר מבחינת הפסיקה. כל הביירוים הללו מתייחסים באופן ישיר לתודעת ה"גדול" ולהתפתחותה באזורים השונים.

נדרש אפוא מחקר פנומנולוגי מקיף שיעסוק בתופעה זו, מסוג המחקרים שמנחם פרידמן ערך על החברה החרדית. שכן עוד פרדוקס ניכר לעין: בעל היובל ערך מחקרי רוחב, הנזקקים לחברה החרדית מבחינותיה החברתיות, הפוליטיות ולעתים אף התאולוגיות. ספרו *חברה ודת*, דרך משל, הוא מחקר בינתחומי מובהק של חברה והיסטוריה. לעומת זאת, המחקרים שלפנינו נעדרים את ההיבט הרוחבי. זאת ועוד: היעדרו של מחקר כזה בולט בחיבור שלפנינו דווקא מפני היקפו הגדול.

מכל מקום התוצאה היא חיבור חשוב, הישג מדעי ממעלה ראשונה, שישמש יסוד לכל דיון עתידי בתחום זה.

דב שוורץ, אוניברסיטת בר־אילן ומכון הרטמן, ירושלים

עולם ללא יהודים: העולם שהיטלר מעולם לא יצר

אלון קונפינו, *עולם ללא יהודים. הדמיון הנאצי – מרדיפות לרצח עם*. מאנגלית: איה ברזיר. הוצאת יד ושם בשיתוף הוצאת אסיה ומכון-גוריון לחקר ישראל והציונות, 2017. 382 עמ'

חשיבה גזעית, נצרות גרמאנית ומיסטיקת הטבע הפולקיסטית יידונו כאן באריכות. היסטוריונים מעולם לא התייחסו אליהן ברצינות מכיוון שהם התייחסו לאידיאולוגיה זו כסוג של היסטוריה לא אינטלקטואלית. הם התייחסו אליה בדרך כלל כאל פְּסֶדָה, שמטרתה להסתיר מאבק אמיתי על עוצמה, ולכן, הם חשבו שעל ההיסטוריון לעסוק בגישות אחרות, שנתפשו כחשובות יותר. ואולם, המציאות היתה אחרת. דווקא המכלול של ערכים ורעיונות גרמניים פרטיקולריים טמן בחובו את הסוגיות המרכזיות של התקופה למגזרים חשובים באוכלוסייה. (ג'ורג' מוסה)¹

שואת יהודי אירופה הנה האירוע הנחקר ביותר בהיסטוריה של המאה ה-20. המחקר אודותיה מגוון מבחינה דיסציפלינארית, גיאוגרפית ותכנית. נראה כיום כי מגוון המרכיבים של אירועי השואה כפי שבאו לידי ביטוי באירועים המחרדים שאירעו בין השנים 1939-1945 הוא אין סופי. לצד קביעה זו, שנראה לי כי רבים יסכימו עמה, ניתן להוסיף אף קביעה נוספת: ללא ספק ישנה רוויה מסוימת בספרי המחקר על השואה על כלל מרכיביה. גם הגלים ההיסטוריוגרפיים החדשים, המנסים למקמה בהיסטוריה גלובלית של רצח עם, כהמשך

¹ George Mosse, *The Crisis of German Ideology* (New York, 1980, p. 2-3

טבעי של רצח העם הקולוניאלי הגרמני במערב אפריקה בתחילת המאה ה-20, או בטבעה של המודרניות המערבית, לא מצליחים לחדש, ובסופו של דבר הם נופלים ברשתו של נרטיב המקובל מזה עשרות שנים על "הפתרון הסופי של שאלת היהודים" כפי שכינו הגרמנים והנאצים את שואת יהודי אירופה.²

ספרו של אלון קונפינו מאוניברסיטת וירג'יניה, חוקר מוכר וחשוב בתחום ההיסטוריה הגרמנית בעת המודרנית,³ מצליח לרתק ולחדש בכותרת ספרו המציעה הסבר מרתק וחלוצי לכוונות הגרמניות כלפי היהודים במהלך הרייך השלישי. הוא מנסה למצוא גישה שתתעלה מעל הכיוונים המסורתיים של הכתיבה על המדיניות הנאצית כלפי היהודים, אלו המכונים הגישות "האינטנציונליסטיות" ו"הפונקציונליסטיות". גישתו שמה דגש על רגשות, פנטסיות ודמיון.

² כמה דוגמאות למחקרים החדשים המנסים לחדש בנושא: טימותי סניידר, ארצות דמים, אירופה בין היטלר לסטאלין, ירושלים, 2014; בועז נוימן, "בין החום לירוק: נאציזם, שואה, אקולוגיה", *תיאוריה וביקורת*, גליון 40 קיץ 2012; זיגמונט באומן, *מודרניות והשואה*, תל אביב, 2008; Timothy Snyder, *Black Earth: The Holocaust as History and Warning*, New York, 2016; Donald Bloxham, A. Dirk Moses (eds.) *The Oxford Handbook of Genocide Studies*, Oxford, 2010; Mark Levene, *The Crisis of Genocide. Devastation, Volume I: The European Rimlands 1912-1938. Annihilation Volume II: The European Rimlands 1939-1953*, Oxford, 2013; Jürgen Zimmerer, *Von Windhuk nach Auschwitz?: Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust*, Berlin 2011; Thomas Kühne, *The Rise and Fall of Comradeship: Hitler's Soldiers, Male Bonding and Mass Violence in the Twentieth Century*, Cambridge 2017.

³ כמה מפרסומיו החשובים הנם: *The Nation As a Local Metaphor: Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871-1918* (Chapel Hill, 1997); *Germany As a Culture of Remembrance: Promises and Limits of Writing History* (Cambridge, 2006); *Foundational Past: The Holocaust as Historical Understanding*, Cambridge, 2013.

ספרו הנסקר כאן הוא תרגום מאנגלית לספר *A World Without Jews: The Nazi Imagination from Persecution to Genocide*, New Haven, 2014.

הכותר והספר מתכתבים הן עם הצהרתו של ג'ורג' מוסה לעיל הרומזת לצדדים אי־רציונליים, פנטזיונים בדרך ובמהלך "הפתרון הסופי של השאלה היהודית", ואף עם מחקרו החלוצי ופורץ הדרך משנות השבעים של ההיסטוריון הגרמני הנס מומזן "מימוש האוטופיה"⁴. אך בסופו של דבר מחקרו נופל אף הוא ברשתה המסורתית של ההיסטוריוגרפיה התרבותית על האנטישמיות הגרמנית בזמן הרייך השלישי. קונפינו מציע בכותרת ובהקדמה לספרו הסבר חדש לשואה. הוא שואל מה היה המניע הקמאי שגרם לשנאה כה עזה שהובילה לשואה. התשובה היא הדחף הנאצי לעקור מן השורש את היהדות, ולא רק את היהודים, כדי ליצור "עולם ללא יהודים", ציביליזציה ארית שאינה מבוססת על המצפון והמוסר היהודי, או היהודי־נוצרי. לשם כך טפחו הנאצים היסטוריה אלטרנטיבית, שתכליתה היתה להביא לטשטוש בין שקר ופנטזיה למציאות בכל הקשור לתולדות היהודים. בלב מחקרו מנסה קונפינו להדגיש את הפנטזיות הנאציות כנקודת מוצא להבנת השואה. זוהי גישה מקורית ומלהיבה אך לא נראה כי קונפינו עומד ביעד שהציב לעצמו. בנוסף, כותרת הספר מתכתבת באופן עקיף אף עם ז'אנר פופולארי כיום בקרב היסטוריונים, "מה היה קורה אם", או "היסטוריה אלטרנטיבית". שכן, ניתן לקרוא את כותרת ספרו של קונפינו לא רק כמעידה על רעיונות ופנטסיות נאציות משנות המלחמה, אלא אף כהיסטוריה אלטרנטיבית, מה היה קורה אם הנאציזם היה מנצח והעולם, אותו מתאר קונפינו, היה נותר ללא יהודים.⁵

בבסיס מאמר הביקורת שלפנינו אנסה לאתגר את כותרת ספרו, ואנסה להשתמש בה לכיוונים אותם לדעתי קונפינו החמיץ. לשם כך אחלק את המאמר לשלושה חלקים ובתוכם אתייחס למספר נושאי משנה. בחלק הראשון אעמוד על הנקודות המרכזיות בספרו של

⁴ Hans Mommsen, "Die Realisierung des Utopischen: die Endlösung der Judenfrage im 'Dritten Reich'", *Geschichte und Gesellschaft* 9.3 (1983), 381-420.

⁵ משפע המחקרים בתחום זה אני ממליץ על Gavriel Rosenfeld, *What Ifs of Jewish History: From Abraham to Zionism*, Cambridge, 2015

קונפינו ואנתח את הגישות ההיסטוריוגרפיות עמן מנסה קונפינו להתמודד ביותר או בפחות הצלחה. בחלק השני אציג מספר נקודות ביקורת על ספרו. בסיכום המאמר אנסה להראות כי קונפינו, במודע או שלא במודע, מוליך את מחקרו בכיוון "ההיסטוריה האלטרנטיבית".

I. התיזה

בבסיס מחקרו שואל קונפינו שאלה מעניינת: כיצד האפשרות לגרש את היהודים מגרמניה הפכה להיות לא רק אפשרית, שאלה מקובלת שבה המחקר מטפל רבות, אלא אף דומיננטית לא רק על-ידי הנאצים אלא אף על-ידי הגרמנים? כיצד אלו ואלו הגיעו למצב, בו הם יכלו לדמיין עולם ללא יהודים? לשם כך חותר קונפינו תחת ההסבר המקובל, המנסה להסיט לשולי הדיון את חשיבות אלמנט הגזענות במדיניות כלפי היהודים. כאן הוא הולך בעקבות מורו ורבו שאול פרידלנדר, שאמנם לא הסיט את הגזענות הגרמנית והנאצית לשולי מחקרו, להיפך, אך שילב במחקרו יסודות תיאולוגיים ובמרכזם את רעיון הגאולה ("אנטישמיות גואלת") אותה חשבו האידאולוגים הנאצים להשיג על ידי רצח היהודים.⁶ כפרידלנדר גם קונפינו שזור במחקרו "קולות מן השטח", עדויות של יהודים וגרמנים למעשי הרדיפה, הגירוש והרצח. קולות אלו נותנים למחקרו של קונפינו, כפרידלנדר לפניו, גוון אנושי מצמרר.

שריפת ספרי תורה שהתקיימה במהלך ליל הבדולח בחודש נובמבר 1938 מספקת לקונפינו את הבסיס לטענתו בדבר תפקידה המועט של האידאולוגיה הגזענית במהלכים שהוליכו לשואה.⁷ אין ספק כי זו

⁶ שאול פרידלנדר, גרמניה הנאצית והיהודים: כך א: שנות הרדיפות 1933 – 1939. תל אביב, 1997. כך ב: שנות ההשמדה 1939-1945, תל אביב 2009. על מקורות רעיון האנטישמיות הגואלת כבר כתב היסטוריון המנוח אוריאל טל בספרו *יהדות ונצרות ברייך השני 1870-1914*, ירושלים 1970.

⁷ קונפינו משתלב במגמה התופסת תאוצה כיום בקרב חוקרים המנסים להמעיט בחשיבות הגזענות הגרמנית והנאצית כמוטיב מרכזי בהשמדת היהודית. ראו T. Kühne, *Rise and Fall of Comradeship: Hitler's Soldiers*, 2017; Gerlach,

מלאה תפקיד חשוב בהבנת הנאציזם, אך הזהות האנטי־יהודית שיצרו הנאצים היתה מורכבת יותר. שריפת ספרי תורה היוותה לא רק סמן גזעי אלא ובעיקר דתי. השנאה כלפי היהודים כליל הבדולח ובאירועי שריפות ספרי תורה ברחבי גרמניה נבעה יותר מסיבות דתיות מאשר גזעניות והתערבבו בה דת וגזע. הדרך לליל הבדולח היתה אמנם מורכבת מאלמנטים גזעיים אך שריפת הספרים גילתה רצון נאצי לשרוף את השורשים העתיקים ביותר ואת הסמכות המוסרית העמוקה ביותר של העולם הנוצרי ובתוכו הגרמני.

אך קונפינו אינו מסתפק בהסברים דתיים להבנת השנאה כלפי יהודים, ובצדק; הוא מבקש להרחיק את ההסבר הגזעי מהבנת "הדרך, תכני ומשמעות 'הפתרון הסופי של שאלת היהודים'". "עולם שלם של משמעות הולך לאיבוד כאשר השקפות אלו של האידאולוגיה הגזענית, הברוטליזציה של המלחמה ותהליך ההשמדה שניהלה המדינה הן השולטות בדרך ההבנה שלנו את השואה..." (21), טוען קונפינו. תשובה לשאלה מדוע שרפו הגרמנים והנאצים ספרי תורה ומה הוא אותו "עולם שלם של משמעות" מצריכים דמיון היסטורי. רק כניסה לעולם הפנטסיה הנאצית תסביר לנו לאשורן את התרבות והרגישות הגרמנית ליהודים. וכאן מעלה קונפינו טענה מרתקת, חשובה ומאתגרת: "כשאנו משנים את נקודת ראותנו ורואים בשריפת התנך חלק מיצירתה של זהות גרמנית חדשה... אזי עולות אפשרויות חדשות המסייעות לנו להבין את השואה" (22). כהשלמה לדבריו של מורו ורבו שאול פרידלנדר, שהזהיר כבר לפני שנים רבות כי (בשנות השבעים של המאה העשרים) המיתוס הנאצי "הולך ומתפרק בהדרגה לנגד עינינו, יסודותיו נסחפים בכוחה של פעולת ההתחמקות וגירוש השדים... [ומטרתו] להחזיר את העבר לממדים נסבלים, לכפותו על ההתקדמות המוכרת והמכובדת של ההתנהגות

Christian, "Extremely Violent Societies: An Alternative to the Concept of Genocide", *Journal of Genocide Research*. December 8 (2006): 455-471; T. Snyder, *Black Earth: The Holocaust as History and Warning*, 2015.

האנושית... אל חיק הקונפורמיזם והמוסכמות", ⁸ רוצה ודוחק בנו קונפינו לחזור אל לב המאפליה הנאצית ולהזכיר לנו את השדים שבתוכה. רוצה, אך לא מצליח.

מהן אותן אפשרויות חדשות, אם משתמשים בדמיון היסטורי, מהו עולם הפנטסיה הנאצי עליו אף רומז ג'ורג' מוסה? קונפינו מבקש להפנות את תשומת הלב ליסוד הזמן בחשיבה הנאצית: המדיניות המרחבית הנאצית היתה מהפכנית. היא בקשה לייסד אימפריה אירופאית תוך השמדת אוכלוסיות שלמות. לתהליך מהפכני זה התלווה הרצון לבריאת זמן חדש. קונפינו טוען כי חוקרים מתעלמים מן החזון האפוקליפטי הנאצי, שביסודו לא רק יצירת סדר חדש באירופה אלא אף מעשה בריאה חדש, המצריך מקורות היסטוריים חדשים הבנויים על מושג זמן חדש, תפיסה היסטורית חדשה.⁹ קונפינו מזהה מספר תפיסות נאציות של כיבוש הזמן על-ידי סילוק היהודים: בשנת 1933 כבשו הנאצים את ההווה על-ידי הוצאתם מן החברה הגרמנית. בליל הבדולח בשנת 1938 על-ידי שריפת ספרי תורה ותחילת תהליך ההיפטרות מן היהודים. ולבסוף בשנת 1941 "שנת ה־vanishing point בהיסטוריה הגרמנית", ¹⁰ בה ניסו הנאצים לכבוש את ההיסטוריה ומכאן כיבוש העתיד על-ידי השמדת היהודים, מקור כל הרוע בהיסטוריה. תהליכים אלו היו צריכים להביא ליצירת ציביליזציה חדשה, ציביליזציה גזעית המתנתקת מן המקורות המוכרים והידועים במערב המבוססים על מסורות יהודיות-יווניות-נוצריות. היהודים סמלו את כל המקורות המוכרים והידועים הללו. הם ייצגו את המקור לכל מה שנתפס בעיני הנאצים כלקוי, מושחת ובעייתי לגורל המערב ולכן רדיפתם והשמדתם

⁸ שאול פרידלנדר, *קיש ומוות. על השתקפות הנאציזם*, ירושלים, 1985.

⁹ חבל שקונפינו לא מפנה את הקוראים למאמרו החשוב של דירק מוס, Dirk Moses, "Paranoia and Partisanship: Genocide Studies, Holocaust Historiography and the 'Apocalyptic Conjuncture'," *The Historical Journal*, 54: 2 (2011), 615-645

¹⁰ Helmut Walser Smith, "The Vanishing Point of German History: An Essay on Perspective", *History & Memory* 17.1/2 (2005) 269-295.

"סימלו את הרצון לשלוט בזכרון ובהיסטוריה. הנאציזם היה מעשה יצירה של חברה חדשה, ציביליזציה גזעית שנועדה לעצב... את העולם..." (34).

עד כאן המסגרת הרעיונית המרתקת אותה בחר קונפינו להציג בהקדמה לספרו. זהו הרעיון המרכזי סביבו הוא מנסה לארגן את השנאה כלפי היהודים והכחדתם. אולם, כאשר מנסה קונפינו ליישם את הרעיון המרתק והחדשני בכל מובן שהוא, מתגלים הכשלים המהותיים. לאמיתו של דבר, עם קריאת תכני הספר מתברר כי קונפינו לא יודע בדיוק מה לעשות עם הרעיון המרתק שהעלה. קריאה בפרקי הספר מעלה תכנים דומים לאלו ששאל פרידלנדר כתב בספריו המונומנטליים על השמדת היהודים, ואוריאל טל עסק בהם במחקריו על תפקידה של הנצרות הפרוטסטנטית בהעמקת השיח האנטישמי בתקופת הרייך השני.¹¹ קונפינו אמנם חוזר ומדגיש את האלמנטים הדתיים-האפוקליפטיים ואת עולמות הדמיון והפנטסיה, הן של המנהיגים הנאציים והן של יהודים (לדוגמא עמ' 272-273), ומנסה להסיט את המגמה הפרידלנדית של "אנטישמיות גואלת", במובן שהיא פותרת כל הבעיות והצרות של הגרמנים המאמינים באשמת היהודים, לכוון בו מתבררות כוונותיהם של הגרמנים, בעיקר לפני 1941, לבנות גרמניה ללא יהודים, ולאחר מכן עולם ללא יהודים. אולם, בסופו של דבר, הנרטיב של קונפינו הוא אותו סיפר פרידלנדר, שאף הוא בספריו החשובים לא טען לסיפור חדש על השמדת היהודים, אך הפנה את תשומת ליבנו ליסודות הנוצריים בשנאת היהודים והשפעתם על המדיניות הגרמנית כלפיהם.

לסיכום חלק זה: קונפינו אינו מצליח לממש את פוטנציאל הרעיון החלוצי והמרתק אותו הוא מציג והמסתכם בשלוש מטרות: הצגת ה-30 בינואר 1933 כרגע בו אירע קרע מוסרי, היסטורי ובתר-נאורתי; הצגת "טקסי" שריפות ספרי התורה בשנת 1938 כארוע שבמרכזו הרצון הנאצי להשתלט על העבר "היודו-נוצרי"; 1941 ככיבוש העתיד על-ידי השמדת היהודים.

¹¹ ראו הערה 5.

II. הביקורת

ספקותי והשגותי על ספרו של אלון קונפינו מתמצים במשפט "אין חדש תחת השמש" בתכני ספרו, ואם אדייק יותר, אני מבקש לטעון כי קיים פער ניכר בין הכותרת, ההקדמה והמגמה אותן מבקש קונפינו להציג, לבין תכני הספר. אני מבקש לבסס בקצרה את טענתי סביב שלוש נקודות מרכזיות: הגדרות, בעיית התיקוף, ובעיית המקורות.

א. למרות נטייתו של קונפינו להשתמש שוב ושוב במושגים כ"תרבות", "ציביליזציה", "אידיאולוגיה", וכמובן "אנטישמיות", חסר דיון תיאורטי-היסטורי במושגים אלו בהקשר הגרמני והאירופאי של תחילת המאה העשרים. לא אתעכב כאן על דיון שכזה ובוודאי לא אנסה להגדירם. אולם קונפינו בוודאי ער למשמעות המיוחדת שיש בשפה, באידיאולוגיה הגרמנית ובהיסטוריה המודרנית למושגים כ"תרבות" (Kultur) ו"ציביליזציה" (Zivilisation). נהוג להגדיר את הראשון כמונח גרמני ייחודי של הבורגנות הגרמנית, השמה דגש על עיצוב רוח האדם הגרמני וערכי חינוך ותרבות נעלים לעומת "הציביליזציה" המערבית, ובעיקר זאת הצרפתית השמה דגש על ערכים חיצוניים כנימוס, שטחיות, קוסמופוליטיות וחומרניות. הציביליזציה כמובן נשלטת על-ידי היהודים, הבולשביקים, הליברלים, הסוציאליסטים וארצות המערב המושחתות, ולכן יש להגן ולהשליטה על המערב.¹² בזמן מלחמת העולם הראשונה התפתח דיון לאומני בקרב האינטלקטואלים הגרמנים סביב הגדרות אלו, שהלך ונמשך אף לאחר סופה וכמובן בזמן הרייך השלישי, כאשר כוונתם של ראשי הנאצים היתה ליצור "סדר חדש" אירופאי (מונח החסר אצל קונפינו) בו תשלוט התרבות הגרמנית, כמובן ללא אלמנטים זרים ומנוונים. בעלי בריתם, הפאשיסטים האיטלקים, שאפו ליצור ציביליזציה, "civiltà", אירופאית על חורבות הציביליזציה המערבית המנוונת. ויכוח ער התעורר בין אינטלקטואלים ופקידים נאצים

¹² Norbert Elias, "Sociogenesis of the Antithesis. Between Kultur and Zivilisation in German Usage", idem, *The Civilizing Process*, Oxford, 2000

לאיטלקים סביב מונחים אלו ואיזו צורה צריך ללבוש הסדר החדש האירופאי לאחר "הנצחון הסופי". כמוכן, הנאצים נצחו (בוויכוח).¹³ האם האופן בו משתמש קונפינו במונח "ציביליזציה" לתיאור "עולם (ציביליזציה) ללא יהודים" מקביל למונח "תרבות" (ללא יהודים)? או שאכן בתקופה הנאצית לבש המונח אופי חדש, דתי, מיתי, היסטורי, אפוקליפטי, כפי שטוען קונפינו? ויותר מכך: בספרו הוא נוטה להשתמש לא פעם בביטויים כ"מוסר", או מצפון" (נאצי או יהודי), ללא שום דיון במושגים אלו החשובים מאין כמותם בדיון במוסר ובאתיקה הנאציים, שהיו צריכים לבוא במקום המוסר היהודי-יווני-נוצרי בעולם ללא יהודים.¹⁴

ב. תיקוף: קונפינו מנסה לטעון כי הדרך להשמדת היהודים והפתרון הסופי עצמו נועדו ליצור "זמן נאצי חדש" (281). אולם, התיקוף המקובל והמסורתי להבנת האנטישמיות הנאצית, התאריכים והזמנים המקובלים על כולנו להבנת הדרך לפתרון הסופי ותהליך

¹³ Benjamin Martin, *The Nazi=Fascist New Order for European Culture*, Cambridge/Mass, 2016, 117-120

¹⁴ מקובל להבחין בארבע הנחות יסוד של המצפון הנאצי, כפי שאף קובעו במערכת המשפט של הרייך השלישי, כמו: א. העם (Volk) מתפתח כאורגניזם חי. הוא מאופיין בשלבים של לידה, גדילה, התפשטות, שקיעה ומוות. כל קהילה מפתחת את הערכים התואמים לטבעה ולסביבה בה היא מתפתחת. ערכים הנם יחסיים, תלויי מקום וזמן. ב. אוניברסאליות זרה לעם. ג. מאבק באוכלוסיות שאינן רצויות ואשר מונעות קדמה. ד. זכות הממשלה להסיר את ההגנות המשפטיות של אזרחים שנשמעו על בסיס מה שהממשל הגדיר את המוצא האתני שלהם. על בסיס הנחות אלו נבנתה מערכת מוסרית שעקריה: "האדם החדש" או "לוחם הגזע" מונע על-ידי מוסר אתי-גזעי ייחודי. החלפת המוסר הבורגני-נוצרי בהומניזם המתאים לעם הגרמני והמצדיק נקיטת שיטות ופעולות במדיניות האוכלוסין שלו. החברה הבורגנית ומערכת הערכים הנוצרית-הומניסטית שלה אחראים לניווט התרבותי של החברה הגרמנית. יש לערוך תיקון גזע-פוליטי לתהליכים הרסניים אלו אשר ישליט מחדש את הגזע העליון, החזק והבריא על-פי חוק הסלקציה הטבעי. היהודים כגזע לא מוסרי, כיוון שהם אדישים לשאלת הגזע, והדבר הופך אותם למסוכנים במיוחד. ראו Claudia Koonz, *The Nazi Conscience*, Cambridge/Mass, 2003, 6-8; Wolfgang Bialas and Lothar Fritze (eds.), *Nazi Ideology and Ethics*, Cambridge 2014

השמדת היהודים, מוצגים בספרו של קונפינו ללא שינוי. יש לצפות מטענה, המבקשת להעניק לתפיסת הזמן הנאצית את "הבעיה היהודית" פרספקטיבה חדשה, שתשתמש אף בתיקוף חדש. תיקוף נרטיב-העל של הרייך השלישי 1933-1938-1941-1945 מהלך קסם מאז ומתמיד על חוקרי התקופה הנאצית, כולל קונפינו בספרו (9). התיזה המסעירה אודות "זמן נאצי חדש" אינה משנה את הצמתים התקופתיים המרכזיים בדרך ובמהלך הפתרון הסופי. כאשר דן קונפינו בתקופה המכריעה ביותר, שנות השמדה 1941-1945, שנות "נקודת ההעלמות בהיסטוריה הגרמנית",¹⁵ ומתבסס על הכרזתו הידועה של יוזף גבלס כי "השאלה היהודית היא המפתח לתולדות העולם" (255), אין הוא מנסה לשעבד משפט זה לציר הספר, שטוען כי בשנים אלו ניסו הנאצים לברוא זמן חדש, ובכך להציג היסטוריה אלטרנטיבית לארועים האיומים שאירעו באותן ארבע שנים והידועים לכל מזה שנים. וועידת ונזה אינה נבחנת על-ידי קונפינו על-פי רעיון הבריאה, הגאולה ויצירת ציביליזייה חדשה ללא יהודים (263), אלא, כמקובל, על-פי תפקידה הטכני-מנהלתי בהכנת הקרקע לתהליכי ההשמדה. ניתוח ההתקפה על ברית המועצות, שללא ספק נשאה מימדים אפוקליפטיים כבר בדבריהם של היטלר וגבלס בבוקרו של יום ההתקפה, הן לגורל היהודים וללא ספק לגורלם של המערב וגרמניה, מובא כאן, ללא חידוש או תוספת המקנה למבצע ברברוסה מימדים נוספים.¹⁶

כאשר מנסה קונפינו "לתור אחר דרכים חדשות לתפוש את השואה" (264), הוא מוצא אותן בהנחה הידועה והמקובלת כי "השמדתם היא שהקנתה משמעות לאימפריה הנאצית... להתלקחות אפוקליפטית שהציבה את גרמניה נגד העולם כולו". ביטויים ידועים, הן של ראשי הרייך השלישי מחד, חיילים פשוטים מאידך ואף יהודים, כ"גרינג מודע לחלוטין לאיום שירחף על כולנו אם נחלש במלחמה הזאת" (ציטוט של גבלס, 276), או "ברצח ההמוני של

¹⁵ Smith, *Vanishing Point*

¹⁶ Moses, *Paranoia and Partisanship*

היהודים הפסדנו את המלחמה. הבאנו על עצמנו קללת נצח... (חייל גרמני, 275), ולבסוף בציטוט המזכיר את חווית "הפלנטה האחרת" של ק' צטניק בעדותו במשפט אייכמן, "האדם חש פה כאילו מנתקת אותו חומה עבה מהעולם הרגיל של ימים עברו" (אסירה יהודיה בברגן בלזן, 281) – כל אלו משועבדים על-ידי קונפינו לטענתו בדבר "תחילתו של זמן נאצי חדש שתלוי בהרס הזמן היהודי" (281), אך ללא כל הוכחה.

ג. בעיית המקורות. יתכן שאחת הסיבות לחוסר יכולתו של קונפינו לתת פרשנות חדשה לאירועי השואה ולהעמידם על הנרטיב הפנטזיוני הנאצי המרתק שהוא מציג לפנינו בהקדמה נובעים מחוסר מקורות מתאימים או משמוש במקורות לא מתאימים. יש לצפות כי טענה ותיזה כה מהפכניות כיצירת זמן נאצי חדש בעולם ללא יהודים, שיורכב מציביליזציה גזעית, יסתמכו על מקורות חדשים. אולם קונפינו משתמש בכל אותם מקורות ידועים לחוקרי השואה והמדיניות הנאצית: יומני גבלס, זכרונות ניצולים, יומנים של חיילים גרמנים, עדויות של ניצולים, יומני ויקטור קלמפרר, עדויות ממשפטי נירנברג ונאומים של מנהיגים נאציים.

הסדת תשומת הלב ממרכזיות הגזע להבנת הכוונות והחזון הנאצי אל כיוונים יותר דתיים, מיסטיים ואפוקליפטיים חשובה מאין כמוה, אך דורשת שימוש במקורות חדשים או במקורות מוכרים שהוסטו לשולי המחקר אודות הנאצים עת החל הדיון בו לקבל מימדים יותר ויותר מדעיים, רציונליים.¹⁷ מקורות שנוצרו לא רק בזמן השלטון הנאצי אלא, ובעיקר, שנים קודם לכן. הפנטסיה הנאצית בדבר "הרייך (השלישי) בן אלף השנים", המבקש לשלוט בזיכרון ובהיסטוריה, דורשת מקונפינו, המבקש לעמוד על טיבה, שימוש במקורות מגוונים שנוצרו עוד קודם לשנת 1933 ובוודאי עוד קודם למאה העשרים,

¹⁷ ראו הערתו של ג'ורג' מוסה בתחילת המאמר; Oded Heilbrunner, "The Wewelsburg Effect: Nazi Myth and Paganism in Postwar European Popular Music", in Monica Black and Eric Kurlander (eds.), *Revisiting the "Nazi Occult": Histories, Realities, Legacies*, London, 2013, 197-213.

ואשר יכולים להסביר את המקורות לפנטסיה זו בעבר הגרמני והאירופאי ובהיסטוריה של המערב. פנטזיות, דמיון על-טבעי, פאגאניות, כישוף או אחווה גזענית פאן-ארית היו כמה מן המרכיבים האירציונלים של הרייך השלישי, שאף מתקשרים לפנטסיית "עולם ללא יהודים".¹⁸ עוד לפני המלחמה, ובוודאי במהלכה (וכמובן שלאחריה¹⁹), נתפס הנאציזם הן מחוץ לגרמניה והן בקרב קבוצות מסוימות בתוכה כמכיל בתוכו את כל האלמנטים השטניים, העל-טבעיים, הפאגניים, המפלצתיים בקהילה האירופאית הנוצרית. לדוגמא, התמיכה של היטלר והימלר בתיאוריות עולם הקרח (Ice Theory), המוכיחות כיצד ניתן להסביר את היווצרות העולם וההיסטוריה העולמית בירחים של קרח שהכו את כדור הארץ בזמנים פרה-היסטוריים, היתה ידועה לרבים, וחבל שקונפינו לא מקשרה לפנטסיות הנאציות הרבות אותן הוא מציג בפנינו. מבחינה זו משתייך קונפינו לאותם היסטוריונים, שלדברי ג'ורג' מוסה "הם מעולם לא התייחסו [לפנטסיות הנאציות] ברצינות מכיוון שהם התייחסו לאידיאולוגיה זו כסוג של היסטוריה לא אינטלקטואלית".

אין לראות בכך תהליך שהחל או הפך לדומיננטי רק ברייך השלישי. גרמנים רבים, ובוודאי רבים מחברי המפלגה הנאצית המוקדמת, תפסו עצמם אחרי מלחמת העולם הראשונה כחברה כבושה, נתונים לחסדי כובשים. רבים מהם תיארו בפנטזיות שלהם את המנצחים כ"אחרים", "זרים" ומסוכנים. אלו היו בראש ובראשונה היהודים, הבולשביקים, הסלבים, ולהבדיל הבריטים, הצרפתים, הבלגים, ובייחוד היחידות הצפון-אפריקאיות שחנו בחבל הריין ונתפסו כמחללי הגוף הגרמני הבהיר. הרגשת הנתין הנשלט, תחושת אי-בטחון ביולוגי-פוליטי (biopolitical) והסדרים טריטוריאליים המבישים קושרו לפנטסיות על-טבעיות שפרחו בעיקר בימין הגרמני אודות גזע וטריטוריה. אלו ספקו הצדקה רבת עוצמה לפעולות אלימות כנגד "מפלצות" שונות ומשונות במדיניות החוץ והפנים

¹⁸ Kurlander, *Hitler's Monster* (ר' הערה 21 להלן)

¹⁹ Heilbronner, *Wewelsburg*

הגרמניים. ויותר מכך, ואף לפני מלחמת העולם הראשונה, הדמיון הפנטזיוני של הימין והבורגנות הגרמניים, יצר שיח ובו פנטסיות על מאבק "באחר" והזדהות עם כוחות על-טבעיים. שיח מוקדם זה אף יצר הצדקה ליחסים של צמרת הרייך השלישי עם דתות פגניות, דתות מזרחיות ואחוזה פאן-ארית עם קבוצות תמהוניות או לא מקובלות במערב ביפן, טיבט והודו.²⁰

ידוע כי הרייך השלישי היה משופע בספרות נאצית אוטורית ואוקולטיסטית של כתות מיסטיות וסמיתיות אשר פינטזו על בריאת עולם, או החייאת העולם הגרמאני העתיק, כמובן ללא יהודים, בולשביקים, ליברלים, בונים חופשיים, דמוקרטים, קפיטליסטים ועוד ועוד אויבי הרייך המנוונים. אריק קורלנדר (Kurlander), במחקרו החדש והפורץ דרך, מצביע על שיתוף הפעולה בין ראשי הנאצים, ובמיוחד חוגים בהם היה מעורב הימלר, לכתות אלו. אמונות שונות ומשונות בכתות שטן, דתות פאגניות ושאר אמונות אנטי-נוצריות, אף הן רווחו בקרב חלק מראשי המפלגה. קונפינו היה ללא ספק מוצא שם חומר רב המצדיק או סותר את טענותיו לבריאת זמן נאצי חדש, בעל מימדים מיסטיים בעולם ללא יהודים.²¹

²⁰ Corinna Treitel, *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*, Baltimore, 2004; Victor and Victoria Trimondi, *Hitler, Buddha, Krishna, Eine Unheilige Allianz Vom Dritten Reich Bis Heute*, Wien, Ueberreuter, 2002.

²¹ Eric Kurlander, *Hitler's Monsters: A Supernatural History of the Third Reich*, New Haven, 2016; Idem and M. Black, *Revisiting the "Nazi Occult"*; Nicholas Goodrick-Clarke, *Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*. New York, 2002; Massimo Introvigne, *Satanism. A Social History*, Leiden, 2015; Murphy Pizza and James R. Lewis, *Handbook of contemporary paganism*, London, 2015; Ruben van Luijk, *Children of Lucifer*, Oxford, 2016. גישות מיסטיות מן המזרח הרחוק רווחו בקרב פאשיסטים צרפתיים ואיטלקיים. חלקן מצאו דרכן בשנות השלושים לארגון ה-SS כתוצאה ממפגשים אינטלקטואלים בין כמה מאותם פאשיסטים לראשי הארגון. הבולט בהם הוא יוליוס אבולה. ראו: Mark Sedgwick, *Against the Modern World*.

ויותר מכך, קונפינו מתעלם משורה של פירסומים בזמן הרייך השלישי שעוסקים בהיבטים שונים של הדמיון או הפנטסיה הנאצית בעולם העתידי ללא יהודים. בראש ובראשונה ארגון ה-SS ובעיקר ראש הארגון היינריך הימלר עסקו עוד קודם לשנת 1933 ובעיקר לאחריה בהתוויית מדיניות נאצית לאחר "הניצחון הסופי" (Endsieg) ולסדר חדש "במרחב האירופאי הגדול" (Grossraum Europa) נקי מיהודים. פירסומים בעיתוני ה-SS (*Das Schwarze Korps*) ובכתבי עת מדעיים, לדוגמא כ-*Deutsches Recht* או *Das Reich und Europa*, שפעו דיונים במרחב הפולקיסטי הגרמני הגדול שיוקם לאחר המלחמה, תכניו ומדיניותו. רבים מן הכותבים מלאו תפקידים חשובים ב-SS ובעולם המשפט.²² אם אכן למרחב זה התכוון קונפינו במונח "עולם ללא יהודים", רצוי היה שיעשה שימוש במקורות אלו שיאשרו או יסתרו את טענותיו.

מקור נוסף שיכול היה לתמוך או לערער את תיזת קונפינו הוא ספרות יפה: רומנים, סיפורי מסעות וכתבות במאגזינים גרמניים ספרותיים יצאו לאור ברייך השלישי. רבים מהם דמינו את אירופה שלאחר המלחמה ואף את מקומו של הרייך הגרמני בסדר החדש. חלק מן המחברים היו נאצים נלהבים וללא ספק מייצגים ומתאימים למטרתו של קונפינו לתאר את "הדמיון הנאצי... ללכוד רגשות ורגישויות שבאו לידי ביטוי בפעולות פומביות... מה חשבו והאמינו האנשים... (39).²³

ולבסוף, אין כספרות תיאולוגית נאצית כדי לאשש או לסתור את טענותיו של קונפינו. קונפינו כלל לא עושה שימוש בפירסומים

Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century, Oxford, 2004, 998, 114-115; Furlong Paul, *Social and Political Thought of Julius Evola*, New York, London, 2014.

²² בהם פרסמו ראשי הארגון שרובם השתתפו אף ברצח היהודים בזמן המלחמה, כפרנץ אלפרד סיקס (Six) או וורנר בסט (Best). לדוגמא: Franz Alfred Six, *Europa: Tradition und Zukunft*, Berlin, 1944

²³ ראו Carl Wege, "Das Neue Europa" 1933-1945: *German Thought Patterns About Europe*, Frankfurt, 2016

ונאומים של תיאולוגים, כמרים וחוקרי דת ותנ"ך, רובם פרוטסטנטים או נוצרים גרמנים (Die Deutschen Christen) ברייך השלישי שהיו פורצי הדרך עוד קודם להקמתו במחשבה התיאולוגית, שאולי ניתן אף לכנותה כיום "פנטסיה", לגבי מקומם או אי-מקומם של היהודים בעולם החדש שיקום על חורבות אירופה הישנה. הבולטים שבהם היו אטלברט שטאופר (Stauffer) וגרהרד קיטל (Kittel). האחרון לימד באוניברסיטת טיבינגן, אולי המוסד האקדמי שהיה מזוהה יותר מכל עם הדוקטרינה הפרוטסטנטית שתמכה בנאציזם ואשר בשורותיו למדו רבים מראשי ה-SS ומשטרת הביטחון (SD). חוסר ההתייחסות עמוקה לקבוצה זו אשר בעיקר בקרבה ניתן היה למצוא את "מחשבתם של הנאצים על הנצרות, השמדת היהודים שנועדה לשנות באורח קיצוני את התיאולוגיה, הליטורגיה וההיסטוריה שלה" (332-333), בולטת בהיעדרה מן הספר.²⁴

לסיכום: המחסור במקורות נוספים ומגוונים יותר מאלו המצויים ברשותו של קונפינו היו אולי מתאימים יותר לאישוש או סתירת תיזת הפנטסיות הנאציות אודות היהודים. חסרונם מקשה על תשובה לשאלה כיצד נראו הפנטסיות הנאציות לגבי בריאת עולם ללא יהודים ויותר מכך, כיצד "באמת" היה נראה עולם ללא יהודים.

III. סיכום – עולם ללא יהודים: היסטוריה או היסטוריה אלטרנטיבית?

כפי שצינתי בפתח המאמר, ניתן להסיק מכותרת ספרו של קונפינו כי לפנינו מחקר שעוסק ברעיונות ובפנטסיות נאציות משנות המלחמה, בשאלה כיצד העולם יתנהל ויראה כאשר לא יהיו יהודים בעולם, כאשר הציביליזציה המערבית תתקיים ללא יהודים. מחשבה נוספת שהכותרת מעלה הנה מתחום "ההיסטוריה האלטרנטיבית", כיצד אכן התנהל העולם לאחר השמדת היהודים? מה היו תווי הסדר העולמי הנאצי הנקי מיהודים אי-שם באמצע המאה העשרים? התרבות

²⁴ המחקר הבולט בתחום הנו Horst Junginger, *The Scientification of the "Jewish Question" in Nazi Germany*, Leiden, 2015, chp. 7

הפופולארית עוסקת בכך רבות, ונכתבו מחקרים רבות אודות ז'אנרים שונים המדמינים את אורחות החיים תחת ההגמוניה הגרמנית-נאצית, לא רק לאחר הנצחון אלא אף לאחר מותו בשיבה טובה של אדולף היטלר. ספרים וסרטים כמו "האיש במצודה הרמה" (The Man in the High Castle) מאת פיליפ ק. דיק, "ארץ אבות" (Fatherland) מאת רוברט האריס, או "SS GB" מאת ליין דייטון אודות בריטניה הכבושה על-ידי הגרמנים, הנם כמה מן הפופולאריים שבהם. יצירות אלו ורבות אחרות נלמדו על-ידי גבריאל רוזנפלד בספרו המרתק "העולם שהיטלר מעולם לא יצר".²⁵ מספר קטעים שקונפינו מציג בספרו מתכתבים אף הם במודע או שלא במודע עם תופעות דומות (331-328).

אילו אכן היה קונפינו נצמד לכותרת ספרו כמוטיב-על המלווה את תכני הספר ופרקיו, נראה לי כי מן הראוי היה שינסה לחקור את האופן בו הנאצים עצמם ניסו בזמן המלחמה לדמיין מה יהיה היחס ליהדות לאחר הנצחון, כיצד לשמר ומה להעלים משאריות התרבות החמרית היהודית (ספרי תורה, חפצי יודיאקה) כדי להנציח את "מפעל" ההשמדה, כיצד לציין פיזית את בריאת "הזמן הארי החדש" בציביליזציה גרמאנית בה לא יהיו יהודים, ובעלת תודעה מוסרית והיסטורית. שאלות אלו, כאמור, מתכתבות הן עם כותרת ספרו של קונפינו והן עם ז'אנר "היסטוריה אלטרנטיבית".

ידוע כי היו נסיונות מעטים בכיוון זה בזמן המלחמה, בעיקר סביב הניסיון להקמת 'המוזיאון המרכזי של הגזע היהודי שנכחד' בפראג. הניסיון לא צבר תאוצה ולא התממש, למרות הרצון הנאצי העז להקים גלעד לתרבות היהודית שהלכה והושמדה. סביב סיפור המוזיאון רקח החוקר הגרמני דירק רופנאו (Rupnow) סיפור מבריק, אך דמיוני, ובו הוא מתאר כיצד לאחר הנצחון במלחמה מנסים הנאצים להשתמש באוספי המוזיאון המתרבים והולכים ליצור עולם

²⁵ Gavriel Rosenfeld, *The World Hitler Never Made. Alternate History and the Memory of Nazism*, Cambridge University Press, 2005

חדש "ללא יהודים" בו ישלטו מושגי זמן שונים.²⁶ רופנאו משתמש במושג של קונפינו "עולם ללא יהודים" ומאתגר אותו בעזרת כתיבת היסטוריה אלטרנטיבית על אירופה תחת הסדר הנאצי החדש, בה מתנהל ויכוח מה לחשוף או להסתיר מתהליך ההיעלמות הפיזית של היהודים מן החיים האירופאים, ובעיקר כיצד להתייחס לרכוש היהודי הרב שנותר בידי הגרמנים. האם להופכו לאוסף מוזיאוני ולהציגו כגלעד לתרבות חשובה אך מסוכנת שהושמדה, או להעלימה לעד כדי לא להשאיר שריד וזכר ליהדות בעולם הנאצי החדש? רופנאו, שאף כתב כמה מחקרים חשובים על היוזמה הנאצית להקמת מוזיאון יהודי בפראג, משתמש בנסינו האקדמי מתחום זה להציג מחד עולם ללא יהודים כסוג של כתיבת היסטוריה אלטרנטיבית, אך מאידך הוא מבקש ללמוד מההיסטוריה דמיונית שכזו על התפיסות והכוונות הנאציות האמיתיות כלפי היהודים והיהדות בזמן המלחמה, כמודל לעולם גרמאני חדש לאחריה.²⁷ נראה לי כי זה הכיוון אליו היה קונפינו צריך לקחת את מחקרו בעל הפוטנציאל החשוב אך הלא ממוצה כראוי.

ואסיים את מאמרי בבדיחה מבעיתה מתחום ההיסטוריה האלטרנטיבית המציגה פנטסיה נאצית על עולם הנשלט על ידי יהודים:

"אם גרמניה היתה מפסידה במלחמה... מה היה קורה? האם היהודים היו חושפים את מזימתם והאנושות כולה היתה מושמדת – לא רק חלקה כפי קורה היום, אלא נמחקת לחלוטין? היהודים היו נשארים בחיים!... דבר זה לא ניתן לעלות על הדעת. ההולנדים לא היו מגורשים, אלא היו

²⁶ Dirk Rupnow, "What if the Final Solution had been Completed?: Nazi Memory in a Victorious Reich", in: Gavriel Rosenfeld (ed.), *What Ifs of Jewish History. From Abraham to Zionism*, Cambridge (Cambridge University Press) 2016, 311-331.

²⁷ Dirk Rupnow, *Vernichten und Erinnern. Spuren nationalsozialistischer Gedächtnispolitik*, Göttingen 2005; idem, *Täter-Gedächtnis-Opfer. Das "Jüdische Zentralmuseum" in Prag 1942-1945*; Vienna 2000

עולם ללא יהודים: העולם שהיטלר מעולם לא יצר

מנוצלים באופן נתעב על-ידי היהדות הפלוטוקרטית העלוקתית... בעוד שהמערב היה נשדד על-ידי היהדות הפיננסית הבין-לאומית והמזרח היה נרמס תחת מגפי המפלצות הבולשביסטיות-היהודיות.²⁸

אלו דבריו של אוטו טקסטור, עיתונאי הולנדי בעיתון "הטלגרף", שנשלח בשנת 1967 מוורשה ההרוסה המוצפת בפליטים הולנדים שגורשו מהולנד, לברלין הבנויה מחדש כדי לסקר את משפטו של פושע המלחמה רוברט אופנהיימר ממציא פצצת האטום שהחריבה את ברלין בשנת 1946. אופנהיימר נתלה וטקסטור פורש לבית המלון, בו הוא פוגש שני הולנדים שתויים המעלים בפניו את ההשקפה כיצד היה נראה העולם אם גרמניה היתה מובסת והעולם נשלט על ידי יהודים. הרעיון מעלה בטקסטור את היוזמה לכתוב רומן על הנושא. הרומן, *החרגול נח בכבודות*, הופך להיות הצלחה מסחרית עם פרסומו באירופה תחת השלטון הנאצי. "עד כאן טקסט דמיוני משל עיתונאי דמיוני בשם אוטו טקסטור, המצוטט אצל גבריאל רוזנפלד המציג סיפור זה כדוגמא לכתיבת היסטוריה אלטרנטיבית ניאור-נאצית, או כזאת העוסקת בנאציזם והנפוצה בתרבות הפופולרית במערב כיום.²⁸ בספרו *העולם שהיטלר מעולם לא יצר* מנסה רוזנפלד לעמוד על הסכנות הטמונות בסוג כזה של כתיבה.

אין בכוונתי חס וחלילה לרמוז כי קונפינו חוטא בסוג כזה של כתיבה. להיפך, קונפינו הוא חוקר אמין, חשוב ואמין, שמחקריו בהיסטוריה גרמנית זכו לתהודה רבה ולציטוטים אין ספור. אולם ההבטחה הגלומה בהצהרת כוונות של כותרת וההקדמה לספרו הנוכחי אינה ממומשת כראוי ומרמזת להיסטוריה אלטרנטיבית. וכך נותרנו עם הספר, שהנו אמנם מחקר אמין על הדרך ומשמעות השואה, אך משאיר בפינו טעם מוזר.

עודד היילברונר, המחלקה ללימודי תרבות, מכללת שנקר; הפקולטה לחקלאות, האוניברסיטה העברית

²⁸ Rosenfeld, *The World Hitler Never Made*, pp. 191-192

לא כל ספר הוא ספר הספרים



באתר Ynet מיום 23.3.2017 מופיע סרט וידאו בו מביע ד"ר אבשלום קור את מחאתו על השימוש באנגלית בשיר שייצג את ישראל באירוויזיון השנה. תופעה זאת, של שיר באנגלית ובמנגינה שסגנונה אנגלו-אמריקאי

כמייצגה הנאמן של התרבות הישראלית אינו חדש. זה שנים שהשירים הישראליים (ולא רק הישראליים) באירוויזיון הם על טהרת הלשון האנגלית ומוסיקת הפופ האנגלופונית. אנו נוטים להסכים עם אבשלום קור בענין עקרוני זה: מדוע לבחור בשיר שאין בינו לבין השירים הישראליים האמיתיים ולא כלום כדי לייצג דוקא את ישראל בתחרות בינלאומית?

ד"ר קור ממשיך ואומר:

בצרפת, ברוסיה, קוראים לספריה בשם "ביבליותקה", כלומר הביבליה, הבייבל, התנ"ך. זה הבסיס לספריות שלהם.

כאן היה זה מן הראוי דוקא לבלשן וחוקר הלשון העברית לבדוק את דבריו. המלה הצרפתית bibliothèque, שממנה נגזרו מלים דומות ברוסית ובעוד כמה לשונות, מקורה במלה היוונית βιβλιοθήκη, שפירושה המקורי היה "ארגז ספרים" או "קופסת ספרים" – שבה מניחים מספר מגילות קלף שהן חלקי אותה יצירה (למשל, ספרים אחדים של האודיסיאה), או יצירות שונות של אותו המחבר. מלה זאת מורכבת מ-βιβλίον – ספר, כל ספר שהוא בגודל מגילת קלף בינונית – והסיומת θήκη שמקורה בפועל τίθημι, "לשים, להניח": מקום שבו מניחים ספרים. מכאן הורחבה משמעות המלה למקום שבו מניחים בצוותא גם את קופסאות הספרים, ל"ספריה". נכון הוא שבעולם הנוצרי התקבלה המלה βιβλία – צורת הרבים של βιβλίον – כשם הכולל לכתבי הקודש (וגם ביטוי זה הוא קיצור של ביטוי ארוך יותר, "הספרים הקדושים"). אך כנוי זה נוצר כמה מאות שנים אחרי שהמלה βιβλιοθήκη כבר שמשה במשמעויותיה המקוריות של מקום שבו מניחים ספרים, ולאו דוקא ספרי קודש. למיטב ידיעתנו, גם בעולם הנוצרי איש לא השתמש במלה βιβλιοθήκη לציין אך ורק

אוספים של ספרי תנ"ך. ואגב, המלה βιβλία – ו־Bible – באותה משמעות נוצרית כוללת לא רק את התנ"ך שלנו, שהנוצרים מכנים אותו "הברית הישנה", אלא גם את ספרי "הברית החדשה" הנוצריים.

הכל שכנועים

זהר לבנת, *הרטיוריקה של המאמר המדעי, הלשון וקהיליית השיח*. הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשע"א. 241 עמודים (כולל ביבליוגרפיה מפורטת) + עמוד שער ותוכן עניינים באנגלית

לפני שנים רבות, ביקר בירושלים פרופ' חיים פרלמן מאוניברסיטת בריסל, והרצה (בעברית רהוטה, אחת מן השפות הרבות בהן שלט) בחברה הפילוסופית על היחס בין ריטוריקה לפילוסופיה. עיקרה של הרצאתו היה שגם הפילוסופיה אינה אלא סוג של ריטוריקה שפונה לקהל יעד מסוים כדי לשכנעו. בדיון שאחרי ההרצאה פנה הפרופסור לפילוסופיה חיים יהודה רות למרצה: "אני מבין שאדוני מנסה לשכנע אותי: אבל במה אדוני מנסה לשכנע אותי?"

למי שאינו מצוי אצל פרלמן ותיאורית הטיעון והשכנוע שלו, אמלא את החסר בפרטים אחדים. חיים פרלמן (Chaïm Perelman, 1912-) (1984), יהודי בלגי יליד פולין, היה רוב ימיו פרופסור לפילוסופיה באוניברסיטת בריסל. עיקר פרסומו בא לו ממחקריו בטיבם של טיעונים ושכנוע ובתיאוריה של הריטוריקה. ספרו החשוב והידוע ביותר, שפרסם יחד עם מורה אחרת באותה מחלקה, לואי אולברכטס-טיטקה (Lucie Olbrechts-Tyteca) בשנת 1958, הוא *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique* – משהו מעין "מאמר על טבע הטיעון: הריטוריקה החדשה". אין בדעתי (או ביכולתי) לסכם בשני משפטים את הטיעונים המסובכים והמפותלים שבספר ארוך זה (למעלה משבע מאות עמודים במקור הצרפתי, שלא את כולם קראתי). לצרכנו, די אם נאמר שבניגוד לעמדה שהמחברים מיחסים לפילוסופים באופן גורף (ולא לגמרי מוצדק), כאילו הפילוסופיה מספקת לעוסקים בה איזושהי אמת סופית ומוחלטת, או

מספר אמיתות שהן מדעיות ועובדתיות, הרי גם הפילוסופיה, ככל פניה אחרת לקהל בכתב או בעל פה, אינה אלא סוג של שכנוע – ולכן, בעקבות ההגדרה היוונית הקלאסית של הריטוריקה כ"אמנות השכנוע", גם היא אינה אלא ריטוריקה. נכון הוא שלא כריטוריקה הפוליטית או המשפטית, למשל, הפילוסוף פונה לקהל מצומצם יותר, ומטרת השכנוע שלו אינה להביא את השומעים (או את הקוראים) לנקוט פעולות מסוימות, אלא לשכנע אותם לקבל עמדות מסוימות כאמיתות. אך למרות הבדלים אלה, גם הטיעון הפילוסופי – או המדעי – אינו אלא מין ריטוריקה המיועדת לקהל מומחים בשטח זה או אחר.

הספר שלפנינו מציג לקורא העברי (בעמודים 37-38) עוד צד של תורתם של פרלמן ואולברכטסטיטקה: ההנחה שכל "עובדה" אינה אלא דבר שקהל מסוים הסכים עליו, או תוצאה של התפתחות מחשבתית בקהל זה או אחר שבמקורה מבוססת על "עובדות שבהסכמה" מסוג זה. אין זה מקרה איפוא שהספר שלפנינו עוסק ב"ריטוריקה של המאמר המדעי", ופרקו השני (עמודים 40-57) מכונה "אופיו השכנועי של המאמר המדעי". לקראת סוף פרק זה אנו קוראים:

לאחר הדברים שלעיל, ההנחה של המחקר שלי היא שהשיח המדעי הוא שיח ארגומנטטיבי, שמטרתו לשכנע את הקהילייה המדעית לקבל את הידע החדש ואת הטענות החדשות ולעשות אותם לחלק מן "הידע המדעי" או "העובדות" שעליהן כבר יש הסכמה בקהילייה. (עמוד 56)

וכיוון שאותו שכנוע מדעי שונה משכנועים אחרים (פוליטי, מסחרי, דתי או משפטי):

יהיה עלינו לפתח כלים שונים להתבוננות רטורית בטקסט המדעי, ונקודת מבט שונה היוצאת מן המטרות אל הבחירות הלשוניות המשרתות אותן. רכיבים לשוניים שונים: ציטוטים, משפטי שאלה, מבני ויתור, מבעים אימפרסונאליים, כינויי גוף, מודאלים ומסייגים, יעמדו במרכז הדיון בפרקים שלהלן, ותפקידם הרטורי יוצג על רקע המטרות השכנועיות שאותו ונדונו בחלק הזה. (עמוד 57)

הקורא התמים שמצוי קמעא אצל עובדות יסוד של הלשון המופשטת ישאל את עצמו כבר בשלב זה מה מייחד "רכיבים" אלה ומגביל אותם לריטוריקה של הטכסט המדעי. האם ציטוטים, משפטי שאלה ומשפטי ויתור, למשל, אינם מצויים גם בטכסטים פוליטיים, דתיים או משפטיים? די לקרוא בפרקי אבות – טכסט שמטרתו, לפי האמור בספר שלפנינו, שכנוע דתי – ולראות כמה נפוצים שם הציטוטים ("שנאמר", "מעלה עליו הכתוב", ודומיהם), משפטי השאלה ("איזהו חכם?", "במה דברים אמורים?") ומשפטי הויתור ("אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם איני דר אלא במקום תורה"). כל המַעֲיָן, אפילו עיון מהיר ביותר, בכמה מן הנאומים הפוליטיים "הקלאסיים" ייתקל בכל עמוד בתכסיסים ריטוריים אלה. אך כיוון שהמחברת מקדישה ל"רכיבים" אלה חלק נרחב מדיוניה, הבה נכנס לכמה מן הדיונים המפורטים יותר שבפרקים הבאים. הדיון העיקרי במשפטי שאלה מהווה חלק (3.3, עמודים 78-84) מן הפרק השלישי, "היבטים דיאלוגיים של השיח" (עמודים 61-84). בסיכומו של דיון זה נאמר לנו:

הדיון במשפטי השאלה השונים המופיעים בשיח המדעי ובפונקציות השונות שלהם הראה כי יש מהם הקשורים ביצירת אפקט דיאלוגי. שלא כציטוטים, היוצרים דיאלוג עם קהיליית השיח ועם מחקרים קודמים, משפטי השאלה יוצרים דיאלוג עם הקורא ומשתפים אותו במהלך הדיון ובתהליכי החשיבה שבתשתיתו. (עמוד 84).

מן הדיונים בעמודים הקודמים ומן הקטעים לדוגמא שהובאו בהם לא נראה לי שיש הכרח או סיבה להניח הנחה זאת חוץ מדברי "היילנד (2002):

לדעתו (ההדגשה שלי, י.ג.), בשיח הכתוב השימוש בשאלות הוא אחת הדרכים להביא את הקורא אל תוך הטקסט (שם, עמ' 529). בשיח המדעי ניתן למצוא משפטי שאלה במקומות שונים שבהם מבקש המחבר להזמין את מעורבותו של הקורא בטקסט. באמצעות משפטי השאלה יכול הכותב להכניס את הקורא לתוך זירת השיח, וכך יקל עליו להובילו אל נקודת התצפית של הכותב (שם, עמ' 530). (עמוד 80)

והלכתא כהיילנד? עוד נחזור לעניין זה של ציטוט ספרות משנית, בדרך כלל במה שנראה כהסכמה. היילנד, או האלידיי, או בחטין בכבודו ובעצמו, שאג, מי לא יירא? (אני מניח שאני שואל שאלה זאת כדי לשתף את הקורא במהלך הדיון... ולהובילו...). אך איזה מין "שיתוף" זה, אם למעשה אני "מכניס את הקורא לתוך זירת השיח" רק כדי ש"יקל עלי להובילו אל נקודת התצפית" שלי? זה דיאלוג זה? לא יותר מיצירה מונולוגית בעיקרה כפיליבוס לאפלטון – אולי הדיאלוג הפחות דיאלוגי (חוץ מאפולוגיה, שאינה מוצגת לפנינו כדיאלוג) בכל יצירותיו עד לחוקים. ואגב, בקטע הראשון שהבאנו זה עתה, האם הקורא נבדל ונפרד מ"קהיליית השיח", או שמא הוא חלק ממנה ונציגה?

נמשיך ונביא עוד ציטוט מדברי אותו היילנד:

לדעת היילנד (2002ב, עמ' 531), באמצעות שאלות יכול המחבר להסב את תשומת לבו של הקורא ולכוון אותו לנקודות ספציפיות בטיעון. ההנחה היא כי לשאלה הכוח למשוך את תשומת לבו של הנמען, שכן היא מופנית לכאורה כלפיו ומבקשת ממנו להידרש אליה. באמצעותה יכול הכותב להוביל את הקורא בכיוון הרצוי לו. אחד המראוינים של היילנד סיפר שהוא משתמש באסטרטגיה זאת בכתיבת מאמריו, על אף שהוא מודה שיש בכך הטעייה: אני שואל שאלות שהקוראים עשויים לשאול, אלה שיש לי תשובות עליהן ושמוכילות את הקוראים למקום שאליו אני חותר. (שם, עמוד 548).¹ (עמוד 82)

שוב, אין לנו כאן שום "אפקט דיאלוגי", אלא עוד אמצעי לשכנע את הקורא ולהוביל אותו בדרך לקבלת עמדתו של הכותב. דבר זה אינו מיוחד לשאלות. יש עוד לא מעט אמצעי שכנוע שיכולים להוביל את הקורא לאותו כיוון (לדוגמא: "כל אדם בעל תרבות מינימלית יודה בכך ש...", או "רק אדם חסר כל מצפון מוסרי יסכים להנחה כי...").

¹ רק בדרך אגב אשאל, כיצד הפך הקטע של שבע שורות שתחילתו בעמוד 531 בסופו לקטע בעמוד 548. איני מנסה להוביל את הקורא בשום כיוון.

ועוד: האם הצגת השאלה בתחילת דיון היא אמצעי ריטורי, ואמצעי המיוחד למאמר המדעי כפי שהוא בימינו? הרי הדיונים בכל שטח ושטח שיש בו דיונים, ולא רק "סיפור המעשה" או "דיווח", מתחילים לעיתים קרובות במין "עמדת פתיחה" המציגה אפשרויות שונות שמהן יהיה עלינו לבחור באחת או שתיים המתאימות יותר לעניין שאנו עוסקים בו. את אותה "עמדת פתיחה" ניתן להציג כשאלה, לעצמנו, כיצד לבחור בין האפשרויות השונות; ושאלה זאת יכולה להיות ישירה או עקיפה. הנה דוגמא לשאלת פתיחה עקיפה: אחרי זה עלינו לחקור מהי השלמות. מכיוון שכל מה שנמצא בנפש נמנה על אחד משלשה אלה, והם ההפעלויות, הכשרים ותכונות האופי, צריכה השלמות להיות אחד מהם. (אריסטו, *המידות*, ספר ב', פרק ה', תרגום חיים יהודה רוט).

כאן לפנינו תחילתו של דיון פילוסופי, ואריסטו מציג לפני הקורא שלוש אפשרויות, בלי לחכות לשאלות או להשגות מצדו של הקורא. היכן כאן "האפקט הדיאלוגי"? יש כאן הכוונה ברורה – אך זוהי גם הכוונה סמויה של הקורא (או, במקור, של השומעים את הרצאותיו של אריסטו על תורת המידות) אל דיוניו של אריסטו בנפש ותכונותיה (במה שהגיע אלינו כספרו *על הנפש*). ברור שאריסטו "מכוון אותו לנקודות ספציפיות בטיעון" – ואגב, למה דווקא "בטיעון"? אולי מוטב היה לומר "בדיון"? אבל למה אנחנו מצפים? שאריסטו יציג לפנינו את כל האפשרויות, לדידו ולדידם של כל האחרים שעסקו, עוסקים ויעסקו בנפש? לכל חוקר ופילוסוף נקודות מוצא משלו. והאם הקטע הבא, מתוך טכסט דתי משפטי, שאינו מובא בנוסח של שאלה ותשובה, אינו "מכוון את הקורא לנקודה ספציפית", או לנקודת מוצא אחת ויחידה, כאילו אין כל אפשרויות אחרות?

ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק הצד השווה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ. (משנה בבא קמא א א).

הצגת שאלות ומתן תשובות עליהן בדיון כלשהו – מדעי, פוליטי, דתי, וכיוצא באלו – אינם, ככל הנראה, אלא אמצעי להדגשת העובדה שלפנינו הבחירה בין אפשרויות שונות, או סתם אמצעי סגנוני לגיוון הדיון. דיאלוג של ממש עם הקורא אין כאן, ואשר להכוונת הקורא למה שנראה לכותב כדרך הדיון הנכונה או כתשובה הנכונה, הרי כל דיון שמציג את עמדותיו ודרכי חשיבתו של הכותב בשאלות שיש בהן אפשרות של מחלוקת ופרשנויות שונות שואף לכוון את הקורא אל מסקנותיו של הכותב – כלומר, לשכנעו בצדקת עמדתו של הכותב. מה חדש בזה, ולשם מה צריך היה היילנדר לראיין כותבים שונים?

עוד דוגמא למבנה תחבירי ולוגי מצוי, שהופך בספר זה ל"מבנה שיח שגם לו... תפקיד מרכזי בעיצוב האופי הדיאלוגי של השיח" (עמוד 85), הוא מבנה הויתור. מדובר במשפטים של "אם כן...", "למרות...", "אמנם...", "גם אם...", וכיוצא בהם. למשל, הדוגמא הראשונה המובאת באותו עמוד: "למרות מרכזיותו של הנושא בסדר היום הציבורי, הוא טרם נחקר לעומקו". או "גם אם יש מקום לעמדה... הרי שאין שום בסיס אמפירי לטענה..." (עמוד 87).

לאחר סיכום טכני במקצת של דבריהם של פרלמן ואולברכטס-טיטקה על מבנה הויתור, אנו קוראים:

מהי אפוא חשיבותו השכנועית של המבנה הזה? כותב המנסה לשכנע אינו יכול ליטול לעצמו את החופש להחליש את טיעוניו באופן ישיר על ידי העלאת הסתייגויות או טענות-נגד הפועלות בכיוון ארגומנטטיבי מנוגד לזה שאליו הוא חותר. כיצד איפוא יתמודד עימן? כיצד יוכיח כי הוא ער לטענות-נגד או הסתייגויות, וכי כבר חשב עליהן והחליט לדחותן? הדרך ההגיונית לעשות זאת מבלי להביא להחלשת הטיעון היא לטעת אותן במבנה של גרעין-ויתור ולוויין ויתור. ההסתייגות תופיע בעמדת הלוויין, ולצדה, בעמדת הגרעין, יופיע רכיב נוסף שימשמש מעין תשובה ומשקל-נגד להסתייגות. מאחר שעמדת הגרעין נתפסת כעמדה העיקרית מבחינה תוכנית, יכול הרכיב הזה לדחות את הטיעון המסתייג ולא לאפשר לו להשיג עמדה של החלשה ממשית. (עמודים 86-87).

זה תיאור של טקטיקה שמטרתה היא השכנוע בכל מחיר. כל טיעון שאינו מתאים למטרת השכנוע מוצג בטקטיקה זאת, בדרך של אמצעי תחבירי וריטורי – מבנה הויתור – כנחות. אך מה על החוקר, או הפילוסוף, שמתייחס קצת יותר ברצינות, ואפילו בכבוד, לעמדות השונות מעמדתו או מנוגדות לה? למשל, אותו אריסטו, שבפרק השישי של הספר הראשון של המידות (או אתיקה ניקומאכית) דן בפירוט בעמדתם של אנשי האקדמיה בשאלת "הטוב". הוא אינו דוחה אותם במשפט או שניים של ויתור בעזרת "הלוויין", "הגרעין" וכת דילהון, אלא מקדיש דיון ארוך (למעלה משבעה עמודים בתרגום רות) להצגה מכובדת, אם כי מסתייגת מתחילה, של עמדתם, ומביא טיעונים שונים נגד עמדה זאת. ולמצויים אצל דיוניו של אריסטו די להזכיר את סוג הדיון המצוי בכל ספריו והפותח בביטוי "ויש כאן בעיה" (*ἀπορίαν δ' ἔχει*) ודומיו. בדיונים אלה מעלה אריסטו מספר שאלות הנראות כסותרות את העמדה שנקט עד כה, ולא תמיד הוא מכריע לטובת עמדתו הראשונית. וגם מבנה הויתור אינו תמיד, או בהכרח, מכוון להפרכת עמדה המנוגדת לעמדת הכותב. דווקא הדוגמא הראשונה שהבאנו, "למרות מרכזיותו של הנושא בסדר היום הציבורי, הוא טרם נחקר לעומקו", אינה מכוונת נגד שום "טיעון מתסיג". לעיתים תחביר הוא תחביר הוא תחביר.

הדיונים בסעיף 4.2, "היבטים תחביריים ולקסיקליים" (עמודים 91-99) מציגים את יתרונותיה של המחברת כאשר היא דנה בדברים המצויים בשטח מחקרה המקורי והעיקרי, בלשנות עברית. עמודים אלה ומה שבא לפניהם אינם מובילים בדרך הטבע, או ההיגיון, או בכל דרך שהיא, לנאמר בסעיף 4.3, "הויתור כמשקף את אופיו הדיאלוגי של הטקסט" (עמודים 99-100). חלק ניכר מן הדיון במבנה הויתור (פרק 4, עמודים 85-114: שלושים עמודים) מוקדש שוב ושוב להדגמות של השימוש במבנה זה לשם שכנוע בדרך של הצדקת עמדת הכותב והפרכת אפשרויות אחרות. יתכן שעצם בחירתו של מבנה הויתור לדיון כה ארוך וממושך נובע גם מחשיבותו של מבנה זה בשיטתם של פרלמן ואולברכטס-טיטקה. אך הרי כל אמצעי ריטורי, כולל שימוש ריטורי מובהק במבנים לשוניים ותחביריים שונים, מטרתו היא בדיוק אותה מטרה, שכנוע הקורא או השומע בצדקת

עמדתו או טיעונו של הכותב או הדובר. המחברת מאששת הנחה זאת בפרק 6, "רטוריקה של אובייקטיביות" (עמודים 123-144) – עוד חלק מספר זה שבו המחברת עושה כבתוך שלה כמומחית לבלשנות שמית ובעיקר ללשון העברית. למשל, השימוש בצורות סבילות כדי ליצור את האשליה שהטיעון אינו של כותב זה או אחר, אלא מובן מאליה ו"נושא את עצמו" (עמודים 126-132), או "שם עצם לציון פעולה של החוקר" (עמודים 140-141). כאן הדיונים מצביעים על שימוש בניסוחים לשוניים ותחביריים ניטרליים לשם מתן גושפנקא של אובייקטיביות יתירה לטיעונים ולדרכי חקירה, והעוסק בטכניקה של הרטוריקה ילמד לא מעט מפרק זה. למעשה, ממשיך הפרק (מדעת או שלא מדעת) את סוג הדיון שהחל בו אריסטו בפרקים אחדים מן הספר העשירי של *טופיקה*, (ספר הידוע גם בשם "על ההפרכות הסופיסטיות"). אך שוב אני שואל את עצמי (ולמדתי מפרק זה לא להשתמש בנוסחאות אובייקטיביות כביכול כגון "נשאלת השאלה") ואת קוראי (ואיני מצפה לתשובה, כי לא הרי מאמר כהרי דיאלוג של ממש), מה בכל התכסיסים הלשוניים האלה מיוחד למאמר המדעי? למשל, שימוש בצורות סתמיות ופסיביות לחזוק עמדתו של הכותב או הדובר מצוי ברטוריקה על כל סוגיה וצורותיה. כך גם השימוש בבניוני רבים (עמוד 143). ביטוי כגון "כאשר בוחנים את...", אפשר למצוא גם בדיונים פוליטיים או דתיים. ואשר ל"אפקט הדיאלוגי", איני רוצה לחזור על דברים שכבר חזרתי עליהם.

השאלה והויתור הם שני אמצעים היכולים לשמש דיון פשוט או דיון מגוון, ויש להם מקום בדיונים לוגיים, מדעיים או תיאולוגיים מסוגים שונים. ככל אמצעי סגנוני או לוגי, אפשר להשתמש בהם בצורה הוגנת ואובייקטיבית של ממש, או לנצל אותם ואת דומיהם (למשל משפטי סיבה או תכלית) לשם שכנוע שמטרתו היא ניצחון בוטח או בדיון בכל מחיר. השאלות הכלליות העולות מספר זה (ולא כולן נדונות בו במידה מספקת) הן שאלות מתודיות ופילוסופיות הנוגעות לכל אמצעי דיון, ויכוח ושכנוע. השאלה המרכזית בספר שכותרתו היא "הרטוריקה של המאמר המדעי" היא מה הוא אותו יצור חמקן, המאמר המדעי, ומה מטרתו או מטרותיו. הנה התשובה שהמחברת מציעה לשאלות אלו, וכמה מהערותיי לתשובתה:

המאמר המדעי מוצג כאן כטקסט ארגומנטטיבי שניתן לאתר בו שורה של מטרות שכנועיות, ותכליתו הסופית להביא לכך שהידע החדש שמציע המאמר יתקבל על ידי קהיליית השיח כבעל ערך וכעובדה שיש לה מקום בגוף הידע המוסכם על ידי חברי הקהילייה. (עמוד 18).²

כבר הזכרתי לעיל את דבריהם של פרלמן ואולברכטס-טיטקה, המובאים (חלקם בציטוט וחלקם בסיכום) בעמודים 37-38, לפיהם אין סתם עובדה, אלא רק מה שהתקבל כעובדה אצל "קהילייה" זאת או אחרת. מנקודת מוצא זאת, אין כל הבדל בין מאמר מדעי המביא לדפוס לראשונה בתולדות המחקר מסמך חדש ששכב לעיפה עד כה וכוסה באבק של דורות בספריה או במוזיאון, או בין מאמר המוכיח, על סמך גרסאות שונות בכתבי היד של טכסט, מה "יחסי המשפחה" שבין כתבי היד השונים – לבין מאמר "פרוגרמטי" המציע נקודת השקפה חדשה על מלחמת מאה השנים בין אנגליה וצרפת. האמנם? להבנתי, מי שמפרסם לראשונה, נאמר, כתובת יוונית עתיקה שהתגלתה בקורינתוס לפני כמאה שנה ושכבה כאבן שאין לה הופכין במוזיאון המקומי עד שהוא גילה אותה אבן, הפך אותה, פענח אותה, ופרסם אותה בדפוס עם מספר צילומים אינו עושה זאת "למטרות שכנועיות", וכל עוד הצילומים ולשונה של הכתובת מראים שלפנינו כתובת קורינתית אותנטית, כל מה שעשה מחבר המאמר הוא פרסום מספר עובדות שכל מי שעיניו בראשו והוא יודע יוונית עתיקה ובקי

² בנ[י]סוח הדומה והמקביל בעמוד 56 שהבאנו לעיל, בהגדרת השיח המדעי, נאמר לנו כי "מטרתו לשכנע את הקהילייה המדעית לקבל את הידע החדש ואת הטענות החדשות ולעשות אותם לחלק מן 'הידע המדעי' או 'העובדות' שעליהן כבר יש הסכמה בקהילייה". כאן נוספו ל"ידע החדש" גם "הטענות החדשות", ול"עובדה" גם "הידע המדעי". אך ההבדל אינו משמעותי. גם אותו "ידע" וגם אותן "טענות" הם חלק מתהליך של שכנוע, וסופו של התהליך הוא צירופם "לגוף הידע המוסכם על ידי חברי הקהילייה". מבחינה זאת אין הבדל של ממש בין "ידע חדש" ל"טענות חדשות": שניהם הצטרפו בסופו של דבר (אם הצליח השכנוע) ל"ידע מדעי" במרכאות, ול"עובדות" במרכאות. ודוק: "טענות חדשות" ולא "טיעונים חדשים".

באותו מקצוע הקרוי אפיגרפיה יקבלן כעובדות ללא כל צורך בריטוריקה ושכנוע. נכון, ניתן לומר גם על הפילולוגים הקלאסיים המתמחים באפיגרפיה יוונית שהם "קהילייה מדעית", אבל בדוגמא שהבאתי לא קבלת הכתובת החדשה על ידי אותה "קהילייה" היא שעושה אותה לעובדה. להיפך: ה"קהילייה" פשוט מאשרת שלפנינו מוצג אמיתי ועובדתי. כשם ש"קהיליית" המומחים, למשל, לאמנות של המאה התשע-עשרה מאשרת את העובדה שספל התה שקניתי לפני כחמישים שנה בחנות עתיקות בלונדון מקורו בבית מלאכה צרפתי ידוע שפעל במרסיי באמצע המאה התשע-עשרה, כפי שנאמר בפירוש בכתובת בצרפתית שבתחתית הספל. המומחים אינם צריכים שום שכנוע, לא במקרה זה ולא בעניין הכתובת הקורנתית. העובדות הן עובדות ללא כל קשר ל"הסכמתם", ואותה הסכמה היא רק אישורם של המומחים שלפנינו עובדה ולא זיוף.

הדוגמא השנייה שהבאתי היא "משהו באמצע". יחסי המשפחה בין כתבי היד אינן עובדות שדי להציגן והן מובנות מאליהן: יש להביא ראיות כדי להוכיח למומחים שהתיאור שאני מציע מפרש כהלכה את העובדות. אך עדיין הטענות שאני משתמש בהם מבוססים על עובדות, ואם עשיתי מלאכתי נאמנה, הם "עולים" מן העובדות. הראיות שהבאתי אינן עניין לשכנוע אלא להוכחה מדעית. שונה הדבר לחלוטין כאשר אנו פוגשים בתיאוריה חדשה, כגון אותה פרשנות חדשה לאופייה של מלחמת מאה השנים. כאן לפנינו לא סתם עובדה או עובדות שהמומחים צריכים רק לאשר שאמנם כך הן, אלא פירוש חדש לעובדות הידועות לכל חוקר בשטח זה. (אני מניח שבדוגמא שהבאתי מחבר המאמר לא גילה שום עובדות חדשות על מלחמת מאה השנה, אלא רק הציע פירוש חדש למערכת העובדות הידועות.) כאן יש מקום וצורך בשכנוע הקוראים, ובעיקר המומחים, בטיעונים פרשניים מן הסוגים המקובלים במחקר ההיסטורי. אבל גם כאן אין כל צורך להניח שהטיעונים הם בהכרח "ריטוריים" במובן המקובל (והשלילי) של מילה זאת בימינו. נכון הוא שכל מי שכותב מאמר המציג פרשנויות חדשות וגישות חדשות משתמש (לעיתים רבות בלי משים) גם בתכסיסים ריטוריים. אך לא כל אחד עושה זאת רק כדי "למכור את סחורתו בכל מחיר". כפי שלמדנו אריסטו בפרקים

הראשונים של דיטוריקה, גם "הטובים" צריכים ללמוד ריטוריקה כדי לשכנע בצדקת עמדותיהם הנכונות. כל מה שאמיתי כאן תלוי, כמובן, בהנחה "הנאיבית" שיש עובדות ויש אמת בסיסית הקשורה בעובדות אלה. על עמדה "נאיבית" ו"מיושנת" זאת ניסיתי להגן בעמודים 15-27 של ספרי מסילווסטר עד זקני ציון, מבוא לפילולוגיה, כרמל, ירושלים תשע"א/2011. טענתי שם – ואולי גם זאת טענה נאיבית? – שאם אין עובדות ואין אמת עובדתית, לא נותר לנו בסיס לויכוח של ממש, אלא אם כן נאמר כי וריאציות פחות או יותר מתוחכמות של ה"כן נכון/לא נכון" הישראלי הן ויכוח של ממש.³

בעולם מחקרי שאין בו עובדות ואין בו אמת מדעית והכל שכנוע מסוגים שונים והסכמה של קהילייה זאת או אחרת איני יודע מה יהיה גורלם של מדעים כפיזיקה או ביולוגיה, אך ברור לי שבמדעי הרוח יביא הדבר לחורבן כמה מן ההישגים הגדולים של המחקר במאות השנים האחרונות (לפחות).

נתחיל "מן הסוף": מי יקבע מה היא אותה קהילייה מדעית שהסכמתה הופכת "ידע חדש" או "טענה חדשה" לחלק מן "הידע המדעי" או "העובדות"? כיוון שההנחה היא שאין עובדות לעצמן, או אמת עובדתית לעצמה, מדוע נאמר, למשל, שפרשנות המקרא שאנו מכנים אותה מדעית עדיפה, למשל, על פרשנות המקרא הקתולית? הרי גם לפרשנות הקתולית יש קהילייה לא קטנה שכל מי שמקבל את הנחות היסוד שלה (למשל, ש"הברית הישנה" אינה אלא הכנה ל"ברית החדשה" כפי שמבינה אותה הכנסייה הקתולית, וכל מה שנאמר בה כבר מכוון אל ישוע מנצרת ואלוהותו כאמור בעיקרי האמונה של הכנסייה) יכול בנקל לשכנע את חבריה לקבל "ידע חדש"

³ סעיף 1.3.2, עמודים 37-39, "העובדה" כמבטאת הסכמה של 'הקהל האוניברסאלי', אינו מוסיף שום דבר משמעותי על מה שהבאתי עד כה. הוא אינו אלא חזרה מורחבת במקצת על דבריהם ועמדתם של פרלמן ואולברכטס-טיטקה על "עובדה" כעניין שבהסכמה של קהילייה זאת או אחרת. הפרשנות שלהם לדברי "סוקראטיס" בדיאלוג גודגיאס לאפלטון 487d-e, המצוטטת בעמוד 38, אינה משקפת הבנה יתירה של טיב הדיאלוג האפלטוני, אך אין זה מעניינו של מאמר זה.

או "טענה חדשה" שלו בקשר למשמעות פרק זה או אחר בספר שמואל או ישעיהו, "ולעשות אותם לחלק מן 'הידע המדעי' או 'העובדות' שעליהן כבר יש הסכמה בקהילייה". במקום ששכנוע הקהילייה הוא מה שהופך "ידע" או "טענה" לחלק מן המדע, במה נופלת הפרשנות הקתולית (או כל פרשנות כיתתית אחרת) מן הפרשנות האקדמית הנחשבת, לפחות אצל כמה מאתנו, מדעית? אך כמובן, בעולם הפוסט-מודרני בעיקרו של פרלמן, אולברכטס-טיטקה וההולכים בעקבותיהם, הכל שכנוע, וההבדל בין הראיה המדעית והתיאוריה אינו אלא בין שני אמצעים שבהם איש המדע (או אולי מוטב: איש "המדע") מנסה לשכנע את הקהילייה שלו לקבל את עמדתו לתוך הקורפוס ה"מדעי". ואם כן הדבר, הרי כל מה שכתבתי כאן כביקורת על גישה זאת אין לו יד ורגל, ואינו אלא עוד ניסיון של עוד איזה איש "מדע" לשכנע קהילייה זאת או אחרת – לא, חס ושלום, בצדקת דבריו, אלא פשוט "לקבל אותם ולעשות אותם לחלק מן 'הידע המדעי' או 'העובדות' שעליהן כבר יש הסכמה בקהילייה". נכון? לא נכון? עזוב אותי מהנאיביות המיושנת הזאת.⁴

במסגרת זאת, אין פלא בכך שכל האמצעים והתכסיסים מובילים לאותו מקום: שכנוע הקורא. הדבר יכול להתבצע גם באמצעות "רטוריקה של אובייקטיביות" (פרק 6, עמודים 125-144), שבה אנו משתמשים בצורות ומבנים "אימפרסונאליים" כדי לשכנע את הקורא שטיעונינו ומסקנותיהם "מובנים מאליהם" ללא כל קשר למי שאמרם,

⁴ לעניין זה של "הקהילייה המדעית" שהיא ורק היא הקובעת מה "עובדה" ומה לא, הוסיף הקורא המקצועי של מאמר זה את הקטע הבא, ואני מודה לו על כך: חשבתי על הדוגמא היפה של פרופ' דן שכטמן שגילה מבנה גבישי חדש ויותר משני עשורים קביעתו לא התקבלה בקהילייה המדעית, והוא אף זכה לבזיונות. האם העובדה שהוא לא הצליח לשכנע את הקהילייה המדעית באמיתות תגליתו הפכה את התגלית ללא נכונה? ומה קרה שנים רבות לאחר מכן? ה"לא עובדה" הפכה ל"עובדה" ואף זיכתה אותו בפרס נובל. הכיצד? ולבסוף, מזלו שהוא גילה את שגילה לאחר שהיתה לו קביעות בטכניון. אחרת הקהילייה המדעית היתה גם מקיאה אותו מתוכה, או לא היתה מאפשרת לו להיכנס אליה מלכתחילה.

וגם – להיפך – באמצעות "הבלטת נוכחות המחבר בטקסט" (פרק 7, עמודים 145-157), שבה המחבר או המחברים דווקא כן מופיעים, משום הסמכות המדעית או המוסרית שלהם, שמשרה את שכינתה על טיעוניהם. אם המטרה היא השכנוע, כל האמצעים כשרים – או שמא מוטב שנאמר שאין אמצעי כשר או לא כשר אלא רק אמצעי יעיל או לא יעיל?

אם כן הדבר, הרי גם החוקרים שהמחברת משתמשת בכתביהם על כל צעד ושעל כולם שווים. זאת כנראה אחת מתכונותיו הצורניות של הספר שלפנינו שאינה תואמת בדיוק את הנאמר על גב הכריכה: לסטודנטים ולחוקרים צעירים, העושים את צעדיהם הראשונים בכתובה המדעית, עשוי הספר לשמש מורה נבוכים ומדריך להשתלבות בקהיליית השיח המדעי.

יתכן שהספר תואם את אותה "קהיליית השיח המדעי", שהמחברת מתארת בעמוד 56; ואם זאת היא הקהילייה המדעית שהסטודנט מבקש להיכנס אליה – ייכנס, אבל אנה, ישאיר אותי בפרוזודור. אך לומר על ספר זה שהוא "מורה נבוכים" או (באותו עמוד) שהוא כתוב "בלשון בהירה ומדויקת"?

נביא דוגמא ראשונה מקטע שכל עיקרו אינו אלא "רשימת דעות" ("דוכסוגראפיה" ליודעי ח"ן) של מה שאמרו כותבים שונים (האותיות המודגשות שלי):

היתרונות שבמחקר המבוסס על קורפוס ידועים וזוכים היום להסכמה רחבה (יזרעאל ואח', תשס"ב). בעשורים האחרונים, עם פריחתם של הקורפוסים הממוחשבים המשמשים לתיאור לשונות, נדחקה לשולי התודעה המסורת העתיקה של מחקר הקורפוס, הנקשרת בראש ובראשונה להתייחסות אל התנ"ך כאל קורפוס סגור, שניתן לתאר את ממצאי הרכיבים הלשוניים שלו באמצעות יצירת מילונים, קונקורדנציות וספרי דקדוק (קנדי 1998, עמ' 13). קורפוס יוצר בסיס אמפירי לא רק לזיהוי האלמנטים והדגמים המבניים המרכיבים את המערכת הלשונית, אלא גם למיפוי האופן שבו משתמשים במערכות האלה (שם עמ' 4). ג'ון סינקלייר, אחד מבכירי החוקרים בתחום בלשונות הקורפוס, בחר לאחד מספריו את הכותרת:

Trust the Text (2004) וקבע כי "הקורפוס אומר את האמת" – האמת על מבנה השפה ועל השימוש בה. אפשר להתבסס על קורפוס הן כדי לתאר את המאפיינים של לשון נתונה באופן כללי והן כדי לתאר תת-לשון מסוימת או סוגה מסוימת. במקרה הראשון מדובר בקורפוסים רחבי היקף ומגוונים, ואילו במקרה האחר מדובר בקורפוסים קטנים יותר, הממוקדים בטקסטים בעלי איפיון ייחודי. בשני המקרים על הקורפוס הנבחר להיות קורפוס מייצג (ליץ' 1991), ואולם הוא יכול להיות מייצג הן מצד גודלו הן מצד אופיו. גודלו של הקורפוס חשוב בעיקר לצורך בדיקות כמותיות בעלות ערך, וכאשר מטרתו לייצג את "השפה" באופן כללי. {כאן הערה המפנה ליזרעאל ואח' (תשס"ב)}. במקרים אחרים ולצרכים אחרים, אם הקורפוס מייצג מצד אופיו, הוא יכול להיות קטן (ראו למשל: בונדי ואח', 2004). (עמודים 14-15).

אין כאן כמעט משפט שאינו נגמר בהפניה לספרות משנית – ודוק, ספרות משנית משלושים השנים האחרונות. עוד נחזור לעניין זה של "עדכניות". אך מה יבין מכל זה הסטודנט והחוקר הצעיר, בתחילת דרכו, שהספר נועד להיות לו "מורה נבוכים ומדריך"? אם הוא קרא בעיון את העמודים הקודמים, אולי יזכור שהמחברת הגבילה את מחקרה באותה "סוגה" המכונה מאמר מדעי ל"קווים הלשוניים", או ל"רכיבים הלשוניים", "המאפיינים אותה". אולי יזכור גם כי כותרת המשנה של הספר, המופיעה באותיות קטנות יותר על הכריכה ובשני העמודים הראשונים, היא "הלשון וקהיליית השיח". זכותה היא, כמובן, להגדיר כרצונה את שטח עבודתה – אם כי ההתגדרות במרכיבים הלשוניים בלבד של המאמר המדעי אינה עונה על ציפיותיו של הקורא מן השם הכולל יותר שבכותרת העיקרית של ספרה. ריטוריקה אינה רק עניין ל"מרכיבים לשוניים", וכמה מהנושאים שהספר ידון בהם – למשל ציטוטים, הבעת הספק, או האופי הדיאלוגי של חלק זה או אחר של המאמר – שוב אינם כלולים באותם "מרכיבים לשוניים". אך נניח לזה. התלמיד הנבון בארץ קורא ש"היתרונות שבמחקר המבוסס על קורפוס ידועים וזוכים היום להסכמה רחבה". האם עליו להסיק מכך שהשימוש בקורפוס הוא

הצעד הנכון וההכרחי בכל מחקר ומחקר? האם אותה "הסכמה רחבה" מחייבת גם את מי שכותב מאמר, למשל, המנתח אחת מיצירותיו של טניסון למצוא לו קורפוס זה או אחר? הקורא המתחיל ממשיך. והנה, ללא כל התראה, נאמר לו כי בגלל ההתפתחויות של הקורפוסים הממוחשבים במחקר הלשוניות, שוב אין צורך להתייחס אל התנ"ך כאל קורפוס סגור וכו'. רגע, הרי הוא בכלל מבקש לחקור יצירה של טניסון. אך נאמר – נִזְכָּר בכך – שאנו דנים כאן רק בחוקרים העוסקים בחקר הלשוניות (כלומר, לאו דווקא ב"מאמר המדעי" tout court). שוב: מדוע יהיה על כל העוסק בחקר הלשוניות "לדחוק לשולי התודעה" את "המסורת העתיקה של מחקר הקורפוס, הנקשרת בראש ובראשונה להתייחסות אל התנ"ך כאל קורפוס סגור וכו'? ומה אם עניינו הוא דווקא בחקר הלשון הטיבטית של ימי הביניים המאוחרים? האם לפני שבאו לעולם אותם "הקורפוסים הממוחשבים המשמשים לתיאור לשונות" היו כל חוקרי כל הלשוניות השונות, תהיינה אשר תהיינה, רכונים יום ולילה על המילונים, הקונקורדנציות וספרי הדקדוק של התנ"ך? הקורא הנבוך ממשיך, ושואל את עצמו מה הם אותם "האלמנטים והדגמים המבניים המרכיבים את המערכת הלשונית", ומה הוא "מיפוי האופן שבו משתמשים במערכות האלה". כנראה התשובה היא שילך לו אצל "קנדי 1998, עמ' 4" ויחכים. אפסח על עוד כמה דברים כדי שלא להלאות את הקורא. מה פירוש "מייצג הן מצד גודלו הן מצד אופיו"? נו, טוב: מי שלא מצוי אצל ביטויים אלה ילך לו במטותא אצל "יזרעאל ואח' (תשס"ב)" ואצל "בונדי ואח' (2004)".⁵

ואם בקורפוס עסקינן, מה היא ההצדקה לבחירתה של המחברת ב"שלושים מאמרים שהתפרסמו בעברית בארבע חוברות רצופות של כתב העת *מגמות* בשנים 1991-2000"? (עמוד 15). נאמר לנו מיד כי

⁵ ואוסיף כאן כהערה שהקטע שהבאתי וניתחתי כאן (בחלקו), על ההפניות לספרות משנית על כל צעד ושעל, ועל חוסר הבהירות והעקביות בכמה וכמה ממשפטי, אינו נדיר בספר שלפנינו. קטעים כמוהו, גם מבחינת טיבם ה"דוכסוגראפי" וגם מבחינת סגנונם העמום, מצויים כמעט בכל עמוד של הספר, ורק מקוצר המקום לא הבאתי דוגמאות אחרות, השמורות אצלי.

"זהו כתב עת למדעי ההתנהגות". כל השבחים שהמחברת מעתירה על כתב עת זה (הוא שפיט בשיפוט אנונימי; הוא תובע את ה"סטנדרטים הגבוהים ביותר של כתיבה מדעית במדעי החברה"; יש בו מאמרים הנסמכים על מחקר כמותי ומאמרים הנסמכים על מחקר איכותי – ועוד ועוד) אינו עושה מספר מאמרים מן השנים האחרונות (יחסית) בכתב עת שמוגבל לשטח מסוים של מדעי החברה לקורפוס מייצג בשביל מחקר של הריטוריקה של המאמר המדעי בכלל, או אפילו של המאמר המדעי במדעי הרוח והיהדות. ככל הנראה, גברה כאן האופנה הדורשת קורפוס מסוים ומוגדר – וכמובן, מעודכן – על כל שיקול אחר. אבל שוב, מה על כותרת הספר?

נחזור לענין העדכון. העיסוק בריטוריקה ימיו כמעט כימי הפילוסופיה. כבר בדורם של סוקראטים ואפלטון היו כמה מורים לריטוריקה (כגורגיאס ותלמידו איסוקראטים, או כבן דורו של איסוקראטים הידוע פחות ממנו, אלקידמאס) שלא הסתפקו בעיסוק המעשי בכתיבת נאומים וביצועם ובהוראת עיסוק זה לאחרים, אלא גם ניסו (אם כי עדיין לא באופן שיטתי) להבין מה טיבו של העיסוק הריטורי לצדדיו השונים. בכמה מן הדיאלוגים של אפלטון – למשל *גורגיאס* ו*טופיסט* – כבר עולות לדיון בעיות הקשורות לעצם טיבה של הריטוריקה ואמצעי השכנוע שהיא מלמדת. *הדיטוריקה* ו*הטופיקה* של אריסטו, וכתביהם הריטוריים של קיקרו וקווינטיליאנוס, שימשו דורות של סופרים וחוקרים כמורי דרך בעולמם של הנאום והשכנוע. הספרות העוסקת בריטוריקה הולכת וגדלה מאז הרנסאנס באיטליה. הביבליוגרפיה בעמודים 225-241 של ספרנו כוללת (בספירה מהירה) כמאתיים ושלושים ספרים ומאמרים. מתוכם רק כשלושה-עשר פורסמו לפני 1980 – כולל ספרם רב ההשפעה של פרלמן ואולברכטס-טיטקה וספריהם של אנשי שם כקרל פופר ועמנואל לוינס – וגם הם מן המחצית השנייה של המאה העשרים. נראה כי שוב לפנינו תופעה די שכיחה בשטחים שונים של מדעי הרוח בימינו: הדרישה לעדכנות בכל שטח שהוא; כאילו גם במדעי הרוח המחקר מתקדם בצעדי ענק כמו במדעי הטבע, וההרצאה כבר מיושנת בחלקה כשהיא יוצאת לאור כמאמר, ואותו מאמר שוב לא יהיה ראוי לחוקר לעיין בו בעוד שנים מספר. זה לא

מכבר ניסיתי להצביע על כך שלפחות בכמה מענפי מדעי הרוח אין כן הדבר, והעדכנות היתירה לא זו בלבד שאינה תמיד מועילה, אלא לעיתים היא גם עלולה להזיק.⁶ הפילוסוף היגל אמר בשעתו כי "לטבע אין היסטוריה". בימינו אנו יודעים כי גם לטבע יש היסטוריה, וודאי וודאי שלמדעי הטבע יש היסטוריה. אך תיאוריות שונות מַעֲבִיר של מדעי הטבע שוב אינן חלק מן המחקר במדעי הטבע עצמם. כאן, משום טיבו של המחקר וטיבן של התצפיות, תקפה הברכה "וישן מפני חדש תוציאו". אין כן הדבר לפחות בכמה ממדעי הרוח. העיסוק בריטוריקה אינו בהכרח דומה למחקר בפיזיקה או בביווגיה, גם אם ההתבססות על עובדות מסוג זה או אחר משותפת לכולן. הניסיון להסתמך אך ורק (או בעיקר) על פרסומים משלושים השנים האחרונות מרחיק את הקורא התמים ממסורת ארוכה של דיונים בריטוריקה וטיבה. איש לא יכחיש כי הפיזיקה של אריסטו אינה היום עניין לחוקר הטבע אלא להיסטוריון של המדע. הדיטוריקה של אריסטו, או דיטוריקה לאלכסנדר המיוחסת בטעות לאריסטו, לא התיישנו באותה מידה, וגם מי שעוסק היום בריטוריקה יכול ללמוד מהן לא מעט. אולי, לעיתים, אפילו יותר מבונדי, בונדי ואח', היילנד או נויטס, ואפילו מפרלמן ואולברכטס-טיטקה – וודאי וודאי מ"פרוגל" (2006).⁷

ומכאן לעצם התופעה של המאמר המדעי והעמדתו בדורות האחרונים במרכז העיסוק המדעי האקדמי.

לפני שנים רבות שאל אותי תלמיד (שהיום הוא פרופסור באחת האוניברסיטאות בישראל וגם הוא מפרסם מאמרים) האם האוניברסיטה הפכה ל"בית חרושת למאמרים"? הדרישה הגוברת והולכת מחוקרים צעירים לפרסם מספר גדול והולך של ספרים ומאמרים לצורך כל מינוי וקידום הפכה כבר למין טירוף שאינו חייב

⁶ ר' למשל מאמרי "עד כאן: על תרגום רינון לפואטיקה", קתרסיס 2, תשס"ה/2004, עמודים 147-95, בעיקר 137-147.

⁷ על ספר זה, דיטוריקה מאת שי פרוגל, ר' מאמרו של ירוחם יתום "Quid Sit Rhetoric?", קתרסיס 9, תשס"ט/2008, עמודים 63-109.

להצדיק את עצמו. היא מזכירה למי שגדל באווירה יותר שפויה את "שולייית הקוסם" לגיתה. מחברת הספר שלפנינו מודה למעשה שמצב עניינים זה אינו זר לה לחלוטין כאשר היא מצטטת באריכות מאמר של חוקר המתלונן על דרישות מוגזמות אלה:

במאמר שהתפרסם בעיתון הארץ ב־3 בספטמבר 2006 וכתבתו "כשהפרופסורה חשובה יותר מהפציינטים", הציג פרופ' דוד רווה, רופא בכיר במרכז הרפואי "שערי צדק" בירושלים, נקודת מבט צינית וכאובה על המירוץ אחרי הפרסום האקדמי:

"קידום, קריירה, כוח, פרסום וכסף מחייבים מעמד אקדמי. השגתו דורשת מהרופא להשקיע את משאביו האישיים (אינטלקט, מרץ וזמן) בייצור מאמרים. כל היתר הוא מכשול שיש להיפטר ממנו חד וחלק: פציינטים, המשך לימוד והכשרה, עמיתים, סטודנטים לרפואה, ילדים, רעיה והרופא עצמו. [...] כדי להיות הבוס, היה עלי להקדיש את עצמי ללימודים, למחקר ולפרסומים. ביום העבודה שלי, בן 24 השעות, חולים היו צריכים להיות הקדימות האחרונה. הטיפול בהם פשוט לא היה מתגמל. [...] לאחר 20 שנות שירות קליני מסור והתעלמות מצד פציינטים, אני אומר לעצמי לעזאזל עם כישוריי הקליניים. הססמה ומילת הקסם שלי הן כעת "קורות חיים". אני חייב להיהפך לפרופסור, יהיה אשר יהיה.

כאשר קידום של רופאים עומד על הפרק, אין מעריכים אותם על בסיס הידע שלהם, יושרם, מסירותם, חמלתם, אישיותם או כישורי ההוראה שלהם. מעריכים אותם על סמך רשימת פרסומיהם. [...] אני לא רואה ברירה אחרת, אלא להצטרף למרדף אחרי מאמרים ולסגוד למולך הפרופסורה. אני מנסה לצמצם כמידת האפשר את הקשר שלי לפציינטים לכדי התייעצות טלפונית רק בשעות העבודה בבית החולים, ולהתמקד במעבדה ובמאמרים הבאמת חשובים. כך נוהגים פרופסורים אמיתיים.

אני חוזר הביתה, אוכל ארוחת ערב, מפעיל את המחשב וכותב מאמרים. אין זמן לידידים, משפחה, פציינטים או לעצמי. אני

משחק לפי כללי המשחק ואמשיך עד הפרופסורה (או עד אוטם שריר הלב הממשמש ובא) לחתור לכוח, מעמד ועצמאות. זה שם המשחק.⁸ (עמוד 13).

ומה תשובתה של המחברת לטיעונים רציניים אלה, מלבד הגדרתם מראש כמבטאים "נקודת מבט צינית וכאובה"? כבר לפני שהביאה מאמר זה, הגדירה את תפקידו של המאמר המדעי הגדרה שכל מי שקרא את מאמרי עד כה לא יופתע ממנה:

למאמר המדעי תפקיד חברתי, והוא ההשתתפות בתהליך ההדרגתי שבו רעיונות של חוקר אחד או של קבוצת חוקרים אחת מתקבלים כחלק ממאגר הידע הכללי של הקבוצה החברתית כולה. (הנסטון 1994, עמ' 192). (עמוד 13).

ומיד לאחר דבריו של פרופ' רווה, אנו קוראים (שם):

כאובייקט שמקומו מוגדר בתוך קהיליית השיח, מעוצב המאמר במידה רבה בהתאם לדרישות הקהילייה המדעית. צורתו ואופן ניסוחו משקפים פעמים רבות את המבנה של הקהילייה הדיסציפלינארית המסוימת, את אופני החשיבה וההתנהגות המקובלים בה בתקופה נתונה, את המעמד החברתי ואת האינטרסים של החוקר בתוכה, את תכנית המחקר הכללית שלו ואת המסגרת התאורטית שהוא מחויב לה (בזרמן 1988, עמ' 222).

תיתי להוץ להנסטון (1994) ולבזרמן (1988) – אך היכן כאן תשובה לדבריו של פרופ' רווה? הרי הוא אינו חולק על הגדרה זאת או אחרת של המאמר המדעי או על הדרך שבה הוא מעוצב ומנוסח: הוא מקונן על עצם הדרישה הגוברת והולכת מאיש המדע הממוסד להקדיש את רוב רובו של זמנו, הפנוי ושאינו פנוי, לפרסומים על פרסומים על פרסומים. אותה אובססיה, הגדלה והולכת משנה לשנה, לכמות פרסומים ששוב אין לה שיעור כתנאי לכל שינוי ושיפור במעמדו

⁸ מאמרו של פרופ' רווה דומה בתוכנו ובכמה מדימויו למאמרו של עודד, "על כתיבת מאמרים באקדמיה: חבור בנוסח ישן", *קתדיס* 20, תשע"ד/2013, עמודים 21-17.

האקדמי של חוקר היא אחת מן המגפות שתקפו בדורות האחרונים את העולם האוניברסיטאי, ולא רק בישראל. דרישה זאת מקפחת לא אחת מלומדים גדולים שאינם אצים לפרסם בכתב כל עוד לא הגיעו לתגליות חדשות שמקדמות את המחקר המדעי קידום של ממש, איכותי ולא כמותי. ספירת המאמרים והעמודים היא תרגיל פשוט ונוח בשביל ועדות מינויים, שחלק גדול מחבריהן אינם מסוגלים לשפוט שיפוט מדעי כל מאמר בכל השטחים הכפופים כביכול לוועדה. שהרי כמה חברי ועדת מינויים בפקולטה למדעי החברה, למשל, מסוגלים לשפוט שיפוט מקצועי מאמרים גם בפסיכולוגיה חברתית, גם בסוציולוגיה, באנתרופולוגיה, וגם במדע המדינה, יחסים בינלאומיים, ועוד ועוד דיסציפלינות שנכללות מסיבה זאת או אחרת בפקולטה למדעי החברה? אבל כל חבר בכל ועדה מסוגל ללא כל מאמץ לספור את המאמרים, את העמודים של כל מאמר, או לבדוק אם כתב העת שבו פורסם המאמר נחשב, לפי רשימה אקראית שהכינה איזו ועדה לפני כמה שנים, לכתב עת סוג א', ב', ב'-, וכיוצא באלו. על כל הבעיות החמורות האלה עמדנו, מצדדים שונים, במשך השנים הרבות, במאמרים במדור "על שלושה ועל ארבעה" בכתב העת *קתרטיס*. על כל אלה אין למחברת הספר שלפנינו תשובה, ובמקום כל ניסיון לרפא את העולם האקדמי ממחלה מסוכנת זאת היא כותבת ספר שכוונתו להדריך את החוקר המתחיל לכתוב מאמרים שיתקבלו על ידי "הקהילייה המדעית" – ויביאו לקידומו ולרווחתו האקדמית, וכל המרבה הרי זה משובח.

מדריכים לכתוב מאמרים אקדמיים שיתקבלו לפרסום ו"יתקבלו על ידי הקהילייה" לא חסרים בעולם שבו המאמרים הפכו לאחת מנקודות הכובד של חיי האוניברסיטה. די בחיפוש מהיר בגוגל למצוא מדריכים מסוג זה מטעם רוב האוניברסיטאות וכמה מהמכללות בישראל. מאמרו של פרופ' רוזה, כמאמרו של עודד, וכמאמרים הרבים במדור "על שלושה ועל ארבעה", הוא באמת כאוב, ואני איני רואה בו שום ציניות (במובנה של מילה זאת היום). מאמרים אלה הם בגדר *cri de coeur* של אנשי אוניברסיטה שירידת הרמה המדעית הכרוכה, בין יתר הגורמים, בדרישה לכמות גדלה

והולכת של פרסומים על חשבון העומק והאיכות של המחקר מכאיבה להם – גם אם לעיתים הם מנסחים כמה מדבריהם בלשון מלגלת ומשעשעת, שאין לבלבל בינה לבין ציניות: אנחנו היהודים יודעים יפה כיצד לצחוק על מכאובינו... איני יודע – אם יותר לי להשתמש בלשון המשורר – "אֵי הישועה". אך מספר המקבל מוסכמות חברתיות של שני הדורות האחרונים, יהיה ערכן המדעי (והמוסרי) אשר יהיה, כנתון שאין להרהר אחריו – ועושה זאת תוך התייחסות למאות ספרים ומאמרים מן השנים האחרונות המשקפים, בצורות שונות, גישה אחת לריטוריקה ולשכנוע, והוא כתוב בלשון מדעית שלעיתים לא מעטות רק מי שכבר נכנס לפני ולפנים לאותו ז'רגון אץ קוצץ של מדעי החברה יבין אותה – מספר כזה לא תבוא לנו הישועה.

יוחנן גלוקר, כפר סבא

מדעיות – מדעי הרוח – בחינת גבולות הגזרה

נורית מלניק, שפה וקוגניציה, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה,
רעננה תשע"ה, 207 עמ'

הקדמה

אני מבקש להציג את ספרה של נורית מלניק על שפה וקוגניציה שיצא באוניברסיטה הפתוחה. ספר זה הינו קורס המבקש להציג את יחסי הגומלין שבין הבלשנות התיאורטית לבין חקר הקוגניציה, מתוך עיסוק בניתוח של תופעות בלשניות מרכזיות. חקר הבלשנות מתמקד בהבנה של השפה ברמות ניתוח שונות (מרמת הצליל הבודד ועד למשמעות של יחידות שונות), ואילו מדעי הקוגניציה מתמקדים בהסבר של המשימות והתפקוד של הכשרים המנטאליים. באופן יחסי, מדובר בשתי דיסציפלינות חדשות. הבלשנות הפכה לתחום ידע עצמאי לפני כמאתיים שנה, ומזה כמה עשורים בודדים הפכה קוגניציה לתחום ידע שנותר עדיין נקודת מפגש לכמה תחומי ידע מגוונים ועצמאיים (פסיכולוגיה, פילוסופיה, נוירולוגיה, פיסיקה, אנתרופולוגיה ועוד). מעבר להצגה של הספר הזה, הדיון הנוכחי נועד בראש ובראשונה לעזור להסתכלות פחות מונוליטית על מדעי הרוח, לאור דיון בשאלות הנוגעות לאפיון המהותי של מדעי הרוח: מה נכלל בקטגוריה הזאת? במה תחומי הידע הללו מתאפיינים? ומהם כלי המחקר הננקטים בהם? אלו הן שאלות שנידונו זה מכבר מספר פעמים בכתב העת *קתהסיס*, בין במישורין ובין בעקיפין, ודומני שהדיון בספר הנוכחי מאפשר להרחיב את נקודת המבט על השאלות הללו.

יהיה כמובן מי שיתהה על הבחירה לסקור חיבור פדגוגי של האוניברסיטה הפתוחה, ויותר מכך על היומרה לעסוק דרכו בשאלות

מהותיות הנוגעות בתשתית של העיסוק האקדמי. ברם, אני מקווה שיעלה בידי לשכנע שהספר הנדון הוא חיבור חשוב לכל מי שאינו מצוי ברזי הספקטרום של העיסוקים הבלשניים כדי להיחשף לשאלות המהותיות העומדות כעת בפני מי שעוסקים בשפה הטבעית באופן מדעי. מעבר לעניין העצמאי שהספר מעלה, והצגה של תחום ידע בצורה נהירה וממצה, חשיבותו היא רבה, בכך שהוא מציג פרדיגמת מחקר חשובה המצויה בין כתלי מדעי הרוח – פרדיגמה, שבאופן מפתיע, רבים אינם מודעים אליה בספירה הציבורית, ואפילו בין כתלי היכלות חוקרי הרוח והתרבות אין היא מוכרת די הצורך.

כדי שאוכל להציג את הדברים הללו, אדרש להקדים ולדבר על הפיצול בין הסוגים השונים של המדעים לעיסוק בטבע לעומת מחקר הרוח. לאחר שאסקור בקצרה את הרקע לחלוקה המדוברת, אעבור להציג את הדעות השונות בשאלה האם החלוקה בין מושאי המחקר (הטבע והרוח) מחייבת גם מתודה מדעית שונה. בעוד שהדיון הראשוני יהיה כללי על מדעי הרוח, אני אפנה לאחר מכן להסביר על הייחוד של הבלשנות בהקשר הזה. לאחר מכן אציג את תכני הספר של נורית מלניק ואז אשוב להציג את התפיסה המדעית העומדת ברקע שלו. אחתום את דבריי בהתייחסות להשלכות הרחבות יותר של הדיון במאמר הסקירה הזה בדיון על מצב מדעי הרוח. אין הכוונה בדיון כאן להיכנס לפרטים של הספר. זהו קורס כתוב המציג עמדות ותפיסות מרכזיות בתחום הידע שלו, ואין בו יומרה להציג תיזה ספציפית, שאותה אפשר לבקר. לאור זאת, המטרה המרכזית של הדיון הנוכחי היא להציג את הסביבה האינטלקטואלית של הספר: מהן העמדות המדעיות העומדות ברקע שלו, באלו כלי מחקר הוא משתמש, ומהן סוג העובדות המשמשות כדי לתקף תיאוריה מדעית.

מדעי הרוח – אפיון גבולות הגזרה

התייחסו שניעשה במאה התשע־עשרה בין "מדעי הרוח" ל"מדעי הטבע" צמח מתוך עמדה דואליסטית המבחינה ברמה האונטולוגית בין סוגים שונים של הווייה: "הטבע" לעומת "הרוח". הפיצול הזה מניח, על דרך ההכללה, שבעוד שבראשון שולט הדטרמיניזם־ההכרח, בשני שוררת חירות מוחלטת. לפיכך, כאשר עוסקים במדע

שמושאו הוא הטבע מבקשים לאתר את הקשרים הסיבתיים-חוקיים (nomological explanations) בין הסיבה לתוצאה. באופן מהותי, ההסבר המדעי בהקשר של תופעות הטבע נעוץ בגילוי של חוק הטבע המתאר כיצד מצב עניינים אחד מחייב מצב עניינים אחר. לעומת זאת, המדע המבקש להבין את הרוח, מנסה לפצח תופעות הנוגעות לתרבות – פרי היצירה האנושית, ולהתנהגות של בני האדם. בהקשרים הללו, שמם דגש מיוחד על הפרשנות שבה איש או אישה יכולים להבין ולפרש את היצירה האנושית הפרטית של זולתם, יצירה שאיננה נתונה להכללה ולחוקים. המטרה היא להבין את הפירות של הרוח האנושית בת-החורין שביכולתה לחדש ולייצר דברים חדשים שלא היו כדוגמתם. חרף ההבדלה בין סוגי המדעים, ברקע הפיצול הזה עומדת במידה רבה עמדה ריאליסטית, שלמעשה משותפת לשני התחומים, והיא שבמרכז המדע ניצבים אובייקטים ממשיים. המחקר המדעי חותר להבין את האובייקטים הללו כפי שהם, בין שהם גשמיים ובין שהם רוחניים. בהסתכלות על המיקרו-קוסמוס האנושי, מדעי הטבע מנסים לעמוד על התופעות הגופניות כפי שהן, ואילו מדעי הרוח מבקשים להבין את המצוי בנפש – בתיווך של גילוייה.

גם מבין אלו המקבלים את הדואליזם המדובר, המניח פיצול מטאפיסי בין שני מושאי המחקר, אפשר לזהות פרדיגמות שונות ששלטו בעיצוב הפעילות האקדמית בתחום של מדעי הרוח. השאלה המרכזית שעמדה על הפרק נוגעת למבנה של ההסבר המדעי בהקשר של מדעי הרוח, ועד כמה יש הבדל בצורה של ההסבר המדעי בדיסציפלינות השייכות לפקולטות השונות. באופן מכליל אפשר לדבר על הדיכוטומיה הזאת: מצד אחד עומדת הגישה הסבורה שיש פרדיגמה מדעית אחת, ומנגד עומדת הגישה הסבורה שיש פרדיגמות מחקר נבדלות למדעי הטבע ולמדעי הרוח.

נציג מובהק של הגישה הראשונה הוא ג'ון סטיוארט מיל (1806-1873), בחיבור *System of Logic*, בספר השישי בו עסק ב-"Moral Sciences". הוא מציג שם את העמדה שמושג ההסבר היחיד התקף הוא בעל צורה של חוק. ליתר דיוק, הסבר הוא, בהגדרה, הצבעה על סדירות שמתקיימת. הסדירות הזאת, על פי בית המדרש האמפיריציסטי שאליו היה שייך, היא סדירות של הרשמים שלנו,

וממילא אין הבדל בין רשמים שמקורם בתופעות טבע בעולם, לבין רשמים שמוצאם בהתנהגות בני האדם. פועל יוצא מהתפיסה הזאת הוא הצורך להידרש לשאלת הבחירה החופשית, ולדעת מיל זו קיימת, אבל עדיין יש אילוצים מסביב המאפשרים לבחון את הפעילות של בני האדם על פי הקריטריונים האמפיריים. כלומר, על פי מיל אין זה משנה כלל שהדטרמיניזם אינו שולט ברוח. עדיין, לכל עיסוק מדעי יש צורה אחת והיא ניסוחים של חוקים. לפיכך המחקר העוסק בחוקי המכניקה, המבנה של התא, או ההיסטוריה של אירופה, חייב להיות מנוסח בעזרת הכללות וחוקים – זהו מושג הידע היחיד שיש, ורק לו יש תקפות אפיסטמולוגית.

מנגד, עומדת הגישה שעל פיה ההבדל המטאפיזי בין מושאי המחקר גוזר גם צורה אחרת למחקר עצמו. נציג מובהק של הגישה הזאת הוא וילהלם דילתי (1833-1911)¹ הסבור שקיים הבדל במהות בין מדעי הטבע למדעי הרוח, והניסיון לקחת את הפיסיקה או כל דיסציפלינה אחרת ממדעי הטבע כפרדיגמה לכל מדע באשר הוא, ובמיוחד למדעי הרוח, שגוי. דילתי חתר להציג מהלך קנטיאני ביקורתי בהקשר רחב יותר, החושף את היסודות של התחומים במדעי הרוח כתחום עצמאי שצריך להבין את שורשיו.

המטרה של מדעי הרוח, על פי דילתי, היא להבין את הנפש (mind). בהיעדר גישה ישירה אל נפש האדם הרי שהאובייקטים הנחקרים הם הביטויים של הרוח – הם המשקפים אותה. זה, לטעמו, שורש ההבדל בין מדעי הטבע למדעי הרוח. במדעי הטבע צופים באובייקטים ובתהליכים, ועוסקים במה שנראה ומנסים לייצר קשרים הניתנים לצפייה מראש (פרדיקציה) בין תופעות הגלויות לחוקרת. לעומת זאת במדעי הרוח אין גישה לרוח עצמה אלא רק למבעיה, ולכן חותרים להבין דרך המבעים את מה שהם מגלמים. יש מספר הבדלים נוספים בין התחומים שהם פועל יוצא מההבדל בין מושאי המחקר. לדוגמה,

¹ ראו במיוחד, Diltthey, W., Selected Works, R.A. Makkreel and F. Rodi (eds.) Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989, Vol. 1, *Introduction to the Human Sciences*.

בעוד שביסוד של העיסוק בטבע עומדת הנחת ההומוגניות (כל אטום, למשל, אמור להיות זהה לכל אטום אחר) במדעי הרוח ההנחה היא שכל אינדיוידואל שונה, ועל פי זה מדעי הרוח אינם חותרים לזהות וחוקיות, אלא הם מבקשים לפצח את המקרה הפרטי היחיד. השלכה נוספת של החלוקה הזאת היא שבחקר הרוח מושא המחקר גדל – בכל דור יש דברים נוספים לחקור שכן היצירה האנושית גדלה, וזאת בניגוד לטבע, שבמהות איננו משתנה כלל.

מעבר לכך, יש גם הבדלים באופי של ההסבר המדעי. בעוד שמדעי הטבע מבקשים להתרחק מהנראות, ולהצביע על קשרים סיבתיים שאינם טריוויאליים, וממילא אין ערך ל־common sense, במדעי הרוח יש כמיהה להגיע להבנה הפשוטה הקרובה ל־common sense.

כאשר נשאלת השאלה הקנטיאנית: מה מאפשר לנו להבין? התשובה לכך, במדעי הרוח, על פי דילתיי, היא: הסימפטיה – הזהות שבין החוקר למושא החקר. היכולת להבין קשורה לכך שביטוי פסי מעורר משהו אצל הקולט הדומה למה שחוה בעצמו, ובסיסמה של דילתיי: "to reproduce is to relive". דרך המבעים של אחרים, החוקר חווה מחדש את החוויות המנטאליות. בשורה התחתונה, המטרה של איש מדעי הרוח היא להבין, דרך פרשנות של מבעים וההזדהות עם יצירתם. לאור זה, המחקר של מדעי הרוח נדרש לפתח כלים ומתודה ל"הרמנויטיקה". המדענית נסמכת אפוא על אלמנט אישי, על ההיכרות האינטימית שלה עם מושאי המחקר שלה.

כאשר המדען חותר לפרש המבע של זולתו לאור ה־common sense, ומתוך סימפטיה, מתעורר ממילא האתגר הגדול שעמד ועומד בפני אנשי מדעי הרוח, והוא לענות על השאלות המהותיות הללו: "במה איש האקדמיה הופך ל'מקצוען'?" "במה שונה חוקר הספרות בעל הקתדרה האקדמית מאיש תרבות כאשר שניהם מבקשים לנתח שיר או יצירה ספרותית קדומה?". אין זה ברור במה הופך מישהו ל"מקצוען" יותר בתחומים שנדרש בהם "סימפטיה" או חוש בריא של common sense. לפי זה, בעוד שקני המידה לתיחום (demarcation criteria), התוחמים בין מדע לפסאודו-מדע, ברורים במדעי הטבע, הגבולות מטשטשים כאשר ניגשים לערוך הבחנות מעין אלה במדעי הרוח.

לשאלות מן הסוג הזה, מטבע הדברים, השלכות פוליטיות כלכליות רבות. רק לאנשי המדע מעניקים משרות באוניברסיטה; הם שמקבלים את תקציבי מחקר, ואילו ה"חובבנים" נדרשים לעסוק בעיסוק דומה (ולעתים אף זהה) בזמנם החופשי ועל חשבונם הפרטי. כדי להתמודד עם הקושי הזה, כבר במאה ה-19 החלו להצביע על "כלים" הנדרשים לאיש המדע, כלים שענו על פי רוב למילות הקסם כגון "כלים פילולוגיים" או "כלים ביקורתיים", ביניהם ידע של שפות, שימוש בכתבי יד ועוד דברים אחרים, שבצדק או שלא בצדק נחשבו ככלים המאפשרים לחוקרת "להבין" את רעותה באופן אותנטי. אחת הנגזרות של הצורך הזה היא הנטייה לעסוק בתקופות ישנות ובטקסטים שנכתבו בשפות עתיקות – כדי להכביד על האפשרות להגיע לפרשנות המקורית, ובכך נוצר חייץ ברור בין ה"חוקר" לרעהו ה"חובבן".

הדיסציפלינה הבלשנית

מטיעונים ברקע הבסיסי הזה על אודות העיסוק במדעי הרוח, אעבור לומר דברים כלליים בהקשר הזה על הבלשנות. בלשנות, המחקר המדעי של השפה, מאז ומתמיד סיפקה כלים לבחון את גבולות הגזרה של המדעיות במדעי הרוח. קביעה זו היא פועל יוצא של העובדה שככל הנראה, היא תחום הידע האחרון בין מדעי הרוח ששומעים בו לרוב הדים של החתירה להיחשב כמדע במובן הפוזיטיביסטי, מובן אשר מוגדר על פי הקריטריונים של המדעים "הנוקשים" כפיסיקה וכימיה. אפשר לחשוב על שתי סיבות עיקריות לכך שבלשנים חותרים לתפיסה מדעית פוזיטיביסטית, העונה לכללים הנוקשים של מדעי הטבע הקלאסיים:

1) הממשות הפיסית של השפה: במהלך ההיסטוריה פילוסופים רבים אשר קיבלו את העמדה הדואליסטית המפרידה בין הגוף לנפש, תהו היכן יש למקם את השפה. מחד גיסא, השפה היא המבע של המחשבה – הגילום האולטימטיבי של הנפש; מאידך גיסא, גילויה הוא דרך איברי הדיבור הגופניים, והיא באה לידי ביטוי בעזרת החיתוך הפיסי של איברי הדיבור. מאז הגילויים של

פול ברוקה וקרל ורניקה על אזורים במוח, שפגיעה בהם גוררת קשיים בהפקה או בעיבוד של השפה – הממשות הפיסית של השפה קיבלה אופי אחר. כך, למשל, הבלשן השווייצרי פרדיננד דה-סוסיר ואחרים הבינו שברמה מסוימת המחקר של השפה הוא מחקר על ייצוג של תופעה פסיכולוגית.² ממילא יש ממד שבו חקר השפה אמור להתאים לדרך שבה נחקרים אובייקטים מן הסוג הזה.

(2) מושג הדקדוק: מאז ימי המדקדקים היוונים והרומיים, חוקרי השפה עמדו על כך שהשפה עונה לכללי דקדוק. כאשר מניחים להיבט הנורמטיבי של הדקדוק, אזי מבחינים שדקדוק הוא למעשה אוסף של חוקים המספק פרדיקציות על אלו צורות חדשות אפשר לייצר בשפה. בעקבות הפיתוח של המחקר הפסיכולוגי בשלהי המאה ה-19, בלשנים ופסיכולוגים החלו להבין שלמעשה אפשר לדבר על הדקדוק כישות פסיכולוגית, שדוברי השפה יודעים לייצר מבעים חדשים, בין ברמה המורפולוגית (יצירה של צורות פועל או שם חדשות),³ בין ברמה התחבירית (צירוף של יחידות לקסיקאליות שמעולם לא צורפו יחד, והיכולת לצרף אותן בלי מגבלה).⁴ המטרה של הבלשנית, לפי זה, היא להציג "דקדוק" מדויק לשפה. היא מציגה "חוקים", ובאופן מהותי הצורה של העבודה המדעית שלה זהה לצורה של

² בין הראשונים להעיר על כך היה פרדיננד דה סוסיר. ראו De-Saussure, Ferdinand, *Writing in General Linguistics*, Bouquet, Simon, Rudolf Engler, Carol Sanders, & Matthew Pires (eds). 2006. Oxford: Oxford University Press, p. 185.

³ זו התרומה הייחודית של פרדיננד דה-סוסיר, ראו על כך במאמרי Bar-Asher Siegal, Elitzur A. "Saussure as a Synthesis of the Grammarians and the Neogrammarians: A Study in Saussure's Philosophy of Science through the Lens of a Historical Discussion". *Proceedings of the Conference: The Cours de Linguistique Générale revisited: 1916-2016*, POLIS, Jerusalem on April 2016. (in press)

⁴ זה מוקד החידוש של נעם חומסקי, והרעיונות הללו כבר עומדים בבסיס של ספרו הראשון *Syntactic Structures*, שיצא בשנת 1957.

ההכללות המדעיות בתחומי מדעי הטבע. ההכרח שבו הדובר נתון לציית לכללי הדקדוק, עורר לחשוב שמדובר כאן בתחום הנתון לפרדיגמה המדעית של מדעי הטבע. כבר המדקדקים הקדומים הביעו רעיונות דומים לכך. כך למשל מרקוס טרנטיוס וארו (116-27 לפנה"ס) דיבר בחיבור "על הדקדוק הלאטיני" על חוקי הדקדוק שדוברי השפה מחויבים להם כחוקי טבע (חרף העובדה שבאותה הפסקה הוא טוען שהם תלויים בקונבנציה חברתית!).

לצד האלמנטים שדחפו את חקר השפה לעבר גוני מחקר ממדעי הטבע, לא בכדי חקר השפה עדיין מצוי בתוככי מדעי הרוח, ואפשר לחשוב על סיבות שונות למיקום הגיאוגרפי-אינטלקטואלי הזה. נמנה שתיים מהן, האחת היסטורית והשנייה נוגעת לאחד מן המאפיינים המהותיים של מדעי הרוח שדיברנו עליהם לעיל:

- (1) הרקע ההיסטורי: העיסוק הקלאסי בשפה היה פדגוגי-פילולוגי ונועד בראש ובראשונה לצרכי ניתוח טקסטים עתיקים והבנתם. מעבר לכך, המחקר הבלשני הראשוני היה פילולוגי, ועסק בעיקר בשפות עתיקות מתוך רצון לשחזר את השפות ההיסטוריות המקוריות. כמו כן, חוקרי השפות העתיקות היו פילולוגיים שעסקו בטקסטים העתיקים הרלוונטיים.
- (2) הבלשן הוא המדען אך גם מושא המחקר עצמו: כפי שראינו, דילתיי אפיין את מדעי הרוח בכך שיש בהם אלמנט אישי: המדען נסמך על היכרות אינטימית עם מושא המחקר. כך כמובן הם פני הדברים גם בעיסוק בשפה, כאשר מבקשים לחקור את השפה כתופעה פסיכולוגית, הרי שלמעשה הבלשנים חוקרים את התופעה המוכרת להם באופן בלתי אמצעי, וקשה לבלשן להתנתק מהחווייה האישית שלו בתור דובר של שפה טבעית.

אם נחזור לגישות השונות למדעי הרוח הנעות בין העמדה של מיל הדורש לחקור את הרוח באותם האופנים שבהם חוקרים את הטבע, לבין העמדה של דילתיי המבקשת לחקור את הרוח באופן שונה מתוך מבט פנימי של החוקר, נראה שיישומן בבלשנות נקשר גם עם שימת

דגש על ההיבטים השונים שהוזכרו בסעיף הזה בנוגע לשפה. כלומר, מצד אחד אפשר לשים דגש על ראיית השפה כתופעה פיסיוולוגית המתממשת במוח, ואז היישום של האופן ההסברי של מדעי הטבע מתבקש. אך אפשר להתמקד בכך שמדובר בפעולה אנושית המבטאת את צורכי הרוח להביע את עצמה, ואז המוקד יהיה באפיון פרשני של התופעות של השפה מתוך הזדהות של החוקר עם מושא מחקרו והישענות על ה־"common sense". חדי עין ישימו לב שאפשר למפות את הגישות התיאורטיות הבלשניות השונות המצויות כיום ברחבי העולם המערבי, כממוקמות על נקודות שונות בציר שבין שתי העמדות הקיצוניות הללו, ואפרט מעט על כך.

באופן גס ומכליל אפשר לאפיין שני זרמים בחקר השפה: גישה אחת נטועה יותר בעולם מדעי הרוח, ושורשיה באסכולת פראג הפונקציונאליזם. גישה זו מבקשת לנתח את השפה לאור התפקיד שלה כמכשיר תקשורת. הבלשן מבקש לנתח את הפונקציות השונות של החלקים השונים של המבנה של השפה ולבחון כיצד הם תורמים לתקשורת. הוא נשען על הבנה אינטואיטיבית כיצד מייצרים תקשורת, ומה מתרחש בשיח בין בני אדם. בכך הוא נשען על ה־"common sense", וההסברים נשענים על תובנות אינטואיטיביות של מה מתרחש כאשר בעלי תבונה מתקשרים זה עם זה, מה הצרכים שלהם ומהן המטרות שאותן הם מבקשים להשיג בעת שהם מעבירים מידע.

הגישה השנייה מחפשת להציג מודלים הסבריים למה מתרחש בשפה, בלי כל יומרה לאינטואיטיביות של החוקים הדקדוקיים המדוברים. הדקדוק אינו אמור להיות "הגיוני" או ש"ברור" מדוע הוא כזה ולא אחר. הצורה המדעית של ההסבר הבלשני זהה לצורה המדעית של כימיה או ביולוגיה – ההסבר ממדל את התופעה הלשונית וקובע חוקים הצופים את ההתנהגות הלשונית של הדוברים, והתקפות של התיאוריה מתקבלת אך ורק מתוך ההתאמה של החוק הדקדוקי למצוי בשפה, ויכולתו לצפות אלו מבעים יהיו דקדוקיים ואלו לא.

ספרה של נורית מלניק שייך לגישה השנייה – הניתוח של התופעות הלשוניות אינו "הגיוני". ההסברים לתופעות הלשוניות אינם נשענים

על תובנות אינטואיטיביות, כמו למשל, על ראיית השפה כמכשיר תקשורתי מתוך הבנה של הצרכים שיש לשותפים באירוע של העברת מסר. הניתוחים הלשוניים המוצגים בו הם מהסוג המדעי המקבילים את תוקפם מכך שהם מהווים מודל מוצלח לתופעות לשוניות. כל שנדרש מחוקי הדקדוק הוא לאפשר לנו לצפות מה עשויים להיות המבעים הבנויים כהלכה, ואף לצפות מה ייתפס בעזרת דוברי השפה כמבע שאיננו מוצלח – או באופן מדויק יותר: שאיננו דקדוקי. לאור זאת, הספר הזה מציג פרדיגמה חשובה בחקר השפה ולהשלכות שיש לנקיטת עמדה מעין זו. אפנה תחילה להציג את תכניו של הספר, ואז אפנה להמחיש כמה עקרונות חשובים העומדים ביסוד המחקרים העוסקים בממשק שבין שפה לקוגניציה.

הצגה של תכני הספר

הספר "שפה וקוגניציה" עוסק במפגשים שבין תופעות לשוניות הנחקרות בבלשנות לבין סוגיות מרכזיות בחקר הקוגניציה. הוא מתמקד בארבעה נושאים בלשניים ברמות ניתוח שונות: ברמה הפונולוגית (יחידה 2) הוא עוסק במבנה ההברה מתוך בחינה של השאלה הגדולה יותר שיש לה חשיבות לשאלות קוגניטיביות: האם יש מאפיינים אוניברסליים להברה? וכנגזרת מכך מנסים להבין האם יש ידע פונולוגי מולד שיכול לבוא לידי ביטוי בהיבטים השונים של מבנה ההברה. למשל, מתוארת תיאוריית האופטימליות המניחה שהדקדוק של שפה טבעית הוא מערכת היררכית של אילוצים בין הייצוג של הקלט לייצוג של הפלט. על פי הגישה הזאת, כאשר יש קלט מסוים של מילה יש אפשרויות שונות כיצד להנפיק אותה, ומתוך בחירה בין אילוצים, דוברי השפה בוחרים את האפשרות שבה היא תונפק בסופו של דבר. על פי הגישה הזאת האילוצים הם אוניברסליים, ויש הבדלים בין שפות שונות בדירוג של האילוצים, והם שאחראים לגיוון בין השפות במישור הפונולוגי.

ברמה המורפולוגית (יחידה 3) הדיון עוסק בתופעה של "יוצאים מן הכלל בדקדוק". כל לומד של שפה זרה מכיר את ההבחנה בין השלב שבו נלמד הדקדוק הסדיר, ולאחר מכן עוברים ל"יוצאים מן הכלל". ההנחה היא שגם לומדי השפה הראשונה מתמודדים עם הפער הזה,

ולכן אנחנו נתקלים אצל ילדים בהסדרת יתר (overregularization). כך, למשל, בעברית ילדים הוגים את המילה "אבן" כ-*avan*, כנראה בשל יישום החוק ש"ההבדל בין צורת היחיד לצורת הרבים הוא רק סיומת הרבים" (כמו ביחס שבין "עץ" ל"עצים"). זו למעשה תופעת ה"אנלוגיה" שדה-סוסיר ובני תקופתו למדו ממנה שיש ממשות פסיכולוגית לדקדוק.⁵ המוקד של הפרק הוא איך בכל זאת נלמדים היוצאים מן הכלל, עד כמה יש בהם כללים ועד כמה כל אחד מהם נלמד באופן פרטני. המוקד בספר בהקשר הזה הוא בתיאוריות פסיכו-בלשניות המבקשות ללמוד מדרך הלימוד של השפה על הדרכים שבהן המחשבה האנושית פועלת, תוך יישום של שתי הגישות המרכזיות בחקר הקוגניציה: גישות סימבוליות (הרואות בנפש האדם כמעין תוכנה חישובית, שבה התהליכים הקוגניטיביים הם למעשה תהליכים שיטתיים של עיבוד נתונים), לבין הגישות הקונקציוניסטיות (המקבלות השראה מהמבנה הנורוני של המוח ומערכת העצבים המייצרות תהליכי חשיבה מורכבים שעובדים במקביל, שבה המערכת לומדת באופן מדורג מתוך תיקוני טעויות). ביחידה הזאת מתוארות שתי הגישות כמתחרות זו בזו, ומוצגת גם גישה המנסה לשלב בין הגישות הללו.

ברמת התחביר (יחידה 4) העיסוק הוא בפסוקיות זיקה לאור הניתוח התחבירי המקובל בבלשנות הגנרטיבית, והמוקד של הפרק הוא בבחינה של מספר תיאוריות הבודקות את יחסי הגומלין בין המחקר על פגיעות מוח לבין המחקר הבלשני תיאורטי. באופן מעשי נבדקת השאלה, מדוע לאנשים עם פגיעות מוח מסוימות יש קושי בהבנה של מבנים מסוימים וביניהם פסוקיות זיקה. הדיון על הסמנטיקה (יחידה 5) הוא בתוך המתודה של סמנטיקה פורמלית הנשענת על סמנטיקה מודל-תיאורטית שפותחה עבור שפות פורמליות, ומאז עבודתו של הלוגיקאי ריצ'ארד מונטגיו (1930-1971), היא אומצה גם לחקר הסמנטיקה של שפות טבעיות. היחידה הזאת עוסקת בשאלות המעסיקות תיאוריות בקוגניציה בנושא של רכישת השפה, תוך בחינת

⁵ ראו המאמר המוזכר לעיל בהערה 3.

הרכישה של השימוש בכמתים (כדוגמת: "כל", "חלק") והטווחים שהם פועלים עליהם – במיוחד לאור ההבדלים הקיימים בין שפות בנוגע לדרך שבה המשפטים בשפה הדבורה "מתורגמים" למבנה הלוגי שלהם.

היחידות השונות בנויות באופן מודולרי, וזאת כדי להבין את הממשקים בין הבלשנות והמחקר הקוגניטיבי הנדרש. כלומר, בדרך כלל מוצגת תחילה הידע הנדרש לשם ההבנה של המפגש בין התחומים בבלשנות או בקוגניציה בנפרד, ואז מפגישים בין תחומי הידע. המפגש נעשה בעזרת קריאה מונחית של מאמרים מרכזיים בתחומים הרלוונטיים, והכוונה כיצד להתמקד בנקודות המהותיות שבמאמרים. חשוב להדגיש שהספר הזה הוא "קורס מתקדם במדעי הקוגניציה". לשם הבנה של החומר נדרש ידע קודם בבלשנות תיאורטית ובמדעי הקוגניציה. מי שמעוניין בכך, יכול לרכוש את הידע הזה מקורסים אחרים של האוניברסיטה הפתוחה, כדוגמת הקורס "מבוא לבלשנות תיאורטית" והקורס שעוסק ב"פילוסופיה של מדעי הקוגניציה". בחלק מהפרקים ההישענות הזאת הכרחית, והקוראת בלי רקע עשויה להתקשות בהבנה של הדיונים בפרקים הרלוונטיים בספר הזה, ולשם כך נדרש ללמוד קודם לכן את היחידות המפורטות יותר בקורסים הקודמים (או בידע ממקום אחר).

בדברים הבאים אינני מתכוון לסקור את הספר לפרטיו, אלא לעמוד על המטרות של הספר, ולהצביע על הנחות המוצא שיש בבסיס של הספר והתפיסה המדעית שעומדת ביסודו, ובכך לחזור ולטפל בנושאים שנגענו בהם בחלקים הקודמים של הדיון.

חזרה לתפיסה המדעית העומדת ברקע של הספר
כל תיאוריה מדעית מתיימרת לעמוד בדרישות של עיקרון השלמות – כלומר שכל הנתונים הרלוונטיים מוסברים על פי התיאוריה באופן שלם (ועקיב). ברם השאלה המהותית היא מהם הנתונים הרלוונטיים למחקר בלשוני. במילים אחרות, אם הבלשנות מתיימרת להיות המחקר המדעי של השפה – אזי צריך להיות ברור מה טבעה של השפה שאותה חוקרים, ומהן התופעות שאותן צריך לחקור ולהסביר.

באופן מסורתי בלשנים חקרו דקדוק של שפה מסוימת: אנגלית, ספרדית, ערבית או אתיופית בתקופה נתונה. המטרה הייתה לאתר את חוקי הדקדוק, כך שאפשר יהיה להכליל את כל המתועד תחת חוקים מסוימים, על פי רמות שונות של ניתוח: הרמה הפונולוגית, המורפולוגית והתחביר. ברם, מטבע הדברים אנחנו נדרשים לענות על השאלות האלה: מה בדיוק מושא המחקר? מהי אותה האנגלית שנחקרת, ומה הממשות האונטולוגית של שפה עתיקה, כמו האכדית, שממצאיה נפרשים על פני מאות אם לא אלפי שנים? היו בלשנים, כבלשן האמריקאי ויליאם דוויט ויטני (1829-1894), שסברו ששאלות מן הסוג הזה אינן צריכות להטריד את המחקר המדעי של השפה, שכן הבלשן הוא איש הרוח שאינו צריך להציג תיאוריות מדעיות כמו במדעי הטבע, והממשות הריאליסטית איננה חשובה.⁶ מעבר לכך, היו פילוסופים כקווין שסברו שאכן צריך להגיע אך ורק לתיאור של דקדוק שלם, ושאלת הממשות של היכן השפה מצויה או השאלה מה טבעה אינן במסגרת הדאגות של הבלשן, הואיל והמדען צריך להציג אך ורק מערכת חוקים.⁷

ברם, כפי שציינתי לעיל, שתי עובדות מהוות סיבה לכך שבחקר הבלשנות נראה לרבים שלא די בכך, ושהתיאור הבלשני חייב להסביר או, לפחות, להתאים לממצאים אחרים מעבר לכך: העובדה שהשפה היא תופעה פסיכולוגית, והעובדה שיש ממשות פיסית לשפה במוח. הספר הנסקר, המבקש לטפל במפגשים שבין הבלשנות התיאורטית וחקר הקוגניציה, מציג מטבע הדברים את הגישה המחקרית שלוקחת ברצינות רבה את הנתונים הללו. על פי העמדות הללו, מעבר לצורך להתאים לממצאים הלשוניים (ונדרש עוד להגדיר מהם), התיאוריה הדקדוקית נדרשת להתאים גם לממשות הפסיכולוגית וגם לממצאים הנוירולוגיים – הממקמים כישורי לשון באזורים ספציפיים של המוח.

⁶ דיון נרחב במשנתו המדעית של ויטני מצוי בספר Stephen G. Alter. *William Dwight Whitney and the Science of Language*. Johns Hopkins University Press, 2005.

⁷ Quine W. V. "Methodological Reflections on Current Linguistic Theory", *Synthese* 21: 386-398.

בהקשרים הפסיכולוגיים משתמשים בכלים שונים הבוחנים את העיבוד של הנתונים (כדוגמת תזוזות עיניים, זמן תגובה וטעויות הפקה), ונבחנת ההתאמה לתיאוריות למידה שונות – כאשר הוויכוח המשמעותי ביותר נוגע לאופי של החלק המולד בכושר הלשוני, האם הוא ספציפי לשפה או שהוא כושר לימוד כללי. בהקשר הנוירולוגי נבחנות בדיקות ספציפיות של עיבוד והפקה אצל אנשים שיש להם אפאזיה (ליקויי שפה הנובעים בפגיעה במוח).

בנוגע לממצאים הלשוניים עצמם, החיפוש הוא אחר התופעה הפסיכולוגית, וממילא הצורך הוא לאפיין את הידע הלשוני. ברם, הכוונה היא לידע הבלתי מודע שיש לדוברים, אותו הידע שמאפשר לייצר מבעים חדשים באופן אינסופי. כאשר מדברים על ידע כזה, ההנחה היא שידע זה נשען על כושר מסוים הנתון לכל בני האדם באשר הם אדם – וממילא יש רמה מסוימת של הכללה שבה כל שפות העולם צריכות להיות זהות, וזה מה שמוביל למחקר ועיצוב של הדקדוק האוניברסלי (universal grammar). זהו אילוץ משמעותי לכל תיאוריה בלשנית קוגניטיבית, ובהקשר הזה יש דיון מרובה מהי רמת ההכללה הנדרשת; והאם היא ברמה של "דקדוק" עם חוקי ייצור (כלומר מערכת של חוקים שמובילה להיווצרות הביטוי "הדקדוקי"), או שמא מדובר באילוצים על כל ידע לשוני באשר הוא (כלומר שמתחילים עם המכלול של כל האפשרויות, ואילוצים שונים מסירים את האפשרויות שהן בסופו של דבר אינן דקדוקיות).

הספר מטפל בנושאים הללו בצורה יפה ומדויקת, ועיון קפדני בפרקים השונים, מתוך מודעות לנושאים הללו, עם לימוד מדויק של המאמרים המוצגים בו – מעניק תמונה עמוקה ומקיפה של הנושאים המרכזיים שנידונים היום במנעד הרחב של המחקר הבלשוני.

השלכות לדיון הכללי על מדעי הרוח

אני מבקש כעת לעמוד על כמה נקודות מעבר לדיון הספציפי על החיבור שנדון כאן. בדברים הבאים אני רוצה לדון בהשלכות של מה שנסקר כאן לשאלות הנוגעות למדעי הרוח באופן רחב יותר, ובמיוחד לסוגי העיסוק שיש במדעי הרוח. באופן ספציפי אני רוצה להצביע על

העובדה, שלעתים קרובות נקודת ההסתכלות על מדעי הרוח נוטה להיות צרה ומונוליטית.

פתחתי את הדיון באפיון מהותי של מדעי הרוח, וכיצד המטרה המקורית הייתה לחקור את הרוח האנושית בתהליכי החורין שאיננה נתונה למגבלות החוקיות. באופן כמעט פרדוקסאלי, אפשר לראות כיצד לא פעם בתחום של מדעי הרוח התהפכו היוצרות, והכלים הפכו לעיקר; והרעיון המקורי, שהניח את הנשגב בחירות המחשבה האינסופית, חדל לפעום. אבהיר למה הדברים מכוונים: פעמים רבות נדמה שהדרישה "להגן על עתיד מדעי הרוח" איננה מלווה עוד ברצון לגלות דרכים ואופנים חדשים להבנת התרבות והרוח, אלא ברצון שמרני להציל את הדרכים הישנות ולעתים אף המיושנות לחקור, לשכפל וכמובן גם למחזר את המחקר של הדורות הקודמים, מתוך קידוש של כלי מחקר שפותחו במאה ה-19, כמעין דת אלטרנטיבית. אנחנו שומעים שוב ושוב כיצד מי שאינו מכיר את שירת יוון על בוריה, או מי שאיננה קוראת את משלי להפונטיין בצרפתית נותרים עם מחסור מהותי בידע הנדרש להבנה של התרבות האנושית.

לדברים הללו יש גם השלכה מעשית, מאבקים על משרות ותקנים רק בגלל שכך היה בדורות הקודמים. בחוגים נבדלים יש חוקרים העוסקים בנושאים כמעט זהים, והסיבה שיש כפל ושילוש נובעת משום שהאחד הוא ממשיכו של פלונית והשנייה היא יורשת דרכו של אלמוני. עיון מדויק מלמד אותנו שבסופו של דבר באזורים שלמים של מדעי הרוח החוקרים החדשים אינם נבחרים על פי חדשנותם אלא אך ורק על פי התאמתם למסלולי מחקר כמעט דטרמיניסטים.

דברים אלו מתקשרים גם לחלוקת המשאבים של קרנות מחקר. לצערנו, אנחנו רואים לא פעם שכדי לקבל מענק במדעי הרוח, רצוי שלא לחדש או להציע מתודולוגיות חדשות. כל חוקר נעדר פרסומים יכול להציע שוב ושוב פרויקטים של הוצאה של "מהדורות מדעיות" של טקסטים איזוטריים, וחזקה על חברי הועדות – שומרי החומות – שידאגו לממן את הבקשות הללו, שכן זו דרך הזהב של מדעי הרוח בטהרתם.

בדברים הללו אינני מבקש לבטל את הצורך במחקרים הללו (שאף אני שייך אליהם לעתים קרובות), אלא לצאת נגד ראייה מונוליטית

של תחומי הידע הרלוונטיים. הגיבוש של התחומים השונים תחת קורת גג אחת של הפקולטאות למדעי הרוח עשוי להטעות, שכן התחומים הנחקרים והנלמדים בפקולטאות הללו אינם עשויים מקשה אחת. הדיסציפלינות נבדלות באופן מהותי באופי מושאי המחקר שלהן, ובתפיסת המדעיות שעליהן הן מושתתות. ברמה המחקרית יש לתחומים רבים במדעי הרוח ממשקים טבעיים עם תחומים מפקולטאות אחרות: למשל, לחוקרת התלמוד או ההיסטוריה של ההלכה בימי הביניים זיקה עם איש המשפט העברי, לחוקר הפילוסופיה הפוליטית עם חוקרת ממשל, לפילוסוף של הלשון עם המתמטיקאית, לחוקר השפה ממשק עם חוקרים מפסיכולוגיה וממדעי המוח, ולחוקרת של המזרח התיכון יש שיח ושיג עם המחקר הגיאוגרפי.

לדברים הללו השלכות במישורים רבים: השקעת משאבי מחקר, חינוך חוקרים עם ידע מעמיק בכל התחומים הללו, וגם יכולת לעניין צעירים וצעירות עם נטייה לדיוק של מדעי הטבע לשלב בין ההרגל להצטיין במחקר חישובי עם הרצון לפענח את התרבות והרוח האנושית באופן חדש ומרענן.

אני סבור שבכוח ההיכרות עם המחקר של השפה וממשקיו עם תחומי ידע רחבים לגרות לחשיפה רחבה של מרחבים גדולים יותר של עיסוק במדעי הרוח, ולעורר תמיכה ועניין בחידוש ובהרחבה של אופקי הדעת, ולקרב אותנו להבנה עמוקה יותר לגדולתה של הרוח האנושית.

אליצור בר-אשר סיגל, המרכז לשפה, לוגיקה וקוגניציה (LLCC),
האוניברסיטה העברית בירושלים



הוקרת תודה

חברי הסגל של אוניברסיטת תל אביב קבלו לאחרונה ממשרד נשיא האוניברסיטה "הזמנה לאירוע פרידה חגיגי ממנכ"ל האוניברסיטה, מוטי כהן, בתום עשור לכהונתו". בהזמנה החגיגית לאירוע, שישתתף בו "אמן החושים, ליאור סושרד", ובראשה, באותיות גדולות, הידיעה כי "מוטי היה 10!", הסעיף המרכזי בסדר היום הוא "הוקרת תודה על עשר שנים של מצוינות".

הוקרת תודה ??? זה באמת 10 !

אולי יוכל "אמן החושים" לנחש מה קרה ללשון העברית באוניברסיטה דוברת עברית.

המצוי והחסר ב"סריקת המערכות" של המו"לות הישראלית

מוטי נייגר, מוציאים לאור כמתוכי תרבות: היסטוריה תרבותית
של מאה שנות מו"לות עברית בישראל (1910-2010), הוצאת מן,
ירושלים 2017, 694 עמ'

ספרו של פרופ' מוטי נייגר מהווה בהחלט חידוש: דומה שעד היום לא נערך מחקר מקיף, כמותי ואיכותי, על תופעת המו"לות בשפה העברית, שלא מכבר ציינה את יום הולדתה ה-100. ראשיתה בתחילת המאה ה-20, ואם כי אפשר לחלוק על נייגר האם שנת 1910 היא 'שנת האפס', אין ספק כי מו"לות של ממש בארץ ישראל ראשיתה לפני מלחמת העולם הראשונה.

הספר הוא כבד משקל, קרוב ל-700 עמודים, וייחודו בכמה נושאים, בנוסף לראשוניותו: הוא נכתב והופץ לצרכי מחקר בלבד ואינו מופץ כלל בחנויות הספרים; הוצאת "מן" היא עצמית של המחבר ונושאת, קרוב לוודאי, את ראשי התיבות של שמו – מוטי נייגר; את הכסף להוצאתו גייס נייגר בשיטת 'מימון המון', ובעמודו האחרון של הספר מופיעים שמותיהם של כל הנשים והאנשים הטובים שתרומו למחבר כדי שספרו יראה אור. לרשות הציבור הרחב, ובוודאי אנשי מקצוע וחוקרים, נמצא הספר כולו באתר האינטרנט של המחבר.¹ הוא גם מבטיח שעידכונים ותיקונים יוכנסו במידת הצורך בגרסה הדיגיטלית, ובכך יתרונו של הספר על פני הספרים המודפסים שרק

¹ www.mottineiger.com

בהדפסה חדשה ניתן לערוך שינויים, וסיכוייה של זו לראות אור – במיוחד בספרים עיוניים ואקדמיים – נמוכים ביותר.

ספרו של ניגר צמח, לפי עדותו (עמ' 1 בספרו – בפתח דבר), בעקבות פרויקט פוסט-דוקטורט באוניברסיטת בן-גוריון לחקר הספרות והתרבות היהודית והישראלית, שנערך ב-2001. מתוך רמז בספר ניתן ללמוד, כי הדרך לפרסום הייתה רצופת קשיים, והוא הופיע "על אף מכשולים שעמדו בדרכו... חלקם מבעלי עניין, שמסיבות שונות ומשונות שאין כאן המקום לפרטן הובילו לדחיית פרסומו" (שם). וכך, רק 15 שנה לאחר תחילת העבודה, תוך הכנסת עידכונים בשנים האחרונות, זכה הספר לראות אור.

ניגר מבסס את ספרו על רשימה ארוכה של מקורות וכן על 53 ראיונות שערכו הוא וכמה עוזרים (בהנחייתו) בקרב מו"לים, סופרים ואנשים נוספים הקשורים לענף.

כבר בתחילת הספר (עמ' 3) מסייג ניגר את עצמו וכותב שהוא מתכוון להתמקד בהוצאה לאור של ספרות יפה, ומשתמע מדברים אלה שלא יעסוק, או יעסוק במידה פחותה, בענפים אחרים של המו"לות. בדיקה של פרקי הספר מגלה בעיה החוזרת על עצמה: כמה הוצאות שהתרכזו בספרות יפה זכו לאזכור נרחב גם בכל הקשור לספרי עיון, ספרי ילדים ואפילו ספרי בישול. ואילו הוצאות שעיקר עיסוקן בספרי עיון, בנושאים ספציפיים כגון צבא וביטחון, או במדריכים – לא נזכרו כלל, ועוד נחזור לחסר זה בהמשך.

דומה שניגר מכין עצמו להתקפה מכיוון זה. במסגרת רחבה כמו זו של ספרו, הוא כותב, הספר "אינו מתיימר להקיף את עולם המו"לות בן מאה השנים במלואו, ובוודאי לא לרדת לעומק של כל פולמוס בעולם הספר באותה תקופה" (9).

השער הראשון של הספר, "תשתית מושגית: מתווכי התרבות ברפובליקה הספרותית", מעמיד לרשות הקורא, לאורך 30 עמודים, את כל הצד התיאורטי של המו"לות בכלל ואצלנו בפרט, לרבות התפתחותה ההיסטורית במאות השנים האחרונות. מי שיתעניין בכך ימצא עשרות מקורות, בעמים ובישראל, תחילה בגולה ולאחר מכן

בארץ. דוגמה אחת: מה מכרו חנויות הספרים היהודיות במזרח אירופה לפני 120-150 שנה?²

בנוסף מציע נייגר אפיונים בחתכים שונים של "מלאכת הספר" – משלב הכתיבה עד שהספר מגיע לידי הקורא, לרבות נושאי דפוס, ייצור ושיווק. מי שאינו מעורה בנושא יגלה כי כמעט בכל הפקה של ספר חדש מעורבים עשרות אם לא מאות בני אדם.

כדי להגיע אל ראשית המו"לות העברית בארץ ישראל מרחיק נייגר את ראשית סיפורו כ-50 שנה לאחר, אל שנות ה-60 של המאה התשע-עשרה: העיתונים הראשונים בעברית, יצירת העברית המודרנית על ידי אליעזר בן-יהודה ושותפיו למפעל, התפתחות היישוב החדש ומאבקו עם היישוב הישן וייסוד ספריות ציבוריות ראשונות שהגבירו את הקריאה ועודדו פרסום ספרים.

שמו של "המו"ל העברי הראשון", כהגדרתו של נייגר, מוכר כיום רק למעטים. זהו שלמה ישראל שיריזלי, יהודי ספרדי שבמשך 12 שנים (1902-1914) הוציא לאור בירושלים כ-100 כותרים. אלא שהוא פעל מחוץ ל"רפובליקה הספרותית" שהחלה להתפתח בארץ ישראל, בעיקר ביפו, ובראשה עמדו סופרים ומו"לים שזה מקרוב עלו ארצה, ובין אנשיה בלטו שמחה בן-ציון, יוסף חיים ברנר ושמואל יוסף צ'צ'קס (עגנון).³

הספר בנוי בצורה כרונולוגית, מהתקופה המוקדמת עד ימינו אלה, אך בסדר הדברים ישנן חריגות, של מוקדם ומאוחר, בשל שינויים

² ח' כהן (2001), "בחנותו של מוכר ספרים: חנויות ספרים יהודיות במזרח אירופה במחצית השנייה של המאה ה-19", חיבור לשם קבלת תואר מוסמך במחלקה לתולדות עם ישראל, אוניברסיטת בר-אילן. העבודה הופיעה גם כספר בהוצאת מאגנס בשנת 2006.

³ על ראשית התפתחותה של "הרפובליקה הספרותית" הארץ ישראלית יוכל הקורא לעמוד באמצעות מחקרה של פרופ' זוהר שביט. וראו, לדוגמה: ז' שביט (1983). *החיים הספרותיים בארץ ישראל, 1910-1933*, תל אביב, מכון פורטר והוצאת הקיבוץ המאוחד; הנ"ל (1999). *תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה – בנייתה של תרבות עברית* (חלק ראשון), ירושלים, האקדמיה הלאומית למדעים, מוסד ביאליק. פרק מיוחד בספר מוקדש למו"לות בראשיתה (עמ' 199-262).

ופיתולים שעברו ההוצאות השונות במהלך השנים. נייגר מחלק את הוצאות ספרים לשלוש קטגוריות: גדולות, בינוניות וקטנות. לתשע הוצאות גדולות הוא מקדיש חלק ניכר מספרו: עם עובד, ספרית פועלים, הקיבוץ המאוחד, מסדה, שוקן, כתר, מודן, כנרת זמורה ביתן וספרי ידיעות אחרונות. בין ההוצאות הבינוניות והקטנות המתוארות בהרחבה יחסית יוזכרו עקד, עכשיו, תרשיש, כרמל, בבל והוצאות של ספרים פופולריים כדוגמת מ. מזרחי ושלגי.

מידת ההרחבה או הצמצום של הדיון בהוצאות שונות לא תמיד ברורה, והיא נובעת, קרוב לוודאי, מהעדפותיו של המחבר. כך, כמעט רבע מהספר מוקדש לשלוש ההוצאות של תנועת העבודה: ספרית פועלים (נוסדה ב-1939), הוצאת הקיבוץ המאוחד (1940) ועם עובד (1942). מדוע עשה זאת – על כך נרחיב בהמשך.

תוך כדי קריאה בספר מתוודע הקורא לא רק להוצאות הספרים, להצלחותיהן ולכישלונותיהן (הרבים למדי). נהוג לצטט את ביאליק שאמר: "כך דרכו של מו"ל ישראלי: תחילה מדפיס, אחר כך מפסיד ולבסוף מספיד".⁴ נייגר מתאר את דמויותיהם של האנשים שעמדו מאחורי הבאת הספרים אל ציבור הקוראים, לעיתים תוך קשיים ניכרים, אכזבות וחובות.

נייגר גם גואל משכחה דמויות לא מוכרות כיום, כמו זו של משה שפיצר, שהקים בירושלים את הוצאת תרשיש, לאחר ששנים עבד בהוצאת שוקן, עוד בהיותה בגרמניה. שפיצר עלה לארץ ב-1939, וכאן הודיע לו שוקן שלא יוכל להעסיקו יותר. הוא החליט לפתוח בית הוצאה משלו בשם תרשיש, אך לא רק בכך הייתה תרומתו הגדולה לתרבות העברית. שפיצר היה אמן האות העברית. הוא גילף אותיות, הביא הרבה חידושים ובנוסף לכך טיפח סופרים והוציא לאור את ספריהם, החל משנת 1941. הוצאת תרשיש הצטיינה בפרסום ספרים בעלי צורה אסתטית נאה במיוחד. כאשר נפטר ב-1983, הספידו עורך הארץ גרשום שוקן במילים: "נעלם מן הנוף האנושי-חברתי שלנו דגם מסוים של יהודי מרכז אירופי אשר בשעתו

⁴ החידוד מופיע בספרו של נייגר, עמ' 633.

תרם תרומה חשובה וייחודית לחיינו... הציונות שלו הייתה בעל צביון תרבותי" (194). בנו של שפיצר, אמיתי, ראה באביו, לא פחות, מאשר חלוץ ציוני: "אבי ראה את תרומתו להגשמת החזון החלוצי הציוני בייצור ספר עברי ברמה אירופית. הוא פעל ליישום מלאכת הדפוס האירופית המשובחת בארץ, ולהפצת הספר כמוצר תרבותי לא מסחרי. בזאת ראה את תרומתו למפעל הציוני" (195).

נראה שנייגר מתרפק על זכרם של מו"לים מהדור הקודם, שהיו בראש וראשונה אנשי תרבות והצד העסקי לא תמיד עמד בראש מעייניהם. דוגמה טובה למו"ל מהסוג הזה היה ישראל זמורה, שלמפעלו הספרותי בכלל והמו"לי בפרט מקדיש נייגר לא פחות מ-20 עמודים. הוא מגדירו כ"מבקר ספרותי, מו"ל ועורך" (204), ומציגו כאחד מעמודי התווך של הספרות העברית במשך כ-40 שנה – בדור של ביאליק, שלונסקי, אלתרמן, לאה גולדברג ועד דליה רביקוביץ'. הוצאת הספרים שלו, מחברות לספרות, פעלה מאז ראשית שנות ה-40. קודם לכן היה מעורב בכתבי עת שונים, כגון כתובים וטורים.

בגלל הגישה המצנטית של זמורה, הוצאת מחברות לספרות הייתה נתונה, כמעט תמיד, בקשיים כספיים, וסופה שנסגרה בשנת 1967 בהותירה אחריה חובות רבים. אהד זמורה, בנו של ישראל, היה עיתונאי ועורך בדבר, והוא נטל על עצמו לכסות את חובותיו של אביו. ב-1987 הושלמה המשימה ואז שולבה הוצאת מחברות לספרות בהוצאת זב"מ, שאוהד זמורה היה אחד ממייסדיה ובעליה.

ישראל זמורה הותיר אחריו שורה של קטעי זיכרונות השופכים אור על מקצוע המו"לות בכלל ועל הזווית הישראלית שלו בפרט.⁵ במקרה של זמורה מדגיש נייגר את העובדה, שמדובר ב"שושלת" של מו"לים – האב ישראל זמורה היה מו"ל וכך גם שני בניו, אהד וצבי. בנו של אהד, ערן זמורה, הוא אחד מבעלי הוצאת הספרים כנרת-זמורה-ביתן.

⁵ ניתן לעמוד על זיכרונות אלה באמצעות הרשימה הביבליוגרפית שבסוף ספרו של נייגר, פריטים 56 עד 60 (עמ' 651).

במקביל קיים גם דור שלישי ואפילו רביעי ב"שושלת" המשותפת של משפחות שוקן-פרסיץ. האב המייסד היה שלמה זלמן שוקן, איש עסקים רחב אופקים בגרמניה של תחילת המאה ה-20, שהיה מוכן להשקיע חלק מהונו לקידומה של התרבות העברית. ניגר מקדיש לו פרק רב היקף, בן 25 עמודים, ואין ספק שהוא היה מדמויות המפתח של תומכי התרבות היהודית במשך עשורים רבים, בחוץ לארץ ובארץ. במיוחד נודעו קשריו המיוחדים עם הסופר ש"י עגנון, חתן פרס נובל. שוקן אף שילם לעגנון, רוב חייו, שכר קבוע.

עגנון הביע את הדעה ששוקן היה, למעשה, יותר תלמיד חכם מאיש עסקים. "בעצם היה שוקן צריך לישב בקתדרה ולהרחיב גבולו בתלמידים. אני מזלזל בשאר סגולותיו, במסחר, בכלכלה, בתרבות, בחינוך ובציונות... פעמים הרבה נדמה לי כאחד מאבותינו של ימי הביניים שנתגלגל לעולם הכלכלה המודרנית".⁶

בנו של מייסד הוצאת הספרים שוקן, גרשום שוקן, ערך במשך יותר מ-50 שנה את העיתון הארץ וגם עמד בראש הוצאת שוקן. הוא נישא לשולמית, בתה של שושנה פרסיץ, מו"לית הוצאת אמנות ולימים חברת כנסת ממפלגת הציונים הכלליים, ובתו רחלי, לימים אידלמן, עומדת זה שנים בראש הוצאת שוקן. לפי המסופר בספר, רחלי אידלמן (אז שוקן) גילתה התעניינות בספרים ובהוצאתם לאור כבר בהיותה ילדה והיא באה בטענות לסבתה, שושנה פרסיץ, כי ספרי הוצאת אמנות סובלים מתרגום מיושן. הסבתא, לפי הסיפור, רגזה על נכדתה ואמרה: "את חצופה, איך את מעזה. אני מתייעצת עם האקדמיה ללשון עברית ואת לא תגידי לי שהעברית לא טובה". רחלי לא ויתרה, ומדי יום ישישי ישבו הסבתא והנכדה ועברו על הספרים. בעקבות לחצה של הילדה תורגם מחדש הספר "הלב" של ד'אמיזיס ומהדורתו החדשה, שראתה אור ב-1958, זכתה להצלחה גדולה (94-95).

⁶ ש"י עגנון, (1976). "מקצת משהו על שלמה שוקן", מעצמי על עצמי, הוצאת שוקן ירושלים ותל אביב, עמ' 286.

בתה של רחלי אידלמן, יעל הדס, ממלאת תפקידים מרכזיים בהוצאת שוקן, והיא נינתם של שלמה זלמן שוקן ושושנה פרסיץ, לפי המקובל במשפחות אלה, ש"הכל נשאר המשפחה".

שושלת נוספת שצמיחתה נקטעה בדור השלישי הייתה של הוצאת מסדה. במקרה זה, בת הדור המייסד, ברכה פלאי, ליוותה את ההוצאה עשרות רבות של שנים, ונחשבה ל"אשת הברזל" של המו"לות הישראלית. לזכותה רשומים אלפי כותרים ובראשם האנציקלופדיה העברית, שאך מעטים שמו בוודאי לב לעובדה, שהיא נקראת בלועזית *Encyclopedia Hebraica*, על משקל ה-*Encyclopedia Britannica*.

בתה שרה נישאה ליצחק (חקי) ברש, בנו של הסופר אשר ברש, והוא שעמד בראש בית הדפוס המשפחתי שהיה בזמנו אחד הגדולים בארץ ומילא תפקידים מרכזיים נוספים בהוצאה. יצחק נפטר בטרם עת ובנו יואב היה, בגיל צעיר, למו"ל של מסדה. בשנות ה-80 וה-90 דעכה ההוצאה, הסתבכה במשפטים, עד שהתפרקה ונכסיה הספרותיים נמכרו להוצאות אחרות.

כפי שכבר נכתב, חלק גדול מהספר מוקדש לשלוש הוצאות ספרים גדולות שנשארו בעבר את דגל תנועת העבודה – ספרית פועלים, הקיבוץ המאוחד ועם עובד. נייגר מסביר בספרו, כי בתי הוצאה אלה לא ראו עצמם כלי-ביטוי תנועתיים-מפלגתיים, המיועדים לפרסם רק ספרות תנועתית וזיכרונות של מנהיגים, "אלא כמוסדות שתפקידם לשרת – ואף לחדש – את כלל התרבות העברית דרך הצעת מיטב הספרות המקורית והמתורגמת בכל תחומי הספרות היפה וספרות העיון" (255).

יותר מכך. בתי ההוצאה של תנועת הפועלים, ששניים מהם ייצגו זרמים קיבוציים והשלישי את הסתדרות העובדים ואת מפא"י, "פעלו בהתאם לתפישה, שהתנועה היא העם". משמע, הם נטלו על עצמם את האחריות לפתח ולקדם את התרבות העברית הצומחת בארץ, כאילו היו גורמים רשמיים. "היעד הזה", סבור נייגר, "נבע מתוך החשש, שאם תנועות הפועלים לא תדאגנה לחיים הרוחניים של הפועל – המייצג את 'העם' – יעשו זאת גורמים אחרים, שהאידיאולוגיה שלהם אינה תואמת את התפישה הפועלית ואף

סותרת אותה". במילים אחרות, את מייסדיהם וממשיכיהם של בתי הוצאה אלה הנחתה גישה פוליטית-חברתית שיש לספק לאנשי שלומם, וגם לעם כולו, חומר ספרותי משובח בלבד התואם את תפישת-עולמם.

"עם הצלחתן של שלוש ההוצאות האלה אי אפשר להתווכח", סבור נייגר, "שכן הן זכו להישגים גדולים בתחום המו"לות". המחבר מביא דוגמה מתחום פרסום ספרי השירה: "כמעט כל השירה העברית ראתה ועודנה רואה אור על ידי הספריות הפועליות, ובעיקר הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים. ללא יוזמתן קשה לדעת מה היה עולה בגורל השירה העברית, שהרי, ככלל, ספרי שירה אינם מניבים הצלחה מסחרית". מן הספר עולה נתון מעניין: גם כיום, ההוצאה המשותפת של הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים אחראית להוצאת רוב ספרי השירה, בצד הוצאות קטנות המשלימות את התמונה (255-256).

מחקר שפורסם ב־2017, מאשש את הקביעה הזו באמצעות מעקב אחר זוכי "פרס ברנר" המחולק מאז 1945, והנחשב לאחד הפרסים המרכזיים בתחום הספרות העברית. רחל סטפק, ערכה רישום של כל מקבלי הפרס, במהלך 70 שנה. מתברר כי בשנים אלה חולק הפרס 64 פעמים. במקצת המקרים קיבלו אותו יוצרים על "מפעל חיים", אולם לרוב ניתן הפרס על ספר או ספרים של סופר או משורר שיצאו בשנה או בשנתיים קודם להענקת הפרס. שלוש ההוצאות ה"פועליות" שהוזכרו לעיל, הן שעמדו מאחורי שני שלישים מהספרים הזוכים. כך, מתוך 61 הספרים הזוכים, 22 פורסמו על ידי הוצאת הקיבוץ המאוחד, 15 על ידי הוצאת עם עובד ו־4 על ידי ספרית פועלים. בסך הכל – 41 ספרים (67.2). 12 הוצאות אחרות פרסמו את שאר 20 הספרים. נתונים אלה, ללא ספק, מדברים בעד עצמם.⁷

הוצאת עם עובד מקבלת בספרו של נייגר את המקום הראשון, קודם כל מבחינת ההתייחסות הכמותית. 73 עמודים מוקדשים לה, הרבה יותר מאשר לכל בית הוצאה אחר. בראשיתה היא הייתה קשורה

⁷ ר' סטפק (2017), "זוכי פרס ברנר לדורותיהם", עטרת קוצים – דברי סופרים כפרס בדני, עורכות נ' גוברין ור' סטפק, תל אביב, גוונים, עמ' 229-239.

לעיתון דבר בפרט ולהסתדרות העובדים בכלל. יסד אותה ברל כצנלסון ב-1942, 17 שנה לאחר שהקים את היומון דבר והיה עורכו הראשי עד פטירתו ב-1944. כצנלסון לא המתין עם הוצאה לאור של ספרים עד שהיה לו בית הוצאה משל עצמו. מערכת דבר התפרסה על פני תחומים רבים ולעיתון היומי היו עיתונים-בנים כגון דבר לילדים, דבר הפועלת, דבר לעולה, מהדורות באנגלית וגרמנית, שבועון בערבית, ועוד.⁸ כבר בארבע שנותיו הראשונות של העיתון ראו אור תשעה כותרים, ביניהם "ספיח", ספר שיריה הראשון של המשוררת רחל, "סיפורים" של דבורה בארון וספרי שירה של אברהם שלונסקי ואורי צבי גרינברג.⁹

עד 1935 עלה מספר הכותרים ל-20. דבר לא הסתפק בכך, אלא רכש מהוצאות אחרות ספרים במאות ואף באלפי עותקים, כדי לתיתם כשי לקוראיו או למכרם במחיר מוזל. להצלחה גדולה זכה הספר *שירת רחל* (1935), שבשנים הבאות ראו אור מהדורות רבות שלו. לאחר הקמת עם עובד ב-1942 הצטמצמה פעילות הוצאת ספרים על ידי העיתון, אם כי מדי פעם חזרו והופיעו ספרים בהוצאתו. כך היה, למשל, עם הכרך השני של *הטור השביעי* של נתן אלתרמן, שהופיע ב-1954.

מה הניע את ברל כצנלסון בתחילת שנות ה-40 להקים הוצאת ספרים במקביל לדבר? נייגר סבור (262), כי היו לכך שתי סיבות לפחות: א. הוצאת ספרים על ידי העיתון לא הייתה עניין שבקבע ולא אפשרה התרחבות. ב. במפא"י, מפלגת השלטון של היישוב היהודי ושל הסתדרות העובדים, עוררה הקמת שני בתי ההוצאה, הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים דאגה, בעיקר בכל הקשור להשפעה על הנוער והקוראים הצעירים. עובדה היא, שבתי ההוצאה אלה משכו אליהם יוצרים צעירים ומוכשרים. מפא"י, כמפלגה הגמונית, חששה להשפעתה התרבותית והחברתית באין לה בית הוצאה משל עצמה.

⁸ על ה"אימפריה" של דבר, ראו ב: מ' נאור (2015), *דאשית "דבר"*, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 169-183.

⁹ שם, עמ' 171.

אניטה שפירא, בספרה הביוגרפי על ברל כצנלסון, מגלה כי במועצת הסתדרות העובדים שהחליטה על הקמת עם עובד, הייתה התנגדות לא מבוטלת של סיעות השמאל למינוי כצנלסון לעורך יחיד של ההוצאה והובע גם ספק אם יש היגיון בהקמת בית הוצאה של ההסתדרות שייצג בעיקר את מפא"י. בסופו של דבר הרוב המפא"יי הכריע.¹⁰

ברל כצנלסון הקים את עם עובד בתנופה גדולה, ותוך תקופה קצרה יצאו עשרות ספרים לגדולים ולקטנים, ספרי עיון וספרים שימושיים. אלא שהוא נפטר ב-1944 וההוצאה נקלעה למשבר. מחליפו היה זלמן רובשוב (שזר), מי שגם החליפו כעורך ראשי של דבר. במשך שנים היו דבר ועם עובד קשורים זה בזו ואף הייתה להם הנהלת חשבונות משותפת.

נייגר צועד עם הוצאת עם עובד בימיה הטובים והטובים פחות במהלך 75 שנות פעילותה עד כה. הוא מציין את נקודות השיא שלה, שאחת מהן, שנמשכה לאורך שנים, הייתה "הספרייה לעם" – ספרות יפה מקורית ומתורגמת, שספריה הופיעו בדרך כלל אחת לחודש ונשלחו לאלפים ואף לרבבות של מנויים, שרכשו אותם במחיר מוזל. נייגר כותב כי "הספרייה לעם" הייתה מנוע להתחדשות עם עובד בימיו של משה שרת כמנכ"ל ההוצאה (במחצית השנייה של שנות ה-50). העובדה שראש ממשלה לשעבר הוא העומד בראש ההוצאה העניקה לה, ללא ספק, חשיבות יתרה. שרת ראה, בצדק, את "הספרייה לעם" כספינת הדגל של ההוצאה, ואחד מהישגיה הגדולים היה משיכת כישרונות צעירים כדוגמת עמוס עוז, ובשנים הבאות חיים באר ומאיר שלו לעם עובד, והחלטתם שלא להשתייך לרשימת הסופרים של ספרית פועלים והקיבוץ המאוחד. גם סופרים ותיקים יותר, כמו אהרן מגד, חנוך ברטוב, נתן שחם ומשה שמיר העדיפו את "הספרייה לעם" על פני הוצאות ספרים אחרות. עמוס עוז עבר מאוחר יותר להוצאת כתר.

¹⁰ א' שפירא (1980), כלל, תל אביב, עם עובד, עמ' 629-630.

הוצאת עם עובד גם הייתה גורם מרכזי בתחום ספרי העיון, עם ספריית "אופקים" שלה. שזוהתה במשך שנים עם עורכה, אהוביה מלכין, שנחשב לממשיך דרכו של ברל כצנלסון בהוצאה. מלכין יזם את הוצאתם של מאות כותרים. בכתבה מ-1991 תוארה התרומה המו"לית העיקרית של עם עובד כ"חץ דו-ראשי, המתבלט בספרות יפה של 'הספריה לעם' ובהגות שב'אופקים'" (307).

נייגר גם עוסק בתרומתה של הוצאת עם עובד לספרות הילדים הישראלית, שהיא רבה ביותר. את הדרך התווה כבר ברל כצנלסון שקבע: "עם עובד אינה הוצאת ספרים מתוקה, או הוצאת ספרים פרופאגנדיסטית לילדים, אשר תכניס אותם תחת כנפי השכינה. זאת צריכה להיות הוצאת ספרים מחנכת, הנותנת גם השכלה וגם הבנת האמת" (279). היא הוציאה ספרים לילדים ולנוער מהקלאסיקה היהודית והעולמית, והעלתה תרומה חשובה לפרסום יצירות מקוריות של נחום גוטמן, אוריאל אופק, אנדה עמיר, פניה ברגשטיין, מרים ילן שטקליס ועוד.

סופו של הפרק על הוצאת עם עובד מגיע כבר למאה ה-21 ולמורכבות של קשרי ההוצאה עם הסתדרות העובדים. ב-2006 מינה יו"ר ההסתדרות, עופר עיני, את יעקב (ג'קי) בריי, קצין משטרה בדימוס בדרגת תת ניצב, כמנכ"ל ההוצאה, דבר שגרם למחאות, ואף לפנייה של יוצרים ואנשי אקדמיה לנשיא המדינה שמעון פרס שיסייע לסיכול המינוי. ארבע שנים אחר כך החליפה אותו עו"ד צעירה, חניטל סויסה, גם היא ללא ניסיון קודם בתחומי המו"לות או הספרות והתרבות. לדעתו של נייגר זה "סימן מבשר רע לכל מי שמכיר את המשמעות התרבותית של ההוצאה, ההיסטוריה שלה ומקומה המרכזי בתרבות העברית" (327).

בסיכום הפרק על עם עובד נראה שפרופ' נייגר נסחף מדי במחמאות ומקדיש שני עמודים כדי להסביר את "סוד קסמה של עם עובד". הוא מעלה 8 נקודות, שהראשונה בהן משווה את ההגמוניה הספרותית שלה לזו של מפא"י, שבמשך עשרות שנים הייתה המפלגה ההגמונית ביישוב ובמדינה. אף תמיכתה הממושכת של הסתדרות העובדים בהוצאה, מבלי להמתין לרווחים, עשתה את שלה. הוא גם סבור, שדווקא ההתרחקות של עם עובד מהאידיאולוגיה

הסוציאליסטית תרמה להצלחתה, ובנוסף הצליחה ההוצאה לרכז סביבה יוצרים ועורכים שהפכו אותה למה שהיא. העובדה שעם עובד יצרה בתוכה תת-הוצאות איכותיות כמו "הספרייה לעם" ו"אופקים" היא סיבה נוספת להצלחה. ובסיום, גם כשתנועת העבודה ירדה מגדולתה "נשמר הקשר של עם עובד עם האינטליגנציה מכאן ועם הקהל הרחב מכאן" (327-329).

שום הוצאה אחרת המתוארת או נזכרת בספר שלפנינו לא זוכה מעטו של נייגר לפירוט מחמיא שכזה ל"סוד הקסם" שלה.

הוצאת הקיבוץ המאוחד נהנית אף היא בספר מחשיפה נדיבה – 45 עמודים. היא נוסדה ב-1940 ונייגר מזכיר כבר בראשית הדברים, שתפישת העולם שלה הייתה, מן ההתחלה, שהיא נוטלת על עצמה את האחריות לכלל התרבות העברית ולא רק לזו המתחייבת ממעמדה כמייצגת תנועה קיבוצית (333).

העובדים הראשונים היו חברי משקי הקיבוץ המאוחד, שהייתה להם זיקה לכתיבה, ולרוב מדובר היה במורים שהגיעו לגיל פרישה. אנשים אלה, בראשותו של מנחם דורמן מגבעת ברנר, שהיה שנים רבות הדמות המובילה בהוצאה, הניחו את התשתית למפעל הספרותי הגדול הזה, האחראי על אלפי כותרים זה יותר מ-75 שנה.

הספר הראשון שראה אור בקיבוץ המאוחד היה *הידעת את הארץ* ליוסף ברסלבסקי (ברסלבי), והוא סימן כיוון מוגדר, שאותו היטיב להגדיר דורמן, בהקדמתו, שהתייחסה ל"אני מאמין" של ההוצאה: "ספר על ידיעת הארץ וספר על שאלת החינוך, ספר סוציאליסטי קלאסי וספר הדין בשאלת הסוציאליזם בימינו. ספר על שאלת התיישבותנו וספר למקורות הקומונה – ספרים מקוריים עבריים וספרים מתורגמים מספרות העולם" (335).

הצלחתו של *הידעת את הארץ* הביא להוצאת כרכים נוספים שלו, והספר הפך למעין תנ"ך של דור שלם, שהרבה לסייר בארץ ולמד להכירה "דרך הרגליים". יחד עם זאב וילנאי היה ברסלבי ה"גורו" של ידיעת הארץ, אלא שווילנאי, שהיה סופר פורה במיוחד בתחום הזה, נזכר בספר שלפנינו רק במקום אחד, אגב אורחא.

להיט נוסף שראה אור בהוצאת הקיבוץ המאוחד היה *אנשי פנפילוב* מאת אלכסנדר בק, שתורגם מרוסית וסיפר על לוחמים בצבא האדום

בתקופת מלחמת העולם השנייה. זה היה "ספר חובה" ב"הגנה", בפלמ"ח וגם בצה"ל במשך עשרות שנים. היו ימים שכל צוער בקורס הקצינים של צה"ל קיבל אותו בסיום הקורס והוא הודפס ב-15 מהדורות.

להוצאה היה בשנותיה הראשונות גוון סוציאליסטי מובהק, שכלל גם תמיכה כמעט בלתי מסויגת בברית המועצות, באנשי הרוח שלה ובתפישות של מדעניה. נייגר מזכיר את פרשת "ליסנקו – אבן ארי", כדי להמחיש זאת. ליסנקו היה אגרונום אוקראיני שפיתח תיאוריה גנטית, לפיה לא הגנים משפיעים על התורשה, אלא הסביבה הנתונה להשפעת האדם. תיאוריה זו הלמה את התפיסה המרכסיסטית שהאדם הוא המשפיע ולא הטבע. הוצאת הקיבוץ המאוחד פרסמה ספרים ברוח זו, וכשביקש פרופ' מיכאל בן ארי מהאוניברסיטה העברית לפרסם את ספרו *בוטניקה כללית*, הוא נדרש להשמיט את הפרקים על הגנטיקה, שלא עלו בקנה אחד עם תורתו של ליסנקו. אנשי ההוצאה המשיכו לצדד בתיאוריות של ליסנקו אף בזמן שבברית המועצות כבר סר חינו (339-340).

עם השנים הצטנן הלהט המרכסיסטי ונחלשה השפעתם של ראשי הקיבוץ המאוחד על הנעשה בהוצאה.

נייגר מביא דוגמאות לפסילת ספרים שנראו לעורכי ההוצאה "מודרניים" או ניהיליסטים מדיי. כך נפסלו בשנות ה-50 ספרי השירה של דוד אבידן ויהודה עמיחי. ועם זאת, במשך השנים הפכה הוצאת הקיבוץ המאוחד לביתם של משוררים וסופרים רבים. כך לדוגמה, מנהל ההוצאה בשנות ה-60, אלכסנדר סנד, הוא ש"גילה" את א.ב. יהושע. לאחר שקרא סיפורים שלו בעיתונות הציע לו להוציא את ספריו בהוצאה, ויהושע שמר לו אמונים כמעט כל השנים. כשהציעה לו הוצאת ספרי ידיעות אחרונות לעבור אליה בשנות ה-90 תמורת מענק של 100 אלף דולר, השיב: "עזבתי קיבוץ פעם אחת. לא אעזוב פעמיים" (349).

עם המשבר הקשה שפקד את התנועה הקיבוצית בשנות ה-70 וה-80, נחלש גם מעמדה של ההוצאה ובמשך שנים הוא לא היה יציב. שינויים שנעשו עם הזמן החזירו אותה אל פסי ההצלחה, ובמיוחד חשוב היה השילוב עם ספרי סימן קריאה, שהוליד עם הזמן

את "הספרייה החדשה" בראשותו של פרופ' מנחם פרי. עתה הייתה לקיבוץ המאוחד ספריית-בת המוציאה באופן קבוע ספרים למנויים, בדומה ל"ספרייה לעם" של עם עובד, שאף עלתה עליה בגיוס רשימה נכבדה של סופרים, כדוגמת א.ב. יהושע, דוד גרוסמן, יעקב שבתאי, יהודית קציר, יורם קניוק ועוד.

על ספרי הילדים של ההוצאה, שהיו לה הישגים גדולים ורבי מכר – אין אף מילה בסקירתו של נייגר.

מהלך היסטורי מבחינתה של הוצאת הקיבוץ המאוחד היה האיחוד עם ספרית פועלים. לא אחת הועלו השגות מדוע לשתי תנועות קיבוציות, שלהן מספר חברים לא משמעותי מבחינת אוכלוסיית ישראל, יש שתי הוצאות ספרים המתחרות אחת בשנייה. בתחילת המאה ה-21 התאחדו שתי ההוצאות, כאשר הקיבוץ המאוחד הביא את רוב הנכסים הספרותיים ולפיכך נקבעה הבעלות על שתי ההוצאות באופן הבא: 78% לקיבוץ המאוחד ו-22% לספרית פועלים.

מאז פועלות שתי ההוצאות במשותף. הן חילקו ביניהם את תחומי הפעילות, אך ישנן כפילויות ולא אחת מתחים.

גם ספרית פועלים מקבלת בספרו של נייגר נרחב למדי, הרבה מעבר לרוב הוצאות הספרים האחרות (27 עמודים). מובאת כל ההיסטוריה שלה, מימי הבראשית בשנת 1939, הצלחותיה, המשברים שעברה, ועד לאיחודה עם הוצאת הקיבוץ המאוחד.

במשך שנים היה המשורר אברהם שלונסקי האיש המרכזי בהוצאה. נייגר חושף מידע מעניין על לבטיו של שלונסקי, לאחר שכתב העת הספרותי טורים חדל להופיע. המשורר חיפש לו ולחבורת הסופרים והמשוררים שהייתה אתו בית חדש. הוא הגיע אל דוד בן-גוריון, אז יו"ר הנהלת הסוכנות היהודית ומראשי מפא"י, והציע לו שקבוצתו תתמוך באידיאולוגיה של מפא"י תמורת בית הוצאה או כתב עת. בן-גוריון לא שעה לו וכך הגיע שלונסקי אל הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, שהקים אז את ספרית פועלים (385).

שלונסקי, למרות מתחים שהיו לו לא אחת עם ראשי הקיבוץ הארצי, היה ה"גורו" של ההוצאה. הוא ריכז סביבו חבורה גדולה של יוצרים צעירים, אלה שכונו מאוחר יותר "דור הפלמ"ח" או "דור תש"ח". ביניהם היו משה שמיר, יגאל מוסינזון, מתי מגד, ס. יזהר,

נתן שחם, רפאל אליעז, שלמה טנאי, דן בן אמוץ ואחרים. ספריהם זכו להצלחה רבה, ובמשך שנים, לפני קום המדינה ובשנותיה הראשונות, זו הייתה הבמה העיקרית של הספרות החדשה.

שלונסקי גם הרחיב את יריעת הספרים המתורגמים: יצירות רבות מהספרות הרוסית, מחזות שייקספיר, ספרים של תומס מאן, האוורד פאסט, ירוסלב האשק ופבלו נארודה, אם להזכיר רק חלק מהשמות. לאה גולדברג תרמה את חלקה הן בתרגומי מופת והן בעריכת ספריות הילדים "אנקורים" ו"נעורים", שבמסגרתה גם ראו אור ספרים מקוריים שלה, של שלונסקי, של נחום גוטמן ועוד.

שלונסקי, במקביל, גם ערך את המדור הספרותי של העיתון **משמר** (שב-1948 שינה שמו ל**על המשמר**) והשפעתו על הספרות בארץ הייתה כמעט ללא מצרים. עם זאת, בשנות ה-50 החלו להיווצר פערים בין הגופים הפוליטיים שעמדו מאחורי ההוצאה – הקיבוץ הארצי ומפ"ם. כמה מסופרי ההוצאה לא גילו "חוסן סוציאליסטי" מספיק ודגלו, רחמנא ליצלן, באינדיבידואליזם, אסקפיזם ואפילו בניהליזם. את ספרי יהודה עמיחי סירבה ההוצאה להדפיס. בספר מובא ציטוט מפי שלונסקי, שעמיחי "כותב עברית של עולה חדש ואינו יודע חרוז ומשקל מה הם" (393).

חמור עוד יותר היה יחס ראשי ההוצאה לספרי העיון, שבהם ראתה מעין "קודש הקודשים" שלה, והם נשאו חותם מרקסיסטי-לניניסטי מובהק.

מאמצע שנות ה-50 ואילך חלה ירידה בולטת בעבודת ההוצאה ובהיקף ספריה. היא איבדה את רוב סופריה ומשורריה שחיפשו במות אחרות – הן מטעמים אידיאולוגיים והן מטעמים חומריים, שכן ספרית פועלים הייתה אחת ההוצאות שלא שילמה שכר סופרים על המהדורה הראשונה, בניגוד להוצאות אחרות (הדבר מקובל עד היום בלא מעט הוצאות ספרים).

המשבר הזה נמשך, תוך יציאה ממנו וחזרה אליו, תקופה ארוכה, עד שנמצא פתרון באיחוד עם הוצאת הקיבוץ המאוחד. מיותר לציין, כמדומה, ששתי ההוצאות המתאחדות איבדו הרבה מהלהט הסוציאליסטי שלהן בעשרות השנים האחרונות, והתמיכה שלהן בקו

הסטלינסיטי ואפילו ה'דנוביסטי נראית כיום כחלום רחוק, ויהיו שיאמרו כחלום בלהות.

כיום מקפידה ספרית פועלים, כחלק מההוצאה המשותפת עם הקיבוץ המאוחד על קו איכותי, הפתוח לרוחות הזמן ואינו מתעלם גם מההיבט המסחרי.

בפרקים האחרונים של הספר מתייחס ניגר לכמה מהוצאות הספרים הגדולות והמסחריות: כתר, מודן, כנרת זמורה ביתן (שאף הוצאת דביר הוותיקה נכלעה בה) וספרי ידיעות אחרונות. הוא גם עומד על הקשר הבעייתי של הוצאות אלה עם שתי חברות ההפצה הגדולות, "צומת ספרים" וסטימצקי, שמעניקות העדפה ברורה לאותן הוצאות הקשורות אליהן ותובעות מהוצאות אחרות דמי טיפול גבוהים במיוחד.

הוא גם מתייחס לשורה של הוצאות בינוניות וקטנות שצמחו בצילן של ההוצאות הגדולות: כרמל, בבל (לה מוקדש באופן מפתיע מקום נרחב – 12 עמודים), רסלינג, קשת, אבן חושן, חרגול, נהר ספרים, עברית, קשב לשירה, אנדרלוס ועוד.

עד כה עמדנו על ה"יש" של כמה מהוצאות הספרים הגדולות, ובמיוחד אלה שבעבר כונו ה"פועליות", שלהן מוקדשים בספרו של ניגר עמודים רבים. עתה הגיעה העת לעסוק ב"אין" שבספר, כלומר באותם הוצאות ספרים או תחומי פעולה בהוצאות הנ"ל, שאינם נזכרים, או שאזכורם הוא חלקי עד אפסי.

עיון בספר מעלה תמיהות לא מעטות. לדוגמה: מדוע ספרי העיון של הוצאה אחת מתוארים בהרחבה ושל הוצאה אחרת לא נזכרים? דומה המצב בספרות הילדים. בחומר על עם עובד יש אזכור ראוי לספרי הילדים שראו אור בהוצאה. לעומת זאת הם לא נזכרים כלל בפרקים העוסקים בהוצאת הקיבוץ המאוחד ובהוצאת כתר. ומנגד – יש הוצאות נוספות שזכו לאזכור בתחום זה, כגון שוקן וכנרת-זמורה-ביתן. לא ניתן להבין מדוע אין כאן אחדות.

לעיתים אי האזכור או ההעלמה לא מובנים לחלוטין. כך זה לגבי המפעל העצום של הקיבוץ המאוחד בכל הקשור להוצאת ספריו של נתן אלתרמן, שעד כה ראו אור כ-70 מהם: ספרי שירה, שירי העת והעיתון, מחזות, פזמונים, שירי ילדים, רשימות בפרוזה ועוד ועוד.

במיוחד צורם אי-אזכור המפעל הגדול של ההוצאה שהחל בשנת 2009 והסתיים לאחרונה – הוצאה לאור של 1,000 ויותר יצירות "הטור השביעי" בשישה כרכים גדולים, בסך הכל כ-2,700 עמודים, הכוללים לא רק את היצירות אלא גם ביאורים לכל אחת מהן, מפעל ענק של פרופ' דבורה גילולה. ואין זה עדיין הכל: באותה הוצאה, הקיבוץ המאוחד, פורסמו במהלך השנים עשרות ספרים של ביאורים ופרשנות ליצירות אלתרמן, מאת טובי החוקרים, המבקרים והסופרים, ביניהם חנן חבר, דן לאור, דן מירון, מנחם פינקלשטיין, רות קרטון-בלום, עוזי שביט וזיוה שמיר, אם להזכיר רק חלק מהשמות. גם הם לא נזכרים בספרו של נייגר.

ראוי להעיר שמכל ספריו הרבים של אלתרמן רק פחות מ-20 ראו אור בהוצאות אחרות, בעיקר מחברות לספרות. כל האחרים, למעט בודדים, הופיעו בקיבוץ המאוחד, ואליהם יש להוסיף שורה של תרגומי מופת של אלתרמן, שראו אף הם אור בהוצאת ספרים זו. וכל השפע הזה אינו נזכר בספר שלפנינו.¹¹

דוגמה נוספת להשמטה, מדעת או שלא מדעת, נוגעת להוצאת ספרים שבימינו נשכחה לגמרי – נ. טברסקי. נחום טברסקי היה מאנשי העלייה השנייה, איש ציבור בתנועת העבודה, מנהל החשבונות הראשון של בנק הפועלים וגם מו"ל. תחילה היה מנהל הסניף הארץ ישראלי של הוצאת שטיבל, מאוחר יותר עמד בראש הוצאות ספרים נוספות ולבסוף הקים את הוצאתו שלו – נ. טברסקי. לפי נייגר (144), ההוצאה התרכזה בעיקר בתרגומים מספרות העולם ואף ספרי הילדים שלה היו מתורגמים ברובם.

ומה נשמט? בשנות חייו האחרונות של טברסקי (הוא נפטר ב-1953) היו להוצאתו שתי הצלחות מסחררות, ושתייהן היו קשורות לסופר אחד – יגאל מוסינזון. החל מ-1950 החלו להופיע בהוצאת נ.

¹¹ המידע על ספרי אלתרמן, או כאלה שנכתבו עליו ועל יצירתו בהוצאת הקיבוץ המאוחד נדלה מאתר האינטרנט של *לקסיקון הספרות העברית החדשה*, בעריכת יוסף גלרון (גולדשלגר) של אוניברסיטת אוהיו שבארצות הברית: <http://library/osu.edu/projects/hebrew-lexicon>. תודה לדוד גוטרון מאתר *אלתרמן* שהפנה את תשומת לבי למקור זה.

טברסקי ספרי *חטמבה*, ו-12 הראשונים ראו אור עד 1954. עלילותיהם של חברי החבורה הסודית שפעלה ערב קום המדינה ובשנותיה הראשונות קסמו לרבבות ילדים ובני נוער במשך שנים, והספרים (יותר מ-40) הופיעו בהוצאות שונות עד סופה של המאה ה-20. בנוסף, מוסינזון, שהחל את דרכו הספרותית בספרית פועלים, כתב ספר בשם *דד גבר*, ששום הוצאת ספרים "פועלית" לא העזה לפרסמו בשל תיאורים אירוטיים של חיי הקיבוץ, הרס משפחות, ואם זה לא מספיק, גם אהדה לארגוני "הפורשים" בתקופת המאבק והמעטת חשיבותה של ה"הגנה". בקיצור: כפירה בעיקר ר"ל.

דד גבר ראה אור בנ. טברסקי ב-1953. כמעט כל המבקרים ממש התנפלו עליו, מה שגרם לעניין ציבורי ולהדפסת מהדורות בזו אחר זו. עמנואל בן-גוריון, שכתב בדבר, פסל מכל וכל את עלילת הספר וניסה לפגוע במוסינזון הסופר, שצעדיו הראשונים היו מבטיחים, אולם *בדד גבר* שלו "הוא מסובב את המטרה [הכתיבה הספרותית] מבלי להתקרב אליה".¹²

הענקת פרס אוסישקין לשנת 1953 ליגאל מוסינזון על *דד גבר* הרגיזה רבים. אפילו השופטים הביעו הסתייגות מפרק אחד, "ארוטי מדי".¹³ בעיתונות התפתח פולמוס אם היה ראוי להעניק פרס חשוב לספר מעין זה. הסופר יהודה בורלא קבע שלא, וכינה את *דד גבר* "ספר פסול", משום שיש בו כל המידות הגרועות שמנו סופרים בספרות קלוקלת.¹⁴ פרופ' יוסף קלוזנר השיב לו, שאף שבספר יש פגמים, הוא ספר חשוב ובוודאי שאינו פסול.¹⁵ ככל שהתמשכו הוויכוחים עלתה התפוצה. פרשה זו אינה נזכרת כלל בספר שלפנינו. ועתה – להשמטות גדולות עוד יותר.

נכון שנייגר סייג את עצמו בפתיחת ספרו, וכתב שרוב החומר יעסוק בפן הספרותי של הוצאות הספרים, אולם פעמים לא מעטות

¹² ע' בן-גוריון, "דרך גבר", דבר, המדור לספרות, 7 באוגוסט 1953.

¹³ חולקן פרסי בדנר ואוישישקין, על המשמר, 22 בספטמבר 1953.

¹⁴ י' בורלא, "ספר פסול", דבר, 12 במרס 1954.

¹⁵ י' קלוזנר, "האומנם 'ספר פסול'?" שם, 14 במאי 1954.

הוא סטה מדבריו אלה והקדיש קטעים ועמודים לנושאי עיון ומדע – הן במסגרת פעילותן של ההוצאות והן בהתייחסות להוצאות ספרים שכל קיומן מבוסס על הוצאת ספרים שאינם בבחינת ספרות יפה, כדוגמת מאגנס ומוסד הרב קוק.

אלא שיש כאן איפה ואיפה. מדוע מאגנס, הוצאת הספרים של האוניברסיטה העברית כן, והוצאות הספרים של אוניברסיטאות אחרות (תל-אביב, חיפה, בר-אילן, בן-גוריון) לא? והיכן הוצאת הספרים של מרכז זלמן שזר, המתמחה בספרי היסטוריה של עם ישראל?

דוגמה נוספת להשמטה היא הוצאת יד יצחק בן צבי, שיש לה שני אפיקי פעולה: חקר ארץ ישראל וחקר קהילות היהודים במזרח. ב־40 השנה האחרונות ראו אור בהוצאה זו למעלה מ־1,000 כותרים, שאינם נזכרים כלל. בנושאי ארץ ישראל פועלת בירושלים עוד הוצאה, קטנה אמנם, אך ברוכה בהישגים – אריאל שמה. אדם אחד, אלי שילר, נושא אותה על שכמו זה עשרות שנים ועד כה היא פרסמה 300 כותרים – רובם יצירות מקור בחקר הארץ, בעיקר בדורות האחרונים. מי שיחפש אותה ואת ספריה בספר שלפנינו – לא ימצא.

נעדרת לגמרי גם הוצאת ספרים נוספת שהתמחתה בהוצאת אטלסים היסטוריים, אנציקלופדיות ומדריכים – הוצאת כרטא. זוהי הוצאה ותיקה (מאז 1958), ורשימת הכותרים שלה כוללת את 12 הכרכים של אטלס כרטא לתולדות ארץ ישראל, המשלב מידע היסטורי עם מפות. כן יצאו בהוצאה זו מדריכי כבישים וספרי יעץ רבים. כרטא אף מוציאה, בהצלחה מרובה, את המהדורות השנתיות של ספר השיאים של גינס.

ל"מסדר הנעדרים" ראוי לצרף את כל הנושא של מו"לות צבאית-ביטחונית, שבמשך שנים הייתה לה בולטות רבה בשדה הספר בארץ. הוצאת מערכות החלה לפעול ב־1939 והיא קיימת עד היום. כל השנים היא מפרסמת את כתב העת מערכות ולצידו ספרים מקוריים ומתורגמים בנושאי אסטרטגיה, טקטיקה, כתבי מפקדים בכירים בישראל ובעמים והיסטוריה של מלחמות שלנו ושל אחרים. במקביל לה הוקמה בשלהי שנות ה־50 ההוצאה לאור של משרד הביטחון, שבמשך 50 שנותיה, עד סגירתה ב־2008, הוציאה כ־2,000 כותרים.

הוצאה זו נסגרה בהוראת שר הביטחון אהוד ברק, ולא הועילו מחאות של סופרים, עורכים, אלופים במיל' ואישי ציבור. אפילו הפנייה הדרמטית לברק: "אל תסגור מה שבין גוריון פתח" – לא נשאה פרי. אחד המפעלים הבולטים של ההוצאה בשנותיה האחרונות הייתה סדרת "האוניברסיטה המשודרת", כ-400 ספרים שהתבססו על סדרות התוכניות באותו שם בגלי צה"ל. ספרים אלה זכו להצלחה מסחרית גדולה ורבים מהם נכללים בחומרי הלימוד של האוניברסיטאות. כל נכסיה של ההוצאה נמכרו במחיר זעום להוצאת מודן, הממשיכה להוציא חלק מהם וכן מוציאה מדי שנה מספר מצומצם של ספרים עבור מערכת הביטחון.

מי שיחפש פרטים על ההוצאות ה"ביטחוניות" ואלפי כותריהן בספר מוציאים לאור כמתוכני תרבות – לא ימצאם.¹⁶

בסעיף ה"מינוס" יש בספר גם כמה טעויות, רובן לא מהותיות, אך בכל זאת ראויות לתיקון. כך, בעמ' 89 נכתב כי הבריטים קיבלו את המנדט על ארץ ישראל מידי האו"ם, והנכון הוא שהם קיבלוהו מידי חבר הלאומים; בעמ' 205 מסופר על דור היוצרים המודרניסטים בספרות העברית בשנים 1925-1940, שבראשם עמדו נתן אלתרמן ואברהם שלונסקי (בסדר הזה). זוהי טעות, כמובן, שכן אלתרמן היה אז רק בראשית הדרך (בשנות ה-20 הוא למד עדיין בגימנסיה), ושלונסקי, בכל מקרה, היה צריך לבוא לפניו; בקטע על ייסוד מפא"י (263) נכתב כי שתי המפלגות המייסדות שלה היו "הפועל הצעיר" משמאל ו"אחדות העבודה" מימין. הנכון הוא שכאן התהפכו היוצרות וצריך להחליף את הצדדים; הציטוט המשובש מהמנון הפועלים "האינטרנציונל" – "עולם ישן עד היסוד נחריבה" – התגלגל גם לספר הזה (332). המתרגם לעברית, אברהם שלונסקי, כתב: "עולם ישן עד היסוד נחרימה"; בהתייחס לרצח ארלוזורוב

¹⁶ המידע על היקף פעילותו ומספר הכותרים של הוצאות ספרים שלא הוזכרו בספרו של נייגר הושג ממקורות שונים: שיחות עם מנהלי ההוצאות בהווה ובעבר, אתרי ההוצאות באינטרנט וידע אישי (למשל, בכל הקשור ל"אוניברסיטה המשודרת" של גלי צה"ל, שהפכה לסדרת ספרים בהוצאה לאור של משרד הביטחון).

ב־1933 (487) נכתב כי הואשמו בו "אנשי לח"י והימין". זה לא נכון, כי מי שהואשמו היו חברי "ברית הבריונים" והרביזיוניסטים. לח"י הוקם רק ב־1940.

בשני הפרקים האחרונים של הספר בוחן נייגר את מצב המו"לות הישראלית בתום מאה שנותיה הראשונות ואת הצפוי לה בשנים הקרובות. לאחר שהוא מגדיר את יצירתו של כל ספר חדש בידי המו"ל – כל מו"ל – כ"נס קטן", הוא מסביר: "זה תהליך בו מעורבים אנשים, וככל תהליך אנושי-חברתי, הוא מערב יצרים, תשוקות, קנאות ואהבות בתוך סבך של שיקולים כלכליים, פוליטיים, ספרותיים וחברתיים" (619). כל מי שמכיר מקרוב את התחום הזה יסמוך בשתי ידיים על תיאורו של נייגר.

אולם מה שהיה הוא כבר לא מה שיהיה. עולם הספרים-שבדפוס עומד לפי האופטימיסטים בפני אתגרים מרובים ולפי הפסימיסטים בפני קריסה. האיום הוא מצד הספרים הדיגיטליים, שבכמה ארצות כבר דחקו מן המקום הראשון את הספרים המודפסים, והתופעה מתפשטת והולכת גם בישראל. בנוסף לכך, קריאת ספרים בכלל מצטמצמת, ובשוק הישראלי שולטות שתי חברות ענק בתחום הפצת הספרים, הרואות בספר מוצר כלכלי ולא ערך תרבותי. יתר על כן, בחנויות הספרים שלהן עולה משנה לשנה מספר המוצרים שאינם ספרים (משחקים, תקליטורים, מתנות). במילים אחרות: ענף המו"לות בישראל (ולא רק בה) נמצא תחת שורה של איומים וקיומו בצורה המוכרת לנו אינו מובטח.

יש גם להוסיף, כי מחברים לא מעטים מוצאים דרך לעקוף את הוצאות הספרים המסורתיות באמצעות שיטות של "מימון המון" – המאפשרות למחברים לרכז סכומי כסף רציניים ולהוציא בעצמם את ספריהם. כך גם עשה נייגר בספר שבו אנו דנים. גם התפתחות עולם המחשוב מאפשרת היום לכל אדם כמעט להדפיס ספר בכוחות עצמו. בעמודי הסיום של ספרו מעלה המחבר שלוש נקודות, שלדעתו הן מחייבות טיפול יסודי: א. התרבות בכלל, ועולם הספר בפרט, ראויים לאסדרה (רגולציה) מטעם המדינה, כפי שהדבר קיים, למשל, בתחום הטלוויזיה. הדבר יחייב את המדינה – כפי שהדבר מקובל בכמה מדינות מתקדמות – להעניק תמיכה מסודרת למו"לים איכותיים,

ליוצרים צעירים ולעידוד ספריות; ב. יש להאריך את חיי הספרים, שכיום הוא קצר ביותר, בשל "חיי המדף" הקצרים בחנויות; ג. ראוי למצוא דרכים לעידוד הקריאה בקרב כלל הציבור, ובעיקר בקרב ילדים ובני נוער ולחזק את לימודי הספרות בבתי הספר, שכיום הם נמצאים בתחתית הרשימה (640-642).

לאחר סיום קריאת הספר הזה שואל עצמו הקורא מה "הרוויח". לדעתי, הקורא הסקרן למד שני דברים: בראש וראשונה הוא קיבל מעין "סריקת מערכות" של המו"לות הישראלית לדורותיה, מי ומי בעושים, היחסים והקשרים שבין המו"לים לסופרים, הוצאות מרכזיות יותר ומרכזיות פחות ושיקולי המו"לים בהוצאת ספרים שבדרך כלל נסתרים מעיני הקורא. הנקודה השנייה נוגעת למידע מפורט על אופן יצירת הספר – תהליך התפתחותו שראשיתו במוחו הקודח של המחבר וסופו על שולחנו של הקורא, כאשר למוציא לאור, הוא המו"ל, יש חלק חשוב ב"לידה" הזו, שלרוב היא ארוכה ולא אחת, ככל הלידות, כואבת.

על כך יש לברך את פרופ' מוטי נייגר, על מאמציו להנגיש את המידע המורכב הזה לידיעת הקוראים. אשר לטעויות ולחסרים, יש לקוות כי לאור ההערות שיקבל, המחבר יתקן וירחיב את היריעה באתר האינטרנט שלו.

ספר זה הוא הוכחה, שדברי קהלת, "בני הזהר עשות ספרים הרבה" (שם, יב, 12), אינם מקובלים בימינו, בעולם הגדול וכמובן גם אצלנו. אנו הרי "עם הספר" וככל שירבו הספרים נברך על כך.

ד"ר מרדכי נאור, הרצליה

זכרון לראשונים

יעקב נחום אפשטיין



1952-1878

יעקב נחום אפשטיין, יליד בריסק דליטא וחניך מיטב הישיבות בליטא והאוניברסיטות של וינה וברן, היה אחד מגדולי החוקרים של התלמוד, ובעיקר של נוסחאות המשנה והתלמודים והבעיות הפילולוגיות הכרוכות בשחזור הנוסח. בשנים 1922-1925 לימד כפרופסור במכון הגבוה לחכמת ישראל בברלין. בשנת 1925 עלה לירושלים והיה אחד ממסדי האוניברסיטה העברית, בה לימד בלשנות שמית ותלמוד עד לפרישתו. הוא היה מייסד החוג לתלמוד, ודרך מחקרו הפילולוגית והדייקנית הטביעה את חותמה על אופיו של החוג לדורות. הוא גם היה המייסד והעורך הראשון של כתב העת למדעי היהדות *תרכיץ*.

אנו מצרפים בזאת מאמר נרחב על יעקב נחום אפשטיין שכתב בשביל גליון זה מר יעקב צ. מאיר. מר מאיר עומד על המחלוקת שהתעוררה סביב עמדתו החדשנית של אפשטיין על זמן כתיבת המשנה. למרות זאת, אנו כוללים כאן את הפרק המרכזי מספרו של

אפשטיין מבוא ל*נוסח המשנה* במהדורתו השנייה, תש"ס, שעל אף הערעור עליו לא נס ליחו, וכן את המאמרים הבאים, שבחר בשבילנו מר יעקב מאיר, שאנו מודים לו על עזרתו בכל הנוגע למדור זה.

"להקים שם. א. 'רב עמרם' ממגנצא", *המזרח*, כרך א', חוב' ד', תרס"ג. עמ' 210-217. [=מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות השמיות ב, עמ' 743-750]

"מסרף – מרסף – מרצף – מרצפים", *ספר קלזנר*, תרצ"ז, עמ' 87-89. [=מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות השמיות ב, 803-805]

"לעף הבלשן (ליוכל השמונים)", "הארץ", א' אדר תרצ"ד. [=מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות השמיות ב, 946-947]

הספר הגדול ביותר בדורותינו – על מפעלו המחקרי של יעקב נחום אפשטיין

יעקב נחום אפשטיין נולד בשנת 1878 בברסט (Brest), המכונה "בריסק דליטא", והתחנך חינוך מסורתי ב"חדר". בגיל 15 עבר ללמוד בישיבת מיר אצל הרב חיים ליב טיקטינסקי ובשנת 1902 נסע אל ווילנה, "ירושלים דליטא", אל הספריה המפורסמת שאך זה נפתחה, ספריית שטראשון, שקיבצה אליה צעירים משכילים יהודים מכל רחבי ליטא.¹ בין השנים 1907-1913 התגורר בווינה, שם החל ללמוד באוניברסיטה ובהמשך עבר לאוניברסיטת ברן, בה כתב דוקטורט בפילולוגיה שמית, פילוסופיה והיסטוריה אודות "פירוש הגאונים לסדר טהרות". בשנות העשרים הרצה אפשטיין בבית המדרש הגבוה לחכמת ישראל בברלין, וב-1925 הוזמן על ידי מאגנס להרצות באוניברסיטה העברית שאך זה קמה, ומשנתה השנייה הרצה בה עד פרישתו. בירושלים אף פגש את אשתו, ציפורה דה בר, מורה ליוונית וללטינית שעלתה מהולנד, והם התגוררו בשכונת תלפיות, לא הרחק מביתו של עגנון. ב-1929 הקים וערך את כתב העת "תרביץ"

¹ הביוגרפיה האישית של אפשטיין תוארה לפרטיה בעבודת הגמר של נכדתו, מיכל אפשטיין, *פרופסור יעקב נחום אפשטיין ז"ל – ביוגרפיה*, עבודת גמר בבית הספר התיכון המשותף של הקבוץ הדתי בדרום, קבוצת יבנה, תשד"ס. הביוגרפיה המקצועית והמחקרית שלו תוארה אצל יעקב זוסמן, "י"נ אפשטיין והאוניברסיטה העברית: פרק בהתהוותו של מוסד אקדמי", בתוך: *תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים; שורשים והתחלות*. עורכים: שאול כ"ץ ומיכאל הד, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 476-486. על ספריית שטראשון ר' פרידה שור, *מ"לקוטי שושנים" ועד "בריגדת הנייר": סיפורו של בית עקד הספרים ע"ש שטראשון בוילנה*, אריאל תשע"ב.

של המכון למדעי היהדות, הנחשב עד היום לכתב העת המדעי המוביל בתחומו בעברית, אותו המשיך לערוך יחד עם תלמידו עזרא ציון מלמד עד מותו בשנת 1951.

כדרכם של רבים מחוקרי התלמוד בדור הראשון, גם דרכו של אפשטיין אל מחקר התלמוד החלה ממחקר תורתם של חכמי ישראל בימי הביניים, ועל אודותם נסובו פרסומיו הראשונים.² ממחקר הראשונים חזר אל מחקר התלמוד גופו, קרי אל תורתם של התנאים והאמוראים, וכתב מאמרים רבים העוסקים במגוון פניו של חקר התלמוד ושל הפילולוגיה השמית.³ אף ספרים אחדים נערכו אחרי מותו מתוך כתביו – *מבואות לספרות התנאים* (1957), *דקדוק ארמית בבלי* (1960), *מבואות לספרות האמוראים* (1962), *מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי* (1979) וכן מהדורה חדשה של *פירוש הגאונים לטהרות*, עליה כתב את עבודת הדוקטור שלו.⁴ אך בחייו לא הדפיס אפשטיין אלא ספר אחד, ספר עצום הן בגדלו הפיזי, הן בסטנדרטים שהעמיד למחקר התלמוד ובמיוחד ביומרתו המחקרית. שמו של הספר הוא *מבוא לנוסח המשנה*, ממנו לקוח תת-הפרק המודפס כאן, "הנכתבה המשנה", והוא ראה אור לראשונה בשנת תש"ח. מעל 1,300 עמודים מחזיק הספר, ובהם דיונים למדניים ופילולוגיים ארוכים ומפורטים שאין לך תחום מתחומי מחקר התלמוד ולא חוקר מחוקרי התלמוד המודרניים שאיננו נדרש להם דבר יום ביומו.

² שני פרסומיו הראשונים היו "להקים שם – רבינו ברוך מארץ יוון", *המליץ* תרס"ב גליון 210, תרס"ג גליון 213, 236. "להקים שם – א. תולדות רב עמרם ממגנצא ב. מעשה גאונים". *המזרח* כרך א' חוברת ד', תרס"ג, עמ' 210-217.

³ מאמריו קובצו על ידי ע"צ מלמד וראו אור תחת הכותרת *מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות*, ירושלים תשמ"ד-תשמ"ח. את המאמרים הלועזיים תרגמה אשתו.

⁴ מהדורת הפירוש גופו ראתה אור בהוצאת "מקיצי נרדמים" בשני חלקים בתרפ"א 1921 ובתרפ"ד 1924. מהדורת צילום של מהדורה זו הכוללת תרגום לעברית של הדוקטורט ראתה אור בהוצאת מאגנס בתשמ"ב.

מטרתו הראשונה של ספר זה מבוארת בהקדמה שכתב תלמידו הגדול, עזרא ציון מלמד, למהדורה השנייה של הספר שראתה אור בתשכ"ד 1964:

ספרו זה של מו"ר פרופ' י"נ אפשטיין זצ"ל לא נתחבר כתחילה אלא כהקדמה ועבודת הכנה להוצאה מדעית של המשנה, שהחברה לקידום מדעי היהדות (גיזילשאפט צור פארדרונג דר וויסנשאפט דיס יודנטומס) בברלין הטילה עליו לפני חמשים שנה. כל ימיו חשב מורי זצ"ל על המפעל העיקרי הזה, ואף הכין כמה הכנות לביצועו; אך לא אסתייעא מילתא, עד היום לא זכינו להוצאה מדעית של המשנה, חבל!

העבודה על המהדורה החלה בברלין בשנות העשרה של המאה ה',⁵ וכבר ב-1925, למעלה מעשרים שנה לפני שנדפס *מבוא לנוסח המשנה*, וכעשר שנים אחרי התחלת העבודה, הגיע אפשטיין אל האוניברסיטה העברית בירושלים ונשא נאום שנדפס *בדיעות המכון למדעי היהדות* ואחר כך חזר ונדפס כהקדמה לאוסף מאמריו. כותרת ההרצאה היתה "המדע התלמודי וצרכיו", ובה פרש לראשונה בפומבי את עיקרי מחשבותיו אודות המשנה והניח אותן בתוך מסגרת עבודה אידיאולוגית. ואלו הם דבריו:

עד שאנו נגשים לבנינו ותיקונו של המדע התלמודי בארצנו עלינו לחשב תחילה חשבונותינו, לסכם צרכינו, מחסורינו ומשאלותינו. אבל אין את נפשי לתת לפניכם לוח של חשבונות יבשים אלא מכניס אני בתוך לוח-החשבונות ראשי-פרקים של אותו המדע עד כמה שהשעה צריכה ומספקת לכך. ואני מתחיל בעמוד הברזל של תורתנו זו שבעל פה, במשנה. ראש צרכינו הוא הספר, הספר המדויק. חסרה לנו משנה בהוצאה מדעית, מבוקרת ומדויקת, הוצאה המכריעה

⁵ יעקב זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד", *מחקרי תלמוד: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים*. כרך ג, עורכים: יעקב זוסמן ודוד רוזנטל. ירושלים, תשס"ה. עמ' 209-384 (להלן: זוסמן, "תורה שבעל פה"). עמ' 308 הע' 48.

וקובעת נוסח שאפשר לסמוך עליו, על פי נוסחאות כתבי־היד ועדותם של שני התלמודים, הבבלי והירושלמי.⁶

האופק המחקרי אליו כיוון אפשטיין את מאמציו המחקריים קשור היה לבלי הפרד במצב הפוליטי, "הספר המדויק" נצרך היה לשם "בנינו ותיקונו של המדע התלמודי בארצנו" דייקא. מטרתו של אפשטיין היתה לסנתז מתוך ריבוי העדויות הקיימות את הספר האחד, הספר המדויק, ספר שאפשר יהיה לבנות את תחיית האומה מתוכו ועל גביו. ספר המשנה נעשה בדבריו לסימבול לעם השב לארצו, וכינון נוסחו החדש כפי שהיה בראשונה הריהו קשור בקשר סיבתי הכרחי להצלחת בניינו של הבניין החדש כפי שהיה בראשונה.

אלא שכנגד מטרה זו עומדת משוכה. "אך מה היא עדותו של התלמוד?" שואל שם אפשטיין, ועונה "רגילים לומר ששתי נוסחאות הן: נוסח הבבלי... ונוסח הירושלמי..." את הנוסח הירושלמי אפשר לאפיין על פי הסגנון הלשוני המדובר בארץ ישראל, ואילו התלמוד שלנו, "שכבר ניטשטשו בו הסימנים וכבר הושווה בו לשון המשנה לסגנונה וכתובה ללשון הספר הספרותי – הוא הבבלי, בן הגולה, באין מסורת של לשון חיה".⁷

התלמוד מתואר בדבריו של אפשטיין כבעיה, הגולה מסומנת כמקור ההשחתות שהושחת הספר ומטרתו שלו היא לחזור ולזקק את הספר הראשון מתוך השחתות אלו. עיקר תשומת ליבו המחקרית הופנתה אל עבר הבעיה התלמודית הגדולה: מיפוי כל דרכי הדרכים – ותהיינה הצדדיות ביותר – אליהן התפצל התלמוד. מיון ההתפצלויות, תיאורן ומתוך מיפויין השלם – חזרה אל הספר האחד. משפטי הפתיחה הידועים של *מכוא לנוסח המשנה* של אפשטיין מתווים את המתודולוגיה לכמאה שנות מחקר תלמוד שמטרתו למפות את כל התפצלויותיו של הספר האחד, הדרוש לשם בניין האומה בארצה:

⁶ שם עמ' 1. ההדגשות במקור.

⁷ שם עמ' 3.

חילופי-נוסחאות (Varianten) – הם חילופים הנופלים בספר על ידי טעויות במסירתו שבכתב ושבעל-פה.

חילופי-לשונות – "פנים אחרות" (Versionen) של התוכן, זאת אומרת עיבוד של "ספר" ידוע ע"י "תנא" אחר.⁸

משפטים אלו התוו את דרכה של האסכולה הירושלמית בחקר התלמוד במשך עשרות השנים הבאות, אסכולה שהשקיעה מאמצים עצומים ונושאי פרי בנסיון למצוא ולתאר תלמוד אחר, הלכה אחרת, מדרשים אבודים או ספרות ימי ביניים שאבדה; אם בגניזה הקהירית, אם בספריות שהיו סגורות מאחורי מסך הברזל, אם בכריכות של ספרים אירופאיים ואם בחומרים שהיו גלויים ורק לא פורשו כיאות. אסכולה שהקדישה עצמה אל השאלה הגדולה, אל הפנטזיה הציונית העמוקה – להקיף את הספרות התלמודית כולה על מנת לשוב ממנה אל הספר האחד, הספר המטונימי ללאום, המהווה לו בסיס ולמעשה – תנאי.

את המחשבה על הספר כבסיס של הלאומיות המתחדשת זיהה גם שכנו של אפשטיין, עגנון, שגם לו חלק חשוב בבניית תפיסת הספר בשנים הראשונות לעליית הציונות. ביום הולדתו השבעים של אפשטיין תיאר עגנון את מפגשיו הראשונים עם אפשטיין בתקופה בה גרו בשכנות בברלין:

מורי ורבותי, אפשר שאתם יודעים כיצד נתחבר תלמוד בבלי, אם אתם יודעים הרי טוב ואם אין אתם יודעים אומר לכם. מר בר רב אשי בבבל היה, וכשבא לסדר את הש"ס ישב לו בין שני הרים גדולים והשביע את העננים, ובאו ארבעה עננים והקיפוהו מארבע רוחותיו, והשביע את הרוחות שיביאו לו אוירה של ארץ ישראל. וכיון שנתמלא כל המקום סביבותיו אוירה של ארץ ישראל התחיל מסדר את הש"ס. לפיכך כל הלומד גמרא אפילו אינו בארץ ישראל דומה כאילו יושב בארץ ישראל. ושוב צריכני לשבח את עצמי שידעתי דבר זה, לפיכך הייתי יוצא ונכנס אצל ר' יעקב נחום והוא היה פושט לי

⁸ מלנה"מ עמ' 1.

נוסחא בגמרא והדברים היו שמחים, לא אפריז אם אומר
אפילו מריקודין של הורא ואפשר אפילו מן הנאומים הנלהבים
של הנאומים הציונים.⁹

עבור עגנון הגולה בברלין היה חדר תלמודו של אפשטיין לאתר של
פעילות ציונית, המושווית אל ריקודי ההורה ואל הנאומים הנלהבים
של הנאומים הציונים ומכריעה אותם. לפעולה הציונית של אפשטיין
ישנו אספקט מטאפיזי, בחדרו של אפשטיין נבראת ארץ ישראל
באופן מלאכותי, באמצעות הפעולה הספרותית של הכנת "הספר
המדויק". אפשטיין הושווה למר בר רב אשי, מסדר הבבלי, וחדרו
בברלין, בו עבד על הטיטות שהפכו מאוחר יותר למבוא לנוסח
המשנה, נעשה לכור המצרף בו נוצרה המשנה החדשה-ישנה, סיכום
"צרכינו, מחסורינו ומשאלותינו".

מבנה העומק של הפנטזיה האפשטיינית – בה מוצג מפעלו של רבי
יהודה הנשיא כשיא הפעילות הספרותית הלאומית, התפצלות
התלמודים ופירושי פירושיהם כבעיה תיאולוגית, ואפשרות השיחזור
כמשימתו של היחיד הגואל – איננו מבנה חדש. אפשר לזהות בו
הידהוד של דבריו של הרמב"ם בהקדמת המשנה תורה, המתאר את
השחתתו של התלמוד שנגרמה בשל הצרות היתרות ודחיקת השעה
שהובילה לאבדן חכמת חכמינו, השחתה שיכולה להתכפר רק
במעשהו הספרותי האקטיבי והחד פעמי של היחיד הנוטל על כתפיו
את המשימה הגדולה:

ומפני זה נערת חוצני, אני משה ברבי מימון הספרדי, ונשענתי
על הצור ברוך הוא, ובינותי בכל אלו הספרים, וראיתי לחבר
דברים המתבררים מכל אלו החיבורין, בענין האסור והמותר
והטמא והטהור עם שאר דיני תורה, כולן בלשון ברורה ודרך
קצרה, עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכול בלא
קושיה ולא פירוק, ולא זה אומר בכה וזה אומר בכה, אלא
דברים ברורים קרובים נכונים, על פי המשפט אשר יתבאר

⁹ ש"י עגנון, מעצמי אל עצמי, ירושלים תש"ס. עמ' 252.

מכל אלו החיבורין והפירושים הנמצאים מימות רבנו הקדוש
ועד עכשיו.¹⁰

תקוותו של הרמב"ם היתה שאדם יפתח את התורה שבכתב ואחריה את *משנה תורה* שלו, לתוכו סינתז את כל המידע שנוסף ונפוץ מאז רבי יהודה הנשיא ועד אליו. תקווה זו נכזבה, כידוע, ואף לומד תורה איננו מונע עצמו מדף תלמוד בשל קיומו של *משנה תורה*, ואף על פי כן לא התייתר ספרו של הרמב"ם כלל ועיקר, אלא שתהליך ההתקבלות שלו שינה, כביכול, את אופן הקריאה בו. תוחלתו של אפשטיין נכזבה בשלב מוקדם יותר, הספר המדויק של המשנה לא נערך מעולם, אך עובדה זו לא ייתרה את ספרו גם בנוגע אליו שינתה היסטוריית ההתקבלות שלו את אופן הקריאה בו.

הדרך אל שיחזור "הספר" בנויה על אדני ההנחה שספר זה היה קיים לפניו, ואכן, כלפי הנחה זו כוונה ביקורתו של המעמיק שבקוראיו של אפשטיין והחריף שבמבקרי, יעקב זוסמן. במאמר מונומנטלי שנכתב כבר בתחילת שנות השמונים אך התפרסם רק ב-2005, וכותרתו "תורה שבעל פה פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד", הוכיח זוסמן ללא כחל ושרק שהמשנה לא נכתבה לא על ידי התנאים ולא על ידי האמוראים, ולמעשה אי אפשר להבינה ללא הפנמה של טבעה האוראלי.

מסכת מפוארת זו נשענת רובה ככולה על פירוק שיטתי של בניינו של אפשטיין. בפרק "הנכתבה המשנה" – "אבן השתייה של החיבור כולו", כהגדרתו רבת המשמעות של זוסמן¹¹ – העמיד אפשטיין תריסר ראיות פנימיות לכך שהמשנה עמדה כתובה לפני חז"ל, שתי ראיות יוחדו לכתיבה בימי התנאים ועשר לכתיבה בימי האמוראים. זוסמן ניתח במאמרו את הראיות הללו אחת לאחת והראה שכמעט כולן אין בהן אלא להראות על קיומן של רשימות אישיות לזיכרון, ולא על "כתיבה מתוכננת ומאורגנת של ספר הלכות". הראיה היחידה,

¹⁰ הקדמת הרמב"ם למשנה תורה.

¹¹ זוסמן, "תורה שבעל פה", עמ' 225 הע' 67.

כותב זוסמן, "הברורה והמשכנעת לכאורה גם בעיני אפשטיין עצמו היא זו שבירושלמי דמאי פרק ב' סוף הלכה א'".¹²

בהלכה זו מסופר על חקלאי המביא לפי תומו מלוא הסל ירקות לר' יצחק בר טבליי, תלמידו הצעיר של ר' יוחנן, וזה שואל את רבו הלכה למעשה בדבר הירקות האלה. ר' יוחנן מפנה אותו לר' חנניה בן שמואל, שלו הוא "שנה" הלכה בעניין זה, ברייתא (=יחידה של חומר הלכתי תנאי) שאת תוכנה המדויק כנראה כבר לא זכר. כשר' יצחק בר טבליי פונה לר' חנניה בן שמואל בשאלתו הוא מגיב ועונה לו "מתניתה לא יחמי לי – שמועה אמר לי", כלומר, אמנם ר' יוחנן מסר לי הלכה בעניין זה, אבל הוא לא הראה לי "מתניתה", רק "שמועה" אמר לי.¹³ אפשטיין סיכם בהתלהבות, בצירוף סימן קריאה "הברייתא אפשר היה איפוא לראותה!"¹⁴ ואכן, מפרש זוסמן את פשר התלהבותו של אפשטיין, כאן, ורק כאן, מצינו במפורש לא רק שימוש סתמי בביטוי פיזי מוחשי ("חמי") כלפי חומר של תורה שבעל פה, אלא הבחנה חדה וברורה, ולכאורה מדייקת, בין חומר תנאי ("מתניתה") ובין חומר אמוראי ("שמועה") – את הראשון אפשר להראות ("יחמי") ואילו את השני מוסרים רק על פה ("אמר")... [ודומה] שכבר בימיו של ר' יוחנן (בסמוך לאחר ר' יהודה הנשיא) היה אפשר לבדוק בשעת הצורך הלכה שנשתכחה ולראות אותה כשהיא כתובה במשניותיהם של "תנאים" – ואילו "שמועות" האמוראים עדיין נמסרות רק בעל פה.¹⁵

אלא שאז מתחיל זוסמן להקשות על פירוש זה. ראשית – אילו היה לפני ר' יוחנן קובץ כתוב כיצד יתכן שלא שמענו על כך מדיוניו הרבים והמפורטים בפרטי נוסח המשנה לאורך שני התלמודים? וגם במקרה זה עצמו – מדוע היה צריך ר' יוחנן להפנות את השואל אל התנא שלו "שנה" את ההלכה ולא הציץ בספר בעצמו? ועוד מוצא

¹² הראיה מסומנת באות ח', מבוא לנוסח המשנה, עמ' 701.

¹³ מובא כאן על פי סיכומו של זוסמן, "תורה שבעל פה", עמ' 220-221.

¹⁴ מבוא לנוסח המשנה, עמ' 701.

¹⁵ זוסמן, "תורה שבעל פה", שם.

זוסמן קשיים בצורתו הדקדוקית של הפועל "יחמי", וכעין סיום דרמטי למסכת הקושיות מציג זוסמן קטע גניזה מוקדם ומשובח לסוגיה ממסכת דמאי, ובו צורה חליפית ופשוטה הרבה יותר, "אמר מתני לא אמר לי, שמועה אמר לי", הכל באמירה! והציע שהאות א' של "אמ", התפרקה על ידי מעתיק טועה לי' וח', וכך נוצרה הגירסה המוטעית והמטעה שלפנינו: "יחמי".

זוסמן הצביע בחריפות על תורפו של החיבור מכוא ל'נוסח המשנה', 1,300 עמודיו לא הרתיעוהו והוא הצליח להעמיד את כל יצירת המופת העצומה של אפשטיין על חודה של ראייה אחת ויחידה ואותה לפרק פירוק יעיל ושיטתי, פירוק המבוסס על תשתית פילולוגית איתנה ומגובה בראיה מובהקת שנמצאה בקטע מן הגניזה הקהירית. סמי מכאן כמה גדול "כוחו של קוצו של יו"ד"! לא נכתבה המשנה, ואין ספר אחד לחזור אליו.

האם מייתרת פירכה זו את הספר כולו? לא ולא, שבעת פרקי הספר שעד לפרק השמיני, "נוסח המשנה בזמן התלמוד", ממנו לקוח תת-הפרק "הנכתבה המשנה", מטרתם להראות את אחדות הנוסח של המשנה ואת העובדה שלא חלו בו לא חילופי נוסח ולא תיקוני נוסח. הפרק "הנכתבה המשנה" הוא למעשה המבוא המתודי ל'מבוא לנוסח' כולו ובא לספק את התשתית העובדתית לתיזה הבסיסית שבפרקים הקודמים: נוסח המשנה קבוע ועומד משום שהמשנה היתה כתובה ומונחת.¹⁶ ואילו זוסמן הוכיח את העובדה המופלאה, שהיא המקובלת בעולם המחקר מאז פרסומו של המאמר, שנוסח המשנה היה קבוע ועומד למרות שהמשנה היתה טקסט אוראלי, צא ולמד מכאן את גודל המאמץ רב הדורות והמשתתפים לשמרה ככזו!

קריאת האכזבה של ע"צ מלמד מן ההקדמה להוצאה המחודשת של *מבוא לנוסח המשנה* בתשכ"ד "חבל!", מקבלת דרך עיניו של זוסמן מובן חדש. אין זה רק פיספוס היסטורי של הזדמנות כבירה לשחזר את הספר המדויק, אלא מאמץ שתוחלתו מנועה היתה מראש. בהיעדר העוקץ האידיאולוגי – היכולת לשוב אל הנוסח הראשון,

¹⁶ זוסמן, "תורה שבעל פה", עמ' 316.

הנעדר – הופך *מבוא לנוסח המשנה* לסיבת עצמו, לתיבת נח מחקרית עצומה הצפה על פני המים בלא נמל לשוב אליו. בסקירה שכתב יעקב דוד אברמסקי על ההוצאה השניה של *מבוא לנוסח המשנה* בשנת תשכ"ד נכתב כך:

מה ספר מספרים הוא ספר זה? ספר זה הוא הור הור של חכמת ישראל העברית בארץ ישראל. על סופר אחד נאמר: הוא המיר שורשים בכנפיים. על מו"ר י"נ אפשטיין ניתן לאמור: הוא המיר כנפיים בשורשים. השרשי ביותר, היסודי ביותר. ספר זה הוא נפש חיה לבעל הספר עליו השלום, והוא, הספר, הנפש, הנפש האחת שעשתה חכמת ישראל בארץ ישראל החדשה. זה ספר-הדור, זה הספר הגדול ביותר בדורותינו.¹⁷

מן המשנה המפונטזת הועתק מרכז הכובד של הפנטזיה-על-אודות-הספר-המדויק אל הספר המשחזר, מן המשנה גופה אל *המבוא לנוסח המשנה*. כביכול "ראש צרכינו הוא הספר" ואיזה ספר? זה *מבוא לנוסח המשנה*.

¹⁷ התפרסם ב"חרות", 5/10/64.

5. הנכתיבה המשנה?

מתוך מציאותם של ה"תנאים" היו שהוציאו מזו תוצאה משוכשט, שהמשנה לא נכתבה ולא היתה כתובה בימיהם, מפני איסור הכתיבה לתורה שבעל פה. שאין תוצאה זו נכונה מוכיחה כבר א) העובדא, שגם "מגילת תענית", שהיתה "כתובה (שבת יג ב, סוף מג"ת) ומונחת" (עירובין סב ב) נשנית ע"י "התנאים", ומובאה ב"תנו רבנן" (שבת כא ב, תענית יז ב) ו"תניא" (תענית יב א) ו"תניא" (בפי רב יוסף, שם כ"י מ), ובירוש': תני (תענית פ"ב, סו ע"א, מגילה פ"א, ע"ג); וכתוב במג"ת, רק בברייתא, מג"ת פ"ב, חולין קכט ב בפי רבי יהושע⁴, וב) העובדא של

(4) עי' מונה"ז שער יד, 197. אבל במקום: דכתיב במג"ת שבתענית בכ"י מ כנכון: דתניא (ובגליון: דתניא במג"ת תענית), ובא"ז: דתניא במג"ת ו "תניא" רגיל בפי רב יוסף, למשל שבת

זכרון לראשונים

מציאות ה"תנאים" גם בימי הגאונים, בשעה שבוודאי היו גם המשנה גם הבריתות כתובות כבר.

אבל גם עיקרו של איסור הכתיבה לתורה שבעל פה מוטל בספק, ועלינו לברר אותו: ספרות: ר' יעקב חגיו בהקדמתו לס' "עץ חיים" (נדפסה גם ביחד עם ספרו "תחלת חכמה", אמ"ד תס"ט, דף ב-ג) מביא ראיות מן התלמוד לאיסור

הכתיבה: אחריו:

שד"ל, כ"ח ח"ב 178, ח"ג 61-66, 195-197, אוהב גר עמ' VI — IX; גריץ, Geschichte ח"ד, נוטא 35; מונטשריפט חכ"ב (1873), 35 ואילך;

גייגר, צייטשריפט, כרך ב, 476, 512;

ר' ישראל חזן, איי הים סי' קפ"ז;

לברכט, Handschriften, עמ' 3 ואילך;

רוז"ם, דה"מ 218 והוספות 16;

בריל יעקב, מבוא המשנה ח"ב, 10 ואילך;

בריל נ. יאהרביכער II, 114;

לעף, II Requisiten 120 ואילך;

פרידמן, מבוא למכילתא, עמ' 38;

יעבץ, תולדות ישראל, ח"ו 340 ואילך;

לויין, אגרת רש"ג, עמ' 47-53;

שירר, Geschichte, ח"א 123;

שטראק, Einleitung, ה' 9 ואילך.

חכמי ישראל נחלקו בזה מאז לשני מחנות: רס"ג בס' הגלוי, רב שמואל בן חפני (ר' שמואל הנגיד) במבוא התלמוד, רב נסים במפתח, הרמב"ם ועוד, סוברים שכל חכם וחכם היה כותב לעצמו ורבי כתב את המשנה, לעומתם הצרפתים למן רש"י (ב"מ לג ב, עירובין סב ב, ועוד) ועד המרדכי (שבת ס' כל כתבי) מחליטים שלא נכתב כלום בימים הראשונים, לא המשנה ולא התלמוד, אלא שבדורות האחרונים (בימי רבנן סבוראי) התירו לכתוב מפני השכחה המצויה.

אבל אף רב שרירא גאון באגרתו מניח שרבי כתב משנתו, אלא שגם את המשנה גם את התלמוד לא היו גורסין מתוך ספרים אלא בעל פה (אגרת רש"ג עמ' 71, נ"צ), ואלו הן גם דברי רב נסים בהקדמתו למפתח, שקיצר את דברי רב שרירא¹, שמאי והילל וכו' חזרו להיית לומדין מתוך הכתב אפילו תורה שבעל פה אבל מלפני כן לא היו כותבין אלא הצדוקין וכו' (עי' להלן).

נשמע נא מה בסי המקורות:

1. מקורות ארצי-ישראליים

(א) על תורה שבעל פה:

(1) ירוש' פיאה פ"א, יז ע"א (חגיגה פ"א, עז ע"ד): אמר רבי אבין (אבון) אילולי

כח א, שם ב ועוד, על ראית זו העירו כבר והעיר עליה באחרונה גם צייטלין ב" JQR מהדו"ח ח"ט, 72 הערה 2.

(1) אכתיבו = לאומרן בכתב (שם), עי' איי הים סי' קס"ו הערה פ"ג (דף קסו ב), [ועי' אלבונן,

Festschrift jüd. theol. Sem., עמ' 63 ואילך].

כתבתי לך רובי תורתי לא כמו זר נחשבו, מה בינן לאומות אלו מוציאין ספריהן ואלו מוציאין ספריהן, אילו מוציאין דפתריהן ואילו מוציאין דפתריהן.

(2) תנחומא תשא, לד (פסיק"ר פי' ה): ויאמר יי אל משה כתב לך את הדברים האלה. ושה כתב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו א"ר יהודה בר שלום כשאמר הקב"ה למשה כתב לך בקש משה שתהא המשנה בכתב ולפי שצפה הקב"ה שאומות העולם עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין בה יונת והם אומרים אנו ישראל ועד עכשיו ("ועכשיו") המאזנים מעיין אמר להם הקב"ה לאומות העולם אתם אומרים שאתם בני איני יודע אלא מי שמסטורין שלי אצלו הם ("הוא") בני ואי זו היא זו המשנה שנתנה על פה. והכל ממך⁽¹⁾ לדרוש? ("אלא") א"ר יהודה בר שלום א"ל הקב"ה למשה מה את מבקש שתהא המשנה בכתב ומה בין ישראל לאומות העולם שנ' אכתוב לו רובי תורתי ואם כן כמו זר נחשבו אלא⁽²⁾ תן להם מקרא בכתב ומשנה על פה. כתב לך את הדברים הרי מקרא כי על פי הדברים האלה הרי משנה על פה⁽³⁾. "משנה" כוללת כאן "תורה שבעל פה" בכלל (ובמדרשים המאוחרים לקחו "משנה" במובנו המוגבל והוסיפו "אגדה ותלמוד").

(ב) על איסור הכתיבה והקריאה מתוך הספר:

(1) ירוש' מגילה פ"ד, עד ע"ד: רבי חגיגי אמר רבי שמואל בר רב יצחק עאל לכנישתא חמא חד ספר מושט (= מפשט) תרגומא מן גו סיפרא. אמר ליה אסיר לך דברים שנאמרו בפה – בפה ודברים שנאמרו בכתב – בכתב.

(2) ירוש' שם להלן (= פ"א פ"ב, יז ע"א, חגיגה פ"א, עז ע"ד): רבי יוחנן ורבי יודן בי רבי שמעון חד אמר אם שימרת מה שבפה <בפה>⁽⁴⁾ ושימרת מה שבכתב <בכתב>⁽⁴⁾ אני כורת אתך ברית ואם לאו איני כורת אתך ברית וחורנה אמר אם שימרת מה שבפה <בפה> ושימרת מה שבכתב <בכתב> את נוטל שכר ואם לאו את נוטל שכר. (3) שמ"ר פמ"ז ג (= תנחומא בוכר, תשא יח כ"י א"פ): ר' יוחנן ור' יהודה ב"ר שמעון ר' יוחנן אמר כתוב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, כרתי אתך ברית ואם המרת אותה (תנח': אות ט) ועשית מה שבעל פה בכתב ומה שבכתב בעל פה אינך מקבל שכר, למה שכן נתתיה תורה בכתב ותורה בעל פה. ורבי יהודה ב"ר שמעון⁽⁵⁾ אומר כתוב לך וגו' כי על פי וגו' תורה בכתב ותורה בעל פה כרתי אתך ברית. על מנת שתהא קורא בהם כך אבל אם המרת אותם הוי יודע שאתה מבטל את הברית וכו'.

(4) תנחומא וירא, ה (= פסיק"ר, פי' ה, תנחומא תשא לד: ד"א, בקיצור): ילמדנו רבינו המתרגם בתורה מהו שיהא מסתכל בספר תורה ומתרגם (= מפשט תרגומא מן גו סיפרא) כך שנו רבותינו המתרגם אסור לו להסתכל בספר תורה ולתרגם כדי⁽⁶⁾ שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה⁽⁶⁾ והקורא אסור (לו) ליתן עיניו חוץ לתורה שלא ניתנה

(1) בפסיק': היאך, וצ"ל: היטך, כמו "לא הכל ממנו", "לא כל הימניה". כלומר: כיצד אתה דורש כך?

(2) מכאן ותלמה ליתא בפסיקתא.

(3) מקוצר וסתם בתנחומא בוכר תשא יז, שמ"ר פמ"ז וכוה במדב"ר פ"ד.

(4) על פי תנחומא הנדפס וירא ה', תשא לד ובוכר תשא יח ושמ"ר פמ"ז.

(5) בתנחומא תשא לד בטעות: בר שלום.

(6) ליתא בפסיקתא.

זכרון לראשונים

התורה אלא בכתב שנאמר וכתבתם על הלוחות את הדברים, ואסור למתרגם (ברבים)⁽¹⁾ ליתן עיניו בתורה אמר ר' יהודה בן פזי מקרא מלא >הוא< שנאמר כתב לך את הדברים האלה הרי התורה שניתנה בכתב, כי על פי הדברים האלה הרי תרגום שניתן על פה. אמר ר' יהודה בר סימון כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל ע"י מה. ע"י כתב לך וע"י על פה, אם קיימת מה שבכתב בכתב ומה שבעל פה על פה כרתי אתך ברית ואם שנית מה שבכתב על פה ומה שבעל פה בכתב לא כרתי אתך ברית. אמר יהודה בר שלום וכו'.

(5) מגלת תענית פ"ד: בארבעה עשר בתמוז עזא ספר גזירתא דלא למספד. מפני שהיה כתוב ומונח לצדוקים ספר גזירות אלו שנסקלין וכו' וכשהיו כותבין⁽²⁾ אדם שואל והולך ורואה בספר אומר להם מניין וכו' לא היו יודעין להביא ראיה מן התורה >אלא שכתוב ומונח להם ספר גזירות<⁽³⁾ >אמרו להם חכמים והלא כבר נאמר על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל על פי התורה<⁽⁴⁾ אשר יורוך וגו' >מלמד< שאין כותבין הלכות בספר. דבר אחר⁽⁵⁾ שהיו ביתוסים אומרים עין תחת עין שן תחת שן הפיל אדם שנו וכו' אמרו להם חכמים והלא כתוב (מיכ': כבר נאמר) התורה והמצוה להורותם וכתוב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה זה מקרא. שימה בפיהם אלו הלכות⁽⁶⁾.

ברור שישנן כאן שתי >נוסחאות< של אותו הפירוש. שבכ"פ לא היה כתוב כאן כלל ענין איסור כתיבת הלכות, ולפי הדבר אחר >ועוד< לא על הכתיבה חלקו עליהם חכמים, אלא על שלקחו דברי התורה >ככתבן< ולא שמעו לתורה שבעל פה.

2. מקורות בבליים

(1) גיטין ס"ע"ב ותמורה י"ד ב. ע"י להלן: דרש ר' יהודה בר נחמני מתורגמניה דר"ש בן לקיש כתיב כתוב לך את הדברים האלה וכתוב כי על פי הדברים האלה, הא כיצד דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה. דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב⁽⁸⁾. דברי ר' ישמעאל תנא אלה אתה כותב ואי אתה

(1) ליחא שם.

(2) מותר בס"ס. וצ"ל: וכשהיה אדם, בכ"פ (נויבויר) רק: ומי שאומר להם, בכ"י מיכ' 388 לשון קצרה: שהיו ביתוסין כותבין הלכות בספר ואדם שואל ומראין לו בספר אמרו להם חכמים והלא כבר נאמר וכו' שאין כותבין בספר. דבר אחר ספר גזירתא שהיו ביתוסים וכו', ועל סיו השלמתי למטה.

(3) כ"י פרמא: אשר יורוך וגו'... ליחא שם (ע"י הערה 5).

(4) כ"י מיכ', וחסר אצלנו מנו' כ"י מיכ' מן >התורה< עד >התורה<.

(5) כ"י מיכ' כנוסחאות: ועוד שהיו וכו'. ובכ"פ ליחא כלל מן >אמרו להם חכמים< ואילך.

רק: יום שבטלוהו וכו'.

(6) ע"י גריץ, II 3. ניסא I, 568.

(7) על תורה שבכ"פ: עירובין כא ב: דרש רבא וכו' שמא תאמר אם יש בהם ממש

מפני מה לא נכתבו אמר קרא עשות ספרים הרבה אין קץ.

(8) רש"י: לכותבן, ואחריי ראב"ן ס' מבז מישקוני בפ' התורה הביא שתי נוסחאות (ליון

שם עמ' 52 הערה 2).

כותב הלכות. אמר ר' יוחנן לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה וכו' (מתאים לנוסח הירושלמי בדברי רבי יוחנן וכל מאמרנו מתאים לדברי רשב"ג, בירוש' שם).

תמורה יד א – ב: כי סליק רב דימי אשכחיה לר' ירמיה דיתיב וקאמר וכו' אמר אי אשכחיה (נדכתיב) ⁽¹⁾ איגרתא שלחי ליה לרב יוסף דלא תיטמי מנחת נסכים ממתינתא וכו'. ואי הוה ליה איגרתא ⁽²⁾ מי אפשר למישלחא ⁽³⁾ והא אמר ר' אבא בריה דר' חייא בר אבא (תה"ג שבס' היוכל בלוי עמ' צו: הא דאמ' ר' חייא בר אבין) אמר רבי יוחנן כותבי הלכות כשורפי תורה ⁽⁴⁾ והלמד מהן (מ וילקוט: ב הן) אין נוטל ⁽⁵⁾ שכר (מתאים לנוסח שמ"ר ותנחומא בדברי רבי יוחנן ⁽¹⁾). דרש ⁽⁶⁾ ר' יהודה בר נחמני וכו' ותנא דבי ר' ישמעאל כתוב לך את הדברים האלה אלה וכו' ⁽⁷⁾. אמרי דילמא מלתא חדתא שאני, דהא ר' יוחנן וריש לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא ודרשי הכי עת לעשות לה' הפרו תורתך, אמרי מוטב תיעקר >אות אחת מן ה>תורה ואל השתכח תורה מ ישראל. >לישנא אחרינא ⁽⁸⁾ אמרי רבנן אגירסייהו סמיכי וכיון דאיכא שכחה כתבין ומחתין וכי משתכחא ⁽⁹⁾ מילתא מעיינין בסיפרא>. כנוסח שמ"ק בשם "ס"א, ר"ג שם. עיטור בהקדמה לח"א, או"ז ח"א פירוש א"ב אות לח וס' חסידים הו' מק"נ ס' אלף תשנ"א עמ' 419 (ועי' ראב"ן סוף סי' מב); אבל בתה"ג שם הם דברי הגאון עצמו!

כאן ברור שרחב"א (מעין ג' הגאונים) אליבא דר' יוחנן משווה "הלכות" ל"ברכות" ש"אמרנו עליהן: כותבי ברכות כשורפי תורה (תוס' שבת פ"ג ד, בבלי קטו ב, מ"ס פט"ו ד). מפני ש"אין מצילין אותן" (שם). ור' ישמעאל אסר כתיבתן (שם ושם). ורבי חייא בר אבא בבלי הוא שעלה לארץ ישראל והוא הבין כך את דברי רבי יוחנן. על המקורות ל"אגדה", עי' ספרות (לעיל עמ' 693) וביחוד שטראק, עמ' 10 – 12. רבי יוחנן אומר (ירוש' כתובות פ"ה, ט ע"א): "ברית כרותה היא הלמד אגדה מתוך הספר לא במהרה הוא משכח", וכי הוה בעי למיעל לבית הכסא "כי הוה נקיט סיפרא דאגדתא יהיב לן" (רבב"ח, ברכות כג א). אבל ריב"ל אומר (ירוש' שבת פט"ז, טו ע"ג, אצל "כותבי ברכות"): הדא אגדתא הכוונה אין לו חלק הדורשה מתחרך השומעה אינו מקבל שכר, ור' חייא בר בא אומר (שם): תקטע ידה דכתבתה.

- (1) מ וסל': אמר מאן יהיב לי (פל' ליתא "לי") איגרתא, ילקוט צו ר' חפ"א: מאן יהיב גברא וכתבי איגרתא, ר"ג: אי אשכחית איניש דאזיל להתם כתבי איגרתא [א] וסורית, שמ"ק בגמרא ורש"י: אי אשכחית איניש כתיב (= כתיבי, כתיבית) איגרתא.
- (2) איגרתא, ליתא בכ"י פלו'.
- (3) שמ"ק: ואי אשכח גברא כתיב איגרתא, ילקוט: ואי משכח גברא כתב איגרתא.
- (4) מ וסל' וילקוט. (5) פלו' ותה"ג שם: אין לו קיביל שכר.
- (6) "דרש" גם מ! פלו' וילקוט: דרש!
- (7) מן "ותנא" וכו' ליתא בילקוט!
- (8) על "ל"א" כתמורה עי' ירושלים ח"י עמ' 246 ור"מ. מונטשריפט 1861, 262 ובריל יאהרניכר II, 85.
- (9) ע"פ עיטור ועוד.

זכרון לראשונים

מן המקורות האלה יוצא: א) שדברי רבי יוחנן ורבי יהודה בר שמעון ורבי יהודה בן פזי ורבי יהודה בר נחמני המתורגמן¹ לא נאמרו אלא לענין תרגום שאסור לקרוא את התרגום מתוך ספר התורה. ז"א שאסור למתרגם ליתן עיניו בתורה ו"לומר" אותו "בכתב", אלא צריך לקרוא אותו בעל פה. כשם שאסור לקרוא את התורה בעל פה.

איסור כתיבת "הלכות" נזכר בפירוש אך ורק ב"תנא דבי רבי ישמעאל", משא"כ הדברים שבמג"ת מסופקים², שנראה ברור שנכנסו לתוכן תוספות מן החוק. על-פי התלמוד והמדרשים.

גם דברי רבי אבא בריה דרחב"א (או: ר' חייא בר אבין, הבבלי) שבתמורה, חוק ממה שאינם מתאימים לדברי רבי יוחנן במקורות הירושלמיים, – אינם אומרים כלל שאיסור הכתיבה הוא מטעם איסור כתיבתן של הלכות. אלא הטעם הוא מפני שאין מצילין אותן (כ"שורפי תורה"). וכל המאמר לקוח מ"כותבי ברכות".

3. מקורות לועזיים

מימי צונץ (גר"פ ה' ב, 47) נסמכים החכמים על "אגראפוס נומוס" (νόμος) של פילון, שהם משויים אותו ל"תורה שבעל פה", ומוכיחים ממנו ש"התורה שבעל פה" לא היתה כתובה בימיו.

אבל כבר הוכיח הירצל (Abh. d. k. sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. XX, 16) ואחריו היינמן (ראשונה בהערה לתרגומו הגרמני, II, 289, ושנית בהרחבה במאמרו "אגראפוס נומוס" הוא מושג שכולו יוני, מושג הידוע בפילוסופיה היוונית, ומשם לקחו פילון, ומובנו הוא: 1. החק הטבעי שלא ניתן על ידי מחוקק, 2. מנהג. "אגראפוס נומוס" פירושו בדיוק "חוק שלא ניתן". הוא אינו מיוחד ליהודים אלא ישנו אצל כל העמים; הוא קדום בזמן לחוק הכתוב, והמקיים אותו גדול ממי שמקיים את החוקים הכתובים, שהרי את אלה הוא מקיים מיראת העונש, משא"כ ב"אגראפוס נומוס" (עי' המקורות אצל היינמן שם ושם)³, וכל זה אינו מתאים כלל ל"תורה שבעל פה".

אלה שידעו את התורה שבע"פ קוראים אותה "קבלת אבות", "מסורת אבות"; קבלת זקנים", πατέρων διὰδοσις (קדמוניות ס"ג, י, ו), πατέρων διαδοσις (שם), πατρῶν παρὰδοσις (קדמוניות ס"ג, טז, ב), πατρῶν παρὰδοσις τῶν προσηγουμένων (קדמוניות ס"ג, י ו) – מסרו לעם כמה הלכות (νόμους) שהן מסורת אבות אלא שלא נכתבו בחוקי משה, ועל כן מתנגדים להם כת הצדוקים. שהם אומרים שרק אלה הכתובים (כלומר: בתורת משה!) הם חובה אבל לא אלה שמקבלת אבות".

כאן לא נאמר אלא שמוצאן מקבלת אבות ו"שלא נכתבו ב" חוקי משה", אבל לא נאמר כאן כלום על צורתן החיצונית שבימיו, ואפשר שהיו כתובות⁴.

(1) בריל, יאהריכער II 114.

(2) בולטת שם גם הכוונה של "מורים הלכה מחוך משנתן" (עי' לעיל "תנאים").

(3) ירוש' ר"ה ס"א, נז ע"א: פרא בסיליוס או נומוס אגראפוס וכו' רצה מקיימה וכו'.

(4) וכך היא גם ἄγραφος παρὰδοσις שאצל אבסכיוס H. E. 4, 22, 8.

רק אוגוסטינוס (353–430) הוא היחיד האומר בפירוש ש"משנה" לא נכתבה אלא נמסרה מפה לפה. אוגוסטינוס בספרו *Contra adversarium legis et Prophetarum* (מ"גני, 42 Patrologiae, 637): "...Nescit autem habere praeter scripturas legitimas et propheticas Judaeos quasdam traditiones suas, quas non scriptas habent, sed memoriter tenent et alter in alterum loquendo transfundit, quas δευτερώσεις vocant".

אבל אוגוסטינוס, נכרי שגר באיטליה, לא ידע אלא מה ששמע מאחרים, ולא היה יכול לדעת אם היו ל"תנאים" גם "ספרים" ו"רשימות", ואם תורה זו שקראו אותה "תורה שבעל פה" היתה באמת רק בעל פה¹.

חשובה לענייננו גם פקודת יוסטיניאנוס משנת 553 (נובמבר 146 "על היהודים") יוסטיניאנוס אומר (פרק א'): "מצוים אנו להרשות ליהודים בכל מקום שהם, לקרוא בבתי כנסיות שלהם ספרי הקדש ביוגית או ב"איטלקית", (רומית) וכו' ולא יורשה לדרשנים (ἐξηγηταίς) שאצלם לאחוז רק בעברית (בנוסח העברי) ולקלקל אותו כחפצם" וכו'. לתרגום יוני מייצק ומרשה יוסטיניאנוס להשתמש בתרגום השבעים או בעקילס, אע"פ שהיה נכרי ושונה בכמה דברים מן השבעים. והולך וממשיך:

"אך (δὲ) זו שנקראת אצלם משנה (δευτερώσεις) אנו אוסרים לגמרי, מפני שאינה כלולה בתוך הספרים הקדושים ולא נמסרה מגבוה מן הנביאים והיא המצאת אנשים שדיבורם מן הארץ ואין בהם (דבר) אלהי. וקריאו את המלים הקדושות בעצמן ולא יכסו את הנאמר בהן בקבלם מן החוק פספוסים שאינם כתובים (ἀγράφους) (κενοφωνίας) שהמציאות לאבדן ההדיוטות".

בפירושה של נובל לא זו נאמרו דעות שונות², אבל δευτερώσεις אצל אבות הכנסייה היא על פי רוב "תורה שבעל פה" בכלל³, כמו "משנה" במדרשים ("ע" לעיל). ומתוך המשך הענין יוצא בוודאי בפירושו של גריץ (V' נוסא 7 עמ' 412), שהכוונה למדרש⁴ הלכה ואגדה שהיו משתמשים בו אחר קריאת התורה⁵ וגם בשעת קריאתה (כמו תרגום יונתן!) והוא אוסר איפוא עליהם את פירוש התורה ו"תרגומה" לפי ההלכה והאגדה. על ה"דיוטרוסיס" הוא אומר "שאינה נכללת בתוך הספרים הקדושים", ὡς ταῖς μὲν ἱερᾶς οὐ συνανειλημμένην βίβλοις.

מכאן יוצא לכאורה שה"משנה" – "ספר" היא כמותם⁶, אבל בכל אופן כ"פספוסים שאינם כתובים", כיון ל"שאינם כתובים" בתורה.

לפי ל"א" שבתמורה היו כתובים ומניחים ("כתבין ומחתינ") אבל שונים וגורסים בע"פ ("אגירסייהו סמיכי") וכששוכחים דבר מעיינים בספר.

(1) וואלף, 678 II BH. חושב אסילו שאוגוסטינוס מרגיש כאן "תורה שבע"פ" בניגוד לזו "שכתב", אבל זה קצת דחוק.

(2) עי' ספרות אצל קרויס, Byzant. Studien, 57 הערה 2, יוסטר I 369 הערה 1.

(3) עי' הספרות אצל יוסטר, שם, 372 הערה 6. וביחוד אפיפניוס, Adversus Haeres, 33: ὅτι.

Αἱ γὰρ παραδόσεις τῶν προεβυτέων δευτερώσεις παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις λέγονται.

(4) עי' גם קידושין מט א: איוו היא משנה וכו' מדרש.

(5) עי' גם מאן, IV. Annual, 280 ויוסטר, 372 הערה 3. (6) כך דן גם שטראק, אינלייטונג שם.

זכרון לראשונים

ל"לשון אחר" זה מתאים ע"ז ח ע"ב: נשתכחו לגרסינהו, שבכ"ז תימני שבג'וריק נוסף: דהא מכתבא כתיבא וכ"ל¹, והיו גם ספרים שנשכחו: נשתכחו ליכתבינהו². אבל ל"א זה אינו בכלל תשובה על כתיבת מכתבים. ואולם בכל התלמוד אנו מוצאים שהיו כותבים מכתבים בפסקים והלכות. חולין צה ב: כתב שדר ליה (שמואל לרבי יוחנן) <טעון> תליסר גמלי ספקי טריפתא ("טעון" בג' כ"י ר ובאגרת רש"ג, 81 וכן בפסירי ובתדמורית: טעון גמלא, וכן בפסחים סב ב מ: טעון ד' מאה גמלי דדרשא); כתובות סט א: תלה ליה רב לרבי ביני חיסוי האחין ששעבדו מהו (רש"י: בין השיטות, ולפי רה"ג בשמ"ק: בגליונות שלמעלה ושלמטה); בירוש' גיטין פ"ה, מו ע"ד: רב הוה כתיב לרבי עברון (עבדון?) על דעתיה דרבי חייה רבה והוה רבי חייה כתיב ביני שיטיא עמדו היתומין ומכרו גובין מן הפרנסה ואין גובין מן המזונות עמדו ושיעבדו. השיעבוד הזה אינו יודע מהו. ירוש' נדה פ"ג, נ ע"ג: אחא ושאל לרבי אמר ליה צא וכתוב להן אינו וולד: יבמות קה א: שלחו ליה לאבוה דשמואל יבמה שרקקה דם וכו'; שבת קלט א: שלחו ליה בני בשכר ללוי כילה מהו וכו' אמר שמואל לרב מנשיא אי חכימת שלח להו. שלח להו כילה חזרנו על כל צירי כילה ולא מצינו לה צד להיתר וכו'; ביצה סז ב: דשלח ר' אלעזר לגולה לא כשאתם שונים בבבל ר' מתיר וחכמים אוסרין אלא ר' אוסר וכו'; שם כה ב: והא שלח ר' יעקב בר אידי זקן אחד היה בשכונתינו והיה יוצא בגלודקי שלו ובאו ושאלו את ר' יהושע בן לוי ואמר אם רבים צריכין לו מותר וסמכו רבותינו על דברי אחי שקיא דאמר אנא אפיקתיה (ר"ח: כתפתיה) לרב הונא וכו' ואמר ר' שמעון בר אבא (וכנ"ל כ"י מ"ה הנכון) אנא אפיקתיה למר שמואל משמשא לטולא וכו' (הכל מדברי ר' יעקב בר אידי ובלשוננו³). ועי' ירוש' שם פ"א, ס ע"ג: ב"ב קכז א: שלחו ליה בני אקרא דאגמא לשמואל ילמדנו רבינו היו מוחזקין וכו' שלח להו כותבין הרשאה וכו'; ב"ב קכז ב-קכח א: שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא (ה' פעמים וכולן הלכות, ודומה לו ב"ב קכח א: קכט ב: שלח רב אחא בריה דרב עויא לדברי ריב"ק נכסי לך וכו'; גיטין מד א: בעו מיניה מרבי אמי וכו' שלח להו וכו' שלח להו ר' אמי מיני אמי בר נתן תורה יוצאת לכל ישראל עבד שהפיל עצמו לגייסות וכו'; שבועות מה א: שלחוהו קמיה דר' אלעזר וכו' שלח להו וכו' שלחוהו בימי רבי אמי אמר כולי האי שלחי לה ואולי אי אשכחינן בה טעמא מי לא שלחינן להו (וכוזה בב"ב כ ע"ב), ועוד. ורבין שולח כמה מכתבים ("איגרתא"). כתובות מט ב (ב"ב קלט א): דשלח רבין באיגרתיה מי שמת וכו'; ב"מ קיד א: דשלח רבין באיגרתיה דבר זה שאלתי לכל רבותי ולא אמרו לי דבר ברם כך היתה שאלה ("כך נשאלה שאלה אחת בביה"מ") האומר וכו' ר' יעקב וכו' ר' ירמיה וכו' ור' יוחנן אמר וכו' (משא ומתן שלם!!). ב"ב קכז א כ"י וראשונים: והא שלח רבין באיגרתיה דבר זה שאלתי לכל רבותי ולא אמרו לי דבר ברם כך אמרו משום ר' ינאי וכו'; נדה סח א: והא שלח רבין באיגרתיה אשה וכו' (רבא מוסר זה שם אח"כ "בשם ר' יוחנן"). וכמה אגרות

(1) עי' JQR מהדו"ח ח"ס עמ' 72 הערה 2.

(2) עי' חוס' שם: ולא גרסינן ליכתבינהו.

(3) כ"י"ב להלן פב"ם קיר א. ללשון "וסמכו רבותינו על" – עי' גם ע"ז לו א.

יעקב נחום אפשטיין

סתמיות נשלחו מארץ ישראל, שבת קטו א (אתא איגרתא ממערבא משמיה דרבי יוחנן דאסיר), ב"ב מא ב (והא מייתינא לך איגרתא ממערבא דאין הלכה וכו'), סנהדרין כט א (מייתינא איגרתא ממערבא דאין הלכה וכו'), שבועות מח ב (מייתינא איגרתא ממערבא דלית הלכתא וכו')⁽¹⁾; ירוש' נדרים פ"ו, לט ע"ב: חד בר נש קידש בס"ת וכו' אמר רבי חזקיה אנה קרת איגרתא וכתב בגוה ולא עוד אמר ר' מנא וכו' מהו ולא עוד וכו'.

כתבו איפוא מכתבים בהלכה בין בבבל בין בארץ ישראל, וביניהם גם רבין. חבירו של רב דימי.

ואמנם כתבו בארץ ישראל גם בימי התנאים גם בימי האמוראים.

1. בימי התנאים (ובהם מקורות תלמודיים):

(א) אדר"ג נ"א פכ"ה (שכטר דמ"א א): ואמר (ר' אליעזר) אוי לי על שתי זרועותי אלה ב' ספרי תורות שנפטרין מן העולם שאם יהיו כל הימים דיו וכל האגמים קולמוסים וכל בני אדם לבלרין אינן יכולין לכתוב כל מה שקריתי ושניתי ומה ששמעתי לחכמים בישיבה (שהש"ר פ"א ג וגמרא דמסכת כלה רבתי, פ"ו)⁽²⁾. א"כ כתבו הלכות בימי רבי אליעזר!

(ב) הוריות יג ב: הו' כתבי (ר"מ ור"נ) קושייתא בפתקא ושדו התם דהוה מיפריק מיפריק, דלא הוה מיפריק כתבי פירוקי ושדו.

2. מימי רבי ואילך:

(א) "ספרא" (תורת כהנים), שרבי יוחנן יצא ולמד אותו בשלשה ימים (נפק תנייה בתלתא יומי, יבמות עב ב) ולא נאמר ממי (איי הים): "ספרי דבי רב".

(ב) "מגלת סתרים", שמצא רב בביתו של רבי חייא (שבת ו ע"ב, צו ב, ב"מ צב א), שהוא מדרש הלכה.

(ג) אילפא כתב ברייתות בפנקסו, מנחות ע ע"א (ועי' חולין ככו ב); ירוש' מעשרות פ"ב, מט ע"ד מביא ברייתא אחת, ואחריה: אמר ר' יונה אשכחון כתיב בפנקסיה דחילפי אוכל מהן עראי וכו' = תוס' פ"ב ג⁽³⁾.

(ד) יבמות י ע"א וב"מ מח ב: פתקה לוי במתניתיה (כך ביבמות כ"י מ, ערוך ורשב"א: (ר"נ: פסקה, רש"ג: פתקה?) ובב"מ מוגה כך בכ"י ה. ריטב"א חולין קטו ב ד"ה והלכתא: ולשון גאונים הוא דפתקוהו ספרי⁽⁴⁾ בנוסחי, וכיו"ב "פתק גירא", במנדעית "באדק"; בנוסחאות "בדקה"⁽⁵⁾ כלומר הוסיף ("השליכה", "הכניסה") הוספה זאת במשנתנו (בכתב).

(ה) יבמות כא ב: לדידי חזי(א) לי שניות מר בריה דרבנא וכתבין וכו'.

(ו) ב"מ פז א: צריכה וי"ו כי מורדיא דלברות (לעיל עמ' 354), וזו ראייה שהיו רואים את אותיות המשנה, ועל כן נתנו סימן של ציור (ולא של קול);

(1) עי' לעף II Requisiten, 100 ואיי הים ס' קפו דף קיד ב ושור בהקדמתו לס' העתים עמ' XVII בהערה.

(2) במ"ס פט"ו ח, כזה על ריב"ז!

(3) שבת קנו א: כתוב אפנקסיה דועירי וכו' כתוב אפנקסיה דלוי וכו'.

(4) ועי' לעיל עמ' 408, מריטב"א כתובות צה ב: דפסקו לן בנוסחי.

(5) ואפשר מן "פתקא", πινάκιον, רשם אותה ב"פתקא" נוסטת במשנתנו.

זכרון לראשונים

מעין שאמרו (מגילה טז ב): וי"ו דויותא צריך למיתתה בוקיפא כמורדיא דליברות. ובניגוד לו אמרו: (זבחים יט ב) וי"ו אופתא כתבי לך. (חולין טז א) וי"ו דכתיב אאופתא. (ז) ב"ב קנ"ג א: א"ל (רבא) לרב פפא בריה דרב חנן ספריה זיל כתוב לה (שטר) וכתוב בה (משנה השנויה בב"מ פ"ו מ"א) שוכר עליהן או מטען. (ח) ירוש' דמאי פ"ב, כ"ב ע"ד. שולח רבי יוחנן את השואל לחנניה בן שמואל "דתנייתיה". וחנניה עונה: מתניתא לא יחמי לי שמועה אמר לי: הברייתא אפשר היה איפוא לראותה!

(ט) ה"ג ה' הספד. ד"ו קמ"ג ע"ג (מדרש משלי פט"ז יא, בובר מא ע"ב): כך עתיד הקב"ה להיות יושב בדיון ואומר מי שעסק בתורה ובמצות יבא ויטול שכרו שנאמר איה סופר איה שוקל איה סופר אילו מלמדי תינוקות איה שוקל אילו שוקלין קלין וחמורים איה סופר את המגדלים אילו סופרי מדרש והלכות שבאין ונוטלין⁽¹⁾ שכון. אמנם במדרש משלי שם נסחו: זה לומדי הלכות והגדות (כנו' ה' בובר, ובדפוסים: איה לומדי מדרש הלכות ואגדות), אבל נראה שנוסח ה"ג הוא קדום יותר⁽²⁾, ונזכרו כאן: מלמדי תינוקות, חכמים (שוקלי ק"ו) ו"תנאים": אבל הניגוד ל"סופר" (א'), במובן "מלמד תינוקות", הוא "משנה" (שונה משנה ומדרש) ולא "לומדי מדרש" וכו'. (י) ע"ז ט ע"א וע"ב: אמר ר"פ אי טעי תנא (השונה ברייתא דסדר עולם: "תנא דבי אליהו") ולא ידע פרטי כמה הוה לישייליה לספרא וכו' אי טעי ספרא נשייליה לתנא כמה חשיב ונבצר מיניה וכו' וסימנין ספרא בצירא⁽³⁾ תנא תוספאה⁽⁴⁾, ופירש הערוך (ע' ספר ב'): פי' מנהג הכותב מקרא לכתוב בחיסור כגון משה בלא ו' לאמר בלא ו' אבל התנא מנהגו לכתוב התיבה מלאה בלא חיסור. הפירוש הוה לקות כנראה מפירוש ישן (רש"י נדחק בפירושו, והגיה בסוף ע"א: קרי תוספאה)^(4א), והוא קרוב יותר אל הפשט מכל הפירושים. ולפי זה כתב התנא את הברייתא שלו, והיה רגיל בכתב מלא, שהוא רגיל באמת בספרים ישנים, אפילו בהעתקת פסוקים⁽⁵⁾. ואמנם נראה שמסדרי הבריות כתבו את משניותיהם: ר' חייא (מגלת סתרים), אילפא ("פנקס"), לוי (פתקה, פנקס), חנניה בן שמואל, ה"תנא"⁽⁶⁾ של רבי יוחנן (יחמי ל'), מר בריה דרבנא (שניות), ובאחרונה גם לשון "סמי מכאן", ו"אסמיה"⁽⁷⁾, הרגיל אצל ברייתות (ולפעמים גם אצל משנה) – מוכיח שהיו כתובות. אלא שלא כל המשניות והברייתות היו כתובות, ולא כולן היו כתובות לפני זמנו של רבי; שהרי אמרו נדרים מא א: כי הוה גמיר רבי תלת עשרי אפי הילכתא אגמריה לר' חייא שבעה מנהון לסוף חלש רבי אהדר ר' חייא קמיה הנהו שבעה אפי דאגמריה שיתא אודו, הוה ההוא קצרא וכו' כד הוה חזי ליה רבי לההוא קצרא א"ל (רבי) אתה עשית אותי ואת חייא.

(1) במדרש בכל אחד ואחד: יבאו ויטלו שכון.

(2) ע"י גס איי היס, דף קיא ע"ב.

(3) ר"ח: ספרא חסירה וכן בקבוצת חכמים, 106: חסירה. (4) ערוך שם: תוספא.

(4א) ועי' בחשובה שבק"ח שם. (5) עי' למישעה מש"כ במ"ע REJ 1921, 54.

(6) ירוש' שבת פ"א, ב ע"ד וסוכה פ"א, נא ע"ד: תנא (חני) ר' חנניה (חנינה) בן שמואל.

(7) לסמא (את עיניו) ולפחוק ולששש פניו: ר"ה כד ב: סמי עיניה דיון.

אמנם אין לקחת את המספרים של הסיפור הזה, שהם גוזמאיים, בחשבון מדויק. אבל מכל מקום יוצא מכאן, שהיו כמה משניות שלא היו כתובות. פחות מוכיחים, אבל גם לדחות אותם לגמרי אי אפשר, הם המקומות המדברים מברייתות שנמצאו ושהובאו בידי פלוני: אתא ואיתי מתניתא בידיה (שבת יט ב, ביצה כו ב וסוכה נד א, ושם אחריו: הוא תני לה וכו'); א"ר יוחנן איתיה מדחילפיי (ירוש' חלה פ"ב, נח ע"ג); איתיה מן דבר דליה (כלאים פ"א, כז ע"א); אשכח ר' אבהו סימא – תוספתא עתיקתא (שקלים פ"ג, מז ע"ג); נפק דק ואשכח (ברכות יט א, פסחים יט א, והרבה כאלה), "אשכח תני" בירוש' (רגיל); פוק עיין במכילתך (גיטין מד א, ע"י איי הים, קח ע"ב).

סוף דבר הוא, שבוודאי היו ה"תנאים" כותבים ורושמים את משניותיהם והלכותיהם אלא שאותם הספרים לא ניתנו ללמוד בהם, אלא היו שונים בע"פ, וע"כ אמר רבי חייא (ב"מ פה ב, כתובות קנ ב, וע"י ירוש' מגילה פ"ד, עד ע"ד): וכתבנא חמשה חומשי ומתנינא שיתא סידרי לשיתא ינוקי, שהרי היו לומדים בע"פ (איי הים שם; ובירוש' שם מוכיר רק את המקרא!).

סמוכים לכתיבת "הלכות" וכתיבת "המשנה" בזמן התנאים והאמוראים אנו מוצאים גם במקורות חיצוניים (וע"י שטראק, אינלייטונג עמ' 11, על כתיבת אגדות): הירונימוס בפירושו לישעיה י א (הוי החוקקים חקקי און וגו') אומר: Nobis autem videtur contra iudices tribus Judae et Hierosale scribas videlicet et δευτερωτάς sermo propheticus conclamare, que adversum legem dei iniquas scripserint leges et traditionibus suis subverterint iudicii veritatem "אבל לנו נראה שהנביא קורא תגר על השופטים של עם יהודה וירושלים, ז"א הסופרים והתנאים, הכותבים חוקים לא ישרים המתנגדים לתורת ה' והמעוותים בקבלת שלהם את משפט האמת".

הירונימוס אומר אפוא בפירושו "הסופרים והתנאים הכותבים חוקים" (= "החוקקים חקקי און"). משנה כתובה נזכרה ראשונה בסדר אליהו רבה פט"ו (יד) הו' רמא"ש עמ' 72: כתוב אחד אומר ענה כסיל כאיוולתו וכתוב אחד אומר אל תען כסיל וגו'. וכתוב ו' במשנה הוי שקד וכו' (אבות פ"ב מ"ד).

"שהמשנה כבר היתה כתובה" (רמא"ש בהערה שם); והשתמש כאן אצל "כתוב – וכתוב" אף ב"וכתוב במשנה", אע"פ שאצל זה נמצא שם: ברוך המקום ברוך הוא שבחר בחכמים ותלמידיהם שנו לנו את המשנה הוי גולה וכו', וכן בכ"מ "שנו חכמים במשנה" (ע"י מבוא, 59). ממש כמו שאנו מוצאים "וכתוב במגלת תענית" אצל "תניא במג"ת", לעיל עמ' 692.

והנה ספר זה נתחבר לפני חתימת הבבלי, קרוב לשנת 455 (ע"י מאנן, Annual ח"ד 250 ושם 302 ואילך וע"י להלן IX 4), ואם כן כבר בימים ההם היה הספר "כתוב ומונח".

וספר משנה כתוב נזכר שנית בשבועה (placitum) של המשתמדים בטוליטולא

(1) ברמוטים ישנים: ושנו, וזו כנראה הגהה ח"א.

זכרון לראשונים

(טולידו) משנת 637: Sed et Scripturas omnes, quascumque usus gentis nostrae in Synagogis, causa doctrinae, habuit, tam auctoritatem habentes, quam etiam eas quas δευτεράς appellant, sive quas apocryphas nominant etc. (Juster, I, 373 note, ibid. 115 note 2). ובוודאי שנוסח זה, שבא לגושים המערביים מביצנץ, קדם הרבה לשנת 637.

כדאי להזכיר כאן גם דברי השאלות דרב אחאי סי' פ"ב: דמשנה מאי טעמא כיון דלא דמויי מילתא למילתא היא לא אתו למטעה ביה. תלמוד נמי כיון דמגרס גריס לא מיחלף ליה ולא אתו למטעי ביה. "תלמוד" שגור בע"פ, דמגרס גריס, כאותה שאמרו במנחות לב ב: (תפלין ומוזות) נכתבות שלא מן הכתב מ"ט מגרס גריס. אבל ל"משנה" הוא נותן טעם אחר: "דלא דמויי מילתא למילתא היא": כי המשנה היתה כתובה בוודאי בימי חיבורה של שאלתא זו (חומר השאלות קדום הרבה לרב אחאי והרבה שאלות קדומות לסידור התלמוד שלנו)¹.

כתבו איפוא "משניות" ו"הלכות" בספרים וב"מגלות סתרים", שלא ניתנו להיקרא בציבור ובישיבה, אבל ניתנו לעיין בהם בשעת הצורך. וגם משנת רבי נכתבה בוודאי על ידי "התנא" שלו, רבי יצחק בר אבדימי (ר' יצחק רובא). וכך נכתבו גם רובן של הבריות.

על ידי כך נבין דברי התלמוד בכמה מקומות, למשנה ולבריות א: (א) כתובות ב ע"ב: פשיט רב אחאי הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה (כתובות פ"ה מ"ב) לא נשאו לא קתני אלא לא נישאו² וכו' אמר רב אשי לעולם וכו' ואידי דתני רישא בדידהי וכו'.

וכתב הרא"ש בתוספותיו (לשון חכמים ושמ"ק שם): יש מקשים מנא ידעינן דלא נשאו הגו' בחירק דלא נישאו נמי ניכתב בלא יו"ד א"כ מצי למקרי לא נשאו הגו' בחירק כמו לא נשאו בגו' קמץ. וכו'. ול"נ דאינו קשה שהרי לא היה להן כתובה תורה שבעל פה וגורסין על פי הקבלה והיה ידוע להן איך קבלו הקריאה. וכ"כ הרשב"א (בשמ"ק): יש לומר שכן היו רגילין לשנות בבית המדרש נשאו בחירק ולא נשאו בקמץ ואע"פ שבין נשאו לנשאו אין הבדל והיכר בכתיבתן מכל מקום סומכין היו על רגילות הקריאה. ודכותה אמרינן בגדרים וכו' (ע' להלן). וכ"כ גם התוס' שם: מקובלין היו כך לקרות לא נישאו³.

אבל מכיון ש"תנא תוספאה" (לעיל עמ' 701) היה כותב מלא – הראיה פשוטה. (ב) וכך הוא הדבר גם בגדרים לה א: א"ר אשי דיקא נמי דקתני (בריותא) שניתנה⁴ לו ולא קתני שנתנה לו. ר"ן: כלומר שכן היתה קבלה בידם לקרות נתנו בחירק אע"פ שאין בכתיבה שום הפרש: רא"ש: בע"פ היתה הגירסא שגורה בפייהם.

(1) [ע' עכשיו תרביץ, ש"ו 460 ואילך].

(2) בתוס' הרא"ש: נשאו, וכן נראה מכסה ראשונים.

(3) לגויר לא ב: והקתני ש"א אימא שיצא, כג' רא"ש ומאירי, לעיל עמ' 587.

(4) ר"ן: שניתנו, אבל מ ראשונים כבדוסט. אבל בבריתא גם מ גם דמוסים: או שנתנה לו.

יעקב נחום אפשטיין

אף כאן פשוט שנכתב מלא: שניתנה, כדרכם של ה"תנאים" – הסופרים. וכך כתבו במקום אחר "ציפורין" מלא " (במקום סגול, והיא שגרמה למחלוקת אמוראים בפירושה:

ג) בנזיר פ"א מ"א: הרי עלי צפורין ר' מאיר אומר נזיר וחכמים אומרים אינו נזיר. ה"ל לו: צפרין, מכ"ב ד"ו: צפורין, סב"ב: צפורין (ד"ו: צ"פ). וכן בגמרא (ג ע"א – ע"ב): צפורין, ובגמרא מ: צפורין – צפרין: בציטטים שבירוש', גא ע"ב (ב"ס): צפורין, ופירשו בבבלי ג ע"א: מאי טעמא דר' מאיר אמר ריש לקיש צפורין סמוכין לשיעור קיבל עליו (והיכן הן צפורין¹) הסמוכין לשיעור" דכתיב עד די שעריה כנשרין רבה וטפרוהי כצפורין² (דציפורין ושיעור בחד קרא כתיב"ה), ר' מאיר סבר מתפס איניש במידי דסמין ליה (דבעי לקבולי עליה גידול שיער דסמין ליה לצפורין³) ורבנן סברי לא מתפס וכו'. ר' יוחנן אמר דכ"ע לא מתפס אלא היינו טעמא דר' מאיר דחיישנן שמא צפורי נזיר טמא (תורים ובני יונה) קיבל עליו.

אבל בירוש' שם מחלוקת אמוראים מוחלפת (כרגיל בירוש') ובלשון אחר: הרי עלי צפורין רבי מאיר אומר נזיר וחכמים אומרים אינו נזיר. א"ר יוחנן משום כינוי כינויין (תוס' נזיר פ"א א ובבלי נדרים י ע"ב), עד די שעריה כנשרין רבא וטפרוהי כצפורין (לעיל בירוש': כציפורין). רשב"ל אמר משום נזיר טמא מביא עוף. פירוש של "ציפורין סמוכין לשיעור קיבל עליו" וכו' שבבבלי, הוא בוודאי כפירוש של המיוחס לרש"י שלמעלה, כלומר שתפס "ציפורין" שבסוף כתוב זה וואף זה מראה שהנוסח העיקרי שבמשנה הוא "ציפורין", "ציפורין" בנוי, שהרי כתוב זה בלשון ארמי נאמר) וכיון ל"שעריה" שבראשו. ושאלת הבבלי, שם ע"ב: מי איכא למ"ד לא מתפס אינש במילתא דסמין ליה והתניא האומר ימין הרי זו שבועה, מ"ט לאו משום דכתיב וירם ימינו ושמאלו אל השמים וישבע בחי העולם – מוכיחה שכן פירוש של "סמוכין לשיעור" והוא בא בבבלי במקום "כינוי כינויין" של הירוש'.

אלא שקשה בכל-אופן להתאים לשון זה של הבבלי עם דברי ר' יוחנן בירוש' "משום כינוי כינויין", שהרי "ציפורין" אינם כינוי של "שעריה" אלא כינוי של "טיפרין" ("צפרנים"). ואין כאן אלא כינוי "כינוי כינויין" (שעריה – ספרוהי – צפרין). אבל נוסח המשנה נשמר בפירוש המשנה לרבי נתן אב הישיבה, כ"י ירושלים:

הרי עלי צפרנים. רבי אצפארה (יגדל צפרניו). כי הכתיב הישן של "צפורין" בספרות המשנה והתלמוד הוא "ציפורין" ("ציפורין") מלא יו"ד, נגעים פ"ו מ"ח כ"י ק: והציפורין: ירוש' שבת פ"א, טז ע"א: אף הציפורין = תוס' פ"ד א: צפורין: תנחומא בובר בראש' כד: חלקין כצפרין = ב"ר פ"כ יב, תיאודור 196: כציפורין. "ציפורין" זה של משנתנו נתפרש בא"י "צפורין" ונכתב אחר כך בל"ר "צפרנים", אבל הנוסח העיקרי של משנה זו לא היה אלא "ציפורין" (מלא). ובנוסח זה של "ציפורין" נחלקו ר' יוחנן ורשב"ל: ר' יוחנן לפי הירוש' קורא אותו ומפרשו: צפורין, "ספרוהי" של הכתוב שבדניאל, והוא כינוי ל"שעריה" של ראש הכתוב שהוא כינוי לנזירות (הרי עלי לשלח פרע" של הרישא), "כינוי כינויין" שאינו

(1) כ"ה בר"ה. (2) ד"ו: כציפורין, תוס' שם: כצפורין.

(3) המיוחס לרש"י, ולא כפי' תוס' ומאירי ועוד: חרי עלי מצוה דשיכא ביה צפורין התלויים כמצות שיעור.

זכרון לראשונים

נזיר לחכמים ומותרין כבית הלל. ורשב"ל קורא אותו ומפרשו: צָקְרִין, משום נזיר טמא מכאן עוף. ודברי ר' יוחנן הובאו על-ידי ה"יורדים" לבבל שלא בדקדוק¹. אבל יש שכתבו גם חסר:

שנינו בערלה (פ"א מ"ה): אילן שנעקר ובו בריכה.

ואמרו בירוש' שם, סא ע"א: אילן שנעקר ובו בריכה. ובו ברכה. רבי חונא בשם רבי יוחנן ובו בריכה. אמר ר' מנא אית בני נש שמון בְּרִיכָה כמאן (ר': כמה) דאמר (= כמה דאת אמר) בוא ברוך ה'.

בכ"ר ליתא בפסקא "ובו בריכה", וא"כ נוסח המשנה הוא "ברכה", חסר: אבל בד"ק (בוודאי ע"פ מהרש"ט): <תני> ובו ברכה. כלומר בברייתא שנינו "ברכה", בלא יו"ד, "על שם שיש ממנו ברכה שזן את עצמו ואת האילן הזקן" (שדה יהושע).

אבל רבי יוחנן גורס: בריכה, ורבי מנא² מפרש נוסח "ברכה" שיש בני אדם ששםם³ בריכה (בארמית). כמו שנאמר ברוך ה' שתרגמו "בריקא דה" (ע' שדה יהושע ור"א פ). וע"כ שנו: ברכה במובן "בריקה".

והתבונן שבב"ר פל"ט יא (ובמ"ר פ"א) דרשו: והיה ברכה והיה בריכה, וכי"ב בפסיקדר"כ פ"י לב (קצו ע"א) ומ"ת 208: וזאת הברכה אל תיקרי הברכה אלא הבריקה מה בריכה (ישל מימ') מטהרת טמאים וכי' (ואמנם כתבו במשנה אף "ברכה" במובן "אמה" של מים, ע' בפרק "הכתיב").

ונראה מכאן, שהיתה להם גם משנה גם ברייתא כתובה, אלא ששוני המשניות כתבו "בריקה", (במובן "נטיעה" מוברכת), ותנאי הברייתא כתבו "ברכה", חסר, ובאו אחריהם ופירשוהו מלשון ברכה.

ובסוטה לד א שנינו בברייתא (תוס' פ"ח ה, ירוש' פ"ז, כב רע"א): ואם לאו באין מים ושוטפין אותיכם (אותכם) מאי אותיכם (אותכם) אותי ואתכם.

בתוס' וירוש': אתכם. אבל בברייתא של הבבלי היה הנוסח: אותיכם, או כנוסח הילקוט (יהושע ר' יד): אותכם (וכנראה שכן היה גם לפני רש"י, אלא שהגיה). ופירשוהו: אותי ואתכם.

"אותכם" גם בכה"ק (יהושע כג טו). והנה השתמש התנא כאן בצורה מקראית והשונה הבבלי כתבה אפילו מלא: אותיכם.

על הכתיב, ע' בפרק "הכתיב".

על ידי הכתיבה נכנסו כמה טעויות של כתיבה במשניות ובברייתות. כמה טעויות באו על ידי חסרונות והומויוטלויטון (ע' חסורי מחסרא), וכמה מהן על ידי חילופי אותיות:

1. סכי שמש (בכורות פ"ז מ"ג) – תני רב יוסף סני שמש (בכורות מד א). חילוף כ' בנ'.

(1) [לכל הענין ע' מש"כ ב"ספר מאגנס", עמ' 13 – 15].

(2) ע' ירוש' יומא פ"ו, מנ ע"ד: א"ר מנא ואפילו כהן תניא בריא אחיא כאנש וכו', יכן ירוש' סוטה פ"ו, כא ע"א.

(3) סוגית Baricas, Baric, ארמית-חמורית: בריכי (וגם בחלמוד: רמי בר בריכי) = Bageiγēiv, ברכי, ברכא.

יעקב נחום אפשטיין

2. אהלות פי"ח מ"ד: שדה בוכין, בבלי מ"ק ה ע"ב: מאי שדה בוכין וכו'; אבל בכ"י ק ועוד: כוכין, וכך מפורש בתוס' אהלות פי"ז יא: ואיזו היא שדה בוכין שחופר בארץ ומבליע את הכוכין לצדין!
3. וצוערי הלויים (ערכין פ"ב מ"ח) – תנא וסועדי (בבלי יג ב, מ: וצועדי). הנסח העיקרי של הברייתא היה בוודאי וצו ער י, וסוערי (כמו נצרים – נסרים, ועוד), שהוא ריכוך של "צוערי", ונשתבש אח"כ ונעשה "וסועדי" (וצועדי), לעיל עמ' 145.
4. מצה – מצא: מצא איתמר, לעיל עמ' 204 סי' 4.
5. יש טעויות שבאו על ידי קיצורי התנאים – הסופרים (ועי' "כתיב"): בעול' = בעולה (בעולם), מעילה פ"ד מ"ב ובבלי שם, לעיל עמ' 314.
6. לוק' = לוקט, לוקח, לעיל עמ' 229.
7. שנתאר' = שנתארמלה (שנתארסה, כתובות פ"ג מ"ו ומ"ג), לעיל עמ' 66.
- ובברייתות:
8. יש תלמוד – ישתלמו >ן¹ (ב"ק קד ב), לעיל עמ' 314. וכיו"ב בחוס' עדיות פ"ב ט צוק' וכי"ו: שמא ישתקוה, דפו': יש תקוה, וכן בבכורות פ"ב ט בכי"ו: ישתקוה.

(1) ה: ישתלמו.

לה. להקים שם

א. "רב עמרם" ממגנצא

רב עמרם זה, שאני בא לחקור על אדותיו במאמרי זה, הוא אחד מרבים מרבותינו הראשונים הקבורים עוד בקבר-הנשיה של ספרותנו העתיקה, ואיש מחוקרי תולדותנו וסופריה לא הקים עוד מצבת זכרון להם וזכרם לא בא על לוח תולדותנו.

ואגדה אחת ישנה, אגדה נכבדה מאד בערכה ההסטורי, שהיתה יכולה להפיץ מעט אור על חשכת תולדותיו של הרב, אבל לאסונה הִנֵּה כתובה ב"שלשלת-הקבלה", בספר שהוחזק זה כבר ל"שלשלת השקרים" ובמקום שאיננו מקומה, אצל רב עמרם בר ששנא גאון ממתא מחסאי, ובכן לא הביט איש עליה ולא שם עליה לב.

הנה האגדה ודברי השלשלת:

..."ואני הצעיר ראיתי בקונטרס ישן אופן קבורת רב עמרם ולא ידעתי אם הוא זה הגאון שבמתא מחסאי ששלח הסדור, או אם הוא גאון אחר, ועם כל זה בחרתי להציג לפניך הדבר: רב עמרם היה במגנצא, עיר גדולה על נהר רינס וילך הרב להקים ישיבה בעיר קלונייה (Köln) ויהי כי זקן מאד, צוה לתלמידיו שאחרי מותו יקברוהו אצל אבותיו במגנצא, ויענו תלמידיו, כי זה היה להם סכנה גדולה והשיב להם: תטהרו אותי ותשימוני בארון ואח"כ בספינה קטנה על הנהר, ותניחו הספינה שתלך מאליה. ואחרי מותו השלימו התלמידים את נדרם, והספינה הלכה מיד אחרי מרוצת המים, עד שהגיעה נגד עיר מגנצא, ויתמהו אנשי העיר ויאמרו, כי יש ארון ואיש מת בתוכו, אז אמרו איש קדוש הוא שבא להקבר בארצנו וישלחו ידם להחזיק בספינה, והיא נרתעה לאחור וישתוממו האנשים, ויגיד הדבר אל שר העיר וישוכו כולם אל שפת הנהר, ובהיות יהודים עמהם נתקרבה הספינה אל היהודים, וישלחו הנכרים ידיהם להחזיק הספינה ולא יכלו, כי בורחת מהם וכן עשו פעמים רבות, עד שראו במופת, כי מתקרבת ליהודים ולא להם, ויקראו ליהודים ויאמרו להם, הכנסו בספינה וראו מה זה, והספינה נתקרבה להם ויכנסו, ויפתחו הארון והיה בו כתב כתוב האומר: "אחי ורעי בעלי בריתי ק"ק מגנצא! הנה באתי אליכם, כי נפטרת לעולמי בק"ק קלונייה, ומבקש אני שתקברוני בקבר אבותי, ולכלכם חיים שלום, נאם עמרם". ובראותם המכתב התחילו להתאבל עליו והוציאו הארון ממנה, והעיו אנשי העיר ויתחזקו על היהודים ויכנסו, אבל לא יכלו לזוז [צ"ל להזיז] הארון ממקומו (ממש כדברים האלה מסופר ב"שלשלת הקבלה", דף כ' ע"ג דפוס ווארשא תרמ"א, גם בארוננו של הרמב"ם...) ומיד צו לשמור אותו שם וכנו עליה [צ"ל עליו] בית חפלתם גדולה [צ"ל: הגדול] והיהודים השתדלו עם תחנונים והוצאות להשיג הארון ולא יכלו. ובכל לילה היה רב עמרם בא בחלום להרבה בחורים ואומר להם: תקברוני בקברי אבותי, ויתיעצו הבחורים וילכו בלילה חוץ לעיר, ויקחו תלוי שהיה על העצים, וילבשוהו בגדים לבנים, ויגבנו רב עמרם וישימו התלוי תחתיו, ויקברו [את] הגאון בקברות אבותיו וה' היה עמם שלא נודע ולא נתגלה הדבר ע"כ בקצרה". (שה"ק דפוס ווארשא תרמ"א דף י"ז ע"א וכל דבריו נעחקו בלשונם בסדר הדורות).

למותר להעיר, שאין להסתפק כלל בספקותיו של בעל שה"ק, אם "רב עמרם" זה הוא הגאון ממחא מחסיה או אחר, אבל ברור הדבר, כי "רב עמרם" דנן, הוא רב אחר המאחר הרבה מרב עמרם גאון והוא היה יליד מגנצא. ומה נכבד להעיר, כי באמת נמצא רב כזה. ושם הרב הזה ושם עירו יוצא לנו ממקורים אחרים: בס' "הפרדס" סי' כ"ג: סדר הפטרות מי נדחית מפני חברתה מן הפטרות שאלתי אני עמרם מרבינו שמואל כהן, משמו של ר' נתן, ואמרתי לפניו ר"ח ניסן כו' ובאו לפניו מלמדי חינוקות באותו השבוע, ושאלוהו איזה הפטרה יאמרו כו' והורה להם כו' אמרתי לו: רבינו הלא כו' ואמר לי כו'. ובשה"ל השלם סי' ק"ל: ועל ענין ההפטרה בדברי הגאונים מצאתי שאלתי אני עמרם מרבינו שמואל [חסר: "הכהן"] משמו של רבינו נתן בר מכיר ז"ל ואמרתי לפניו ר"ח ניסן כו' (כמו בפרדס. ובשה"ל הקצר, ויניציא רנ"ו, סי' נ"ג משבש: וכן הורה רבינו שמואל משמו של רבינו נתן ברבי מכיר ז"ל שהפטרות של ארבע פרשיות אין מזוין כו', וטעות הוא) ומחננוכה ור"ח הראה לי התשובה, שהשיב רבינו ר' יהודה החסיד (ט"ס זצ"ל: הכהן, וכ"ה בשה"ל הקצר סי' נ"א: נשאל רבינו יהודה הכהן ז"ל ר"ח טבת כו', וכן הובאה התשובה באו"ח"ב סי' שצ"ד בשם ר' יהודה הכהן וכן נרמזה שם באו"ח, גם בתשובת ר' משלם בר משה ממגנצא, בשם ר' יהודה הכהן הזקן, וכ"ה בפרדס סי' כ"ד: שהשיב רבינו יהודה כהן, ושגה בזה הרה"ח רש"ב נ"י ברישיתו, שהציגו בערך "ר' יהודה החסיד" וכן שגה במה שהציג את "רבינו שמואל" זה בערך "ר' שמואל בר מאיר", ואת "עמרם" שכח לגמרי! זצ"ל וכו'. ובאו"ח"ב סי' שפ"ט: שאל רב עמרם זצ"ל מרבינו שמואל הכהן ר"ח ניסן כו' ושם בראש הסימן: וכבר באו מלמדי חינוקות לפני רבינו שמואל הכהן זצ"ל ושאלוהו כו' והורה להם כו' ואמר לו ר' עמרם זצ"ל הלא כו' ואמר לו הפרשיות כו'.

רבינו שמואל הכהן הנזכר בזה הוא בן מגנצא, בן רבנו יהודה הכהן (תלמיד רגמ"ה) בעל "ספר הדינים" וכן דורו ועירו של רבנו יצחק בר יהודה. ואנו רואים מדברי "רב עמרם" המובאים, כי היה מצוי תמיד אצל רבנו שמואל הכהן; מתוכת עמו ושואל ממנו שאלותיו, כתלמיד מן הרב, ואם כן הלא היה גם הוא במגנצא, עיר מגורו של ר' שמואל הכהן, וזה מאשר את תחלת דברי האגדה! ובדבר העובדא המסופרת באגדה — כמו שרחוק הוא לומר שכולה אמיתית הסטורית, כן רחוק גם לומר שכולה בדויה; לכל אגדה יש גרעין של אמת, מלבד אחדות היוצאות מן הכלל, ובלי ספק יש גם לאגדתנו זאת גרעין אמיתי הסטורי, ועלינו רק להסיר את קליפתה החיצונית ואת המעטפה האגדית.

ובהסירנו את הלבוש האגדי, נוכל ללמוד ממנה דברים נאמנים לתולדת הרב, והם: (א) כי אבות רב עמרם היו בני מגנצא, וכי גם הוא נולד במגנצא ויגר שם [ושם שמש את רבנו שמואל הכהן]. (ב) כי עוב אחריו כן את עיר מולדתו מגנצא, וילך לגור בקולוניא, Köln, וייסד שם "ישיבה" ויהי בה לראש ג. ובאחרונה — כי הובל ארוננו, על פי צוואתו, למגנצא, להקבר בקברי אבותיו, ויהי כבוא ארוננו למגנצא, ויתנפלו אזרחי העיר על היהודים הבאים להתעסק בקבורתו ויכנסו ועל הארון שמו משמר, לבלתי נתן אותו להקבר. המקרה המר הזה לא נתן מנוחה ליהודי מגנצא וגם שנתם לא ערבה עליהם, ויחלמו חלומות ויחזו חזיונות על דבר הארון ורב עמרם. באחרונה נקבר "הגאון" בקברי אבותיו בלי רשיון האזרחים, כן חספר האגדה, אך למעלה מספרת האגדה לתומה ש"היהודים השתדלו בתחנונים והוצאות להשיג הארון ולא יכלו". הדברים האלה נותנים יד להוציא את הגרעין ההסטורי, כי באחרונה השיגו בהשתדלות רבה ובכסף מלא — רשיון לקברה.

זהו הגרעין ההסטורי באגדה זו, לפי דעתי, והדברים דברים טבעיים, שאי אפשר להכחישם ואין כל הכרח להכחישם.

זכרון לראשונים

וכי אמנם נקבר "רב עמרם" במגנצא, יעיד גם הגאון הר"מ סופר בשו"ת חתם סופר חלק או"ח סי' ט"ז, באמרו: ... והגאון רב עמרם מסדר תפלות ישראל מקומו במגנצא וראיתי קברו¹: שאין ספק לנו, כי אמנם ראה הר"מ סופר קבר "רב עמרם" במגנצא, אך לא קבר הגאון ממחא מחסיה, היא סורא שבבבל, ששלח את סדרו לספרד, כי אם — קבר רב עמרם ממגנצא תלמיד רבנו שמואל הכהן, ו"רב עמרם" ב"רב עמרם" נתחלף לו, כמו שנתחלף לבעל "שלשלת הקבלה"... ואפשר לנו גם להגביל זמן רב עמרם, בקירוב: לפי האמור למעלה היה תלמיד רבנו שמואל הכהן ורבנו שמואל הכהן היה בן גיל רבנו יצחק בר יהודה (רבו של רש"י) אך שהוא, רבנו שמואל, האריך עוד ימים אחריו וחי עוד במסע הצלב הראשון, בשנת תתנ"ו ויקונן את קינתו על הרוגי מגנצא בפיוט אחד ("זולת" בשבת שלפני שבועות). ורב עמרם מת לפי האמור ב"קונטרס הישן" "זקן מאד" והנה כי כן נשער, כי נולד בשנת תת"ל (1070) ומת סמוך לשנת תתק"ז (1147 לסה"ג) לפנייה או לאחריה. ובוהא אולי יפתרו לנו דברי תלמידיו אשר ענו לו, על בקשתו להוביל את ארונו למגנצא, — "כי זה יהיה להם סכנה גדולה"; כי יראו מפני חמת נוסעי הצלב שפשטו אז שנית בארץ, מסכיב למגנצא וקולוניא.

"רב עמרם" זה נזכר עוד באו"ח סי' שפ"ט: שאל רב עמרם אם בא חתן בד' פרשיות הללו, במה מפטירין בשל פרשה או בשל חתן? והשיבוהו בשם רבותיו שבוורמשא שמפטירין בשל פרשה — וכבר בא מעשה לפני רבינו הקדוש ר' יצחק לוי זצ"ל, והורה שדוחין של חתן ומפטירין בשל פרשה לפי כו'. והדברים האלה נשנו באו"ח סי' ח"ב סי' תס"ד — בנוסחא כזאת: ... "שכן כתוב בתשובות, שאלתי שבתו של חתן, אם היתה באחת מן ד' פרשיות הללו, במה מפטירין? והשיבוני בשם רבותי שבוורמשא מוטב להפטיר בשל פרשה, וכן היה מעשה בימי רבינו הקדוש ר' יצחק הלוי והורה בשל פרשה יפטירו לפי כו' שמחה בעלמא עכ"ל" החשובה. ועי' היטב בפרדס סי' כ"ה.

עוד נזכר באו"ח סי' שצ"ג: "וכבר שאל רב עמרם מפני מה מפטירין באחרי מות והשיבוהו שכבר שאלו כמה פעמים זה, ואינן יודעים מי ניהג כן כו'. ועי' בפרדס סי' כ"ה: תשובה גם בכאן כו' אבל אני נתן אחיך מצאתי בתשובות כו', וזוהי מבואר שלא "רב עמרם" שאל זאת, אבל רבי' מנחם מאחיו ר' נתן המכירי. הנה מה שראיתי להעיר על אדות "רב עמרם" זה.

¹ על דברי הח"ס האלה העירני ידידי ה' י. וו. תשובת הח"ס הזאת נכתבה בשנת תקצ"ג ומי ידע אם לא תמצא עוד גם עתה מצבתו בבית"ק דמגנצא.

עז. לעף הבלשן

(ליובל השמונים)

עמנואל לעף ירש מאביו ליאופולד לעף (עורך הירחון "בן חנניה", מחבר "לבנסאלטר אין דער יידישן ליטראטור", "גראפישע רעקוויזיטען" ועוד) את נסיתו ואהבתו הגדולה לארכיאולוגיה ריאלית "Reana" (מה שהוא עצמו מרמז עליו בהקדמתו ל"אראמעישע פלנצנאמן"), ובו נתמזגו יחד מוזיגה יפה הפילולוג הקלאסי והמזרחן.

בספרו הראשון שמות הצמחים בארמית "אראמ. פלנצנאמן", (דיסרטציה, נדפס בשנת 1881 בלייפציג), הניח יסוד, בלי שהתכוון לכך, לבוטניקה תלמודית. וכדאי להזכיר כאן את סיפורו של לעף (ספר היובל לישראל לוי, 53) שכתב-היד של ספר זה עבר תחת הגהתו של מורו הגדול פרופסור ישראל לוי, ברסלוי (בימים ההם מורה בבית המדרש לחכמת ישראל בברלין, בציגלשטראסה) שמצא בו כמה דברים, שהם בבחינת דברי חדוד וחריפות — "גייסטרייך" — ועל כן השמיטם (לעף) מספרו!

וכשהופיע הספר כתב לו נלדקה: "יחי הבא אחרינו! זאת אומרת: שמות בעלי החי בארמית; אבל מן "הבא אחרינו" הזה נתן לעף רק אחרי עשרים וארבע שנים פרק אחד, שמות הדגים בארמית ב"חקירות מורחיות" (אוריינטאלישה סטודייך) לכבודו של נלדקה, 1906, 549 1.

חלקים מפרק אחר, שמות הנחשים, פרסם בספר היובל לכבוד הרכבי, 1908, עמ' 27 ואילך. פרק זה היתה לו סכימה גדולה לכמה וכמה פרקים, אבל מכל זה פרסם (שם) רק חלקים מן פרק 2 ופרק 3.

ובמקום "הבא אחרינו" הנוכח, המשיך לעף לעבוד ב"צמחים" והעשיר אותנו ב"פלורה" שלו, אשר ארבעה כרכים שלה יצאו כבר, והאחרון עומד להגמר בדפוס ("תוצאה של חקירה של קרוב לחמשים שנה"). אבל על הבוטניקה והזואולוגיה שלו ידברו אחרים; אני אצטמצם בעיקר בצדו הפילולוגי.

לעף כתב כמה מאמרים בפילולוגיה וב"ריאליא" במאספים מקצועיים שונים (להונגרית איני נזקק; ובכלל איני מתכוון כלל ליתן ביבליוגרפיה שלמה): ב"צייטשריפט דער דויטשן מורגלנדישן גיזלשפט", ב"צייטשריפט פיר אסיריולוגיה", ב"אוריינטליסטשע ליטראטורצייטונג", ב"צייטשריפט פיר סמיטיסטיק", ועוד. כתב גם כמה וכמה הערות לספרים שונים: ללקסיקון המקראי של גויניוס, מהדורה עשירית, ללקסיקון הסורי של ברוקלמן, לבראשית רבא של טהעאדאר, לספרו של פרויס על הרפואה בחלמוד, לקדמוניות התלמוד של קרויס, ובראש וראשונה לספרו הראשון של קרויס מלים שאולות ("לעהנוורטר").

ספרו זה של קרויס (נדפס בשנת 1899, בשעה שהיה לעף בן 45) הגיע לערכו המדעי בעיקר על ידי "שותפותו" (כך קורא לו קרויס בעצמו בהקדמתו: "מיטארבייטר") של לעף.

לעף ברר ותיקן כאן כמה ערכים הנוגעים ל"ריאליא"; ברר מאות-מאות מלים יוניות ורומיות שבחלמוד, והוציא מתוך רשותה של היונית והרומית עשרות מלים שמיות ופרסיות*, שנתיוונו על ידי קרויס ואלה שקדמו לו.

* הרנוגא, הרני, וורדא, זאטוט, חצינא, טפטף (בערך פוטא), כוך, כנוגא, כריסית, לאכסא (לחחא), מגיס, מוליי, מחי, מסקיד, מרקא, נבלטה, נוקרן, נקוסא, סירגול, עמקון, פארי, פנה, פרדנית, פירמא (פירזומא), פלניא — פנימי, פרכיל, פרונא, פרסחא, פרקדל, קולא, קוד, קוסס, קוק (קיק), קוקאי, קוקלא, קילא, קיסמא, קנט (הקניט), קירקני, קרויה, שפח, שפוטס, חזוית, חמחור, ועוד.

זכרון לראשונים

כאן, בהערותיו אלה, יש גם כמה דברים, שהם עיקרים שיטתיים בלקסיקוגרפיה, וביחוד כזו של התלמוד, דברים שהם כביכול ידועים ומוסכמים, אבל נידושים אצלנו בעקב, וראויים הם להיות נזכרים בשעה זו.

הוא מדגיש וחוזר ומדגיש, לפעמים בחריפות עוקצת:

(א) שאי אפשר לפרש מלה בלי שימת-לב לחוכן, לענין ולסביבה שלה: "זוהי — אומר הוא (בערך הרנוגא) — השואה לבטלה בלי שימת-לב לקשר שבו נמצאת המלה"; במקום אחר (ערך אכלא טינא): "שוב דוגמא לצורך לשים-לב לענין ולא להיות נמשך רק אחרי ההשואה הקולית", וכיוצא בו עוד בכמה מקומות (ערך אבדינא, אונטינא, אפסיות).

(ב) שאי-אפשר לפרש בשני אופנים מלה אחת שהיא נמצאת בשתי נוסחאות, אחת במקומה והשניה במקבילה של אותו מאמר, במקבילה שהיא ממש אותו המאמר באותו הלשון, ושכלל השתדלות זו לפרש כל נוסח משובש היא לא פילולוגית: מיתודית. "שני המקומות בירושלמי — הם מקבילות, שהנוסחאות שלהן, לפי כל אופיין וטיבן של מקבילות בירושלמי (שאינן אלא "ציטטות מלה במלה") אינם יכולים להתפרש בשני אופנים (ערך אבחטוס וערך לובדקוס); במקום אחר (ע' אדיבון): "זהו מלה במלה אותו המאמר, והוא צריך תקון. דרך אחרת אינה מיתודית"; במקום אחר (ע' ארס): "חטא הוא נגד המיתודה הנכונה של הפילולוגיה להשתדל לבאר כל נוסח משובש".

(ג) שההשואה הפילולוגית צריכה שתהא מיוסדת על ידיעה מדויקת של הריאליא (ערך מלכניקי, וערך דוכסוסטוס): "מן הדברים לפירוש המלים" (פלורא 2, עמוד X).

אלה הם שלשת עמדי-התוך של הלקסיקוגרפיה, שזוללו ומזוללים בהם הרבה פילולוגים שלנו. בהערותיו אלה ובמאמריו השונים, ב"שמות הצמחים בארמית" וב"פלורא של היהודים" שלו, העשיר לעף עושר רב גם את הלקסיקוגרפיה התלמודית, ע"י בירור ה"ריאליא" וע"י השוואות פילולוגיות מדויקות ועשירות בחומר.

זהו מקצת שבחו, ויהי רצון שיאריך עוד ימים על ימים ויזכה ליתן לנו גם את "השמות הארמיים של בעלי חיים".

"Vivat sequens!"

והיה אם יותר עשרה אנשים בבית אחד ומתו: ונשא דודו ומסרפו להוציא עצמים מן הבית ואמר לאשר בירכתי הבית העוד עמך ואמר אסס (עמוס ו' ט-י).
מקרא זה אומר דרשוני וכבר עסקו בו רבים, ובאחרונה חברי פרופ' טורצ'ינר ב.דביר, ברלין, ספר ב', 65-66: קשה במקרא זה כנוי-היחיד של „ונשא”, בשעה שהפסוק שלפניו מדבר בעשרה מתים, וקשה עוד יותר הגשוא הבא אחריו: להוציא עצמים וגו', אחרי „ונשא”, לפי הפירוש המקובל כי „מסרפו” הוא „קרובו”.
אבל כבר הכירו רבים כי ה„דוד” אינו דוד אלא „דוד” במובן „סל”, שהיו לוקטים בו עצמות מתים, כשם ששמו את ראשי בני המלך אחאב ב„דודים” (מ”ב י' ז'), והם הכירו גם זה, שגם „מסרפו”, התכוף והסמוך לו – אינו אלא שם כלי. יש שהגיהו על כן: וְנָשְׂאוּ דוֹד וּמִגְרָפָה, ויש שהגיהו „דודים וסירים” (ע”י „דביר” שם). אבל הגהות אלו אינן פותרות את כל הקשיים ואינן מניחות את הדעת; ראשונה מפני שהן רחוקות מן הצד הפאליאוגרפי, ושנית – לא היו „גורפים”¹ ומוציאים עצמות מת ב„מגרפה”², אלא „מלקטים” אותם ביד (שמחות פ”ב ט’), ולא היו נותנים אותם ב„סירים”, אלא ב„סלים” („דודים”) ושקים ודיסקיות (ברכות י”ח א’) וגלוסקמאות (שמחות שם; מ”ק כ”ד ב’). ושלישית, מה פירוש: ואמר וגו' העוד עמך וגו'?

(1) נחל קישון גרפס”, אינו ענין לכאן, שהמוציאים את המת הם בני אדם הנותנים כבוד במת ובעצמותיו.
(2) בשקלים פ”ח ט”ב: כל הכלים הנמצאים בירושלים וכו' כולן פהרין חוץ מן המל והמגרפה והמריצה המיוחדין לקברות, אין פירוש „מגרפה”, כלי שגורפים וכוונתם בו עצמות המתים, כפי הרמב”ם והרע”ב, אלא פירוש „לקברות” – „לחפירת קברות”, וכיובד בירוש' שביעית פ”ג, ל”ד ע”ג (מו”ק פ”א, פ’ ע”ב): סל וסגריפו מוכיחין עליו שהוא עושה אשפה, וכיובד בויקרא פ”ג ח': מעשה לבנת הספיר אין כתיב כאן אלא כמעשה. היא וכל ארגליה (εργαλεια) שלה (נתנה), היא והסל ומגרפה שלה (כלי כל הצריך למעשה לבנה), וגם „מריצה” אין פירושה „כלי שרוצצים ומשברים בו עצמות המת כשרוצצים להכניסם בסל”, כפי הרמב”ם והרע”ב (ע’ שמחות פ”ב ו’), וכבר תפס עליהם בתפארת ישראל, אלא כפי הירוש' (שם, ג”א רע”ב): מריצה שהיא מריצה את האבן, וכפי ר' יהודה ביר בניסין: כלי ברזל שבראשו חר וראוי לחפור בו ארץ קשה: „לכית הקברות” נוסף בכיל ע”א, וליתא גם בכ”י פ’ וגם כפי הריב”ז.

זכרון לראשונים

אבל „דודו ומסרפו“ אין להגיה. כי hapaxlegomenon זה ידוע גם ממקום אחר. „מסרף“ זה הוא – „מסרף“, „מקסופא“ בסורית, μάροπος, μάροπος, μάροπος ביונית, marsupium ברומית, מרצפים („מרצופים“) במשנה, „שק גדול“ (פי' הגאונים לטהרות, 53). כי כבר הכיר לגרד במלה „יונית“ זו – מלה שאולה מאחת הלשונות השמיות וגם א. מילר אמר עליה שהיא חשודה בשמיות (עי' לוי, Die sem. Fremdwörter, עמ' 92). ואין ספק על כן שהמלה המשנית „מרצפים“ („מרצופים“) אינה יונית³, אלא להיפך המלה היונית שאולה מארמית או צידונית.

וגם עיקר הנוסח במשנה אינו „מרצופים“ אלא – „מרצפים“ (בלא ו'), וכן הוא בכל הנוסחאות הישנות והמדויקות: מרצפים (מקצפים), מרצפין, בכל המשנה, בשבת פ"ח מ"ה ואהלות פ"ז מ"ה, כלים פ"ב מ"א ומכ"ה מ"א, וב"ב פ"ה מ"א, וכן גם בברייתא שבב"ב ס"ז ע"ב בריף ד"ק: המרצפין⁵.

אפשר אמנם שבהשפעת היונית והרומית נעשה בימים האחרונים „מרצף“ העברי ל„מרצוף“. אבל מכיון שהשיח הצורות הן שמיות ושתיהן נמצאות בשימוש הלשון, מקבוצה ומקצף, ומקצף ומקרוק, פה, מקצפה, – קרוב שגם „מרצוף“ גם „מרצף“ היו נמצאות בשמית.

ואם נדון על פי הכתיב היוני μάροπος היתה אפוא קריאתה של מלה זו בשמית בזמנו של קסינופון: מקרפ (מסרף). על משקל מקרף, מקרף, משרת, מקלג (מלוג), מקרש, מקרשה, אבל על יד מפץ או מוצאים גם מפץ (עי' ברס Nominalbildung 236 ואילך) ומכאן הנקוד שבכ"י המשנה: מקרצפים.

³ יונית אפשר לה לבוא במקום צ' שמית, אבל כיון שיש לנו במקרא „מסרף“ בספר, או „משרף“ בשין, כנוסח כמה כתבי-יד, נראה שהסיגמא היונית מקבילה כאן לסמך השמית.

(3) ועי' עכשיו גם גינצבורג, מונטסריפס, העית (1934), 20, ונעלם מאנו, כי כבר העיר ע"ז לוי בספרו חנו ונס יספור במלוג, 846.

(4) בשבת בהר לו: המרצפין, ובכ"י ק' (=קויפמן) כתוב: המרצופים, ומונה: המקצפים, T-S. E2, 26, 35, E2; באהלות בהר לו, ק, פ' (=פרמא), דירגבורג, 133, T-S. E1; המרצפים (המרצפין), מרצפים, וכן בפירוש הגאונים לטהרות (עמ' 92); בכלים פ"ב בהר לו, ק, פ', ברלין Or. 567, וב' Or. 568, דירגבורג וא"פ d. 63 (המקצפים), ופי' הגאונים (עמ' 53); המרצפים, המרצפין, וק הניה שם ר' בצלאל; וכן שם פכ"ה לו, ק, פ', ב', Or. 572, וב"י מינן, אגמון 2, והפסיר אלפאט כ"י לניגנר, וכן בב"ב בהר לו, פ', ב' Or. 568 (מוכח גם אצל עמנואל לוי, בהוצאת פיה"ס לב"ב, כ"ב שס), Or. 567, פי' הגאונים לכלים (שם 53), תפסיר אלפאט הנ"ל, שם, היג ד"ו ק"א, היג 419, ה' ראו 74 וריף ד"י קושטא.

(5) אבל בתוס' כ"ב פ"ג ב' וירוש' כ"ב פ"ד, יד ע"ג; בתוס' כלים כ"ב פ"ד י"ג וירוש' שבת פ"י י"ב ע"ד, ובתוס' אהלות פ"ז י': מרצפין.

(6) בכל ס' פ"ב פ"ח נמצא בפי' הגאונים (עמ' 13 ועמ' 148) שתי נוסחאות: מסרף – מסרוק, בתוס' כלים ב"ב פ"ח ח': מסרוק של צרצור; מסרוק של פשתן (כלים פ"ב ח', יבמות פ"ג א') אצל רש"י באגרת תר לוין עמ' וכתה"ג חרכ"ב, סי' רמ"א; שחיפה העשויות כמסרוק אצל רש"י, שם סי' שע"ו (עמ' 192); „מסרוק“ בהר ראו 103 = מסרוקא, בהר ד"ו פ"ה ע"ב, מסרוקא בסורית, „מסרק“ (עי' בסמארי על השאלות JQR סדרות XII, עמ' 359).

שאלה אחרת היא, מהי צורתו העיקרית של שם זה, אם „מרצף“ בצדדי, כמו שנמסר במשניות או „מרסף“ בסמ"ך, מתאים ל„מסרף“ המקראי, ו"מרסופא" הסורי. במשנית נמצא כיס צ' במקום סמ"ך⁷, וצ' – ס' – שין מתחלפות גם במקרא. כידוע, ודוקא בעמוס אנו מוצאים „ישחק“ (עמוס ו' ט', ט"ז) במקום „ישחק“. אפשר על כן, כי „מרצף“ היא תמונה דיאלקטית.

„צרף“ בסורית ובלשון המשנה מובנו: אחד ואסף למקום אחד, וקרוי במובנו גם „רצף“ בעברית (רצוף אהבה, רצפה) rasapu באשורית (ונמצא גם rashpu בשי"ן במקום raspu דיליטס, 627). רצף בארמית וסורית, ܪܨܦ בערבית, במובן „דבק והדק וחבר“. אפשר אפוא, כי „מצרף“ – „מרצף“ פירושו האטימולוגי הוא: „כלי שבו מחברים, נדבקים, נלקטים ונאספים דברים שונים“ – „אפשר“, אבל רק אפשר; כי פירוש אטימולוגי של שם כלי מצוי, הוא תמיד ענין מסופק ומסוכן.

אבל יהיה איך שיהיה פירושו האטימולוגי של שם זה, ותהיה איך שתהיה צורתו הראשונה: שתי צורות בטוחות נמסרו לנו משם זה: „מרצף“, „מרסף“, והשלישית (על ידי סירוס) היא מסרף (משרף) שלנו. וכך היא הצעתו של כתוב זה:

„ונשאו (סבירין: וְנָשָׂא, הנושא, אחד הבאים להוציא את העצמות) דודו ומִסְרָפּוּ להוציא וגו' ואמר (הנזכר) לאשר בירכתי הבית העוד עמך (דודים ומסרפים, כי רבים הם העצמות מכדי קלי) ואמר אפס, אין עוד כלי, כסגנון המקרא במ"ב ד' ו': הגישה אלי עוד כלי ואמר אליה אין עוד כלי.

7) תוס' שבת פט"ו ב' כ"י ר': פננץ=ססנין, תוס' כלים ב"ק פ"ב ח': שפעננת=שספננת, במשנה (וכן ברמב"ם ה' כלים: שפעננת); צנץ, ב"ר תיאודור, 33=סנץ (בתמיד); נמרים=נערים, רגיל בכ"י וברסב"ם.

תוכן גיליון 27 של קתדרסיס
אלול תשע"ז/ספטמבר 2017

על שלושה ועל ארבעה
יוחנן גלוקר
מי צריך שפות?

דניאל שפרבר
על אוסף המאמרים הדמיון הפרשני

יחיעם ויץ
על ספרו של שאול פז

ירון ונסובר
על ספרו של שי פירון

הומיני

יוחנן גלוקר
על ספרו של רועי ברנד

דב שוורץ
על ספר היובל לזאב הרווי

אריה לב
על יחסי אקדמיה וחינוך

אנארכונטיה

אילן אלדר
תגובה למאמרו של ראובן מירקין

ראובן מירקין
תגובה לתגובה

זכרון לראשונים
נפתלי הרץ טור-סיני

ראובן מירקין
על פרופ' נפתלי הרץ טור-סיני

נפתלי הרץ טור-סיני
על משנת רבי אליעזר

נפתלי הרץ טור-סיני
על פרשנ-דתא

נפתלי הרץ טור-סיני
עבודת מדע באוצר הלשון העברית

We publish here an article about Epstein written especially for this issue by Mr. Yaakov Z. Mayer, who has also chosen the articles by Epstein which we reprint in this issue. We also reprint, from the second, 2000 edition of his *Introduction to the Text of the Mishnah* the second, innovative chapter, which became controversial in later years but is still a classic of its kind. We are grateful to Yaakov Mayer for his great help with this section.

זכרון לראשונים

Remembrance of Former Generations

Yaakov Nahum Epstein



1878-1952

Yaakov Nahum Epstein was one of the greatest scholars who studied the tradition and transmission of the text of the Talmud, especially on issues related to the restoration and establishment of the various Talmudic texts. Born in Brest-Litovsk, he studied at the greatest Lithuanian yeshivot of the time, and continued his studies at the universities of Vienna and Bern. Between 1922 and 1925 he taught at the *Hochschule für Wissenschaft des Judentums* in Berlin. In 1925 he joined the Hebrew University of Jerusalem as one of its first professors, and taught there Talmud and Semitic linguistics until his retirement. He was the founder of the Department of Talmud and gave it the philological and critical direction which has dominated it for generations. He was also the founding editor of the periodical of Jewish studies *Tarbiz*.

were taught here: first and foremost, the reader has got a “full scan” of the 100 years of the Israeli publishing: who were (and still are) the main figures, the relationships between publishers and authors, and publishing considerations that usually are hidden from the reader’s eye. The second lesson addresses the detailed information on the process of the formation of a book – a developing process that begins in the mind of the author and ends on the reader’s desk, in which the publisher plays a central part, mostly unknown.

The book is not free of shortcomings, mainly regarding the unmentioned publishers. Hopefully, these shortcomings will be addressed in the digital edition, which, as the author promises, will be open to additions and changes.

This wide-ranging book, written in Hebrew, comprises about 700 pages. It deals with the publishing phenomenon in a developing country and with a developing language, since the Hebrew language became a living language again only in the last 130 years. About one hundred publishing houses are described, but only ten of them are reviewed at length, while the rest are mentioned briefly.

This is also the main weakness of the book. Although it purports to cover the whole of the Israeli publishing industry, some publishers are absent. This matter is officially explained: Prof. Neiger mentioned in the opening of his book that he is planning to focus mainly on publishing houses specializing in literature, while other publishers will be discussed briefly, if at all. However, from reading the book, it turns out that when dealing with large publishing houses the scope is extended to include children's books, nonfiction books and even cook books. Publishers whose main focus is on nonfiction matters, such as training issues, Israel studies, army and security – are not mentioned at all.

The description of the Israeli publishing phenomenon is mostly chronological – from the old to the new – although there are some exceptions. The author addresses several dominant past figures, from the times when the publisher was a cultural figure, who, in many cases, did not look for monetary profit. In recent decades, the publishing arena has become commercial, and it is hard to find these days publishers of non-commercial books that do not ask the authors to share the expenses of publishing. Additionally, the publishing industry faces many problems: the decreasing number of readers in the age of TV, the internet, Facebook and WhatsApp, and a strong escalating competition with the digital books.

The curious reader asks, when he/she has finished reading this book, what he/she has learned from this comprehensive review of the history of the Israeli publishing. The answer is that two lessons

the objects. Consequently, I argue that this discussion is still relevant for understanding the essential differences between the various streams within contemporary linguistics.

Following this introduction, the paper presents the contents of the five units in Melnik's book, and then it presents the assumptions of her book regarding what science is in general and what the linguistic inquiries should involve in particular. This paper introduces the intellectual environment of Melnik's book, and it discusses the assumptions it makes regarding the nature of a linguistic scientific inquiry, the expected methodology in linguistics and which empirical facts can validate a theory within this field.

I conclude this article with thoughts concerning the broader ramifications of the current discussion to the conversation about the future of the Humanities in general.

Mordechai Naor

The Present and the Abscent in a Full Scan of the Israeli Publishing Industry

Motti Neiger, *Publishers as Cultural Mediators: The Cultural History of Hebrew Publishing in Israel (1910-2010)*, Jerusalem, 2017

This book by Prof. Motti Neiger is innovative in all respects: no other comprehensive study on the Israeli publishing system, qualitative and quantitative, has been conducted until today. Neiger goes back and begins his research with 1910, when the Hebrew cultural center was being founded in the land of Israel, long before the establishment of the state.

and his patients. She offers no reply to this *cri de coeur*, except for calling it – wrongly, I feel – ‘cynical’. Of course she cannot reply properly, since she would have to admit that the man is right, and this would make her whole ‘guide to the publisher, not perisher’ somewhat dubious. It might indicate that her whole approach may give rise to some very serious moral objections.

Elitzur A. Bar-Asher Siegal

Scientificity – Humanities – demarcation criteria

Melnik Nurit, *Language and cognition*, Ra'anana:
Open University Press 2015 (207 pages)

This paper introduces Melnik's book which focuses on the reciprocal relationship between theoretical linguistics and cognitive science. Beyond presenting this book, the main goal of this paper is to promote a less monolithic approach to the Humanities, or more accurately to the *Geisteswissenschaften*, the study of the human mind/spirit. More specifically, this paper begins with a discussion about the characterization of the Humanities by answering the following questions: what is included under this category? What characterizes the disciplines that fall under this category? What are and what should be the scientific methods in these areas of knowledge?

Using the German division between *Naturwissenschaften* and *Geisteswissenschaften*, I begin with a review of two extreme approaches (John Stuart Mill's and Wilhelm Dilthey's) to the question of whether the difference in the object of study (nature vs. mind/spirit) also requires different methodologies in the study of

‘discourse community’, if you wish) with a new document. What each of them makes of this document may be a matter of controversy and may require persuasion, but the article has only supplied the basic facts, which are independent of the author or of his ‘discourse community’. The ‘discourse community’ does not turn them into facts: it merely acknowledges that they are facts *in rerum natura*. The second article does have to use some arguments in support of the proposed *stemma codicum*, but it is still closely based on the facts – the readings of the various manuscripts – and the results, if the author has followed the proper philological procedures, are firmly based on factual arguments. It is only in the third case, where the author offers an entirely new interpretation of a (well-known, I assume for the sake of argument) complex of historical facts, that there is need for persuasion. Even in such cases, not every persuasion is ‘rhetorical’ *in malam partem*, trying to persuade at any price. One remembers Aristotle’s observation that rhetoric is not always a means of deception used by underhand sophists: the philosopher can also use rhetoric to help him convince his audience of what he believes to be the truth. As long as he uses rhetoric in the right measure, and as long as he puts the main weight on philosophical and scientific arguments.

The author is aware of the sad situation of most of the younger academics these days, with the ever-growing demand for an increasing number of academic publications at any stage of their career. Indeed, her book is meant as an aid for academics to publish more and more articles which will be accepted, first by the ‘publishing community’, and, once published, by the ‘discourse community’, for the greater glory of their appointment and promotion. Indeed, very near the beginning of her book she cites an article by an academic doctor complaining about having to spend most of his time preparing more and more articles for publication, to the neglect of his own leisure, his wife and children –

‘Smith 1999b’ or ‘Ferguson and Dominici 2014j’ (names offered by me, e.g.) – as if anything said by such modern and up-to-date authors is indisputable. What is more, a careful reading of the statements included in this passage shows that they do not follow from each other, and often cannot be made to live in peace with each other. They constitute a mere doxography, couched in terms which the perplexed will find all the more perplexing.

The central thesis of this work, based on the rhetorical theories of Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca, is that there are no such things as scientific (or any) facts which are independent of this or that ‘discourse community’. Something becomes a ‘fact’ once its proposer has managed to persuade a ‘discourse community’ to accept it into its storehouse of ‘facts’, all of which have become ‘facts’ in a similar manner. It follows that any and every academic article is a piece of rhetoric the aim of which is to persuade the ‘discourse community’ to elevate it to the status of ‘fact’. If we accept these basic assumptions, it follows that every academic publication is indeed an act of persuasion, and knowledge of various rhetorical devices (after all, rhetoric was defined by its ancient Greek founders as “the maker of persuasion”) will make it easier for the young academic author to achieve his aims – and his promotion. (Henceforth words like ‘his’, ‘he’ and the like should be taken as referring to both genders).

I question these basic assumptions. I give the example of three different articles: an article presenting for the first time the text of an ancient Greek inscription; an article explaining the relations between the various manuscripts of an ancient or mediaeval text; and an article offering a new perspective on the Hundred Years War. In the first case, the author of the article is not attempting to persuade his readers of anything at all. He presents those who can read ancient Greek and have a basic training in epigraphy (his

reviewer feels that the book is excellent in its imaginative framework and abounds in rhetorical elegance, but finds it weak in terms of argumentation and selective in terms of evidence.

John Glucker

All is Persuasion

Zohar Livnat, *Rhetoric of the Scientific Article, Language and the Discourse Community*. Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 2010, 241 + VI pages

This book, written by a professor in the Department of Hebrew and Semitic Languages at Bar-Ilan University, is intended, among other things, as a “guide for the perplexed” for young scholars making their first steps in academic writing (back of cover). It should teach them how to integrate themselves into the academic – or “scientific”, as the author would have it – Discourse Community. (In Hebrew, as in German, all academic fields are called ‘sciences’). In the course of my review I cite some passages which are far from being clear, or sometimes even intelligible, to the uninitiated. Present-day academic jargon used in the social sciences and in some areas of the humanities permeate the text of this book, and this is not made easier for the beginner (or for simple folks like myself) by the recurrent reference to secondary literature, almost entirely in English/American (and Hebrew under the spell of English/American) and dating from the last thirty years or so. (This, I assume, is for the sake of being up-to date, one of the many sacred cows in our progressive herd). I cite and analyse one passage, taken out of hundreds of similar ones, in which almost every statement ends in a reference, in parentheses, to

Confino's book tries to provide, among others, a way to go beyond functionalism and intentionalism – this has been advocated by many scholars but how actually to do it proved much more difficult; to interpret anew the Nazi temporal understanding and link it to the Holocaust; to decenter racial ideology; and to use the idea of cultural imagination to link the pre-war and war anti-Jewish policies.

Confino fails to fulfil his ambitious aims. My critical points are based on three directions. First, Confino never tries to define key concepts which conceptualize his work. "Kultur", "Civilisation", "Ideology", "Fantasy", Antisemitism are left undefined. Secondly, Confino bases his arguments mainly on his thesis of New Nazi Time, a new periodization of the past and the future, but he does not offer the reader an explanation or analysis of this Nazi aspiration. Thirdly, and most important, Confino uses the "wrong" sources. His thesis is based on the regular sources for studying the Third Reich: Nazi leaders' speeches, Goebbels' diary, Victor Klemperer's diary, testimony and diaries of victims and survivors etc., but the real sources for such an ambitious aim should be found in other places: church, religious and semi-pagan sources which flourished in the third Reich, SS publications and SS leaders' studies where the New European Order was planned and fantasized, German fictions which were published during the Third Reich and deal with the future of Germany and Europe. Finally, the reviewer suggests that Confino should study counterfactual, or "what if..." studies and books, which might point out to him a direction of how to write about fantasies.

The lack of appropriate sources leads the book to an unresolved tension between the deep historical argumentation that insists on longstanding patterns of belief inscribed in Nazi fantasies and attitudes toward Jews and the degree to which turning Jews into the primary enemy happened by stages after 1933. Over all, the

Oded Heilbrunner

A World without Jews: The World Hitler Never Made

Alon Confino, *A World without Jews: The Nazi Imagination from Persecution to Genocide*, From English Ata Breuer, Yad Vashem in collaboration with Asia Institute and Ben-Gurion Institute for the Study of Israel and Zionism, Jerusalem 2017, ISBB-965-978-1 03-7434 pp. 382

The main argument in Confino's *A World without Jews* is that Nazi antisemitism was based on fantasy, not on reality. For Confino, "a key to understanding this world of anti-Semitic fantasies is no longer to account for what happened – the administrative process of extermination, the racial ideological indoctrination by the regime, and the brutalizing war – because we now have sufficiently good accounts of these historical realities." Instead, "a key is to account for what the Nazis *thought* was happening, for how they imagined their world. What were the fantasies created by Nazis during the Third Reich, and the story that went along with it, that made the persecution and extermination of the Jews justifiable, conceivable, and imaginable?" By and large, according to Confino, the Nazi regime was trying to re-write the origins of German and Western history and civilization. Here, religion rather than racism, moves from the margins of the historical argument about Nazism closer to the center.

the “Gadol’s” inner personality. These charismatic leaders are, after all, conceived as charismatic due to a belief that they have a divine inspiration. Thus they may explore and actually *know* what God thinks and wants (the concept of “Da’at Torah”). The haredi believe that the “Gadol”’s acquaintance with Torah study enables him to guide politicians, economists and everyone else towards making the right decisions. There are still many questions to be explored concerning the figure of the spiritual leader. For instance: What is the kind of knowledge that one should have in order to be a “Gadol”? Is it a legal content (Halakha) or a faculty, a methodical potential for analyzing legal texts? Does the wife of the “Gadol” have any involvement in the process of his becoming a leading figure? What is the place of a regional “Gadol” – that is, a figure that is considered a “Gadol” in the north of Israel only, or in the south?

Unfortunately all these questions are not answered systematically. This rich and valuable volume points to the need for an extensive phenomenological research of the nature of the “Gadol”.

This is supposed to make it possible for non-Jewish scholars to study the history of the Rhineland at the end of the eleventh century from the Hebrew sources as well. The problem is that a true scholar is expected to be familiar with the original language of the subject of his research.

Professor Yahalom even suggests that the first edition of these texts should have been published purely in Hebrew, and German translations should have followed in a second volume. One may or may not agree with this suggestion. But I am very happy to see a great Hebrew scholar confirm in his own way what we have taken for granted and fought for over the years: “a true scholar is expected to be familiar with the original language of the subject of his research.”

Dov Schwartz

Detailed Research of a General Phenomenon

The Gdolim: Leaders who Shaped the Israel Haredi Jewry, Edited by Benjamin Brown & Nissim Leon, The Magnes Press & Van Leer Press, Jerusalem 2017

This book is undoubtedly a major achievement. It offers a series of short monographs on outstanding spiritual leaders (“Gdolim”) of the non-Zionist orthodoxy (“haredim”). Each article describes the life of one of these leaders and analyses his halakhic, social and philosophical characteristics. As such, this is a handbook that should serve as a starting point for every future research on this phenomenon.

However, this extensive book misses one major point, which is actually at its basis. There is no phenomenological discussion of

utter dependence on, dictionaries, translations, and the like. No sophistic manipulations will help here.

John Glucker

Corroboration

This article follows my article ‘Who Needs Languages?’, *Katharsis* 27, 2017, pp. 7-17 (English summary pp. III-IV), and Yosef Liebersohn’s article immediately preceding the present one. Both articles, like a number of articles in previous issues of *Katharsis*, present additional arguments for the crucial importance, in what is called in Hebrew *Madaei ha-Ruah* (‘Sciences of Mind’ – from German *Geisteswissenschaften*), of reading texts in their original languages. Most of these articles were written by people close to *Katharsis*, and an outsider might regard them as ‘sectarian’.

Now we have an article by a distinguished scholar of mediaeval Hebrew literature who is not in any way connected with our periodical, supporting the same view. In the ‘Culture and Literature’ section of *Haaretz*, 20.9.2017, Professor Yosef Yahalom of the Hebrew University reviews a new volume in the *Monumenta Germaniae Historica* series: a critical edition of a number of Hebrew poems, mainly lamentations, written in the Rhineland during the first crusade, when the ‘pilgrims’ massacred Jews on their way to save the Holy Land from the infidel Moslems. The poems are published in the original Hebrew, and they have a facing German translation. But the critical notes, the comments and the introduction are all also in German. Professor Yahalom writes

English Abstracts

Yosef Z. Liebersohn

Insufficient

This short article calls attention to a sad and dangerous phenomenon currently becoming common in today's universities. This phenomenon I designate by adopting a Jewish Halachic term "Mode Be'mikzat", which describes someone who is ashamed to admit fully that he is unable to pay his debt, or that he is completely ignorant of something which he should know, and he chooses instead to offer a weak admission and add some reservation.

The article focuses on the knowledge of languages, and more specifically on the question of what it means "to know a language". As the knowledge of languages is still being considered an indispensable requirement in today's academic institutions, one would never admit ἀπλῶς his inability to read, for example, Latin. Instead, he will say something like "I know Latin to the extent of being able to identify problems in the text" or "I know enough Greek (or French, Dutch, etc.) in order to understand the text with the help of a translation".

Throughout the article I point to the dangers this kind of "knowledge" holds, when presented as "knowledge" pure and simple in CVs, promotion procedures and the like. I conclude my arguments by confirming that one either knows a language or does not know it. There is a minimum threshold below which one cannot speak of knowledge of a language. This minimum is the ability to read fluently the text without constant recourse to, and

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 28, December 2017

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 Science,
Culture and Sport.

© All rights reserved 2017

