



איגרת

האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים

כסלו תשס"ד (נובמבר 2003) חס' 25



העורכת ד"ר לאה צבעוני האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים

רחוב ז'בוטינסקי 43
כיכר אלברט איינשטיין, ירושלים 91040
טלפון 02-5676222, פקסימיליה 02-5676242
דואר אלקטרוני tzivoni@academy.ac.il
אינטרנט www.academy.ac.il

המערכת תקבל בברכה תגובות, הערות והצעות של קוראים

מועצת האקדמיה

פרופ' יעקב זיו (נשיא), פרופ' חיים תדמור,
פרופ' ב"ז קדר, פרופ' דן שכטמן,
פרופ' יהושע יורטנר, ד"ר מאיר צדוק

תמונת השער



את תמונת השער 'חקירותיו של כלב' (שם סיפורו של פרנץ קפקא) צייר יוסל ברגנר במיוחד לאיגרת זו. כשעלה בדעתי לפרסם באיגרת קטע משיחתו של ד"ר נתן אופק עם פרופ' דוד פלוסר ז"ל על פרנץ קפקא, שאלתי את יוסל ברגנר אם יש לו ציור של כלבים. כידוע, דוד פלוסר ז"ל אהב כלבים, והוא אף דיבר בשיחה זו על 'חקירותיו של כלב'. יוסל חיפש ולא מצא. כיוון שלא מצא החליט למשוך במכחול. והרי לכם הכלבים.

ל"צ

תוכן העניינים

	תמונת השער
2	ידיעות בקצרה
5	שלושה מזמורים מטירופטי תרגם דוד שולמן
6	דוד פלוסר על פרנץ קפקא נתן אופק
10	תפקיד השופט בחברה דמוקרטית אהרן ברק
14	ביוטכנולוגיה חקלאית - לאן? אילן חת
16	אמנות ולאומיות - מחמוד מוח'תאר והפסל 'תחיית מצרים' ישראל גרשוני
20	מן מושציסקה עד ירושלים זאב בן-חיים
26	מפות ארץ ישראל שצייר רש"י ומשמעותן ההיסטורית אברהם גרוסמן וב"ז קדר
30	נתן רוטנשטריין אהוד לוז
32	וינה נפתלי הרץ טורשינר
36	אני שמח שנפל בחלקי להיות כימאי ארנסט דוד ברגמן
38	בהוצאה לאור
40	ספרים חדשים מאת חברי האקדמיה
40	רשימת חברי האקדמיה

עיצוב והפקה אמיתי עיצוב והפקה

לא מכבר חגג פרופ' חיים תדמור את יום הולדתו השמונים. האקדמיה ערכה לכבודו יום עיון בנושא 'כתובות מלכי אשור – היסטוריה, היסטוריוגרפיה ואידאולוגיה' (כ"ה במרחשוון תשס"ד, 20 בנובמבר 2003).



בספטמבר 2003 ביקרה בארץ משלחת מטעם האקדמיה למדעי החברה של מנג'וריה, מחוז היילונגיאנג. המשלחת בת כ-100 איש הגיעה לתערוכה חקלאית בישראל. בהזדמנות זו נערכה פגישה חגיגית של איגוד יוצאי סין בישראל בהשתתפות חברי המשלחת הנ"ל שהם חברי האקדמיה למדעי החברה מחרבין ושגריר סין בישראל.

להפתעתו הרבה של פרופ' חיים תדמור, יליד חרבין, הוענקה לו חברות כבוד באקדמיה הסינית, ואף נמסרה לו תעודה חרותה על לוח מתכת.

אנשי האקדמיה של חרבין הביאו אתם ארצה את דגמי שני בתי הכנסת היהודים בחרבין העומדים על תלם עד היום ואלבום מפואר של תצלומים המתארים את תולדות הקהילה היהודית בחרבין מראשיתה בסוף המאה ה-20 ועד עליית רוב תושביה ארצה עם קום המדינה.

חיים תדמור עלה ארצה בשנת 1935 לאחר שאמו השיגה סרטיפיקט של איחוד משפחות (אביו נפטר בחרבין ואחותו שעלתה קודם לכן ארצה כחלוצה העלתה את חיים תדמור ואת אמו). באותם הימים נהגה הסוכנות היהודית להעניק לתושבי חרבין בסך הכול 2-4 סרטיפיקטים אחת לשנתיים.

בית הכנסת הישן
בחרבין. נבנה בשנת
1909



בית הכנסת בחרבין
היום (משמש בית
הארכה לעובדי הרכבת)



האקדמיה ערכה קבלת פנים למשתתפי הכינוס הבין-לאומי
Probability in Mathematics לכבוד פרופ' הלל פירסטנברג
 עם פרישתו לגמלאות (יוני 2003).
 מימין לשמאל: פרופ' יעקב זיו, פרופ' הלל פירסטנברג, פרופ'
 שמואל אגמון, פרופ' אלכס לובוצקי



ואליהם יתווספו 9 חברים בשנה הבאה. החברות בפורום מוגבלת לשנתיים.

ועדה מיוחדת מטעם החטיבה למדעי הרוח בחרה את חברי הפורום מתוך מאגר החוקרים באוניברסיטאות. הנבחרים הם אנשי מדע צעירים שהוכיחו חשיבה מקורית וחדשו חידושים של ממש באחד התחומים של מדעי הרוח והחברה. כולם תושבי הארץ, וחלפו לא פחות משנתיים ולא יותר משבע שנים מיום אישור הדוקטורט שלהם בארץ או בחו"ל.

בשנת תשס"ד ילווה את הפורום פרופ' מנחם יערי.

ואלה חברי הפורום:

ד"ר מיכל בירן, המכון ללימודי אסיה ואפריקה, האוניברסיטה העברית בירושלים

ד"ר אלי דרזנר, פילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב

ד"ר מאיר חמו, פילוסופיה, אוניברסיטת חיפה

ד"ר רן חסין, פסיכולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

ד"ר שי לביא, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב

ד"ר מיכאל קרייני, הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית בירושלים

ד"ר אלון רחמימוב, היסטוריה, אוניברסיטת תל-אביב

ד"ר רן שפיגלר, בית הספר לכלכלה, אוניברסיטת תל-אביב

ד"ר אורנה ששון-לוי, סוציולוגיה, אוניברסיטת בר-אילן

הפורום לצעירי מדעי הרוח והחברה

לא מכבר הוקם באקדמיה הפורום לצעירי מדעי הרוח והחברה. מטרתו היא לרכז את המצטיינים באנשי המדע הצעירים בארץ בקבוצת דיון וחשיבה, שאחד מתפקידיה ליזום ולקדם מחקרים חדשניים. חברי הפורום יבדקו ויעריכו הערכה ביקורתית את מצב המחקר בארץ ואת הכלים העומדים לרשות החוקרים במוסדות להשכלה גבוהה ויציעו הצעות מעשיות לשיפור. הצעותיהם יידונו בחטיבה למדעי הרוח של האקדמיה, ולפי הצורך גם במועצת האקדמיה ובמליאת האקדמיה.

חלק ניכר מפעולת הפורום יתבטא בדיון על נושא מרכזי. בכל שנה ייקבעו שני נושאים שבהם יעסקו חברי הפורום באותה השנה. הנושאים יהיו שאלות אינטלקטואליות שביסוד המחקר מתחום המתודולוגיה של המדע או מתחום הארגון של המחקר המדעי (למשל: בעיית הזמן, בעיית הזיכרון, הקשר בין היחיד לחברה, זיקת המדע למוסדות השלטון וזיקת המדע לצורכי החברה; השימוש במחשבים במדעי הרוח והחברה, הקשר בין הלשון לבין החברה והדת, הקשר בין פילולוגיה להיסטוריה).

פעילות הפורום תבוא לידי ביטוי במפגשים, בסמינריונים ובסדנאות. מקצתם יהיו פתוחים לקהל הרחב (לפי החלטת חברי הפורום). דיוני הפורום שיימצאו ראויים לכך יפורסמו בהוצאת האקדמיה. המספר הסופי של חברי הפורום יהיה 18, אך השנה ימונו 9 חברים,



בנובמבר 2003 ערכה האקדמיה כינוס בין־לאומי לכבוד פרופ' ש"נ אייזנשטדט במלאות לו שמונים שנה. בכינוס השתתפו יותר מעשרים סוציולוגים בחירים מהארץ ומחול.



Comparing
Modern
Civilizations

Pluralism
versus
Homogeneity

A Conference
in Honor of
Shmuel Noah Eisenstadt

organized by



The Israel
Academy
of Sciences and
Humanities



The International
Institute
of Sociology

הסכם לשיתוף פעולה מדעי בין הקרן הלאומית הגרמנית למדע (DFG) לבין האקדמיה והקרן הלאומית למדע

הסכם לשיתוף פעולה בין הגופים הנ"ל נחתם באקדמיה באוקטובר 2003. המטרה היא לתמוך בתכניות מחקר משותפות במימון הקרנות הלאומיות בישראל ובגרמניה ולערוך סמינרים וסדנאות משותפות.



פורום 'אופקים חדשים במדע'

בחטיבה למדעי הטבע יוקם פורום 'אופקים חדשים במדע' שחבריו מדענים צעירים ומטרתו קידום נושאים בחזית המדע וחשיפתם לציבור הרחב.

הפורום יורכב מקבוצות (פורומים) בשלושה או ארבעה שטחי מדע. מדובר בנושאים אינטרדיסציפלינריים בחזית המדע של ציבור הרחב יש עניין בהם. כעבור שלוש שנים תבחן ועדה את השטחים ותחליט אם להמשיך בפעילות או להפסיקה ולבחור בשטחים אחרים. השטחים הראשונים שנבחרו הם ננו-מדע וביוטכנולוגיה-ביואינפורמטיקה.

הפורום יורכב מיו"ר ושבעה חברים; במידת הצורך יורחב הפורום עד עשרה חברים. גיל חברי הפורום לא יעלה על 50. חבר הפורום יהיה מדען מצטיין ומוביל בשטח ובמינוי במשרה קבועה באוניברסיטה או במכוני המחקר בישראל.

מינוי חברים לפורום יהיה בידי נשיא האקדמיה לתקופה של שלוש שנים עם אפשרות להארכה.

הפורום בשטח מסוים יפעל לקידום הפעילות בישראל ובעולם והאינטראקציה עם שטחים אחרים. כמו כן ידאג הפורום לחשיפת השטח והבאתו לקהל הרחב.

הפורום יגיש לאקדמיה דו"ח והמלצות.

שלושה מזמורים מטירופטי

תרגם מטולגו דוד שולמן

מנחה שפוכה בעפר

לאן נעלמה תבונתי?

אף הזמן חלף עבר

כמנחה שפוכה בעפר.

אני צריך אולי את זה, אולי את זה.

איני סר מדרכיי.

אני מחכה, הזמן מפתה

כאיל בסבך,

מנחה שפוכה בעפר.

תכנית כזאת תושיע, או אולי כזאת -

כך אפתור את כל סיבוכיי.

תחבולה אחר תחבולה -

ועודי לכוד במחשבותי.

הזמן נמס לידי כחמאה ליד אש,

מנחה שפוכה בעפר.

כאן אהיה מאושר, או לא כאן אלא שם -

על כך נע אני ונד.

איני מבחין באלהים

השוהה ליד.

הזמן עובר, ריק כדבר מדבריי,

מנחה שפוכה בעפר.

עליך לפתור את החידה

את החידה שחדת, אלי, עליך לפתור.

איך אוכל לפתור אותה לבדי?

בהבזק שנייה נולדת בועה

ובמשך שנייה נוספת

היא צפה על פני המים.

האם היא אמתית או מותנית?

הסבר לי את הסוד.

עליך לפתור את החידה.

רוח נושבת בשמים,

עוברת את העולם

ומתמזגת עם החלל.

האם זו אשליה או מהות?

הסבר לי את הסוד.

עליך לפתור את החידה.

נבט עולה מהאדמה,

מבשיל, קמל, ומת.

האם הוא קיים או לא קיים?

הסבר לי את הסוד.

עליך לפתור את החידה.

תאר לך שלא הייתי

תאר לך שלא הייתי.

מה היית עושה עם רחמיך הרבים?

בזכותי זכית למוניטין.

אני ראש וראשון לכסילים.

הר של יהירות.

כוחי בחולשותי, בכניעה ליצרי.

למזלך מצאתני. השתדל לא לאבדני.

תאר לך שלא הייתי.

אני קיסר במלכות המבוכה.

רשום בפנקס השחור של הקרמה.

מסוחרר מגלגל הלידות, רחם אחר רחם.

גם אם תחפש, התמצא אחר כמוני?

תאר לך שלא הייתי.

שקול זאת ברצינות. אם תושיע אחד כה שפל,

תבטיח לך תהילת עד.

אתה תזכה במצוות בזכותי, ואני אזכה בחיים

בזכותך. נולדנו

זה לזה,

אדוני בראש ההר.

תאר לך שלא הייתי.

המשורר אנמאיה או אנמאצ'אריה (Annamayya, Annamacarya) חי בעיר המקדש טירופטי במאה ה־15. על פי המסורת הדרום־הודית חיבר כ־32,000 שירים לכבוד האל וישנר־וינקטישוורה. השירים, כולם בשפת הטלוגו ובמתכונת ה־padam הלירית - שלושה בתים קצרים ופזמון חוזר - נועדו לשימוש ליטורגי בפולחנים היומיים ובמועדי חג במקדש. כ־16,000 מהם שרדו, חרותים על לוחות נחושת גדולים שנשמרו בחדר פנימי במתחם המקודש (ייתכן שמדובר במפעל ההוצאה לאור היקר ביותר בכל תולדות תת־היבשת ההודית). השירים מתחלקים לשתי קטגוריות עיקריות: שירי אהבה ארוטית לאל (srngara) ושירים מטפיזיים (adhyatma) העוסקים בפנימיותו של המשורר, במצבי רוחו ובזיכרונותיו, ובמערכת היחסים הסבוכה בינו לבין אלוהיו. לשירים המטפיזיים ממד מדיטטיבי ואינטרוספקטיבי ונימה אינטימית, לעתים מתחצפת או אף מתריסה כלפי האל שהוא בן־שיחו התדיר של המשורר. על כן השירים מצטיינים בביטוי אישי, 'מודרני' להפליא, ובתצפיות דקות ונועזות המסתתרות בלבוש פשוט לכאורה.

וינקטישוורה, השוכן במקדש בראש ההר בטירופטי, ידוע גם בשם Vatti panam perumal, האל המשלם ריבית, כיוון שנאלץ ללוות סכום עתק מאחיו הבכור כדי לממן את הוצאות חתונתו. מאז מביאים עולי הרגל הרבים (כ־20 מיליון בשנה) שי כספי אל האל, ובכך הם עוזרים לו לשלם את הריבית הקצוצה על אותה הלוואה. על החזרת הקרן לא מדובר כלל בעידן הנוכחי. היום המקדש בטירופטי הוא האתר המקודש הפופולרי ביותר (גם העשיר ביותר) בהודו, ושיריו של אנמאיה נשמעים בפי הצליינים בכל שעות הלילה והיום.

מתוך הספר Velcheru Narayana Rao and D. Shulman,
God on the Hill. Temple Poems from Tirupati (in press)

דוד פלוסר ז"ל על פרנץ קפקא

מתוך שיחה של ד"ר נתן אופק עם פרופ' דוד פלוסר בשנת 1986. השיחה במלואה היא פרק בספרו של נתן אופק 'שיחות על קפקא ועוד' הרואה אור בימים אלו בהוצאת 'צבעונים'. בחלק השיחה המובא כאן הושמטו הערות השוליים.

קפקא ופראג

נולדתי בווינה בשנת 1917. מגיל צעיר גדלתי בפראג ולמדתי באוניברסיטת פראג. החיים בפראג היו שונים אז מהחיים בזמן שחיה בה משפחתו של קפקא. עד גיל ארבע דיברתי צ'כית ולא ידעתי גרמנית. הרגשתי צ'כי. סבא שלי מצד אימא שלח את הילדים שלו גם לבית-ספר צ'כי וגם לבית-ספר גרמני כדי שילמדו את שתי השפות.

פרנץ קפקא מת כשהייתי בן שבע. הייתי קשור בו גם דרך דודי וגם דרך משפחתו של קפקא. אומרים שסבא שלי – אבא של אבי – עבד אצל אותו אבא נורא של קפקא. ואני הכרתי את משפחתו של קפקא. אבל קודם נדבר על פראג, על המצב המיוחד שכל כך יפה תיאר אותו הרצל. הבעיה של היהודים בפראג הייתה מיוחדת במינה. היום יש לפראג כוח משיכה מיוחד, בין השאר בגלל קפקא ואביו הפראגאי ובגלל האשק וקונדרה ועוד סופרים ואמנים. כמובן, מאז ומעולם הייתה פראג עיר מושכת מיוחדת במינה – גם בימי קפקא וגם היום, זמן רב לאחר מותו. ואולם, אני חושש שבגלל הפרסום הרב והיחס השטחי אליה היא עלולה לאבד את הייחוד המיסטי שלה לטובת מיסטיפיקציה יתרה. כך קרה לפריז. גם ההילה שזכתה לה פריז אינה ההילה האמתית של העיר הגדולה הזאת.

כמובן, הכרתי את האמנים של פראג, את רחובות העיר, את הבית שנוגד בו קפקא ואת הבית שבו חי. הכרתי את אגון ארווין קיש בסוף ימיו. אבל קשה לתאר את החיים התרבותיים המגוונים כל כך בעיר הזאת.

כשקפקא כתב את סיפורו 'סמל העיר' הוא תיאר בו את בניין העיר שלא נבנית בגלל הסכסוך בין הצ'כים לגרמנים. הוא עצמו ידע גם צ'כית וגם גרמנית. קשה לאפיין את המפגש המורכב הזה של שפות, מסורות ואמונות בפראג היהודים בפראג יש להם עבר גדול וחשוב. אביו של קפקא – שדווקא לא היה מפראג, וגם אמו – השתייכו לאותם האנשים ששמעו על הפסל של רבי ליווא בן בצלאל (המהר"ל), עושה הגולם, ואף ראו אותו. הם בקושי ידעו לקרוא אותיות עבריות, ואם ידעו, בוודאי לא היו יכולים להתעמק במשפטים הארוכים של כתבי המהר"ל.



פרופ' דוד פלוסר ז"ל. על הקיר בביתו תמונת סבא-רבא - ד"ר המבורגר, רופאו של הקייזר, וסבתא-רבא - בתדודתו ואשתו של ד"ר המבורגר. צילם רפי קוזץ

עד 15. אבי עבד בעיירה הזאת בתור מהנדס. זו הייתה עיירה תרבותית למדי, ושימשה מרכז העלייה לרגל הקתולי הגדול בבוהמיה. לעיר הזאת הגיע פרנץ קפקא, בן דוד של קפקא, כנראה בן של אחד מאחיו של אביו. הוא התגורר שם עם אשתו לוטה, והיו להם שני ילדים: הבן פריץ והבת רנה. היה לו בית-חרושת קטן ליי"ש, והוא היה מייצר תמצית של תפוזים. לנו, הילדים, הוא ואשתו לוטה לא היו סימפטיים במיוחד. הם היו מבקרים אצלנו. לימים קפקא הזה מת מהתקף לב, ואשתו עם שני הילדים נשארו בעיירה. אחר כך, בתקופת היטלר, הבת רנה הכירה מישהו והוא התחתן אתה כדי להציל אותה. כיוון שהיה יהודי אמריקני, היה יכול לנסוע אתה לאמריקה. אבל רנה חלתה באנגינה או בשפעת ונפטרה. והאיש נסע ולקח אתו לארצות-הברית את לוטה האלמנה. אני זוכר שהוריי כעסו מאוד. אף שהוא הציל אותה הם ראו את נסיעתם בעין לא יפה, כי היא עזבה את בנה פריץ. לפריץ הייתה חברה גויה, ובגלל החברה הגויה הוא נשאר שם ולימים מת במחנה השמדה כשביקרתי את הוריי בפראג, פעם כאזרח מנדטורי בשנת 1947 ופעם כאזרח ישראלי בשנת 1950, יצא לי לראות את לוטה. היא לא הייתה מרוצה שבכל העולם תמיד הזכירו את קפקא הסופר אבל אותה לא הזכירו כאשת בן-דודו.

הייתי בידדות עם שמואל הוגו ברגמן. בשנת 1901 ברגמן לימד את אבי עברית, ואמנם אבי ידע קצת עברית בהגיעו ארצה. אם ידע עברית מהלימודים בבית הספר או מהלימודים עם שמואל הוגו ברגמן, זאת איני יודע בוודאות. והנה כשהכרתי את אשתי התברר לי שהיא בת-דודה של אשתו של הוגו ברגמן. בחתונתנו נתברר שבאותה העיירה שבה חי הבן-דוד של קפקא, פרנץ קפקא, נהג ברגמן לבלות את חופשותיו, כי סבא וסבתא שלו גרו ליד העיירה הזאת. וכך נתברר שאנחנו קרובים גם מן המקור הגאוגרפי. כשהכרתי את ברגמן לא ידעתי שאהיה קשור אליו דרך אשתי. את המשפחה שלו מצד האם הכרתי היטב.

פליקס ולטש היה ידידי. הוא כתב דברים מעניינים על קפקא והיה אדם בעל הומור. פעם פגשתי אותו ברחוב עזה מחפש כתובת. שאלתי: "מה אתה עושה?" והוא אמר לי: "זה כמו אצל קפקא. חיפשתי מספר של בית ולא יכולתי למצוא אותו. הסתובבתי בכל מיני רחובות עד שלבסוף מצאתי." זאת אומרת, אותו המומחה של קפקא שהכיר את קפקא ואת כל הפירושים האלגוריים שלו, חזר להבנה הראשונית של כתבי קפקא. בשבילו חיפושים כאלה בלי למצוא את מספר הבית היו חיפושים קפקאיים, ולא איזה מין חכמות כמו שכתב גינטר אנדרס, ולא חכמות אלגוריות כמו שכתב ברוד בצדק ושלא בצדק.

אני צריך לומר שבמה שנוגע לקפקא אחד הדברים הקשים ביותר הוא שלא ליפול בפח של פירושים אלגוריים. יש פירושים אידיויטיים ולא נכונים כשמחטטים בביוגרפיה ורוצים להסביר כל דבר כרמז למשהו ביוגרפי.

הפרשנות על פי "דחיפה החיצונית"

בהיותי אדם העוסק בכל מיני ספרויות מעניין אותי איזו דחיפה חיצונית גורמת אצל קפקא לפיתוח שלם. כמו שבחלומות בלילה יש שרידים של היום כך אצל קפקא פעמים רבות הסיפור מתחיל מתוך דחיפה חיצונית. כמובן, אותה דחיפה חיצונית עוברת דרך כמה מוטיבים, וחלות בה טרנספורמציות. זאת אומרת, יש אצל קפקא דפורמציה יצירתית, ומעניין לחפש את הדחיפות החיצוניות שגורמות שהיצירה תעבור תהליכי עיצוב, תהליכים שעושים אותה מעניינת

אפילו אם כבר ידעו קצת עברית, כמו שקפקא ידע, לא יכלו באמת להכיר את הקשר עם העבר היהודי הגדול של העיר פראג, שהרי בדרך כלל אנשים לא יכולים לעשות טרנספוזיציה של התודעה לתקופות הקדומות יותר שמתוכן צמחו המסורת העשירה והאמונה העמוקה. קפקא גר זמן מה ברחוב של האלכימיסטים, רחוב מתקופת המהר"ל והקיסר אדולף השני. רחוב זה ורחובות אחרים והיצירה התרבותית של פראג הם דברים מופלאים, אפילו בלי קשר ליהודים.

רק משפחות יהודיות מעטות בפראג שמרו על כשרות. לקפקא היה קושי עם היהדות החיצונית הזאת, אנשים שלכל היותר צמו לפעמים ביום הכיפורים. על היהדות הם ידעו ממקור שני ושלישי.

וקפקא רצה דווקא להתעמק יותר ביהדות, וגם עשה זאת. מה הייתה אפוא התודעה היהודית של יהודי פראג? כשכתבתי ב'מולד' על פראג, הגעתי למסקנה שאצל יהודי פראג קרה דבר רגיל מאוד בהיסטוריה של האנושות. אוסולד שפנגלר קורא לו 'פסידומורפוז'ה'. במאמרי כתבתי שלפני שנתעוררה הלאומיות הצ'כית-הגרמנית הייתה תודעה עתיקת יומין ומושרשת של השתייכות לכתר הצ'כי, לבוהמיה ולמורביה, לאותה הקבוצה שהיו בה מלכים גדולים. אמנם היו סכסוכים בין הצ'כים לגרמנים, אבל בימי גתה, בהתחלת המאה ה-19, האנשים למדו גרמנית וצ'כית והרגישו גאים שהם באים מבוהמיה או ממורביה, ולאנשים האלה קראו "בוהמיסטים". ומה קרה אחר כך? אחרי שהתפרקה החבילה, עוד לפני מלחמת העולם השנייה, בסוף המאה ה-19 והתחלת המאה ה-20, אנשי פראג נעשו צ'כים, הצ'כים נעשו צ'כים, הגרמנים נעשו גרמנים, ונעלמו הבוהמיסטים. הבוהמיסטים היחידים שנשארו הם היום שרידי האצולה, ובימי הקומוניסטים עזבו את הארץ כל הלובקוביצים והשוורצנברגים והיהודים.

היהודים שהיו דוברי גרמנית כלשון אם הם שנשארו בפראג. אלה היו הבוהמיסטים היהודים האחרונים. והם התחילו לראות את מקורם בתור יהודים. לכן אני קורא לזה פסידומורפוז'ה. לכן האדם שבא מבוהמיה לא יאמר שהוא יהודי. הוא יאמר שהוא יהודי מפראג, יהודי מבוהמיה. וזו התודעה שלו. זה דבר מיוחד. הוא נשאר שריד והתחיל לפרוח בלי לעסוק בעניינים יהודיים עיסוק ממש. הוא היה צריך לרכוש את התרבות הגרמנית בדרך כלשהי. למשל, מקס ברוד, שהכרתי אותו בפראג ובעיקר הכרתי אותו אחר כך כאן, אמנם למד עברית, אבל עד סוף ימיו כתב את הרצאותיו בעברית באותיות לטיניות. עם זה כתב את הספר הגדול 'יהדות, נצרות ואלילות' בגרמנית, ובוודאי הוא לא ידע די עברית כדי לרדת למקורות היהדות. אומר שפסידומורפוז'ה היא מחלה כללית של היהודים. גם לפני שהעברית הפכה לשפה מדוברת היו יהודים רבים שכתבו עברית. הם לא היו יהודים פראגיים אלא יהודים גרמנים וצרפתים ואיטלקים שפתאום הרגישו את יהדותם. השאלה היא באיזו מידה גם אצלם זו פסידומורפוז'ה. ובוודאי לא ברור שהיהודים הפראגיים – שהחזיקו את התאטרון הגרמני – יכלו אחרי ההתפתחויות האנטישמיות בחוגים הגרמנים, הרבה לפני היטלר, להוסיף להרגיש הזדהות מלאה עם השפה והתרבות הגרמנית, שבכל זאת העריצו.

בתוך הסביבה הזאת חי קפקא. בילדותי שמעתי עליו, ובנעוריי כבר קראתי את כל מה שהוציא לאור. הכרתי את המשפחה שלו – לא את משפחתו הקרובה. בן דוד של קפקא חי בפריוזה, עיירה של שנים-עשר אלף תושבים לא הרחק מפראג. אני הכרתי אותו מגיל 5



אנדרטת הזיכרון שעל שפת הנהר ולטבה הוקמה עוד במאה ה־19. בשנת 1918 או 1919 הרחיקו את פסלו של הקיסר פרנץ, שהיה במרכז המצבה ושלכבודו הקימו אותה, כי אחרי המהפכה בפראג סילקו דברים שהזכירו את התקופה האוסטרית-הונגרית. את התמונות האלה של האנדרטה צילם בשבילי יהודי אמריקני. אני יודע בדיוק איפה נמצאת האנדרטה. היא נבנתה בסגנון נאו־גותי, עם שפיצים מסביב, ועד היום נשאר שם כל מיני מייצגים של מדעים ובעלי מלאכה.

כפי שרואים בתמונות, כל הקבוצה עמדה מסביב, ובמקום גבוה יותר באמצע עמד הקיסר פרנץ, הקיסר שהיה בימי נפולאון, אבי אשתו השנייה של נפולאון. כל האנדרטה הזאת הייתה כעין קריאת התפעלות נאו־גותית שבאה לידי ביטוי בהצבת הקיסר פרנץ במקום הגבוה שבו עמד. אחרי מלחמת העולם הראשונה הורידו את הקיסר פרנץ. גם את פסלו של רדצקי המצביא האוסטרי סילקו מאחת הכיכרות בפראג. לימים מצאו אותו באיזה מוזאון.

תמיד כשעברתי על יד המבנה המוזר הזה הוא נראה לי כמו קריאת התפעלות של בעלי המלאכה ממקום שאין רואים בו דבר [מהזווית שבה בעלי המלאכה האלה משקיפים לעבר המרכז אין הם רואים כלל את הקיסר]. זה נראה לי נורא.

קפקא כתב על האירוע של סילוק הקיסר ועשה ממנו טרנספורמציה. יש בו הרבה מן החוויה של קפקא עצמו, לאו דווקא מן החוויה שלו כיהודי, ואפשר לראות בזה ביטוי לאירוע לא אישי אלא כללי. כמובן, איזה מרקסיסט וולגרי היה יכול לומר שהמעשה

ומרתקת. דבר אחר לגמרי הוא לחפש כל מיני תסביכים שהיו לו או לא היו לו. לפעמים קשה לדעת מהי אותה דחיפה חיצונית. אם הוא מתחיל לספר על מישהו שהצליח באולימפיאדה באנטוורפן – 'השחיין הגדול' – והשיג שיא בשחייה אף שהוא לא יודע לשחות, הסיפור מסתבך. ולצערנו, אחרי סיומו אין אנו מבינים את הסיפור, ואז מעניין לבדוק מהי הדחיפה החיצונית. אני עדיין לא הצלחתי לברר מה ידע קפקא על האולימפיאדה באנטוורפן. ייתכן שמה שידע הוא שגרים לו להתחיל בדפורמציה היוצרת החידתית המאפיינת את הסיפור. אנחנו מבינים שהאיש אינו יודע לשחות, והוא מנסה לומר לאנשים שאינו יודע לשחות, ואף על פי כן הצליח לשבור את השיא בשחייה. דבר אחר לגמרי קורה בסיפור של רבי נחמן 'שבעת הקבצנים', שמרבים להשוותו לסיפורי קפקא. למרות אופיו הפתלתול יש בו כיוון שמתברר במהלך הקריאה. אבל מי יודע לאן השוואות אלו יכולות להביא. עכשיו אני מבקש לחדש חידוש קטן באפוריזם שכבר תורגם וכבר דיברתי עליו. האפוריזם נמצא ב'הוא', רשימות משנת 1920.

פעם נמנה עם קבוצה ענקית. סביב למרכז מוגבה כלשהו ניצבו בסדר מחושב סמלי מעמד הלוחמים, האמנויות, המדעים, המלאכות. אחד מני אותם רבים היה הוא. בינתיים נתפרדה החבילה זה כבר, או מכל מקום הוא נטשה, ועכשיו הוא עושה את דרכו בחיים בגפו. אפילו משלח ידו הישן אין עמו עוד, ולא עוד אלא ששכח לגמרי מה ייצג אז. דווקא מן השכחה הזאת צומחת מעין עצבות, חוסר ביטחון, חוסר מנוחה, איזו כמיהה לימים עברו, המעכירה את פני ההווה. ואף על פי כן יש בכמיהה זו משום יסוד חשוב של כוח החיים עצמו.

אלא שהוא לא יכול להגיע לתקווה. למשל בסיפור 'הודעה מן הקיסר' אי אפשר לדעת אם הקיסר קיים ואם אמנם ההודעה שלו עשויה להגיע.

בעניינים מהסוג הזה היה לי ויכוח עם בובר בקשר לסיפור 'מעשה בחכם ובתם' של רבי נחמן מברסלב, הסיפור הקפקאי ביותר שלו. בובר צדק בעניין זה שיש כאן פורמצייה מקבילה לפורמצייה של פאולוס – אמנם בלי תקווה, אבל זה לא נכון בקשר לקפקא בסוף ימי חייו, כשמצא את דורה דיאמנט. עם דורה דיאמנט הוא מצא מידה של שלוה. אחר כך בחיבוריו האחרונים הוא רואה שחוסר האפשרות להגיע תלויה בקלקול של המין האנושי. זו החשיבות של הסיפור 'חקירותיו של כלב'. הוא מראה בו שהכלבים שהתרכזו כל כך בכלביותם איבדו את האפשרות לראות את הדברים כהווייתם ולראות את אדוניהם. הם אינם יכולים על ידי פירושים מטריאליסטיים להסביר את הדברים בצורה נכונה. זאת אומרת, קפקא תולה את הקולר בבני-אדם דווקא ולא בגורל עיוור ואכזר. הרעיון הזה מופיע גם בסיפור 'זויפניה הזמרת ועם העכברים'. הפרספקטיבה נשתנתה בחיבורים האחרונים, שלא כבסיפורי החיות האלגוריים, למשל בסיפור 'דין וחשבון לאקדמיה'. בסיפור הזה קפקא באמת אלגורי.



יוסף ברגר, 'חקירותיו של כלב'

בסיפור הלא-אלגורי 'חקירותיו של כלב' אנחנו רואים את הטרנספורמצייה. הכלבים עושים מעשים בלתי מובנים לבני-אדם. היום, כשהלכתי לטייל עם הכלבה שלי והיא התחילה פתאום לחפור באדמה, נזכרתי ב'חקירותיו של כלב', בדוגמה המטריאליסטית של הכלבים, הרואים שהאוכל בא מן האדמה דווקא כשהם משתינים בה. הכלב החוקר מבין שהאוכל בא מלמעלה. אבל הכלב החוקר מפסיק לחקור. הכלבים כבר הפסידו את היכולת לראות את מה שבא מלמעלה, לכן הכלב החוקר ניסה לחקור. יש כאן ניגוד בין מה שאומרים ובין המצב האמיתי. ב'זויפניה' קפקא באמת מראה שהתגבר על המצב הפאוליני.

הזה משקף את סוף החברה המלוכנית בימי אוסטר-הונגריה ואת תחילת החברה המודרנית. בוודאי, ברור שיש כאן תמונה מושלמת ויש כאן טרנספורמצייה. בתמונה אפשר לראות את בעלי המלאכה וגם אפשר לראות איפה עמד הקיסר. הוא באמת עמד במרכז. בעצם המעשה של סילוק הפסל של הקיסר פרנץ ממקומו הגבוה במרכז נטלו מן האנדרטה גם את שמו של פרנץ. וקפקא ראה את השינוי. ברגישותו הבחין בעומק המהפך שהתרחש, וזה עורר אצלו עולם שלם של אסוציאציות.

המשבר ביהדות

היהדות חוותה משבר שכמוהו לא ידעה מעולם. הרבנים הנאראורתודוקסים והאורתודוקסים אינם המשך לחברה היהודית המסורתית שהייתה לפני המשבר. יעקב כ"ץ עמד על זה. היהודים בעת החדשה עדיין חיים במשבר שהתחיל כבר בימי גירוש ספרד, לדעתי, ולדעת אחרים בימי האמנציפציה. אבל היהדות נשתנתה בלא הכר. צריך להבין שביהדות שבתוכה גדל קפקא היהודים בקושי הכירו אותיות עבריות. בהתחלה עוד חשב קפקא שהוא אתאיסט (לפי סיפור שסיפר הוגו ברגמן על ויכוח שלו עם קפקא על קיום אלוהים). אני חושב שליהודים היה הרבה רצון להשתלב בתרבות הלא-יהודית, והרצון הזה הוא שהרחיק את היהודים ומוסיף להרחיק אותם ממורשתם התרבותית, אפילו בארץ.

אני זוכר שפעם אני – בעצמי שומר מצוות, ואחי – שלא שומר מצוות, עמדנו לפני אימא, שהייתה בת שמונים, ושוחחנו על התלמוד בצ'כית. אימא היתה משותקת. היא ישבה והקשיבה לנו ופתאום היא שומעת שאנחנו מדברים על התלמוד. "מה, אתם מדברים טובות על התלמוד?" היא שאלה. "הרי למדנו שזה דבר רע!" ב"למדנו" היא התכוונה: אנחנו, היהודים, למדנו.

ולא שהיהודים למדו את זה מאנטישמים, אלא שהיהודים השתחררו מן התלמודים. כשהיו לי שערות ארוכות מדי אמרו לי בבית: "לך לספר כדי שלא תיראה כיהודי פולני." כשנסעתי בפעם הראשונה לישראל אמרו לי ההורים שלא אתחנן עם לא-יהודייה. אבל כשחזרתי בשנת 1950 לישראל אמרו לי לא להתחנן עם יהודייה פולנייה. רציתי לסדר אותם ולהתחנן עם יהודייה מרוקאית, אבל לא הצלחתי.

כשקפקא מרגיש את המצב הזה הוא כותב למילנה: "אני למיטב ידיעתי היותר מערבי מכל היהודים המערביים." בגאונותו הוא מרגיש את המשבר. הוא מתאר את איבוד הזהות. ודווקא הגעגועים אל הזהות הקודמת הם התוכן של האפוריזם על פסלו של הקיסר פרנץ, המבוסס על מאורע מוחשי לגמרי. זאת אומרת, המשבר עבר על כולם, ולאורי זוהר לא יעזור למלמל ולדבר דרך האף – תמיד יהיה אורי זוהר. מה זה יעזור ל? זו לא זהות אלא תחפושת.

סערה גדולה שינתה את העולם, ואנשים הגיעו לכל מיני קצוות. קורצווייל, שסופו היה טרגי, הדגיש יותר מדי את המשבר. ואני חושב שהוא לא צדק, ולא צדק גם בעניין הפאוליניזם שכנראה הוא מייחס לקפקא. פאולוס טוען שאי אפשר להגיע אל אלוהים על ידי מעשים והשתדלויות, אלא הכול תלוי באמונה ובחסד של האלוהים. רק החסד לבדו יכול להושיע את האדם ממצבו המקולקל.

פאולוס אומר שאדם לא יכול להגיע לאלוהים אלא על ידי חסד. בובר גורס שאמנם כך זה אצל קפקא. אלא שאצל קפקא אפילו החסד איננו. העמדה של קפקא אפוא אינה העמדה של התקווה היהודית,

תפקיד השופט בחברה דמוקרטית

קטעים מתוך הרצאתו של פרופ' אהרון ברק, נשיא בית המשפט העליון, בכינוס השנתי של הדירקטורים בישראל מטעם המרכז הישראלי לניהול בט"ו בתמוז תשס"ג (15 ביולי 2003)

גמישות. השאלה היא מידת הגמישות. על השופט להתחשב במערכת מורכבת של שיקולים. אעמוד על שלושה מהם:

(א) שיקולים של שיטה: פיתוח המשפט צריך לשמור על קוהרנטיות נורמטיבית בתוך השיטה. כל פסק דין צריך להשתלב במסגרת השיטה. כפי שציין פרופ' פולר (Fuller):

Those responsible for creating and administering a body of legal rules will always be confronted by a problem of system. The rules applied to the decision of individual controversies cannot simply be isolated exercises of judicial wisdom. They must be brought into, and maintained in, some systematic interrelationship; they must display some coherent internal structure.

שופט המפתח את המשפט אינו עושה מעשה חד-פעמי המנותק ממערכת נורמטיבית קיימת. השופט פועל במסגרת שיטה, ופסק דינו צריך להשתלב לתוכה. לשם כך יש להבטיח כי השינוי יהיה אורגני, וההתפתחות הדרגתית וטבעית. השינוי צריך להיות בדרך כלל מתוך אבולוציה ולא מתוך רבולוציה. עניין לנו ברצף ולא בדילוגים. יש להבטיח המשכיות. הפעילות השיפוטית – כדימויו היפה של פרופ' דבורקין – היא כתיבתו של ספר בידי כמה מחברים זה לאחר זה. השופטים ששוב אינם מכהנים כתבו את הפרקים הקודמים. עלינו לכתוב עתה את המשכה של היצירה. עלינו להתבסס על העבר מתוך רצף של המשכיות היסטורית. והפרקים שאנו כותבים הופכים עם כתיבתם לפרקים מהעבר. פרקים חדשים, פרי יצירתם של שופטים חדשים, ייכתבו בעתיד. כמו כן יש להבטיח עקיבות. במקרים דומים עלינו לפעול באופן דומה, אלא אם כן יש נימוק ראוי להבחנה בין המקרים. כל זאת לא מונע סטייה מהתקדימים הקיימים. אך כל זאת מבטיח שהסטייה תהיה ראויה; שתבטא היגיון ולא כוח; ושתיעשה משיקולים ראויים של מדיניות משפטית, באופן שהתועלת הצומחת מהשינוי תעלה על הנזק שבדין הקודם ובעצם השינוי בו. אכן, סטייה מתקדים של בית המשפט העליון היא עניין רציני ואחראי. אמת, אין קדושה בתקדים, אך גם הסטייה ממנו אינה תכלית לעצמה. הסטייה מתקדים אינה צריכה להיות הכלל אלא החריג. וכאשר הסטייה מתקדים מתרחשת, ראוי לציין זאת במפורש ולקבל אחריות אישית מפורשת לעריכת השינוי. עקרון השקיפות, מן הראוי לו שיחול גם על הרשות השופטת. "נטל ההוכחה" בעניין זה מן הראוי שיוטל על המבקש לסטות מתקדים. על כן, במקום שכפות המאזניים מעוינות, יש לדבוק בתקדים. ואם הייתי בפרשה

המשפט מסדיר יחסים בין בני אדם. הוא קובע דפוסים ואורחות חיים. הוא מבטא את ערכיה של החברה. תפקידו של השופט הוא להבין את ייעודו של המשפט בחברה ולאפשר לו להגשים ייעוד זה. משפטה של חברה הוא יצור חי. הוא מבוסס על מציאות עובדתית וחברתית נתונה. מציאות זו אינה קבועה. היא משתנה כל העת. יש והשינוי חד ומידי. קל לאתר אותו. יש והשינוי קל והדרגתי. נדרשים ריחוק ופרספקטיבה כדי לעמוד עליו. אך השינוי תמיד קיים. לעתים השינוי במשפט מקדים את המציאות ואף נועד לעצב אותה. ברוב המקרים השינוי במשפט בא בעקבות המציאות המשתנה. אכן, עם השינוי במציאות החברתית נדרש שינוי גם במשפט. כשם שהשינוי במציאות החברתית הוא חוק החיים (The law of life), השינוי במשפט בעקבות המציאות החברתית הוא חייו של החוק (The life of law). אפשר לומר כי ההיסטוריה של המשפט היא ההיסטוריה של התאמת המשפט לצורכי החיים המשתנים. אלף שנות משפט מקובל הם אלף שנים של שינויים במשפט כדי להתאימו לדרישות המציאות המשתנה. התפקיד העיקרי להגשמתו של שינוי זה במסגרת המשפט המקובל מוטל על כתפיו של השופט. הוא השותף הבכיר בעשיית משפט מקובל, הרשות המחוקקת פועלת בדרך כלל בגרדי המשפט המקובל ורק במקום שבו לא ראוי לו לשופט לפעול, או כדי לשנות דינים שהמחוקק אינו מרוצה מהם. המחוקק הוא השותף הזוטר.

צורך בשינוי במשפט אשר נועד לגשר על הפער בין המשפט למציאות החיים מעמיד את השופט בפני דילמה קשה, שכן השינוי פוגע לעתים בביטחון, בוודאות וביציבות. השופט חייב לאזן בין הצורך בשינוי לבין שמירת הקיים. היטיב להביע זאת פרופ' רוסקו פאונד (Roscoe Pound) לפני כשמונים שנה:

Hence all thinking about law has struggled to reconcile the conflicting demands of the need of stability and of the change. Law must be stable and yet it cannot stand still.

יציבות בלא שינוי היא שקיעה. שינוי בלא יציבות הוא אנרכיה. תפקידו של שופט לסייע בגישור הפער בין המציאות החברתית למשפט בלי ששיטת המשפט תשקע או תסבול מאנרכיה. על השופט להבטיח יציבות מתוך שינוי ושינוי מתוך יציבות. כמו הנשר בשמים השומר על יציבותו רק כאשר הוא בתנועה כך גם המשפט. הוא יהיה יציב רק כאשר ינוע. הגשמתה של משימה זו קשה. חיי המשפט מורכבים. אין הם היגיון בלבד. אין הם ניסיון בלבד. הם היגיון וניסיון גם יחד. תנועתה של ההלכה השיפוטית על פני ההיסטוריה צריכה להיות זהירה. השאלה אינה יציבות או שינוי. השאלה היא קצב השינוי. השאלה אינה נוקשות מול

מסוימת במיעוט, לא אחזור תמיד על דעת המיעוט שלי. בדרך כלל אקבל את דעת הרוב, גם אם התנגדתי לה. רק אם דעת הרוב פוגעת במה שנראה לי כ'ציפור נפש' של משפט וחברה, אדבוק – כקאטו הזקן – בעמדת השונה, ואחזור עליה כל העת, בחינת 'ההלכה המקובלת פול תיפול'. שיקולים של שיטה הם שיקולים שעניינם מכלול השיטה.

(ב) שיקולים מוסדיים: בגישור בין המשפט לחיים יתחשב השופט תמיד במגבלותיה המוסדיות של השיטה. עליו להיות ער לכך שהשינוי שהוא עושה במשפט הוא תוצר אינצידנטלי של הכרעה בסכסוך. בכך מתבלט שוני בין יצירת משפט שיפוטית לבין יצירת משפט חקיקתי. אמת, חקיקה שיפוטית היא תפקיד מרכזי של בית משפט עליון. עם זה תפקיד זה הוא אינצידנטלי להכרעה בסכסוך. החקיקה השיפוטית צומחת ממעשה השיטה, ואין לה קיום בלי מעשה השיטה. מכאן, שבלא סכסוך אין הכרעה שיפוטית. התוצאה היא שיצירת המשפט על ידי השופט מופעלת, מטבע הדברים, הפעלה ספורדית ולא שיטתית. קיימת סלקציה מקרית של מה שמובא לפני בית המשפט. עשויות לחלוף שנים רבות שבהן בעיה המטרידה את הציבור אינה מובאת להכרעה שיפוטית. שליטתו של בית המשפט בעניינים המובאים לפניו היא מוגבלת. כתוצאה מכך שופט אינו יכול לתכנן אסטרטגיה של גישור על הפער בין המשפט לבין המציאות החברתית. השינוי שהוא מכניס במשפט הוא תמיד קומפקטי ומוגבל. כאשר נדרש שינוי מקיף ומידי בענף משפטי שלם, ראוי ששינוי זה ייעשה על ידי המחוקק. זאת ועוד: אין לגשר בין מציאות למשפט בלי לקבל מידע אמין על המציאות. לא תמיד עומד מידע זה לרשות השופט. כמו כן לא תמיד יש לו מידע על העובדות החברתיות המצדיקות שינוי ראוי בהלכה. דיני הראיות שלנו מסתכלים לרוב אחורה, ומשיבים (באופן חלקי) על השאלה 'מה קרה'. בדרך כלל הם אינם מסתכלים קדימה ואינם משיבים על השאלה 'מה רצוי שיקרה'. אך יתר על כן: האמצעים העומדים לרשות השופט מוגבלים הם. בפיתוח המשפט המקובל בשיטתו בית המשפט רשאי להטיל חובת זהירות חדשה בנזיקין. אך הוא אינו מסוגל לקבוע משטר של רישוי או להטיל מס.

לבסוף, מהותם של שיקולי המדיניות המשפטית המונחים ביסוד הדין הקיים צריכים להשפיע על מידת הנכונות של השופט לשנות את הדין הקיים. כך למשל, שיקולים של מדיניות משפטית בעניין זכויות האדם הם שיקולים שיש בידי השופט הכלים הדרושים לשקלם. כמו כן אין לשופט קושי להתחשב בשיקולים של מדיניות משפטית שאפשר לשאוב אותם מהגיונם של דברים, מחוש הצדק, או מהדין (החקיקתי או ההלכתי) הקיים. לעומת זאת, שיקולים סבוכים של מדיניות ביטחונית, כלכלית או חברתית הדרושים מומחיות וידע, ואשר עשויים לחייב הנחות שמצדן מחייבות הנחות נוספות – מה שפרופ' פולר כינה 'מצבים פוליצנטריים' – רצוי לו לשופט להיזהר בהפעלתם.

(ג) שיקולים בדבר תפיסת התפקיד השיפוטי: פעולה שיפוטית המגשרת בין משפט למציאות חיים משתנה צריכה להתאים לתפיסות היסוד של החברה באשר לתפקידה של השיטה. לא הרי כוחו של שופט לגשר בין משפט לחיים בחברה המבוססת על התפיסה כי השופט הוא אך 'פה למחוקק', כהרי כוחו של שופט לגשר בין משפט לחיים בחברה שבה ניתנת לגיטימציה ליצירה שיפוטית מקיפה. עם זה, תפיסת החברה באשר לתפקיד השיפוטי אינה סטטית. חלים בה שינויים. הפעילות השיפוטית לא רק מושפעת ממנה אלא גם משפיעה עליה. דומה כי בשיטות המשפט המקובל, ובהן השיטה בישראל, הגישור בין המשפט למציאות החברתית נתפס כתפקיד שיפוטי מרכזי. ראיית השופט כשותף בכיר בתחום זה נגזרת ממהותו של המשפט המקובל. אך האם תפיסה זו חלה מעבר לתחומיו של המשפט המקובל עצמו? האם בשיטות המשפט המקובל אפשר להשקיף על השופט כמי שצריך לגשר בין המשפט לחיים בתחומי החקיקה? ודאי שהתפקיד המרכזי של התאמת המשפט לחיים מוטל על המחוקק עצמו. אופיו הדמוקרטי (במובן של בחירה על ידי העם), הכלים העומדים לרשותו והאופן שבו הוא מקבל מידע על דעות ועל חלופות – כל אלה עושים את המחוקק לאחראי הראשי לגישור בין המשפט לחברה. אך האם אפשר להכיר בשופט כשותף זוטור בגישור בין המשפט לחברה בפרשנות החקיקה? התשובה לשאלה זו אינה פשוטה כלל ועיקר. המחלוקת העיקרית היא בין מודל השותפות – ולו שותפות זוטרה – לבין מודל השליחות. על פי מודל השליחות, השופט הוא שלוח (agent) של המחוקק. הוא חייב לפעול על פי הוראותיו. כמוהו כקצין זוטור החייב לבצע את הוראות מפקדו. גישה זו בטעות יסודה. על פי השקפתי, שופט אינו שלוח המקבל פקודות, והמחוקק אינו שולח הנותן פקודות לשלוחו. שניהם אורגנים של המדינה הממלאים תפקידים: האחד מחוקק והשני מפרש. אכן, חקיקה יוצרת משפט, ומשפט זה צריך לגשר בין המשפט לחיים. בגישור זה המחוקק הוא השותף הבכיר, שכן הוא יצר את החוק. אך החוק כשלעצמו אינו מופעל בלא לפרשו. תפקיד הפרשנות מוטל על השופט. בפרשנותו על השופט להגשים את תכלית החוק ולהביא לידי כך שהחוק ימלא את ייעודו בגישור שבין המשפט לחיים. אכן, השופט הוא שותף בהגשמת תפקידו של המחוקק לגשר בין המשפט לחיים, גם אם שותפות זו היא זוטרה. אופק ראייתה של הגישה הרואה בשופט שלוח בלבד הוא צר מדי. גישה זו מבודדת חוק פלוני ורואה בו את חזות הכול. אך החוק אינו עומד בבדידותו. הוא חלק ממפעל חקיקה רב שנים. והחקיקה היא חלק משיטת המשפט בצד המשפט המקובל. בין כל חלקי המשפט יש קשרים הדוקים. המפרש חוק אחד מפרש את כל החוקים. המפעיל חוק אחד מפעיל את כל שיטת המשפט. בין חלקיה של שיטת המשפט צריכה לשרור הרמוניה נורמטיבית. הפירוש של החוק היחיד צריך להשתלב בגדרי השיטה, כפי שהלכה חדשה של המשפט המקובל צריכה להשתלב בגדרי השיטה. על כל אלה מופקד השופט. עליו לפרש את החוק היחיד באופן שישתלב בגדרי השיטה

כולה. עליו להבטיח שהחוק יצליח לגשר בין המשפט לחיים. מבחינה זו יש דמיון בין תפקידו של השופט ביצירת משפט מקובל (כשותף בכיר) לבין תפקידו של השופט בפירוש החקיקה (כשותף זוטר). בשני המצבים תפקידו לגשר בין המשפט לחיים. כמוכן, החופש שניתן לו בשני המצבים אינו זהה, אך התפקיד בעיקרו דומה. זה תפקיד של שותפות מתוך ראייה כוללת של משפט וחברה ומתוך הגשמת התפקיד של גישור בין המשפט לחברה המוטל עליו. על כן יחולו השיקולים שעמדנו עליהם באשר לצורך להבטיח שינוי מתוך יציבות, באשר לצורך לשקול שיקולים של שיטה ובאשר לשיקולים המוסדיים – הן בגישור בין המשפט לבין החיים על ידי יצירת משפט מקובל הן בגישור בין המשפט לבין החיים בפרשנות החקיקה. לגישתי זו השלכה ישירה על עיצובה של שיטת פרשנות ראויה. זו צריכה להיות שיטה המאפשרת גישור בין המשפט לחיים. מכאן שהשיטה צריכה להבטיח פרשנות דינמית, הנותנת לחוק את המובן התואם לחיי החברה בהווה וככל הנראה גם לעתיד. זו הפרשנות התכליתית שעל פיה אנו נוהגים בישראל. היא המפתח לדיאלוג נמשך בין המחוקק לבין בית המשפט. המחוקק – מחוקק; השופט – מפרש. המחוקק מגיב על הפירוש, והשופט מפרש את התגובה. דיאלוג זה נעשה מתוך אמון הדדי ומתוך הכרה בשותפות במפעל החקיקה בין המחוקק השותף הבכיר לבין השופט השותף הזוטר.

לפי השקפתי, חלק מתפקידו של כל שופט ושופט הוא להגן על החוקה ועל הדמוקרטיה. אני סבור כי כל פרט וכל רשות שלטונית – הכנסת, הממשלה, השלטון המקומי – חייבים להגן על החוקה ועל הדמוקרטיה. במסגרת זו גם השופט צריך לתרום את חלקו שלו. הניטרליות השיפוטית והאובייקטיביות השיפוטית אינן מחסום נגד תפיסה זו. ניטרליות משמעותה התייחסות שווה לצדדים ומתן הזדמנות שווה לטיעונים. ניטרליות אין משמעותה מתן משקל שווה לערכים הדמוקרטיים ולערכים האנטי-דמוקרטיים. האובייקטיביות השיפוטית משמעותה הכרעה בסכסוך על בסיס ערכי השיטה ולא על בסיס הערכים האישיים של השופט. אובייקטיביות אין משמעותה מתן חשיבות זהה לדמוקרטיה ולקמים עליה.

תפיסתי הבסיסית היא שאם מבקשים לקיים דמוקרטיה יש להיאבק עליה. אין להתייחס אל המשך קיומה כאל דבר מובן מאליו. כך בוודאי בדמוקרטיה החדשות, אך כך גם בדמוקרטיה הוותיקות והמבוססות. הגישה 'אצלנו זה לא יכול לקרות' שוב אין לקבלה. הכול יכול לקרות. אם זה קרה בגרמניה של קנט, בטהובן וגתה, זה יכול לקרות בכל מקום. אם לא נגן על הדמוקרטיה, הדמוקרטיה לא תגן עלינו. אינני יודע אם יכלו שופטי העליונים של גרמניה בשנות השלושים למנוע את עלייתו של היטלר לשלטון. אך אני יודע כי אחד הלקחים של השואה ושל מלחמת העולם השנייה הוא הצורך לחוקק חוקות דמוקרטיות ולהבטיח את הגשמתן בידי שופטים שהגנת הדמוקרטיה היא תפקידם העיקרי. מכאן התפשטותו לאחר מלחמת העולם השנייה של רעיון הפיקוח השיפוטי

על חוקתיות החוק (Judicial review of legislative action). מכאן המרכזיות של זכויות האדם מאז מלחמת העולם השנייה. מכאן ההכרה בדמוקרטיה המתגוננת (defensive democracy) ואף בדמוקרטיה המיליטנטית (militant democracy). ומכאן תפיסתי כי תפקידו המרכזי של שופט בחברה דמוקרטית הוא לשמור ולהגן על החוקה ועל הדמוקרטיה. עמדתי על כך באחד מפסקי הדין בציני:

המאבק למשפט אינו פוסק. הצורך לעמוד על משמר שלטון החוק קיים תמיד. עצים שגידלנו שנים רבות עשויים להיגדע בהינף גרזן אחד. לעולם אין להרפות מהגנה על שלטון החוק. כולנו – כל הרשויות כולן, כל המפלגות והסיעות כולן, כל הגופים כולם – צריכים לשמור על הדמוקרטיה הצעירה שלנו. במיוחד מוטל תפקיד שמירה זה על הרשות השופטת בכלל ועל בית המשפט העליון בפרט. שוב הוטל עלינו, שופטי הדור הזה, לעמוד על משמר ערכי היסוד שלנו ולהגן עליהם מפני הקמים עליהם.

גישה זו – כך נראה לי – משותפת לרבים מהשופטים. הגנה שיפוטית על הדמוקרטיה בכלל ועל זכויות האדם בפרט מאפיינת את ההתפתחות במרבית הדמוקרטיות המודרניות. זו תופעה כללית, פרי האירועים שהתרחשו במלחמת העולם השנייה והשוואה. בדרך כלל הספרות המקצועית מנתחת תופעה זו במונחים של הגברת הכוח השיפוטי בהשוואה לכוחות האחרים בחברה. ניתוח זה מחליף מטרה בתוצאה. מטרת ההתפתחות המודרנית אינה בהגברת כוחו של בית המשפט בחברה דמוקרטית. המטרה היא הגנה על הדמוקרטיה ועל זכויות האדם. הגברת הכוח השיפוטי היא תוצאת לוואי של התפתחות זו, שהרי הכוח השיפוטי הוא אחד הכוחות המקיימים את האיזון הדמוקרטי.

מקובל על הכול כי דמוקרטיה משמעותה שלטון העם הפועל באמצעות נציגיו בגוף המחוקק. חיוניות לדמוקרטיה הן אפוא בחירות חופשיות מעת לעת של נציגים הנבחרים על פי תכנית מדינית שהם מציגים. הם הנושאים באחריות (accountable) כלפי העם, והעם יכול להחליפם באחרים מעת לעת. זוהי דמוקרטיה 'פורמלית'. מכאן גם הקשר בין הדמוקרטיה לבין עליונות החקיקה (legislative supremacy). לדעתי, דמוקרטיה – או לפחות, דמוקרטיה 'אמתית' – אינה מתמצית רק בהיבטים אלו. תנאי נוסף לקיומה של דמוקרטיה (אמתית) הוא תנאי מהותי שיש בו כדי לבסס דמוקרטיה מהותית. תנאי זה עניינו עליונותם של ערכים ועקרונות המונחים ביסוד הדמוקרטיה. אין דמוקרטיה (אמתית) בלא הפרדת רשויות, שלטון החוק, עצמאות השפיטה והכרה בערכים ובעקרונות כגון מוסר וצדק. מעל לכול, תנאי לדמוקרטיה הוא שמירה על זכויות האדם באופן שכל פרט נהנה מזכויות שגם הרוב אינו יכול ליטול אותן ממנו רק משום שבידו כוח הרוב. אכן, דמוקרטיה אמתית אינה רק שלטון הרוב ועליונות החקיקה. דמוקרטיה היא מושג רב-ממדי. היא מחייבת הכרה הן בכוחו של הרוב הן במגבלות על כוחו של הרוב. היא מבוססת הן על עליונות

החקיקה הן על עליונותם של ערכים, עקרונות וזכויות אדם. כאשר יש סתירה פנימית בין האופי הפורמלי של הדמוקרטיה לבין אופייה המהותי נדרש איזון פנימי עדין השומר על הגרעין של כל אחד מהיבטיה. באיזון זה מוטלות מגבלות הן על עליונות החקיקה הן על עליונות זכויות האדם.

כדי לקיים דמוקרטיה אמיתית וכדי להבטיח איזון פנימי עדין בין רכיביה נדרשת חוקה פורמלית שתהנה מעליונות נורמטיבית, שאי אפשר לשנותה בדרך הרגילה לשינוי חוק, ושתתבסס על ביקורת שיפוטית על חוקתיות החוק. בלעדיה אין הגבלה משפטית על עליונות החקיקה. בלעדיה עליונותן של זכויות האדם נתונה אך לריסון העצמי של הרוב. באמצעותה מוטלת הגבלה משפטית על המחוקק, וזכויות האדם נשמרות לא רק באמצעות ריסונו העצמי של הרוב אלא גם באמצעות ריסונו המשפטי של הרוב.

על פי גישה זו כל אחת מרשויות השלטון חייבת לשמור על החוקה ועל הדמוקרטיה. חובה זו מוטלת על הרשות המחוקקת. בפעולת החקיקה ובביצוע שאר סמכויותיה עליה לשמור על הדמוקרטיה. חובה זו מוטלת על הרשות המבצעת (הנשיא בדמוקרטיה נשיאותית והממשלה בדמוקרטיה פרלמנטרית). בכל פעולותיה על הרשות המבצעת להגשים את הדמוקרטיה. חובה זו מוטלת גם על הרשות השופטת. כל אחד מהשופטים במדינה, ובראשם שופטי בית המשפט העליון, חייבים להגשים את הדמוקרטיה. אכן, שלוש הרשויות במדינה – כך מלמד אותנו עקרון הפרדת הרשויות – שוות מעמד הן. האחת אינה עליונה על חברתה. לשלושתן תפקיד משותף: שמירה על הדמוקרטיה. כל אחת מגשימה את תפקידה זה בדרכה שלה.

*

פרסתי לפניכם היבטים מסוימים של הפילוסופיה השיפוטית שלי. זו כמובן רק ראשית הדרך. עתה, כשיודעים אנו את המטרה עלינו לבחור באמצעים. אמצעים אלו חייבים להיות לגיטימיים. עקרון שלטון החוק חל בראש ובראשונה על השופטים עצמם. מספר האמצעים מוגבל. החופש הנתון למחוקק ליצור כלים חדשים אינו נחלתו של השופט. הקוביות שבאמצעותן אנו בונים את המבנים שלנו מוגבלות הן. כוחנו להגשים את תפקידנו מונח ביכולתנו לעצב מבנים חדשים באמצעות הקוביות הישנות. לעתים רחוקות – וכאן באה לידי הביטוי הגאוניות במשפט – אנו מצליחים ליצור קוביות חדשות. 'המצאות' כאלה – אם להשתמש במונחיו של צלטנר המנוח – הן מעטות. בדרך כלל אנו חוזרים אל הכלים הישנים, בשעה שאנו פותרים בעזרתם מצבים חדשים. החשוב בכלים אלו הוא הכלי הפרשני. מכאן החשיבות הרבה שאני מייחס לפרשנות התכליתית. באמצעותה אפשר להגשים את התפקיד השיפוטי. כך לעניין גישור על הפער בין משפט לחיים. טקסט ישן מקבל מובן חדש כדי לתת פתרון לבעיות החדשות. כך לעניין ההגנה על החוקה והדמוקרטיה. זאת משום ששיטת פרשנות זו

מאפשרת – במסגרת התכלית הסובייקטיבית – לתת ביטוי לעליונות החקיקה. היא מאפשרת – במסגרת התכלית האובייקטיבית – לתת ביטוי לערכי היסוד ולזכויות האדם. לצד הפרשנות וכחלק ממנה יש כלי נוסף. זו תורת האיזונים. על פיה יש לבחון בכל מקרה את הערכים והעקרונות הרלוונטיים, לקבוע את חשיבותם הלאומית היחסית ולהכריע בהתנגשות המתמדת ביניהם. מכשיר חשוב זה הוא ביטוי למורכבותו של האדם ולמורכבותם של יחסי אנוש. המשפט אינו הכול או לא כלום. בעיניי גם תורת המשפט אינה מבוססת על אמת אחת ויחידה. רבות הן התורות הללו: פוזיטיביזם, נטורליזם, ראליזם, גישות ביקורתיות למשפט, משפט וסוציולוגיה, משפט וכלכלה, פמיניזם וכיוצא בהן, תורות משפט רבות ומגוונות ניצבות בפנינו. מצאתי עניין רב בלימוד תורות אלו. כשלעצמי אני סבור כי יש גרעין של אמת בכל אחת מהן. עם זה, גישתי היא שהניסיון האנושי עשיר מכדי שיהיה אפשר לכלוא אותו בתורת משפט אחת ויחידה. גישתי היא אקלקטית. על פיה יש להתחשב במגוון התורות מתוך מתן משקל ראוי לכל אחת מהן בחשיבה משפטית כוללת המבוססת על תורת האיזונים והמבקשת להגשים את המשפט כמכשיר חברתי. בסופו של יום – כאשר מוצו כל הכלים וכאשר השופט נשאר עם עצמו – גישתי פרגמטית, והיא מבקשת להגשים את החשוב בערכיה של הדמוקרטיה: הצדק.

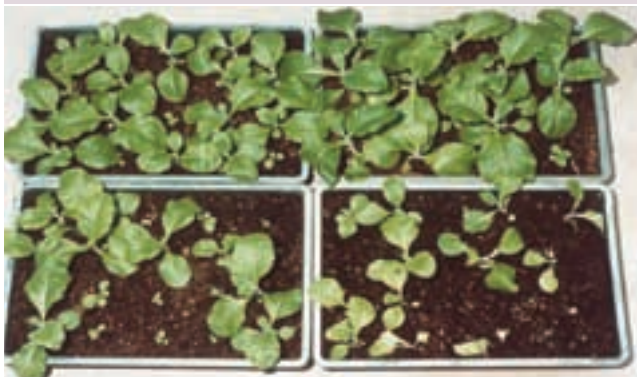
אני רואה את עצמי שופט הרגיש לתפקידו. אני מקבל ברצינות רבה את המטלות המוטלות עלי – ובמרכזן הגישור על הפער בין המשפט לחיים וההגנה על החוקה והדמוקרטיה. חרף הביקורת הנשמעת לא פעם – ולעתים קרובות עוברת לפסים אישיים היוצרים סכנת חיים מאלומות של קיצונים – אני ממשיך בדרכי זו שנים רבות. אני סבור כי בכך אני משרת נכונה את שיטת המשפט שלי. אכן, כשופטים בערכאה השיפוטית העליונה עלינו להמשיך בדרכנו על פי מצפוננו. לנו השופטים יש כוכב צפון המדריך אותנו בדרכנו. אלה הם ערכי היסוד ועקרונות היסוד של הדמוקרטיה החוקתית. אחריות כבדה הוטלה על כתפיו. גם בשעותינו הקשות עלינו להישאר נאמנים לעצמנו. עמדתי על כך באחד מפסקי הדין אשר דן בשאלה אם אפשר לנקוט אמצעי חקירה מיוחדים כלפי טרוריסט במצב של פצצה מתקתקת, וכך כתבתי:

ההחלטה בעתירות אלו קשתה עלינו. אמת, מנקודת המבט המשפטית דרכנו סלולה. אך אנו חיים בחברה הישראלית: יודעים אנו את קשייה וחיים אנו את תולדותיה. איננו יושבים במגדל שן. חיים אנו את חיי המדינה. ערים אנו למציאות הטרור הקשה שבה שרויים אנו לעתים. החשש כי פסק דינו ימנע התמודדות ראויה עם מחבלים וטרוריסטים מטריד אותנו. אך אנו שופטים, דורשים אנו מזולתנו לפעול על פי הדין. זו גם הדרישה שאנו מעמידים לעצמנו. כשאנו יושבים לדין גם אנו עומדים לדין. עלינו לפעול על פי מיטב מצפוננו והכרתנו באשר לדין."

ביוטכנולוגיה חקלאית - לאן?

המאמר מבוסס על הרצאה ביום עיון שערכה האקדמיה על הביוטכנולוגיה בישראל בעידן הפוסט-גנומי ביום י"ט בשבט תשס"א (12 בפברואר 2001). דברי יום העיון נתפרסמו בחוברת 'הביוטכנולוגיה בישראל בעידן הפוסט-גנומי' בהוצאת האקדמיה, ירושלים תשס"ג.

צמחי טבק מהונדסים ומכילים קיטינז



צמחי ביקורת

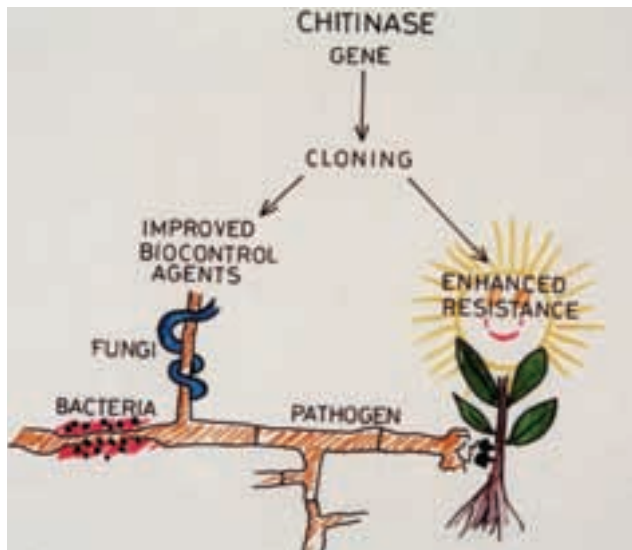
הביוטכנולוגיה, ואין זה מקרה שהכרזה זו באה בעקבות השיבוט של הכבשה דולי. שיבוט זה הוא התפתחות מדעית בתחום החקלאות, והשלכותיה של הצלחה זו על הרפואה, על מחקר גנום האדם, על פיתוח המזון ועל התזונה הן מרחיקות לכת.

החקלאות הביוטכנולוגית מעוררת ציפיות רבות, שהרי הנדסה גנטית בצמחים ובצמחי חקלאות הייתה מההצלחות הראשונות בתחום הביוטכנולוגיה. עם זה יש לקבוע גבולות. אנו רואים תנופה עצומה בגידול צמחים טרנסגניים, בעיקר בארצות-הברית, וכן עלייה בגידול של סויה, תירס, כותנה, קנולה, תפוחי אדמה מהונדסים. יש התפתחות עצומה בתעשייה החקלאית ובמוצרים החקלאיים בארצות-הברית, וחלק גדול מהחברות בתחום פנו לעסוק בביוטכנולוגיה (נושאת דגלן הייתה מונסנטו). אבל אז החלה נסיגה, בעיקר באירופה, בגלל הפחד הבלתי צפוי מצמחים טרנסגניים. באנגליה אמר הנסיך צ'רלס: 'הכיצד? אנו מתערבים בעבודת הבורא?!'



המחקר בתחום הביוטכנולוגיה החקלאית משפיע על שטחים רבים, כיוון שהחקלאות פרצה קדימה והתפתחה מעבר למה שהיינו רגילים - מוצרים חקלאיים. היום נצפית תופעה מעניינת: החקלאות היא ענף שהצלחתו הכשילה אותו במובן מסוים. רמת המחקר החקלאי בישראל היא מהגבוהות בעולם, אך אנו רואים שההצלחה מצמצמת את המגזר החקלאי במקום להרחיב אותו. יש שטחים שכלל שמפתחים אותם כן מגייסים יותר כוח אדם, אך בחקלאות המצב הפוך, ובמידה רבה זו התוצאה של הצלחת המחקר החקלאי.

בסין היום כמחצית התושבים הם חקלאים, ברשות הפלסטינית כ-40% מהאוכלוסייה עוסקים בחקלאות, ואילו בישראל שיעור החקלאים הוא 2.3% בלבד, ולעתים קרובות הם זקוקים לסובסידיות. כלומר, המגזר החקלאי בישראל הצטמצם, ולמרות הצורך העולמי במזון רוב האוכלוסייה בעולם סובלת מחוסר תזונה נאותה. לכן עלינו לשאת את עינינו לעבר המדינות שיש להן אוכלוסייה גדולה, מדינות שהביוטכנולוגיה היא לגביהן פתרון לבעיית אספקת המזון ולפיתוח. עלינו לזכור שההצלחות הגדולות הראשונות בביוטכנולוגיה היו בתחום החקלאות, ורק אחר כך באו ההצלחות בתחום הרפואה. אין זה מקרה שהעיתון Business Week כתב על העשור הבא של המאה העשרים ואחת שהוא העשור של



שיבוט הגן קיטינז למיקרואורגניזמים ולצמחים כדי לשפר הדברה ביולוגית ועמידות

מחלות בצמחים. החדרנו את הגן לאשריכיה קולי (E. coli) כדי להוכיח את יכולתו של הגן להדביר את המזיקים. בעציץ אחד הודגמה מחלת קרקע של שעועית, עציץ שני הושקה באשריכיה קולי, בעציץ שלישי הודגם אשריכיה קולי מהונדס, והעציץ הרביעי שימש לבקרה. במחקר זה מצאנו שגן אחד יכול להדביר במידה ניכרת את המחלה. ואם נפתח סוללה של גנים או גנים המבוססים על כמה מנגנונים, יהיה בידנו אמצעי יעיל במיוחד להדברת המחלות המזיקות לצמחים באמצעות מיקרואורגניזמים – אמצעי אנטי-פטריות שאפשר גם להחזירו לצמח.

דוגמה שנייה היא צמחי טבק שהנדסנו עם פרומוטור 35S. את הגן שבודדנו מחידק החדרנו לצמח. השוויון צמחי טבק רגילים שגדלו באדמה רגילה, צמחים שגדלו באדמה נגועה במחלת ריזוקטוניה, וצמחי טבק מהונדסים שגדלו באדמה הנגועה. מצאנו שבאמצעות ההנדסה אנו יכולים להתגבר על המחלה במידה רבה, וזו רק דוגמה אחת להיקף העבודה שיכולה להיעשות בתחום.

ועדה שמינתה האקדמיה האמריקנית למדעים בעת האחרונה מצאה שאין כל סכנה במזון מהונדס. אמנם עלינו להיזהר בגנים שאנו מחדירים לצמחים ובמזון שאנו אוכלים, כיוון שלעתים הגן עלול להיות מקודד לחומר רעלני כלשהו או למשהו שיפגע בחילוף החומרים של האדם.

אם נהיה זהירים, אנו יכולים להתקדם התקדמות עצומה בתחום זה. יתר על כן, מזון מרוסס אינו בהכרח בטוח יותר ממזון מהונדס. לדוגמה, כמות הריסוס בתותים היא עצומה. לפיכך, יש להעריך את החסרונות המוגבלים ואת הסכנות המוגבלות שבמזון מהונדס בהשוואה לסיכונים שבמזון המרוסס שאנו אוכלים היום.

אשר לעתידה של החקלאות המייצרת כיום מזון הנקרא באירופה functional food ובארצות-הברית nutraceuticals: מדובר באחד השווקים הגדולים ביותר במדינות המפותחות, מאחר שבני-אדם ערים כיום לחשיבות של איכות המזון. הם מעוניינים במזון שיהיה לא רק טעים, אלא גם עשיר ברכיבים תזונתיים כגון ויטמינים וחומצות אמיניות. מוצר שזכה לפרסום נרחב הוא האורז במזרח אסיה. האורז הונדס כך שיכול יותר חומצות אמיניות וימנע מחלות הנובעות מחסר חלבונים ברכיבי המזון. בעתיד יהיה אפשר להנדס צמחים להפקת חלבון אדם, תרופות, חיסונים – כל זאת בזכות הביוטכנולוגיה החקלאית. לכן עלינו להיות אופטימיים ולראות את הצדדים החיוביים של הביוטכנולוגיה החקלאית, דהיינו קידום מזון פונקציונלי, שיפור העמידות של צמחים ושיפור הייצור החקלאי.

בעתיד ישמשו צמחים לתרופות, ישמשו מקור תזונתי עשיר ומאוזן, וישמשו לייצור מוצרים אחרים.



ניצני הדאגה בוטאו בדפי האקונומיסט, וזו הייתה פתיחה למגמה של צמצום בהשקעות בחקלאות ביוטכנולוגית למרות ההצלחות הגדולות. למעשה, יש סממנים של מאבק כלכלי בין אירופה לארצות-הברית, מאחר שבארצות-הברית תוצרת חקלאית רגילה ותוצרת שגודלה באמצעות הנדסה גנטית נמכרות במעורב, והאירופים אינם מסכימים לכך. לכן אני שואל: ביוטכנולוגיה חקלאית – לאן? מצד אחד, יש בידנו היום כלים ויכולת לפיתוח הביוטכנולוגיה החקלאית, שהרי התבשרנו לא מכבר על סיום המיפוי המדויק של גנום האראבידופסיס, ומצד אחר, המשקיעים חוששים להשקיע בתחום זה. בלי משקיעים, יזמים ומנהלים הפיתוח אינו אפשרי, אף שעדיין

יש חברות רבות לביוטכנולוגיה. הביוטכנולוגיה החקלאית מתפתחת לאט בשל החשש שלעת עתה הציבור יסרב לצרוך מזון מהונדס. אני סבור שטעו החברות שלא הסכימו לממן מחקרים על מזון מהונדס בשלבים ההתחלתיים שלהם ולא הסכימו לציין בתווית שהמזון מהונדס – לפני שהתעוררה הבהלה בתחום זה. זו בהחלט הייתה טעות טקטית. רק בעת האחרונה הסכים האיחוד האירופי לייבא ולמכור מזון מהונדס, בתנאי שיסומן בתווית ברורה והצרכן יוכל לבחור. כיום מוסכם על הכול שהבהלה תחלוף, ועד אז המשקיעים מחכים.

מצד אחר עלינו לזכור שבסין ובהודו מייצרים כמויות אדירות של מזון טרנסגני. הם טוענים שהמזון נבדק בקפדנות ואינו מזיק לבריאות, ואני חושש שאם לא נשקיע מאמצים בכך, הם יקדימו אותנו. אף שהמחקר בישראל מתקדם מאוד, הסינים, ההודים ובוודאי האירופים והאמריקנים מתקדמים מאוד בנושאים רבים, ולכן עלינו להתמיד בביוטכנולוגיה של הצמחים. אסור לנו לפגר אחרי התקדמות זו.

התפתחות הביוטכנולוגיה בצמחים הובילה לתנועה הפוכה: חזרה לשווקים פתוחים, למזון בריאות, למזון שצמח ללא ריסוסים וכדומה. צרכני מזון הבריאות מאמינים שהם קונים מזון בלי ריסוס, אבל לאמתו של דבר רק חלק קטן ממזון הבריאות הוא אורגני. השאר מגיע מהשווקים הרגילים ומהיצרנים הרגילים.

אולם בואו ונחשוב רגע מה יהיה אם צמחים יוכלו להגן על עצמם מחרקים וממחלות. הרוב הגדול, שאינו עוסק בתחום זה, אינו ער להיקף העצום של שוק מדברי החרקים, המוערך כיום ב-35 מיליארד דולר בשנה בארצות-הברית.

המחוקקים במדינות המערב מעוניינים להפחית את השימוש בחומרי הדברה, והביוטכנולוגיה מאפשרת לעשות זאת וגם להגביר את יכולי הצמחים, שהרי בעזרתה אפשר לייצר צמחים מוגנים מחרקים וממחלות. אביא שתי דוגמאות מהמעבדה שלי:

בודדנו גן לאנזים כייטנאזה – האנזים המפרק את הכיטין בדפנותיהן של פטריות הגורמות



אמנות ולאומיות

מחמוד מוח'תאר והקמת הפסל 'תחיית מצרים'

הרצאת אורח שנישאה בבית האקדמיה באדר ב' תשס"ג (מרס 2003)

מחמוד מוח'תאר (1891-1934) הוא חלוץ אמנות הפיסול במצרים המודרנית. עוד בחייו הוגדר כגדול אמני הפיסול במצרים ובעולם הערבי. מוח'תאר נולד בכפר קטן בצפון הדלתה ובראשית המאה העשרים עקר עם משפחתו לקהיר. כבר מגיל צעיר גילה כישרונות אמנותיים בולטים. כאשר ב־1908 נפתח לראשונה בית הספר לאמנויות יפות בקהיר, התקבל מוח'תאר למחזור התלמידים הראשון שלמד בבית הספר החדש



מחמוד מוח'תאר הצעיר
בפריז, 1911-1914

מוריו עמדו במהרה על כישוריו יוצאי הדופן ושלחו אותו ללימודים מתקדמים בפריז. מוח'תאר היה לתלמיד המצרי הערבי הראשון שהתקבל ללימודים בבית הספר הגבוה לאמנויות בפריז (École Nationale Supérieure des Beaux Arts). לאחר ססיים בהצלחה שלוש שנות לימודים (1911-1914) נשאר מוח'תאר בפריז ופתח בקריירה של אמן עצמאי. באביב 1920 הציג בתערוכה בין-לאומית יוקרתית בפריז פסל מעשה ידיו שאותו הכתיר בשם 'תחיית מצרים' (נהדת מצר; מודל מוקטן עשוי אבן שיש של המונומנט המאוחר יותר). הפסל עורר התעניינות רבה מצד המארגנים ומבקרי אמנות וזכה במדליית זהב בתחרות בין יצירות הפיסול שהוצגו בתערוכה. ההצלחה המפתיעה עשתה לה כנפיים באירופה כולה והדיה הגיעו במהרה למצרים. בלחצם הכבד של אינטלקטואלים ופוליטיקאים חשובים, שמיהרו ליצור לובי למען מוח'תאר ולמען כינון 'תחיית מצרים' כאתר להנצחת התחייה הלאומית המצרית, החליטה ממשלת מצרים ב־1921 לגייס את הכספים הנחוצים מהציבור ומהממשלה כדי להקים אנדרטה לאומית שתנציח את התקומה המודרנית של האומה המצרית. היא הטילה על המשרד לעבודות ציבוריות, בתיאום עם מוח'תאר ועוזריו את משימת ההקמה והפיסול. בקיץ 1922 הוקם אתר הבנייה בכיכר תחנת הרכבת, והחלו העבודות ליצירת הפסל. אלא שמלאכתו של מוח'תאר נתקלה במכשולים רבים. שש שנים חלפו מאז הקמת אתר הבנייה ועד הסרת הלוט הממלכתי מעל פסל ההנצחה הלאומי. במהרה התברר כי הכוחות השמרניים, המסורתיים האסלאמיים, בגיבוים המלא של הארמון והמלך פואד, מתנגדים לפרויקט ההנצחה. הטעם המרכזי להתנגדות היה הזרות והמלאכותיות של פיסול מונומנטלי "מערבי" בסביבה האסלאמית המקומית. הם סברו כי יצירתו של מוח'תאר מנוגדת לרוח

יצירתו של מחמוד מוח'תאר 'תחיית מצרים' (נהדת מצר) היא אחד האתרים הלאומיים החשובים והנודעים ביותר במצרים של המאה העשרים. הפסל המונומנטלי הוצב במאי 1928 בעיבורה של כיכר תחנת הרכבת של קהיר, המרחב העירוני המרכזי של הבירה, ומאז ועד היום משמש איקון לאומי מרכזי הבא להנציח את תקומתה המודרנית של האומה המצרית ולסמל את מאבקה לשחרור ולעצמאות. אתר הזיכרון וההנצחה הזה הוא גדול ממדים: הוא מתנשא לגובה של 14 מטרים (הבסיס והפסל עצמו בגובה 7 מטרים), אורכו 12 מטרים ורוחבו 8 מטרים. היצירה עשויה כולה אבן גרניט ורודה שנחצבה באסואן, מעשה שנועד לשחזר את העבודה הקדומה של בניית פסלי הגרניט הכבירים הפרעוניים, ובייחוד אלה שיצרו אמני הממלכה הפרעונית החדשה.

היצירה מורכבת משתי דמויות: הספינקס המעוצב מחדש – שתי רגליו הקדמיות זקופות קדימה בתנועה של זינוק ותקומה, ולצדו אישה פלאחה לבושה גלבייה מסורתית, ידה הימנית מונחת על ראשו של הספינקס וידה השמאלית מסירה את הרעלה מעל פניה. מצד אחד ביקש מוח'תאר לפסל את האומה בדמותו של הספינקס הקלסי העומד זה אלפי שנים לרגלי הפירמידות של גיזה. זאת על ידי שמירה קפדנית על המוסכמה האמנותית של דיוקן הספינקס, ובשינוי ניכר אחד: זקיפת רגליו הקדמיות, בבחינת הספינקס הישן נולד מחדש בעידן המודרני ומייצג את התעוררותה של מצרים המודרנית. מצד אחר, מוח'תאר פיסל את האומה המתחדשת בדמות אישה המייצגת הן את בת דמותה הכפרית המסורתית הן את דמותה המודרנית הקמה לנתץ את כבלי המסורת ומכריזה על שחרורה ועל ריבונותה. מוח'תאר ביקש לייצג את שחרור האישה המצרית כחלק משחרור האומה וכביטוי להתנערות המודרנית שלה.

אפשר אפוא לראות שהפסל המונומנטלי הזה, למרות ההשפעות הקלסיות והאירופיות המודרניות הניכרות בו, נוצר בהקשר אמנותי לאומי מצרי ייחודי: מוח'תאר פיסל את האומה בדיוקן לאומי מצרי ילידי, המזג שיבה אל המקורות הפרעוניים של מצרים הקדומה, עם תנועה נמרצת אל העתיד, אל המודרניות והקדמה. בתוך כך מבטא אתר ההנצחה גם את ההקשר המידי שבו הוא נוצר: המהפכה הלאומית העממית של 1919, המאבק ההרואי בכיבוש הבריטי בהנהגת הוֹפֵד וְסַעֵד זַעְלוּל, והשאיפה לשחרור, לריבונות ולעצמאות לאומיים. יצירת מוח'תאר נבעה גם מהקשר תרבותי ואמנותי מסוים: היא הייתה רכיב בתהליך התחייה של התרבות המצרית הערבית המודרנית מאז שלהי המאה התשע-עשרה ואילך (אַל-נְהֵדָה), וחלק בלתי נפרד מתהליך תחיית האמנויות היפות והפיכתן לסוגה חשובה בהתפתחות התרבות המצרית הערבית במאה העשרים.

בקהיר. בטקס הוסר הלוט באורח רשמי מעל הפסל של 'נהדת מצר'
(תחיית מצרים). מסיר הלוט היה המלך פואד בעצמו. ואמנם, ביום
הזה התאחדה לרגע מצרים כולה סביב למעשה ההנצחה המונומנטלי
של מוח'תאר. זה היה הפסל הלאומי הראשון שנוצר במצרים
המודרנית על ידי פסל מקומי ואשר הוצב בספֶרה הציבורית של
מרכז הבירה. המלך ואנשי חצרו, ראש הממשלה וכל חברי הממשלה,
חברי שני בתי הפרלמנט, בית הנבחרים והסנט, נציגי הקורפוס
הדיפלומטי, ובראשם הנציב העליון ג'ורג' לויד, הפטריארך הקופטי,
הרב חיים נחום אפנדי, רבם הראשי של יהודי מצרים, ראשי
העולמא של אל-אזהר ונכבדים מוסלמיים אחרים, נציגי העיתונות
והתקשורת, מרצים באוניברסיטה המצרית (לימים אוניברסיטת



הפסל 'תחיית מצרים' (נהדת מצר)

האמנותית האסלאמית ומתריסה נגד המסורת הדתית המתנגדת
לצלם ולפסל פיזיים מוחשיים בזירה הציבורית. במיוחד התריעו
הכוחות האסלאמיים נגד הצביון הנאו-פרעוני "הג'אהלי" של הפסל
וכנגד דמות האישה המיוצגת בו. הם סברו כי פסל כזה איננו יכול
לייצג את תקומת האומה, שרוב בניה ובנותיה הם מוסלמים. גם
המאמץ של מוח'תאר לעצב את דיוקן האישה כסמל לבת דמותה
המצרייה החדשה, המודרנית והמשוחררת, היה לזרז בעיניהם
השמרניות. כמו כן, פרויקט ההקמה של 'נהדת מצר' הפך במהרה
קרבו למאבקים פוליטיים פנימיים חריפים: מפלגות הופד
והליברלים החוקתיים, נציגיה של הלאומיות המצרית החילונית
והליברלית, תמכו בהקמת הפסל ובמוח'תאר ולחמו על הגשמת

הפרויקט. מולם התייצבו המלך והכוחות
הפוליטיים הסמוכים לשולחנו שחתרו לנגח
את הופד באמצעות ההתנגדות להקמת פסל
ההנצחה. הם האשימו את מוח'תאר כי הוא
עושה בשירות אינטרסים מפלגתיים צרים של
הופד וחיפשו כל דרך לעקב את הקמת
הפרויקט. גם עקשנותו האמנותית של
מוח'תאר לא תמיד סייעה להמרצת תהליך
הבנייה. מוח'תאר עמד על כך שחומר הגלם
לפסל תשמש אבן גרניט ורודה בלבד. הוא
חפץ לשחזר את מעשי הפסלים הפרעוניים.
חציבת סלעי הגרניט באסואן והעברתם
המורכבת לקהיר הייתה כרוכה בעלויות
גבוהות, וממשלות מצרים נאלצו להוסיף
תקציבים ניכרים למימון השלמת הפרויקט.
מוח'תאר וחסידיו היו משוכנעים כי ההוצאה
הגדולה מוצדקת. המלך ותומכיו הפוליטיים
ניצלו זאת להכות בתומכי מוח'תאר
ולהאשימם בבזוז מיותר ומגלומני של כספי
ציבור, שריח של שיגעון גדלות נודף ממנו.
בשנים 1924-1926, בתקופת ממשלות אַחְמַד
זַיִוֵר פֶּאֶשָא השמרני והמלוכני הופסקו
העבודות באתר ההקמה. מוח'תאר נואש
מהמלחמות הפוליטיות והביע רצון לנטוש
את הפרויקט כולו (ראו קריקטורה בעמ' 18).
אולם בשנים 1926-1928 עלו שוב לשלטון
הכוחות הלאומיים הליברליים בראשות
הליברלים החוקתיים והופד. הם חידשו
באורח נמרץ את התמיכה בפרויקט, התגברו
על כל המכשולים, נטרלו את האופוזיציה
המלוכנית האסלאמית, הזרימו כספים
ומשאבים לתמרוץ העבודות והביאו להשלמת
האנדרטה באפריל 1928.

ב־20 במאי 1928, בעידן ממשלת הופד
בראשות מוֹצַטְפָא אַל־נְחָאס, נערך טקס
ממלכתי לאומי רב רושם בכיכר תחנת הרכבת

הלוט כ"רגע היסטורי הרואי" בחיי האומה, שבו הקימה מוח'תאר לתחייה ויצר מחדש את זהותה האמתית. אפילו הכוחות המלוכנים האסלאמיים נכנעו לעצמה של האתר הלאומי החדש ונאלצו לקבל. לשעה נדמה היה כי 'נהדת מצר' חוגגת את ניצחון הלאומיות החילונית הליברלית הנאו-פרעונית ומסמלת את מדינת הלאום המצרית כמדינה נאורה, מתקדמת וחופשית.

אולם האופוריה שאפפה את מצרים כולה באביב 1928 לא האריכה ימים. כבר בשנות השלושים וביתר עצמה בשנות הארבעים כמו מערערים ומאתגרים על 'נהדת מצר'. הקולות החדשים ייצגו זרמים וכוחות אסלאמיים רדיקליים ולאומיים פאן-ערביים שכוחם התעצם מאוד בזירה הפוליטית-תרבותית המצרית. הם לא ראו עוד בפסל של מוח'תאר אתר המייצג את המהות האסלאמית והערבית של מצרים. הם הציגו אותו כמוצר נאו-פרעוני פגאני, כחיקוי מערבי זה, כאתר קולוניאלי וכתוצר של התרפסות מקומית בפני האמנות האירופית. בדמות הספינקס והאישה המחבקת אותו ראו בגידה באישיותה האסלאמית של מצרים ונטעו זר שראוי להסירו מנוף ההנצחה הלאומי. הם קראו לשנות את מקומו של הפסל, להדיחו לירכתה הזירה העירונית של הבירה, ואף להרסו כליל. תהליך ההתנגדות הזה הגיע לשיא לאחר מהפכת יולי 1952, באמצע שנות החמישים. בהנהגת המשטר החדש להדרכה לאומית מייסודו של פִתְחִי רִדְוָאן, השר המכונן של המשטר, ובהשראת 'הראיס' ג'מאל עבד אל-נאצר עצמו נתלש הפסל 'נהדת מצר' באביב 1955 ממקומו בכיכר תחנת הרכבת, והועבר סמוך לאוניברסיטה של קהיר בשכונת גיזה, בצומת הרחובות גיזה ורחוב האוניברסיטה (אֶל-גֵ'אֶמְקָה) ובצמוד לכניסה לגן החיות העירוני. קומת הפסל הוקטנה בכמה מטרים על ידי הצבתו על בסיס חדש (גובהו כשני מטרים) שהנמיך מאוד את חזותו. זה היה מהלך מובהק של פריפרליזציה: עקירת האיקון הלאומי הראשי ממרכז הבירה ונטיעתו בשולי הזירה העירונית בגיזה. המשטר המהפכני החדש לא רצה אמנם להופיע כמי שהרס את היצירה הייחודית, אך הוא הצמיד אותה לנוף האקדמיה, בבחינת יצירה אמנותית המייצגת שלב בהתפתחות האמנות המצרית המודרנית. בה בשעה הוא חתר להפקיע ממנה את המשמעות הלאומית הראשית שלה כשהציב תחתה פסל פרעוני ענק ממדים של רעמסס השני וכינה את כיכר תחנת הרכבת בשם חדש: 'כיכר רעמסס' (מִיִדְאן רֵמְסִיס). הצעד המהפכני הזה שיקף שפל אמתי במעמדה הציבורי של 'נהדת מצר' כאיקון לאומי מרכזי.

אבל חרף מאמצי המשטר לגמד את מעמדה של 'נהדת מצר', מקומו של מוח'תאר בפנתאון הלאומי התאושש עד מהרה. עם פירוק קע"ם (הקהילה הערבית המאוחדת) בראשית שנות השישים והתמוססותו של רעיון הקמתה של רפובליקה ערבית מאוחדת בהנהגת מצרים, שבו מחדש לזירה התרבותית והפוליטית יסודות, מוטיבים וסמלים לאומיים מצריים. המשטר הנאצרי עצמו נאלץ לכאורה לשקם את מעמדו של מוח'תאר כפסל הלאומי הראשי של הארץ. המשטר, שביקש מעתה לשוות לעצמו דיוקן של נציג נאמן של העם הפשוט ומקור הייצור לסמלים ולאיקונוס מצריים ילידיים עממיים המשתלבים בסדר היום הלאומי הסוציאליסטי החדש, גילה מחדש את אמנותו המצרית הילידית והאותנטית של מוח'תאר. משרד התרבות,



عزاز - سكي ما أحبط التمثال في ناحية بشاره لي منها : انا والله لا أعذب أروح به بيروت واسبه « نهضة الشام »

"בכל פעם שאני מציב את הפסל בזווית מסוימת באים ומזיזים לי אותו: חי אלוהים, כאשר אתייאש אקח אותו לבירות ואכנה אותו 'תחיית סוריה' (נהדת אל-שאם)", אל-כשכול, 24 באפריל 1925

קהיר), אינטלקטואלים, משוררים, סופרים ואמנים ועוד נכבדי ציבור רבים מהבירה ומערי המחוזות ולצדם כמאה אלף איש מקהיר ומכל מצרים התייצבו כולם ובאו לחוגג את חנוכת 'המקדש הלאומי' החדש מעשה ידי מוח'תאר, הבא לסמל ולהנציח את תקומת האומה המצרית. הנואם הראשי בטקס, ראש הממשלה מוצטפא אל-נחאס, העלה על נס את מפעלו הייחודי של מוח'תאר. הוא קבע כי האנדרטה המונומנטלית מחברת מחדש את מצרים החדשה עם מצרים העתיקה, את הקדום למודרני, את האתמול למחר. אֶחְמַד שֶׁקִי, נסיך המשוררים, כתב פואמה מיוחדת ליום ההרואי ובה שיבח את מוח'תאר על סגולתו להשיב לאומה את עטרתה הקדומה. וכאמור, המלך פואד התכבד בהסרת הלוט מעל לפסל ובגילוי פניו קָבֵל עם. כל העיתונות המצרית יצאה מגדרה לשבח את "הנס הלאומי" של מוח'תאר. גדולי האינטלקטואלים, המשוררים והאמנים כתבו ל'נהדת מצר' שירי הלל בעיתונות של התקופה. כולם ציינו את יום הסרת



تمثال نهضة مصر

ترى في أعلى صورة تمثال نهضة مصر الذي
 احتفل في الشهر الماضي بإقامة الستار عنه
 وهو من صنع المثال المصري ممتاز وقد حضر
 الاحتفال جلالة الملك الذي ألقى بين يديه
 صاحب الدولة رئيس الوزراء عطية جليسة
 في النهضة الوطنية وأرغاهي الأمة . وترى
 الى اليمين صورة المثال ممتاز تحت علامة X
 وهو واقف مع بعض المختلجين عند قاعدة
 التمثال . والتمثال وقاعدته كلاما مصنوع من
 الفرايت وهو الصخر الذي كان المصريون
 القدماء يستخدمون منه تماثيلهم
 (تصوير رياض شحاته)



נהדת מצר ביום הסרת הלוט, מאי 1928 (אלהאל,
 יוני 1928, כרך 36, מס' 8).

עשרות שנים; הוא טיהר, ליטש, חידש ורענן את חזונו ושיקם את הכיכר הסובבת אותו. בעת האחרונה, בחילופי המאה העשרים והמאה העשרים ואחת, ציינו כל עיתוניה הראשיים של מצרים את 'נהדת מצר' כאיקון המייצג בצורה המהימנה ביותר את מהותה ואת זהותה של מצרים ואת התנסויותיה במאה החולפת. בקיץ שנת 2003 פורסמה בעיתונות המצרית תכנית חדשה של עיריית קהיר להקים פסל חוצות להנצחתו של מחמוד מוח'תאר שיוצב לצד 'נהדת מצר'. אלה הן רק דוגמאות אחדות המעידות על המיסוד והקונניציה של היצירה המונומנטלית של מוח'תאר בנוף ההנצחה הלאומי של מצרים בראשית המאה העשרים ואחת.

בראשותו של שר התרבות הכול יכול ת'רות עפאשה, החל להציג את אמנותו של מוח'תאר כמי שהיטיבה לבטא את השעפיה (העממיות) המהפכנית ולתת מבע לאדם המצרי הפשוט, לבן הארץ, לפלאח, לפועל, למשכיל, לאישה המצרייה בת הכפר והעיר, לאדמה, למי הנילוס, לריתמוס הסגולי של חיי היום יום. נופי האמנות של מוח'תאר התמזגו עתה בנופי המהפכה הסוציאליסטית העממית החדשה. ב'1962, במלאות עשור למהפכה, חנך משרד התרבות המהפכני את מוזאון מוח'תאר שאצר את כל יצירותיו. היה זה המוזאון הראשון שהוקם לאמן או לאינטלקטואל כלשהו במצרים ובעולם הערבי. לכבוד חנוכת המוזאון ניפק המשטר בול מיוחד לציון זכרו של מוח'תאר. גם מעמדה של יצירתו המונומנטלית הראשית, 'נהדת מצר', בשדה התרבותי ובנוף ההנצחה הלאומי עבר תהליך שיקום מהיר. הפסל אמנם לא הוחזר למקומו המקורי, אך זכה להיות מיוצג בכתובות, באיקונות ובשלטים רשמיים של המדינה ושל מוסדותיה בשנות השישים והשבעים. אין צריך לומר שבחברה האזרחית הרחבה, בקרב ציבורי אזרחים, נשאר מעמדה של 'נהדת מצר' יציב ומבוצר לאורך כל הזמן, והשימוש בדיוקן הפסל כאיקון לאומי נעשה פופולרי אף יותר. בשנות השמונים והתשעים התמסד מעמדו של מוח'תאר כפסל החשוב ביותר של מצרים והתרבות הערבית במאה העשרים. שקיעת האידיאלוגיה הפאן-ערבית, התעצמות המדינה המצרית הייחודית וההזדקקות המתמדת למאגר סמלים, לתגי זיהוי ולאיקונוגרפיה לאומיים מצריים טריטוריאליים, הזינו ודרבנו את התעצמות חשיבותה של 'נהדת מצר' כאיקון לאומי מרכזי בשדה הזיכרון וההנצחה. ואכן בתקופה הזאת ועד ימינו דיוקנה של 'נהדת מצר' מעטר בולים רשמיים, מסמל את מצרים באיקונוגרפיה ממשלתית מגוונת, מנציח את האקדמיה המצרית, בייחוד את האוניברסיטה של קהיר, ומשמש סמל לארגונים אזרחיים. גם הבנקים ומוסדות כלכליים של הארץ מנכסים את הדיוקן לעצמם ומייצגים אותו כסמל אולטימטיבי לקדמת

הארץ, לשגשוגה ולרווחתה. משרדי החוץ והתיירות עושים ב'נהדת מצר' שימוש תכוף בעלונים רשמיים המופצים בקרב תיירים המבקרים במצרים או תיירים מצריים הנוסעים מחוץ לארץ הנילוס. ספרות פרוזה בדיונית של סופרים וסופרות מצריים, בערבית או בשפות אירופיות, מייחדת לאנדרטת 'נהדת מצר' מקום שגור כסמל לאומי של מצרים המודרנית. 'נהדת מצר' מקשטת ספרים רבים, מחקרים אקדמיים, ספרות נשים וספרי היסטוריה. היא מופיעה גם במחזאות המצרית בת זמננו. בשנים 1997-1998 עבר אתר הפסל שיפוץ יסודי בניצוח משרד התרבות המצרי. השיפוץ, בידי מהנדסי המשרד ופועליו, ניקה את הפסל מהזיהום הסביבתי שדבק בו במשך

מן מושציסקה עד ירושלים

לפי ריאיון עם פרופ' זאב בן־חיים. הריאיון המקורי היה בשנת 1990 (המראיין שלמה סנה) במסגרת מפעל תיעוד אישי המשותף לאקדמיה ולמכון ליהדות זמננו באוניברסיטה העברית בירושלים. לא מכבר הרחיב פרופ' בן־חיים את זיכרונו על חייו עד בואו ארצה בשיחה עם ד"ר לאה צבעוני.

המקום והמשפחה

נולדתי ביום כ"ג בטבת התרס"ח בעיירה בגליציה, מושציסקה שמה. באותם הימים הייתה גליציה פלך באימפריה האוסטרו-הונגרית. העיירה אז הייתה בת 5,000 תושבים, 3,000 מהם יהודים. האוכלוסייה הנכרית התחלקה לאוקראינים ולפולנים. הפולנים היו רוב בעיר, ואילו בכפרים הרבים שמסביב לעיר היה רוב לאוקראינים. המגע של שתי האוכלוסיות זו בזו היה בעיקר לצורכי המסחר. הנכרים באו לקנות בחנויות של היהודים ולמכור להם את תוצרתם, בייחוד בימי הירידים. וכך נשמעו בשוק שלוש לשונות: פולנית, אוקראינית, והלשון הרשמית של המדינה – גרמנית, כמובן נוסף על יידיש. אפשר לומר שכמעט כל ילד יהודי הדובר יידיש היה רגיל לשמוע את כל הלשונות האלה.

האוכלוסייה היהודית רובה ככולה הייתה דתית, כלומר שומרת מצוות כהלכתן, לבד מן בודדים, יוצאים מן הכלל. במונח המקובל בימינו ובמקומו אפשר להגדירה 'חרדית', אבל מבחינה חברתית לא הייתה אחידה. בלטו בה שני גושים: 'הצד הישן', שהיסוד הקובע בו היה חסידי, ו'הצד החדש', שאמנם לא היה מתנגדי דווקא, אבל הייתה בו הדגשה יתרה על 'תלמוד תורה', זאת אומרת לימוד הגמרא ונושאי כליה, אף פתיחות מסוימת ללימודים 'חיצוניים' הייתה בה, כמובן בלשון המדינה. לכל אחד היה 'קלויז' (בית תפילה) משלו ורב משלו. שניהם היו בני השושלת החסידית הידועה בשם הלבשרטם (סאנץ), וזה שהתפלל בקלויז החדש היה מרא דאתרא (רב העיר). לתיאור מושציסקה מבחינת הרוח אומר כי במחצית העשור השני של המאה העשרים עדיין ניכרו בה היטב אותה ההשפעה של תנועת 'ההשכלה הגליציאית' והמתח הרוחני החריף בקרב צעיריה – בדור ואולי בשני הדורות לפני הולדתי – במאבקים לחידוש פני החינוך המסורתי ונגד הקניית המורשת התרבותית של העם באופן חד צדדי, בצמצום מכוון. ושני עדים לי: (א) בעיירה הייתה ספרייה, שאיני יודע מי ייסדה ואימתי, ורבים מספריה ואולי רובם בתחום חכמת ישראל, בעברית וגרמנית. בהיותי תלמיד בגמנסיה גיליתי את קיומה. זכורני כי מצאתי שם את ספרו של ברנפלד על שפינוזה ששולי דפיו היו מלאים השגות והערות ורימוזים לרמב"ם. תאב הייתי לדעת מי הכותב, וסוף סוף מצאתי איש מדור הוריי שאמר לי: הלוא זה כתב ידו של לייב זנה (Sonne). איש זה שהיה ממתפללי הקלויז החדש, הכרתיו היטב, תלמיד חכם עדין פנים, צנוע, שהתפרנס בזקנתו ממלמדות. כך נתיישה לי תמיחה: בנו ישעיה (עילוי שבקיאאותו בתלמוד בהיותו בר מצווה הייתה לשם דבר), היסטוריון נודע ומורה במוסד להשכלה גבוהה באיטליה – מה ראה לפתוח את מסלולו האקדמי בדיסרטציה על שפינוזה, שהגישה בשנת 1919 לאוניברסיטת ציריך. מן הסתם הנושא מתורת אביו בא לו.

דרך אגב, הקשיחות בצורת הגשת דיסרטציה להדפסה מטעם אוניברסיטה גרמנית ראויה לציין: בשער מתחת לשם המחבר שם מקום מגוריו ובסופה תמצית מן הביוגרפיה שלו. בדיוק כצורת הדיסרטציה של זנה הוגשה לאוניברסיטת ברסלאו דיסרטציה על נושא בחקר הארמית – אף היא של המחבר aus Mościska – בהפרש של כארבע־עשרה שנה ביניהן, אלא שאז כבר לא היה הדבר חזון בלתי נפרץ בעיירה. (ב) בהיותי כבן שנה יצאה לאור חוברת שנייה של כתב עת במושציסקה־טרנוב בשם 'השחר', המבקש לעשות נפשות לתחיית תרבות העברית בארץ ישראל ובה סיפור של 'א' ברש, סקירה על מילון בן־יהודה ועוד. בשער החוברת כתוב "מוקדש לכל ענייני הבחורים התלמודיים". כנראה נוער אחר, משכיל, היודע לקרוא עברית, לא היה אז בעיירה.



הוריי לא היו ילידי מושציסקה. אמי נולדה בהוסאקוב, בעיירה סמוכה למושציסקה וקטנה ממנה. כפי שהכרתיה בילדותי ואף לפי סיפורי אמי התואר המתאים להגדרתה הוא 'נידחת', כמובן במשמעות הנוהגת בימינו. אף על פי כן יש לה מקום בהיסטוריה של יהדות פולין, וגם זכתה להיזכר באנציקלופדיה יודאיקה – במאה השמונה־עשרה נולד בה ר' לוי יצחק מברדיצ'ב. תושביה היו כמעט כולם יהודים, והם כמעט כולם חסידים נלהבים. על אחד למדן

מובהק שמעתי. לא הייתה גישה אל העיר ברכבת אלא בעגלה רתומה לסוסים. נראה כאילו קפאה במאה השמונה-עשרה ועמדה בקיפאונה עד עזבי את פולין.

סבי, דב נוסבאום, היה איש אמיד, התפרנס ממונופולין על מסחר טבק וסיגריות. אבי, חיים גולדמן, נולד בכפר סטבניק, בממלכת הונגריה, היום סלובקיה, למשפחה רבת ילדים (שש בנות ושני בנים). סבי, אברהם יהושע העשל, התפרנס מאחוזת שהייתה לו באותו הכפר, ופועלים או איכרים סלובקים עיבדו את חלקות שדהו. סבי היה למדן מובהק, חיבר חיבור רבני והיה מחליף מכתבים עם אנשים שכמותו ותכנם חידושים בש"ס. הוא בחר לו חתנים לבנותיו, כולם בני תורה, ובזכות שניים מהם זכה הוא וכפרו להיזכר באנציקלופדיה של רבני גליציה. אבי, השישי בילדיו, נולד לבית משופע תלמידי חכמים ונתחנך חינוך מסורתי, הכולל לימוד גמרא לפחות עד בר-מצווה, ולא התמיד הרבה מעבר לזה מפני שכבר בתחילת שנות העשרה שלו עורב בעסקי האחוזת, מקור פרנסת המשפחה, ומגיל 16 בערך עד לנישואיו היה אחראי לניהולה. אין נראה לי שלמד לימודים 'חיצוניים' בצורה מאורגנת, אך למד לדבר היטב בלשון הסלאבית של המועסקים באחוזת והונגרית מתוך המגע המסחרי בערי הסביבה.

כשאני נזקק לתאר את אופי בית הוריי אי אפשר לי לעבור בשתיקה על שני גיסי אבי האמורים והשפעתם הרוחנית הניכרת בבית הוריי. האחד הוא דודי זאב אנגל, בנו של שמואל אנגל, רבה של העיר ראדומישל. להערכת גדולת אביו בהלכה צריך לדעת מה שמעתי מפי חוקר המשפט העברי, פרופ' מנחם אלון (השופט בבית המשפט העליון) שגליציה במאה התשע-עשרה ועד מלחמת העולם הראשונה (1914) הייתה מרכז לפסיקה הלכתית לכל קהילות ישראל באירופה. בלמברג (לבוב), בירתה, 'מלכה' שושלת פוסקים גדולים, ואחר פטירתו של 'בית יצחק' (יצחק שמלקס) בתרס"ו הוצעה לשמואל אנגל הרבנות בלמברג, אבל מפני חוליו הממושך סירב לקבלה. נאמר לי כי בירושלים יש מכון על שמו, ומהדורות תשובותיו מוסיפות לצאת לאור. על דודי נאמר שם: מאס ביהדות ונשאר לגור בסטעבניק.

הגיס השני הוא דודי שמואל פירר (פיהרר) הרב מקרוסנו (קרוס). אף הוא בפוסקים הגדולים, היחסים בינו ובין אבי היו חמים והקשר הזה נמשך לאורך כל חייהם. להערכתו ולהערכת משפחתו אביא מן האנציקלופדיה האמורה דברים אלו (לאחר תיאור אישיותו האצילה): "ומכל עברים פנו אליו בשאלות הלכה. בן י"ח נשא את שרה בת ראי"ה (ר' אברהם יהושע) גולדמן ונולדו לו ממנה שישה בנים וחמש בנות. כל בניו וחתניו כיהנו כרבנים במקומות שונים בגליציה." מחבר הערך מונה כל אחד מהם ומקום כהונתם. וכך נמצאתי למד שאחד-עשר בני דודי שימשו ברבנות בערי גליציה, ועליהם אוסיף עוד אחד והוא נכד דודי בן-ציון פירר, הרב של ניר גלים. עליו ועל פעולתו הענפה צוין כי הטיף לעלייה לארץ ישראל. אין תמה שדמות הדוד הזה הקרינה אור יקרות על בית אבי, ובחינוכי לה חלק נכבד.

אבי משנתיישב במושציסקה, השתלב בנקל בצד החדש' והיה לו מעמד נכבד בו. בלא ספק הועיל לכך ייחוסו על משפחה של למדנים כה בולטים. בחברה היהודית שבימים ההם, אף משפחה שאורח חייה לא היה אדוק, רב במשפחה' היה מקור גאווה. אך גם אישיותו תרמה לכך. לפרנסת משפחה שברבות הימים הייתה

בת שמונה ילדים (חמש בנות ושלושה בנים) עסק במסחר. היה מעורב עם הבריות, שניים במשמע: במובן הרגיל בלשון ימינו ובמובן הנתון בתלמוד, היינו נעים (ערב) הליכות. היה מפרנסי הקהילה ושנים ארוכות חבר המועצה העירונית ומכוח תפקידיו יוצא ובא במשרדי השררה בתקופת השלטון האוסטרי והפולני לאחר קרוס האימפריה האוסטרית.

מעל לכול העריכו הוריי את ההשכלה ושאפו להקנותה לילדיהם. ובזה ראו ברכה: אציין שנוסף עליו שתיים מאחיותיי קנו השכלה אוניברסיטאית, זו בספרות גרמנית (קרקוב) וזו בפילולוגיה קלסית (לבוב) ועלו ארצה במחצית שנות השלושים.

באותם הימים, משנתרוקן הבית מן הילדים עזבו הוריי את העיירה ועברו אל אנטוורפן להיות קרובים למשפחת אחותי הבכורה, אשת יהלומן. בתום מלחמת העולם השנייה עלו לארץ ישראל, משאת נפש, בייחוד של אמי ה'ציונית'.

בריאיון זה, כפי שאני מבין, עיקר הכוונה להפיק תיאור מהלך חיי האקדמיים והערכת הישגיי, אך אני הארכת דיבור בתיאור האווירה הרוחנית שבעיירה ובמשפחה אשר גדלתי בה וממנה יצאתי אל המסלול האקדמי כי חש אני אף יודע שהזרע לצמיחתו זו נזרע בלבי אז ושם, ואני מכיר טובה כל הימים לדמויות שהאירו את דרכי. להלן אמסור את עיקרי העובדות שמתקופת לימודיי. ולא לי להעריך את פעולתי ואת הישגיה.

ילדות

נולדתי בן ראשון לאחר ארבע בנות. על פי מוצאי ואורח החיים של משפחתי היה חינוך מסורתי צפוי לי, כאילו מוכתב מראש. אבל זה לא קרה כי נולדתי חולני מאוד. כשש שנים רצופות ריחפה סכנת נפשות על ראשי. לפיכך לא נשלחתי ללמוד בחדר. הייתה לי מינקת ואומנת נכרית בת כפר פולני. אין חידוש בתופעה זו בגליציה. כל מה שאני יודע על חיי בשחר ילדותי מאימא בא לי, וכך אף על פי שלשון הבית הייתה יידיש, אני לא ידעתי אלא את לשון אומנתי, פולנית. מזה נוצר 'משבר' ראשון בחינוכי. כאשר הגיע המועד לנער (בן שלוש) ללמוד חומש לא נמצא בעיירה מלמד דרדקי היודע פולנית. סוף סוף נמצא איש היודע קצת פולנית. לפי שאני מבין היה 'משכיל', ויש לי סימנים לכך: (א) כנגד המקובל התחלתי בספר בראשית ולא בספר ויקרא הפותח בדינים. (ב) כנראה ניסה ללמדני דקדוק העברית, וזאת אני למד מן המסופר, כי התקשיתי להבין מדוע הנושא (אלוהים) בריבוי והנשוא (ברא) ביחיד. וזה נתפס כסימן לכישרון התלמיד. כמוכן אין הדבר כן: אילו למדתי לתרגם ליידיש כשאר הילדים לא הייתה השאלה נשאלת, אבל הלומד לתרגם ללשון הפולנית חוסר התאם כזה מביכו, אפילו הוא דרדק. אם אין הדבר סימן לתלמיד, הרי הוא סימן למלמדו. לא זו בלבד שלא היה פדגוג כשאר המלמדים המיטיבים ומצליחים להקנות קריאה לתינוקות בלא דקדוק אלא שריח של 'משכיל' נודף ממנו. בחינוך המסורתי אין כלל מקום לדקדוק. בחברה זו היודע דקדוק חשוד על אפיקורסות. זה דבר ישן נושן: 'יונה אבן ג'נאח' (המאה ה-11), גדול מדקדקי העברית, טרח בהקדמה לספר הדקדוק שלו (הרקמה) לשכנע כי לימוד 'חכמת הלשון' הוא צורך גמור להבנת

בחינות כניסה). במושציסקה לא היה בית ספר כזה, לכן למדתי את כל הנושאים הנלמדים בגימנזיום במסלול אקסטרני. מסלול זה היה נוח לרוצה באיזו השכלה ביהדות עם השכלה כללית, ולרשותי עמדה עזרה מעולה – אחיותי האמורות שכבר החלו לימודיהן באוניברסיטה. בדרך זו הגעתי עד השלב החמישי ועד בכלל. והנה לפתע יצא חוק שהמבקש לזכות בתעודת בגרות חייב ללמוד לפחות בשלוש השנים האחרונות בין כותלי הגימנזיום גופא. וכך כבן חמש־עשרה הועמדתי להכריע על דרכי בעתיד. ולמרבה המבוכה, באותם הימים דווקא ביקר בביתנו בן־הדוד מקרוס (כעבור שנים רב העיר לנצוט). בדברו אתי ביקש לדעת מה הן ידיעותי בתלמוד. לא הייתה זו בחינה אלא שיחה משפחתית. כעבור שעה קלה אמר אל אבי בנוכחותי מעין זאת: הנער כבר משכיל דיו, שלח אותו אל אבא, שם ישלים לימודו בתלמוד. הצעה זו הוסיפה מבוכה על מבוכתי. מצד אחד החמיאה לי, שנמצאתי כשר ללמוד אצל הדוד הנערץ, אבל היה לי ברור שהסכמה להצעה פירושה ניתוק ממסלול ההשכלה הכללית. ראיתי שגם לב אבי היה חלוק. בעידוד חזק של מורותי הכרעתי לצד הלימודים התיכוניים.

מצוות התורה כראוי, ומתרעם על בעלי התלמוד המזלזלים בחכמה זו "וכמעט שלא ישימוה מן האפיקורסות." אבל אותו ה'מלמד' בכל זאת הצליח לזרוע בי אפיקורסות בגיל מוקדם מאוד. באוסטריה היה חינוך חובה מגיל שש עד עשר ובית הספר הממלכתי היה פתח ללימודים חיצוניים, אבל אני נשארתי עומד לפני הפתח כי כלה הקץ להירשם לכיתה א' שלושה חדשים לפני יום הולדתי (דצמבר 1913), וכך הפסדתי שנה, ולמעשה את כל החינוך היסודי בפולנית.

מאותה התקופה יש לי כבר זיכרונות משלי. ב־1914 פרצה מלחמת העולם הראשונה. משפחתי נמלטה מן העיר בחפזה מפחד האויב הרוסי, מערבה הרחק ככל האפשר, והמטרה הייתה הבירה וינה. מיד עם הגיענו לשם החל מסלול לימודי החיצוניים בבית הספר היסודי, כמובן בלשון הגרמנית. סיימתי את שתי הכיתות הראשונות. האלפבית הלועזי שלמדתי לא היה הרגיל אלא הסוג הגותי שלו, ובו השתמשתי בכתבי גרמנית גם בהיותי סטודנט באוניברסיטת ברסלאו. כשנהייתי כבן שמונה נוצרה להוריי בעיה חדשה: בדרך הטבע בחינוך כחינוכי זה הגיל להתחיל בלימוד גמרא,

ואין הדבר אפשרי בתנאים החדשים. והנה נתמזל מזלי וחייל אוסטרי כבן עשרים בא לביקור בביתנו ונשתהה שהות ארוכה מן הרגיל, והוא נתבקש לתת לי שיעורים בתלמוד (מסכת בבא מציעא). אותו החייל היה בן לאחי אבי, שבנעוריו למד תלמוד בבית דודנו המשותף, הרב בקרוס (אותו ה'מלמד' הוא משה ארנון, חותנה של פרופ' רות ארנון).

רבות ממשפחות הפליטים השתקעו בווינה בתום המלחמה (1918), אבל הוריי החליטו לשוב אל מושציסקה: "שלא יגדלו הבנים (אני ואחי הצעיר ממני בשנתיים) גויים", כלומר בורים ביהדות. הכיבוש הרוסי באזורנו נסתיים כשנתיים קודם לתום המלחמה. אבא והבנים הקדימו לחזור, ואני כבן תשע מחדש את לימוד הגמרא. ומאז ועד היותי כבן חמש־עשרה היה המסלול המתמצה בראשי תבות גפ"ת (גמרא פוסקים ותוספות) הנושא העיקרי בלימודי היהדות, והלימודים החיצוניים ('הכלליים' בלשון לועזית) טפל לעיקר. מיד לאחר המלחמה פרצה מגפה בעיר ובה נפטר רב העיר, חתנו של האדמו"ר מקורנו. חותנו דאג לחינוך שני נכדיו, שהגדול בהם היה בן גילי, והכניס לבית בתו תלמיד חכם צעיר ללמד. לצורך לימוד בחברותא צורפו שניים או שלושה מן הלומדים אצל מלמדים ואני עמהם. שקדתי מאוד על לימודי מתוך תשוקה להיות 'תלמיד חכם' כאוות נפשם של הוריי. בהיותי בר מצווה למדתי יורה דעה עם המפרשים ט"ז וש"ך, ודרשת בר־מצווה שלי הייתה, כמובן ביזמת מלמדי ובסיועו, בהלכות תפילין.

לימודים תיכוניים

במקביל המשכתי את הלימודים החיצוניים. ההשכלה התיכונית נקנית ב'גימנזיום', המתייחד משאר סוג בתי הספר התיכוניים בלימוד הלטינית לאורך כל שמונה שנות הלימוד. המסיימן זוכה לתעודת בגרות, והיא פותחת לפניו את שערי האוניברסיטה (בלא



פנקס לימודים של התלמיד וולף גולדמן (זאב בן־חיים) באוניברסיטת ברסלאו

בהיותי בשלב האחרון של הלימודים התיכוניים כבר נתלבנה שאיפתי לעתיד, והיא להמשיך את לימודי היהדות ברמה אקדמית, הווה אומר: אותם הנושאים בדרך אחרת הנוהגת באוניברסיטאות, למשל במחלקה לפילולוגיה קלסית. מחלקה ללימודי היהדות לא הייתה אז קיימת באוניברסיטאות של אירופה. גם מוסד יהודי מעין זה לא היה בפולניה בנמצא. המוסד בוורשה נוסד לאחר גמר לימודי האקדמיים. אבל מתוך קריאה בתחום הספרות העברית נודע לי קיום בית המדרש לרבנים בברסלאו. מצאתי אותו בקראי את ספרו של גרץ 'תולדות העם היהודי' במקורו הגרמני במהדורת Brann. שם נדפסה תמונתו של גרץ ומתחתה פרופסור במוסד הנ"ל כניסוחו בלשון הגרמנית (Judisch Theologisches Seminar).

נאחזתי אפוא בידיעה הזאת ושילחתי לחמי על פני המים. באתי בדברים עם בית המדרש הזה לדעת – לאחר תיאור השכלתי – אם אתקבל ללימודים ואם אוכל להרוויח שם כדי מחייתי. כתבתי בעברית. לא ברוב ימים אלא כעבור ימים מעטים נעניתי בגרמנית: אם אעמוד בבחינה בתלמוד, אף תינתן לי תמיכה (זה היה הנוהג במוסד). במאי 1927 עזבתי את הגמנסיה בפשמישל ותעודת בגרות בידי, ובסוף אותה השנה הגעתי אל ברסלאו.

לימודים גבוהים

בית המדרש לרבנים נועד לחנך רבנים מודרניים. הללו צריכים תואר דוקטור לקיים את תפקידם בקהילות בגרמניה, שזה סימן להיותם מודרניים. אבל בגרמניה אין שום מוסד מחוץ לאוניברסיטה רשאי להעניק תואר דוקטור, לפיכך עודד בית המדרש את תלמידיו לקנות את התואר באוניברסיטה על ידי לימוד נושא מסוים, איש כבחירתו. גם אני – שלא הייתה מטרתי לשמש ברבנות אלא לקנות את מדעי היהדות להורות בבית ספר תיכון בארץ ישראל – שמחתי מאוד להירשם לאוניברסיטה.

לפי ייעודו של בית המדרש שלושה נושאי לימוד הם עיקר: (א) תלמוד ופוסקים; (ב) הפילוסופיה של הדת הכוללת פרשנות וניתוח של טקסטים מימי הביניים, כגון חובות הלבבות, אמונות ודעות; (ג) תורת הדרשה (הטפה) Homiletik בגרמנית. נלמדו גם נושאים אחרים שידיעתם נחשבה מועילה לרב משכיל בקהילתו, כגון מידה מסוימת של פילוסופיה כללית, תורת החינוך ותורת הנפש.

הנושא הבעייתי במוסד רבני הוא לימוד התנ"ך, כלומר ביקורת המקרא. הייתה אפוא פשרה: תורה לא נלמדה, נ"ך נלמד, אך כל הלימוד הזה לא היה ברמה האקדמית הראויה. הפתעה מאכזבת מאוד הייתה לי שלא ניתן בבית המדרש שיעור בתורת הלשון העברית ברמה מדעית. החפץ בה יכול לקנותה במוסד נכרי. אך זו אינה אשמת בית המדרש הזה, אלא זניחת העברית והזנחת הוראתה הן חטאה של חכמת ישראל המערבית, ולא מקרה בלבד הוא. בחרתי להצטמצם בנושאים (א) ו(ב) לעשותם קבע ושקדתי עליהם. ויתרתי על (ג) אף על פי שלימודו היה מיטיב עמי לשכלל את שימושי בגרמנית, בייחוד בסגנון כתיבתה, אבל לא הייתה שעות פנויה לנושא הזה מפני עול לימודי באוניברסיטה.

המורה לתלמוד ופוסקים היה הרב פרופסור י"מ גוטמן, בעל מפתח התלמוד ודוקטור למתמטיקה. אף על פי שנושא זה לא היה לי חדש מצאתי עניין רב בו. שאינו דומה לימודו של נער ללימודו של מבוגר המתמחה בפרשנות פילולוגית של טקסטים ובכוחו לשקול דעות אחרות משל מורהו. משנתו של גוטמן הייתה סדורה. עובר לניתוח הטקסט היה מציג את הסוגיה הצגה כללית.

לאחר שנפתרה בעיית 'חילול השבת' והיא הכתיבה במבחנים וכיוצא בהם, נתקבלתי בשנת 1924 לשלב השישי בגמנזיום הממלכתי בפשמישל. כבא מן החוץ בחברה כל כך שונה ומגובשת היה מעמדי בכיתה טוב מעבר לצפוי. הצטיינתי בידיעת הספרות הפולנית, לטינית וגרמנית. רוב התלמידים היו נכרים, אך היה גם מספר ניכר של יהודים. מבחינת רקעם התרבותי לא היה בעיניי הבדל ביניהם. לפיכך היו כל השעות שלאחר הלימוד בבית ספר פנויות להעמקת השכלתי. הפעלתי על הלימודים החיצוניים את הכלל "הוגית בו יומם ולילה" פשוטו כמשמעו. קראתי ספרות 'יפה' בשלוש לשונות: פולנית, גרמנית ועברית בייחוד השירה שבתקופה הרומנטית במאה התשע-עשרה.

לא זו בלבד אלא גם קראתי ביוגרפיות של גדולי היוצרים בלשונות האם, שבהן היצירות מתפרשות מצד מהותן הספרותית וביזקה למאורעות בחיי יוצריהן. אף נמצאתי למד כי יש ידיעות חשובות מאוד המועלמות בכוננת תחילה מן התלמידים, למשל לגבי מיצקוביץ. אבל החידוש הקובע בתקופה של לימוד עצמי ללא הדרכה מן החוץ היה גילוי קיומה של הספרות ה'חדשה' בעברית מן המאה התשע-עשרה ועד ימינו. הפן הזה ביהדות במסלול שהלכתי עד כה – מי יזכיר שמו? להשלמת תיאור שלב זה בלימודי התיכוניים חייב אני להזכיר עוד נושא אחד: תכנית הלימודים כללה שיעור חובה בדת – נוצרים בפני עצמם ויהודים בפני עצמם – בכיתות מקבילות. נעשיתי 'שומע חופשי' בכיתה המקבילה דווקא, והמורה, כומר, לא מחה בידי, שמא אף נהנה. כך הכרתי את 'הברית החדשה'. (אמי כשגילתה אותה בין ספריי לא שבעה נחת). באותו הזמן נזדמן לי לקרוא את 'ישו הנוצרי' של קלוזנר. יהיו הדעות בקרב אנשי המקצוע כפי שהן על טיבו של הספר. לי הוא קרע חלון להביט דרכו בעולם אחר שצמח מתוך היהדות. ועדיין אני סבור שספר זה הוא התרומה החשובה ביותר משאר תרומותיו של קלוזנר לספרות העברית.



תעודת הבגרות של וולף גודלמן

Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen – פרי הלולים של אסכולת המדקדקים הצעירים ואבן פינה בחקר השמית מאז המאה העשרים. הדרך למטרה – קריאת טקסטים בתחומים שונים, תרגום פירושים וניתוחם הדקדוקי – עד כדי ידיעת הלשון המספיקה ללמוד להמשיך בכוחות עצמו ולדוקטורנד לעשותה בסיס איתן לחיבור הדיסרטציה אם בנושא ספרותי ואם בנושא בלשני. ברוקלמן לא היה מורה לרבים. בקורס למתחילים היה מספר התלמידים סביר למדי. בשיעורים הרגילים השתתפו 3-4 תלמידים. בזמני היו שניים קבועים, אני ומאיר ברפמן, אף הוא תלמיד בית המדרש, עמנו שניים שבאו מאוניברסיטאות אחרות לתקופות זמן קצרות כדי להתבשר מתורתו של ברוקלמן והם שפיטלר (מינכן) וטלגדי (בודפשט).

כולנו המשכנו ללכת במסלול האקדמי והיינו מורים באוניברסיטאות. כאשר הגיע המועד להצעת נושא לכתובת הדיסרטציה (בשנת 1930/31) הציע לי ברוקלמן להוציא לאור את חיבורו הערבי של משה אבן עזרא על תורת השירה העברית. אין נושא קרוב לבלי יותר מחקר השירה העברית בספרד בזיקתה לתרבות הערבית. אך משלא נסתייע הדבר בחרתי נושא בתחום חקר נביי הארמית, והוא חיבור בלשני על מבנה השמות הפרטיים באוכלוסייה המגוונת של תדמור על פי חומר אפיגרפי. החיבור הוגש באוגוסט 1932 לאוניברסיטה והוענק לי התואר Dr. Phil.

שפר חלקי עד מאוד לשמוע לקח מפי מלומד גדול זה ולהיות שנים במגע אישי כמעט עמו. הקשר הזה לא נפסק עם גמר לימודי באוניברסיטה. בניגוד לחוקרים אחרים היה לברוקמן יחס אוהד לניסיון חידוש הדיבור העברי. בהיותי מזכיר מדעי של ועד הלשון נהגתי לשלוח לו מילוני ועד הלשון שערכתי. ידעתי שהיה לו עניין רב בניסיון להתאים את הלשון לצורכי החיים המודרניים.

כאשר החלטתי בשנת 1935, לאחר גישושים ממושכים, להוציא לאור את 'תיבת מרקה' ולעשותה בסיס לדקדוק של ארמית השומרונים, ביקשתי את חוות דעתו על הרעיון. הוא עודדני מאוד במכתבו מיום 25.6.1936 והביע את משאלתו להשתמש במהדורתו בבירור מחודש של מעמד הניב השומרוני במשפחת הלשונית השמית (נושא ספרו ה"ל). ברוקלמן בהיותו רקטור האוניברסיטה נסתכסך עם השלטונות

כל תקופת לימודי בית המדרש נהייתי מלימד זה. גוטמן היה המורה הראשון לתלמוד באוניברסיטה העברית בירושלים לפני בוא פרופ' י"נ אפשטיין. לפי השמועה על כורחו עזב את ירושלים מסיבות משפחתיות. בשיחת חולין אחת נהנה להזכיר את טיולו בעיר העתיקה, וציין שלא עלה על הר הבית מפני דין טומאה, והוא כהן, אלא הסתכל בו מרחוק.

המורה לנושאים (ב) ו(ג) היה פרופסור יצחק היינמן, פילולוג קלסי נודע במחקריו בתקופה ההלניסטית. את התואר פרופסור לשם כבוד



שער עבודת הדוקטור שהגיש התלמיד וולף גודלמן לאוניברסיטת ברסלאו בשנת 1936

העניקה לו אוניברסיטת ברסלאו בזכות פעלו במדע. את הנושא (ד) לימד ד"ר לבקוביץ ונושא (ה) לימד ד"ר ישראל רבין אף הוא נתן שיעורים בתלמוד למתחילים.

בדברי בית המדרש חייב אני להזכיר את הטובה שהיטיב עמי בהתירו לי להשתמש בתמיכה שנועדה ללימוד בבית המדרש כדי להיות תלמיד מבקר בשנת תרצ"א במכון למדעי היהדות של האוניברסיטה העברית בירושלים. אותה השנה ייחדתי ללימוד התלמוד גרידא. באתי לשמוע תורה מפי פרופ' י"נ אפשטיין, שתלמידו המובהק ליברמן מכנהו בדין 'אבי מחקר התלמוד המדויק'. כאן מצאתי את אשר שאפתי ללמוד ולא ניתן במקום אחר: פילולוגיה תלמודית, הווה אומר: חקר יצירות תלמודיות מצד מהותן הספרותית. כאן נידונו שאלות של מבנה היצירות, התהוות צורתן כפי שהיא לפנינו וזיקתן לבתי המדרש של חכמי התלמוד. וכן העיין בלשונית העברית והארמית ככלי לפתרון הבעיות האמורות. השנה היא הייתה המאושרת בלימודי, והשלמה מוכרחת ללימוד התלמוד. הקשר שנוצר אז בין התלמיד לרבו הנערץ לא הותר עם עזבי את ירושלים כדי לסיים את לימודי בברסלאו. על הטובה הזאת חייב אני להודות במיוחד לד"ר רבין (אביהם של הפרופסורים חיים ומיכאל רבין) שאני חש את חלקו בה.

באוניברסיטה בחרתי ללמוד במחלקה לפילולוגיה מזרחית, שבה פעלו ארתור אונגנד האשורולוג הנודע וקרל ברוקלמן הנחשב באין עורר לגדול חוקרי הלשונית השמיות בדורו. המועמד לתואר Dr. Phil. מתחייב להתמחות בנושא עיקרי וללמוד שני נושאים משניים, וכן שיעור בפילוסופיה. אוניברסיטת ברסלאו התירה להמיר פילוסופיה בנושא אחר ממדעי הרוח. למדתי אפוא נושא עיקרי – פילולוגיה שמית (ברוקלמן); נושאים משניים – אשורולוגיה (אנגנד); פרסית (Giese); ובמקום פילוסופיה בלשנות סלאווית (Diels). הנושא העיקרי כלל צירוף של שלוש לשונות לפי בחירתי: ערבית, ארמית ועברית. מטרת הלימודים הייתה הבנת קווי היסוד של מבנה הלשונית השמיות בכל תחומי הדקדוק, פונולוגיה, מורפולוגיה ותחביר, וכן הערכת תופעות לשון בכל אחת מן הלשוניות שבאותה המשפחה על פי רקען ההיסטורי ושיטת ההשוואה של זו עם זו. ברוקלמן, הלו



גלויה של ברוקלמן מיום 25.6.36 שבה הוא אומר שתוארו חדש של השומרונים הוא צורך דחוף אך קשה של מדעני.



העם), ועל גג ביתו היה נענה לדורשיו הרבים מאוד. בראותי את ביאליק פנים אל פנים נבוכתי עד מאוד. ואברונין הוסיף מבוכה על מבוכתי בפנותו אל ביאליק מעין כך: "אתם מחפשים מזכיר מדעי לוועד הלשון, הנה הבאתי לכם מועמד". אמנם בהזמינו אותי להתלוות אליו חשתי שכוונתו להציג אותי לפני ביאליק, אבל זה לא עלה כלל על דעתי. רק הוא ידע שוועד הלשון מחפש מועמד למשרה זו, אך לא רמז לי ברמז כל שהוא. ביאליק פתח בשיחה לתהות על קנקני והגדיר את תפקיד המזכיר במשפט אחד: לקרוא עיתונים, להוציא מהם כל מילה שהיא חדשה בין בצורה ובין בתוכן ולעשותן חומר לדיון ועד הלשון בהן. תפקיד מקצועי, אך לא קל למי שאך זה עזב את ספסל הלימודים.

כבדרך אגב שאלני מה ידעתי במה שאנו מכנים 'מקורות', ואני כמבקש עבודה נשאתי עמי לעת מצוא את התעודה היחידה הכתובה עברית (שתיים האחרות של המוסדות שלמדתי בהם כתובות בגרמנית). שלפתי את העתק הסמיכה מכיסי והראיתיו לו. ביאליק משגמר לעיין בה הגיב: תבוא עמי (ביום שקבעו) לשיבת ההנהלה ושם ייעשה עמך ההסכם. וזוה תם הריאיון.

בבוא היום הלכנו אל בית יהודה גרזובסקי (הוא גור בעל המילון) ברחוב גרזובסקי, שהיה גזבר ועד הלשון. בדרךנו העיר ביאליק הערה ביקורתית על מילוננו: השציע במילוננו ריבוי של מְלוּן – מְלוּנים, שאינו קיים בלשון ואינו מחויב המציאות. לא ידעתי את שמות הנכחים בישיבה זולת שם בעל הבית והמשורר שמעונוביץ (שמעוני). הלה התרעם על המונח הנלעג שקבע ועד הלשון "סיר המעלות" לסיר על גבי סיר המשמש לטלטול מאכל. בו במקום הגיב ביאליק: אם כן, שיהיה "סיר הסירים". את עומק החידוד אפשר להבין אם כוונתו למבטא ש"ן ימנית כש"ן שמאלית כדרך הליטאים. באותה הישיבה אושרה מועמדותי. בהתמנותי לתפקיד זה לא היה איש מאושר ממני. נעשיתי לפתע משמש את גדולי הסופרים העבריים שבדור, שהיו חברי הוועד, בא דרך קבע בדברים עמהם בעת הכנת החומר לשיבוט ולומד משיקוליהם בישיבות. בקיצור, נעשיתי מעורב בבעיות העומדות ברום תהליך סיוגולה של העברית לצורכי יום-יום. זאת ועוד, נזדמנה לי אחיזה לממש את שאיפתי להמשיך במחקר הבלשני של העברית. ששעשרה שנים שימשתי בו במלוא הנאת הלב עד סופו כבתחילתו.

בשנת תש"ח נתמנית להורות באוניברסיטה העברית 'עברית חדשה ושומרונית' בשנת תשל"ו פרשתי מן ההוראה.

הנאציים בגלל 'מקרה כהן' כלומר: אוניברסיטת ברסלאו העדיפה למנות פרופסור חדש למשפטים יהודי (Ernst Joseph Cohn) ממועמד שאינו יהודי, וכאשר הפריעו לו הסטודנטים הנאציים בהרצאותיו הזמין את המשטרה להגנתו ("פגע בחופש האקדמי") והודח מתפקידו כרקטור. ב-1.4.1933 גלה מברסלאו אל Halle ושם נפטר בן 88 בשנת 1956. חבל שלא יכולתי לתת לו את משאלת לבו בעודו חי. רק כחלוף 52 שנים (בשנת 1988) מאז המכתב הנ"ל נתפרסמה מהדורתי של 'תיבת מרקה' בהוצאת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים בירושלים.

ביום ב' בשבט תרצ"ג (29.1.1933) תמה תקופת לימודי בברסלאו. הגיעה אפוא שעתו לשוב הביתה – לירושלים. קיוויתי שעתה – משהוכרתני בשני כתרים – סמיכה מטעם בית המדרש ותואר דוקטור מטעם האוניברסיטה – יש לי התנאי להשיג משרת מורה לעברית בבית ספר תיכון בארץ. אצה לי הדרך לעזוב את ברסלאו מפני שרציתי לסור אל מושציסקה כדי לבלות עם הוריי את חג הפסח, שבשנת תרצ"ג חל בחודש מרס. ארזתי אפוא את חפצי ובהם ספרים אשר שימשוני בימי לימודי – מזכרת לתקופת חיים רבת עניין ורבת תקוות, והספרים הם: תלמוד בבלי בהוצאת חורב (4 כרכים), קוראן וספרי דקדוק ללשונות שלמדתי.

אל בית הוריי הגעתי בפברואר של אותה השנה. בגרמניה כבר שלטו הנאצים. בעיירה הייתה תחושה כבדה של סכנת מלחמה. הוריי חשבו על עקירה מן העיר אל אנטוורפן. שהייתי בבית הוריי עד לאחר חג השבועות, והנה ימים מעטים לפני המשך מסעי הביא לי הדוור חבילה והיא ספר "הר שפר על מסכת הוריות" מאת דודי שמואל פירר מקרוסנו אשר שלח לי בנו שלמה. הפתעה גמורה.

קשה לי להבין דבר זה, אם לא אות ברכה על הסמיכה ואולי ברכת הדרך לארץ ישראל. אך מנין לו לבן דודי הידיעה עלי. לא הלכתי אל בית הדוד כאשר הוצע לי ולא בחרתי באורח חיים כשלו. אתמהא! בין כך ובין כך קיבלתי באהבה את האות הזה של ידידות וקרבה משפחתית וצירפתי את החיבור עם מזכרת ספריי.

בארץ ישראל

הגעתי אל תל-אביב במוצאי התרצ"ג, באיחור מן המועד שקיוויתי בגלל תקלה בהעברת סרטיפיקט מגרמניה אל המשרד הארץ ישראלי בלבוב. בהגיעי כבר היו המשרות למורים בשנת התרצ"ד תפוסות. לא הייתה לי דאגת קיום לתקופת מעבר, שכן בזרם הגובר של העלייה מגרמניה נדרשו מורים יודעי גרמנית להוראה בקורסים ובשיעורים פרטיים. בינתיים בקשתי למצוא קשר עם אחד המורים לעברית בבית ספר תיכון להיוודע ממנו איזהו בית ספר שראוי לי להתעניין בו לקראת שנת התרצ"ה. בדרך זו הכרתי את אברונין. ביקרתי אצלו ונתברר לי שאינו יכול להושיעני במידע הדרוש לי. הפגישה נמשכה בענייני דקדוק העברית. אברונין היה אוטודידקט מלומד בספרות הדקדוקית של ימי הביניים ואחריהם, ובקי בדקדוק המקרא עד דק. ביאליק החשיבו ונהג להימלך בדעתו בשאלות ניקוד שיריו. הפגישה הראשונה עם אברונין גרה – ביזמתו – עוד פגישות אחדות. כנראה הן היו לרוחו. לי היו חשובות עד מאוד ללמוד מפיו מהן השאלות בלשון העולות לדיון בציבור ובוועד הלשון. ואברונין הוא היה חבר בוועד הלשון. באחת מן הפגישות הציע לי להתלוות אליו בלכתו לבקר אצל ביאליק.

באותם הימים היה ביאליק נשיא ועד הלשון לצד דוד ילין היושב בירושלים. אז כבר לא דר בביתו שבתל-אביב אלא ברמת גן, והיה מגיע אחת (או יותר) בשבוע אל בית רבניצקי בת"א (רחוב אחד

מפות ארץ ישראל שצייר רש"י ומשמעותן ההיסטורית

הרצאה בפתיחת הישיבה השנתית של החטיבה למדעי הרוח ב' בסיוון תשס"ג (10 ביוני 2003)

המשמעות ההיסטורית של המפות

מה דחף את רש"י לצייר את מפות ארץ ישראל? לכאורה הוא עשה כן כחלק מפעולתו הפרשנית ומגמתה להמחיש לקורא את החלוקה של ארץ ישראל. הוא השתמש בציורים גם בפירושו לתלמוד⁴, אך דרך זו של המחשה נדירה בפירושו של רש"י למקרא. הוא לא צייר לא את תיבת נח, לא את סדרי המחנות ומסעותיהם ואף לא את המשכן וכליו. אף על פי שבדרך כלל רש"י נוטה לקצר מאוד הן בפירושו למקרא הן בפירושו לתלמוד הוא האריך בפירושו הכלים הללו ובמבנה המשכן. אין צריך לומר שמעשה המשכן וכליו מסובכים, וציורים היו מסייעים להבנת הכתובים.

יתר על כן, בני דורו של רש"י – מפרשים שקדמוהו ואלו שחיו בדורות שלאחריו בגרמניה, בצרפת ובספרד – לא עשו כן. ייתכן

בפירושו לתורה צייר רש"י (1105-1040) שתי מפות של ארץ ישראל. לפי המקורות שבידינו, רש"י הוא הראשון מבין חכמי ישראל בימי הביניים שעשה כן. המפות לא נשתמרו בשום מהדורה מודפסת של פירושו, אלא רק בכמה כתבי יד. אפילו במהדורה המשובחת שהוציא אברהם ברלינר הן חסרות. ואולם, אין ספק שהן יצאו מתחת ידיו של רש"י. כתבי היד שנשתמרו בהם המפות הם מן הטובים ביותר, ובהם כתב־יד לייפציג 1 וכתב־יד מינכן 5. ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם), נכדו של רש"י, העיר במפורש באותו מקום, בפירושו לספר במדבר לד:ג על מעשהו זה של רש"י: "רבינו זקני פירש וצייר תחומין."¹

המפה הראשונה הוסמכה לכתובים העוסקים בגבולות ארץ ישראל (במד' לד:א-טו), והיא מתארת את מצבה הגאופוליטי של ארץ ישראל בתקופת המקרא בקרב הארצות הסובבות אותה (פלשת, מצרים, אדום, מואב, סיחון). גם המפה השנייה הוסמכה לכתובים אלו. היא מפורטת יותר, וצוינו בה יותר מעשרים אתרים הנזכרים ביחידה זו.

בכתב־יד לייפציג 1, שהועתק במאה ה-13 מתוך פירוש רש"י שכתב תלמידו המובהק ר' שמעיה, הקווים של המפה אינם חדים. פה ושם הם נוטים מזרחה ומערבה. לעומת זאת הקווים בכתב־יד מינכן 5 חדים וישרים. מסתבר שהסופר של כתב־יד מינכן הוא שעשה כן כאשר העתיק את הציורים המקוריים של רש"י, וכי המפות שבכתב־יד לייפציג קרובות יותר אל המקור שצייר רש"י. שהרי רש"י פירש שם כמה לשונות העוסקות בתיאור קו הגבול כמתארות סטיות לימין ולשמאל.²

כמה וכמה טעויות נפלו במפות שצייר רש"י, ואין בדבר כדי להתמיה, שהרי מעולם הוא לא ביקר בארץ ישראל. מפגישותיו עם יהודים שביקרו בה³ קשה היה לו לדלות מידע מספק שיאפשר לו לדייק בציור מפותיו, וגם אפשר שאנשים אלו סייעו בידו בבירור פרטים מסוימים. קרוב לוודאי שהכתובים בתורה ובנביאים ראשונים הם ששימשו לו מסד בציור המפות האלה.



לייפציג, ספריית האוניברסיטה, כ" עברי 1, דף 160, עמ' ב

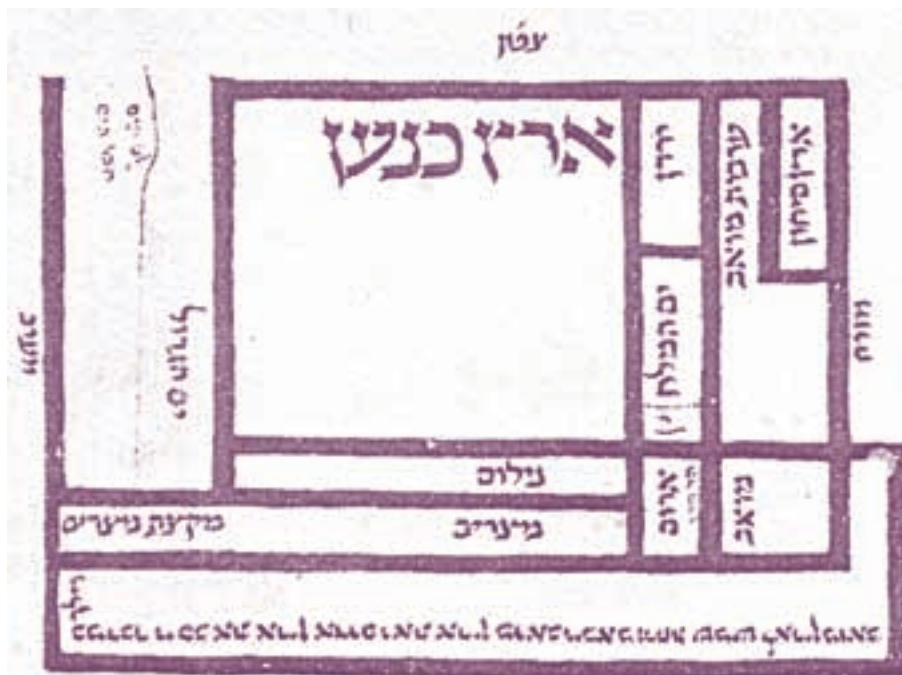
¹ פירוש הרשב"ם לתורה, מהדורת ד' רוזין, ברסלאו תרמ"ב, עמ' 196. על כתב־יד לייפציג 1 ראו גרוסמן, 'הגהות ר' שמעיה ונוסח פירוש רש"י לתורה', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 67-98 (על המפות של רש"י ראו שם, עמ' 93-95). ראו גם M. J. Gruber, 'Light on Rashi's Diagrams from the Asher Library of Spertus College of Judaica', The Solomon Goldman Lectures. VI, Chicago 1993, pp. 73-85

² כגון: "והאתאיתם" (במד' לדי:) – לשון הסבה ונטיה; "ומחה על כתף ים כנרת קדמה" (שם לדי:א) – נוטה לצד מזרח ומתקרב לצד ארץ כנען כנגד ים המלח; ויש שם עוד דוגמות מעין אלה.

³ ראו בפירושו של רש"י לברכות סב, ע"א, ד"ה: "טעמי תורה": "מוליק ידו לפי טעם הנגינה, ראיתי בקוראים הבאים מארץ ישראל..."

⁴ מקצת ציוריו לתלמוד נשתמרו בדפוסים, ואולם יש בהם כאלה שהושמטו.

פחות.⁶ ידיעות רבות אלו אפשרו לחוקרים להסתמך על פירושו של רש"י בחקר הראליה של תקופתו.⁷ אליבא דאמת, מפעלו הפרשני של רש"י למקרא בכללותו הושפע בין השאר מהרנסנס התרבותי באירופה מאמצע המאה ה-11 המכונה 'הרנסנס של המאה ה-12'. ניצניה של אותה תחייה רוחנית ניכרים בביורר לקראת אמצע המאה ה-11. העיון הרציונלי היה מאבני היסוד של האווירה האינטלקטואלית התרבותית החדשה. בדיקת המשמעות המילולית של הכתובים תפסה מקום חשוב באותה פעילות רוחנית וספרותית והביאה להתגברות לימוד הדקדוק הלטיני. התבונה הביאה לפתיחות גדולה יותר בכמה תחומים. הוחל בחיפוש אחר החוקיות של הטבע, גברה התודעה ההיסטורית וחל שינוי ניכר בלימוד המקרא. הלימוד נעשה ביקורתי יותר, וניכרת עצמאות הולכת וגדלה בפעולתם של מפרשי המקרא.



איור 2: מינכן, ספריית המדינה, כ"ו עברי 5, כרך א, דף 139

תופעה זו בלטה במיוחד באסכולה שהתפתחה במנזר סן ויקטור שבפריז, שייחודה מקום חשוב לפרשנות המילולית של המקרא. הוגו, ראש המנזר במחצית הראשונה של המאה ה-12 (מת 1141), אף חיבר ספר על כללי הפרשנות. הדקדוק הלטיני חזר לתפוס מקום חשוב בתכנית הלימודים ובפרשנות המקרא. צרפת תפסה מקום נכבד בהתפתחות זו לקראת סוף המאה ה-11 ובמאה ה-12. ההתפתחות המקבילה בדרך העיון במקרא אצל רש"י, חבריו ותלמידיו, מפליאה הן באופייה הכללי הן בכמה מפרטיה. במקומות אחדים העיד רש"י במפורש על השפעת הראליה בחברה הנוצרית הסובבת על דרכו הפרשנית. להלן שתי דוגמות מני רבות: כשהוא חפץ לפרש את הכתוב "ומלאת את ידם" (שמות כט: מא) הוא נזקק למציאות בחברה הפאודלית, כאשר "השליט" נתן בידו "בית יד של עור" ומסרו לאביר. בתיאור האפוד (שמות כח: ד) הוא לא היסס להשוותו לסינר שלבשו נשות האצולה הנוצריות בזמנו: "ואפוד – לא שמעתי ולא מצאתי בברייתא פירוש תבניתו. ולבי אומר לי שהוא חגור לו מאחוריו, רחבו כרוחב גב איש, כמין סינר שקורין פורצ'ינט (porceint) שחוגרות השרות כשרוכבות על הסוסים." לא זו בלבד שהוא נזקק למציאות בחברה הסובבת, אלא שלא היסס כלל להשוות את אחד מן

שציורי מפות ארץ ישראל קשורים בזיקתו ההדוקה של רש"י לארץ ישראל, העולה ממכלול יצירתו.⁵ מכל מקום, המפות שצייר רש"י חשובות לא רק לאפיון כישוריו הפדגוגיים אלא גם להכרה טובה יותר של אישיותו. שלא כתאוריה המקובלת, רש"י לא היה שמרן וירא הוראה. הוא סלל נתיבות חדשות בדרכי החינוך, בתחום היצירה הרוחנית ובפסקיו. לא יפלא אפוא שמצא לנכון לבחור בדרך שלא הלכו בה מפרשי מקרא יהודים לפניו ובדורות הסמוכים לו אחריו. אך, כאמור, מדובר בתופעה נדירה בפירושו למקרא. נקודה חשובה אחרת העולה ממפותיו של רש"י היא זיקתו לתרבות הנכרית הסובבת. זיקה זו עולה מכמה מקורות. בפירושו הרבה רש"י להסתייע בראליה של תקופתו, שאותה היטיב להכיר. הוא דן בפירוט בכמה תחומים של הראליה, כגון טביעת מטבעות, עשיית זכוכית, חקיקה באבנים, תכסיסי מלחמה, טבע, ציד עופות, גידול צמחים וחיות ועוד. מפתיעה בגודלה רשימתו של א' שרשבסקי, שאסף את פירושי רש"י שיש להם זיקה לראליה, זיקה שעולה גם ממחקריו של משה קטן. נ' שפירא בדק את דברי רש"י בעניינים טכניים וערך אותם לפי נושאים, וזו מסקנתו: "מפליאה רבגוניות של רש"י ואין כמעט ענף של הטכניקה מהימים ההם שלא נגע בו, באחדים מתוך ידיעה מעמיקה ובאחרים מעמיקה

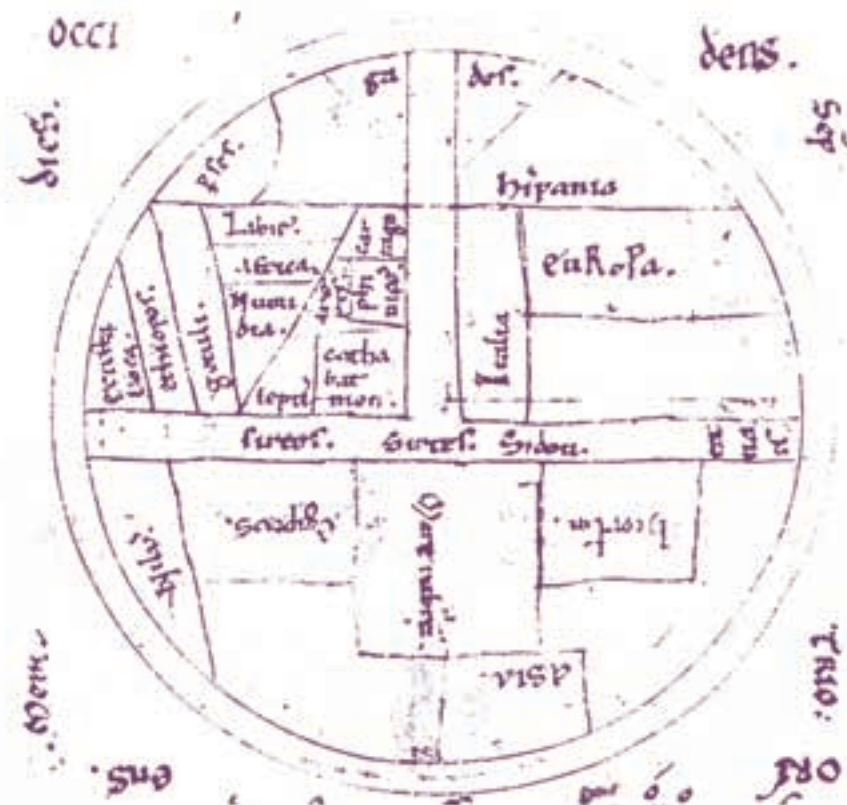
⁵ראו גרוסמן, 'זיקתו של רש"י אל ארץ-ישראל', שלם, ז (תשס"א), עמ' 15-31.

⁶ Shershevsky, *Rashi: The Man and his World*, New York 1982, נ' שפירא, 'על הידע הטכני והטכנולוגי של רש"י והבעתו', קורות, ג (תשכ"ג), עמ' 145-161.

⁷ חוקרים אחדים נזקקו לכך. ראו מ' נרקיס, 'גפור - ניילו - Niello', בפרק בידיעת התכניקה של רש"י, ספר רש"י, בעריכת י"ל מימון, ירושלים תשט"ז, עמ' תקלח-תקמב. חשיבות מרובה נודעת למחקריו בתחום זה של מ' קטן, 'החיים בימי רש"י', ירושלים תשנ"ז; הנ"ל, (1986), *Science et Technologie chez Rashi*, *Pardes*, 3, pp. 95-116.

המערב אינו רשום. ארץ כנען מוצגת על ידי ריבוע, ואילו אדום ומואב מוצגות באמצעות מלבנים מדרום ומדרום-מזרח לכנען. הירדן וים המלח מופיעים כמלבנים ממזרח לכנען, והמלבן של הירדן קטן בהרבה מזה של ים המלח. ממזרח לשני מלבנים אלו נמצא מלבן שרשומות בו המילים (מלמעלה למטה): 'סיחון' ו'ערבות מואב'. צלעו הצפונית של המלבן פתוחה. ממערב לריבוע מופיע מלבן שאף הוא אינו סגור מצפון ורשומות בו המילים 'פלשתים' ו'ים הגדול'. הפרטים המעניינים ביותר במפה יימצאו בפיתתה השמאלית התחתונה: (א) אנו רואים כאן את הנילוס מסומן כמלבן הנפתח מערבה לים הגדול; ארץ אדום ממזרח לנילוס וחלקה המערבי של ארץ כנען מצפון לו. הנילוס ניצב אפוא לים התיכון ונשפך אליו ממזרח. (ב) מדרום לנילוס מופיע מלבן שבחלקו הימני רשומה המילה 'מצרים'; משמאל לה כתובות המילים 'קצת מצרים', המילה השנייה מבין אלה חורגת מן המלבן. (ג) מתחת למפה מסומן מלבן שצלעו הימנית פתוחה, ורשום בו

"וילך במדבר ויסב ארץ אדום וארץ מואב ויבא ממזרח שמש לארץ מואב" (שופ' יא:יח) ומתחתיו במהופך המילה "וילך". כאן ראוי לציין שבכתב־יד מינכן (איור 2) רשומה המילה "וילך" בניצב למפה, ואילו יתרת הפסוק כתובה במהופך, כך שהפסוק כולו מסמן על פני המפה את דרכם של בני ישראל בצאתם ממצרים. מאחר שבכתב־יד לייפציג כתובה רק המילה "וילך" במהופך, יש מקום לסברה שבאופן כתיבתו של הפסוק מספר שופטים קרובה יותר מפת מינכן אל המקור שצייר רש"י. כן ראוי לשים לב שבמפת מינכן נמצאת ארץ אדום מדרום לים המלח; הנילוס כולו נמצא מדרום לכנען; מצרים כולה נמצאת מדרום לנילוס; ואילו מדרום לים הגדול רשומות המילים: "מקצת מצרים". אם נבחן את המפות שצוירו באירופה הקתולית עד למאה ה־12,



איור 3: הספרייה הלאומית, פריז, כ"י לטיני 6253, דף 52 ב

הבגדים הקדושים ביותר שלבש הכהן הגדול לסינר של אישה נכריה הרוכבת על סוס. הזיקה לתרבות הנכרית הסובבת הייתה אצלו טבעית ופשוטה ומעשה של יום-יום.

מפות רש"י בהקשר הקרטוגרפי של זמנו

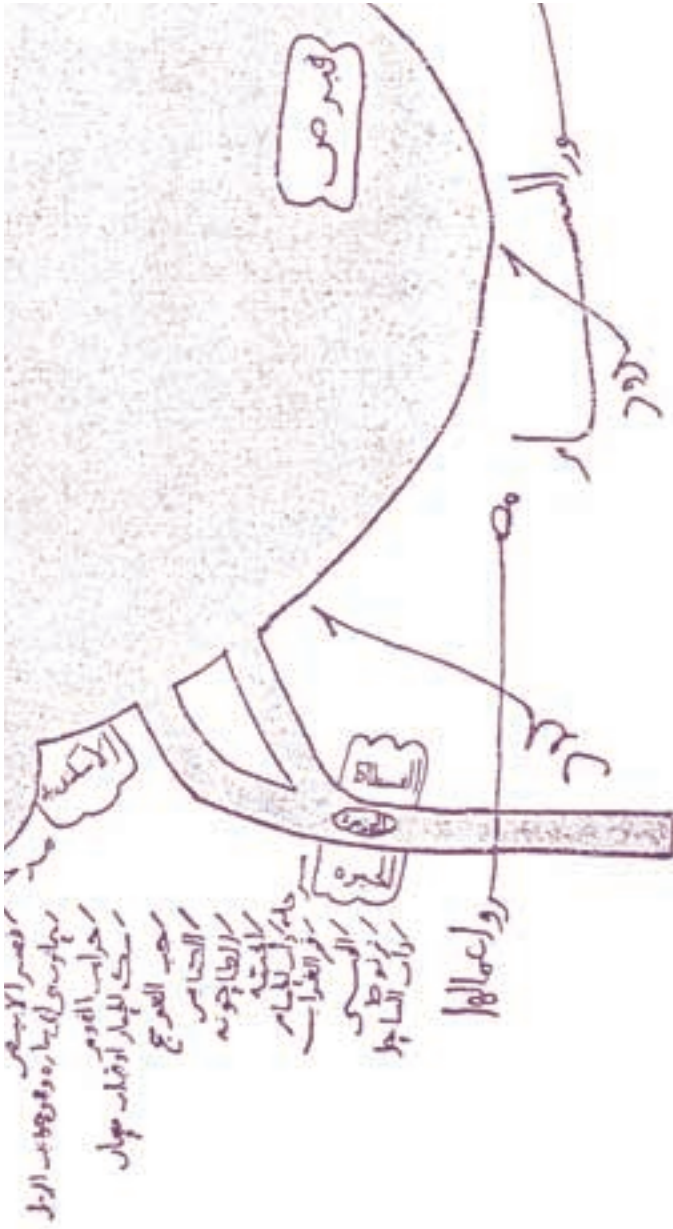
בעשרות השנים האחרונות פורסמו ונדונו מפות רש"י פעם אחר פעם.⁸ ואולם, הן טרם הושוו למפות אחרות בנות אותו העידן, אף שרק השוואה כזאת עשויה ללמד על מקומן בקרטוגרפיה של ימי הביניים ועל מידת ייחודיותן או שגרתיותן.

המפה המתארת את מצבן של ארץ כנען ושכנותיה בתקופת המקרא, כפי שהיא מופיעה בכתב־יד לייפציג (איור 1), היא כאמור הקרובה יותר אל המקור שצייר רש"י. הצפון מסומן בחלקה העליון של המפה, הדרום בחלקה התחתון, המזרח בצדה הימני, ורק

⁸ זאב וילנאי, המפה העברית של ארץ־ישראל, ירושלים 1968, עמ' 5; בצלאל נרקיס, 'רש"י ומפותיו', בתוך: ספר זאב וילנאי, ערך אלי שילר, ירושלים 1984, עמ' 435-439;

Catherine Delano Smith and Mayer I. Gruber, 'Rashi's Legacy: Maps of the Holy Land', *The Map Collector* 59 (1992), 30-35.

וכן המאמרים של אברהם גרוסמן ומ"י גרובר לעיל.



איור 4:

Ibn Hawqal, Configuration de la Terre, tr. J. H. Kramers & G. Wiet, t. 1 (Beirut & Paris, 1965), Carte 4.

המפה מופיעה בכתב־יד שהועתק בשנת 1086 ונמצא במוזאון ארמון טופקפי, איסטנבול; מספרו A.3346.

נמצא שהצגתה של ארץ באמצעות מלבן היא בגדר מוסכמה חוזרת ונשנית.⁹ למשל, במפת העולם מן המאה ה־8 הנמצאת באלבי (Albi), צרפת, מסומנות ערב, לוב, אפריקה (קרתגו), נומידיה, ארץ הגותים וארץ ה'ברבארים' על ידי מלבנים, בעוד ארצות אחרות מיוצגות באמצעות צורות פחות סדירות. עירוב זה של מלבנים וצורות אחרות מופיע גם במפת העולם מסוף המאה ה־8 הנמצאת בספריית הוויטיקן. הזדקקות למלבנים מאפיינת גם מפות רבות מן המאות המאוחרות יותר.¹⁰ המפה הקרובה ביותר למפת רש"י היא מפה מן המאה ה־11 או ה־12 בספרייה הלאומית בפרז (איור 3). ים סוף הוא כאן ריבוע שמשני צדדיו מלבנים שווי גודל המציינים את ירושלים ומצרים; הים התיכון, איטליה ואירופה הם מלבנים, אך כל מלבן שונה מרעהו. כללו של דבר, הריבוע והמלבנים במפת רש"י המציינים ארצות וימים יש להם מקבילות רבות בקרטוגרפיה של אירופה הקתולית.

ומה על הנילוס של רש"י הנמצא מדרום לכנען ונשפך אל הים התיכון ממזרח? במפה מסוף המאה ה־8 מסומן הנילוס מדרום לארץ ישראל כשהוא זורם ממזרח מערבה. במפה מן המאה ה־11 או ה־12 (איור 3) נמצא את ים סוף מדרום לירושלים, את מצרים מדרום לים סוף, ואת הנילוס הזורם ממזרח מערבה – מדרום למצרים. גם במפות אחרות (אף כי לא בכלן) זורם הנילוס ממזרח מערבה, מדרום לארץ ישראל, אלא שמעט לפני תום מסלולו הוא פונה צפונה ונשפך אל הים התיכון. במפה אחת, זו של גואידו מפיזה משנת 1119 הנמצאת בבריסל, הנילוס זורם ממזרח, וכבר מסומן הערוץ שיביאו מערבה אל הים התיכון – אך ברגע האחרון נמלך גואידו והפנה את הנילוס אל ים סוף.¹¹ אך לא רק באירופה הקתולית היו מי שחשבו שהנילוס זורם ממזרח מערבה. גם במפה המופיעה בחיבורו הגאוגרפי של אבן חווקל, מוסלמי יליד עירק בן המאה העשירית, נמצא את הנילוס זורם ממזרח מערבה ופונה לצפון־מערב, לים התיכון, מעט לפני השפך (איור 4). ייתכן אפוא שעיוות זה, המתועד הן במערב הקתולי הן במזרח המוסלמי, מקורו בדגם קדום משותף. התבוננות משווה זו מובילה למסקנה שבציור המפה, וכן בנושאים אחרים, הפגין רש"י היכרות עם התרחשויות בעולם הלא־יהודי סביבו.

⁹ ראו Konrad Miller, *Mappaemundi: Die ältesten Weltkarten*, 3. Heft (Stuttgart, 1895), p. 59.

¹⁰ המפות מופיעות בספרים העוסקים בקרטוגרפיה של ימי הביניים. ראו למשל Evelyn Edson, *Mapping Time and Space: How Medieval Mapmakers Viewed Their World* (London, 1999), pp. 8, 28, 32, 63 (מפת הוויטיקן), 63 (מפת אלבי), 83, 108.

¹¹ שם, עמ' 8, 29, 63, 83, 108, 114, 117 (מפת גואידו), 161.

נתן רוטנשטרייך



עשר שנים למותו
תרע"ד-תשנ"ד (1914-1993)
צילם חיים גולדגרבר

והתכוונותיה. הוא בוחן את משמעות האקטים של ההתכוונות שבתודעה ומוצא שאפשר להעמידם על שלושה יסודות עצמאיים, כלומר יסודות אחרונים שאינם ניתנים לגזירה זה מזה: הרוח, התודעה של הסובייקט הקונקרטי והעולם הניסיוני. בין שלושת היסודות או שלושת מישורי המציאות הללו יש יחס קורלטיבי-דינמי. הרוח הוא שם נרדף לתחום העקרונות או הנורמות, והיא אף מקור עולם הסמלים והמשמעויות שבתוכו האדם חי, עולם שמוצא את גישומו הקונקרטי בלשון, בחוק, בסדרי ממשל, בשיטות מחשבה וכדומה. ברוח יש עצמה יוצרת בחינת כוח עצמאי המעצב את המציאות. רוטנשטרייך רואה אפוא את האדם, או את מה שהוא מכנה 'הסובייקט הקונקרטי', פתוח לשני כיוונים: לעבר העולם שמחוצה לו ולעבר העקרונות שמעליו. פתיחות האדם לעולם משמעה שאין הוא נבלע בסביבתו ככל שאר היצורים, שהתנהגותם מוכתבת בעיקרה על ידי מערכת של אינסטינקטים, אלא הוא חופשי לבחור את דרכו ולעצב את סביבתו. אולם העיצוב עצמו איננו שרירותי אלא מודרך על ידי מערכת של עקרונות הנתונים לו. האדם הוא יצור ביניים בעולם שמקומו בין העקרונות לבין העולם הנתון לו. ייחודו בהיותו יצור מגשים בתוך העולם בזכות הכושר הטבוע בו להיענות לעקרונות הנודעים לו באופן ספונטני, כשם שהעולם נודע לו באופן ספונטני. לדעת רוטנשטרייך, ערכיות האדם טמונה בהיותו נושא של הגשמה. זו ערכיות פתוחה לתפקיד המוטל עליו. קו מחשבה זה מתבלט לפנינו בבירור בכל הגותו המקיפה נושאים רבים ומגוונים. הוא היה מבקר חריף של הזרמים הפילוסופיים המודרניים, בפרט האקסיסטנציאליסטיים והפוסט-מודרניסטיים, משום שהללו הפריזו, לדעתו, בהבלטת היסוד הספונטני בקיומו של האדם והתעלמו מן היסוד הנורמטיבי (ראו למשל את ספרו Man and His Dignity).

חינוך

רוטנשטרייך החל את דרכו החינוכית כמנהל בית המדרש למורים של עליית הנוער (1944-1951). זה היה מוסד חינוכי שמיטב המורים של התקופה נטלו בו חלק ושלטה בו רוח הומניסטית רעננה. לימים נודעה לרוטנשטרייך השפעה גדולה על עיצוב ההשכלה הגבוהה בישראל בזכות תפקידו באוניברסיטה, במועצה להשכלה גבוהה ובאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים. רבים מן החוקרים הצעירים בארץ זכו לעידודו. דלתו הייתה פתוחה לפניהם, ולא מעט עשה לקידום האקדמי. רוטנשטרייך ייחד גם מחשבה רבה לשאלות החינוך בכלל (הביטוי התמציתי מובא בספרו סוגיות בחינוך). הוא הבלטי את הממד ההומני של החינוך על כל תחומיו. לדעתו, המשמעות העיקרית של ההומניזם היא תביעה לרחבות ולפתיחות, ראיית האדם את עצמו בתוך אופק רחב, מעבר לאותו קטע של המציאות שבו הוא חי כאן ועכשיו. האדם איננו יכול להיעשות יצור אנושי, אם אינו חורג מעצמו, והחברה היא הסוכן האחראי למימוש הפוטנציאל הטבוע באדם באמצעות המורשת התרבותית והסדר החברתי.

החינוך המודרני נצמד יתר על המידה אל ההווה ואל צרכיו. הללו נעשים לגביו אמת מידה עיקרית, ואילו העבר והעתיד הולכים ונדחים לחלוטין. ההיצמדות להווה משמעה ראיית החינוך כפונקציה של

נתן רוטנשטרייך היה מאנשי הרוח הבולטים ביותר בישראל מאז ראשית שנות החמישים של המאה הקודמת ועד מותו בשנת 1993, והשפעתו ניכרה בחיי החברה והרוח. הוא העמיד תלמידים רבים, שימש בתפקידי מפתח אקדמיים-ציבוריים והגיב בכתיבתו העיתונאית על השאלות החשובות שהעסיקו את החברה הישראלית. כמו כן היה מעורב בחיים הפוליטיים, והיה לו דין ודברים עם כמה מרבי המדינה. להלן אסכם את תרומתו הייחודית הרב-אנפית בארבעה תחומים.

פילוסופיה

נתן רוטנשטרייך עלה לארץ בשנת 1932 וקנה את חינוכו האקדמי באוניברסיטה העברית בירושלים. לאחר שהצטרף אל חבר מוריה (1951) נעשה אחד המורים הבולטים בה, והשפעתו ניכרה לא רק בחוג הפילוסופיה, שבו הורה, אלא אף באוניברסיטה בכלל. עם פרופ' ש"ה ברגמן ופרופ' ח"י רות יחד היה רוטנשטרייך ממניחי היסוד לחינוך הפילוסופי בישראל. בד בבד עם מחקריו המגוונים בכל תחומי ההגות הפילוסופית שאף רוטנשטרייך לבסס בכתיבו משנה פילוסופית עצמאית.

שלא כשלושת מוריו באוניברסיטה – י גוטמן, ש"ה ברגמן וח"י רות – שהיו בעלי השקפת עולם דתית, רוטנשטרייך היה הוגה חילוני. הפילוסופים שהשפיעו עליו בעיקר היו קאנט, הגל, הרמן כהן והוסרל. מבחינה שיטתית הוא נמשך אל האסכולה הפנומנולוגית. מצד אחר, כמי שהיה חניך תנועת הנוער גורדוניה הושפע לא במעט מהגותו של אהרן דוד גורדון, בפרט מראייתו את האדם כיצור הפתוח לקוסמוס, אף שלימים הוא סטה ממנה בנקודות עקרוניות. רוטנשטרייך נתן ביטוי שיטתי להגותו הפילוסופית-אנתרופולוגית בספרו הרוח והאדם. מגמתו של ספר זה הייתה בירור מעמדו של האדם ביקום. נקודת המוצא פנומנולוגית: ניתוח התודעה האנושית

המחשבה היהודית בישראל ובתפוצות להתמודד עם משבר היהדות. הוא סבר כי להתחדשות המחשבה הפילוסופית-הדתית עשויות להיות תוצאות פוריות הן בעבור היהדות ההלכתית הן בעבור היהדות הלא-הלכתית.

רוטנשטרייך ביקר את המחשבה הציונית החילונית ואת החינוך הציוני על שום שהזניחו את מחשבת העבר. בשל אופיו המשימתי של המפעל הציוני הופנה עיקר תשומת הלב לבעיות ההווה, והחינוך לא הצליח לטפח יראת כבוד כלפי העבר ותודעה של אחריות כלפי העתיד. ברוחו של ביאליק טען רוטנשטרייך שעניינה האמתי של התרבות העברית החדשה הוא "לקרוע חלונות חדשים לעבר" ו"לנסות ולמצוא סינתזה חדשה בין הדורות" (לעניין זה עיינו *Tradition and Reality*); ומאחר שאנו חייבים לתת את הדעת על יצירת שותפות של תרבות, אין להימלט מבעיית המבחר של החומר הנלמד. בתורת עם בעל היסטוריה כה ארוכה, שיצירותיו העיקריות הן אלה שבכתב, חייבים אנו להבחין בין הדברים שיש להם ערך קיים לבין אלו שיש להם ערך היסטורי בלבד ומקומם בחינוך האקדמי ולא בחינוך התיכוני.

הגותו הציונית-החברתית

מאז עלייתו לארץ כחבר בתנועת הנוער גורדוניה ראה את עצמו כאיש תנועת העבודה, וכל ימיו נשאר נאמן לערכיה הראשוניים, שאותם למד ממוריה הגדולים – גורדון וברל כצנלסון (ראו עיונים *בצינונות בזמן הזה*). רוטנשטרייך ראה במושג 'ההגשמה' הציוני גורם מנחה במאבק המתמיד על דמותה האנושית של החברה וביטוי של אחריות אישית לעתידה. עמדותיו הפוליטיות-החברתיות היו טבועות בחותם הראליסטי והמתון של הזרם המרכזי בתנועת העבודה. הוא התנגד נמרצות לצינונות המשיחית, הן זו של בן-גוריון הן זו המאוחרת יותר של 'גוש אמונים'. מאז 'פרשת לבון' (1961) נעשה רוטנשטרייך למבקר חריף של דרכה הפוליטית של תנועת העבודה, שהלכה והתרחקה לדעתו מערכיה החשובים. אף שראה בהקמת מדינת ישראל את המפנה החשוב ביותר בהיסטוריה היהודית בזמנו – מפנה שמשמעו העתקת מרכז הכובד של החיים היהודיים מן הגולה לישראל – הוא סבר שזה רק צעד ראשון בבניינה של חברה יהודית שוויונית המטפחת בתוכה את כבוד האדם בתורת יצור מגשים. לפי ניתוחו את 'המצב היהודי' היה רוטנשטרייך פסימי בדבר האפשרות של המשך החיים היהודיים בגולה, אבל דגל בשיתוף פעולה מתמיד בין ישראל לתפוצות.

רוטנשטרייך פרסם עשרות ספרים, מאות מאמרים מדעיים ואלפי מאמרים פובליציסטיים. הוא היה פילוסוף מעורב במלוא מובנה של המילה. את הגותו הפילוסופית הטמיע במאמריו הפובליציסטיים, והם נוגעים במרב השאלות החשובות המעסיקות את החברה הישראלית. ספק אם היה נושא חשוב בחיי החברה הישראלית שלא הגיב עליו בשיקול דעת ובסגנון מתון.

החברה הישראלית איבדה את אחד מחשובי מבקריה. חסרונו מוחשי ביותר כי מעטים כיום הם ההולכים בדרכו, דרך הממזגת עיון פילוסופי מעמיק עם ביקורת חברתית אחראית מתוך אכפתיות אמיתית ומתוך שאיפה להעמיד תופעות ותהליכים אקטואליים בהקשרם הרחב והנכון.

החברה וצרכיה האקטואליים במקום לראות אותו בראש וראשונה כפונקציה של הדמות הנשאפת של האדם. ההשכלה שוב אינה נתפסת ככוח בונה ומעצב את אישיותו של האדם, אלא בחינת כלי שנועד להכשיר את האדם למקצוע מסוים או להשתלבותו בחברה. התוצאה היא צמצום האופק של האדם, שמתגלה לעינינו באופן מוחשי בתחומי החשיבה והעשייה החינוכית. החינוך שם דגש על צדדים פורמליים ומתודיים ונוטה להתחמק מצדדיו הערכיים. לאוצרות התרבות מן העבר, שנודעה להם חשיבות עקרונית הן בעיצוב הפרט הן ביצירת בסיס משותף לליכוד חברתי, אין עוד מעמד נורמטיבי בחינוך. הם הולכים ונעשים בעיקר נחלתם של מומחים. קצב הפיתוח הטכנולוגי והכלכלי מביא לידי כך שהמקצועות ההומניסטיים נדחקים ממעמדם לטובת מדעי הטבע והמקצועות הטכנולוגיים. הסכנה כאן היא השתלטות של קונפורמיזם והעדר עמדה ביקורתית כלפי ההווה. על הפדגוגיה להתגבר על סכנות אלו על ידי טיפוח תודעה של שייכות ושל שותפות הן כלפי ההיסטוריה הן כלפי העולם. לדעת רוטנשטרייך, זה הגרעין ההומניסטי שבחינוך: החדרת תודעת האחריות של האדם לא רק לעצמו, אלא אף לעולם שהוא חי בו. רוטנשטרייך טען שעל החינוך להעמיד את ההיסטוריות של האדם, קרי את יצירת הדורות, כאמצעי מתקן להיצמדות היתרה להווה וכמשקל שכנגד ל'היבריס' הטכנולוגי.

יהדות

רוטנשטרייך ראה בהגות הדתית היהודית את אחד המקורות החשובים ביותר לטיפוחה של תודעת האחריות בזמנו (עיינו למשל *עיונים במחשבה היהודית בזמן הזה*). אין זה מקרה שאחד הספרים הראשוניים שפרסם היה *המחשבה היהודית בעת החדשה* (נכתב בעידודו של ברל כצנלסון). אף שהיה הוגה חילוני היה לו יחס עמוק לדת היהודית ולמורשתה. הוא סבר שיש להסתייע גם במורשת הדתית וגם במסורת הקלסית כיסוד הכרחי בחינוך לשם ריסונו של האדם בתרבות הטכנולוגית הכובשת את עולמנו ולשם חידוש תחושת האחריות שלו כלפי העולם. עקרון ההלכה, שעליו מושתתת היהדות, נראה לו אחד המקורות החשובים לכך. אין הכוונה לחזרה אל 'שולחן ערוך'. יש להציע פירוש חדש לרעיון זה, פירוש שיבליט את משמעותו העקרונית לאדם החילוני המודרני. יש צורך חיוני בהטעמת הגבולות העקרוניים של האדם בעידן הטכנולוגי והפוסט-מודרניסטי, שכן "שאלת ריסון האדם ותודעת הגבול המותר לו... חדלה להיות שאלה אקדמית ונעשית שאלה ממשית הכרוכה בחיי יום-יום ובגורל האדם בדור הזה ובדור הבא." הכוח המרסן של ההלכה חייב למצוא את ביטויו בכל תחומי החיים, ובכלל זה התחום הפוליטי.

בד בבד קרא רוטנשטרייך להתחדשותה של ההלכה במדינה וציפה לתחייתה של הדת. התנאי לכך הוא חידוש המחשבה הדתית. המחשבה הדתית היהודית לא התמודדה כראוי עם משבר הדת בעולם המודרני. רעיון ההומניזם או האוניברסליזם, כלומר ההתייחסות אל האדם כאדם, הן בשל היותו חלק מן המכלול האנושי הן בשל הפוטנציאל הטמון בו עדיין זר לחלוטין לרובה של היהדות ההלכתית. ספרו *המחשבה היהודית בעת החדשה* וכן שאר מחקריו במחשבה היהודית בעת החדשה, ובעיקר במשנותיהם של הוגים יהודיים השייכים לעולם התרבות הגרמנית, נועדו לעורר את



1973-1886

נ"ה טורטשינר

וינה

מאמר זה הוא הרצאה פומבית של פרופ' נפתלי הרץ טורטשיני (אז טורטשינר) באוניברסיטה העברית בירושלים בשנת תש"ג (1943). פרופ' טורטשיני היה מראשוני חברי האקדמיה שנקראו לשמש בה עוד בשלבי התארגנותה. המאמר מובא כאן לציון מלאות שלושים שנה למותו.

שבשמים" (פּאַטאַר אונזאַך), שאמרו החברים הנוצרים בראשית הלימודים, בכל זאת הייתה הדת היהודית מוגנת. שמירת שבת הייתה מותרת, וגם לימוד הדת היהודית ניתן לו אותו מקום בתכנית הלימודים כמו לדת הנוצרית; ואף סידרו תפילות מטעם בית הספר, תפילות שאת ההשתתפות בהן הייתה הנהלת בית הספר יכולה לדרוש מכל תלמיד ותלמיד, השתתפותו ב'וגאנד-גוטסדינסט' (תפילה לנוער). ולכאורה היה בזה חינוך יהודי. אבל החינוך הזה לא היה אלא חינוך נבוב, חינוך למראית עין. כי לימוד דת זה נזהר היה מלהשאיר אף שמץ של חשד כאילו מלמדים כאן יותר מדת מופשטת; לא היה בלימוד זה כל דבר שהיה יכול למשוך את לב התלמיד ואף את לב המורה. ההטפות בבית הכנסת היו לזרא לתלמידים שבאו לשמען, ואף המורים הטובים שביהודים לא בחרו במקצוע הוראה זה. התוצאה הייתה שרוב המורים האלה, מורי הדת, היו אנשים שלא הצליחו במלאכה אחרת, ועל כן היו למלמדי דת בבית הספר. וכך היה גם לימוד דת זה אחד הגורמים שגרמו לא לכבוד היהדות בעיני המתחנכים אלא דווקא לביזיונה.

והרבה גורמים כאלה היו בחיים גם מחוץ לכותלי בית הספר. הרי טבע הדברים, תכונת המדינה, הם שגרמו לכך. הרי אוסטריה זו, אוסטריה-הונגריה, הייתה מדינה שעמים רבים ישבו בה. אמנם השכבה המרכזית, השכבה התרבותית ששלטה בעיר וינה, הייתה כידוע של הגרמנים בני התרבות הגרמנית, אף על פי שרוב שמותיהם היו Jerzabek, Skraup, Bielohlawek וכדומה, שמות שלא הוכיחו דווקא מוצא גרמני טהור. זאת הייתה התרבות הרשמית, אבל חלק גדול של וינה היו בני מדינות אחרות, ישבו בעיר זו בני עמים אחרים: פולנים, רותנים, קרואטים, צ'כים והרבה אחרים. עם ועם היה רגיל ללעוג לעם אחר על פי תכונותיו שנתנו מקום לכך. הקרואטים, רוכלים עניים, היו בזויים, הצ'כים – לעגו להם, לדרך דיבורם, למאכליהם וכדומה; האיטלקים – ה'קצלמאכאר' עושי דודים, כפי שקראו להם, על פי מלאכתם של אלה מהם שהיו מתקנים סירים ודודים – כל אלה היו עניין של לעג לווינאי, שאהב ללעוג לאחרים ולעצמו. והנה היהודים למדו לעג זה – ועוד יותר לעגו היהודים ליהודים שבאו אליהם מכל הגלויות הקטנות שבתוך הגלות הגדולה המשותפת. הנה היהודי הגליצאי ה'פולני' (ה'פולישער'), השונה מן היהודי הווינאי בלבשו, בתסרוקת ובאופן דיבורו: בני מורביה, המורבצ'קים, כפי שקראו להם, או כפי שאמרו עליהם בלעג 'כל המרעין בישין'. וכך מצאו דברים של לעג לכל עיר ועיר ולכל מקום

לא היסטוריה שאובה מתוך אבק של ספרים, מתוך תעודות שהועלו מן הארכיונים, באתי לספר כאן: לא על ההיסטוריה של הקהילה בווינה, של אותה קהילה שנבנתה, שפרחה ונחרבה ושוב נבנתה, ועוד פעם הגיעה לשגשוג ידוע, ושוב נחרבה – לא עליה בדעתי לדבר. אלא על אותה קהילה של יהודי וינה שחייתי את חייהם במשך עשרות בשנים, על המוני היהודים, הגדולים והקטנים, גברים נשים וטף, עשירים לשעה ועניים ברוב ימיהם, חכמים שנתבדתה חכמתם, ושוטים ששיחק להם המזל: על אותם היהודים שלא ראו את אותות ההיסטוריה, שחשבו לשבת בשלווה באותה העיר היפה, עיר הפיאקים, עיר השלולוויים, עיר החן והיופי, העיר שסיפרו על נהרה שהוא נהר התכלת ועל לב תושביה שהוא לב זהב: והיהודים הם שסייעו באהבתם הסמויה לרקום אגדה זו – עד שנתאכזבה התקווה ועד שהפך החלום הנחמד למציאות מרה, והבניין לחורבן עמוק. תאמרו אמנם שדברים אלו שאני בא לספר לפניכם על יהדות וינה אפשר לומר אותם בצורה דומה על כל עיר ועיר של יהודים בגולה. נכון הדבר כי אין וינה עם יהודיה אלא דוגמה אחת, דוגמה גדולה, דוגמה רבת הוכחות לאותו הגורל הטרגי של כל קהל יהודי בגלות בפיזור, כגורל הטרגי של אותה הכבשה בין שבעים הזאבים שהאמינה לדבריהם החלקים. ואפשר שהתמונה הזאת לא תהיה שלמה, ואף אפשר שלא תהיה צודקת, שהרי לא בלי רגש, לא בלי כעס, אנו מדברים על גורל הקהילות האלה; אנו מדברים מצער, מכעס, ומתוך האשמה: אנחנו מאשימים אותם ואנו מאשימים את עצמנו על שלא היה לנו לב להבין, על שנתקיים בנו מאמר הנביא על העם אשר עיניו השעו ואזניו הכבדו עד שלא הבין.

בן חמש הייתי כשבאתי כילד קטן בראשית שנת 1892 לוינה. וכחצי שנה אחר כך נכנסתי לבית הספר העירוני שם, לבית ספר שרוב תלמידיו היו יהודים: לאותו בית ספר עירוני שבאוסטריה, שהוא היה גם כור ההיתוך, המקום אשר בו נוצר הטיפוס הרצוי של האזרח האוסטרי ושל היהודי הרצוי בווינה. הרי אוסטריה זו הייתה מדינה דתית, מדינה קתולית. הממלכה, הקיסרות, הגנה על הדת הקתולית. הדת הייתה עניין לכבוד ציבורי גדול, וגם היהודים מצאו להם דרך לחסות בחסות הדת ולהפוך את היהדות לדת קתולית-יהודית, אם אפשר לומר כך. הדת הייתה להם אמצעי שבו יכלו למצוא כבוד גם הם כקהל יהודים מאורגנים בזמנים אלו בגולה זו. ואמנם בית הספר, אף על פי שרוב תלמידיו היו יהודים, היה בעצם בית ספר קתולי, אבל גם לדת היהודית נתנו את הכבוד הדרוש, ולפי החוק היה מנהל בית הספר יהודי. ואם אמנם שמעו היהודים גם את תפילת 'אבינו

ומקום. הרי שונים היו יהודים אלו, שונים מיהודי וינה שנכנסו אל פרודור התרבות האירופית, ושונים היו גם ביניהם. כלום לא היו שונים אפילו בדיבורם ביידיש? כלום לא מצחיק ומגוחך הדבר הזה שיהודים מדברים באופן שונה ממה שנדמה לך כנכון? כל זה היה עניין ללעג ולבוז, ומן הגויים למדו היהודים ללעוג לא רק ליהודים אחרים, אלא אף ללעוג לעצמם. ואופיינית המעשייה הישנה המרה הזאת על אותו בן שבא הביתה מבית הספר וסיפר לאביו ששמע מפי המורה כי היהודים רצחו את ישו, והנה אביו אומר לו: כן, אבל אלה היו יהודי מאטרסדורף ולא יהודי קוברסדורף שלנו.

כך היה מצב הנפש של היהודים שלמדו ללעוג לעצמם ולא ידעו כמה תרבות יהודית הכניסו דווקא יהודים אלו לוינה. אמנם לא את המילה האחרונה בתרבות ובמדע – שהייתה נמנעת מהם – אלא תרבות של דורות שעברו, אבל עם זאת תרבות עמוקה וחיונית. פה באו לומדים גדולים, באו המונים יודעי תורה מגליציה, באו גם משכילים, באו בחורים משיבות הונגריה, באו יהודים ספרדים מן הבלקן, שהיו מאוחדים בבית הכנסת הטורקי הספרדי ושמרו על המסורת שבידם. וכל שבט ושבט הביא אתו ידיעת ספרים ולימוד. מי שיצא בווינה היה יכול לראות שם כמה וכמה בתי מדרשות, כמה וכמה בתי כנסיות גדולים וקטנים של חסידים, של מתנגדים, של בני עיר זו ושל יוצאי יישוב זה – ובכולם הייתה פינה ללימוד התורה. יכולת לצאת לרחובות העיר, והיית יכול לראות על יד עקבות התרבות האלה יחד גם את דרך ההתבוללות, המתקדמת. בעברך מרחוב לרחוב, ממרכזי היהודים, מרכזי העוני אשר מהם יצאה תורה, באת אל גדות הדונאורקאנאל, באת אל מעונות ההמונים (מאסן קווארטירע) של יהודים עניים, צפופים, ומצאת שם מקומות לתורה. והנה הלכת הלאה, עברת על יד הדונאורקאנאל ושם היית יכול לראות, למשל, בראש השנה בתהלוכת 'תשליך' אלפים ואלפים של יהודים מטביעים את חותמם על וינה כולה. והנה הלכת למקומות אחרים, ואתה רואה מין אחר של יהודים. כל מה שאתה מתרחק ממרכז זה, מן האיים בעיר אשר שם ישבו יהודים בהמונים, תוכל לראות שיחד עם המרחק המקומי יהדותם הולכת ומתנוונת. אין אתה מכיר אותם עוד כיהודים, ואין הם זוכרים לא את יהדותם ולא את ההיסטוריה שהייתה יכולה לשמש להם אזהרה בדרכם.

וינה הייתה מקום של תרבות יהודית רבה. הרי יצרו שם גם סופרים עברים חשובים: סמולנסקין, ברוידס, גריינין ואחרים. במשך זמן רב חיו שם המוני יהודים ששמרו על ערכים תרבותיים. היה זמן שהיה בווינה גם תאטרון יהודי – קטן, גלותי, כמובן. היה זמן קצר שאברהם גולדפדן, שהיה בן בית בבית אבי ז"ל, היה פועל גם הוא בווינה ומפיץ את השיר הלאומי, את הניגון העברי בין המוני העם. ויכולת למצוא קבוצות קבוצות של יהודים מאוחדים לא רק על פי המקום, אלא גם על פי מקצועם. היו מקצועות שבהם מצאו היהודים מרכז ידוע שהתרכזו סביבו, לא רק בבורסה, שעניינה לא היה עניין של לימוד, אבל היו גם מקצועות יהודיים ממש, כמו המקצוע של הדינסטמאנאר, של שליחים ציבוריים הנשלחים בקומיסיות, שהיה להם בית כנסת מיוחד משלהם בווינה ב'תבור שטראסא'.

מזה לא ידעה היהדות הרשמית הרבה. אף היא פעלה פעולה רחבה בתוך מסגרת הדת. הרי הם בנו בתי כנסיות מפוארים, בתי כנסיות שדווקא בני המזרח היו רגילים לבוא לשם. בבתי כנסיות אלו היו חזנים מפוארים. הרי שם פעל שלמה זולצר, שם היו חזנים כמו גולדשטיין, בלה גוטמן ואחרים, שהלהיבו את שומעיהם. שם היו גם רבנים גדולים: ילינק, חוקר המדרש ובעל אומץ הלב, שידע להתייבב לפני גדולים ולומר את דברו כאש יוקדת; שם היה שמידל, שעד שנת הצ"ג שלו עדיין ידע למשוך את לב הקהל באגדותיו, אף הוא ידען ומלומד, שכתב גם כמה דברי מדע חשובים. שם היה ראש הרבנים, איש גדול במדע ואיש הדור בשפתו וביפי לשונו – זה היה מוריץ גידמן, רב ותיק, רב זקן, אבל רבם של העשירים, רבם של ראשי הקהילה, ולא רבם של ההמונים שצמאו לדבר ה'. היו שם מוסדות יהודים – מוסדות בשביל חיים ומתים; היו שם בתי עלמין מפוארים, הייתה שם חברה קדישא גדולה ומסודרת; היו שם בתי חולים, בתי מושב זקנים, בתי חינוך לעיוורים ולחירשים-אלמים, מוסדות לילדים עזובים וכהנה וכהנה.

והיו גם כמה מוסדות לתורה עצמה. היו גם גני ילדים אחדים, בתי ספר תלמוד תורה, והיה גם בית מדרש מיסודו של ילינק, שבו הורו איזיק הירש וייס ומאיר איש-שלום תורה לעם. והיה בית מדרש לרבנים שנוסד בשנת 1893, שבו הורו – אם לא לומר גדולים באמת – אבל בכל זאת מורים בעלי שיעור קומה, מלומדים בעלי שם. היה שם א' שוורץ, שפעל פעולה רבה, היה שם מאיר איש-שלום, גדול בתורה, אף על פי שבא רק בזקנותו להורות במוסד זה; פעל שם דוד היינריך מילר, שאמנם עיקר פעולתו הייתה באוניברסיטה, אבל את מיטב תלמידיו מצא דווקא בבית מדרש זה לרבנים; היה שם ביכלר המנוח; היו שם תלמידים מצוינים, תלמידים שאחר כך יצא להם שם בעולם. אבל כל המוסד הזה לא היה בעצם מוסד שגדל על הקרקע של וינה. הכסף לקיום המוסד הזה בא מעיבוננו של המלומד הנועז הגליצאי יהושע השיל שור מברודי, שאת שמו חששו להזכיר בתוך שעות הלימודים. התלמידים הטובים באו מחוץ לווינה, בעיקר מגליציה, ושבו לגליציה ולמקומות אחרים הואיל ולא מצאו להם שדה פעולה בקהלת וינה. לא היה קשר למדע שבמוסד זה אל העיר, אל יהדות העיר. יהדות וינה לא הייתה מעוניינת במדע היהדות, לא היה להם כל עניין במוסד הזה שחי את חייו בפינה נידחת. לא היו שם הרצאות עממיות ולא היה איש הדורש אותן. רק פעם בשנה אספו התלמידים עצמם בחגיגת חנוכה, חגיגת המכבים, את חובבי אגודתם. ואלמלא פעולת התלמידים האלה, שכבר נתפקרו על ידי רוח הציונות, אלמלא כן לא היו יודעים כלל על קיום המוסד הזה בציבור.

קהילה גדולה הייתה וינה; הרבה פקידים והרבה רבנים היו לה. וזוכר אני אותה שנה – הייתי אז בן י"ז – כשבאו לווינה שבוע שבוע כמה וכמה רבנים, להטיף הטפת ניסיון כמועמדים למשרות הרבנות בווינה. להטפות אלו היה אז קהל רחב ומעוניין. נערכה כאילו שורה של הצגות של רבנים שבאו לדרוש את דרשתם לפני הציבור של המבקרים המרובים, ששמעו אותם. אבל עם כל זה וינה עצמה, וינה התרבותית, וינה המשכילה – לא התעניינה לא ברבנים

אחר כל אלה אין אנשים בדרך כלל נותנים לציבור בלי שתהיה להם גם שאיפה להראות את כוחם, לחיות את חיי היחיד חיים מלאים. והרבה נתנו היהודים, ואם יסוכם החשבון הגדול – החשבון יהיה לזכות היהודים כלפי העיר. אבל ליהדות לא נתנו יהודי וינה הרבה. הם קיבלו מן ההמונים שזרמו לשם ולא נתנו; ליהדות הייתה להם ההלצה, ליהדות הייתה להם המליצה הזולה. הרי זוכרים אתם את דברי הרצל ב'אלט־נוילאנד', את תיאורו של יהודים שלווים אלה שישבו בבתי קפה. והנה בית הקפה אף הוא אחת היצירות הטיפוסיות של יהודי וינה בעיר זו.

רק עזוועים גדולים היו יכולים להביא את יהודי וינה לידי הכרת יהדותם, וגם אז לא לשם יהדות מלאה תוכן, אלא לשם הגנה על אותה האגדה של היהדות כדת גרדא, אשר בה מצאו הם לעצמם את בית השבלול להסתתר בו. עזוועים כאלה היו התפרצויות חריפות של האנטישמיות. לא האנטישמיות הכללית, שלא נגעה בפיקציה הגדולה של שמירת הדת היהודית, לא באותן הקריאות של Sajud שאפשר היה לשמוע בכל מקום כשרק יצאת מן הסביבה שרבו בה היהודים. אני מזכיר את ענין רוהלינג, אותו פרופ' רוהלינג שכתב ספר Der Talmudjude בשנת 1871, ספר שהלך ונדפס במהדורות רבות, ושארסו פועל עד היום. זו הייתה שעתו של יהודי אמיי, של ד"ר שמואל יוסף בלוך, שהראה את הזיוף שבספר זה, שקם בפומבי ואמר שספר זה מיוסד על חוסר ידיעה גמורה, שמורה זה באוניברסיטה, המדבר על התלמוד, אינו יודע לקרוא אף שורה אחת בתלמוד, ושהכריח אותו פרופ' רוהלינג לבוא לבית המשפט ולנחול שם מפלה, שהשפיעה השפעה מרובה אם לא על הגויים, כי אם על שלוות היהודים, ששוב התנחמו וקיוו שיוכלו להמשיך ולחיות בנחת ובלא חשש בין הגויים. אני מזכיר את ההתפרצות הגדולה של לואיגר, אותו לואיגר שהגן על הנאשם בעלילת הדם במשפט עלילת הדם של טיסה אסלאר, אותו לואיגר, שהיה דמוקרט, ולצורך הקריירה שלו השתמש באנטישמיות ויצר לו מפלגת ה'קריסטליך סוציאליים', מפלגה זו שהאנטישמיות שימשה לה הנשק המצוין שבאוצר זיינה. פעמיים נבחר לואיגר לראש העיר ופעמים נדחה, פעמיים דחה הקיסר את בחירתו: והיה אז מיניסטר הגרף הפולני בדיני, שמטעמים שלו לא רצה לתת ללואיגר להיבחר. והיהודים התנחמו ב'והגן בעדנו', בדיני זה הוא מגן עלינו. אבל סוף־סוף נתמנה לואיגר, כשנבחר בפעם שלישית, ובאה האנטישמיות הרשמית של לואיגר.

זוכר אני את נעימת הלואיגר מרש (מצעד לואיגר), שהיו מנגנים בכל הרחובות ובכל חצרות הבתים בווינה. אמנם את הטקסט הרשמי של השיר הזה איני זוכר, אבל ההמונים היו קוראים את השיר הזה במילים אלו: לואיגר יחיה, אבל היהורים ייפגרו. אבי ז"ל, שהיה יהודי אמיי, יהודי מרדן, הדביק טבלה בבית שהיינו גרים בו, בהסכמת רוב הדיירים, שאסור לנגן את הלואיגר־מרש בבית זה. וכשבכל זאת בא מנגן אחד וניגן אותה, התרה בו אחת ושתים, וסוף סוף שפך עליו דלי של מים קרים. ב'ארבייטאר צייטונג' כתבו על המשפט שאבי נידון בו בכותרת: 'הלואיגר־מרש תחת מקלחת קרה'. ואמנם עלה הדבר הזה לאבי בעשרה גולדן, אבל העניין היה שווה לו את הכסף הזה. אותה האנטישמיות הייתה אנטישמיות של חסד כלפי הדברים שבאו אחר

ולא ביהדות בכלל. חיייהם התרבותיים של יהודי וינה היו חיי התרבות הכללית. הם חיו את חיייהם – 'זיך אויסלעבן' – מחוץ לתרבות היהדות, בתוך התרבות הכללית. ושם באמת נתנו יהודי וינה הרבה והרבה לאחרים. נתנו להם גם כסף. הרי מי היו הנדבנים שתמנו מכספם לצורכי הציבור כולו ולא רק לצרכים יהודיים? אלה היו יהודים שהשתתפו גם בנדבות גדולות לבניית כנסיות נוצריות; אלה היו הרוטשילדים, שגניהם המפוארים היו פתוחים לצבור, אלה שהשתתפו בסכומים גדולים בתחרויות במירוץ סוסים, וכדומה. ואלה שהיו באמת אנשי התרבות הכללית בווינה. כלום נוכל לתאר לנו את התרבות הווינאית בלי יהודים? הקהל התרבותי, הקהל המעוניין באמנות, בספרות, במדע, במדינה – אלה היו יהודים. אם נדפדף ברשימת המורים שבאוניברסיטה, כמה שמות של יהודים גדולים שם! בפילוסופיה, במשפט ובייחוד ברפואה; כמעט כל הרופאים המפורסמים של וינה היו יהודים; והרבה שמות לא נכיר כיהודים, כי אלה הם שמות שנשתנו, כשם שנשתנתה יהדותם של נושאי השמות האלה, עד שהגיעו למשרה הזאת. מי שבא אל אולם הקריאה בספרייה האוניברסיטה מצא שם יהודים. הרי יהודי היה אפילו בתקופה ידועה מנהל הספרייה הגדולה הזאת בווינה – שלמה פרנקפורטר המנוח. ובאמנות, בתאטרון, לא זו בלבד שהשחקנים המצוינים ביותר היו מבין היהודים – ומי לא יזכור את היהודי הנאמן ואת השחקן הגדול אדולף ריטר פון זונטהאל. לא זו בלבד, אלא קהל התאטרון היו של יהודים. וינה ידועה ב'שווארם' לתאטרון, באותה הלהיטות לבימה, אבל היהודים היו אלה שהתלהבו והלהיבו את הקהל. הנוער היהודי הנלהב הוא שנתן את הרקע, הוא שנתן את התהודה לתאטרון בווינה.

ובספרות – כלום אפשר לדבר על ספרות גרמנית בכלל בלי למנות את גדולי הסופרים היהודים שבוינה – את שניצלר, וסרמן ואחרים – וגם את אלה שעזבו את היהדות או שאבותיהם עזבו את היהדות, כאותו אמן הופמנסטל, ולא נשכח גם את הרצל בין גדולי הספרות שבוינה. באמנות של הציור הצטיינו יהודים. והעיתונות, הרי היא נכתבה על ידי יהודים בשביל יהודים. אם תראו את העיתונים האלה – תהיה זאת עיתונות בורגנית בשביל העשירים, כמו 'נויאי פרייא פראססא', 'טאגבלאטט', או אלה העיתונים בשביל המוני העם העניים – 'אקסטרא־פלאטט', 'קראנאן צייטונג' – אלה נכתבו בשביל יהודים. העיתונים האלה, גם אלה שיצאו פעם בשבוע – 'זאננאונדמאנטאגס צייטונג' – היהודים כתבו במ ויצרו סגנון מיוחד; הם נתנו את האופי לעיתונות שבוינה. כך נתנו היהודים לכל מקצוע ומקצוע, ואין לך מקצוע שאפשר היה להצטיין בו שלא הצטיינו בו היהודים; אף בצבא, שהיו שם גנרלים יהודים.

זאת נתנו היהודים לווינה. הרבה מגדולת וינה יצרו היהודים. אמנם לא נתנו זאת כנדבנים ולא נתנו משום שרצו לתת, נתנו זאת כדי לחיות את חיייהם במלואם, נתנו זאת כדי לרכוש לעצמם עמדה ברוחב בחיים. ויש אף שיהודים נהנו, וקיבלו מווינה; כולנו שחיינו בעיר זו גם קיבלנו ממנה: קיבלנו תרבות, מדע, ורבים קיבלו מאותו חן, מאותו רגש היופי שהיה מיוחד לעיר זו בעת שלוותה. אבל

כך. השונאים החריפים ביותר של היהודים היו בייחוד בין הכול גרמנים – 'די אללדויטשאן'. לואיגר עצמו היה רגיל לומר: מיהו יהודי, זאת קובע אני. כי עדיין נהג כביכול בחסד בזמנים אלו.

זה היה מצב היהודים. גם זה היה זעזוע שהתנחמו בו. אבל זעזוע חריף יותר בא ליהודי וינה על ידי הציונות. אינני יכול לספר כאן על התפתחות הציונות בווינה, שהייתי בה מראשית הימים, מאז בא הרצל לראשונה אל 'רמברנדט שטראססא', אל אותה האגודה הציונית שאבי היה סגן הנשיא בה, עד הימים הקשים של מלחמתו, עד הזמן שב'טירקאן שטראססא' היה המבצר הגדול של הציונות, שנלחמו ממנה באדישות ובחוסר ההבנה, עד מלחמת הבחירות, מלחמת הקהל, כשעמדנו בלילה לפני ראשי הקהל, אלפרד שטרן וגוסטב כהן, ותבענו את זכות היהדות החיה מבאי הכוח של ההתנוונות והקיפאון, ועד הימים האחרונים האלה, כשנפטר הרצל, כשמענו באחד הבקרים שהלך מאתנו, כשלווינו אותו בדרכו האחרונה, כשסידר אבי את המניין בחדרו, ואנו, שלושה האחים שנתיימתנו שבועות אחדים לפני כן מאמנו, אמרנו קדיש אחרי מותו יחד עם הנס הרצל בחדר העבודה של המנהיג המת. הציונות באה בסערה וניסתה לתת תוכן חיים ליהדות, ובזה היה עיקר הסכנה בשביל אותם היהודים, היהודים שהתאחדו אחר כך ב'אוניון אוסטרייכישאר יודאן', בשביל אותם היהודים שרצו להישאר בחסות הדת בלבד ולא להראות את יהדותם. בזה היה עיקר הסכנה, שהנה באה הציונות להוכיח שיש יהדות אחרת, שיש יהדות חיה, יהדות בעלת תרבות משלה, עתיד משלה, תקווה משלה.

אינני יכול לספר כאן את מהלך הדברים האלה. אז התחילה באמת תרבות יהודית חדשה מבצבצת ועולה בווינה. אז קמו סופרים שהיו מעוניינים ביהדות וביהודים. אז רבו אגודות הסטודנטים היהודים, קמה תנועת ההתעמלות היהודית. אלה היו סימני חיים. ואף הלעג היהודי החריף שידע ללעוג רק לעצמו ולדברים הקדושים שלנו מצא מטרה יותר טובה והוקיע את מעשיהם של אותם היהודים שלא רצו להיות יהודים. ואני מזכיר כאן את שמו של בִּידָה, של ד"ר פריץ לנר, שהוא היה אחד מבעלי העט השנון שהצביע על אלה החוטאים לעם היהודי כולו.

והנה באה מלחמת העולם הקודמת, מלחמה ששינתה את פני העולם ואת פני אוסטריה ופני וינה. באו לווינה במלחמה זו אלפים-אלפים של פליטים. על מאה וחמישים אלף יהודים נוספו פתאום עוד חמישים אלף יהודים, יהודים ממש, שלא יכלו להתבולל כל כך מהר, שלא יכלו להסתגל ולהסתדר באותה וינה של התבוללות. באו יהודים אלה ויצרו בעיות חדשות. אנו ישבנו אז בהתייעצויות ודנו בשאלה מה לעשות לפליטים האלה. ומה ידענו אז? לא ראינו את הנוולד ולא ידענו מה הבעיות העתידות לקום מתוך המצב החדש שנוצר. נוספו יהודים, נוספה גם תרבות יהודית, באו גדולי הציונים שבגליציה, באו אנשים שנתנו חיים חדשים ליהדות. אבל יחד עם זה נוספו פליטים, והיהודים, יהודי וינה, הפכו מני אז כולם לפליטים. שאלת הפליטים הפכה להיות הבעיה העיקרית של יהדות וינה, כי המלחמה הרסה את קיום העיר ואת קיום הקהילה היהודית.

כבר אמרתי, לא היו אוסטרים באוסטריה. היו גרמנים, צ'כים,

פולנים, רותנים, הונגרים וכו'. אוסטרים היו – כך סיפרו – היהודים בלבד. והנה נהרסה אוסטריה, נהרס הבסיס הפוליטי ליהודים; אין צורך באוסטרים, אין עוד אלא גרמנים בלבד. אין אוסטריה, זה האידיאל של 'דאס געבענשטע עסטרייך', כמו שכתב פעם גולדפדן בשיריו, הארץ שהיהודים יכולים לחיות כאזרחים אידיאליים בה, אף על פי שאינם דווקא גרמנים ודווקא צ'כים, רותנים או פולנים – אוסטריה זו נחרבה. ונחרב אף הבסיס הכלכלי לחיי היהודים. אמנם עדיין פעלו; הייתה תנועה ספורטיבית, והיה זה זמן הזוהר של אגודת הספורט 'הכח', שבראשה עמד ד"ר א' קרנר, והייתה תנועת 'המכבי' ושל חברות אחרות. ייסדו גם מוסדות לתרבות, כמו הפדגוגיון העברי, שזכיתי להיות מנהלו הראשון. אבל מאז הייתה זו אוסטריה של ליקבידציה ויהדות של ליקבידציה, ויהדות זו הייתה הולכת ומתחסלת ממילא. לא היה מקום לחיות ליהודים האלה בווינה. רק אשליה הייתה זו, שכאילו אפשר לקומם עוד את ההריסות.

רק אישיות אחת היא שעושה תקופה זו לראויה להיזכר – היא האישיות המזהירה של צבי פרץ חיות ז"ל, שהיה לא רק רב בבית הכנסת, לא רק רבם של העשירים, אלא רב ומנהיג של כל הקהילה, של יהדות וינה ואוסטריה יחד, ואף הוא לא היה יכול לעמוד זמן רב במלחמה הקשה, והלך בלא עת. יהדות וינה אמנם הפכה לציונית – ציונית כביכול – רוב נבחרו הקהילה היה באי כוח הציונים, אבל אף הציונים האלה היו ציונים אוסטרים, ציונים פיאקים, ציונים שלווים, לא ציוני מעשה אלא ציונים של פשרה. לתרבות עברית לא פעלו, לארץ ישראל לא הלכו. פרט ללוחמים אחדים, כמו רוברט שטריקר, שאסור לעבור עליו ולא להזכיר את שמו, היו הם חברים לאותה אשליה של יהדות וינה בכלל. במה עסקו? הנה מפעלה האחרון של יהדות וינה היה הבניין של בית הכנסת המפואר בבית הקברות, בניין שעלה להם במיליוני שילינגים, בה בשעה שלא הייתה פרוטה לקיים את מוסדות התרבות, לא את הפדגוגיון ולא את בית המדרש לרבנים. זאת הייתה פעולתם של יהודי וינה לזוהר החיצוני, לרכוש העלול להיחרב.

וכאשר באתי לווינה בשנת 1938 בשליחות האוניברסיטה, כאשר הזמינו לאותה ההרצאה על תעודות לכיש, שהייתה האספה הציבורית האחרונה בווינה שאליה באו כל גדולי המדע, כל גדולי התרבות הווינאית בין היהודים, אי אפשר היה למצוא אז עזרה של ממש למפעל האוניברסיטה ולכל מפעל אחר בארץ ישראל – בה בשעה שיהודי וינה עדיין השיאו את עצמם בחשבם שהסכנה ממערב לא תעבור את הגבול; בה בשעה שנתנו סכומים עצומים לממשלת שושניג בתקווה שאפשר להינצל ולהיבנות על ידה.

עזבתי את וינה שני ימים לפני החורבן. באתי לציריך וכבר ראיתי מתוך ידיעות העיתונים שאין תקווה. כאשר הגעתי בדרכי מסביב לגרמניה לבלגיה כבר נסתם הגולל על יהדות וינה. חלק ניצל, חלק בא לארץ, חלק הלך לארצות רחוקות וחלק גדול נפל חלל, נחרב מחורבן ישר או בלתי ישר. אין אנו יודעים עדיין את החשבון. ואין אנו יודעים עדיין אם ילמד עם ישראל את הלקח המר מגורל הקהילות החרבות האלה, מווינה ומאחיותיה שלא נשכח את זיכרן.



1975-1903

א"ד ברגמן

אני שמח שנפל בחלקי להיות כימאי

הדברים נאמרו בטקס שבו הוענק לא"ד ברגמן פרס בובליק (2 ביולי 1973) ומובאים כאן לציון מאה שנה להולדתו.

קורות חיי

נולדתי ביום 18 באוקטובר 1903 בקרלסרוהא (גרמניה) כבן הרב ד"ר יהודה ברגמן. למדתי באוניברסיטה של ברלין בשנים 1921 עד 1924. באוקטובר 1924 עמדתי בבחינות דוקטור לפילוסופיה על סמך עבודתי על "סיפוח מתכות אלקלי לקשרים כפולים פחמן-פחמן", וקיבלתי את הציון *Summa cum laude*. אחרי גמר לימודי עבדתי באוניברסיטה בברלין כעוזר של פרופ' הבר ובייחוד של פרופ' שלנק. בשנת 1928 נתמנית למרצה (*Privatdozent*) בכימיה על סמך עבודת מחקר על "אספקטים חדשים של הסטראוכימיה". עבודתי כעוזר ראשי של פרופ' שלנק וכמרצה נמשכה עד אפריל 1933. בזמן פיטוריי הייתי המועמד הראשון לפרופסורה לכימיה אורגנית בבית ספר גבוה טכני בשרלוטנבורג. ביום 4 באפריל 1933 צירף אותי ד"ר וייצמן לחבר העובדים שהיו צריכים לבוא למכון זיו שתוכנן בתקופה זו, ומינה אותי למנהל המחקר במכון זה. מפתחת מכון זיו באפריל 1934 ועד יולי 1951 הייתי מנהל המכון, ומנובמבר 1949 גם מנהל מכון וייצמן למדע. תפקידי המיוחד במסגרת מכון וייצמן היה ראש המחלקה לכימיה אורגנית וביוכימיה וראש המחלקה האופטית בפועל.

ביולי 1951 יצאתי לשנת שבתון, שהוארכה בעוד שנה לפי דרישת שר הביטחון. במשך תקופה זו התמסרתי לעבודת המחקר במסגרת אגף המחקר והתיכון במשרד הביטחון, שאני עומד בראשו. תפקיד זה מילאתי למעשה משנת 1948. בשנת 1951 נתמנית גם ליועץ המדעי של שר הביטחון. כמו כן אני מכהן כחבר במועצה המדעית לישראל מאז היווסדה, וכיושב ראש ועדת המשנה למחקר יסודי על יד המועצה. ב-1952 נתמנית ליושב ראש הוועדה לאנרגיה אטומית לישראל.

22.2.1953

ארנסט ד' ברגמן

הרומאים לא שילמו לקציניהם בכסף אלא במלח, והרשו להם למכור את המלח באיטליה. המילה הלטינית *Salarium* (משכורת) נובעת ממנהג זה, ובמשך מאות שנים הייתה מכירת המלח בארצות רבות מונופולין ממשלתי ומקור הכנסה למדינה. עד היום יש שבטים שבהם מלח הוא המטבע העובר לסוחר – ומי יודע אולי מנהג זה היה מונע מאתנו את מכת השביתות?

חלק לא קטן של ההיסטוריה של ימי הביניים ושל ההיסטוריה החדשה אפשר לתאר כתוצאה מהחדרת הסוכר ובעיקר קנה הסוכר לחקלאות. קנה הסוכר – מוצאו במזרח הרחוק, אבל הוא עבר לעולם החדש, לצפון אמריקה ולדרומה, והשפעת הצמח הזה על ההיסטוריה של העולם הייתה גדולה למדי. אי אפשר היה לפתח ענף זה של החקלאות בארצות אמריקה בלי פועלים רבים ובלי עבודה זולה, ולכן היה צורך להביא עבדים שחורים מאפריקה. ידועה ההיסטוריה של העבדות ושל המלחמה נגד העבדות, בעיקר באנגליה. אין ספק שהבעיה של עבדות ועבדים שיחקה תפקיד חשוב בהיסטוריה של ארצות-הברית, ועד היום אנו מוצאים בארצות-הברית ובדרום אמריקה שאריות של בעיה גדולה זו, בעיה שביסודה נובעת מתעשיית קנה הסוכר.

בימי קדם, בימי הביניים ועד היום הבשמים והתבלינים ממלאים תפקיד לא מבוטל בחיינו. פעם היה צורך בהם כדי לכסות על ריחות – בתקופה שבה הסבון טרם היה ידוע – ולהגן נגד ההשפעה של אוכל מקולקל. התבלינים היו כעין חומרים אנטיביוטיים המיוצרים על ידי צמחים. עדיין בדורנו התבלינים הם מוצרים חשובים למדי. במלחמת העולם הראשונה, כשהופסקה אספקת התבלינים מהמזרח לאירופה, עשה אחד מגדולי הכימיה באירופה, פרופ' Ruzicka, מחקר מקיף על

מדעי הטבע נמצאים בימינו בעמדת הגנה. במיוחד מותקפת הכימיה, כאילו היא המקור לכל הדברים הרעים המכערים את פני החברה האנושית. הכימאים הם שפיתחו את התהליכים שאפשרו את הפצצה האטומית, הם שהמציאו את אמצעי הלחימה הכימיים; הם שייצרו את קוטלי החרקים שבמרוצת הזמן מרעילים את הסביבה שאנו חיים בה; והם גורמים לזיהום האוויר, המים והאדמה על ידי תוצרי הלוואי של התעשייה הכימית.

אבל האם מוכנים אנו לוותר על הישגי הכימיה? האם אנו מוכנים לוותר על האינסקטיצידים ולהגיע למצב שבו החרקים ישתלטו על סביבתנו? האם נוותר על השימוש בחשמל כיוון שתחנות הכוח פולטות דו-תחמוצת הגפרית? או על השימוש בחומרים פלסטיים – בזמן שמתחיל להתברר שאין לנו חומרים טבעיים שיוכלו למלא את מקומם של חומרים פלסטיים אלו? יתר על כן, מי בראש ובראשונה יוכל לתקן תופעות שליליות – ויש כאלה בטכנולוגיה – אם לא אותם החוקרים, אותם הכימאים שביססו טכנולוגיה זו?

אני בא לטעון שלחומרים כימיים היה בעבר ויהיה בעתיד מעמד קובע גם בהיסטוריה של האנושות, וברצוני להדגים זאת בכמה דוגמות מן העבר ובכמה דוגמות מן ההווה. בימינו המלח הרגיל אינו נחשב לחומר כימי חשוב ומעניין. הוא עומד לרשותנו בשפע. אבל לא תמיד היה המצב כך. כשהמין האנושי פיתח את החקלאות במקום הצייד כמקור למזון, התברר ההכרח להשלים את המזון במלח. האדם הקדמון סיפק אותו לעצמו על ידי אכילת בשר של חיות פרא. ייצור המלח היה אחת מן התעשיות הראשונות שאנו יודעים עליהן (יחד עם תעשיית התסיסה – היין) והחיפוש אחרי המלח היה הבסיס למלחמות בימי קדם.

החומרים הכימיים החריפים בפלפל מתוך תקווה שיוכל להכניס בדרך סינתטית. גם הבשמים והתבלינים מוצאים במזרח, בעיקר במזרח הרחוק, וחשיבותם הייתה כה רבה עד שקנייתם ומכירתם גרמו להסכמים מדיניים מחד ולמלחמות מאידך. בתחילת ספירת הנוצרים ריכזו הרומאים את העברת הסחורות היקרות האלה לאירופה באלכסנדריה שבמצרים, ואפשר לבסס את ההיסטוריה של נוציה, את עלייתה ואת דעיכתה כמעצמה קובעת באגם ים התיכון ואף רחוק ממנו, על כך שהיא הפכה לסוחרת העיקרית בתבלינים.

מעניין להתייחס לרגע לעובדה שארץ ישראל קשורה לתופעות היסטוריות אלו במידה לא קטנה. אף שהאנושות התרגלה לחשוב על ארץ ישראל כעל ארץ התנ"ך, החכמה, ולא על חלק העולם שתרם להתפתחות הטכנולוגיות ולקידום הידע – אין ספק שארץ ישראל העתיקה הייתה – יחד עם סין – הארץ הראשונה שהתמחתה בייצור התעשייתי של מלח ואף בייצוא של מלח. הכיבוש הרומאי התכוון לא רק לשליטה על פרשת דרכים היסטורית זו בין שלוש יבשות, אלא גם לשליטה על החיטה והמלח. המלח היה אחד ממקורות ההכנסה של הממשל הרומאי. כפי שאנו יודעים היום, מומחיות בני ארץ-ישראל בהפקת מלח נקי מים המלח עמדה על רמה גבוהה ביותר. פחות ידועה העובדה שקנה-הסוכר בא לאירופה ומשם לארצות אמריקה – מעמק הירדן. אחד ההיסטוריונים של הצלבנים (או אולי נכון יותר: אחד העיתונאים) מספר "שיש שם צמח אשר ממנו נוסף עסיס מתוק מאוד; זה הדבש שאותו אוכלים עם לחם וממיסים במים; והוא מזין לדעתם יותר מדבש דבורים."

כבר הזכרנו שמזמן הרומאים היה השוק המרכזי לבשמים ותבלינים במזרח, באלכסנדריה שבמצרים, דהיינו באזורנו אנו. חלק מן הבשמים היקרים האלה נוצרו גם בארץ ישראל עוד בימי קדם. ואין חלקם של חומרים כימיים בקביעת דרכי ההיסטוריה מוגבל לעבר הרחוק. גם בימינו יש חומרים כימיים שעשויים לא רק לתרום להתפתחות ההיסטורית של העולם אלא גם לקבוע אותה, ולכן יהיו – או כבר יהיו – למוצרים בעלי חשיבות מדינית יתרה, והם המים. ואנו שוכחים לעתים תכופות שגם המים הם חומר כימי וגם הנפט והאורניום. אספקת מים מתוקים היא בעיה לא רק אצלנו אלא גם בארצות שנחשבות לעשירות במים, עשירות במקורות מים טבעיים או בגשם, כמו אנגליה ונורווגיה. אחד התעשיינים הגדולים באירופה אמר לי לפני זמן קצר שלפי דעתו אנו חייבים לחולל מהפכה בתעשייה הכימית ולפתח תהליכים חסכניים במים, כי מים יהיו חומר נדיר בעתיד הלא רחוק. אם נחשוב על חיזוי הסטטיסטיקאים שעד סוף המאה הזו תגדל אוכלוסיית העולם משלושה מיליארד וחצי לשבעה מיליארד, לא נוכל לספק את המזון לאוכלוסייה זו אלא על ידי הרחבת שטחי החקלאות והמרעה, ואין לנו דרך בטוחה יותר מניצול המדבר והאזורים הצחיחים. ברור שדרישה זו זהה עם הדרישה להמתקת מים. אסור שבעיה זו תהיה לבעיה של כדאיות כלכלית. בעבור מוצר כמו מים – בדיוק כמו בעבור אנרגיה – תשלם החברה האנושית כל מחיר שהוא כאשר יהיה הכרח בכך. מדוע אנו מקבלים בשקט יחסי את העובדה שמחירי כל המוצרים וכל חומרי הגלם יעלו בצורה ניכרת, אבל מסרבים לחשוב על צעדים העשויים להעלות את מחיר המים? חשובים כל האמצעים שהמדע פיתח או שהמדע מחפש המסוגלים להביא לידי חיסכון במים, אבל הבעיה תיפתר רק על ידי הוספת כמות עצומה של מים מתוקים לרזרבות שיש לעולם כולו.

הבעיה עמוקה ורחבה יותר משהיא נראית במבט ראשון. כי המתקת מי ים בכל שיטה שהיא דורשת אנרגיה בכמויות עצומות. יתר על כן, הרחבת החקלאות בלתי אפשרית בלי זבלים, והפקתם הרי היא בעיה

של אנרגיה. המקור העיקרי של אנרגיה חשמלית היום הוא הנפט הגולמי, גם זה חומר כימי מובהק. ולכן אם מדברים היום על משבר האנרגיה, אנו מדברים למעשה על משבר הנפט. נכון שצריכת הנפט הולכת וגדלה במהירות מסחררת, וזאת גם מסיבה נוספת: הנפט אינו רק המקור העיקרי של האנרגיה החשמלית אלא גם הבסיס לתעשייה כימית ענפה הכוללת בין השאר את ההפקה של דלק למכוניות ואווירונים – תהליך כימי לא פשוט – ייצור חומרים פלסטיים וסינתטיים אחרים ועוד.

עם זאת יש לראות את משבר האנרגיה שכה מפחיד את העולם כדבר מלאכותי לגמרי, כתחבולה של ארצות ערב וחברות הנפט הקשורות להן. יש עוד מספיק נפט בעולם, רק יש לדאוג לחלוקתו הצודקת ולמניעת מונופולין בלתי צודק.

מאידך, ברור שנגיע בעתיד – אולי הלא רחוק – לנקודה שבה יתרוקנו אוצרות הנפט הקיימים, ואז יעמוד העולם לפני משבר נפט אמתי. בחיפוש אחרי פתרון לבעיה זו צריך להתחיל עכשיו. מעטות האלטרנטיבות שיש לנו – אין ספק שאת הייצור של חשמל נצטרך לבסס לגמרי על כורים אטומיים, זאת אומרת על אורניום. הכימיה של אורניום, הפקתו ממחצבים עניים ותכונותיו יהיו נושאים ואתגר לאנשי המדע ולכימאים במיוחד. מעניין לזכור את העובדה שבשטח החומר הכימי הזה, האורניום, יש מנגנון רגולטורי לחלוקה, מנגנון בין-לאומי שגם הערבים משתתפים בו ואף נהנים ממנו, והוא הסוכנות הבין-לאומית לאנרגיה אטומית. האם לא כדאי לחשוב על מנגנון כזה גם לגבי הנפט כמקור האנרגיה – ואני מעיז להגיד שהגיע הזמן שהקהילה הבין-לאומית לא רק תחשוב אלא גם תפעל בכיוון זה ותקים סוכנות בין-לאומית לנפט.

הפניה לאנרגיה גרעינית אינה פותרת את השאלה של הזדקקותנו לנפט כחומר מוצא כימי, את השאלה של הפטרוכימיה. הכימיה מסוגלת לענות על שאלה זו בשתי דרכים שאינן נוגדות זו את זו. יש בעולם פחם בכמויות גדולות מאוד, אבל חציבתו מסובכת ויקרה. אם נוכל להפוך את הפחם, בלי לחצוב אותו, לנוזל או לגז שאפשר בנקל לשאוב גם ממעמקים, יש לנו תחליף הדומה לנפט ולגז טבעי. מאידך, יש חומר כימי אחד העומד לרשותנו בכמויות בלתי מוגבלות, והוא הסוכר למינו: סוכר, עמילן, צלולוזה. על ידי תסיסה אפשר להפוך סוכר לשורת חומרים כימיים שעליהם מתבססת התעשייה הכימית הסינתטית באותה צורה שהיא מתבססת על הנפט הגולמי ועל תעשיית פיצוח הנפט.

פיתוח הכורים האטומיים להספקת אנרגיה זולה וכן מים מתוקים ופיתוח תעשייה כימית-סינתטית המבוססת על סוכרים יאפשרו להאט את דלדול אוצרות הנפט. פיתוחים אלו, אם נקדיש להם את המאמץ הדרוש, יהיו גם קלף רציני, אולי הקלף היחיד שהעולם מסוגל לשים על השולחן מול האיום הערבי – ואין צורך לפרט את האספקטים המדיניים של תכנית זו. אבל ברור גם שכל הדברים האלה דורשים עוד עבודה מדעית מרובה – ובעיקר את עבודת הכימאים. לפני הכימיה הישראלית עומד אתגר רציני ומלהיב, כי רוב הבעיות שעליהן דיברנו אמנם הן בעיות גלובליות, אבל הגורל רצה שלנו הן רציניות יותר משהן למדינות אחרות.

בקהילת האקדמיה בישראל יש הידע שיאפשר פתרון לבעיות סבוכות כאלה. בטוחני שלשלטונות תהיה החכמה והתבונה להפנות את העבודה לאפיקים אלו של התכניות לעתיד. לכן אני שמח שנפל בחלקי להיות כימאי בתקופה זו שבה מדינת ישראל גרמה למהפכות רבות בשטחים שונים ועוד עומדים לפני פתרונות ואפשרויות למהפכות נוספות במחשבה ובמעשה.

הכתבים העבריים של בעל תקוני זהר ורעיא מהימנא

ההדיר והוסיף הערות
אפרים גוטליב

ערך והקדים מבוא
משה אידל

התקין
שמרואל ראם

הכינה את המפתחות
מיכל אורון

ירושלים תשס"ג

האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים

שימוש בטכניקה של מאגיה והיזקקות לגילויים מלמעלה כדי להגיע לסודות שעשויים להפוך לספרי קבלה באה לידי ביטוי גם בקרב המקובלים הקסטייליאנים. יש עדויות להשפעה שהייתה למחשבה ולטכניקות מיסטיות-מאגיות שרווחו באשכנז ובצפון צרפת על הקבלה בקסטייליה בשלהי המאה ה"ג. ההשפעה הזאת באה לידי ביטוי בספר הזוהר עצמו ובכתביו של בעל ספר תקוני זהר שפירושו לתורה, לפרשת מרכבה ולטעמי המצוות מוצגים כהתגלות.

קיומם של חוגים וכיוונים קבליים שונים זה מזה הולך ומתברר עם חשיפתם של חיבורים קבליים הטמונים עדיין בכתבי־יד ועם זיהוים. אנו נמצאים היום אך בראשיתו של המחקר השיטתי של הספרות הקבלית הקסטייליאנית. בעת האחרונה ניכרת התעניינות מיוחדת בבני דורם של ר' משה די ליאון ושל יוסף ג'קטילה. התעניינות ערה זו קשורה, בלי ספק, בהשקפה המקובלת במחקר הנוגעת בכתיבתו של החיבור הקבלי החשוב ביותר בקסטייליה בשלהי המאה ה"ג, הלוא הוא ספר הזוהר. רבים מן החיבורים של המקובלים הקסטייליאניים יכולים להיחשב למקורות ששימשו אבני יסוד של ספר הזוהר, ויש בהם כדי לשפוך אור על הרקע להיווצרותה של הספרות הזוהרית ועל עולמה ההגותי. אף על פי כן בולט היעדרם של מחקרים מקיפים ומפורטים שיגוללו את תמונת עולמם הרוחני של המקובלים במחצית השנייה של המאה ה"ג ויעגנו אותם ברקע ההיסטורי שלהם ובאקלים האינטלקטואלי ששרר בקרב היהודים והלא־יהודים בקסטייליה באותה העת. אף הפרטים הביוגרפיים של המקובלים והתאריכים שבהם כתבו את חיבוריהם אינם ידועים עדיין.

מהדורתו של אפרים גוטליב לשני שרידים גדולים כתובים עברית שמחברם היה המקובל עלום השם שכתב את 'תקוני זהר' ואת 'רעיא מהימנא' היא אפוא תרומה ראשונה במעלה לחקר הקבלה בשלהי המאה ה"ג וראשית המאה ה"ד. פרופ' גוטליב זיהה את מחברם של החיבורים האלה, ובמערכת הענפה של ההערות המלוות את המהדורה הוא מברר את היזקות של שני השרידים האלה לספר 'תקוני זהר' וספר 'רעיא מהימנא', ומבסס את מסקנתו שמחברם של כל החיבורים האלה הוא אחד. כמו כן הוא מביא מקורות מקראיים, תלמודיים ומן הספרות המדרשית וכן מקבילות מן הספרות הקבלית בקסטייליה. התוספת של החיבורים העבריים לכתביו של המקובל האנונימי פתחה פתח להבנה מדויקת יותר של הגותו והעשירה את ספרותו של דור הזוהר. יותר מכל חוקר לפניו הצליח גוטליב מתוך עיונים עמוקים בכתבי־יד נשכחים להעלות מתהום השכחה פעילות קבלית עלומה ולאפשר למחקר לבחון את התהוותה של השכבה המאוחרת של הספרות הזוהרית.

למרבה הצער, פרופסור גוטליב נפטר בטרם עת ולא זכה לכתוב את המבוא למהדורה. תלמידו, פרופסור משה אידל, סייע בהבאת החיבור לדפוס ואף הקדים לו מבוא, ובו הוא עומד על גלגולי התפיסות של בעל ס' תקוני זהר, נוגע בהשתלבותה של יצירתו הקבלית בספרות הקבלית בקסטייליה ודן במיקום זמני מדויק במידת האפשר של פעילותו.

ספרות הקבלה שעשתה את צעדיה הראשונים בשלהי המאה ה"ב בפרובאנס הצליחה להכות שורשים בכמה מרכזים בספרד במאה ה"ג. בקטלוניה אפשר להבחין בשתי אסכולות: זו הממשיכה את הקבלה הפרובנסאלית – בגרונה, והאסכולה של הרמב"ן, שהוסיפה להתקיים כמה עשרות שנים – בברצלונה. ואולם ראויה לציון מיוחד ההתפרצות השופעת של יצירה קבלית בקסטייליה במחצית השנייה של המאה ה"ג.

דרכי ההתהוות של ספרות הקבלה עדיין לוטות בערפל. המקובלים קיבלו את הסודות הנחשבים למסורת הקבלה בכמה דרכים. הידועה בהן היא קבלת מסורת בעל פה ממקובל אחר או מחבורה של מקובלים. זאת הייתה הדרך המקובלת בחוגו של הרמב"ן ותלמידיו. עיקרה היה אפוא שימורה של המסורת המוסמכת בלא פיתוח חידושים עצמאיים. ואולם בקטלוניה הייתה עוד גישה ליצירה הקבלית, שהייתה מבוססת לא רק על הסתפקות בהעלאה על הכתב של גילויים מלמעלה שנמסרים מן המורה לתלמיד אלא על פיתוח וחידוש מתוך הסבר ופירוש פילוסופי, בעיקר בעזרת מינוח נאראפלטוני של תורת הרב. בצד שתי הגישות האלה פעל בראשית המחצית השנייה של המאה ה"ג בברצלונה חוג מקובלים. הבולט בהם היה אברהם אבולעפיה, שהצמיח את הקבלה הנבואית. בחוג הזה, חוץ ממסירת הסוד והפרשנות הפילוסופית למסורות הסוד, הגורם הדומיננטי ביצירה הספרותית הקבלית היה הגילוי או הנבואה, והוא שיווה צביון מיסטי לספרות הזאת. באותה התקופה תופעה דומה של

פנקס ההתכתבות של המדינה היהודית של לותרנינג

העתיקי מכתבים מן השנים תקמ"ג-תקנ"א
מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא, הערות ומפתחות

82

1 ביולי 1785. הודעה על משלוח היתר נישואין לפיטלינגן.

פי"ו ר' אברהם פיטלינגן יום ו' עש"ק כ"ג תמוז תקמ"ה ל'

אחרי עתירת החיים והשלום באתי בפקודת האלופים הקצינים פרנסיס ומנהיגים מדינה י"ץ. דעם נאך ה"ה כ' שמעון י"ץ משם אן פארדט התרת קידושין לחתנו ובתו על הרבני מו"ה חיים נר"ו משם, וועלכי היר ביאי איבר שיקי למעלת כבודו י"ץ אונט ביאי פר שוס שמונה עשר ליוור מ"ץ, דיא זעלכה ליד הבעלים צו איבר ליפרן. ותו לא מידי. רק חיים ושלום. מנאי הכותב בפקודת הנ"ל. הק'.

85

24 ביולי 1785. הזמנה להופיע לפני ראשי המדינה.

פינעס ליקסהיים יום א' טוב מנחם תקמ"ה ל'

שורתיים הללו דיהנין בפקודת האלופים הקצינים ומנהיגים מדינה י"ץ דש מכ"ת ניכט פעהלין זאל אונד זיך לכאן צו בגעבין אצל האלופים קצינים פו"מ י"ץ הנ"ל, על יום ב' כ"ה מחודש זה' הבע"ל, דש הייסט קינפטיגי וואוך לטובה. אהני צוויפלש ווירט מכ"ת קיין עיכוב דא צו אמפלאיהן. ותו לא מידי רק חיים ושלום. מנאי. כ"ד בפקודת הנ"ל.

עד אמצע המאה הי"ז הייתה דוכסות לותרנינג (Duche de Lorraine) מדינה עצמאית במסגרת הקיסרות הרומית הקדושה, מובלעת מוקפת מכל צדיה בארצות המלכות הצרפתית. אמנם במרוצת המאה הי"ז הייתה בלותרנינג נוכחות צרפתית, אבל רק בשנת 1766 סופחה הדוכסות לצרפת באופן רשמי והייתה לחלק ממנה. עד אמצע המאה הי"ז מעטים מאוד היו היהודים אשר הצליחו להיכנס לאזורים דוברי הצרפתית של הדוכסות ולהתיישב בהם. באמצע המאה הי"ז הסתננו כחמש-עשרה משפחות יהודיות אל העיר ננסי בטענה שכמה עניינים משפטיים דורשים את נוכחותן במקום, ואולם מועצת העיר תבעה מן המושל הצרפתי את גירושן. זאת הייתה המדיניות השלטת בחלקים דוברי הצרפתית של הדוכסות. לעומת זאת, בחלקים דוברי הגרמנית התגבשו בהדרגה ריכוזים של יהודים בכמה כפרים ועיירות.

בשלהי המאה הי"ז עלה על כס הדוכסות של לותרנינג ליאופולד הראשון, והוא נזקק לכספים כדי לבסס את שלטונו. הוא הזמין אפוא כמה בנקאים ויזמים יהודים מן העיר מץ הסמוכה, שהייתה אז בשיא התפתחותה ושגשוגה הכלכלי, כדי שיעזרו לו בשיקומה הכלכלי של לותרנינג. רק במאה הי"ח זכה אפוא הקיבוץ היהודי

בדוכסות בהכרה רשמית של השלטונות, והנוכחות היהודית בה הוסדרה כאשר הוחלט שמספר מוגבל של משפחות יהודיות יהיו רשאיות להתיישב בכמה מעיירותיה. בשנת 1721 נתפרסמה רשימת שמותיהן של שבעים ושלוש המשפחות שהורשו להתיישב בדוכסות ועשרים וארבעה המקומות ששיבתם הותרה בהם. נקבע בצווים שמי ששיבתו מותרת בדוכסות רשאי לגור במקום שהשתקע בו, לקיים את דתו, לעסוק במסחר במסגרת החוק ולהיות כפוף ל'קהילה'. בשנת 1733 הוטל מס על היהודים בדוכסות, ועל ראשיהם הוטל להכין את רשימת המס ולגבותו. בשלב זה ביקשו מנהיגי היהודים בלותרנינג באופן סופי את רשימת היהודים ששיבתם מותרת בלותרנינג על יסוד רשימות המס, וכך עלה מספר המשפחות 'הנסבלות' בדוכסות למאה ושמונים. לפי הנראה, בתקופת הדוכסות העצמאית לא הייתה סטייה של ממש מן המספרים האלה. אף שהצווים והפקודות לא השתנו עם ספוח הדוכסות לצרפת, הקפידו השלטונות הצרפתיים פחות מקודמיהם, והאוכלוסייה היהודית ומספר מקומות התיישבותה עלו בהתמדה בתקופה שקדמה למהפכה הצרפתית. האוכלוסייה הזאת קיימה קשרים אישיים וכלכליים הדוקים עם הקהילה החשובה והסמוכה מץ, אך הקפידה לשמור על עצמאותה הארגונית והמנהלית, והתקיימה כ'מדינה' עצמאית.

אפשר לומר ששתי הרשימות הנזכרות היו הבסיס הרשמי של ייסוד הקהילה של יהודי דוכסות לותרנינג, הלוא היא ה'מדינה'. הדוכס מינה את ראש ה'מדינה' הראשון, ובהמשך עמדו בראשה שניים, שלושה ואף ארבעה פרנסיס. מינוי הפרנסיס היה ככל הנראה בידי ה'מדינה', אך היה טעון אישור של המושל. בגלל פיצולה הגאוגרפי לא יכלו ראשי ה'מדינה' לטפל בכל הבעיות המקומיות שהתעוררו בקהילות שברחבי הדוכסות. היא חולקה אפוא לכמה יחידות מנהליות – départements – ובהן נבחרו עוזרים לראשיה, וכונו פרנסיס וגובים. שתדלני ה'מדינה' מינו ביום הוועד את הפרנסיס ואת הגובים כדי להנהיג את הקהילות ולגבות מהן את המסים לפי רשימות מס שערכו השתדלנים בכל שלוש שנים ושאושרו בידי מושל האזור. ל'מדינה' היה גם רב אב בית דין, והוא נבחר באספת הפרנסיס. לכל אחת מן היחידות הוקצה מספר של נציגים לבחירת רב ה'מדינה', ומספרם קבע את חשיבותן היחסית.

למרבה הצער הפנקס של 'מדינת' לותרנינג וארכיונה לא נשתמרו, ורק בעת האחרונה התגלה פנקס ההתכתבות (מכתבים יוצאים) שלה. בפנקס הזה, היחיד שנשאר לפלטה והרואה אור עתה, הועתקו 193 מכתבים שנשלחו לנמענים רבים בשנים 1783–1789 ובשנת 1791. המכתבים האלה מלמדים על החיים המנהליים ועל החיים הפנימיים של 'מדינת' לותרנינג במשטר הישן וגם לקראת אספת המעמדות בשנת 1789. המכתבים האחרונים מעידים על תהליך התפוררותה של ה'מדינה' בעקבות התקוות המוגזמות שתלו בניה ברפורמות המהפכניות ועל מאמצי ראשיה לשקמה. הם מאירים באור חדש תקופה מרכזית לא רק בתולדות יהודי לותרנינג אלא בתולדות יהודי צרפת והמערב כולו.

ספרים חדשים מאת חברי האקדמיה

Cloetingh, S. and **Z. Ben-Avraham** (Eds.)
From Extension to Collision: The Dead Sea Rift and Other Natural Laboratories,
European Geophysical Union,
Stephen Mueller Special Publication
Series 2, 2000

Joseph Bernstein and Stephen Gelbart
(eds.)
An introduction to the Langlands program,
Birkhauser, Boston 2003

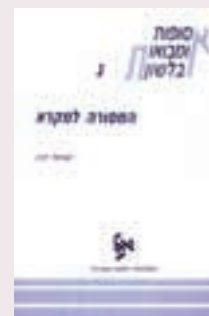
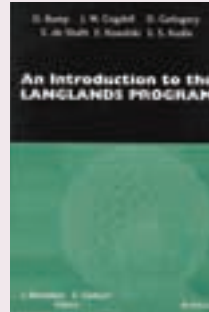
S. N. Eisenstadt
Paradoxes of Democracy: Fragility, Continuity and Change
בערבית

Etan Kohlberg (ed.)
Shi'ism, Vol. 33 in the series The Formatin of the Classical Islamic World, Aldershot
2003

Zvi Lipkin
Lie Groups for Pedestrians,
Dover Publications, New York 2002
(Originally published by North-Holland
Publishing Company, Amsterdam, 1966)

אהרון ברק
פרשנות תכליתית
במשפט, הוצאת נבו,
תל-אביב 2003

ישראל ייבין
המסורה למקרא, הוצאת
האקדמיה ללשון העברית,
ירושלים תשס"ג



רשימת חברי האקדמיה

החטיבה למדעי הטבע
שמאל שטריקמן
שהרן שלח
עדי שמיר
נתן שרון
זאב תדמור
יגאל תלמי

החטיבה למדעי הרוח

חיים תדמור, סגן הנשיא
בנימין ז' קדר, יו"ר החטיבה
ישראל אומן
בנימין איזק
שמואל נ' אייזנשטדט
יצחק אנגלרד
יהודה באואר
חיים ביינארט
מלאכי בית-אריה
יהושע בלאו
זאב בן-חיים
אהרון ברק
גדעון גולדנברג
אברהם גרוסמן
הלל דלסקי
אלחנן הלפמן
דון הנדלמן
מנחם הרן
ישראל ייבין
מנחם יערי
רות נבו
דוד נבון
יוסף נוה
עזרא פליישר
דניאל פרידמן
יוחנן פרידמן
מרדכי עקיבא פרידמן
יורם צפירי
איתן קולברג
מיכאל קונפינו
אשר קוריאט
מאיר קיסטר
אריאל רובינשטיין
דוד שולמן
גרשון שקד
שאול שקד
אריאל ששה-הלוי

החטיבה למדעי הטבע
יעקב זיו, נשיא האקדמיה
דן שכטמן, יו"ר החטיבה
שמואל אגמון
יקיר אהרונוב
נוגה אלון
יוסף אמרי
רות ארנון
יהודית בירק
צבי בן-אברהם
יעקב בקנשטיין
יוסף ברנשטיין
יורם גרונו
עמירם גרינולד
אריה דבורצקי
ישראל דוסטובסקי
חיים הררי
אברהם הרשקו
איתמר וילנר
מאיר וילצ'יק
משה זכאי
אורי זליגסון
ליאו זקס
אילן חת
עדה יונת
יהושע יורטנר
אברהם כוגן
רפאל לוין
אלכסנדר לויצקי
יורם לינדנשטראוס
צבי ליפקין
רפאל משולם
יובל נאמן
חיים סידר
מיכאל סלע
הלל פורסטנברג
איליה פיאטצקי-שפירו
מיכאל פלדמן
אמיר פנואלי
דב פרומן
אפרים קציר
מיכאל רבין
יחזקאל שטיין
יצחק שטיינברג