

תורה שבעל-פה: קריאה פואטית-פרפורמטיבית בהגותם של ישעיהו ליבוביץ ועובדיה יוסף

נטע שרם

סיפור תלמודי ידוע מתאר אדם שבא להתגייר ושואל את שמאי: "כמה תורות יש לכם?", ושמאי משיב לו: "שתים, תורה שבכתב ותורה שבעל-פה" (בבלי, שבת לא ע"א). אני מאמצת את דבריו של שמאי למחקר הגות מודרנית; דברים שנאמרים על-פה הם תורה בפני עצמה, שאפשר וצריך לחקור לצד העיון בהגות כתובה וכהשלמה לו. במדעי הרוח נהוג לייחד את מעמדו של הספר, כתב היד או היוםן האישי, כי רק "דיבור שאינו מתכלה מייד" הוא בעל ערך. ואכן, בעבר העל-פה היה "זניח, דיבור שמסתלק, שצף ועובר" וחוקרים לא יכלו להעמיק בו, אך כיום המהפכה הטכנולוגית התגברה על מכשול ארעיות ההיגוד (בארת ופוקו 2005, 36). ולמרות זאת, סוגות חדשות עם היסטוריה קצרה מזו של הכתב – הקלטות קוליות ואורקוליות – כמעט שלא פרצו את דלתות מגדל השן של מחקר ההגות המודרנית. וולטר אונג (Ong 1982, 10) הראה כי מסיבות היסטוריות, חוקרים ממשיכים להעדיף טקסטים כתובים ואף מניחים שאין הבדל בין האוראלי לטקסטואלי. האם סביר להניח שלבלשנים, אנתרופולוגים וחוקרי תרבות מותר וכדאי להתעמק בצילומי וידיאו ובהקלטות אודיו, אבל לחוקרי דתית ופוליטית זה מיותר ואפילו אסור?

בקרב חוקרי הגות, העדפת הכתוב על הדבור נובעת מהצימוד בין חשיבות ואיכות ובין אוניברסליות או על-זמניות. העל-פה מזוהה עם המקומי, העממי והחולף, ועל כן הוא לא חשוב ולא איכותי. הדרשה היהודית, למשל, היא תופעה עממית הנסמכת על מקורות לא עממיים ומתמודדת עם בעיות השעה והדור. באופן מסורתי, התרבות הלמדנית העניקה יחס משני ליצירות דרשניות בגלל הצורך להתאים את הדרשה לקהל היעד. חלק מהחוקרים ירשו חשדנות זו וסברו שראוי "לקלף" מן הדרשה את השכבות המזדמנות ולהגיע אל העיקר או הליבה העומדים מעל לגבולות הזמן והמקום. כפועל יוצא מכך, מחקר הדרשה היהודית (הנכתבת טרם מסירתה או לאחריה) סבל מהזנחה. לדברי יוסף הקר, "חוקרי המחשבה מבקשים בדרך-כלל אחר הוגים שיטתיים ומקוריים ולא אחר אימפרוביזאטורים

או פופולאריזטורים" (הקר 1986, 108), אולם רבים אחרים רואים בדרשה מקור ראוי למחקר, כזה שמתקיים בו מיזוג נדיר בין הלכה למנהג, בין התרבות העילית לתרבות העממית. דווקא בדרשה, הפרקטיקה והספרות הרבנית מוצאות דרך להשתלב זו בזו במעין "סגסוגת" (ברקוביץ 2007, 105).

מושאי המאמר, פרופסור ישעיהו ליבוביץ (ריגה, ירושלים, 1903–1994) והרב עובדיה יוסף (בגדד, ירושלים, 1920–2013), מתאימים לעיסוק במתח הפורה שבין התורה שבכתב ובין התורה שבעל-פה. במשך שנים ארוכות הופיעו השניים בקביעות מול מגוון קהלים והותירו אחריהם קורפוס אדיר של כתיבה ודרשות, שיעורים והרצאות מוקלטות. המאמר יראה כי היחס של ליבוביץ ויוסף לציונות מתבהר אם שוקלים את סוגת העל-פה שלהם. דווקא בסוגיית הציונות, שאצל יוסף וליבוביץ גבולותיה הם עניין שבפולמוס, הפרפורמנס חושף מה שהכתיבה מטשטשת. בפועלם הדיבורי התהלכו יוסף וליבוביץ בשדה הציונות כשאלה תיאולוגית, אידיאולוגית, פוליטית ומעשית, והשתמשו במבעים פרפורמטיביים שאינם מתמצים בתוכן מילולי. הם נעו בין לחצים דתיים ופוליטיים וזרמים אידיאולוגיים, ובהם ציונות חילונית ודתית, חרדיות אשכנזית וספרדיות בבליית וירושלמית, והעמידו לעומתם אופוזיציה ששפתה היא הגמישות הדרשנית והמשחקיות הקולית והגופנית.

באופן רחב יותר, המאמר מציע אפשרות לקשור בין תפיסות עולם גלויות וסמויות ובין הגשה ספרותית-פרפורמטיבית. הנחת המוצא שלי היא שהטקסט הדבור הוא אובייקט ספרותי שפתוח לעיון פואטי, והוא גם אובייקט התרחשויות שמתאים לניתוח פרפורמטיבי. תשומת לב לא רק למילות הטקסט אלא גם לביצועו מרחיבה את האפשרות לפרש הגות המובעת בדיבור. ולראיה, רבים כבר עמדו על היחס שבין הגות פילוסופית (כתובה) ובין ההגשה הספרותית שלה. לדוגמה, מקובל לטעון שהאפוריזמים של ניטשה או הדיאלוגים של אפלטון אינם עניין של צורה בלבד אלא יש בהם גם מן הטיעון. בסגנון ובצורה מובלעת אמירה על אודות טבע הידיעה, קניינה ומסירתה (Nehamas 1985, 13). באותו האופן, סגנונות הדיבור השונים של ליבוביץ ויוסף מלמדים על הבדלי עומק ביניהם בתפיסת הידיעה, הסמכות, היחיד והחברה. יש הבדל ניכר בין המבע החד והנוסחתי של ליבוביץ ובין המבע הנרטיבי והמדרשי של יוסף. בהלימה בין טקסט לפרשנותו, אקרא את ליבוביץ באופן נקדני המתמקד בניסוח מסוים, ואת יוסף אקרא באופן מתרחב המתפרש על פני מערך התבטאויות. לצד הבדלים בולטים בין הפואטיקות הפרפורמטיביות של ליבוביץ ויוסף וכמובן גם בין האידיאולוגיות של השניים, מיקוד המבט בהתבטאויותיהם על מדינת ישראל והציונות חושף זיקות מפתיעות בין מסקנותיהם.

בתחילת המאמר אצביע על ההקשר החז"לי של מושג התורה שבעל-פה ואתאר כיצד המושג רלוונטי למחקר הגות בת זמננו. אחר כך אנמק את הבחירה להשוות בין ליבוביץ ליוסף בהיותם שני קולות אופוזיציוניים לציונות הדתית. כדי להמחיש את הפער בין המילים ובין הגשתן, חלקו השלישי של המאמר יוקדש לעיון בקללה שקילל יוסף והוקרנה בחדשות, ובמשפט "שערורייתי" שאמר ליבוביץ בריאיון טלוויזיוני. אציג את הפרשנויות

שחוקרים נתנו לביטויים האלה עד כה ואסביר מדוע אני שוללת פרשנויות אלו, שהסתמכו על קריאת המשפטים מן הכתב ולא על צפייה בביצועם. בחלק הבא אעסוק בשאלה ההרמנויטית של קריאת טקסטים דבורים ואציע כמה כלים פרשניים. לאחריו איישם את הכלים הללו ואנתח באמצעותם דרשות והרצאות של ליבוביץ ויוסף שעוסקות במעמדן של הציונות ומדינת ישראל. אטען שדיבור בוטה, אירוני, פרודי ולא מנומס אינו מכשלה שעל המחקר להתגבר עליה, אלא בשר מבשרו של הקורפוס ההגותי של דוברים אלו; השילוב בין תוכן מסוים ובין ביצוע מסוים צריך לעורר את החוקרים לחשוב מחדש ובאופן שלם על העמדות של יוסף וליבוביץ ועל השינוי שהם מבקשים לחולל, הן אצל הקהל הנוכח בעת נשיאת הדברים הן בחברה בכללותה.

תורה שבכתב ותורה שבעל־פה

הטקסט הוא ממכונני התרבות היהודית. למרות זאת, הכתיבה לא קיבלה מעמד מיוחד או נעלה על לימוד באמצעות הדיבור. בדיאלוג האפלטוני "פידרוס", הכתב הסטטי נחות מן הדיבור הדינמי: "ואולם לכשתשאל אותו [את הכתב] על כל דבר מדבריו, מרצונך לעמוד על פירושו של הכתוב, הרי הוא מציין לך תמיד אותו הדבר עצמו" (אפלטון 1959, 420).¹ המסורת הרבנית ראתה מתח בין כתיבה ודיבור, אך בספרות חז"ל לא נמצא ביניהם מדרג חדר־משמעי. התורה שבכתב מקודשת בהיותה דבר האל, אבל היא אינה עליונה על התורה שבעל־פה (שגיא 2022). יעקב בלידשטיין הציע כי "הניגוד העקרוני אינו אפוא זה שבין תורת הפה ותורת הכתב, אלא זה שבין 'תורת הפה' ו'פה אחד', בין ריבוי לאחדות" (בלידשטיין 1980, 6). כלומר, קיבוע המילה הקדושה לנוסח אחד, מחייב וסופי עומד במתח מתמיד עם הקדושה רבת הניסוחים. המילה הקדושה מזוהה לעיתים עם האחדותיות ולעיתים עם הדינמיות, ותפיסות אלו משפיעות על הערכת היחס בין התורה שבעל־פה לתורה שבכתב (סילמן 1999).

הסברים מדרשיים שונים ניתנו לחלוקה העקרונית לשתי תורות, בכתב ובעל־פה: קדושת הטקסט, מעמדו הנורמטיבי והסמכותי, תפוצה, וחופש פרשני. האמרה החז"לית "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב" (בבלי, גיטין ס ע"ב), האוסרת על המרת הדבור לכתוב, מביעה חשש מפני שיבוש פרשני, תיאולוגי וחינוכי (ויגודה 2006). אך כידוע, בשל החשש שתאבד הפכה גם התורה שבעל־פה לקורפוס כתוב. בה בעת, עקרון

1 מליצה נוצרית מפורסמת מתארת איגרת ש"כתובה לא בדיו, אלא ברוח אלוהים חיים, לא על לוחות אבן, אלא על לוחות של לב בשר", וכן "לא של אות כתובה, אלא של הרוח; שכן האות ממיתה, אבל הרוח מחיה" (איגרת פאולוס השנייה אל הקורינתים 3: 3-6, תרגום החברה לכתבי קודש). לדיון בהדי התפיסה הנוצרית בחקר האוראליות ראו 2011, 213; Sterne 2003, 16. בשונה מן המסורת הנוצרית והמסורת היוונית, שהנגידו בין הכתב לדיבור, דרידה סיבך את ההבחנה ביניהם; ראו דרידה 2015.

העל-פה נשתמר הן כתפיסה תרבותית הן בעיצוב פרקטיקת לימוד של התורה שבעל-פה. חרדת הקודש שבה התייחסו לדיבור שעל-פה קיבלה את ביטוייה בהלכה המורה להחזיק בהיחבא כתבים שמקורם דבור: "[ו]כותבין אותן שלא ישתכחו מסתירין את המגילה" (רש"י על בבלי, שבת ו ע"ב). אפשר לומר שעל אף יתרונותיה הדתיים, החינוכיים והפוליטיים של התורה שבעל-פה שאינה נכתבת, מרחפת מעליה אימת השכחה. לאורך ההיסטוריה, ובהיעדר מכשיר ההקלטה המודרני, יהודים רשמו דברים שעל-פה ולא תמיד הקפידו להחביא את הכתבים. כל בית מדרש, כל דרשן נודד וכל אדמו"ר חסידי לימדו תורת פה, וזו התגלגלה דרך סיפורים מפי השמועה, הערות שוליים, מכתבים ומגילות, ונמסרה לדורות מאוחרים יותר.

אירוע היגוד הוא מכלול ריטואלי, פואטי ותיאולוגי, אירוע שאת טיבו קשה לשחזר מתוך מקורות שמתעדים אותו בכתב. כמעט מיותר לציין שתמלול מרדד ומוחק רבדים של הדיבור: היסוסים, הפסקות ושתיקות, הקשות מצלול וגוונים קוליים, כולם הולכים לאיבוד ונותרות רק המילים. בתהליך התמלול נושרת "קליפה" פואטית-פרפורמטיבית עתירת תוכן. תמלולים הם ייצוג חסר עד מאוד של המקור, שכן אלמנטים אסתטיים ופרגמטיים דבורים נמחקים כליל או הופכים לשגיאה תחבירית (Ong 1982, 22). על כן, הסתפקות בתמלול לבדו כאשר יש מקור מוקלט היא משגה מחקרי חמור. דווקא חוקרים שעוסקים בעידן הטרנס-טכנולוגי ומתחקים אחר הדים אוראליים של השירה המקראית ושל ספרות חז"ל והחסידות פיתחו הבנה מורכבת לגבי השתמרות גרעין דיבורי בתוך הטקסטים שלפניהם (קויפמן 2018, 71), ובמחקריהם בולטת ההבנה שהדיבור אינו זהה לכתובה. אולם חוקרים שעוסקים בהגות בת זמננו אינם מגלים אותה מידת התעניינות בדיבור שקדם לטקסט הכתוב, כגון ההרצאה או הדרשה שעל-פה לפני שהפכה למאמר.

על ההשוואה בין ליבוביץ ויוסף

עד היום, ליבוביץ ויוסף מעוררים בציבורים ישראליים רגשות עזים הנעים בין הערצה לסלידה. יוסף וליבוביץ היו יהודים הלכתיים המוטרדים מבעיות השעה ומדברים בפני ציבור מאמינים. לאורך שנים רבות, בכל מוצאי שבת ירושלמית היה מתכנס ציבור חסידים גדול לשמוע את הרב עובדיה בבית הכנסת תפארת ירושלים (בית כנסת היזדים), וציבור חסידים קטן הרבה יותר – אך מסור לא פחות – היה מתכנס לא רחוק משם, בבית הכנסת ישורון, לשיעור שבועי של ישעיהו ליבוביץ. בשני המוקדים, גם אם הפוליטיקה השתרבבה להתכנסויות הללו, היא לא הייתה המניע לקיום השיעורים. הרב עובדיה דרש בענייני הלכה ואגדה, וליבוביץ לימד ספרות מוסר ומחשבה.

הרב עובדיה לא התראיין כמעט לתקשורת, מתוך עמדה עקרונית. לעומת זאת, חסידי הרבים של ליבוביץ היו מלהקים אותו שוב ושוב להופעות בעיתונות המודפסת והמשודרת.

ליבוביץ היה "כוכב רדיו" שלימד יותר קורסים באוניברסיטה המשודרת מכל אדם אחר, ויוסף היה "כוכב קלטות הפצה". ליוסף הייתה נוכחות רדיופוניית בשנות השבעים והשמונים במסגרת תוכנית הרדיו "שואל ומשיב", ולמעשה, ספרי השו"ת יחזה דעת מרחיבים משמעותית פסיקות שלו ששודרו ברדיו. אך קולו של יוסף חרג מגבולות שיעוריו השבועיים בבית הכנסת תפארת ירושלים, והגיע לתפוצה ניכרת בקהילות מזרחיות. תנועת ש"ס קידמה מאוד את תרבות הקלטת הדתית, את ערוצי הרדיו הפיראטיים ואת הכינוסים ההמוניים שכוונו לציבור מזרחי על הרצף המסורתי. יתרה מזו, בשנת 1993 החלה חברת "דר וסוחרת" לשדר את שיעוריו השבועיים של יוסף לקהל בישראל ואף בחו"ל בשידורי וידאו לווייניים (ליאון 2012). עם התחזקותה של ש"ס, שמו של מנהיגה הרוחני וקטעים מתוך הקלטות של דרשותיו השבועיות כיכבו בחדשות לא פעם, לרוב בגלל תוכן מתסיס. גם אמירותיו הקשות של ליבוביץ היו בבחינת ספורט תקשורתי נפוץ. עשרות מאמרי דעה נכתבו במרוצת השנים הן על ליבוביץ הן על יוסף, ונמתחה בהם ביקורת נחרצת על סגנונות ההתבטאות שלהם.

ובכל זאת ההבדלים ביניהם עצומים. כשליבוביץ עמד מול קהל חי, או מול קהל צופים בטלוויזיה, הוא נקט עמדת אפוזיציה והשתמש בפרובוקציה מילולית, ואף הביע קורת רוח מכך שדבריו מעוררים זעזוע (גלילי 1987). דוגמה מובהקת לכך מופיעה בסרטו של יגאל בורשטיין **ישעיהו ליבוביץ במעלות** (1981), שבשיאו דבריו של ליבוביץ מעוררים צעקות, קודם כלפי ליבוביץ ואז גם בין הנוכחים באולם שבו הוא מרצה. לעומת זאת, כשהרב עובדיה עמד מול הקהל שלו האירוע שנוצר אמנם היה סוער לא פחות, אך הוא היה קשור באיחור של הנוכחים ולא בפיצולם למחנות (Durkheim 2011, 303). על במה בקריית מלאכי, למשל, רבנים ואישי ציבור עמדו בתור כדי שהרב יברך אותם בעודו סוטר להם על הלחי. הקהל, שבירך אמן וצחק בקול, היה כדבוקה אחת (יוסף תשס"ו). ויש לעמוד על עוד הבדל בין השניים. מבחינת התרבות ההגמונית החילונית-אשכנזית בישראל (פילק 2006, 31), אין לחדד כי שני תארי דוקטור מאוניברסיטה גרמנית נחשבים יותר מאשר הסמכה לרבנות בשיבת פורת יוסף; עריכת האנציקלופדיה העברית נעלה על חיבור עשרות ספרי הלכה פורצי דרך ואנציקלופדיים בהיקפם; פרס ישראל על מפעל חיים שווה יותר מפרס ישראל לספרות תורנית;² ואם צריך לבחור בין שתי עמדות "סהרוריות", עדיף להיות פטרון הסרבנים שמתנגדים לכיבוש וקורא "יהודואצים" מאשר מנהיג רוחני של תנועת ש"ס שצועק "תצא בחוץ". על כן, אף ששניהם היו "האחרים" של ההגמוניה החילונית-אשכנזית של התקופה, מרחקם היחסי מן ההגמוניה לא היה שווה. ההגמוניה יכולה הייתה לעמוד בשיחה עם ליבוביץ, אך יוסף היה חיצוני מכדי שתקשורת כזאת תתקיים בכלל.

עם זאת, למרות ההבדלים במיקומם היחסי ביחס להגמוניה, יש מקום לערוך השוואה רעיונית בין ליבוביץ ויוסף, השוואה שעד כה המחקר לא נתן עליה את הדעת. מישור ההשוואה נחשף דווקא כאשר שוקלים את הארכיון הדבור שלהם, וחשוב מכך – את העוצמה הפרפורמטיבית שלו. המוטיבציה להשוואה טמונה בפנייתם לאורך שנים רבות אל ציבורים רחבים. ההשוואה עצמה מתאפשרת בזכות קורפוס רחב של חומרים מוקלטים ונגישים, ולצידו הבדלים עצומים בסגנון ובדמות המספר (ה"אני"), בקהלי היעד וביעדי הפרפורמנס – איחוד הקהל אצל יוסף לעומת פיצולו אצל ליבוביץ. נוסף על כך, שני הקולות נובעים מתוך האורתודוקסיה היהודית של המאה העשרים ומקבלים את המסגרת הציונית, אך בה בעת קוראים תיגר על התיאולוגיה הדתית-לאומית. כאן הם נקראים לראשונה זה לצד זה.

מן הבחינה המתודולוגית, הוספת הקלטות קוליות ואורקוליות לקורפוס המחקרי מאפשרת סדרה של פעולות מחקר חדשות: (1) בהינתן גרסאות דבורות וכתובות של אותה יצירה הגותית, כגון הקלטה ותמלול שעובד ונדפס בספר, אפשר להשוות בין ההקלטה ובין התוצר שבדפוס; (2) כאשר דובר מסוים נושא את אותה הרצאה יותר מפעם אחת (וזהו מצב שכיח), אפשר להשוות ביצועים שונים של ההרצאה; (3) כאשר לדובר מסוים יש הגשה עקבית וייחודית לו, שאקרא לה פואטיקה פרפורמטיבית, אפשר לתאר אותה ולתהות על יחסי הגומלין בין התוכן ובין הצורה הפואטית-פרפורמטיבית (בדומה להבדל שבין דיאלוג אפלטוני לאפוריזם ניטשיאני); (4) אפשר גם להשוות בין אסתטיקות פרפורמטיביות של הוגים שונים שמקיימים ביניהם זיקות פילוסופיות, היסטוריות או סוציולוגיות.

כעת אדגים כיצד הקשבה וצפייה צמודות בטקסט הדבור יכולות לחשוף תובנות הגותיות שאינן נגישות למחקר על טהרת הטקסט, ואחר כך אגדיר מהו טקסט דבור ואתאר מה כרוך בפרשנות של טקסט כזה.

על המיזוג בין הגות לפואטיקה פרפורמטיבית

בספרות המחקר טוענים לא פעם כי הסגנון הבוטה של ליבוביץ ושל יוסף הוא בבחינת מכשול להבנה עיונית (לאו 2005, 13; גולדמן 2009, 351). אני טוענת את הטענה ההפוכה: הסגנון הוא מפתח למעקב אחר מה שמסתתר בין המילים ולהבנת המבע המילולי. רומן יאקובסון (1986) הצביע על התלות העמוקה בין הפונקציה הדנוטטיבית והאמוטיבית של השפה הדבורה. הפונקציה האמוטיבית מופיעה בצליל, בדקדוק ובבחירת המילים. היא מעוררת רושם רגשי ומבטאת את "יחס הדובר כלפי מה שהוא מדבר עליו" (שם, 141). על כן, האינפורמציה שבדיבור אינה מוגבלת ל"היבט הקוגניטיבי של הלשון" (שם).

לפני שאכנס לעומק הדיון במופעים של ליבוביץ ויוסף, אציין שהמחקר מעדיף לצטט מתמלולים מודפסים ומתעלם מן ההקלטות הקיימות, ואף מהדי הרובד האמוטיבי שעוברים בתמלול. אדגים זאת בדברים חידתיים שאמר ליבוביץ בריאיון טלוויזיוני וכן בקללה שקילל יוסף את יוסי שריד.

באחת מהופעותיו בטלוויזיה אמר ליבוביץ: "באשר למדינת ישראל, לגמרי לא התאכזבתי ממנה. להפך, אני יודע שאני שייך בתור מיעוט, אני יודע שהיום זה מיעוט במדינת ישראל שלא נתאכזבו ממדינת ישראל" (ליבוביץ 1975א). מתמלול שכזה לא ברור למה אנשים פורצים בצחוק כשאני מקרינה את הסרטון שבו הוא אומר את הדברים. במושגיו של יאקובסון, התמלול מזמין קריאה של הרובד הקוגניטיבי ומטשטש את הרובד האמוטיבי. מכיוון שלהסביר בדיחות מעקר אותן, לא אסביר "מה מצחיק" אלא "מה רואים" ו"מה שומעים". בתיווך עדשת המצלמה אנו רואים בקטע הזה רק את הראש והחזה של ליבוביץ; לא רואים את המראיין או את הקהל באולפן. ליבוביץ הוזמן לאולפן הערוץ הראשון לשוחח עם שייקה פורת על ספרו החדש יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל. הצילום הוא בשחור-לבן ונעשה על ידי הערוץ הראשון. ליבוביץ לבוש חולצה שחורה ומרכיב משקפיים שחורים בעלי מסגרת עבה. ראשו המקריח וכפתורי החולצה הלבנים בולטים על הרקע השחור שמאחוריו. גופו מוטא מעט מן המצלמה, כך שזווית הצילום מציגה לנו פרופיל. ידיו של ליבוביץ משולבות ומונחות בחיקו, ובמקום ללוות את דבריו במחוות ידיים הוא מסובב את ראשו ימינה ושמאלה, ורק האגודל שלו מקפץ מעלה מטה. גוון הקול חריף, כשל דברי תוכחה זועפת, אם כי לא ברור על מה התוכחה ואת מי ליבוביץ מוכיח. רגע לפני שהוא מתחיל לדבר, אחת מגבותיו עולה אל מעבר לסף המשקפיים. הגבה המורמת מביעה תמיהה, הסתייגות, חוסר עניין או ביטול. הוא פותח את פיו ואומר: "באשר למדינת ישראל, לגמרי לא התאכזבתי ממנה". המילה "לגמרי" מבטאת בתדר ובאורך המעניקים לה משקל סמנטי מכריע: ליבוביץ מאריך את המילה "לגמרי" ויוצר קשת צלילית שמתחילה נמוך, עולה לצליל הגבוה ביותר במשפט, ואז יורדת. "להפך, אני יודע שאני שייך בתור מיעוט, אני יודע שהיום זה מיעוט במדינת ישראל". כשליבוביץ אומר את המילה "להפך" הוא זורק את ראשו לצד השני בתנועה מהירה, החלטית ונחרצת. הוא מהנהן שוב ושוב, אולי לאות הסכמה עם עצמו. בפרט את המילים "שאני שייך" ו"אני יודע" הוא מרגיש הדגשה יתרה בתנועות ראש, לפי קצב הדיבור. במחצית המשפט ליבוביץ מחזיר את מבטו אל המראיין ומסיים: "שלא נתאכזבו ממדינת ישראל". ושוב, קולו מגיע לשיא מצלולי ומתארך במילה "שלא", ומסתיים בצליל נמוך עם הנקודה שאחרי "ישראל". רגע לפני שהוא אומר את המילה "שלא", ליבוביץ מרעיד מעט את ראשו ימינה ושמאלה במעין מופע מזורז וכמעט בלתי מורגש של שלילה. הנרגנות, מחוות הראש האקספרסיביות והתוכחה מלוות את המילים ומקנות להן משמעות ברובד האמוטיבי. לפי יאקובסון, הבעת זעם או אירוניה תתקבל מרמז אמוטיבי שניתן לניתוח בלשני ומזמין פרשנות פואטית (יאקובסון 1986, 141); ואוסף על כך – גם פרשנות הגותית.

אי-אפשר להבין את הדברים של ליבוביץ אם מפשיטים אותם מן השדר האמוטיבי שבו הוא מביע את עמדתו כלפי העניין שעליו הוא מדבר – באמצעות מילים מפורשות וכן בנימת קול, הבעות פנים ושפת גוף (שם, 75). אבל גם אם נתעלם מההגשה של ליבוביץ

ונתמקד בטענה שלו, אם אנחנו מכירים דבר או שניים על הביוגרפיה שלו ועל הגותו, האמירה הזאת צריכה לעורר בנו תהייה. כבר ברמה המילולית, הטענה המובלעת בתוך "לא התאכזבתי" היא שליבוביץ מרוצה מן המדינה או ניטרלי ביחסו אליה, אך טענה זו סותרת את העובדה שליבוביץ ידוע כמבקר חריף של המדינה ושל שליטיה (הלברטל 1995). היא גם עומדת בסתירה לשינויים שחלו בתפיסתו את מטרות הציונות – בתחילה ראיית המדינה כזירה למימושם של חיים דתיים, ולבסוף הקריאה להפרדת דת ממדינה (פישמן 1995). סתירה זו נחשבת שולית אצל חוקרים שעניינם הטקסט המסורתי, אולם בעבורי, כחוקרת טקסט דבור, המתח במשפט של ליבוביץ הוא חידה. גם הכלים שבאמצעותם הבעיה מטופלת אצל חוקרי טקסט מסורתי שונים מאלה שבעזרתם אני ממשיגה את החידה. נניח שקיים פרשן המבטל את חשיבות הפרפורמנס ועל כן הוא מתבונן בהיגד "לא התאכזבתי" כבטענה לוגית, שדר קוגנטיבי טהור. אותו פרשן יסביר שמושג האכזבה לא תקף אם אין ציפייה קודמת, והוא אף עשוי להביא ראיה מן הכתובים שמוכיחה כי לליבוביץ מעולם לא היו ציפיות מן המדינה. לדוגמה, הוא ישלוף ציטוט מוקדם יותר של ליבוביץ, שבו טען כי למרות השלילה הנמרצת שהוא שולל את הממשל, הוא אינו מאוכזב מן המדינה (ליבוביץ תשכ"ד; נתניה תשכ"ד). מבחינת הפרשן הזה, בעיית "חוסר האכזבה", אם בכלל הייתה כזאת, נפתרה. אבל גישה זו נמנעת מלשקול את הרובד האמוטיבי. התייחסות לאמירה זו של ליבוביץ כאל אמירה ביצועית, שמטרתה לעורר את המאזינים באופן רגשי לצחוק, לזעם או לשניהם גם יחד, פותחת כיוונים פרשניים חדשים ופוריים להבנת הפרויקט של ליבוביץ ודורשת לשוב למקורות הדבורים לפני שהפכו לספרים ולמאמרים.

אף כי מילותיו של ליבוביץ, ובפרט הנוסחאות השערויות שלו שיידונו בהמשך, לא נמחקו בעת עיבוד דבריו לדפוס, הדפוס חסר ערוצי מידע חשובים. בתקשורת דבורה, השדר הדנוטטיבי מובע במצלול ולא רק במילה. יתרה מזו, התמלול "מתקן" פגמים דקדוקיים שעלולה להיות להם משמעות אמוטיבית רבה. מי שהודה בפה מלא, בהרצאה ולא בכתובים, על הפער שבין הרצאותיו החיות של ליבוביץ ובין ספריו היה אוריאל סימון. לדבריו של סימון, ליבוביץ היה "אומן הרטוריקה – מה שהשפיע יותר מכול היו השתיקות שלו, ואת זה אי-אפשר להעביר בסטנוגרמה או בהקלדה של שיחות מהרדיו. כדי ליהנות מהספר הזה הייתי צריך להוסיף כל הזמן את המנגינה של הדיבור העולה ויורד, של ההדגשות הנחרצות, ואז נכנסה חיות בכתובים" (סימון 2006). סימון התווה פרקטיקת קריאה תיאטרלית: את ספריו של ליבוביץ יש לקרוא כפי שקוראים מחזה, ולא כפי שקוראים ספר עיון. ומכאן לתהייה, או להצהרה: אם קריאה של ליבוביץ דורשת מאמץ, כישרון, זיכרון והיכרות אישית, האם לא יהא זה עדיף לחקור את הגותו גם מתוך הקלטות השמע והווידיאו, ולא רק דרך האות המודפסת? אם צריך להקשיב לשתיקות כדי להבין את המילים שסביבן, האם אין חובה לשקול אותן מתוך הטקסט הדבור במסגרת ניתוח הגותו של ליבוביץ – בפרט כאשר המחקר הענף העוסק בו מתרכז רובו ככולו בקריאת ספריו, שמקורם בעיבודים של

דברים שאמר בעל־פה בערבי שיח, בשידורי רדיו ובהרצאות? קשיבות לפרפורמנס דורשת ממחקר פועלו של ליבוביץ להביא בחשבון תחום רחב יותר של יצירה, ויש בכוחה לחולל תפנית קטנה בהערכת ליבוביץ ופועלו: יש לבחון את האפשרות שבתחומי הליבה הקרובים ביותר לליבו הוא מתבטא באופן אירוני משום שאין לו אפשרות, פילוסופית ודתית, לומר את דברו ישירות.

הדברים עומדים גם ביחס למחקר פועלו של יוסף. בהתבטאות מפורסמת הוא ניפח את רשעותו של יוסי שריד לממדים מיתיים כגודלו של המן והסטרא אחרא ואיחל שהאל "יעקור אותו". חסידיו של הרב יוסף סברו שלקללתו יש כוח ממשי, ואילו מבקריו קבלו על פריצת גדרות השיח המותרים. היו שסברו שזוהי הסתה של ממש ואף קראו לפתוח בהליכים פליליים נגד יוסף. עמדתי היא שאין באמירה "ה' יעקור אותו" קריאה לאל־ימות. סיווג נוסח זה כהסתה לוקה בהתעלמות מעולם הדימויים ואמונות היסוד של יוסף. הרב פונה לאלוהי הצדק ואולי אפילו "גוזר" על אלוהים לבצע את הנאמר, בבחינת "צדיק גוזר והקב"ה מקיים", ולכן ההיגיון של הטקסט קוטבי לחלוטין לאפשרות של לקיחת החוק לידיים. תלישות זו מעולמו של יוסף משתקפת גם באופן שבו האמירה הונצחה. ערוצי החדשות שידרו את הקטע הקצר במנותק מן ההקשר הדרשני, וכך הבטיחו שאמירתו זו של יוסף אמנם לא תישכח אך תסבול מקיטוע:

העמיד אותנו הקדוש ברוך הוא לנסות אותנו, הביא לנו את יוסי שריד, זה סטרא אחרא! זה שטן! יימח שמו וזיכרו! אנחנו לא נוכל יותר להתאפק. כמה אנחנו נסבול? כמה נסבול מהרשע הזה? ה' יעקור אותו כמו שעוקר את עמלק. כן יעקור אותו. ארור המן! ארור יוסי שריד! (יוסף 2000).

קודם כול יש לעמוד על כוונת הפתיח "לנסות אותנו": שריד הוא אולי רשע, אולם הוא שליחו של אל צדק. כלומר, לצד הסברים ארציים של ההתפתחויות הפוליטיות, יוסף מאמין ששריד הוא שליח האל ומובן שבכוחו של האל להסירו מעמדת הכוח הנוכחית. אם היה לנו התמלול לבדו, אפשר היה לדמיין מבעים ביצועיים שונים להיגדים "יימח שמו וזכרו" וכן "ה' יעקור אותו": הצהרת אמונה במידת הצדק האלוהי, תפילה, קללה או נבואה. אך שלא כמו התמלול, ההקלטה לוכדת את השינויים התכופים בגון קולו של הרב וחושפת מנעד רחב יותר של מבעים וטענות.

ראשית, בתחילת הדברים אין קולו של יוסף מבטא תפילה או איחול, אלא פקודה של ממש, ואולם הנמען שלה הוא האלוהים ולא בני האדם. שנית, באופן שחותר תחת ה"פקודה" הנחרצת, אין בקולו רק זעם אלא גם ייאוש וצער. במעין תסמונת "יורים ובוכים" הוא יוצא למתקפה המילולית בחוסר רצון ובייאוש. הקלטת הווידיאו, בניגוד לתמלול, גם מציגה בפנינו את יוסף יושב על כיסאו המעוטר בפיתוחים, כאשר בינו ובין עדשת המצלמה מפריד שולחן ועליו מיקרופון. הרב מרעים בקולו ומנופף בידו, לבוש בגלימה

ובמצנפת על רקע פרוכת ארון הקודש שגונה כהה. צבעיהם של קיר השיש שלצד הפרוכת, הגלימה והפרוכת הם כחול כהה או שחור ועליהם פסי לבן או זהב, ואילו מושב הכיסא הוא אדום מלכותי. הקהל שבבית הכנסת לא נגלה לעין המצלמה, אבל קריאותיו נשמעות היטב. ידו של יוסף מלווה את דבריו במחוות פרשניות. באומרו "הביא לנו את יוסי שריד" היא מכווצת ומחוות תנועת נימוק; ומייד אחר כך, באומרו "יימח שמו וזכרו", היא נפתחת באותה מחוות פקודה שמבחינה עבורנו בין התפילה ובין הקללה ממש. הקהל שיושב בבית הכנסת מגיב על הדברים בקריאות "אמן!" נלהבות, במעין זירוז וחיזוק לדבריו. מישהו לצידו של יוסף אומר משהו (לא ברור). יוסף אינו מתמוגג מן התגובה אלא נעצר, מביט לכיוון הכללי שממנו בוקע הקול, וכמו עונה בשורת הסבר שמצדיקה את דבריו הקשים: "אנחנו לא נוכל יותר להתאפק". גון קולו מבליע כאב ומפצל לרגע בין דמותו של מבצע הקללה ובין מי שהחליט על ביצועה. לאחר מתן הנימוק "כמה אנחנו נסבול", הוא שוב חוזר על הקללה, ואולי הפעם היא מופיעה כאיחול ולא כפקודה: "שה' יעקור את עמלק", תוך שהוא מניע את ידו כאילו היא מחזיקה מקל ומכה בו.

מחקרים שעניינם פוליטי הזכירו אמירות מעין אלה (גרינברג 2007, 227), אך חוקרי הגות התעלמו ממופעים "בעייתיים" שעומדים לכאורה בסתירה לדמותו המלומדת של גדול ההלכה וההנהגה. המחקר אף מתקשה להכריע בשאלה אם היה אליטיסט מחמיר או מתון עממי (בראון 2000; פיקאר 2007). יש הסבורים כי דמות "הרב עובדיה, הדרשן העממי" היא מכשלה להבנת דמותו של יוסף כגדול הפוסקים ברורו וכאחד ממהנדסיה של החרדיות המזרחית. בני לאו (2005), למשל, קבע שהשתהות על הדרמה הציבורית שמייצר הרב יוסף היא תקלה, מופע חיצוני ושטחי שההמון לוקח ברצינות יתרה. לדבריו, הרב עובדיה ה"גרעיני" הוא איש ההלכה המופתי שמתגלה מתוך בחינת "ספריו ויצירתו התורנית", ולא מתוך חשיפת דרשותיו הציבוריות (שם, 13) – תפיסה המבקשת להדיר מהמחקר האקדמי את החלקים העסיסיים של הדרשה המוקלטת. אדם ברוך אף הגדיל וטען שהדרשות של יוסף הן אנקדוטליות מכדי שישקפו את גישתו: "יביע אומר" הוא הטקסט המחייב של הרב יוסף. רוב הטקסטים האחרים, ובפרט אלו 'הפובליציסטיים', הינם טקטיים, נסיבתיים, פוליטיים. אין הם טקסט זהות ואין הם טקסט נצבר, מבחינת הרב יוסף" (ברוך 2000, 192). ואמנם, אם האמירות הפובליציסטיות של הרב הן טקטיות, אזי יש מקום להשתהות על הטקטיקות עצמן. בקריאתו "ה' יעקור אותו" קשר יוסף בדבריו בין המציאות הפוליטית ובין ההנהגה השמימית (בראון 2003), ולכן אפילו קללה פרובוקטיבית יש בה כדי לתרום להבנת גישתו כלפי הציונות ותפקידו כמנהיג דתי הפועל בתוך מסגרת של עצמאות מדינית. יתר על כן, מכיוון שהמרשתת מלאה בדרשות הרב והן נצפות שוב ושוב, קשה לומר שאין כאן "טקסט נצבר", גם אם צודק אדם ברוך שיוסף ראה את מפעלו הפסיקתי כמכובד יותר ממפעלו הדרשני הציבורי. קימי קפלן מחה על ההתעלמות המחקרית מן המופעים ה"עממיים" של יוסף, והמליץ לנקוט מתודולוגיה מאוזנת שבוחנת הן את הדת הממסדית הן את הדת העממית בפועלו של הרב (קפלן 2006, 461). לנוכח דבריו של קפלן,

מחקר שמבקש להבין את גישתו של יוסף בסוגיות תיאולוגיות ומדיניות צריך לערער על הדיכוטומיה המחקרית בין אליטיזם לעממיות, ולהתייחס ברצינות לחקר הדרשה ולמבעיה הפרפורמטיביים.

כיצד לקרוא טקסט דבור?

"טקסטים דבורים" הם דברים שנאמרו בעל־פה בהרצאה, דרשה, ריאיון, רב־שיח, פולמוס או הסכת. בהגדרה "טקסטים דבורים" אני כוללת את זמינותם של הדברים להאזנה חוזרת או לצפייה חוזרת. טקסט דבור הוא טקסט מרובד: הוא מורכב ממילים ומשפטים משורשרים, הברות, צלילים, אינטרקציה חיה בין דובר וקהל, ובווידיאו – גם ממחוות גוף. בעבר היה לטקסטים כתובים יתרון על דברים שבעל־פה, משום שהיה אפשר לשוב ולעיין בהם כעבור זמן, אך בתיווך הטכנולוגיה נפתחה זה מכבר האפשרות להאזין שוב ושוב להרצאה חיה או לצפות בה. תורת ההרמנויטיקה, העוסקת במתודות פרשנות ובחקר פילוסופי של מעשה הפרשנות, התפתחה עבור טקסטים מסורתיים – נוסח כתוב של ספר, מסה, תעודה או כתב יד – ולא עבור טקסטים קוליים ואורקוליים (לוי 1984). ההבדלים הבולטים בין כתיבה לדיבור, מתחביר ועד מצלול ומראה עיניים, מחייבים תורה הרמנויטית ייעודית.

הדיבור דומה למבני כלאיים אחרים כגון מוזיקה וקאלית, הצגות תיאטרון והקלטות שמע (יאקובסון 1986). בשל ערוצי המידע המשלימים של הטקסט הדבור, כלומר ערוצי הקולי והחזותי, פרשנות של טקסט כזה חייבת להתייחס למנעד רחב יותר של שדרים. אירוע מוסרט של דיבור בעל־פה בנוכחות קהל הופך לטקסט מסוג חדש, שאני מכנה כאן "טקסט דבור". הטקסט הדבור אינו הדיבור ממש, אף כי נשמרים בו חלק מהדיבור; וההקלטה אינה רישום חלקי שגזור על פרשניו חסר הרמנויטי. המדיום האורקולי, טען ולטר בנימין, דומה לפעולת התקריב במצלמה משום שהוא חושף פרטים שאינם גלויים לעין בלתי מזוינת (בנימין 1983, 49). באותו האופן, האזנה וצפייה חוזרת בטקסטים דבורים יכולה לחשוף מבנים שלא היו גלויים לצופה הנוכח. מרחב המשמעות של טקסט מוסרט אינו מוגבל לערוץ הלשוני. הוא מקיף גם את הערוץ החזותי (Genette 1997), ויש מקום לערער על ההיררכיה המקובלת בין המילים ובין הקולי והחזותי (Barthes 1977). לטענת רולאן בארת, תמונה וטקסט מחוברים בנתיב דו־סטרי ועל כן שפה חזותית יכולה להפיח בטקסט משמעות עודפת ולהפך (שם). מכאן שאין הצדקה להפריד בין טקסט חזותי לטקסט הכתוב, ואין הצדקה לשעבר את הטקסט החזותי לטקסט כתוב שצמוד לו. הערוץ החזותי של הטקסט הדבור, היה אומר בארת, מטעין את המילים במשמעות, ועל כן גם הוא ניתן לפרשנות (אריאלי־הורוביץ 2013). אבל אפילו בלי להתייחס לערוצים החוץ־מילוליים של הטקסט הדבור, בין כתיבה לדיבור יש הבדלים תחביריים בולטים. לדוגמה, טקסט דבור ספונטני יותר מטקסט כתוב והארגון הרטורי שלו רופף (שראל 2000, 99). הבדלים אלו מבטיחים לנו שהרצאה לא תהיה זהה למאמר, אבל אין זה אומר שהיא "פחות טובה" מן המאמר (דה סוסיר 2005).

משום שהטקסט הדבור הוא אובייקט רך בשנים, טרם נכתב מספיק על פרקטיקות קריאה משוכללות שמתאימות לו. להערכתנו, נקודת המוצא לחיפוש אחר מתודת קריאה פרשנית לטקסט הדבור היא שטקסט קלאסי כותבים, אבל טקסט דבור מבצעים. הרצאה, דרשה או שיעור, מתוקף היותם ביצוע ובניגוד למקבילתם הכתובה ההלכתית, המסאית או העיונית, הם בידוריים במובהק, מתוכננים אך לא ערוכים, ועשירים במעברים סיפוריים ובסיפורים של ממש. אבל לצד ההבדלים הקטגוריים בין הכתיבה לדיבור, יש ביניהם גם דמיון. כשם שלכותבים יש סגנון וקול ייחודיים, כך אפשר לתאר את החותם הסגנוני והצורני של דרשנים ונאמים. במעמד הדיבור מציבה עצמה הדוברת בדמות המספרת, המקיימת יחסים היררכיים הן עם עלילת הסיפור שהיא מספרת הן עם דמותה כמחברת הטקסט שהיא מבצעת (Goffman 1974; 1981). יחסים אלו מתוארים בתורת הנרטולוגיה באמצעות המושג נקודת תצפית (Schmid 2010, 89). בעת הרצאה, דרשה או רב-שיח, המחברת בוחרת להעניק או להחסיר מדמותה כמספרת ידיעות על עולם העלילה. כפי שנראה להלן, דמות המספר של יוסף יודעת יותר ממה שאדם בשר ודם יכול לדעת; הוא מספר יודע כול. לעומתו, דמות הדובר של ליבוביץ מתאפיינת בידיעה חלקית, או לחלופין מסרבת לחלוק עם הקהל את כל ידיעותיה.

מנתי כמה היבטים של הטקסט שעל-פה – משאלות של הגבלת ידע והיררכיה פואטית, דרך שאלות של תחביר ועד שאלת דמות המספר. לדפוסים ביצועיים אלו יש משמעות גם בחקר הגות. פרשנות שמקורה בקריאה צמודה בטקסט דבור כמכלול – קריאה שמעניקה תשומת לב לקוגניטיבי לצד האמוטיבי, לטיעוני לצד הפואטי, לקביעת לצד הפרפורמטיבי – יכולה לפתור קושיות מחקריות ביחס לליבוביץ וליוסף ובכלל, ואף לחשוף נקודות מבט חדשות שלא זכו עד כה לתשומת לב מחקרית.

הביצוע השערורייתי של ליבוביץ ו"ציונות רזה"

ישעיהו ליבוביץ הוא אחד מן האינטלקטואלים המשפיעים ביותר שחיו במדינת ישראל. הגותו צמחה כמענה לבעיות ממשיות בתחומי הדת, החברה והפוליטיקה. ליבוביץ לא היה רב ואף לא חוקר יהדות באקדמיה, והיה כמו משוחרר מכבליהן של אותן מסורות למדניות. מבקריו וחסידיו כאחד הצביעו על בעיות, סתירות, אבסורדים ופרדוקסים שעולים משיטתו. הקושי הוא כפול: לא רק שקשה ליישב ולחבר בין עמדותיו בסוגיות שונות, חוקרים בעלי שם גם מצאו כי טיעוניו בכל אחד מתחומי הגותו חסרים ואף פגומים. הספרות המקצועית מגיבה לקוטע הרעיוני במשנתו של ליבוביץ באחד משלושה אופנים: מאמרי ביקורת שחושפים נקודות תורפה בהגותו, ספרות שמתקנת ומגינה עליה בפני ביקורת, וכתבים המפתחים שיטה ניאורליבוביציאנית (רוזנברג 2001, 93).

סיבה אחת להתעניין בליבוביץ שעל-פה היא טיב ההגות שלו; הוא לא היה פילוסוף מקצועי שטרוד בליבוביץ בעיות פילוסופיות, אלא הוגה דתי שטרוד בבעיות הזמן והמקום (בוזגלו 1996, 414). העמקה בדיבורו בעל-פה, פעילות שהיה מסור לה בכל מאורו, יכולה יכולה להסביר את "חיבתו לניסוחים מקפידים", כדבריו של אליעזר גולדמן (2009, 159), או בניסוחו של זאב הרוי – את "תשוקתו לנוסחאות שערורייתיות" (הרוי 1993, 517). "נוסחה שערורייתית" היא אמירה מסוגננת שגם אם אפשר להסביר את כוונתה ולהגן על תקפותה הטיעונית, מוטב להשתהות עליה. במילים אחרות, סוג הבעיות שהיגד שערוריית מעורר אינן "פילוסופיות טהורות".

גדעון כ"ץ הצביע במפורש על היעדרו של הטקסט שב-על-פה מהמחקר על ליבוביץ: אילו בשל אסון כלשהו היו אובדים חיבוריו של ליבוביץ ובדרך נס הייתה נותרת הספרות הפרשנית שנכתבה על יצירתו – ספק אם היו יכולים המתעניינים מן העתיד לדעת שהיא הוצגה בצורת רשימות בעיתונים מסוגים שונים, לרבות עיתונים המיועדים לקהל סטודנטים ואפילו לבני נוער, הרצאות לקהל הרחב, תשובות לשאלונים, מכתבים, ראיונות, דברי פולמוס וכדומה (כ"ץ 2020, 18).

אולם כ"ץ גזר מכך מסקנה צנועה מדי והסתפק בלכנות את פועלו של ליבוביץ תופעה "סגנונית-מחשבתית מיוחדת" (שם). טענתי היא שאפשר וצריך להעמיק לחקור את המקף שבין ה"סגנונית" ל"מחשבתית" בפועלו של ליבוביץ. אני מבקשת לבחון את טענת הקיטוע בדרך שונה מן המקובל, בעזרת תיאור הפואטיקה הפרפורמטיבית – הרציונליזם האירוני – שדרכה הגיש את טענותיו.

אירוניה, אמירת דבר מה כאשר מתכוונים לדבר אחר, נתפסת כמכשיר רטורי-פולמוסי מעודן שבעזרתו אפשר לתקוף יריב באופן עקיף. "אירוניה סוקרטית" היא תיאור מאוחר לאופן שבו סוקרטס של אפלטון, כדמות ספרותית, נהג לשחק עם השפה ולהשתמש בה לפרפורמנס, כתכסיס פולמוסי וכאמצעי פדגוגי (סימון 1949, 334). כשאני אומרת שליבוביץ התבטא באופן אירוני, יכולה להיות לכך משמעות חלשה או חזקה: אירוניה חלשה היא דרך מעקפית לבטא רעיון שאפשר לנסח גם בלעדיה, ואילו אירוניה חזקה מנסה להגיד משהו שאין לדובר יכולת לבטא במדויק בשפה. ליבוביץ השתמש באירוניה משני הסוגים, אך המקרים השערורייתיים ביותר הם במקומות שבהם האירוניה שלו חזקה (Avanessian 2015, 6).

הגיעה העת לשוב אל הדוגמה לעיל, הריאיון הטלוויזיוני שבו ליבוביץ טוען כי אינו מאוכזב ממדינת ישראל. החוקר חיים מרנץ, שהתייחס לדברים אלו של ליבוביץ, העלה את השאלה שהוצגה קודם: "כיצד ייתכן שמבקר כל כך חריף של המדיניות הישראלית, בפרט מי שברור כי כאב את היחס הבלתי צודק של ישראל לפלסטינים, יכול לומר שהוא אינו מאוכזב ממדינת ישראל?" (Marantz 1997, 36). תשובתו של מרנץ הייתה שליבוביץ היה

מאוכזב באופן אישי מהכישלון של המדינה החילונית לשמש אכסניה למאבקים דתיים, אך לא האשים את המדינה בכישלון. אבל לא רק שפתרון זה אינו מיישב את ההבדל בין ליבוביץ המוקדם, שקרא למדינה ברוח ההלכה, ובין ליבוביץ המאוחר, שקרא להפרדת הדת מהמדינה; ברור גם שמרנץ מפרש את הביטוי "לא התאכזבתי" רק באופן דנוטטיבי (הלינגר 2012). אני רוצה להתעכב כאן דווקא על הביצוע של ליבוביץ, ולשם כך אתאר את המשך אותו קטע. כהוכחה לכך שהוא "לא מאוכזב", ליבוביץ ממשיך בסיפור מרובה פרטים על מפגש בינו ובין עיתונאי מעיתון סיימס הבריטי ששאל אותו מהי משמעות הציונות, ואומר כי השיב לו כך: "אני אמרתי שהמשמעות של הציונות היא we are fed up of being ruled by goyim – נמאס עלינו שלטון הגויים עלינו" (ליבוביץ 1975:ב). באומרו זאת, ליבוביץ מְטָה את ראשו מעלה באופן מופגן ומביט אל התקרה, ומבטא את המילים באנגלית בקצב מונוטוני ללא שינוי באינטונציה. כאשר הוא מגיע למילה goyim, הוא שומט את ראשו בדרמטיות וגם בצליל הדיבור חלה ירידה חדה. נימתו זועפת ונחרצת. כאשר הוא חוזר על המשפט בעברית הוא מטה את ראשו, הפעם בגובה העיניים, ימינה ושמאלה. לבסוף הוא לוקח נשימה ומוסיף בנימה צינית וביקורתית, "ובכן, את הפונקציה הזו המדינה ממלאה". על המילה "ובכן..." הוא מתעכב.

מן הבחינה המתודולוגית, ההיגד "נמאס משלטון הגויים" הוא דוגמה מוצלחת במיוחד לניתוח דרכו הפרפורמטיבית של ליבוביץ, משום שיש לו מקבילות רבות בכתובים (ליבוביץ תשמ"ב, 129; 1987, 28), בהקלטות קוליות ואורקוליות (ליבוביץ 1980; סיון 1993), ואף בתמלול הרצאה של ליבוביץ במכון ון ליר שנוספו לו הערות עריכה בכתב ידו.³ עד כה, מרבית החוקרים קראו את הטקסט הזה, שנדפס בספריו של ליבוביץ, כאילו הוא מספק הגדרה של ליבוביץ לציונות. המחלוקת ביניהם היא באשר לשאלה אם ההגדרה פשוטה או פשטנית (Newton 2000, 111; Horowitz 2022, 113). מיכאל אוחנה שיער שליבוביץ אהב את הניסוח הזה משום שהוא הביע "באופן הפשוט ביותר את מהותה של התנועה הציונית" (מ' אוחנה 2007, 16). דב שוורץ ונפתלי רוטנברג נתלו על הנוסח החלול של ההגדרה כדי לתקוף את עמדותיו של ליבוביץ באופן כוללני יותר (שוורץ 1996, 260; רוטנברג 2008, 88–89). אבי שגיא ודוד אוחנה ציטטו במחקריהם את דבריו אלו של ליבוביץ, אך כלל לא התייחסו לנוסח (שגיא 1995, 196; ד' אוחנה 2007, 168). הדבר נובע מקריאת הטקסט באופן קוגניטיבי (מה ליבוביץ אמר) ולא באופן פרפורמטיבי (מה ליבוביץ ביצע). היחיד שהתייחס בקצרה לפרפורמטיביות של הטקסט, למה שהטקסט עושה לקוראיו ולמאזיניו, הוא נתי קופפר, שכתב: "אנו מוצאים כאן ניגוד בין ההזדהות המלאה של ליבוביץ עם הציונות מחד – התוקף המלא שניתן לציונות – ובין ההגדרה הרזה כל-כך שהוא נותן לה מאידך. ניגוד זה יכול להוביל לידי מבוכה ולתחושה כי ליבוביץ משחק בנו ואנו קרבנות

3 ישעיהו ליבוביץ, הרצאה במכון ון ליר, 15.12.1975, ARC. 4* 1889, ארכיון ישעיהו ליבוביץ, מס' 03 192.

לאירוניה סוקרטית" (קופפר 2006; ההדגשות במקור). למעשה, לא רק קופפר שם לב שהגדרה של ליבוביץ משחקת עם הקהל; ליבוביץ עצמו כמעט הודה בכך. באחד משידוריו הרדיו שחוקרים לא ציטטו, וחלקם אולי אף לא הכירו, הוא העיר כי התשובה שנתן לאותו עיתונאי הייתה ברוטלית: "כפי שאמרתי את זה בצורה ברוטלית לאותו לא יהודי: 'יש יהודים שנמאס עליהם שלטון הגוים על העם היהודי'" (ליבוביץ 1980).

אני סבורה שהמחקר טרם נתן תיאור ממצה של המשמעויות החבויות בפונקציה האמוטיבית של דבריו של ליבוביץ. הנה שני קשיים שלא נדונו במחקר: ראשית, בהקשר של הגדרה שיטתית למושג הציונות, המילה "נמאס" זרה לשדה משום שהמשלב הלשוני שלה נמוך, ומשום שהיא מביעה רגש ולא הכרה שכלית או טיעון דיסקורסיבי. הקושי השני הוא בשימוש במילה *goyim*, שגם הוא מבטא משלב לשוני עממי. בהקשרים מסוימים "גוי" בעברית (או *gentile* באנגלית) הוא מקבילה ניטרלית ללא-יהודי, אבל בעת שמדברים בשפה לועזית, *goy* הוא מונח מזלזל. בהקשר הנוכחי, *goy* צבוע במשמעות תרבותית שנצטברה אצל יהודים בעת היותם מיעוט נרדף בתפוצות (Mitchell 1988, 236). כאשר ליבוביץ, מתוקף מעמדו כהוגה דעות, נשאל מהי משמעות הציונות ותשובתו מתחפשת לביטוי עממי ואפילו וולגרי, נוצרת דרמה פרפורמטיבית. עכשיו אסביר מדוע סביר שלקהל תהיה ציפייה לתשובה מנומקת, רציונלית ודיסקורסיבית, ומדוע יופתע מן התשובה בפועל, שהיא אי-רציונלית ("נמאס") ובוטה ("*goyim*").

בתמלול ההרצאה שנשא ליבוביץ במכון ון ליר, השמור בארכיון ליבוביץ בספרייה הלאומית,⁴ מופיע סיפור השיחה עם העיתונאי מהטיימס בהרחבה רבה. בעלילה שרוקם ליבוביץ, העיתונאי מציג את עצמו לליבוביץ כתלמיד נבון שכבר קיבל על שאלתו תשובות שונות וסותרות. הוא מבקש להבין מהי הפונקציה של מדינת ישראל, שלדבריו היא ההישג של הציונות. תפקידו של ליבוביץ בסיפור הוא להיות זה שמורה לאותו תלמיד, המעיד על עצמו שהוא *utterly confused*, את הדרך הנכונה לחשוב על הציונות.

העיתונאי פותח בתיאור שלל תשובות שקיבל מאחרים על שאלתו לגבי משמעות הציונות: ציונות כהגשמה של החזון הנבואי של אור לגויים, ציונות כחברת מופת, וציונות כפתרון לבעיית הניכור. התשובה שליבוביץ יציע אמורה אפוא לעמוד כנגד כל אחת מן האלטרנטיבות הללו. הוא דוחה בפירוט, על דרך הלוגיקה והניתוח האמפירי, שתיים מן התשובות שהעיתונאי מזכיר. את ההצעה "אור לגויים", שנוגעת בטענות מטפיזיות, הוא שולל באופן כה חריף עד שאפילו אינו מתייחס אליה באופן דיסקורסיבי: "על כך יכולתי להגיב במילה אנגלית בעלת ארבע אותיות שאינני רוצה לחזור עליה". וכאן אנו מגיעים לנקודת השיא בדיון, שליבוביץ בנה בקפידה: "לאחר הדברים האלה שאל אותי מה תשובתי על השאלה *what is the meaning of Zionism*? ואני הקדמתי לכם את כל הסיפור הדראמטי

הזה רק לשם הדבר הזה". כאן ליבוביץ חוזר על הביטוי שכבר פגשנו: "I'll give you in a nutshell what is the meaning of Zionism: We are fed up of being ruled by goyim". הסיפור הזה מלהק את ליבוביץ כגיבור, זה שעיתונאי הטיימס מצא ראוי להבהיר לו אחת ולתמיד מהי משמעות הציונות באמת. אמנם ליבוביץ בסיפור אינו זוכה להתעמת עם המשיבים האחרים על השאלה, ואפילו תגובתו של העיתונאי אינה נמסרת לנו, אבל הסיפור מסתיים בנימת ניצחון: ליבוביץ מפרך את טענות היריבים ומציע הגדרה איתנה שאינה נופלת בפחים שבהם נפלו ההגדרות האחרות. זהו ליבוביץ המתנסח באופן רציונלי, שכוחו טמון ביכולתו לסתור באופן רציונלי את יריביו. על כן אפשר לומר שבאותה הרצאה ליבוביץ מופיע בפנינו כשחקן במעין דיאלוג סוקרטי.

בהיעדר גישה להקלטה של אותה הרצאה מתומללת, המתארת את השיחה באריכות, איני יכולה לתאר את תנועות הגוף ונימות הקול של ליבוביץ בעת ההרצאה, ולכן אתמקד במילים שנשתמרו בתמלול. חתימת הדיון של ליבוביץ נעשית באמצעות "תשובה מרגיזה": נמאס לנו משלטון הגויים. גם כאן ההגדרה החותמת היא אפוריזם אירוני יותר מאשר הגדרה. אפוריזם הוא משפט קצר שנון ומעודן, הלובש שעשוע אבל תוכו כבד ראש. האפוריזם קליט, ויש לו עוקץ מפתיע (פלאי 2001, 15). ליבוביץ נועל את הדיון בהגדרה שהייתה מתאימה לשמש נקודת מוצא לדיון יותר מאשר לחתום אותו, והוא עושה זאת ביועץ. כאמור, חוקרים שהגיבו לאפוריזם של ליבוביץ לא נתנו את הדעת על סיפור המסגרת, ורובם לא הקדישו מחשבה לאופן שבו בחר להתנסח. לא זו בלבד שהם התעלמו מן השרד האמוטיבי – הם אפילו התעלמו מהשרד הדנוטטיבי, משום שהזניחו את הסיפור על העיתונאי כאילו מדובר בקישוט רטורי, מעין סיפור מסגרת מיותר. כאן עולה השאלה אם ליבוביץ יכול היה להתבטא בלי להציע אפוריזם אירוני. האם היה יכול לנסח תשובה על דרך החיוב לשאלת נחיצותה של הציונות בשפה נטולת אירוניה?

את הניסוח החיובי ליבוביץ הציע בשיחה מוקלטת שקיים עם ההיסטוריון הצרפתי היהודי פייר וידאל-נאקה בשפה האנגלית, ששולבה בסרטו של אייל סיון יתגבר (1993). וידאל-נאקה הקדיש מאמצים רבים למאבק בהכחשת השואה, ומשנת 1967 גם קרא להקמה מדינה פלסטינית לצד מדינת ישראל. באותה שיחה עם ליבוביץ הוא פותח ואומר שהכיבוש הוא פשע חמור ביותר והחמצה איומה של מדינת ישראל ושל העם היהודי, וקובל על כך שפוליטיקאים יהודים מדברים בשם העם היהודי כולו. אפשר לטעון שווידאל-נאקה רומז בעדינות שגם ליבוביץ שותף לכיבוש, בהיותו אזרח המדינה. בהמשך, בתגובה לתשובה של ליבוביץ, הוא תוהה אם מדינת ישראל לא קמה מלכתחילה כפרויקט קולוניאליסטי. אם כן, ליבוביץ לא נדרש לשכנע אותו שארץ ישראל איננה דבר קדוש ושמדינת ישראל איננה ערך עליון. מה שעומד על הפרק בשביל ליבוביץ הוא לנמק את נכונותו להיות חלק מן המדינה המבצעת את אותם פשעים, וכן לנמק את הזיקה התודעתית שלו לארץ. כאן הוא אינו נותן תשובה מרגיזה או ברוטלית, והתוצאה היא שבן שיחו משיב לו שהוא מבין אותו

לחלוטין. מכאן שההגדרה שסיפק לעיתונאי הטיימס כנראה שימשה את ליבוביץ רק כאשר בני שיחו היו מרוחקים מן הקלחת הישראלית או החזיקו בעמדה ששוללת את הציונות או מסתייגת ממנה.

בתשובתו לוידאל-נאקה ליבוביץ מספר את סיפור העיתונאי. הוא מותיר את מסגרת הסיפור, אך משנה במקצת הן את השאלה הן את התשובה; השאלה הופכת להיות על משמעות של עצמאות מדינית באופן כללי. השנים יושבים בסלון ביתו של ליבוביץ עמוס הספרים. ליבוביץ יושב שפוף בכיסאו ווידאל-נאקה יושב זקוף מולו. הם משוחחים באנגלית. ליבוביץ מספר את סיפור העיתונאי, וכשהוא מציין את שם העיתון, "לונדון טיימס", הוא מנופף בידיו ומדגיש את השם לאות חשיבות. כשהוא נזכר בהתרחשויות, יד אחת נוגעת בראשו. הוא מספר: "[...] והוא שאל אותי, מה הערך של עצמאות פוליטית ולאומית? והתשובה שנתתי לו: שתהיה לנו הזכות וההזדמנות לבצע את המִשְׁגִים והפשעים של עצמנו, ולהיות אחראים עליהם" (שם). ידיו של ליבוביץ רוקדות הרחק מגופו ומדגישות את המילים "משגים" ו"פשעים". אך כאשר הוא אומר "ולהיות אחראים עליהם" הוא מושיט את אצבעו, מפנה אותה החוצה מגופו ומרעיד אותה כמצביע על המטרה, "אחריות". ליבוביץ אינו מרעים בקולו, אין בנימתו זעם או תוכחה; הוא מדבר בקול נينוח. גם כשהוא אומר "הזכות וההזדמנות לבצע את המשגים והפשעים של עצמנו" הוא אינו מתאמץ להדגיש בקולו את הסתירה האירונית בין "זכות", "הזדמנות" ו"פשעים". וידאל-נאקה מבליע חיוך קטנטן וחטוף כאשר ליבוביץ אומר "המשגים והפשעים", כי גם בלי הדגשה קולית הוא קולט את האירוניה הדקה. כשליבוביץ מסיים, וידאל-נאקה משיב מייד: "כן, זה אני יכול, אני לגמרי יכול להבין את זה".

ליבוביץ מטעים שהמשמעות של עצמאות לאומית, לכל עם, היא חירות שלצידה אחריות. כלומר, הוא מוכן לתת הגדרה חיובית לציונות: הציונות היא האפשרות לחירותם של יהודים, וחירות זו רצויה משום שהיא גוררת אחריות. נשים לב שאין מדובר בניסוח מלא פאתוס שמהלל את הציונות והחירות. ליבוביץ שומר על ממד אירוני כשהוא מצייר את העצמאות כ"הזדמנות" לבצע פשעים. המילה "הזדמנות" מתקשרת עם דבר חיובי, ואילו המִשְׁגִה והפשע בוודאי אינם מטרה, גם לא עבור ליבוביץ. מכל מקום, הוא מציע שני ניסוחים: האחד הוא "נמאס מהגויים", והשני הוא "הזדמנות להיות אחראים". רק לוגיקן יכול לטעון ששתי הטענות הללו זהות. שהרי אם הן זהות מדוע השתמש ליבוביץ כמעט תמיד בניסוח הראשון, ורק במקרים בודדים ובשיחה עם אנשים בעלי השקפות מסוימות בחר בניסוח השני? התשובה נמצאת במניעיו, בהקשר השיחה ובהתמקמות של ליבוביץ בתוכה.

ליבוביץ סבר כי ידיעות וטענות לוגיות אינן מכוונות את הרצון ואינן דוחפות להכרעה ערכית כזו או אחרת; במילים אחרות, טיעון לוגי לא ישכנע אדם בוויכוח על ערכים. לפיכך, ליבוביץ אהב להשתמש באירוניה מרגיזה ("נמאס לנו משלטון הגויים") כדי "לפתות" את

הרגש והרצון של שומעיו. בשיחה עם וידאל-נאקה הוא אמנם משתמש באירוניה ("הזדמנות לפשע"), אבל בגלל נימת קולו הרכה זו איננה אירוניה מרגיזה אלא מנחמת. אף שאפשר לקרוא את התמלול כאילו ליבוביץ דווקא מרמז לפשעי הכיבוש, ההקלטה רומזת שהוא אינו מנסה לרמוז לפשע ספציפי אלא מבקש להעיר הערה כללית. אמירתו על ה"הזדמנות לבצע פשע" היא פחות לעגנית ויותר מתוקה-מרירה; היא משלימה עם העובדה שיש בעולם פער בין הרצוי למצוי, ועם כך שיש שאיפות שאינן מתממשות בעולם. היא ריאליסטית ולא אוטופיסטית. מדבריו לוידאל-נאקה עולה שבמהותו ובטבעו, כל גורם פוליטי עצמאי עתיד לשגות. אולם אם ליבוביץ היה מציע את התשובה שנתן לוידאל-נאקה – המדגישה את האחריות של היהודים על מעשיהם ("הזדמנות לבצע משגים ופשעים [...] ולהיות אחראים עליהם") – בריאיון בטלוויזיה או בהרצאתו במכון ון ליר, הדברים היו נתפסים כדברי נחמה, ואשער שהיו מתקבלים בחיך. מכיוון שליבוביץ בהחלט לא היה מעוניין לנחם את הקהל הישראלי, הוא הציע אפוריזם חידתי שצורם לאוזן. מי שרואה במדינת ישראל אות אלוהי יכול לומר שההגדרה שנתן לטיימס היא כופרנית, שהרי אין בה שום הכרה בחלקו של האל; ואילו מי שרואה עצמו הומניסט, יזדעק על הפרובינציאליות שבה ועל ההבחנה שליבוביץ עורך בין יהודי לגוי. מכל מקום, הקהל יהיה נסער ונגרש – וזו הייתה מטרה מובחנת אצל ליבוביץ, מטרה פדגוגית שאחזור אליה בהמשך: פיתוי הרצון. כך מתברר שהיו לליבוביץ פרקטיקות וניסוחים תלויי קהל.

אני רוצה להציע עוד הבחנה בין התשובה הקבועה של ליבוביץ "נמאס משלטון הגויים" ובין תשובתו לוידאל-נאקה. במרבית המקרים ליבוביץ לא הציע תשובה על דרך החיוב (מדוע הציונות היא דבר חיובי) אלא תשובה על דרך השלילה (מדוע הגלות היא דבר שלילי). ההסבר שלי להעדפת דרך השלילה הוא שבתוך גבולות הארץ, הדיונים על הציונות ועל מדינת ישראל התקיימו בצל עמדה שמחברת בין הציונות לתיאולוגיה – אם כזאת שקושרת ביניהן, אם כזאת ששוללת קשר כזה במפורש או בעקיפין. אך בשיחה עם וידאל-נאקה לא עמדה באוויר האפשרות שהציונות היא פרויקט דתי עם משמעות מטפיזית ותיאולוגית. בספרו של וידאל-נאקה רוצחי הזכרון נכתב: "האם נכון לחשוב, שכל הקשת הרחבה של האפשרויות נעלמה [אחרי השואה] וכיום נותרו רק שתיים – הציונות והתבוללות מוחלטת?" (וידאל נאקה 1991, 232). בשיחה עם ליבוביץ, וידאל-נאקה הציג שאלה פוליטית ומוסרית אך לא דתית: האם הציונות היא קולוניאליזם? בתגובה, ליבוביץ לא חזר לנוסחה שכבר פגשנו – "נמאס", שהיא תשובה שהנוסח שלה הוא "למה גלות היא דבר שלילי"; במקום זאת, הוא חרג ממנהגו והפתיע בתשובה שהנוסח שלה הוא "למה הציונות היא דבר חיובי". גם תשובתו החיובית אינה חורגת ממסגרת הציונות הרזה שתיארתי, והסרקום בדבר "הזדמנות לבצע פשעים" הוא אינדיקציה טובה לכך.

אף שליבוביץ נחשב למעין "תקליט שבור" שמשיב אותה תשובה על כל השאלות (רביצקי 1999, 208), מן הדוגמאות שהבאתי אנחנו רואים שאין זה המצב. במקרה הראשון, של הריאיון הטלוויזיוני, הוא השתמש באירוניה משום שרצה לתקוף את הטענה שהציונות

היא פרויקט דתי, וגם משום שלדברים שבאמונה אי-אפשר לתת ניסוח רציונלי. הוא השתמש באירוניה מרגיזה כדי לפתות את שומעיו, לעורר בהם מחשבה ורצון. במקרה השני, בשיחתו עם וידאל-נאקה, האפשרות לראות בציונות פרויקט דתי לא עמדה על הפרק. כאן האירוניה חלשה, ומגינה על העובדה שמדינת ישראל עושה משגים בטענה שאלה מהותו וטבעו של כל גורם פוליטי. העובדה שליבוּבִיץ יכול היה להציע היגד חיובי מוכיחה שעבורו, הזיקה בין התיאולוגיה ובין הציונות אינה מן ההכרח. החשש הגדול ביותר של ליבוּבִיץ היה מפני עבודה זרה, שאותה הגדיר באופן כוללני ביותר: "כל עבודה זרה, כל אלילות, אינה אלא ראיית אל שהוא אמצעי, מכשיר וכלי למען העולם והאדם" (לונדון וליבוּבִיץ 1985). לפי ליבוּבִיץ, כל תיאולוגיה ציונית הופכת את האל לאמצעי ולמכשיר למען המדינה, וזוהי עבודה זרה. אולם ההיגד החיובי על הציונות – "הזדמנות [...] להיות אחראים" – הוכיח שלפי גישתו, אפשר לדון בציונות כבמסגרת ערכית ולבסס בתוכה יעדים ערכיים (למשל חירות שמובילה לאחריות) בלי לגלוש לעבודה זרה. ברוב המקרים הוא לא הציע ניסוח חיובי מפני שהדיון בציונות בתוך גבולות הארץ נעשה תמיד מתוך זיקה לעמדה המחברת בין הציונות לתיאולוגיה. רק אם בן שיחו לא היה חולם על זיקה שכזאת, כמו במקרה של וידאל-נאקה, יכול היה ליבוּבִיץ להציע נימוק חיובי לציונות.

בעזרת הניסוח השערורייתי, ליבוּבִיץ הכניס אל לב התהליך הדיסקורסיבי שיבוש אירוני. שיא האירוניה מגיע כאשר הוא מקיים דיון שטובל בטענות מטפיזיות שהקהל מקבל, או עלול לקבל. בפרפראזה על ויטגנשטיין, לנוכח דיבורים על מה שאי-אפשר לדבר עליו, ליבוּבִיץ האיקונוקלסט לא היה יכול לשתוק. הפתרון שמצא היה להתנסח באופן שערורייתי ולהצהיר בזעף כמעט קומי שהוא "לא מאוכזב!".

לסיכום, טענתי הראשונה היא שה"נמאס" הוא היגד אירוני, אך חוקרים רבים לא קראו אותו כהיגד אירוני. טענתי השנייה היא שליבוּבִיץ החזיק בגרסה אלטרנטיבית של אותו היגד בדיוק, שבה האירוניה מרוסנת. טענה זו מתקנת תדמית של ליבוּבִיץ כתקליט שבור, שכן מתברר שהוא "החזיק במגירה" ניסוח חלופי. טענתי השלישית היא שהגרסה האירונית מופיעה כאשר הדיון בציונות נעשה בהקשר תיאולוגי-מטפיזי, ואילו הגרסה שעושה שימוש באירוניה מרוסנת מופיעה כאשר ההקשר הוא פוליטי או כזה של ענייני דיומא. כלומר, כאשר מישור הדיון אינו תיאופוליטי אלא רק פוליטי, אין לליבוּבִיץ צורך באירוניה חריפה. בכך אני מחזקת את הטענה שהניסוח השערורייתי אצל ליבוּבִיץ הוא יותר מאשר מכשיר פולמוסי המשמש ל"רטוריקה מסיתה", והוא קשור במערכת האמונה והתיאולוגיה השלילית שלו.

הנוסחה השמימית של יוסף ל"ציונות רזה"

הרב יוסף, הראשון לציון ואחד מגדולי פוסקי ההלכה של דורו, ראה עצמו אחראי לשרת את היהודים באשר הם (ליאון 2014) ואף בחר באפיקי השפעה שהביאוהו להחזיק בתפקידים

רשמיים במדינת ישראל, אך בד בבד מצא סכנות רוחניות חמורות בחילון והעמיד מובלעת חרדית (לאו 2017). ואולם בניגוד לחרדיות האשכנזית, המתבדלת מן המדינה, החרדיות הרכה בנוסח יוסף התאפיינה ביחס דו-ערכי כלפי הציונות (ליאון 2009): הציונות היא תופעה בעייתית, אבל הציונות הדתית מסוכנת אף מן הציונות החילונית. אולם העדפתו של יוסף לציונות חילונית על פני זו הדתית עומדת בהלימה לעמדה "חרדית קלאסית" (ליאון 2011, 184). אבנר הורוביץ העלה את האפשרות כי תנועת ש"ס היא תגובת נגד לציונות, בבחינת "אתגר שלם של כפירה בהנחות היסוד של הציונות" (הורוביץ 2000). לעומת תפיסת המרד הזאת, בנימין בראון שייך את יוסף למגמה חרדית רחבה יותר של חזרה לעמדות חרדיות פרו-ציוניות שניטשטשו עם הזמן. לדבריו, סמוך להקמת המדינה הייתה חרדיות פרו-ציונית גם בלב ליבה של החרדיות, אך היא נעלמה עד שנות השבעים (בראון 2015). במקומה נולדה גישה חדשה, "ציונות ללא ציונות" – כזאת שמתמקדת בהיבטים פוליטיים ולאומיים, מזדהה בפועל (אך אולי לא בתיאוריה) עם המדינה וחשה שותפות גורל עם הכלל, אבל אינה מאמצת כמוצהר אידיאולוגיה "המעלה על נס את המדינה" (שם, 114).

יוסף לא עסק בכתיבה הגותית ולא הציע פרוגרמות אידיאולוגיות או דתיות, ועל כן קריאה צמודה בטקסטים הדבורים שלו תורמת לדיון המחקרי. מבחינה מתודולוגית, שילוב של עיון בפסיקות הלכה ועיון בחומר דרשני דבור הוא הגישה המקיפה והראויה ביותר, אולם המחקר הקיים תיאר את עמדתו של יוסף כלפי הציונות על בסיס כתביו ההלכתיים, ואם נועץ בדרשות היו אלה בעיקר דרשות כתובות. שלמה פישר, למשל, ביקש לשחזר את עמדתו של יוסף מתוך פסקי הלכה ולהשוותה עם העמדה החרדית והציונית-דתית (Fischer 2006). אבל אין להסתפק בעיון בכתיבתו ההלכתית של יוסף ואף לא בתמלולי דרשות, אלא יש לשקול את התבטאויותיו בהוראת ההלכה, בקטעים הדרשניים ובהתייחסותו לענייני השעה כפי שנשתמרו בהקלטה. נימת הקול, שתיקות והדגשות יכולות להעלות תמונה קוטבית למה שמציג טקסט מתומלל.

מעיון בשעות רבות של דרשות אני מסיקה שהפואטיקה הפרפורמטיבית של יוסף מתאפיינת במספר יודע כול ובשזירת מקטעים פרודיים בדרשותיו. זהו שילוב בין שני דחפים הפוכים אך משלימים: הפרודיה מחזקת את המדוכאים מלמטה, והמספר היודע כול משרטט להם תמונת מציאות חלופית מלמעלה. הקללה היא ביטוי מוקצן של השילוב בין ידיעת-כול ובין פרודיה. באמצעות גילום דמות של מספר יודע כול, הרב מעגן את סמכותו הפסטורית – "אביר הרועים", כפי שכינהו חסידיו, שיודע את כל צורכי העדר ומגרש זאבים ורועים אחרים. הזכרתי לעיל את קללתו של יוסף הנוגעת ליוסי שריד ותיארת אותה כמבע ביצועי קיצוני שזלג אל מהדורות החדשות. ההשוואה המגוזמת בין שריד ובין המן ועמלק היא פרודיה קיצונית שמבטאת עלבון ולעג, אך לא הומור. אמנם לביטוי "ארור המן" יש היבט משעשע, כי הוא נקשר בשכרות שמובילה לחוסר היכולת להבדיל בין "ארור

המזן" ל"ברוך מרדכי", אבל נימת הדיבור של יוסף נעדרת שעשוע. זו אינה השוואה סתם, אלא קללה.

התמלולים מחבלים באפשרות לזהות נימה פרודית או לעמוד על היעדרה, שכן לעיתים היא תלויה כל כולה בגון הקול. למשל, בציטוט הבא אצל אלון בן עמי, המיוחס לדרשה דבורה של יוסף, קשה להעריך כיצד יש לקרוא את המשפט כך שישחזר את הביצוע המקורי: "יש אומרים שהמדינה היא מעשה שטן, ויש אומרים שהיא אתחלתא דגאולה, ויש אומרים שזה סוף הגלות, וגם אני אומר שזה סוף הגלות" (בן עמי תשע"ד, 176). הטקסט מורכב משלושה ציטוטים של דוברים שאינם משוימים. מקריאת הדברים מן הכתוב, בהנחה שהציטוט מדייק, עולות כמה שאלות: האם בדרך דיבורו הסגיר איזו "קבוצה" מעלה כל אחד מהטיעונים? אם לא, האם גון קולו הסגיר את דעתו על כל אחת מהעמדות? האם את המילים "מעשה שטן" ביטא בהגזמה לעגנית, או אולי דווקא בשעמום? והאם כשאמר "אתחלתא דגאולה" הרגיש את המילים בכבוד ורצינות או להפך, ביטא אותן בזלזול מקטין? האם ביטא את הצירוף "סוף הגלות" בכובד ראש או בנימה היתולית? האם חיקה חיתוך דיבור אשכנזי (ויש לכך תקדימים) או דבק בחיתוך הדיבור שלו? כמו בטקסט של מחזה, יכולים להיות כאן ביצועים שונים שמעלים טענות מנוגדות. בשל כך אינני רוצה להסיק מסקנות מתמלולים שבדפוס (ורא הפטיג וכ"ץ 2002). לעומת הציטוט שמביא אלון בן עמי, את הציטוט הבא אני יכולה להביא מתוך סרטון וידיאו:

אנשים אומרים "חג העצמאות חג העצמאות", אנחנו חושבים על עיקר הדבר: זה שיש פה ממשלה יהודית. מה היה פה? [השלטון] המנדטורי, אלה האנגלים ימח שמם שונאי ישראל. כל מי שרצה לבוא לארץ צריך סרטיפיקט, בלי זה לא ייכנס, פרוטקציות וזה וזה. כל איש שהיה בא פה היו עושים לו צרות צרורות. משנהייתה מדינה יהודית אם רק בשביל שיבואו יהודים כמה שרוצים, דיינו (יוסף תשס"ט).

יוסף פותח בהכפלת הדברים ש"אנשים אומרים" על כך שיש "חג העצמאות". כף ידו הפתוחה נעה כאילו היא גורפת משהו בלתי נראה מלמטה וכמו זורקת או מברישה הצידה את הרעיון. התנועה חוזרת פעמיים עם הכפלת הביטוי "חג העצמאות", להדגשת הביטול. כאן יוסף קובע שממשלה יהודית היא התפתחות חיובית ומרכז את הדיון סביב טענה זו. הוא משתמש בנימת קול מבטלת ביחס לאנגלים, ומתאר את הקושי והלאות שהיו כרוכים בשיטת הסרטיפיקטים. במשפט "משנהייתה מדינה יהודית" מזדקרת ידו לראשונה כמו בתנועת "עצור", וכף ידו אף מסתירה לרגע קל את פניו מעדשת המצלמה. לצד תנועת היד יוסף מותח את קולו כמו בקשת, ועולה לצלילים גבוהים שמחכים להרפיה. הוא ממשיך לדבר בקול גבוה ומתוח גם בפסוקית הבאה, "אם רק בשביל שיבואו יהודים" ורק בסיום המשפט הוא משחרר את המתח, יורד מן הצליל הגבוה אל הנמוך ומסיים ב"דיינו"; ושוב ידו עולה בזריזות במעין תנועת "עצור" חטופה. כמו בפיוט הפסח "דיינו", שבו בסולם הולך

ועולה מודים לאל על הצלת עמו, כך יוסף מודה לאל על שהקים את המדינה אף שלא ניתנה עדיין לשלטון התורה. כלומר, הוא מזהה את המדינה כישות שמספקת מסגרת בסיסית וארגונית אך לא כמערכת ערכית. מכך עולה שגם יוסף מנסח טענת "נמאס", שמתחפשת לטיעון פרגמטי לטובת הציונות. אך כפי שהראיתי לעיל, טענה זו טומנת בחובה הסתכלות מטפיזית על ההיסטוריה היהודית, שמתנגדת לתזה של "אתחלתא גאולה". להלן אציג טקסטים שבהם הביצוע נשמר לצד המילים, בהקלטת שמע אם לא בהקלטת וידיאו, ואדרש לשתי הסוגיות שחשובות ליוסף: המדינה מבטיחה עצמאות ביטחונית ליהודים, והמדינה היא מסגרת שמאפשרת (או מונעת) תרבות יהודית.

כאמור, יוסף היה אמביוולנטי ביחסו אל הציונות וסבר כי היא מערערת על סדר היום הדתי ומכניסה בו שיקולים לאומניים זרים. בפרט התנגד לציונות הדתית, משום שהיא רואה בקדושת הארץ עקרון-על ובכך פורצת את גדרי ההלכה (יוסף 1990; שוורץ 2006). לאור זאת היה אפשר לחשוב שיוסף לא יכניס את הציונות אל תוך תולדות הזמן הדתי-מטפיזי שנמתח מן הבריאה ועד הגאולה ("ההיסטוריה הקדושה"), כדי לא לחזק תיאולוגיה ציונית בנימוקים מטפיזיים (שמידט 2009, 7-8). אלא שעיון בדרשותיו, מתוך רגישות לפרפורמטיביות ולפואטיקה, חושף שהוא לא ניתק את הציונות מן ההיסטוריה הקדושה המטפיזית אלא השתמש במטפיזיקה נגד התיאולוגיה הציונית. יוסף מחזה נגד חילון העולם ומילוי הציונות בתוכן אסכטולוגי חדש וציוני. החלופה שהציע הייתה לדבוק בגרסה מסורתית שמזהה לאורך כל ההיסטוריה התערבויות אלוהיות לטובת עמו (הורוביץ 2000, 55). דווקא ה"ניפוח" הזה של המטפיזיקה של אירועים היסטוריים הוא שמחזיר את הציונות לגודלה ה"אמיתי" בתוך מסכת ההיסטוריה היהודית וקורא תיגר על ציונות בנוסח "ראשית צמיחת גאולתנו".

בדרשה מימי מלחמת המפרץ, שנשתמרה בהקלטת שמע, יוסף מתאר כיצד פיצוץ הכור בעיראק הוא תוצר של השגחה אלוהית לעם היהודי. בתחילה הוא משבח את האל על שצמצם את טווח החושים של האדם; אם האדם היה יכול לשמוע כל צליל מכל מרחק, טוען יוסף, הוא היה סובל מקופוניה בלתי נסבלת. באותו האופן האל הגביל את האדם מלראות מלאכים ושדים, כדי שלא ישתגע ולא תיפח נשמתו. על רקע תיאור האדם כיצור מוגבל, יוסף דווקא חושף שהוא בעל ידיעות על מחשבותיו של סאדאם חוסיין ועל תוכניותיו של האל, שאינן נגישות לאדם מן השורה. הוא קושר בין הפסוק "הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים" (תהלים קיז, א) ובין הפצצת הכור בעיראק. לקול מחיאות כפיים נלהבות מן הקהל, המשתלבות עם ניסיונם של אחרים להשתיק את מוחאי הכפיים, הוא מסכם:

עכשיו הפסוק הזה הוא נכון. "הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו". פוצצנו להם את הגרעינים שלהם. עכשיו אתם יכולים לפצח גרעינים! אולי

גם אנחנו יש לנו גם כן גרעינים האלו. אם כן גם אנחנו נזרק עליו גרעינים, נזרק לו סוכריות, נזרק לו גרעינים.⁵

בהיעדר ערוץ חזותי, נוכל בכל זאת ללמוד רבות מערוץ השמע. בדברים אלו נימת קולו של יוסף משועשעת ועולצת. הוא שוזר יחד מושג כבר כמו פצצה גרעינית עם תרבות פנאי של פיצוח גרעינים וזריקת סוכריות על חתן בר מצווה. בכך הוא מקצין את האיום ומנטרל אותו בעת ובעונה אחת. באופן דומה למערכונים ששודרו בטלוויזיה בעת המלחמה, הדרשה של יוסף מבקשת לעודד את רוח הקהל המתמודד עם שגרת אזעקות באמצעות הגוזמה הפרודית. כאשר הוא משתמש בגוף ראשון רבים – "פוצצנו" – ברור שהוא רואה במדינה מכשיר שמספק הגנה. אך תמיכתו של יוסף במדינת ישראל נשזרת לתוך עלילות "ההיסטוריה הקדושה", שפולה, מן הבריאה ועד הגאולה, כרוניקה של התערבות אלוהית. בשנים מאוחרות יותר, עם ההתקרבות של אנשי ש"ס לתפיסות חרדיות אשכנזיות, הציע יוסף ניסוחים לטיעון הבא: על אף אופייה החילוני של מדינת ישראל, היא מסגרת שמאפשרת שגשוג דתי. אמנם מנהיגי המדינה לדורותיה חטאו לתורה והוציאו תחת ידם מפעלים של שמד רוחני, אך גם את זאת אפשר להכיל בתוך הדרמה השמימית הגדולה. בדרשה שנשא בשנת 2011 בבית הכנסת שבכיתו, קבע יוסף שטועים אלה שמזלזלים במדינה מכיוון שבן-גוריון הוא שהקים אותה. כאן יוסף הציג בהתלהבות ניכרת סיפור תלמודי על רבי שמעון בר יוחאי, המציל את ישראל מגזרת המלכות בסיועו של שד ושמו בן תמליון שתוקף את בת המלך. רבי שמעון מתפלא שכדי לסייע לישראל האל שולח לו שד ולא מלאך, אולם מתברר כי השד הוא שליח אפקטיבי שמאפשר לישראל לשוב לחיי תורה מלאים, לפחות עד לגזרה הבאה.

זוהי פרודיה מתוחכמת, המלהקת את בן-גוריון לתפקיד השד בן תמליון ומניחה ליוסף לגלם את דמותו של גיבור הסיפור, רבי שמעון בר יוחאי (בבלי, מעילה יז ע"ב). יוסף מציג את סצנת גירושו של בן תמליון מראשה של בת המלך. הוא מניח יד לצד האוזן ומטה מעט את גופו קדימה כאילו הוא לוחש דבר סוד לאוזנה של מי שאחזה בשיגעון: "בן תמליון – צא! בן תמליון צא!" (קו ההלכה הספרדי 2019). הוא ממשיך לתאר ולהדגים בידיו כיצד המלך מודה לרבי שמעון, קורע איגרת לגזרים ומשליך אותה לפח. הגזרות על ישראל מתבטלות, ויוסף מסכם: "תראו, רבי שמעון בר יוחאי לא זכה שיהיה מלאך להושיע. שד אחד בא להושיע אותו. אז מה זה חשוב אם הקב"ה שולח על ידי חילוני, ושם בתוכו חילוני. מה זה משנה" (שם). הוא מדגיש את המילה "שד" לא רק בקולו אלא גם בתנועת יד, שהייתה קפוצה וכעת היא נפתחת כאילו היה בה משהו קטן וחסר חשיבות. הרב היושב על

5 מתוך רצועת שמע בדיסק ששמו מעדני מלך 11 שהתפרסם ככל הנראה בשנת 1991. כותרת הרצועה היא "הללוהו כל גויים – מלחמת עירק". הקטע זמין כיום ביוטיוב; ראו יוסף 2019ב.

כיסאו עודנו עטוף בטלית ובתפילין של תפילת שחרית. מצב רוחו עליז. באומרו "תראו" הוא מניע את גופו קדימה ומתקרב מעט לקהלו, כאילו עכשיו יספר להם דבר מה שאסור להחמיץ. באומרו "אז מה זה חשוב" הוא נשען ברווחה אחורה בכורסה. את המילים "שולח על ידי חילוני" הוא מלווה בתנועת יד גלית, ועל פניו הבעה משועשעת, כמעט מחויכת. בשום שלב של הדרשה הוא אינו קושר במפורש בין השמות בן-גוריון ובן תמליון. באומרו "מה זה חשוב" ושוב "מה זה משנה", יוסף ממזער מסורת ארוכה של התנגדות לציונות החילונית בכלל ולבן-גוריון בפרט, ביקורת שאף הוא שותף לה. מזעור זה כרוך ב"ניפוח" מטפיזי שבגיננו הציונות היא רק פרט קטן בהיסטוריה הקדושה, ובליהוקו של בן-גוריון, ברמז פרודי, לתפקיד שד המשמש שליחו של האל לדבר מצווה.

בכמה גרסאות כתובות, דבריו של יוסף מצוטטים אחרת. ראשית, הנימה המשועשעת נעדרת מן התמלול. שנית, בביצוע החי הפרודיה נשארת מרומזת ועל השומע הנבון מוטל להבין מתוך סמיכות העניינים שיש כאן גזרה שווה. אך העיבודים שבכתב מטשטשים את ההומור הפרודי ומחליפים אותו במשפט דידקטי: "הוסיף הרב עובדיה זצ"ל ואמר אם נס יכול להיעשות ע"י בן תמליון שהיה שד לא כל שכן שהוא יכול להיעשות ע"י בן גוריון" (טולידאנו תשע"ח, רי"ח הערה 120). הנוסח הדידקטי זר לרוח הדרשה, שכן הוא לוקח רמיזה משועשעת והופך אותה לטענה פסקנית. גם אבישי בן חיים שציטט מן הדרשה בהרחבה פירש את משמעותה ("ולנו שלח את התשועה ועשה ליהודים נס על ידי בן גוריון"; בן חיים 2022, 346), והתעלם מן העובדה שזוהי פרודיה פרפורמטיבית.

לדידו של מיכאל בחטין, פרודיה עוקצת את "הלשונות הרשמיות של התקופה", ומכאן שמעבר לבידור או לעג היא אמצעי חתרני להשמעת ביקורת חברתית (בחטין 1989, 62). אם מסבירים את הפרודיה יתר על המידה, היא מתקלקלת ומאבדת מעוקצה. באמצעות הפרודיה, בן-גוריון אינו רק תופעה במישור הארצי, כפי שהוא מתואר ב"לשון הרשמית של התקופה" (קרי בציונות החילונית); הוא גם שחקן שלא מדעת בתוכנית אלוהית ונשפט ככזה. באופן הזה בן-גוריון הוא "גדול יותר" מבחינה שמימית, אך גם "קטן יותר" מבחינה ארצית. והציונות? בלי שיוסף יאמר זאת במפורש עולה מדבריו שהיא רק פסיק קטן, איזו מסגרת ארגונית, בתוך מכלול התוכנית האלוהית. נסים ליאון (2016) כינה את עמדתו של יוסף "לאומיות שכנגד", ותיאר אותה כעמדה שמשלכת בין התחככות בציבוריות הכללית ובמוקדי הכוח שלה ובין העמדת אלטרנטיבה ללאומיות זו. עיון בביצוע הדרשני של יוסף חושף כי האלטרנטיבה מתווכת באמצעים פרודיים ושימוש במספר יודע כול. בניגוד לתוקפנות הישירה שפגשנו בדבריו על יוסי שריד, כאן אנחנו מוצאים פולמוס ברוח משועשעת יותר, ובשני המקרים הוא אינו טורח לשטוח נימוקים תיאורטיים יבשים.

התבנית הפרשנית שאומדת את טיבם הרוחני של מנהיגי ישראל ושופטת את התרחשויות ההווה לפי מפתח של הרצון האלוהי משמשת כדי לשבח את העצמאות הישראלית. בדרשה

ממלחמת המפרץ שראינו קודם מפרש יוסף גם את מנהיגותו של בגין כשליח האל, בדיוק כפי שהציג את בן-גוריון:

זה מנחם בגין, ייזכר על טוב הוא שעשה את הדבר הזה [פיצוץ הכור בעיראק]. עילת העילות סיבת הסיבות עשה את זה "מגלגלין זכות על ידי זכאי", תמיד היה מזכיר שמו של הקב"ה. תמיד אומר שמו של הקב"ה. לכן היה ברוך ה' מה שיצא, יצא דבר טוב. הנה עכשיו לטווח ארוך. הנה, אחרי עשר שנים, מה היה עושה עם הכור הזה אם היה מתקדם אוי ואבוי מה שהיה עושה, היה מחבל את העולם כולו.⁶

זהו מקטע שסוגר פרפראות דרשניות המתאפיינות בפרודיה לשונית. מצב הרוח הכללי של יוסף, אם לשפוט לפי נימת הקול, נע בין החגיגי להסברי. במילים "מנחם בגין ייזכר על טוב" מישוהו בקהל משיב לו בקריאת שבח. אין ספק שיוסף מאמץ כאן דמות של מספר יודע כול ופרשן של המאורעות השמימיים, ש"יודע" שמשמייים סייעו למנחם בגין בהפצצת הכור הגרעיני בעיראק. הנכונות של יוסף לזקוף הצלחות צבאיות כבירות לאישיות פוליטית, הגם שזו אישיות שזוכה להילה דתית ("תמיד היה מזכיר שמו של הקב"ה"), היא מסימני הרגשתו החיובית ביחס לקיומו של מנגנון ביטחוני עצמאי בישראל.

מקריאה בדרשות עולה שהטקטיקה של יוסף בהתמודדות עם אתגר הציונות הייתה לנפח את הממד המטפיזי שלה ולראות בכל ההתרחשויות עדות לניהול אלוהי ולשלטון אלוהי. בפרודיות שנונות על גרעינים ושדים קבע יוסף שהאל הוא שמנהל את העולם, ורק הוא מכריע מתי תתחיל הגאולה ומתי תושלם. האל עשה ועושה ניסים לעם ישראל, והמדינה איננה חריגה ממכלול אירועי ההצלה שנעשו לישראל לאורך הדורות כולם. המדינה היא התפתחות חיובית, גם מבחינתו של האל, משום שהיא מספקת הגנה ביטחונית, מסגרת לניהול עצמי ואפשרות לקיום חיים יהודיים. את עלילות הדרמה האלוהית הנפרשת על פני ההיסטוריה כולה החיל יוסף על הציונות לא למרות יחסו האמביוולנטי כלפיה אלא דווקא בגללו, והציב עצמו כקורא ופרשן של דרמה זו. הוא תמך בציונות בגלל המרכיב הביטחוני, בעיקר המגננטי, ואולי גם בשל סנטימנט לאומי. מכאן שהמונח "ציונות רזה" מתאים יותר לגישתו מאשר המונח "ציונות ללא ציונות", שכבר הוצע במחקר. בה בעת יוסף התנגד לציונות שמצמצמת את העבר ואת העתיד לנגזרותיה, ולכזאת שמטשטשת את שלטון האל בהיסטוריה הקדושה כולה – מן הבריאה ועד הגאולה העתידה לבוא. אם תרצו, המספר היודע כול לוחץ על הציונות מלמעלה והנימה הפרודית לוחצת עליה מלמטה, כך שתישאר בגודל הראוי לה: אמצעי ולא מטרה.

סיכום

ליבוביץ ויוסף הם הוגים דתיים שהתמודדו עם בעיות השעה והדור, ובכללן בעיות פוליטיות ושאלות אידיאולוגיות. הם נפגשו בקביעות עם קהל חי, והעיון בתורתם הדבורה רגיש הן לתרבות התורנית הן לאמצעי התקשורת, ששימרו, שכפלו והפיצו את המילים לקהלים נוספים ועתידיים. מחקר רב כבר נאסף על התורה הכתובה של ליבוביץ ושל יוסף, ובמאמר זה ביקשתי לפתוח צוהר אל תורתם שבעל-פה. תורה זו מורכבת מן הדברים שיוסף וליבוביץ אמרו אבל לא כתבו, או כתבו, אבל אחרת מכפי שדברו אותם. בחרתי להתמקד בשניים מפני ששניהם יצרו תורה דבורה בהיקף נרחב שמאפשר עיון השוואתי, ומפני ששניהם התבטאו בחריפות וחוללו בדבריהם סערות ציבוריות. אצביע כעת על רובד נוסף להשוואה, שעולה מדרכם הפרפורמטיבית. ליבוביץ ויוסף היו הוגים שמתחו ביקורת עמוקה על תרבות הרוב, אבל בגלל האופן שבו נהוג להמשיג את קווי החלוקה של החברה בישראל נדמה כי השונה ביניהם רב על הדומה. ביקשתי לקבץ יחדיו את הראשון לציון הספרדי ואת הפרופסור שומר המצוות כשני קולות אמוניים החולקים זיקה חיובית לציונות כמסגרת ארגונית ומותחים ביקורת על התיאולוגיה הציונית בכלל ועל הציונות הדתית בפרט. יתרה מזו, ביקשתי להציג מתודה חדשה לעיון בתיאולוגיה פוליטית ציונית: לצד עיון בכתבים הגותיים או ניתוח סוציולוגי, יש ערך לעיון בתיאולוגיה פוליטית דרך המבע הביצועי, הרטוריקה והתקשורת.

רוב החוקרים שכתבו על ליבוביץ ויוסף השתמשו בכתיבה שלהם והתעלמו מן הדיבור, או התייחסו אליו כאל מכשול בפני הבנה עמוקה של גישותיהם התיאורטיות והדתיות. במאמר זה ביקשתי להראות כי אף שחוקרים רבים טענו שדבריהם מזעזעים וסגנונם בוטה ואלים ועל כן "לא מייצג", הדיבור שלהם יכול לשרת את המחקר כדי להבין טוב יותר את פועלם. טענה זו נכונה לא רק ביחס לליבוביץ וליוסף, אלא ביחס לכל מחקר הגות שנעזר בטקסטים דבורים. יש מי שיטען שאפשר ואפילו ראוי "לקלף" את השכבות החיצוניות ולהגיע אל העיקר, הליבה העומדת מעל לגבולות הזמן והמקום. תשובתי היא שמבט כזה לוקה ב"עיוורון צבעים" פואטי. מחקר שקורא טקסטים דבורים כאילו הם מנוסחים בשפה דנוסטיבית ומתעלם מן האפשרות לקרוא אותם כאילו הם מנוסחים בשפה פרפורמטיבית מצמצם אופקים פרשניים. התורה שעל-פה היא סיפורים, אפוריזמים ואנקדוטות, כניסה לדמויות ויצאה מהן, ובקצרה – היא הוויה פואטית פרפורמטיבית שנלווית למילים וצובעת אותן בגוני משמעות נוספים. פרשנות של טקסט דבור צריכה להיות רגישה לערוצי המידע הייחודיים שלו, שאין להם חלופה בטקסט הכתוב. בהינתן כלים פרשניים שמכירים בייחודו של הטקסט הדבור ומקילים את הגישה אליו ואת השימוש בו, אין לי ספק שטקסטים דבורים יהפכו למשאב יקר ערך במחקרי הגות.

שימוש מחקרי בטקסטים דבורים מאפשר להשוות בין מקבילות כתובות ודבורות, וכן בין דרשות או שיעורים באותו עניין שנישאו בזמנים שונים או בפני קהלים שונים. להוגים

ולדרשנים שהתמסרו למפגש החי עם קהל – ליבוביץ ויוסף בוודאי אינם היחידים שעשו זאת – יש חותם סגנוני דבור, והסגנון הפואטי הפרפורמטיבי משפיע על תוכן הדברים. במקום לברר את התיאולוגיות הפוליטיות של ליבוביץ ויוסף ואת פרשנותם בנושא הציונות דרך כתבים, ערכתי קריאה צמודה ודייקנית של דיבור ופרפורמנס. מעורבות הקהל הנוכח, ואף קהל שיצפה בעתיד בתיעוד המצולם, גם הם הובאו בחשבון בפרשנות הדברים.

הראיתי כי תפיסתם של יוסף וליבוביץ את הציונות נשענת על תפיסות עומק דתיות שעומדות כאופוזיציה לעמדה הציונית-דתית והחרדית. שניהם סירבו לראות בציונות ביטוי של תופעה בעלת ערך דתי כשלעצמה. יוסף ייחס את הצלחת המדינה להתערבות שמימית שמאפיינת את מכלול ההיסטוריה הקדושה; ליבוביץ ראה בה תופעה פוליטית נעדרת כל זיקה להתערבות אלוהית בהיסטוריה, התערבות שאת קיומה שלל נחרצות. שניהם ראו בציונות מכשיר חיובי לארגון חייהם של יהודים, עמדה שכינתי "ציונות רזה". הם התנגדו לכל ערך שמתחרה עם קבלת עול תורה ומצוות, וטענו כי "ראשית צמיחת גאולתנו" מעוותת את סדר העדיפויות של היהדות ההלכתית (ליבוביץ 1979; ליאון 2014א). הם ניסו להעמיד אלטרנטיבה ולשכנע אחרים לאמץ אותה, אבל את מאמצי השכנוע שלהם הם ביצעו באופנים קוטביים בתכלית. אפשר שבפנייתם הישירה לקהל הם ניסו לחולל תופעות הפוכות: יוסף ביקש ליצור לכידות בדמות ציבור גדול שמניף דגל אחד, ואילו ליבוביץ עודד מרדנות ומרד של פרטים.

מחשבות אלו עולות מקריאה צמודה במבחר טקסטים דבורים, אבל ברקע עומדת כמובן גם היכרות עם קורפוס כתוב, הן של יוסף וליבוביץ עצמם הן של ספרות מחקר עליהם. בעידן הנוכחי טוב אם נראה יותר מחקר הגות מבוסס, מחקר של תורות שבעל-פה, בלי שנונח את חקר התורה שבכתב. לא בכדי כבר אמרו חז"ל: "נאמרו דברים בפה ונאמרו דברים בכתב, ואין אנו יודעים איזה מהן חביב" (ירושלמי, פאה ב, ד).

מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

ביבליוגרפיה

- אוחנה, דוד, 2007. "ישעיהו ליבוביץ: האינטלקטואל הרדיקלי וביקורת 'המשיחיות הכנענית'", אביעזר רביצקי (עורך), *ישעיהו ליבוביץ: בין שמרנות לרדיקליות*, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 155-177.
- אוחנה, מיכאל, 2007. *ישעיהו ליבוביץ: מהגות לחינוך*, קרית ביאליק: אח ומכללת גורדון לחינוך. אפלטון, 1959. *כל כתבי אפלטון* (כרך ג), בתרגום יוסף ליבס, ירושלים: שוקן.

- אריאלי-הורוביץ, דנה, 2013. "לכתוב את החזות: אוטוביוגרפיה מדעית או המקרה של 'הפנטום הנאצי'", אורי ברטל, דנה אריאלי-הורוביץ ונעמי מאיר-ידן (עורכים), פרוטוקולאז', ירושלים: רסלינג, עמ' 23-43.
- בארת, רולאן, ומישל פוקו, 2005. מות המחבר / מהו מחבר? בתרגום דרור משעני, תל אביב: רסלינג. בזוגלו, מאיר, 1996. "פילוסופיה ואמונה: כשל המרק", עיון מה, עמ' 413-418.
- בורשטיין, יגאל (במאי), 1981. ישעיהו ליבוביץ במעלות, ירושלים: רשות השידור. בחטין, מיכאל, 1989. הדיבר ברומן, בתרגום ארי אבנר, תל אביב: ספרית פועלים.
- בלירשטיין, יעקב, 1980. "רעיון תורה שבעל פה ותולדותיו באגרת רב שרירא גאון", דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה 4, עמ' 5-16.
- בן חיים, אבישי, 2022. ישראל השנייה: הבשורה המתוקה, הדיכוי המר, ראשון לציון: ידיעות אחרונות.
- בנימין, וולטר, 1983. יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני, בתרגום שמעון ברמן, תל אביב: ספרית פועלים.
- בן עמי, אלון, תשע"ד. ספר מנהגי הראש"ל (כרך א), ירושלים: אלון בן עמי.
- בראון, בנימין, 2000. "חכמי המזרח והקנאות הדתית: נקודות לקראת בחינה מחודשת", אקדמות י, עמ' 289-324.
- , 2003. "להשכיל את רצון ה' מן המציאות: הפולמוס על מקומה של ההיסטוריה בקביעת דרכה של היהדות", אבי שגיא ורב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית (כרך ג), רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 77-105.
- , 2015. "היהדות החרדית והמדינה", ידידיה צ' שטרן, בנימין בראון, קלמן נוימן, גדעון כ"ץ ונר קידר, כשיהדות פוגשת מדינה, תל אביב: ידיעות אחרונות והמכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 77-268.
- ברוך, אדם, 2000. סדר יום: חיי יום בראי ההלכה, ירושלים: כתר.
- ברקוביץ, חיים, 2007. מסורת ומפכה: תרבות יהודית בצרפת בראשית העת החדשה, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- גולדמן, אליעזר, 2009. יהדות ללא אשליה, ירושלים: מכון שלום הרטמן.
- גלילי, לילי, 1987. "שיחת השבוע", הארץ, 6.2.1987, עמ' 14.
- גרינברג, לב, 2007. שלום מדומיין, שיח מלחמה: כשל המנהיגות, הפוליטיקה והדמוקרטיה בישראל 1992-2006, תל אביב: רסלינג.
- דה סוסיר, פרידמן, 2005. קורס בבלשנות כללית, בתרגום אבנר להב, תל אביב: רסלינג.
- דרידה, ז'אק, 2015. על הגרמטולוגיה, בתרגום משה רון, תל אביב: רסלינג.
- הורוביץ, אבנר, 2000. "ש"ס והציונות: ניתוח היסטורי", כיוונים חדשים 2, עמ' 30-60.
- הלברטל, משה, 1995. "ישעיהו ליבוביץ: בין הגות דתית לביקורת חברתית", אבי שגיא (עורך), ישעיהו ליבוביץ: עולמו והגותו, ירושלים: כתר, עמ' 221-227.

- הלינגר, משה, 2012. "משנתו הציונית הדתית המוקדמת של ישעיהו ליבוביץ והגורמים לנטישתה", ישי ארנון, יהודה פרידלנדר ורב שוורץ (עורכים), סוגיות בחקר הציונות הדתית: התפתחויות ותמורות לדורותיהן, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 67-90.
- הקר, יוסף, 1986. "הדרשה ה'ספרדית' במאה ה'ז': בין ספרות למקור היסטורי", פעמים: רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח, 26, עמ' 108-127.
- הרוי, זאב, 1993. "תפיסת המשיח האנטי־יוונית של ליבוביץ", עיון מב, עמ' 517-520.
- ויגודה, מיכאל, 2006. "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב": על גלגולה של הלכה נשכחת", דימוי, 26, עמ' 48-63.
- וידאל נאקה, פייר, 1991. רוצחי הזכרון, בתרגום עדה פלדור, תל אביב: עם עובד.
- והפטיג איתמר, ושמואל כ"ץ, 2002. הרבנות הראשית לישראל – שבעים שנה לייסודה, תרפ"א-תנש"א: סמכותה, פעולותיה, תולדותיה (כרך ב), ירושלים: היכל שלמה.
- טולידאנו, חביב, תשע"ח. שמן הטוב על מסכת ברכות ומועדים, ירושלים: ישיבת המאירי.
- יאקובסון, רומן, 1986. סמיטיקה, בלשנות, פואטיקה: מבחר מאמרים, בעריכת גדעון טורי ואיתמר אבן זהר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- יוסף, עובדיה, 1990. "עין יעקב ברכות, קדושת הר הבית" [אודיו], מערני מלך 5: שיחות שונות ו [סדרת CD].
- , 1991א. "זכותו של מנחם בגין" [אודיו], Youtube, <https://tinyurl.com/d6yahzdu>.
- , 1991ב. "Ovadiah Yosef — Gulf War 1991" [אודיו], Youtube, <https://tinyurl.com/3n34hud8>.
- , 2000. "הרב עובדיה יוסף: ארור המן ארור יוסי שריר" [וידאו], 5 עם גדי סוקניק, חרשות 12, Youtube, <https://tinyurl.com/2cvf7j35>, 3.2000.
- , תשס"ו. "סטירת לחי ממרן עובדיה יוסף" [וידאו], פתיחת תלמוד תורה בית יוסף בקריית מלאכי], Youtube, <https://tinyurl.com/bdzc2ph8>.
- , תשס"ט. "מרן הרב עובדיה שליטא יום העצמאות התשס"ט+ כתוביות" [וידאו], Youtube, <https://tinyurl.com/5jk7md6t>, 29.4.2009.
- כ"ץ, גדעון, 2020. בדממה וקול: ליבוביץ בהקשר ישראלי, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- לאו, בנימין, 2005. ממרן עד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל אביב: משכל.
- , 2017. "היחס לציונות והשלכותיו ההלכתיות בכתבי הרב עובדיה יוסף", ידידיה שטרן ויאיר שלג (עורכים), הלכה ציונית: המשמעויות ההלכתיות של הריבונות היהודית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 702-728.
- לוי, זאב, 1984. "על ההרמנויטיקה הפילוסופית של פול ריקר", עיון לג(א-ב), עמ' 156-171.
- לונדון, ירון, וישעיהו ליבוביץ, 1985. שכר ועונש, סוף ציטוט, הטלוויזיה הישראלית, 13.8.1985.
- ליאון, נסים, 2009. חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- , 2011. "ש"ס, הרב עובדיה יוסף והתהליך המדיני", עיונים בתקומת ישראל 21, עמ' 172-189.

- , 2012. "הקלטת היא המסר: פונדמנטליזם, תקשורת וגיוס פוליטי בתנועת ש"ס", **תרבות דמוקרטית** 14, עמ' 201–221.
- , 2014א. "דעת תורה מנומקת": הלכה, תאולוגיה ופוליטיקה בעמדת הרב עובדיה יוסף בשאלת החזרת שטחי יהודה, שומרון ועזה", **מחקרי יהודה ושומרון** כג, עמ' 291–305.
- , 2014ב. "חרדיות מזרחית: אידיאולוגיה קשיחה, זהות רכה", **חקר החברה החרדית** 1, עמ' 1–20.
- , 2016. **המצנפת והדגל: לאומיות-שכנגד בחרדיות המזרחית**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- ליבוביץ, ישעיהו, תשכ"ד. "דת ומדינה בישראל: אגרת פרופ' ליבוביץ ותשובה בצידה", **סלם** יד(ב), עמ' 34.
- , 1975א. "מהי משמעות הציונות" [וידאו], **הלילה עם שייקה בן פורת**, הטלוויזיה הישראלית, Youtube, 24.8.1975, <https://tinyurl.com/5n6um5y6>.
- , 1975ב. "ראיון עם ישעיהו ליבוביץ" [וידאו], **הלילה עם שייקה בן פורת**, הטלוויזיה הישראלית, Youtube, 24.8.1975, <https://tinyurl.com/58n9zuwy>.
- , 1979. **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, ירושלים: שוקן.
- , 1980. "האם מדינת ישראל הגשימה את הציונות?" [הרצאה בתוכנית רדיו], **קתדרה**, רשת א, 13.8.1980.
- , תשמ"ב. **אמונה, היסטוריה וערכים**, ירושלים: אקדמון.
- , 1987. **על עולם ומלואו: שיחות עם מיכאל ששר**, ירושלים: כתר.
- נתניה, י', תשכ"ד. "על אכזב המדינה ותקוותה", **סלם** יד(א), עמ' 24–30.
- סיון, איל (במאי), 1993. **יתגבר**, פריז: Les Films D'ici.
- סילמן, יוחנן דוד, 1999. **קול גדול ולא יסף: תורת ישראל בין שלמות להשתלמות**, ירושלים: מאגנס.
- סימון, אוריאל, 2006. "בין הפשטות של נחמה לדרשות של ישעיהו", **הרצאה שנישאה בכנס בינלאומי במלאות 100 שנה להולדתה של נחמה ליבוביץ**, מכון ון ליר בירושלים, 2 בינואר, <https://tinyurl.com/yck58yka>.
- סימון, עקיבא ארנסט, 1949. "על משמעותה החינוכית של האירוניה הסוקראטית", **יצחק בער**, יהושע גוטמן ומשה שובה (עורכים), **ספר דינבורג: קובץ דברי עיון ומחקר**, ירושלים: בית המדרש למורים העברי בירושלים, עמ' 326–372.
- פילק, דני, 2006. **פופוליזם והגמוניה בישראל**, תל אביב: רסלינג.
- פיקאר, אריאל, 2007. **משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורות: חקר ההלכה וביקורת תרבות**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- פישמן, אריה, 1995. "החתירה לאחדות הווייתית-דתית: מאמרי השחרות של ישעיהו ליבוביץ", **אבי שגיא** (עורך), **ישעיהו ליבוביץ: עולמו והגותו**, ירושלים: כתר, עמ' 121–129.
- פלאי, משה, 2001. "הואנר הספרותי של האפיגרם ב'המאסף', כתב-העת העברי הראשון", *Revue Européenne des Études Hébraïques* 5, עמ' 13–29.

- קו ההלכה הספרדי, 2019. "מרן הרב עובדיה יוסף זצוק"ל – יום העצמאות" [וידאו], Youtube, <https://tinyurl.com/3vje3wcn>, 8.5.2019.
- קויפמן, ציפי, 2018. "פרפורמנס חסידי: כינון אי-זהות דתית בסיפורי ר' זושא מאנופולי", רוני עיר-שי ורב שוורץ (עורכים), *רוח חדשה בארמון התורה: ספר יובל לכבוד פרופ' תמר רוס עם הגיעה לגבורות*, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, עמ' 69–91.
- קופפר, נתי, 2006. "מועט המחזיק את המרובה: ציונות ומושגים אחרים בהגותו של ליבוביץ", הרצאה שנישאה במסגרת יום העיון "הגותו הפוליטית של ישעיהו ליבוביץ" באוניברסיטה הפתוחה ברעננה, 29 בינואר, <https://tinyurl.com/tyterreyt>.
- קפלן, קימי, 2006. "החרדיות המזרחית והדת העממית: שני מקרי מבחן", אביעזר רביצקי (עורך), *ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים*, תל אביב: עם עובד, עמ' 443–483.
- רביצקי, אביעזר, 1999. *חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית*, תל אביב: עם עובד.
- רוזנברג, שלום, 2001. "פרדוקסים ואמונה במשנתו של ישעיהו ליבוביץ", *לימודים: בית מדרש כתוב*, עמ' 93–102.
- רוטנברג, נפתלי, 2008. "עם, אומה או לאום? הביקורת של ישעיהו ליבוביץ על הלאומיות החילונית והשפעתה על עמדות פוסט-לאומיות", נפתלי רוטנברג ואליעזר שביד (עורכים), *לאום מלאום: עיונים בשאלות של זהות לאומית, עם ולאומיות*, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 70–106.
- שגיא, אבי (עורך), 1995. *ישעיהו ליבוביץ: עולמו והגותו*, ירושלים: כתר.
- , 2022. *טקס, טקסט והמאבק על הזהות*, ירושלים: כרמל ומכון שלום הרטמן.
- שוורץ, דב, 1996. *אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית*, תל אביב: עם עובד.
- , 2006. "הערת על הציונות הדתית וש"ס: שני מודלים של התגברות על משכר", אביעזר רביצקי (עורך), *ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים*, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 386–404.
- שמידט, כריסטוף (עורך), 2009. *האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית*, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- שראל, צבי, 2000. *לשון בסביבותיה, שפה בהקשריה: קובץ מאמרים בחקר השיח, בסוציולוגיה וידיע*, ובחינוך הלשוני, תל אביב: מכון מופ"ת.

Avanessian, Armen, 2015. *Irony and the Logic of Modernity*, New York: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110424423>

Barthes, Roland, 1977. *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath, New York: Hill and Wang.

Durkheim, Émile, 2001. *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Carol Cosman, Oxford and New York: Oxford University Press.

- Fischer, Shlomo, 2006. "Excursus: Concerning the Rulings of R. Ovadiah Yosef Pertaining to the Thanksgiving Prayer, the Settlement of the Land of Israel, and Middle East Peace," *Cardozo Law Review* 28(1), pp. 229–244.
- Genette, Gérard, 1997. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, Cambridge and New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511549373>
- Goffman, Erving, 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York: Harper and Row.
- , 1981. *Forms of Talk*, Oxford: Blackwell.
- Horowitz, Daniel, 2022. *Leibowitz or God's Absence*, Brookline: Academic Studies Press. <https://doi.org/10.1515/9781644697955>
- Marantz, Haim, 1997. "Bearing Witness: Morality and Religion in the Thought of Yeshayahu Leibowitz," *Judaism* 46(1), pp. 35–45.
- Mitchell, William E., 1988. "A Goy in the Ghetto: Gentile-Jewish Communication in Fieldwork Research," in Jack Kugelmass (ed.), *Between Two Worlds: Ethnographic Essays on American Jewry*, Ithaca and London: Cornell University Press, pp. 225–239.
- Nehamas, Alexander, 1985. *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press.
- Newton, Adam Zachary, 2000. *The Fence and the Neighbor: Emmanuel Levinas, Yeshayahu Leibowitz, and Israel among the Nations*, Albany: SUNY Press. <https://doi.org/10.1353/book10446>
- Ong, Walter J., 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London and New York: Routledge.
- Schmid, Wolf, 2010. *Narratology: An Introduction*, New York: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110226324>
- Sterne, Jonathan, 2003. *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction*, Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822384250>
- , 2011. "The Theology of Sound: A Critique of Orality," *Canadian Journal of Communication* 36(2), pp. 207–226. <https://doi.org/10.22230/cjc.2011v36n2a2223>