

# הגנט שנפסל

## מאת זיוה שמיר

**קוצו של יוד" היא יצירה, שעל כתיבתה שקד יל"ג כשש שנים (על כל פנים, חלפו כשש שנים מיום שהגה את רעיון כתיבתה ועד ש"נתפרסמה ב„השחר" של סמולנסקין בשנת 1876).**

הימים – ימי טרם הפרעות של ראשית שנות השמונים, שהולידו את תנועת „חיבת־ציון" ואת עליית הביליויים לארץ. ציבור המשכילים היה נתון אז ב־עיצומו של מאבק למען תיקונים מבית – מאבק שזכה לכינוי „סולמוס הדת והחיים". ותכליתו הייתה לעורר את הרבנים להקל על העם ולתקן תקנות מועילות לצרכי החיים המתחדשים. לוחמיו רצו להוקיע את הפילסוף הרבני ולהפרידו מן ההלכה; לתבוע חיבורו של „שולחן ערוך" מתוקן ומחודש ברוח ההלכה אומנם, אך ללא חומרות יתירות ולפי מושגי החיים המודרניים דאז.

סולמוס „הדת והחיים" השתלב אף במלחמה משכני לית ישנה נושנה, והיא המלחמה כאמונות הטפלות ובתעתועי ההבל, שהעסיקו – לדברי המשכילים – את דמיונם של רבים מבני העם. עיקר חיצייהם הופנו, כמובן, נגד החסידים, שהיו לדעהם שורשי הרצ והת־גלמות הקנאות והרגרסיה.

בהשפעת הוגי הדעות הפוזיטיביסטיים, שהבעו את עלבונה של האשה הרוסיה המדוכאת, הוחל אף במערכת למען שיפור מעמדה של האשה העבריה. הדיום ראשונם למאבק זה בזכות חרותה הכלכלית של האשה מצויים, למשל, במאמר פובליציסטי מפרי עטו של ליליינבלום, בשם „מי הוא בן־חרוין". שנתפרסם ב־„המליץ" חרל"ב, ובו תבע המהבר :

„שחתייה כל אשה ואשה מוכשרת לפרנס את עצמה על־ידי ידיעת מלאכה איזו שהייה. ואז לא תהי עוד כאסקופה הנדרסת לפני כבלה. ואם על פי איזה מקרה לא יהיה שלום בינה לבין בעלה. לא תהיה משועבדת לו מחמת רעבון, והבעל עצמו לא יוכל עוד להשתרר עליה מאות גפשו. מתוך שידע שאם יקניטנה – תעזבה ותלך לה".

לולא הסגנון הארכאייקמעא. דומה היה כאילו נאמרו בָּרבים אלה מפיהן של לוחמות האגודה לשהרור ה־אשה בשנות השבעים של המאה העשרים. מכל מקום, הם בודאי היו זוכים לגושפנקא מטעם הפמיניסטיית של ימינו.

### חתן כלבנו

ב„קוצו של יוד" באים לידי ביטוי כל הנושאים הנוערים הללו, שחבעו אז את תיקונם המידי. אין כאן הדים לפולמוסים אקטואליים, אלא מעורבות רוגשת ורוגזות על עניינים, שעמדו אז בכל חומם. אין זו הגובה רפלקטיבית־מהורהרת, מנקודת הצפית אובייקי טיבית ומרוהקת, אלא תגובה סובליציסטית־לוהמת, בעידנא־דירותחא. כביכול מתוך ויתור מוחלט על ה־דיסטאנץ – על הריחוק האסתטיציסטי, שבו נתבע האמן, על פי כללי הפואטיקה המקובלים.

ובכל זאת, גם כיום, אחר שעברו מאה שנה ויותר מיום חיבור פואימה זו ואחיותיה בסידרה „שירי עלילה: מקורות ימינו", שעה שאת הפולמוסים הללו לומדים רק בסמינאריונים אקדמיים ומתעניין בהם קומץ חוקרים בלבד, שירו של יל"ג עדיין מוכר, מצוטט, מרגיז ופרובוקאטיבי, עדיין מטלטל את הלב, עדיין נקרא מתוך עניין ואולי אף מתוך הנאה. והשאלה היא: מה סוד כוחו? מדוע לא אבד הכלח על סיפור חייה של בת־ישוע הצנונה, גם בימינו – שעה שאין הלב נוטה לשירה סובליציסטית, מגמתית, ישירה ו־רוויית־פאתוס?

סיפור המעשה מוכר וידוע, והוא בבחינת „אקסמפ־לוס", סיפור דוגמתי, לחייה הפובליציסטית, שהציג יל"ג בראש הפואימה בדבר נחיתות מעמדה של האשה העבריה: בת־ישוע (ששמה מעיד מעליה שהיא בת שועים ונגידים) גדלה בכיתו של חפר אביה בעיר אילון (אנאגראם של וילנא, עיר הולדתו של גורדון).

הפר הוא, כדברי השיר, „גשוא פנים וקצין במקום מושבו" – בעל מלון, ארוות סוסים, צי כרכרות ומרכבות דואר. בתו גדלה ללא השגחת אם, ואף ללא אומנות ומהנכים, ובכל זאת היא גדלה לתפארת. היא נאה ובעלת נימוסים ומידות, בקיאה בכמה שפות. יודעת היטב את מלאכת האריגה, הטווייה והריקמה. שרה בקול ערב וגם נגינה ומחול היא יודעת. אף כי הייולם לא לימדוה. היא יציר הטבע. הכריאה הינכה



### י.ל. גורדון

אותה, ובת־ישוע צמחה מאליה. „מבלי מעשה הרש". כלומר, מבלי שיושקע עמל ויזע בחניכה ובעיצוב אישיותה.

כמינהג „מחזיקי נושנות", מצא לה אביה החן כל בבו, לא כלבבה, אלא כלבבו. ובת־ישוע נכנסה לחופה, מבלי שתכיר את מי שעתיד להיות בעלה. בעת החדשה חלה, אפוא, רגרסיה במעמדה של האשה לעומת ימייקדם של תקופת המקרא. שאפילו בחואל ולבן שאלו את פי רבקה אם תיאות להינשא ליצחק. וכאן שואל הדובר באירוניה: „הארמים הם כי פי הנערה ישאלו י?".

ומיהו חתנה של הנערה היספהיה, כלילת השלמות והחן? הלא הוא הלל בן עבדון מן הכפר פרעתון, בנו של מוגג. נער בעל עיני עגל ופאות כונכות ופנים כפני גרוגרת דרבי גדוק, שהפליא את שומעיו בבית הכנסת כדרשה חריפה, שדרש בהעשותו כד־מצוה.

הסם הניסואין מתואר בפואימה בצורה סובית להפליא: „את הלל בן עבדון זה מפרעתון הבהילו כיום ההופה מביה הכנסת. ויפתח ההזן את פי האתון ותען אחריו: הרי את מקודשת".

כמוסכם בתנאים, החל הזוג הצעיר לאכול „מזונות" על שולחנו של חפר העשיר. הבעל למד בישיבה זה; אשה גידלה בנים, על־פי נוסח החיים העירחתי. והנה באו על רוסיה ימי מהפר כלכלי רב מימדים ועוצמה

שמשחקף היטב בגורל הדמויות בשיר. בשנות ה־חמישים של המאה היי"ט הוחל בהנהחתה של מסילת הברזל, שהביאה לחורבן ולהרס כלכלי בציבור היהודי. מערכת כלכלית שלמה, שנתבססה על פונדקאות ו־הכירת יי"ש, נחרופסה ונהרסה. תופעה חברתית־כלכלית זו מתוארת בפירוט בספרו של ליאו גרינברג – „The Jews in Russia". היהודים, שהחזיקו פונדקים ובהיי־מרוז על אס־הדרך ופרנסתם הסתמכה על עגלונים ועל בעלי כרכבות, שנוקפו לייזן־שרף ולמקום לינה נושלו במקור פרנסתם ונתרו עתה בחוסר־כל.

חפר, אביה של בת־ישוע, נהרס מן הבחינה ה־כלכלית, והזוג -- שהיה סמוך עד כה על שולחנו – נאלץ למצוא את דרכו בכוהות עצמו. הלל, המחוסר כל כקצוץ של ממש, ניסה את מזלו במדינות הים, ובת־ישוע, שמכרה את כל תכשיטיה מ„תור הזהב" של המשפחה, פתחה חנות למיככר קטניות. ברבות הי־ימים, משלא נודע מקומו של הלל, הפכה בת־ישוע אב ואם לילדיה. והנה, הוהל בהקמת המסילה בסביבות הציר אילון, והמפקח על הקמת המסילה – יהודי מתרוסס בשם פאבי – נתן עינו בבת־ישוע ושאל לפשר הכאונה. פאבי־יבוס־פבוס (Phoebus) – ניגז האור, הקידמה וההשכלה, כי שמביא כאן כמעין פבוס־אפולו את אור השמה ליצק־הבכא, דרש וחקר על בעלה של בת־ישוע, כי נכמרו רחמי עליה. למכרו שבליוורפול נודע לו כי הלל מוצא שם את פרנסתו כרוכל המחור על הפתחים, והריהו מוכן לתת גט לאשתו, תמורת חשלום כבד, שתשקול על ידו, בטרם יצא לאי עצרות נאניה „נחש עקלתון" („אי עצרות" -- או AZORES, בחגיגה אשכנזית – הם, ככל הנראה, האיים האזוריים, קרש הקפיצה אל „העולם החדש", אל אמריקה). העיסקה נחתמה ע"י שליח, והגט נשלח, ופאבי מחליט לשאת את בת־ישוע לאשה ולפצות אותה על ימי עוניה. אך משכגיז הגט, פוסל

הניח את מסילת הברזל בקירבת העיר, אך בעקפינן גרמה המסילה לאסונה האישי של בת־ישוע, לולא ההתמוטטות הכלכלית של אביה, היו נישואיה יציבים, על כל פנים. הלל בעלה לא היה יוצא למדינות הים לבקש את גורלו ולא היה משאיר אותה ענונה. ואולי אין הוא פבוס־אפולו – אל השמש – שהרי הקידומת בשינוי קל („פבה", בדומה ל„פאבי") ניתנה דווקא לאלת־היורה. שמא אין אורו של פאבי אלא אור חיזור ומתהעץ, אורו של ירת, ומה שהתחולל באיילון אינו בחזקת נס, כדוגמת הנס שארע ליהושע במלחמתו נגד חמשת מלכי האמורי. אין כאן נס בנוסח „שמש נבבען דום וירת בעמק איילון" – איילון נשארת עמק הבכא, או „עמק החרוץ", ככתוב בפואימה, אין ניסים.

ובואו של פאבי אינו מביא את המיפנת המיוחל, ב־בחינה „דאוס אקס מאכינה". ומי שמתכת לביאח מלאכת המסילה, יחיה בת־ישוע בבדידותה ובענינותה,

סופה של הפואימה מוצא אותה כרוכלת בבית הנתיבות, ליד הרכבת שהביאה לה פעמיים את חורבנה. עתה היא כפוסה ולבושת סחבות – בכל עוגיה וניזולה.

לכאורה, לפנינו פואימה חד־משמעית ומייליטאנ־טית, פואימה מגוייסת בשרותה של אידיאה, שאינה מותירה מקום לתהיות ולכפל משמעות, אלא מבטאת הכל בדרך ישירה ובוטה, בצבעי שחור ולבן. הרבנים – סמל החושך והבערות; פאבי – סמל האור וה־השכלה. ולא כן הדבר: בדיקה מדוקדקת של הטואימה מעלה, שהיא אומנם מורכבת מניגודים בינאריים, כנהוג בספרות ההשכלה: אור לעומת חושך, קידמה לעומת בערות, כלא לעומת חופש, ברכה וקללה, אסון וששון, בלבוב וכמישה – וכיוצא באלה הפכים אבסולוטיים. אך ניגודים אלה אינם מוצגים כאן בקיצוניותם, וניתן לראות מעבר רציף להדרגתי מקוטב לקוטב, בין ניגוד לניגוד, עד שהניגודים הבינאריים הופכים לניגודים פולאריים: כתמוגים ומחלחלים זה לתוך זה, ושוב אין הדברים כה מוחלטים, כפי שנראו בתחילה.

למשל פאבי, „בונה המסילה", שאמור להיות נציג הקידמה והאור: שמו, כאמור, מעיד עליו שהוא מביא לאיילון את אור שימשה של ההשכלה, כמעין פבוס־אפולו, שזורע סביבו קרני אור (על מדרש השמות מעיר יל"ג עצמו בהערות למהדורת שיריו מ־1884). אך פאבי הוא בעצם מי שהביא לחורבנו של בית חפר, אף שלא במתכוון. הוא אומנם הביא מודרניזציה וקידמה –

הניח את מסילת הברזל בקירבת העיר, אך בעקפינן גרמה המסילה לאסונה האישי של בת־ישוע, לולא ההתמוטטות הכלכלית של אביה, היו נישואיה יציבים, על כל פנים. הלל בעלה לא היה יוצא למדינות הים לבקש את גורלו ולא היה משאיר אותה ענונה. ואולי אין הוא פבוס־אפולו – אל השמש – שהרי הקידומת בשינוי קל („פבה", בדומה ל„פאבי") ניתנה דווקא לאלת־היורה. שמא אין אורו של פאבי אלא אור חיזור ומתהעץ, אורו של ירת, ומה שהתחולל באיילון אינו בחזקת נס, כדוגמת הנס שארע ליהושע במלחמתו נגד חמשת מלכי האמורי. אין כאן נס בנוסח „שמש נבבען דום וירת בעמק איילון" – איילון נשארת עמק הבכא, או „עמק החרוץ", ככתוב בפואימה, אין ניסים. ובואו של פאבי אינו מביא את המיפנת המיוחל, ב־בחינה „דאוס אקס מאכינה". ומי שמתכת לביאח

המשיח, או מאמין שאליהו יקרה בדרכו, תוחלתו נכזבת.

דוגמה נוספת לניגודים מתמוגים, שמשטשטים את ההבדל בין קוטב לקוטב: בת־ישוע והלל נישאים, היא מתוארת כאשה כלולה בכל המעלות. והנה, קריאת הוירה מגלה, שהיא למעשה הגבר ובעלה הוא האשה. בת־ישוע מתוארת כמו שריחיים תלויים לה על צוורה, בניגוד לגיב המקובל, תחולה את הריחיים דווקא על צואר הבעל. היא ניצבת בחנתה, כאיש חיל על משטריו, גבר לכל דבר, וכיצד מתואר בעלה? בטקס הנישואין, למשל, הוא מתואר כנקבה, כאתון, עליו זה, בו ישיבה כוולווין, אינו מתואר כהמור נחשא ספרים, אלא כאתון:

„ויפתח חתון את פי האתון, / ותען אחריו: הרי את מקודשת" ודוק: „ותען", לשו־נקבה, ולא „ויען", הדברים מרמזים, כמובן, לפרשת בלעם, שבה הקללה הפכה לברכה, וכאן בטקס הנישואין שבע הברכות הפכו לקללה ולאסון. הדברים אף מרמזים בהומור לדמותו של עבדון בן הלל הפרעתוני מן המקרא, מי ששפט את ישראל אחרי השופט אילון, שנקבר באיילון. לעבדון בן הלל הפרעתוני היו ארבעים בנים ושלושים בנ־יבנים, שרכבו על שבעים עיירים. כאן הלל בן עבדון מפרעתון הוא בן יהוד חיור וחלוש, שמשתדך עם בעל אורות סוסים; ומשבעים עיירים נותרה אתון אחת – הוא הלל, החתן המהולל, ה„אתון" קוראים בהגייה אשכנזית / ASON / – רמז מקדם לאסון, לשואה הכלכלית האישית, שתפ־קוד את בית חפר ואת ביתו שלו.

### פולמוס ויצירה

היו מבקרים, שגרסו, ששירת יל"ג היא אמירתית, מגמתית ופובליציסטית, ועלי־כן נחותה בדרכי עיצוב המציאות. טענה זו חזרה ונשנתה מאז הוקיע הכתקר ראובן בריינין את דרכי המיאור של גורדון בפואר־כות של יל"ג והאשעו בוחרונת (להבדיל משירת אמת). הדים לטענה זו חזרו וגשמוצו במאמריו של יוסף האפרתי על הדכי העיצוב בתקופת ההשכלה, לדברי מבקרים גורדון לא היטיב לתאר, ב„קוצו של יוד" כלול המיאור של בת־ישוע, אך בסיכומו של דבר אין אנו יודעים כיצד היא נראית, אנו שומעים, שהיא „אשת יפת תואר", אך איננו יכולים לשחח את דמותה לנגד עינינו – היא חסרה כל מימד חושי־קונקרטי.

יש פה לכאורה טענה של ממש, כי אכן אין אנו יכולים לראות את בת־ישוע בעיני רוחנו. אולם דומה שיל"ג כלל לא נהכוון לעצבה עיצוב ויוזאלי, וללא היה בכוונתו למסור „צילום" מוחשי של דמותה, כיסוס שהוא נתכוון לייצג בה אידיאה; והאידיאה אכן כעוצבת בדרך סובטילית ומורכבת, כשיל"ג באפיינה כ„אשת יפת תואר", הוא נוטל את הצירוף כלשינו בתיאור דינה של אשה נכריה, שנקלחה בשבי (דברים, כ"א 11), כאן כבודד יל"ג את עניין השבי, ומציג לפנינו אשה הפלוצה בכף, הנמצאת במאסר־עולמים, אף כי אינה אסורה בפועל בין כוחלי בית האסורים או בחצר־המכירה.

אילו רצה יל"ג לתאר מן הבחינה החיצונית, אילו היה בחר בצירופים בעלי איכות ויוזאלית, משיח־השירים, למשל, ככל הנראה, רצה יל"ג לתאר את מצבה זאת סיכוייה לעתיד ולא את בראיה יתוארה. על כן כלילים בתיאורה של האשה העבריה גם פסיכים כההלה, שנאמרו על גורל הנפיל: „כי בהבל בא ובהשר ידך ובהשר שבו יכוסה, גם טיט לא ראה ולא ידע נתח" וכו'. ש־מע, הדובר – ואולי המשורר עצמו – מגלה יחס דירכניוטי וכימי לגבי עתידותיה של האשה בישראל. היא לא נועדה לצאת לאור העולם, להתפחה ולהגיע להישגים אלא נועדה להיטק באפלטוניזמים.

יש פה לכאורה טענה של ממש, כי אכן אין אנו יכולים לראות את בת־ישוע בעיני רוחנו. אולם דומה שיל"ג כלל לא נהכוון לעצבה עיצוב ויוזאלי, וללא היה בכוונתו למסור „צילום" מוחשי של דמותה, כיסוס שהוא נתכוון לייצג בה אידיאה; והאידיאה אכן כעוצבת בדרך סובטילית ומורכבת, כשיל"ג באפיינה כ„אשת יפת תואר", הוא נוטל את הצירוף כלשינו בתיאור דינה של אשה נכריה, שנקלחה בשבי (דברים, כ"א 11), כאן כבודד יל"ג את עניין השבי, ומציג לפנינו אשה הפלוצה בכף, הנמצאת במאסר־עולמים, אף כי אינה אסורה בפועל בין כוחלי בית האסורים או בחצר־המכירה.