

## מ'מות קדושים' ל'אושר עקדה' או 'המצאת' העקדה כפיגורה הרואית בשיח הציוני\*

יעל פלדמן

דמעות! הבו דמעות! הרבו מכאובים וכעס! הכו! שרפו! הגדילו המדורה!  
הראוני נא גם אותי את המדורות ונחלי הדם! חפץ אנוכי להיות מאושר ככל  
הנהרגים והנשחטים!  
(פייארברג, לאן?, 1899)

ואני לא כך ראיתם. לא כקרבנות, אלא ככובשים, מעפילים,  
כאותם ההררים-אלפיניסטים, אשר תהום פעורה לרגליהם והם צועדים צעוד  
ועלה, ונושמים אויר פסגות.  
(רחל, 'קרבנות?', 1928)

ותבוא השעה הגדולה לבית-ישראל – שעת מלחמת החרות, והיא רנות גבורה  
ודם, אושר עקדה ותוגת קרבן, ועל הכל רוננת תקוות ישע ותקומה לפזורי  
ישראל.  
(הגדה של פסח, נען, תש"ט)

---

\* המאמר מבוסס על ספר שיראה אור בהוצאת אוניברסיטת סטנפורד, *On the Cusp of Christianity: Rewriting 'Isaac' in Tel-Aviv* תודה לעמיתי וידידי שחלקו עמי את תחומי התמחותם, לתלמידי

שלוש המובאות שלעיל מייצגות שלושה צמתים בהתפתחות אתוס הגבורה והקורבן או גבורת הקורבן בשיח הלאומי העברי.<sup>1</sup> צמתים אלה מתפרשים על פני המחצית הראשונה של המאה העשרים, ומופרדים זה מזה לא רק על ידי שניים-שלושה עשורים שבהם עברו המעשה והשיח הציוני ככרת דרך משמעותית, אלא גם על ידי מרחק מנטלי בין עמדות שונות ביחס לפיגורה הקורבנית-הרואית – נושא כאוב שתוקפו לא פג עם הזמן, ואף הולך ומחריף בימינו.

צמתים אלה נבחרו כמדגם לקונפליקט סמוי המתנהל לטענתי בין עמדת המיעוט, המיוצגת כאן על ידי משוררת העלייה השנייה רחל ששללה נמרצות, כפי שנראה, את זיהוי בני דורה כ'קורבנות', לבין שתי עמדות של 'חיוב הקורבן' הממסגרות כאן את עמדתה: גירסת 'מות קדושים' של נחמן, גיבורו של פייארברג, על סף המאה העשרים, וגירסת 'אושר העקדה' של הגדת הקיבוצים במלחמת העצמאות.<sup>2</sup> ההבדל הפיגורטיבי בין שתי העמדות ה'מחייבות' – קידוש השם ועקדת יצחק – מעלה שאלה מעניינת: מתי החל תהליך חילונה של העקדה כפיגורה הרואית מכוננת באתוס של השיח הציוני, ומה הייתה משמעותה בראשית הדרך? האם ראו בה אנשי העליות הראשונות סמל ל'גבורת הקורבן' כמקובל עלינו מאז ספרות דור תש"ח?<sup>3</sup>

בסמינר 'קרבן, תרבות ומגדר' על אוזנם הקשובה, ולאחותי לאה שולמן, עזרת המחקר הנאמנה והמסורה שלי.

1 באתוס הגבורה והקורבן של הלאומיות המודרנית מצטלבים כמה זרמי עומק של התרבות המערבית: מחד גיסא מסורת 'מות גיבורים' בקרב של התרבות היוונית-רומית (המכונה באנגלית noble death, כלומר 'מוות אציל' או 'מוות מכובד'), ומאידך גיסא השיח והפרקסיס של קורבן-אדם ושל מרטריות בדתות הפגניות והמונותאיסטיות (המכונים גם הם 'מוות אציל' ואף 'מוות יפה'). זרמים אלה נוכסו וחולנו על ידי 'הדת האזרחית' (כהגדרתו של ז'אן ז'אק רוסו), ונוכחים גם בשיח הגלובלי העכשווי, הדתי והחילוני כאחד. מתוך הספרות המחקרית העצומה על נושאים אלה נזכיר רק כמה מחקרים רלוונטיים במיוחד למאמר זה: Jacques Derrida, *The Gift of Death*, Chicago 1995; (להלן: דרידה, מתת); Jacob Burckhardt, *The Greeks and Greek Civilization*, New York 1998; (להלן: בורכהרד, היוונים); George L. Mosse, *Fallen Soldiers*, New York 1991; (להלן: מוסה, הנופלים בקרב); Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London and New York 1992; (להלן: אנדרסון, קהילות); Daniel Boyarin, *Dying for God*, Stanford 1999; (להלן: בויארין, למות); Arthur J. Droge and James D. Tabor, *A Noble Death*, San Francisco 1992; Carolyn Marvin and David W. Ingle, 'Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion', *Journal of the AAR*, Vol. LXIV, No. 4 (Winter 1996), pp. 767-780; (להלן: מרווין ואינגל, קורבן אדם); מיכל גוברין, 'מרטירים או שורדים: ההורים על הממד המיתי של מלחמת הסיפור', חוב' 15 (חורף 2003-2004) (להלן: גוברין, מרטירים), עמ' 6-36.

2 תודתי למיכל גוברין על שיחה הולכת ונמשכת ועל ההפניה להגדה, ששימשה בפסח תש"ט לא רק את חברי קיבוץ נען אלא גם בחצי תריסר קיבוצים נוספים.

3 נוכחותה המסיבית של הפיגורה העקדתית בספרות העברית מאז שנות העשרים וגלגוליה השונים בשיח הישראלי לדורותיו נבדקה בשורה ארוכה של מחקרים. ראו ביבליוגרפיה אצל Ruth Kartun-Blum, *Profane Scriptures: Reflections on the Dialogue with the Bible in Modern Hebrew*

לאחרונה הציע אדם ברוך 'לוח זמנים' לטרנפורמציה שעברה הפיגורה העקדתית בשיח הישראלי: 'עד 73' הגיבור של העקדה היה אברהם (ההורים). / מ-73' הגיבור של העקדה הוא יצחק (הבנים)', אבל בלא לשאול כלל 'אימתי' דרך כוכבו של אברהם המקריב.<sup>4</sup> אניטה שפירא, לעומת זאת, ייחסה את הצירופים 'אהבת הקורבן' ו'שמחת העקדה' לברל כצנלסון ובני דורו.<sup>5</sup> אך מסתבר שקשה למצוא מטבעות לשון אלה בספרות היפה או בשיח הפובליציסטי של התקופה.<sup>6</sup> אף על פי ש'מיתוס הגבורה והקורבן' תפש מקום מרכזי בשיח של העליות הראשונות, למין המנהיגות ועד המגשימים, מימין ומשמאל,<sup>7</sup> נראה שהוא הסתמל באידאולוגיה הציונית בראשיתו לא בפיגורה העקדתית אלא דווקא בפיגורות מרטריות.

בדברים שלהלן אתאר את המעבר מפיגורות של קידוש השם לפיגורות עקדתיות באתוס הגבורה והקורבן הציוני, ואנסה לברר את הדינמיקה המיוחדת של מהלך זה.<sup>8</sup> מצד אחד אצביע על המאבק שנאבקה התרבות העברית, החילונית כביכול, שבתוכה וממנה צמח השיח הציוני, עם המסורת המרטרית היהודית,<sup>9</sup> ואנתח את השלכותיה המגדריות של מסורת זו הן על הספרות היפה והן על השיח האידאולוגי של המחצית הראשונה של המאה העשרים. מצד שני אטען להשפעת הלשון הרוסית על התפתחות השימוש העברי בעקדה כפיגורה הרואית, מעבר ל'אהבת הקורבן' הכללית שינקה הציונות מן האידאולוגיות המהפכניות של רוסיה במאה התשע-עשרה, שעליה הצביעה

---

4 *Poetry, Cincinnati* 1999 (להלן: קרטון-בלום, כתבי קודש); יעל פלדמן, 'יצחק או אדיפוס? מגדר ופסיכופוליטיקה בגלגולי העקדה', אלפיים, קובץ 22 (2001) (להלן: פלדמן, יצחק), עמ' 53-77.

5 אדם ברוך, 'אחרית דבר', בתוך: אריה בן-גוריון (עורך), אל תשלח ידך אל הנער: שירים ודברי הגות על העקדה, ירושלים 2002, עמ' 128.

6 אניטה שפירא, ברל: ביוגרפיה, תל-אביב 1981 (להלן: שפירא, ברל) כרך א, עמ' 37-41, 101, 124, 127-141, 183. זר תודות לאניטה שפירא על שיחותינו המרובות בנושא.

7 קביעתי מסתמכת על בדיקת מדגם מייצג של מקורות, כגון ספר אוסישקין, ספר העליה השנייה, מלחמת העמים של מרדכי בן-הילל הכהן, וכתבי משה סמילנסקי, אליהו גולומב, דוב הוז, יצחק בן צבי ורחל ינאית (מראי מקום מלאים למקורות שאליהן אתייחס בפירוט יובאו בהערות להלן).

8 רחל אלבוים-דרור, החינוך העברי בארץ ישראל, ירושלים תש"ן-תשנ"ו (להלן: אלבוים-דרור, החינוך העברי). ראו במיוחד כרך א, 'קורבן היחיד למען הקולקטיב', עמ' 375-380, וכרך ב, 'מיתוס הגבורה והקורבן', עמ' 351-359. תודה לרחל אלבוים-דרור על שיחותינו ועל היענותה לשאלותי.

9 על הפיגורה המרטרית בתגובות התרבות היהודית והספרות העברית על הפוגרומים והשואה ראו, דוד רוסקיס, אל מול פני הרעה, תל-אביב 1993 (להלן: רוסקיס, אל מול); אלן מינץ, חורבן, ירושלים 2000.

9 על המבחן בין דת ולאומיות בראשית התנועה הציונית ראו, אהוד לוז, מקבילים נפגשים, תל-אביב 1985. על 'הדת האזרחית' של התרבות העברית החדשה ביישוב ובמדינת ישראל ראו, Charles S. Liebman and Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel*, Berkeley 1983; אניטה שפירא, 'המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה', יהודים חדשים יהודים ישנים, תל-אביב 1997, עמ' 248-275.

כבר שפירא.<sup>10</sup> השפעה לשונית זו נבעה, כפי שאראה, מבעייתיות סמנטית תרבותית דומה (אם כי לא חופפת) ברוסית ובעברית: בשתי השפות מייצגת המילה 'קורבן' (zhertva ברוסית) שדות סמנטיים שונים וכמעט מנוגדים, ובשתייהן קיים מתח כפול, של חפיפה וניגודיות, בין השורש הדתי של מושג זה לבין גלגוליו החילוניים כמושגים 'גבורה והקרבה' או 'עלילות גבורה' (podvig ברוסית).

כפי שטענתי בעבר, בעברית אין הבחנה ברורה בין המובנים המודרניים של 'sacrifice' ו-'victim'. הבחנה זו קיימת לא רק באנגלית אלא גם במרבית השפות המודרניות, האירופיות לפחות (להוציא רוסית וגרמנית).<sup>11</sup> בשפות אלה, שני המסמנים הלשוניים מצביעים בדרך כלל על שתי 'כלכלות' פסיכולוגיות מנוגדות.<sup>12</sup> מחד גיסא אקטיביות מודעת, כלומר 'גבורה והקרבה' שבה סובייקט הפעולה בוחר להקריב את עצמו ביוזמתו ופעולתו זוכה בדרך כלל ל'גמול', ל'תמורה', ולהערכה חיובית. מאידך גיסא פסיביות של 'קורבן', של אובייקט הפעולה שסבלו כפוי עליו, הנושא בעל כורחו בתוצאה של אקט תוקפני ועשוי לעורר אמפטיה רגשית – אבל גם שיפוט ערכי שלילי. לעתים קרובות ממופה הניגוד בין שתי דינמיקות אלה כבינאריות מגדרית כשהראשונה נחשבת ל'גברית' והשנייה ל'נשית', עם כל שיפוטי הערך הנלווים לבינאריות זו.

בעברית, לעומת זאת – לפחות בדורות שלא הבחינו עדיין בין 'הקרבה' ל'קורבן' כדי לסמן את ההבדל בין 'sacrifice' ל-'victim' – שימשה המילה 'קורבן' לעתים קרובות בשני המובנים, מה שיצר דו-משמעות, הכלאה לשונית, עמימות סמנטית, ולעתים אף עמימות מגדרית.<sup>13</sup> על אחת כמה וכמה ניכר תהליך זה בין דוברי הרוסית של

10 שפירא, ברל, כרך א, עמ' 27-23, 101, 183-180. השוו לדברי דוד רמז ב'חתימה' שלו לספר העליה השנייה, בעריכת ברכה חבס, תל-אביב 1947, עמ' 786: 'היה ביאליק ודברו אש והיה חזון המהפכה הרוסית'.

11 למען הדיוק יש לומר שגם באנגלית זוהי אבחנה חדשה יחסית ('מודרנית'), שכן בקונטקסט הפולחן הדתי בעבר הלא רחוק שימשה המילה 'victim' במשמעות הקורבן על המזבח. ראו הערך במילון אוקספורד המלא. השוו פלדמן, יצחק; הנ"ל, 'של מי הקורבן הזה לעזאזל? עליתו ונפילתו של אברהם המקריב בשנות ה-50', מכאן, חוב' ט (2007) (להלן: פלדמן, של מי הקורבן), עמ' 126-158.

12 ביישום מונח מרקסיסטי-פרוידיאני זה לדינמיקה של הקורבן והעקדה אני משכתבת קמעא את המשמעות שהעניק לו דרידה, במחקרו מתת. אינני שותפה לטיעונו שסיפור עקדת יצחק, בנוסחו המקראי, עומד מחוץ לכלכלת התגמול הטיפוסית שבמסגרתה בכל אקט של 'מתת' או 'קורבן' כרוך 'תגמול' למקריב (או נושא המתת). לדעתי קשה לנתק את סיפור העקדה מייחסי התלות של אברהם בחסדי אלוהיו ובהבטחות הגמול שניתנו לו מראש בפרקים שקדמו לבראשית כב.

13 על העמימות המגדרית של מקדשי השם היהודיים בשלהי העת העתיקה ראו, בוויארין, למות. על השלכותיה על האידאולוגיה הציונית ראו, Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct*, California 1997 (להלן: בוויארין, התנהגות). השוו לניתוח מגדרי של הלאומיות המודרנית בכלל אצל George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality*, New York 1985 ליישום תורות אלה בספרות העברית ראו, מיכאל גלזמן, הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה, תל-אביב 2007; ביילי מלמן, 'מן השוליים אל ההיסטוריה של הישוב: מגדר וארץ-ישראליות (1890-1920)', ציון, כרך סב,

העלייה השנייה, שאצלם גרמה לעתים ה'העברה' הסמנטית בין שתי השפות לקצר תקשורתית ואפילו לשיח של חרשים.

אכן, נראה לי שבמחקר ההיסטוריה של התרבות העברית לא הוקדשה תשומת לב מספקת למנעד המשמעויות של המושג העברי 'קורבן', ובעיקר להשתמעויות האתיות, הפסיכו-פוליטיות והמגדריות של הפיגורות השונות המשמשות את המושגים 'גבורה והקרבה' ו'קורבן'. כך, למשל, לא נשאלה עד עתה השאלה אם אך מקרה הוא שאחד מניצניו המבשרים של השיח הציוני ושל ספרות התחייה, סיפורו של 'נחמן המשוגע' בנובלה לאן? של מ"ז פייארברג (1875-1899), מעלה באוב לא את העקדה – זו שהפכה ברבות הימים לפיגורה הרטורית האולטימטיבית של 'מיתוס הגבורה והקורבן' הציוני – אלא דווקא את סיפור יפתח ובתו?! וכל כך למה? דווקא בסיפור טרגי זה – בנוסחו המקראי – מתגלם כל המתח שבין נרטיב 'גברי' אקטיבי, המטפח כלכלה של גבורה (והקרבת האחר) והזוכה כמובן ל'תמורה', לבין נרטיב פסיבי, כלומר כלכלה של קורבן נשי (victim) שהיא בבחינת (victim), ש'גמולה' הוא אובדן חייה.

### א. 'מאושר ככל הנהרגים והנשחטים': מרטריות ומגדר – יפתח 'גיבור החיל' או בתו?

הנובלה לאן? (1899) היא טקסט-אב ציוני המעמיד בסימן שאלה את קו התפר שבין הגאולה הדתית והגאולה הלאומית,<sup>14</sup> ואגב כך חותר תחת הדרישה להקרבת קורבן המשותפת להן. אבל בניגוד לציפיות מבקרים בני ימינו, שבאופן אנכרוניסטי משהו מפרשים את הנובלה לאור השיח העקדתי היהודי והישראלי,<sup>15</sup> פייארברג הצעיר בחר דווקא בסיפור יפתח ובתו כדי להמחיש את שורשי ה'שיגעון' של גיבורו, זה הנדחף על ידי אביו להביא גאולה לעולם. נראה שחושיו לא הטעו אותו, שכן אין לסיפור יפתח מתחרה במסורת העברית באופן שבו הוא ממפה את המתח הפרדוקסלי שבין גבורה לקורבן (בבחינת victim) בצומת שבו נפגשים שני עימותים – הבין-דורי והבין-מגדרי

חוב' ג (תשנ"ז) (להלן: מלמן, מן השוליים), עמ' 243-278; הנ"ל, 'אגדת שרה: מיגדר, זיכרון וארץ-ישראליות, 1917-1990', שם, כרך סה, חוב' ג (תש"ס) (להלן: מלמן, אגדת שרה), עמ' 343-378. בניתוחיה המגדריים המאלפים של מלמן ניכר המתח בין שתי המשמעויות של המסמן העברי 'קורבן', כשהיא נזקקת להבחנה בין הפסיביות של 'הקורבן הלאומי הנש' (במובן victim) (מן השוליים, עמ' 277) לבין האקטיביות של 'הקורבן ההרואי הלאומי' (אגדת שרה, עמ' 358).

14 ראו, גרשון שקד, הסיפורת העברית, תל-אביב 1977 (להלן: שקד, הסיפורת), כרך א, עמ' 212: 'האמונה הלאומית הופכת תחליף לאמונה הדתית'.

15 ראו בהקדמת הילל הלקין לתרגומי פייארברג. M. Z. Feierberg, *Whither? & Other Stories*, trans. with Introduction by Hillel Halkin, London [1973] 2004, p. XXII את לאן?, בספרו "Banished from Their Father's Table": Loss of Faith and Hebrew Autobiography, Indiana 1989, p. 83

(במערכת 'אב-בת' מעורב גם שוני מיני-מגדרי בעוד במערכת אב-בן פועל רק מאבק דורי).

זכור, הנער נחמן נדרש על ידי אביו, הרב הישיש, להיות 'איש צבא', להימנות עם הנבחרים המעטים, 'מיטב בני [ה]נעורים, שיעבדו הם בצבא בעד כל העם', שכן 'עוד לפני שלושת אלפים שנה מסר לנו אלוהים את תורתו ויעשה אותנו לאנשי צבא. אנחנו הננו הצבא של האלהות ו"הקדושה" בתבל'.<sup>16</sup> ומי הן דמויות המופת של 'צבא האלהות' לפי תורת האב? 'השר דון יצחק אברבנאל ורבי מנשה בן ישראל' (שמשפחת נחמן נמנית עם בני-בניו, עמ' 48, 56), כי 'המה הפקירו את הכל – את חייהם ממונם וכבודם – על "קדוש השם"'. הא כיצד? ישאל הקורא. והלא המשותף לחכמי תורה אלה, שכ-150 שנה מפרידות ביניהם (1437-1508, ו-1604-1657, בהתאמה), אינו קידוש השם במותם (שניהם מתו מוות 'טבעי') אלא דווקא הקדשת חייהם למען עמם, וזאת לא רק כמנהיגים רוחניים אלא גם כמדינאים מעשיים שפעלו בין העמים למען חייהם הארציים של בני קהילותיהם? ! האומנם מציע כאן פייארברג רביזיה של מושג 'קידוש השם' המסורתי ('ייהרג ואל יעבור')? האם בשל כך טבע את הצירוף הבלתי אפשרי כביכול בין שתי פיגורות לשוניות הנראות כרתת-דסתרי – 'איש צבא' ו'קידוש השם', מיליטריות ומרטריות? צירוף מפתיע זה שכיח בדברי האב החוזר ומדגיש כי 'אבותינו הקדושים היו אנשי צבא באמת, המה שפכו באמת את דמם כמים על קדוש שם שמים' (עמ' 56). אבל אם האב אינו מודע לסתירה, בנו כנראה חש בה. בעיני נחמן דווקא אלתר הבטלן, ה'מתמיד' היחיד החולק עמו את שממת בית המדרש והרחוק ת"ק פרסה מכלכלה אקטיבית כלשהי, ותהא זו פעילות מדינית או הפקרת חיים על קידוש השם, הוא 'סמל "איש הצבא" אשר אבי רוצה בו'. אין פלא ש'שחוק מר עולה על שפתיו' (עמ' 58).

אבל מה רוצה נחמן עצמו? מהו האידאל שבשמו הוא דוחה את ההתחיילות שדורש ממנו האב 'בעד כל העם'? פייארברג אינו מנסח זאת ישירות אלא בעקיפין, בשרשרת אסוציאטיבית של תגובותיו האמוציונליות של הנער. ראשית, הסירוב לאביו מוביל אותו ל'מחשבות עצב' ו'עיניו יורדות דמעות' – תגובה 'נשית' צורמת למדי על רקע הפיגורטיביות הכוחנית שהעניק הסופר הצעיר ללשון האב ('חוק האב'?). ואם לא די בכך, בכיו מזכיר לנחמן את 'אשר קרא זה לא כבר בספר "שופטים" על דבר בת יפתח, וגם אז נזלו דמעות מעיניו' (שם). ומדוע? 'רגש של געגועים ממלא את נפשו, מקנא [כך!] הוא בבת יפתח: הנה הרים ועמקים עטופי דשא, האויר זך ונעים [...] והיא מטיילת עם רעותיה ומתענגת על כל אלה'. מסתבר אם כן שלא למעשי הגבורה של יפתח 'גיבור החיל' (שופטים יא, 1) נושא עיניו הנער נחמן, וכנראה אף לא למותה של בתו עלומת השם על מזבח הנדר של אביה, אלא לקבלת הדין הכנועה שלה, של זו שכל

מבוקשה היה 'לרדת על ההרים ולבכות את נעוריה' – ממש 'התנהגות לא גיבורית', בתרגום לעברית של כותרתו המתריסה של דניאל בויארין.<sup>17</sup>

אלא שנבצר מנחמן לקבל את מבוקשו. עולמו הפנימי המסוכסך נקרע לא רק בין יהדות חז"ל לבין מסורת הקבלה, בין עולם הקדושה לבין היצר הרע, בין גאולה משיחית לבין גאולה לאומית, בין מסורת למודרנה<sup>18</sup> – אלא גם בין שתי דינמיקות פסיכולוגיות הפוכות: הגבריות הלוחמנית של לשון האב מחד גיסא, ודימויי העונג הנשיי (הפסיבי?) שבהם מצטיירת לו בת-יפתח מאידך גיסא. ואם לא די בכך, וכאילו להסיר ספק מלב הקוראים (בסוף המאה התשע-עשרה!) בדבר הזדהותו של נחמן עם בת-יפתח במקום עם אביה,<sup>19</sup> ממשיך המספר ומוביל אותו להיזכרות בגיבורה הנשית של שיר השירים (עמ' 60), וממנה כמובן ל'כנסת ישראל' של 'האגדות'. 'בת יפה ונוגה' זו, 'העטופה בגדי אבל, המתרפקת בתחינה, בבכי, בגעגועים, ובתמימות ילדות על הקב"ה אביה הזקן', מאפשרת לנער הרך לטוות לעצמו 'רומנס משפחה' בו מככב אב שונה מאביו שלו. אין זה אב הדורש מבנו גבורה ומלחמה, אלא זקן 'חביב וטוב המתאכזר עליה [על בתו, כנסת ישראל] למראית עין וגוער בה בקול מלא חמלה וחנינה' (שם, הדגשה שלי; השוו עם עמ' 81). ומכאן אך כפשע מן המעבר החריף אל צדו השני של 'מיתוס הגבורה והקורבן', המעבר מן האקטיביות ה'צבאית' שדורש אביו אל המרטריות היהודית, אל קידוש השם כפי שהובן מאז שלהי העת העתיקה ועד ימי הביניים, אל המודל האולטימטיבי של הקורבן ה'סבילי' ('הנהרגים והנשחטים') – שתיאורו עשוי אולי להזכיר את 'התפיסה הבכיינית' של ההיסטוריה היהודית, ככינויו הביקורתי של ההיסטוריון סאלו ברון.<sup>20</sup> באופן מפתיע (ואולי לא דווקא) נצבעת כאן תופעה היסטורית זו בכל האטריביוטים הסטראוטיפיים של ה'מין החלש':

ונפשו מלאה אז אהבה וגעגועים אל המראות העצובים האלו, מואס הוא בחייו הפשוטים והכהים, וכמו קול קורא בקרבו: דמעות! הבו דמעות! הרבו מכאובים וכעס! הכו! שרפו! הגדילו המדורה! הראוני נא גם אותי את המדורות ונחלי הדם! חפץ אנוכי להיות מאושר ככל הנהרגים והנשחטים! חפץ אני, גם אני, לשחוט באומץ לב את אחי

17 בויארין, התנהגות.

18 שקד, הסיפורת, עמ' 211-212; שמואל ורסס, 'האגדה ביצירת פייארברג', סיפור ושורשו, רמת-גן 1971 (להלן: ורסס, האגדה), עמ' 90-94.

19 אין פלא שגם במחקר על לאן? זכתה בת-יפתח לאזכור אגבי בלבד, בעוד תפקידו של יפתח עצמו בסיפור זכה לפרשנות גברית 'ציונית'. תודה לתלמידי ערן צלגוב על זיהוי נוכחותה של בת-יפתח בסיפור.

20 Salo Wittmayer Baron, 'The lachrymose conception of history,' *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1937, Vol. 2, p. 31.

ואחיותי [כך]!, לקרוא בשחוק בוז: "שמע ישראל, ה' אלהינו, ה' אחד" ולהתנפל על החרב ולמות מות קדושים! [עמ' 60-61, הדגשות שלי]

המזוכיזם הוא תכונה 'נשית', קבע פרויד, גם כשהוא מופיע אצל בני המין הגברי.<sup>21</sup> האם הגיעו אליו הדיהן של ה'כרוניקות' העבריות שנכתבו באשכנז ובצרפת בתגובה על מסעות הצלב, ואשר ראו אור בגרמניה בעשור שלפני פרסום פשר החלומות (1900) (ולפני פרסום לאן?)<sup>22</sup> קשה לדעת בביטחון. אבל נראה שפיארכברג – כמוהו כשאל טשרניחובסקי בפואמה 'ברוך ממגנצה' (1902) – היה מודע לסיפורי הזוועה של כרוניקות אלה, שזכו לתשומת לב בכמה גלים של מחקר היסטורי במאה שחלפה מאז ראו אור לראשונה.<sup>23</sup> למעלה מזה: בניגוד לעמיתיו המשוררים,<sup>24</sup> הוא חש בהיבט המגדרי של סיפורים אלה. הוא הבין כנראה שמודל הקורבן הנשי הממומש, בת-יפתח, הולם אותם יותר מאשר סיפור העקדה המקראי שמחברי הכרוניקות אימצו.<sup>25</sup> נחמן, מסתבר, מתקנא לא רק בבת-יפתח וב'כנסת ישראל' האבלות, אלא גם בכל הנהרגים והנשחטים (קשה להימלט כאן מן הרושם שיוצרת החזרה המורפולוגית על בניין נפעל ה'פסיבי') אשר מתו מות קדושים! כמוהם חפץ הוא 'להיות מאושר' על המוקד. אבל לא מתוך 'אהבת השם' הוא רוצה למות ב'אחד' אלא מתוך 'מכאובים וכעס' ו'שחוק בוז' – היפוך פרודי של מבנה העומק הפסיכולוגי הארוטי המשותף למרטירות היהודית והנוצרית.<sup>26</sup>

וכך, בעזרת גיבור ממין זכר, שמושא ההזדהות הטבעי שלו היא דווקא בת-יפתח, קורבן (victim) השאיפות המיליטריסטיות של אביה, מבצע פיארברג דקונסטרוקציה

Sigmund Freud, 'Femininity' (1933), *The Standard Edition*, ed. and trans. James Strachy et al., London 1953-1974, Vol. 22, pp. 136-157 21

Adolf Neubauer and Moritz Stern (eds.), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Quellen der Geschichte der Juden in Deutschland 2, Berlin 1892 22  
מהדורה עברית של א"מ הברמן, גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תש"ו.

הגל האחרון שבהם גבר בעשורים האחרונים, ובעיקר מאז שנות התשעים. ראו במיוחד חוברות נח-נט של כתב העת ציון (תשנ"ג-תשנ"ד). 23

אני כוללת כאן גם את ביאליק, אם כי בשירי 'אם יש את נפשך לדעת', שנכתב אף הוא באותה תקופה (1898), נעדר היסוד החרף של שחיטת הזולת והקרבת הילדים שבדק בתופעת קידוש השם בימי הביניים: 'אם-יש את-נפשך לדעת את-המעין / ממנו שאבו אחיך המומתים / בימי הרעה עוז כזה, תעצומות נפש, / צאת שמחים לקראת מוות, לפשוט את הצוואר / אל כל מאכלת מרוטה, אל כל קדרום נטוי, / לעלות על המוקד, לקפוץ אל המדורה, / וב'אחד' למות מות קדושים'. 24

כמובן לא בלי השינוי המתבקש של מימוש הקורבן, כמו שלימדנו שלום שפיגל במסתו 'מאגדות העקדה', ספר היובל לכבוד אלכסנדר מרקס, ניו יורק תש"י (להלן: שפיגל, אגדות), עמ' תעא-תקמו. 25

בויאירן, למות; Elliot R. Wolfson, 'Martyrdom, Eroticism, and Asceticism in Twelfth-Century Ashkenaz Piety', in: Michael A. Signer and John Van Engen (eds.), *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe*, South Bend, IN 2001, pp. 171-220 26



של מושג הגבורה ואיש הצבא היהודי. בצעד מפתיע, לאחר ההתפרצות האובדנית המזוכיסטית של ערגון הקורבניות המרטירית שלו, מחשבותיו מתבהרות וצובעות את דרישות אביו באור חדש: 'מה הנה המחשבות האלו [שאביו חפץ להנחיל לו]? בודאי הן שלשלת הצרות, הרדיפות והעינויים, מדור דור [...] זה ספר תולדות המלחמה הנצחית שמוסר אב לבנו, מראשית הטלטולים והגלות עד הנה, וזוהי כוונת אביו בדרשו מאתו להיות "איש צבא"' (עמ' 61).

סוף סוף 'הבין' נחמן מהי משמעות היות איש צבא יהודי. אכן, לא לחינם הוא 'משתגע'. הקשר הגורדי שהוא אינו מצליח לפתור אינו רק קשר אידאולוגי. המשבר שלו אינו רק משבר אמוני. הוא חי בסתירה מגדרית שמקורה בפסיכולוגיה הקיבוצית, לאו דווקא בפסיכולוגיה הפרטית. בשלשלת אסוציאטיבית 'חלומית' (מה שמכנה אלן מינץ בשם reverie) ששורשה בבת יפתח המבכה את נעוריה, גזעה בפרשנות המדרשית של שיר השירים (שלפיה הדמות הנשית הינה לא השולמית הארוטית אלא 'כנסת ישראל', הבת האבלה והנוגה), וצמרתה בכל בית ישראל הנהרגים והנשחטים בכל אתר ואתר, מתרוקן מתוכנו לא רק הדימוי הגברי האישי של נחמן ('הוא אינו יכול להיות לחתן, לבעל! ... הוא אינו רוצה להיות את אשר המה דורשים ממנו!', עמ' 74), אלא גם דימוי הגבורה היהודי: זה הופך את עורו ומתגלה כגבורת החלש, כערגון הקורבן, מי שאומץ לבו מתבטא לכל היותר בשחיטת אחים ואחיות יהודים ולא בשחיטת האויב.

'מיליטריזם יהודי' אינו אם כן אלא תרתי דסתרי, חש כנראה נחמן. אבל מה דינו של 'מיליטריזם ציוני'? המארג האידאי שטווה פייארברג אינו עוסק בשאלה זו ישירות. הנאום ה'ציוני' הידוע שחותם את לאן? מיוחס על ידי חוקרי פייארברג להשפעת ה'ציונות הרוחנית' של אחד העם שהיה נערץ על הסופר הצעיר ואף פרסם את סיפוריו.<sup>27</sup> אבל אם כך, מה עושה כאן בכלל המטפורה הצבאית? ומה תפקידו של התיאור הריאליסטי המפורט של חיי אנשי צבא שהוא שם בפי האב: 'בשעה שרוב בני האדם מתענגים על השנה, על מצע רך תחת קורת ביתם, אנשי הצבא לנים על פני השדה באהלים וסובלים קור, גשם וסער. איש הצבא צריך להתרגל לחיים קשים, לנדודים ואי-שנה, בשביל שיוכל להגן על ארצו ועל מלכו' (עמ' 52)? מובן מאליו שמקום המטפורה הצבאית לא יכירנה ברעיון 'המרכז הרוחני' שאמור היה הסופר לינוק ממורו ורבו; אולם מסתבר שאין לה מקום גם בשיח הקבלי של הרב הזקן, זה שבו אמור הבן נחמן למרוד מרד 'אדיפלי'. ואכן, על אף העיסוק הרב ב'מקורות ההשפעה' שעיצבו את התמטיקה והפואטיקה של לאן?, נשאר מקור הדימוי 'איש צבא' עלום. קשה למוצאו במציאות ההיסטורית של המסורת הקבלית שבה הוא מעוגן בסיפור, ונראה אפוא ש'שירודך' זה

27 על מקורות אחרים, הן בשיח העברי והן מחוץ לו, שמהם ינק הסופר את העדפת המזרח הבריא והמתעורר על המערב החולה והשוקע ראו, שמואל ורסס, 'נאומו האחרון של נחמן – ומקורותיו', מאוניים, חוב' מח (תשל"ט) (להלן: ורסס, נאומו), עמ' 280-291.

הוא פרי דמיונו של הסופר. למרבה האירוניה, הוא יכול היה לשאול את הדימוי דווקא מן השירה העברית החדשה, כגון שיריו המוקדמים של שאול טשרניחובסקי, שהלאומיות הנוקמת שלהם 'צבאית' להפליא: 'חרבי! אי חרבי, אי חרב נוקמת?' (1892), או 'גווענו, אמרנו: הבאים אחרינו / החרב בכף יינקמו מאויבינו' ('בליל חנוכה', 1896).<sup>28</sup> אבל השימוש שעושה פייארברג בדימוי הצבאי מצביע על יחס אמביוולנטי, חדשני ואולי אפילו ביקורתי כלפי ההיבט המיליטריסטי של השירה הלאומי, הכללי והציוני.

השאלה היא מדוע: האם הייתה זו תגובתו של תלמיד אחד העם על הערצת הכוח והגבורה של גיבורי ישראל (למן המקרא ועד תקופת בית שני), כפי שבאו לידי ביטוי בספרות התחייה ובשיח ההגנה העצמית היהודית (גם נחמן עצמו 'מפנטז' בראשית דרכו כי הוא 'גיבור כשמשון וכדוד', עמ' 41)?<sup>29</sup> או אפילו על השיח האנרכיסטי הרוסי של התקופה? ואולי 'איש הצבא' שלו אינו אלא פרודיה על אידאל 'איש המלחמה' של ברדיצ'בסקי בסיפור בדרך רחוקה שהתפרסם כשנה לפני לאן?<sup>30</sup> יתר על כן, האם כאן חבוי ההיגיון הפסיכולוגי של התנהגות גיבורו? האם זו הסיבה שלמרות החלטתו הנואשת לקבל על עצמו את התפקיד ה'צבאי' – אם כי בהיפוך תוכנו ('איש צבא הנהו ועליו להילחם... ולכן נתן את נפשו לקרוא את כל "ספרי ההשכלה" [עמ' 83]) – אין לו מנוס אלא בשיגעון – ה'מפלט' האולטימטיבי של זהות מינית ומגדרית מסוכסכת?

ערעור מגדרי ואידיא זה עשוי להעמיד בספק את קביעתו של שמואל ורסס כי 'נחמן שוקל זה לעומת זה את התגלמותו של "איש צבא" בדמותו של אביו, הרב הישישי, ולעיניו מרחף הטופס הראשוני-ארצי של איש צבא בדמותו של יפתח הגלעדי. משתדל הוא לדחוק ולרסן את רגש ההערצה שהוא רוחש כלפי הדמות התנ"כית – אך לשווא'.<sup>31</sup> נראה לי שוורסס מייחס לנחמן הערצה 'משכילית' ו/או ציונית לגיבורי המקרא ולגילויי כוח ארצי, בשעה שכל ישותו של נחמן זועקת נגד אטריביזמים גבריתניים מתחום הרוח והגוף כאחד. נטייתו הטבעית היא לחפש נחמה בכל מה שענוג ורך, ולמצא אושר באופציית הוויתור המוחלט על כל מאבק, אופציה המסתמלת בעיניו בפוזיציה

28 שאול טשרניחובסקי, שירים, ירושלים ותל-אביב תשט"ז, עמ' 33, 40. השוו, דן ביתן, "און שגיא פורח": מיתוסים של גבורה וזחמת בראשית הציונות (1880-1903), בתוך: דוד אוחנה ורוברט ס' ויסטריך (עורכים), מיתוס וזיכרון, ירושלים ותל-אביב 1996, עמ' 169-188.

29 על שיח ההתנגונות העצמית היהודית (ששורשיו בתגובות ל'סופות בנגב', הפוגרומים של 1881-1882) ראו, יונתן פרנקל, נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה 1862-1917, תל-אביב 1989, עמ' 68-72, 143-144.

30 'בדרך רחוקה' התפרסם בהשלח, כרך ג, חוב' ב, שבט תרנ"ח (פברואר 1898), עמ' 157-158. תודתי לאבנר והלצמן על פרטי הפרסום ועל שיחה מאלפת בנושא וסביבותיו. על יחסו הביקורתי של פייארברג לברדיצ'בסקי ראו, 'מכתב גלוי למר ברדיטשבסקי', פייארברג, קובץ ספורים, עמ' 125-130.

31 ורסס, האגדה, עמ' 91.

הקורבנית הפסיבית (בכחינת *victim*) 'עם כל הנהרגים והנשחטים'. ואילו מה שנראה ככניעה לדרישת אביו – השלמתו עם התפקיד ה'גברי' בגלגולו בעולם החדש, המודרני (מלחמה למען ההשכלה והלאומיות ולא למען המסורת הקדושה) – מתברר כצעד כושל, מפני שהוא נעשה בלב ולב, מפני שאינו הולם את המערך הפסיכולוגי ה'טבעי' שלו, את המנטליות ההזויה והחלומית, הנשית משהו, הבת-יפתחית, של הבן ה'מורד' כביכול.

### ב. 'קרבותינו לא מתו כצאן טבחה': גבורת הקורבן

מה הוריש אם כן פייארברג לקוראיו, במיוחד לאנשי העליה השנייה שלקחו ברצינות את קריאתו של 'נחמן המשוגע' 'מזרחה! מזרחה!'? בוודאי לא את בת-יפתח – זו נטמעה בספרות הפופולרית של התקופה ולא חזרה אל השיח הציוני עד שהעלתה אותה מן הנשייה מרגוט קלאוזנר כדי לנגח את מוטיב העקדה של מלחמת העצמאות, ועד שחזרה בתפקיד דומה בחשבון שערך עמוס עוז הצעיר בשנות השישים עם אותו אתוס שבצר בינתיים תאוצה מוגברת.<sup>32</sup> לעומת זאת, נוכל למצוא אצל יורשיו את עקבות הזדהותו של נחמן עם המרטיריות היהודית, עם קידוש השם ההיסטורי, מחד גיסא, ואת עקבות דימוי ההקרבה ה'מיליטריסטית' כביכול של אביו, מאידך גיסא. שלמה צמח למשל ייחס חשיבות מרובה בזיכרונותיו להשפעת הדימוי ה'אקטיביסטי' כדבריו של לאן? על בני דורו, אבל הוא אינו מסתפק בציטוט דברי האב אלא מוסיף גם את נחמן בשלב שלפני האחרון ('איש צבא הנהו ועליו להילחם!', שם), בלי לתת דעתו למלאכותיות ולקוצר ימיה של המסכה הזמנית שעוטה כאן נחמן.<sup>33</sup> ברל כצנלסון לעומת זאת ציין נכונה את העובדה הפרדוקסלית ש'המפתח להבנת העליה השנייה', כניסוחו, לא הייתה דמותו (האמביוולנטית) של הבן, אלא דווקא דמותו (החד-משמעית) של האב: איש יהודי צריך להיות 'איש צבא' גם כשאינו מאחוריו צבא, דווקא 'בעת מלחמה ובשעה שהמחנה הולך ומתפורר'.<sup>34</sup> באופן אירוני, דווקא בדימוי ה'מיליטריסטי' של האב, זה שדיבר בשם המסורת הקבלית והמשיחית, ראה כצנלסון את 'הדרך האנושית' של בני דורו הוא.

עם זאת אתוס ההקרבה של 'איש הצבא' לא התקבל באופן כה חד-משמעי כפי שאפשר להבין מזיכרונותיהם של צמח וכצנלסון (ואפילו לא בעולמם הרוחני שלהם

32 ראו, Yael Feldman, 'On the Cusp of Christianity: Virgin Sacrifice in Pseudo-Philo and Amos', *Oz*, *JQR*, Vol. 97, No. 3 (Summer 2007), pp. 379-415. הנ"ל, של מי הקרבן.

33 שלמה צמח, 'ראשית', בתוך: חבס (עורכת), ספר העליה השנייה (להלן: צמח, ראשית), עמ' 31-37.

34 ברל כצנלסון, כתבים, תל-אביב תש"ט, כרך יא, עמ' 29-30. מובא אצל ורסס, נאומי, עמ' 284. אף על פי שהערכה זו נכתבה במבט לאחור, ליחסו המיוחד של כצנלסון לפייארברג יש סימוכים גם במכתביו. ראו, ברל כצנלסון, אגרות: תר"ס-תרע"ד, בעריכת יהודה שרת, תל-אביב 1961, כרך א, עמ' 54, 56.

עצמים). אמנם, אין ספק שהכרזתו של ביאליק, 'כל קרבן יירצה' (למתנדבים בעם), תר"ס), נפלה על אוזן קשבת. אך משמעות הקרבן הלכה והשתנתה בתפיסת העולם של אלה שחוו על בשרם את מחיר הדמים שגבה יישוב הארץ (ועל אחת כמה וכמה בדורות שאחריהם).

עם נפילת החללים הראשונים של חלוצי העלייה השנייה בפסח תרס"ט (אפריל 1909), מקבל המושג 'קורבן' לראשונה משמעות של הקרבת החיים ממש. 'נימה חדשה' מתגנבת לאבל על הקורבנות, כותבת ממרחק השנים רחל ינאית בן-צבי: 'קרבנותינו [our victims? our sacrifices?] לא מתו כצאן-טבחה, ברית חדשה נכרתה פה – ברית עמנו עם אדמת הגליל'.<sup>35</sup> עם זאת, הכאב והאבל רק הגבירו את הנחישות ואת הנכונות להקרבה עצמית, כמו שמעיד הכרוז שהופץ ב-1909: 'הקורבנות היקרים' הפכו ל'סמל חי – לעמוד האש' [כך], שכן 'לא פעם אחת עוד יהיה עלינו להקריב קרבנות בעד חירות עמנו בארצו, כי לא ביום אחד יוולד עם'.<sup>36</sup>

כמחצית המאה מפרידה בין אותו כרוז מכונן לבין זמן פרסום זיכרונות ינאית בן-צבי, ומרחק זה עשוי להעמיד בספק את הרלוונטיות של דבריה לראשית המאה. במיוחד חשודה במבט ראשון האופוזיציה שהיא בונה בין הקורבנות שהקריבו בני דורה, בפועל ובכוח, אלה הזוכים כמוכּן למלוא האשרור וההערכה (כלומר ה'גמול'), לבין קורבנות אחרים, אלה המסומנים כאן בפיגורה 'כצאן טבחה' ונדחים מכול וכול ('קרבנותינו לא מתו כצאן טבחה'). אכן, הקירבה הלשונית בין דימוי זה לבין מקבילתו הידועה יותר בשיח הישראלי על השואה, 'כצאן לטבח', עשויה להחשיד את הכותבת באנכרוניזם. אך מסתבר שההפך הוא הנכון: דווקא הבחירה בכיטוי 'כצאן טבחה' מעידה על נאמנותה של ינאית בן-צבי לרוח התקופה שאותה היא מתעדת. אם כי מקור הדימוי הוא בתלונה מקראית על מצבו הקורבני של העם הנדרף ('כי עליך הורגנו כל היום, נחשבנו כצאן טבחה', מן המדרש והתלמוד ועד אברהם אבן-עזרא והרמב"ם, למסמן החיובי בה"א הידיעה של צידוק הדין, של המרטיריות היהודית, 'שאיך מעלה על מעלתה'.<sup>37</sup> רק בשיח התנועות להגנה

35 רחל ינאית בן-צבי, אנו עולים, תל-אביב 1959 (להלן: ינאית בן-צבי, אנו עולים), עמ' 146.

36 שם. מתוך כרוז שנשלח ב-1909 לחברים בירושלים.

37 ראו תלמוד בבלי, מסכת גיטין, פרק ה דף נו 2: 'מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון [...] וקפצו לים] ועליהם הכתוב אומר "כי עליך הורגנו כל היום, נחשבנו כצאן טבחה" [...] ורב יהודה אומר: זו אשה ושבעה בניה'. שיה"ש רבה א כב: 'על כן עלמות אהבוך: זה דורו של שמד, שנאמר "כי עליך הורגנו כל היום, נחשבנו כצאן טבחה"'. השוו מקבילות בספרי דברים לב; מכילא שירתא ב; איכה רבא א צה. בדומה לכך מפרש אבן-עזרא את תהלים מד כג על ידי הדגשת בחירה העם במצב המרטירי: 'כי. והעד הנאמן לדברינו כי ברצוננו אנו נהרגים על דבר כבוד שמך וברצוננו נחשבנו כצאן טבחה' (מקראות גדולות, תהלים, עמ' כז). ואילו הרמב"ם מסכם במשנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק ה ד: 'וכל מי שנאמר בו ייהרג ולא יעבור, ונהרג ולא עבר – הרי זה קידש

עצמית במזרח אירופה ובספרות העברית החדשה התהפך השיפוט הערכי של פיגורה קלאסית זו, והיא מופיעה תדיר כסמל שלילי של הקורבניות הפסיכית ה'גלותית'.<sup>38</sup> לא בכדי היא צפה בזיכרונות ינאית בן-צבי בהקשר מותם של שמעון מלמד וישראל קורנגולד: הראשון היה, היא מציינת, 'מיתומי פרעות קישינב', והשני 'נשא את נפשו לנקום נקמת הוריו שנרצחו בפרעות' (שם).

עם זאת, למרות התווית השלילית שהודבקה לה, כוח המשיכה של המרטיריות היהודית ההיסטורית לא נעלם לחלוטין מן השיח של בני העלייה השנייה, ובמיוחד אלה שזכו לחינוך יהודי בילדותם.<sup>39</sup> אלה המשיכו לחוש אליה משיכה ורתיעה כאחד. שונה מעט הוא השיח הקורבני של ילדי הארץ או צעירי העלייה השנייה, חניכי הגימנסיה העברית ותנועות הנוער. ראו למשל את הדימוי העצמי הפטליסטי של האמיצים ההולכים ליהרג 'ללא גיבוי', שאותו מבטא ב-1914 יצחק הוז הצעיר במכתב שנשלח ממשמרתו בגליל. למרות העברית הבוסרית הוא מצליח להביע כאב 'יל'גיי' טיפוסי (נוסח 'למי אני עמל?'):

בשביל מי ללכת לסבול עינויים וצרות, חיים הכי קשים, ובסוף גם לההרג, בשביל מי? [...] רק לוא הרגשנו מאחורי שכמינו עם. עם שתמיד ילך אתנו [...] אהה! מה קלים וקלי – היו אז כל הסבל והיסורים ואפילו לההרג אז, היה יותר נעים. יודע אתה שנהרג הנך בשביל עמך, וכעת...<sup>40</sup>

אולם מסתבר שלמודעותו החריפה למשמעות ההקרבה העצמית, לסכנה הממשית לחיים, יש עוד מקור, כפי שמעיד המשך המכתב: 'מי יודע? אולי באמת חטא חוטא כל אחד נגד הוריו שה[ולך] הוא מהם, ובשביל מי?' בניגוד לנחמן של פייארברג, לא מן האב (או ההורים) נובעת כאן הדרישה להתחיללות, להקרבה. להפך: תחושת האשם של

את השם כדניאל, חנניה, מישאל ועזריה ורבי עקיבה [כך!] וחבריו; ואלה הם הרוגי מלכות, שאין מעלה על מעלתם, ועליהם נאמר 'כי עליך הורגנו כל היום, נחשבנו כצאן טבחה'.

38 בניגוד לפייארברג, למשל, המתאר את הרב הישיש, אביו של נחמן, 'יושב בפניה על הארץ [...] נאנח אנחות רבות [...] וקורא בלאט וביגון: [...] כי עליך הורגנו כל היום, נחשבנו כצאן טבחה...' (עמ' 37), משתמש ברנר באותו פסוק כדי לבטא את הזדעזעותו של אחד מגיבורי מסביב לנקודה מהתנהגותם ה'לא גיבורית' של יהודים ב'פוגרום' (קשינב אינה מוזכרת אבל עיתוי פרסום הנובלה, 1904, מדבר בעדו): 'והיהודים היו כצאן טבחה? – שאל שמואל – לא הגנו על עצמם? ברנר, כתבים, תל-אביב תשל"ח, כרך א, עמ' 529. הגדיל לעשות ביאליק שהגחיק את הפתוס המרטירי על ידי הכינוי 'עגלי טבחה' בשירו 'בעיר ההריגה' (1903).

39 לדברי צמח 'עליית תרס"ד היתה ברובה מחובשי בית המדרש'. צמח, ראשית, עמ' 32.

40 ראו, גרשון גרא, בית בתל-אביב: סיפורה של משפחת הוז, תל-אביב 1987 (להלן: גרא, בית), עמ' 63.

הבן כלפי המשפחה היא המחריפה את הבדידות והיסורים הכרוכים באקט הבאת הקורבן, בהפקרת חיי היחיד (ללא 'תגמול', להרגשתו).<sup>41</sup> שונות הן הקונוטציות המבצבצות מדברי משה בלינסון (1890-1936), שבמלאת חצי יובל לעלייה השנייה (ב-1928) מנה בין שבחיה את כוח הסבל והיכולת 'לחיות כאן ללא תקוה כמעט, שישתנה דבר מה, שלא לשווא היה הקורבן, ללא תקוה כמעט',<sup>42</sup> מן הנחישות הגורלית – נוסח ביאליק (וספר בראשית) ולא נוסח יל"ג – שביטא בפתוס רב דוב הוז (אחיו של יצחק). ב-1918, על רקע קציר הדמים של מלחמת העולם הראשונה מציג הוז הצעיר לפני חברתו רבקה שרתוק (לימים הוז) את ההכרח שבמוכנות להקריב חיים, 'ליהרג', בשירות הגדוד העברי הארצישראלי (שהוא היה אחד ממארגניו ומנהיגיו):

והבין כל צעיר אשר דמו לא נתקרר, כי הפעם עלינו להיות מוכנים לשפך את דמנו על מזבח תקוותנו. ברגע הגדול הנוכחי צריכים אנו להראות לכל העולם וביחוד לנו לעצמנו, כי את הכל נקריב על מזבח הארץ. [...] אז עלה על הלב בפעם הראשונה רעיון המלחמה על הארץ, מלחמה ממש, לא היתה אז כל אפשרות, כל תקוה לנצחון. ואנחנו אמרנו: נילחם וניהרג, ויישפך דמנו על הארץ אשר בה יחיה עמנו, ויצעק דמנו מן האדמה אל כל העמים.<sup>43</sup>

נימה חריפה יותר באותו עניין נשמעת בזיכרונות ינאית בן-צבי, אף היא מפעילות ועד ההתנדבות לגדוד:

העולם הגדול עולה בלהבות אש המלחמה, ובפינה נידחת זו [...] משתוקקים בחורי ישראל ל'מלחמה משלנו' – מתפרצים להילחם על זכויותינו ההיסטוריות בארץ-האבות. להוטים אנו להביא קרבן מרצון על כל שעל אדמה. לא היינו בטוחים שנישאר בחיים, רצינו רק שעמידתנו תעורר הד בגולה. ראינו בחיים שיינתנו לנו רק דרך אל המטרה וקיינו שדוגמתנו תביא להמשך ההעפלה לקראת הגאולה השלמה.<sup>44</sup>

41 ושוא מהרהר כאן הכותב אחר עמדת הדובר הברנרי ברשימתו 'הוא אמר לה', כתבים, כרך א, עמ' 596-601. הרשימה פורסמה לראשונה בתרס"ה (1905) בתגובה על פוגרום בז'יטומיר והפכה לטקסט מכונן של תנועות הנוער הציוניות בנושא ההגנה העצמית.

42 משה בלינסון, 'חצי יובל לעלייה השנייה' [בחתמת 'אחד מבעלי היובל'], דבר, 23.12.1928 (להלן: בלינסון, חצי יובל) [הדגשות שלי]. כונס בספר העליה השנייה, עמ' 47, תחת הכותרת 'המורדים במציאות' [בחתמת מ' בלינסון]. וראוי לזכור שבלינסון עלה לארץ רק ב-1924 ובעצם לא חווה באופן אישי את שנות ראשית ההתישבות ואירועי מלחמת העולם הראשונה בארץ.

43 גרא, בית, עמ' 209.

44 ינאית בן-צבי, אנו עולים, עמ' 447-448.

רציונליזציה שונה של גבורת הקורבן – המדיפה למרבה הפרדוקס ניחוח 'אחד העמי' – נשמעת בנאום שנשא אליהו גולומב (יידו ושותפו של דוב הוז בארגון ההתנדבות לגדוד העברי ולימים ממייסדי ה'הגנה' ומנהיגה הבלתי מוכתר) בוועידת המתנדבים ביוני 1918. הוא רואה בהתנדבות 'מוסר לאומי חדש', המבטא את 'שאיפתו היחידה – לחיות'. יתר על כן, גולומב מודע למתח שבין 'קדושת החיים' ו'חרוף נפש';<sup>45</sup> לכן ההכרח ביצירת צבא אצל 'עם השלום'. 'העם אשר חרט על דגלו: "לא בכוח ולא בחיל כי אם ברוח"', נתפס אצלו כחוליה חדשה במסורת המרטרית היהודית. על אף שהוא נמנע מכל אזכור גלוי של 'קידוש השם', מסורת זו מהדהדת בדבריו על נציגה הידוע, ר' עקיבא:

ר' עקיבא כשדוהו למוות אמר: כל ימי הצטערתי שלא באה לידי מצוה זו 'בכל נפשך ובכל מאורך' ואקיימנה. בא הרגע לצינות ולכל העם לקיים: בכל נפשך ובכל מאורך ממש! [...] אנו יוצאים למלחמה לא רק מתוך רצון לקדש את הארץ בדמנו. קידוש הארץ בדם בניה גם הוא חשוב בעינינו, אבל למעשנו יש לתת ערך גדול יותר, והוא: גילוי רצון החיים אשר בעם העברי.<sup>46</sup>

אכן, 'יש קורבנות ויש קורבנות', כתב גולומב אחרי שנים. העיקרון המבחין לגביו היה מידת האפקטיביות (ה'טעם', כלומר: ה'כדאיות', ה'גמול') של ה'קרבנות': 'יש קרבנות שטעם להם [...] [כגון] כל הקרבנות שנפלו מתוכנו בהגנה על זכויותינו – לעליה, להתישבות, להגנה'.<sup>47</sup> אך מעבר להבחנה זו נראה – לפחות במבט ראשון – שאין מחייבי הקורבן חלוקים על משמעותו הבסיסית: הנכונות לסיכון עצמי עד מוות, להפקרת חיי היחיד, להקרבת חיי הפרט מטעם 'כדאי' אחד – טובת הכלל. אלא שהגדרה זו איננה ממצה את מלוא משמעויות ה'קורבן' בשיח של התקופה. מצד אחד ליוו דימויי הקרבה וברית דמים עם אמא-אדמה את רטוריקת השיח הציוני מראשיתו. בכך הצטרף השיח הציוני לא רק לשיח של הלאומיות המודרנית,<sup>48</sup> אלא גם

45 מתח בלתי פתור, יש לומר, כמו שמעידה כותרת אסופת מאמרים בת ימינו: ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש, ירושלים תשנ"ג.

46 ראו, אליהו גולומב, חביון עז, תל-אביב 1950, כרך א, עמ' 141.

47 'מדברי אליהו גולומב' (בעקבות טביעתה של האניה 'פטריה'), מגן וקשת: ילקוט עתים לאיש-צבא עברי, תל-אביב תש"ו, עמ' 257.

48 ראו כותרתו הקולעת של גרעון עפרת: אדמה, אדם, דם: מיתוס החלוץ ופולחן האדמה במחוזות ההתיישבות, תל-אביב 1980. השו, אנדרסון, קהילות; מוסה, הנופלים בקרב; מרווין ואינגל, קורבן אדם; אלבוים-דרור, החינוך העברי; יונתן פרנקל, 'ספר הזיכור מ-1911: הערה על מיתוסים לאומיים בתקופת העלייה השנייה', יהדות ומגו, כרך 4 (תשמ"ח) (להלן: פרנקל, ספר הזיכור), עמ' 67-96; אניטה שפירא, חרב היונה, תל-אביב 1992 (להלן: שפירא, חרב היונה, עמ' 109-115; Yael

לפרדיגמה של 'המוות האציל', שימיה כימי התרבות המערבית.<sup>49</sup> שכיחותם של דימויים אלה גברה ככל שהחריף העימות עם הערבים ועלה מספר קורבנות הדמים שעימות זה גבה. היא הגיעה לשיא – מסיבות מובנות – בעקבות מלחמת העולם הראשונה וספיחיה בארץ. עם זאת, אפשר למצוא במערכת הספרותית של העלייה השנייה גם עמדת מיעוט, קולות שנוחים שחתרו תחת ההסכמה הכללית של הדיבור על 'קורבן' ושפיכות דמים. בין שנקבל את טיעונו של מישל פוקו ש'במקום בו קיים כוח שם יש גם התנגדות' או לא,<sup>50</sup> דומני שקולות אלה עשויים למתן משהו את דברי חנן חבר על הייצוג האידיאולוגי המסלף של התרבות החלוצית בארץ ישראל, שכן הם חותרים תחת ההרמוניה ההומוגנית המשתמעת מהכללתו.<sup>51</sup> וכפי שנראה, לא במקרה שייכים שניים מן הבולטים שבקולות אלה לסופרים ששפת אמם ותרבותם הייתה רוסית (בניגוד לבני דורם ילידי רוסיה שהיו להם שורשים עמוקים בתרבות היהודית, כגון כצנלסון, רובשוב, בן-צבי, ינאית בן-צבי, ועוד), וראש וראשונה להם המשוררת רחל.

### ג. 'קרבנות?' גבורה ומגדר

כותרת המתריסה 'קרבנות?' (סימן השאלה במקור),<sup>52</sup> הכתירה רחל את תגובתה הנסערת על רשימתו של בילינסון לכבוד מלאת חצי יובל לעלייה השנייה שהוזכרה לעיל.<sup>53</sup> הרשימה פורסמה בעיתון דבר בסוף 1928. העשור הקשה שעבר על היישוב בארץ ממלחמת העולם ועד המשבר הכלכלי הכבד של 1926-1928 נותן את אותותיו בדברי בילינסון, הבא לברך ונמצא מספיד. על אף שהוא מהלל, כאמור, את יכולתם 'לחיות כאן ללא תקוה כמעט, שישתנה דבר מה, שלא לשווא היה הקורבן, ללא תקוה כמעט', הוא בונה אופוזיציה בין עולם האתמול הנפלא שהשאירו החלוצים מאחור, לדעתו – 'ארצות בעלות תרבות מפותחת', 'ישובים יהודיים בני מליונים', 'מנוחת הבעל-ביתיות' ועוד – לבין המציאות המרה והמייאשת של ההווה: 'ארץ שממה', 'ישוב עברי ישן ונחשל', 'שלטון פראי ורקוב' וכד'. דבריו מקפיצים את רחל, שלמרות (ואולי בגלל) מצבה הבריאותי והאישי הטרגי אינה יכולה לשאת את דבריו 'המשונים', כלשונה, המתארים את 'גורלם ההרואי של האנשים הללו' 'בצבעים כה טרגיים'. כותרת רשימת התגובה שלה מעידה כמאה עדים על התקוממותה הנחרצת על הגדרה זו.

Zerubavel, *Recovered Roots*, Chicago 1995 (להלן: זרובבל, שורשים); עדית זרטל, האומה והמוות (להלן: זרטל, האומה והמוות), אור יהודה 2002.

49 חוברת האתית של כל אורח-חייל בעולם היווני-רומי הייתה לבחור בין חיי כבוד או מוות של כבוד – ו'כבוד' הוגדר כ'חרות' הפרט אבל 'בשרות הפוליס'. ראו, בורכארד, היוונים, עמ' 117-121.

50 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. I, New York 1980, p. 95

51 חנן חבר, פייטנים ובריונים: צמיחת השיר הפוליטי העברי בארץ ישראל, ירושלים 1994, עמ' 64.

52 'קרבנות?', דבר, 23.12.1928. כונס בשירת רחל, תל-אביב תרצ"ט, עמ' רו-רח.

53 בילינסון, חצי יובל.



בסרקזם חד היא מפריכה אחת לאחת את הנחות היסוד העומדות מאחורי שורת האופוזיציות שהוא הציג. אולם גולת הכותרת של זעמה, זה שהעניק לתגובתה את כותרתה, היא מחאתה הנחרצת על תיאור בני דורה כ'קרבנות חיורים שעלו לגרדום בשם המולדת'.

למרבה ההפתעה, לא נמצא דימוי זה כלל ועיקר בדברי בילינסון! את בני העלייה השנייה הוא מכנה 'קומץ המורדים במציאות היהודית', בעלי 'רוח גבורה', בעלי 'הסגולה הנפשית הזאת – סגולת הגבורה'. לעומת החזרה המודגשת על רוח הגבורה, מופיעה המילה 'קורבן' רק פעם אחת, והיא אינה מוסכת עליהם עצמם אלא על קשיי חייהם, ובמיוחד בשנים הראשונות, לפני התארגנות תנועת הפועלים על כל מוסדותיה:

לחיות כאן יחידים, עשרות, מאות, לא יותר מכך, מפוזרים על פני כל הארץ, לחיות כאן שנים על גבי שנים, עשר שנים אחרי עשר שנים, ללא שמחה וללא חג [...] לחיות כאן ותמיד לשאת עין לחוף הים, שמא תופיע בו האניה ואחים לגורל, שותפים למפעל בה, והאניה הזאת איננה – לחיות כאן ללא תקוה כמעט, שישתנה דבר מה שלא לשווא היה הקרבן, ללא תקוה כמעט, יען כי חדלה לכאורה הרוח לפעם בתנועה הציונית והיא הולכת במדרון ואינה רואה את המוצא.<sup>54</sup>

קשה שלא לשמוע בדימויו של בילינסון את הדיה של הפואמה 'מסדה' של יצחק למדן, שראתה אור כשנתיים קודם לכן והפכה לנכס צאן ברזל של התקופה. לשונה מהדהדת לא רק בתמונת הציפייה לאנייה שאמורה להביא אחים לגורל (יום יום אשקיפה ממרומי החומה וארא: / אל חוף מסדה ספינות באות. / האם לא אחינו בספינות? / האם לא אלינו פני הבאים?), אלא גם בחשש לאי-הצלחתו של מעשה הקורבן (הה, כאשר נעדר אל כי ירצה מנחת-חינו / וקרבן עלומים ואהבה בהעלותנו מדורות...).<sup>55</sup> לאור הפופולריות הרבה של הפואמה, ועל אחת כמה וכמה לאור שכיחות 'חולי "אהבת הקורבן"' למען המולדת בתרבות הרוסית שממנה באה רחל,<sup>56</sup> לא ברור על מה נזעקה כאן רחל. יתר על כן, רק כעשור קודם לכן התרפקה היא עצמה, בגלותה שברוסיה במלחמת העולם הראשונה, על ימי הראשית שלה בארץ שבהם – היא כותבת בגעגוע ברשימה המצוטטת לרוב – 'נכס פנו לקרבן, לעינוי, לכבלי-אסיר, בהם נקדש ברמה את שם המולדת'.<sup>57</sup> מדוע אם כן התקוממה כל כך על תיאור בני דורה בידי בילינסון כ'קרבנות חיורים שעלו לגרדום', כדבריה?

54 שם [הדגשה שלי].

55 יצחק למדן, מסדה, תל-אביב [1926] 1972, עמ' 70, 63, בהתאמה.

56 ראו, שפירא, ברל, כרך א, עמ' 101.

57 'על שפת הכנרת' (תרע"ט), שירת רחל, עמ' קצה-קצו [הדגשה שלי].

ייתכן שרחל נזקקה לדימוי ש'המציאה' כאן כדי לבנות אופוזיציה בינארית משלה, אופוזיציה בין שתי 'כלכלות' פסיכולוגיות שונות: זו של קורבן פסיבי ומסכן (בבחינת victim), על הקונוטציות הנשיות (בת-יפתחיות) שלו, שהיא מסיקה מכלל דברי בילינסון, ואשר אותה היא שוללת לחלוטין, לבין זו של הרואיות אקטיבית (גברית ואפילו 'מיליטריסטית', כנרמז במסמן 'כובשים'), זו הנעשית מתוך בחירה ובתחושת עליזות ואפילו אושר, אשר היא מזהה במפעל החלוצי: 'ואני לא כך ראיתם. לא כקורבנות, אלא ככובשים, מעפילים, כאותם ההררים-אלפניסטים, אשר תהום פעורה לרגליהם והם צועדים צעוד ועלה, ונושמים אויר פסגות'. 'אויר פסגות' הוא גם שמו של אחד משיריה שנכתב, לא במפתיע, כשנה לאחר רשימה זו (חורף תר"ץ): 'בברית-העפלה – חיי אנוש – / קודשנו – אח, אחות. / נדע-נא עליזים וזקופי ראש / לנשם אויר פסגות'. דימוי כובשי ההר המשותף לרשימה ולשיר מפרנס בנוחות כלכלה פסיכולוגית אקטיביסטית ואופטימית, אם כי בשיר רחל מתקנת את הרושם החד-מיני (הזכרי) של רשימתה ומדגישה את חלקם השווה של האחים והאחיות בברית ההעפלה. נראה אפוא שבשיר מאוחר זה העזה המשוררת להביע בגלוי את מה שרק נרמז בין השורות של השיר המכונן שלה, 'רק על עצמי'. בניגוד לדימויה העצמי הידוע 'צר עולמי כעולם נמלה', היא מקבלת כאן על עצמה לשמש פה ל'כולנו', לכל בני דורה, ובכך סותרת בגלוי את התווית הנשית/אישית/ביוגרפית שהדביקה לה הביקורת. יתר על כן, המטרה שהיא שמה בפני דורה – העפלה רומנטית נועזת אל ראש ההר, אל אוויר פסגות – אינה אלא דימוי נרדף ל'חופי הפלא' ו'האורות הרחוקים' שאליהם שאפה בעצם הדוברת האישית, המצטנעת כביכול, של השיר המוקדם.<sup>58</sup>

מסתבר אם כן שהאדרת הדימוי העצמי האקטיביסטי ('הגבריי') פיכתה במסתרים בשירי רחל מראשיתם – בניגוד גמור לרושם שהשאירו על ציבור הקוראים והמבקרים כאחד. את שורשי הדימוי ברומנטיקה האירופית חושפת רחל בלי משים ברשימה העיתונאית, שבה מסתיים תיאור ההעפלה לראש ההר בהבטחה כי הם 'חוזים בשחר הבוקע, ולמענם פורחים פרחי אדלוויס'. מה עושים אלה בלב פלשתניה-א"י? אכן, אידאליזציה מרכז אירופית לפנינו, אולי עקבות מאוחרים משנות לימודיה בצרפת. והיא בולטת כפליים על רקע העיצוב השונה של אותו דימוי במקבילה עברית פופולרית בת הזמן, השיר 'העפילו'. שיר זה חושף למרבה האירוניה כלכלה קורבנית קצת שונה: ה'תהום' האורבת שם למעפילים 'אל ראש ההר' – על כל הקונוטציות המרדניות של המושג מאז המקרא ועד ביאליק ('מתי מדבר': 'הננו ועלינו – ההרה!'), אינה כה נדיבה

58 על המסר הכפול החבוי בשיר 'רק על עצמי' ראו, דן מירון, אימהות מייסדות, אחיות חורגות, תל-אביב 1990, עמ' 17.

כברשימתה של רחל: 'אחד פתאום נפל לתהום – / קורבן ראשון אך לא אחרון הוא'.<sup>59</sup>

האם לא הייתה רחל מודעת ל'קורבן' שגבה כיבוש ההר מן המעפילים לא רק בשיר הפופולרי שמילותיו מבצבצות מאחורי התיאור האידילי שלה, אלא גם במציאות? כמוכן. אבל אפשר לנחש שקורבן כזה היה מקובל עליה. קשה שלא לשמוע ב'העזה להיות מאושרים, והנכונות לשלם במחיר חייהם בעד האושר הזה במולדת השבה לתחיה', את הדהוד מיתוס תל-חי, את הדי 'טוב למות בעד ארצנו'. ובעיניה היה בוודאי הבדל בין קורבן הנעשה מתוך ויתור והכנעה 'למרי החיים במולדת השוממה' (כלומר קבלה פסיבית, 'נשית', מערך פסיכולוגי שה'כלכלה' שלו אינה רווחית ולכן היא נדחית על ידיה בבחינת 'עלייה לגרדום'), לבין גבורת המעפילים (משני המינים) אל ראש ההר, שקורבנם בעיניה הוא פעולה אקטיבית רצונית ו'משתלמת'.

כאמור, בעברית אין הבחנה לקסיקלית בין שני אספקטים שונים אלה. בלשון ימינו נפתרה הבעיה חלקית על ידי ההבחנה בין 'קורבן' פסיבי ל'הקרבה' אקטיבית. אולם אופציה זו לא עמדה לרשות רחל ובני דורה. הם נאלצו להתמודד עם סימן לקסיקלי יחיד בעל משמעויות שונות שעוררו התייחסויות רגשיות הפוכות ומנוגדות. יתר על כן, אני סבורה שהתנגדותה החריפה של רחל לזיהוי בני דורה כקורבנות נבעה מהעברה סמנטית ורגשית משפת אמה. אמנם גם ברוסית המילה המקבילה ל'קורבן', 'ז'רטוה' (zhertva), יכולה להתרגם כ-'sacrifice' או 'victim', אבל כאשר דוברי רוסית מייחסים שם עצם זה לבני אדם הרי זה בדרך כלל בהקשר שלילי, בבחינת 'victim' ולא בהקשר ההרואי של הקרבה עצמית. אחרי מלחמת העולם השנייה, למשל, נוצל פוטנציאל סמנטי זה על ידי המשטר הקומוניסטי שהגדיר את קורבנות המצור הנאצי על פטרבורג (אז לנינגרד) כ-'geroi' (גיבורים),<sup>60</sup> ולא כ-'zhertvy' (קורבנות). כך מכריז כיתוב בחלקת קורבנות ה'בלוקדה' בבית הקברות בפטרבורג: 'לא קורבנות [zhertvy] נחים תחת האבנים האלה אלא גיבורים [geroi]'. / לא רחמים אלא הערצה הם מעוררים

59 הדגשה שלי. לוי קיפניס (1894-1990) כתב את השיר בשנת 1919, והפך למעשה את הקונוטציה המסורתית השלילית של המושגים 'העפלה' ו'עלייה בחומה' למעשה חלוצי חיובי. כידוע, מקור היחס השלילי של המסורת למושגים אלה הוא ניסיון ההעפלה של בני ישראל במדבר אחרי פרשת המרגלים. היות שעשו זאת כנגד רצון האל, נענשו על ידי תבוסה מידי העמלקי והכנעני (במדבר יד, 40-45). שירו של קיפניס הולחן כמה פעמים, אבל מוכר בעיקר בלחן של חנינא קריצ'בסקי (1877-1926), המורה הידוע למוסיקה בגימנסיה 'הרצליה', שגידל דורות של תלמידים על שירי מולדת מוקדמים מסוג 'העפילו'. לאור שנת מותו של קריצ'בסקי, 1926, ברור שהשיר כבר היה ידוע ברבים כשכתבה רחל את רשימתה.

60 כמו האנגלית הולכת כאן הרוסית בעקבות היוונית. אבל בעוד באנגלית מתחלפת האות היוונית איטה ון, הקרובה ל-ה"א העברית, ב-H, ומכאן hero, ברוסית היא מתחלפת ב-G.

בדורות הבאים.<sup>61</sup> אבל קרוב לוודאי שניגוד זה היה מושרש בתודעה כבר בדור הקודם, ורחל חשבה כנראה על המפעל החלוצי של בני דורה במונחים רוסיים המבטאים 'גבורה' (ולא קורבן): 'geroizm', ואולי אפילו המילה הסלבית 'podvig' ('עלילות גבורה').

יתר על כן, עיון באוצר המילים של שירי רחל מגלה שהיא נמנעת משימוש במילה 'קורבן'. לעומת זאת היא נעזרת ב'נרדפותיה' כביכול, אלה שבהן לא דבקה הקונוטציה השלילית של הקורבניות: מנחה, מתת, שי. אפילו בשני השירים היחידים הנשענים במפורש על סיפורי הקורבן המקראיים – העקדה ובת-יפתח – היא מוצאת לה דרכי עקיפין: 'האל התובע כל בכור' ו'מיתת בתו של יפתח'. שני שירים אלה, 'כה ציפיתי ליום' ו'תפילה',<sup>62</sup> נכתבו מאוחר מאוד, בשנה האחרונה לחייה (1931), והאחרון שבהם, 'תפילה', יוצר אופוזיציה – ממש כמו רשימתה 'קרבנות?' וכמו כיתוב המצבה בפטרבורג – בין הזהות הבת-יפתחית (נשית-קורבנית) שכפתה עליה מחלתה והגירוש מכינרת, ואשר בגינה 'את חיי לא נתתי לעם', לבין 'קולות הרינה של אחים עיפים, / בשוכם בשלום מן הקרב'. גם על סף מותה (השיר נכתב בשבט תרצ"א [1931]), כחודשיים לפני הסוף), גם כשנאלצה להכיר ברלוונטיות של הפיגורה הקורבנית (השלילית בעיניה) לחייה, לא הרפתה רחל מן האידאליזציה האופטימית של הפיגורה ה'גיבורית': היא כבר לא תזכה, אבל 'אחיה' (הפעם בלי שוויון מגדרי, כ'אות' לשדה הסמנטי הצבאי) ישוּבו גם ישוּבו מן הקרב, עיפים אך שלמים (ודוק: לאו דווקא מנצחים – 'בשלוּם', לא בניצחון). למותר לציין שבשני המקרים היא שוללת מכול וכול את דרישת הקורבן של האל ה'נזעם' וה'תובע'. כמה אירוני אפוא הוא הספרו הפטרנליסטי של ביאליק הכופה על רחל דווקא את המודל שדחתה כל ימיה: 'אני מדבר על המשוררת רחל, שמתה בעצם כחה השירי. היה בשירתה משהו מבת-הקול של אלה היעודות לקרבן, משירת בת-יפתח שהלכה לתנות עם רעותיה על ההרים'.<sup>63</sup>

איך נסביר, אם כן, את מילותיה 'נכספנו לקורבן' באותה רשימת געגועים ידועה שציטטנו לעיל ואשר נכתבה בעת גלותה ברוסיה במלחמת העולם הראשונה, 'על שפת הכינרת'? ההסבר הפשוט הוא שרחל לא כתבה את 'על שפת הכינרת' בעברית, ואף לא

61 תודתי לטניה אלטשולר על המידע והתרגום, וכן לידידי ולעמיתי מיקה ורבקה צ'לנוב, גנאדי אסטרייך, מיכאיל יאמפולסקי, לאונה טוקר ופראנצ'סקה טון-הוהנסטיין על שיוח מרתקות על סמנטיקה רוסית. המסקנות המשותפות שאני מציעה כאן הן כמובן על אחריותי בלבד.

62 שירת רחל, עמ' קלט, קנח. את המוטיב העקדתי בשיר הראשון זיהתה תלמידתי אילנה סובל, "מילים פשוטות כצעה": על מוטיב העקדה בשירת נשים, 1970-1930, מחקרי ירושלים, כרך כב [בדפוס].

63 מתוך 'הספרות והסופר העברי' (פתיחה לוועידת הסופרים בת"א, סיון תרצ"א). אתר פרויקט בן-יהודה. פרשנות אחרת לקרבניות של רחל ראו, חמוטל צמיר, 'הקרבן החלוצי, הארץ הקדושה והופעתה של שירת הנשים', בתוך: חנן חבר (עורך), רגע של הולדת: מחקרים בספרות עברית ובספרות יידיש לכבוד דן מירון, ירושלים 2007, עמ' 645-673.

פרסמה אותה בארץ. הרשימה תורגמה מרוסית בידי כצנלסון ופורסמה לראשונה בעברית כמה חודשים לאחר רשימתה 'קרבנות?'.<sup>64</sup> קרוב לוודאי שאילו תרגמה רחל עצמה את רשימתה הייתה ממשיכה להשתמש באחת מן ה'נרדפות' העבריות בעלות הקונוטוציות החיוביות של המילה 'קורבן', כמו שעשתה בשיריה. אבל בכך לא די. דומני שמאחורי משולש רשימות אלה (שתיים מקור ואחת תרגום) חבויה דרמה אידיאית/אישית מרתקת.

גם אם 'נכספנו לקורבן' וגו' הוא תרגום מדויק של דברי רחל ב-1919, סביר להניח שהרשימה מ-1928 מעידה על הדרך הארוכה שעשתה רחל בעשור שחלף בין שתי הרשימות. 'ייתכן ש'קרבנות?' הייתה בבחינת מחאה מודעת ומכוונת כנגד האתוס הקורבני והעקדתי שמסיבות מובנות פשה בשיח העברי בשנות העשרים.<sup>65</sup> גם אם רחל עצמה הייתה שותפה לו בשנותיה הראשונות בארץ (ויש לזכור מה מועטות היו שנים מאושרות אלה בין עלייתה ב-1909 ויציאתה להשתלמות בצרפת ב-1913), נראה לי שכעבור עשור היא הגיעה למסקנות אחרות, ואותן הביעה בחריפות חתרנית ברשימתה. אפשר רק לנחש איך התקבלו דבריה על ידי קברניטי התנועה והעיתון שהיה לביתה הפרסומי בעשור האחרון לחייה. אפשר לשער גם שלנזיפה גלויה לא היה מקום בנסיבות הקיימות. האם נוכל אם כן לראות את פרסומו המהיר של המאמר הנוסטלגי הישן בתרגום עברי ניסיון להעמיד אותה על טעותה? מתוך דבריה שלה עצמה? האם הייתה זו תגובתו של כצנלסון על התמרדות נסיכת העלייה השנייה לא רק כנגד יד ימינו ונושא דברו במערכת דבר (משה בילינסון) אלא גם כנגד 'אהבת הקורבן' הרוסית-ציונית?

#### ד. 'מולדת', למה תדרשי קורבנות כאלה? הגדוד העברי, 1918

אם מחאתה של רחל מעמתת קורבניות מול גבורה באופן מטפורי ומופשט משהו (למרות מיגדורם), בן-דורה ותרבותה צבי שץ (1890-1921) מבחין בין קורבן לקורבן בהקשר הקונקרטי של התנדבות למלחמה, ובכך מקרב אותנו יותר למודל הקלאסי-מודרני של 'המוות האציל' למען הכלל. פרשת חייו הקצרים של שץ, חלוץ ופרח סופרים בשפה שהתחיל ללמוד רק בבגרותו שנקטעה באיבה, היא פרשה טרגית בפני עצמה, שלא כאן המקום לטפל בה.<sup>66</sup> אחת מהאירוניות העצובות שלה היא גורל הנובלה

64 ברל כצנלסון פרסם את 'על שפת הכנרת' ב'מוסף העליה השניה' של דבר, 24.4.1929, בחתימת ר' סלע.

65 מקובל לראות באירועי שנות העשרים, מפרשת תל-חי ועד מאורעות 1929, את הגורם לפריחת השיח הקורבני-מרטירי בכלל והעקדתי בפרט. ראו, למשל, גדעון עפרת, קטלוג התערוכה עקדת יצחק באמנות הישראלית, המוזיאון לאמנות ישראלית, רמת-גן 1988; קרטון-בלום, כתבי קודש; זרובבל, שורשים, עמ' 39-47, 147-157; זרטל, האומה והמוות, עמ' 30-44.

66 רק חלק ממנה ראה אור. ראו, מוקי צור, אביב מוקדם, תל-אביב 1984 (להלן: צור, אביב).

שלו בתיה, שנכתבה בשלהי מלחמת העולם הראשונה.<sup>67</sup> היא פורסמה רק אחרי מות מחברה, שנרצח ביפו יחד עם ברנר, פחות משנה אחרי השתחררותו הנכספת מן השירות בגדוד העברי, ששך התנדב לשרת בו לאחר לבטים רבים וקשים שנמשכו חודשים רבים.<sup>68</sup> סיפור שכוח זה מוזכר תכופות בהקשר ההיסטורי של ההתנדבות לגדודים העבריים, כנראה בעקבות הערתו הלקונית של כצנלסון, שציין את בתיה כעיבוד הספרותי היחיד הזכור לו לסערה הדרמטית ולחילוקי הדעות שעוררה תנועת ההתנדבות לגדודים.<sup>69</sup> חצי מאה מאוחר יותר הפך הסיפור לאילוסטרציה לביקורתו הגלויה של זאב צחור על אחד ממניעי ההתנדבות שמנה כצנלסון: 'מופלא מכל הוא הדיבור על "הקורבן". ניתן למצוא ביטויים לכמיהה של אנשים לשפוך דמם כמעשה הירואי של כיבוש המולדת'.<sup>70</sup>

עיון מקרוב בסיפור מגלה שאמנם הוא עשוי לשמש איור בדייוני לחילוקי הדעות על ההתנדבות לגדוד העברי (אם כי אין נושא זה עומד במרכזו; הוא תופס רק ארבעה עמודים מכלל חמישים עמודי הסיפור), אבל למרבה ההפתעה התמונה ששך מצייר מורכבת ביותר ואינה מבטאת דווקא את 'אהבת הקורבן' או הכמיהה ל'שפיכות דמים', שמייחס צחור לנובלה. יתר על כן, הגיבור המרכזי, דן, מתלבט בין אחד מרעיו המצדד בהתלהבות בהתנדבות לבין חבריו השוללים אותה מכול וכול.

המעניין הוא ששך – שבעצמו בא מרקע רוסי מתבולל למהדרין, וכמו יוסף טרומפלדור עלה לארץ עם רקע מועט ביותר בעברית וביהדות – בוחר לשים בפי גיבוריו, החלוצים בעלי הדעות החופשיות והמתקדמות, דימויים מרטירולוגיים 'דתיים' מתחום 'קידוש השם' ו'חבלי משיח'. כמו נחמן של פייארברג, גם גיבוריו מודעים לטראומות המתוארות בכרוניקות העבריות מימי מסעי הצלב. וכך בעוד יחזקאל, הגיבור המטיף להתנדבות, 'צעק בקולי קולות שכל מי שאינו מתנדב "על קדוש-השם" ולשם שחרורה של המולדת אינו לא אדם ולא יהודי, אלא סמרטוט, פחדן, דימגוג, "בחור ישיבה", וכו' וכו'...' יעקב, הגיבור ה'פציפיסט', מתנגד להתנדבות באופן עקרוני, שכן הוא רואה בה 'כחש לאנושיות' (עמ' 57). הוא שולל אפילו את 'מלחמת

67 צבי שך, 'בתיה', על גבול הדממה, תל-אביב [1929] 1967, עמ' 16-67. פורסם לראשונה אחרי מותו של המחבר בהאדמה, חוב' יב, ניסן תרפ"ג.

68 ראו, שם, עמ' 122-162; צור, אביב, עמ' 49-57.

69 ראו, אניטה שפירא ונעמי אביר (עורכות), "העליה השנייה": הרצאות ברל כצנלסון בפני הבחורות הסוציאליסטיות (1928) (להלן: כצנלסון, העליה השנייה), תל-אביב 1990, עמ' 124; זאב צחור, 'הוויכוח במפלגות הפועלים הארצישראליות על הגיוס ל"גדוד העברי"', קתדרה, חוב' 3 (1977) (להלן: צחור, הוויכוח), עמ' 30-39, הערה 22. גם אלבוים-דרור, החינוך העברי, מפנה לאותו סיפור בהקשר דומה. כרך ב, עמ' 461, הערה 240. לתאור 'מעובה' יותר של היחס להתנדבות, המוערך כאן ככור מצרף של התגבשות האתוס הדפנסיבי דווקא של הציונות ראו, שפירא, חרב היונה, עמ' 122-141.

70 צחור, הוויכוח, עמ' 36.

הקיום', 'את המושג עצמו! את הרומנטיקה הבזויה של 'מלחמת-הקודש'. [...] מלחמת-הקודש... איזה צרוף-מלים שטני... אל תזכר [כך] עוד את השם הזה שספג דם-עוללים' (עמ' 59-60). דן, לעומת זאת, מנסה לשכנע את עצמו בצדקת פתוס הגאולה המשיחית ('ואולי אלה הם חבלי-המשיח', עמ' 58). אבל 'הזיותיו' כוללות לא רק את כיבוש ירושלים, אבטונומיה ארצישראלית וקיבוץ גלויות, אלא גם ובעיקר – 'הנה קריאת הדרור מירושלים נופלת על כל הגויים ותזעזעם ותמנעם משפוך עוד דם-אחים' (שם). דומה שחזונו של דן מצביע בכיוון הפוך מן ה'כמיהה' לשפיכות דמים שהפליאה את צחור או מ'שמחת העקדה' שייחסה אניטה שפירא למתנדבים בהקשר דומה.<sup>71</sup> גיבורו של שץ כִּמָּה למנוע שפיכת דם אחים; הוא אמנם מצטרף בסופו של דבר למתנדבי הגדוד, אך לא מתוך התלהבות אלא מתוך 'ביטחון מוצנע וחגיגי כי הוא צריך למות' (עמ' 60). אבל מדוע? כי אז 'אמה של בתיה תיפול על גופו ותילל: "בתיה, בתי, בתיה!" פיתרון אידאלי לאהבתו המתוסכלת של דן לבתיה, שהיא עיקרו של הסיפור. אכן, מוטיבציה רומנטית כזו להתנדבות לא עלתה כלל בדעתו של כצנלסון בסקירתו (אם כי היא שכיחה למדי בספרות היפה – ואף בחיים – כמו למשל ברומן תפארת של ולדימיר נבוקוב, שאליו עוד נחזור).

אמנם לא קשה לזהות את מקורו הביוגרפי של רגש זה ביומניו של שץ ובמכתביו. עם זאת, גיבוריו מעוצבים עיצוב אמנותי מורכב ואינם מהווים שיקוף ישיר של המציאות. אופן עיצובו של דן, למשל, משאיר ללא תשובה את השאלה מה משמש כאן רציונליזציה למה – תסכולו הרומנטי או סלידתו הבסיסית מן הצורך להרוג? 'אינך מבין אותי', הוא מתגונן בפני חברו ה'שולל', 'אני הלא הולך למות... ולא להרוג' (עמ' 59).<sup>72</sup> אכן, טיעון משונה בפיו של מי שהחליט להתנדב לשרות צבאי. את שורשיו אפשר למצוא במכתב של שץ מתקופת גיוסו, ובו הוא מתלונן על ההכרח להתחיל 'ללמוד איך להרוג בני-אדם בקורת-רוח ובזריות'.<sup>73</sup> למרבה ההפתעה דווקא הכורח להרוג הוא המכונה אצלו 'קרבן': 'מולדת! למה תדרשי קרבנות כאלה?' (שם). אכן, שץ פחד 'מאובדן ומקורבן' כניסוחו של מוקי צור: אבל לאו דווקא (או לא רק) מהקרבה עצמית של חיי אדם – המשמעות המקובלת של 'קורבן' בכלל ובפרט (כלומר, בכל שיח לאומי וגם בשיח של התקופה) – אלא מאובדן האופק הרוחני האישי ומהקרבת כוח היצירה האמנותית. 'במר נפשו' הוא מכריז במכתב לידיד: 'לא אתן את האינדיבידואליות שלי על מזבח העם!' אולם אחרי התגייסותו הוא שואל ברשימה (ברוסית): 'מדוע

71 את התנדבותו של כצנלסון לגדוד העברי למרות התנגדותו הראשונית, הסבירה שפירא ב'צורך הנפשי העמוק שלו לקחת חלק באותה תחושה של שותפות-גורל, אותה "שמחת העקדה" אשר ליותר את ההולכים לגדוד'. שפירא, ברל, כרך א, עמ' 133.

72 השו, אנדרסון, קהילות, עמ' 7.

73 טעם מכתב מ"א באב תרע"ח, מובא אצל שץ, על גבול הדממה, עמ' 129.

לא יכולתי להשיג אושר שלם בחיי הפרטיים, להגיע לאותו גובה אליו נשא אותי חלומי הגאה?<sup>74</sup>

שן חולק אם כן עם רחל את הדיבור על 'אושר', פרטי ולאומי, וברשימתו מבטא את הערגה לאידאל בדימויים המוכרים לנו משיריה: 'עיני היו נשואות למרחק, לכוכים הרחוקים והשקופים' (שם). אך הוא מבטא ביתר חריפות את מורכבות האידאל, ובמיוחד את מודעותו למחיר שהאידאל עשוי לגבות:

אך מה לעשות אם דרך הפסגה עוברת במשעול שלשפת האגם? מה אם אותו משעול צריך להיכבש בכוחות משותפים? מה לעשות אם האהבה לשפת האגם תהיה אפשרית רק על ידי אלימות, רמאות ושפיכות דמים? מה לעשות אם אושרי הפרטי לא יוכל להיות שלם ללא אושרו של העם, מה לעשות אם אושרו של העם תובע את קורבן הפרט? [שם, עמ' 53; הדגשות שלי]

נראה אם כן שיותר משהסיפור בתיה מדגים את רוח ההתלהבות האקטיביסטית של כמהי הקורבן ושפיכות הדמים, הוא מבטא הסתייגות מאופקת ממנה. ברוח ה'פציפיזם' של א"ד גורדון והפועל הצעיר שתיארו בני התקופה (ברנר, כצנלסון, גולומב), חרד גם שן לאותם הפרינציפים הקדושים אשר אינם צריכים להתבטל בתוך רעש המיליציה [...] זהו חוב ראשון שלנו ברגע הנוכחי. והם: עבודה, הלאמת הקרקע, שפה ותרבות עברית.<sup>75</sup> יתר על כן, עמדתו מכתובה קריאה 'אחרת', אלטרנטיבית, של המסורת המקראית, המזכירה דווקא את ה'אחד העמיות' הפרדוקסלית של גולומב, אחד מעמודי התווך הבלתי נלאים של הגדוד (ולימים ה'הגנה'): 'בהניף חרבותיכם על האויב -- אל תגעו בפרחים, אל תשחיתו פריחת נשמתכם! [...] כי אל תחייתנו לא אל קנוא ונוקם... הוא אל יצירה שקטה, אל דממה דקה'.<sup>76</sup>

עמדה זו עשויה להסביר את השימוש השלילי שעושה שן במושג 'קורבן' במכתבו. כמו אצל רחל ניכרת גם כאן השפעת התרבות הרוסית, ואולי אף הסמנטיקה של המושג 'קורבן' ברוסית. אבל היא איננה עונה על השאלה מדוע אפילו בפיו של מחייב ההתנדבות העדיף הסופר לשים לא את דימויי הגבורה המוכרים, מיפתח ושמשון ועד הקנאים ובר-כוכבא, אלא דימויים מתחום המסורת המרטירולוגית.

74 צור, אביב, עמ' 19, 51-52. הדגשה במקור.

75 מובא על ידי כצנלסון, העליה השנייה, עמ' 120.

76 כצנלסון, אגרות, כרך ב, עמ' 563. מובא אצל צור, אביב, עמ' 50 [הדגשות שלי].



ה. 'ארץ-הבנים, זו מלה של עתיד, של השארה, של נצחיות': ספר יזכור,

1911

כדי לענות על קושיה זו נראה לי שעלינו לחזור שנים מספר לאחור, אל ויכוח ציבורי נוסף באותו עשור, המחלוקת על ספר יזכור הראשון להרוגי ארץ ישראל (1911).<sup>77</sup> לעניות דעתי לא קשה לשמוע בעמדתו של יעקב, הגיבור השולל של שץ, זה המתנגד ל'מטרות נשגבות', זה הרואה בהתנדבות לצבא הבריטי לא רק 'הרס הקבוצה' אלא גם 'כחש לאנושיות' (עמ' 57), זה המכריז כי 'אני לא אחלל את המציאות; היא קדושה בעיני מכל קדשי קדשיך המופשטים' (עמ' 58), הדים למאבקו הידוע של ברנר – שעמו היו לשץ יחסים מורכבים בשנות המלחמה<sup>78</sup> – נגד טיפוח מיתוס מרטירולוגי מכל סוג שהוא. לעומת עמדתו בנושא ההתנדבות לגדוד העברי, שלא הייתה חד-משמעית,<sup>79</sup> ביטא ברנר את ביקורתו על רוח ספר יזכור על ידי התפטרותו מהמערכת ופרסום רשימתו בהפועל הצעיר במקום בספר.<sup>80</sup> ברשימה זו הוא מסתייג מפרויקט הנצחה שהוקדש רק ל'חללי השומרים' והפלה לרעה 'פועלים' של יום-יום. את מחאתו הביע על ידי הספד שווה לאברהם באראל, השוחט שהפך לשומר, ולשמואלי – הפועל שלא נהרג על משמרתו אלא תוך כדי עבודתו באחוזת כנרת: 'שמואלי לא נפל חלל: לבו נקרע. [הוא היה] האחד, אחד מן היחידים, איש מן המציאות היומיומית'. יתר על כן, ברנר ניסה להסיט את נקודת הכובד מקדושת המוות אל קדושת החיים (קוד מוסרי שגולומב חזר אליו דווקא ערב ההתגייסות הציבורית לגדוד העברי): 'כיצד אנו מתים – אין הבדל גדול. ואולם כיצד אנו חיים – הלואי שכולנו נגיע לאותה המדרגה, שבאראל ושמואלי, כל אחד על פי דרכו, עלו עליה בחייהם' (שם, עמ' 9).

במאמר מאוחר יותר חזר ברנר לנושא, ובין השאר ביקר את ספר יזכור כדוגמה נוספת ל'עד כמה אנו נחפזים בעשיית הסטוריה, עד כמה אנחנו נמהרים לקדש דברים, שנקדשים רק בהמשך הדורות'.<sup>81</sup> במאמרו המאלף על הספר פירש יונתן פרנקל תגובה זו לאור קטרוגו של המספר הברנרי בסיפור 'בין מים למים' (שפורסם כשנה לפני כן) על 'ה"אתה בחרתנו" המיוחד הארץ-ישראלי', כלומר על ההבחנה בין חללי הישוב לחללי

77 א"ז רבינוביץ (עורך), יזכור: מצבת זיכרון לחללי הפועלים העבריים בארץ ישראל, יפו תרע"ב (להלן: רבינוביץ [עורך], יזכור).

78 על פרשה מרתקת זו ראו, שולה קשת, "דוב אחר וברנר שמו...": בין צבי שץ ל"ח ברנר", עלי שית, חוב' 36 (1995), עמ' 119-126.

79 ראו ביקורתו הסרקסטית מחד גיסא, והימנעותו מהכרעה מאידך גיסא של ברנר, ברשימותיו 'נוספות' (1918), 'ר'משדה הספרות' (1919), כתבים, תל-אביב תשמ"ה, כרך ד, עמ' 1490, 1496. תודתי לנורית גוברין על ההפניה.

80 י"ח ברנר, 'ציונים', הפועל הצעיר, 28.8.1911. ראו מאמרו המאלף של פרנקל, ספר היזכור, עמ' 71, 91-92.

81 בר-יוחאי [ברנר], 'גם אלה אנחות סופר', הפועל הצעיר, 21.6.1912. מובא אצל פרנקל, ספר היזכור, עמ' 92-93.

הגולה (לטובת הראשונים). לטענתו, התפטרות ברנר מעריכת הספר יזכור נבעה מחשדנותו כלפי 'דברים' שהדיפו ריח של עשיית מיתוסים, כלומר ממחאתו על הפיכת חיי הנופלים על משמרתם ל'אגדת קדושים, אגדת מעונים', כדבריו באותו מאמר.<sup>82</sup> עיון מחודש בספר ודווקא בחלקו הספרותי (התופס את רוב הקובץ), עשוי אולי להמחיש מה מקיפה הייתה 'עשיית המיתוסים' שהטרידה כל כך את ברנר (ומאוחר יותר גם את גרשם שלום). אבל להסתייגותו של ברנר היה גורם נוסף. כפי שמעידים דבריו במקום אחר, אין ספק שהוא לא יכול היה לקבל בשלווה את האידאליזציה, לא רק של העבר אלא גם של העתיד, של היחסים עם 'האחים' בני העם הקרוב אלינו קרבת גזע, השזורה ביזכור הפותח את הספר (ומתפקד כאן כ'דבר המערכת'). נאמן לריאליות קצוצת הכנפיים שלו וליושרו האינטלקטואלי והאתי, ברנר הרגיש ללא ספק את הפער שבין התקווה האוטופית לשחזור 'תקופת ספרד המלאה-אורה, שאז עבדו העברים עם הערבים שכם אחד, ובכחם המשותף הוציאו לאור חמדות גנוזות מכל מקצועות הקולטורה' לבין ההקשר הריאלי של פרסום הספר. יתר על כן, הוא לא יכול היה שלא לחוש בצרימה האתית של הגלישה מפתוס השוויון כביכול בתיאור חיי השיתוף בעבר ובהווה ('ד' אלהי ישראל ואלהי העולם [כך!] קורא לנו ולערבים להתאחד יחד בעבודה משותפת בהפרחת ארצנו השוממה') לעמדה פטרונית-קולוניאלית, המניחה תלות 'שלהם' 'בנו', וכך סותרת מניה וביה את נקודת המוצא של הטיעון: 'כך גם עכשו תלויה התקדמותם שלהם בעבודה שלמה ומשותפת עמנו'.<sup>83</sup>

מעבר לשאלת 'מדיניות החוץ' של התנועה החלוצית, העלה ספר יזכור בתוקף את שאלת 'מדיניות הפנים', שאלת הדת והחיים. כידוע, הפנייה הפותחת את הספר, 'יזכור נא עם ישראל' (במקום 'יזכור אלוהי ישראל' המוכר מן התפילה), מגדירה מיד את המרחק שבינו לבין המודל המסורתי שעליו הוא מתבסס.<sup>84</sup> לכך אפשר להוסיף גם את נוכחותה המפתיעה של הקריאה 'ולא נובל כצאן לטבח' – וזאת כשלושה עשורים לפני שזו מוחזרה על ידי אבא קובנר בכרוז המרד שלו בגיטו וילנה. בדברי ההספד לזקן הנופלים, יעקב פלוטקין, מספר יצחק בן-צבי שלפני עלייתו ארצה נדר פלוטקין בציבור 'כי כמכם כמוני, כלנו נמות כאחד על שדה קטל, ולא נובל כצאן לטבח' (עמ' 13). ביטוי זה מהווה היפוך חתרני, 'חילוני', של הפיגורה הקלאסית של מצבו הקורבני (בבחינת

82 ראו, פרנקל, ספר היזכור, עמ' 90-93. הקטע הידוע 'בבית העם' חותם את הכרך השלישי של ספר הגבורה, בעריכת ישראל היילפרין, תל-אביב [1950] 1977 (להלן: היילפרין, ספר הגבורה), עמ' 365.

83 רבינוביץ (עורך), יזכור, עמ' ה. בחתימת 'מערכת "יזכור"'. הדגשות במקור. ראו ברנר, 'מתוך פנקסי', רביבים, חוב' ג-ד (1913), עמ' 165, שם מתייחס ברנר לרשימות 'מוזיקות' המטיפות ל'אהבה לשכנינו בני-הארץ', כגון רשימותיו של ר' בנימין (שהיה היוזם של ספר יזכור וגם כתב את 'דבר המערכת').

84 על כך עמד מיד זרובבל, כמתועד אצל פרנקל, ספר היזכור, עמ' 89. השור, שפירא, חרב היונה, עמ' 110.

(victim) של העם הנרדף, שעליה חזר כל יהודי מאמין בתפילתו פעמיים בשבוע, לפחות מאז ימי הביניים – 'הבט משמים וראה כי היינו לעג וקלס בגויים, נחשבנו כצאן לטבח יובל, להרוג ולאבד ולמכה ולחרפה'.<sup>85</sup>

אבל נראה שהמשך הספר אינו מאשר את ההבטחה ה'חילונית' כביכול של הפתיחה. להפך, במבט לאחור מפתיעה הפרופורציה בין ה'ישן' ל'חדש' בספר יזכור ראשון זה של היישוב החדש בארץ ישראל. לפחות כמחצית מדברי הספרות המובאים ב'מצבת הזיכרון לחללי הפועלים העברים בא"י' עוסקים בנושאים מסורתיים, גם אם כותרותיהם אינן בהכרח מעידות על כך: 'אם הבנים (מכתב קדומים מימי הורדוס) (א"ז רבינוביץ)', 'גואלים ומשיחים' (ברדיצ'בסקי); 'חוטב העצים (אגדה)', (ענגון), 'אברהם' (יצחק שווייגר), 'נשמת קדוש' (א"ז רבינוביץ), 'המקדש' (אריה זניק), 'ומשכן הקבלה (מצבת זיכרון לחיים עתיקים בארץ האבות)' (אשר בן-ישראל). יתר על כן, המסורת המרטירולוגית הבתר-מקראית הנרמזת רק בחלק מן הרשימות ('אם הבנים' אינה יכולה שלא להזכיר את 'חנה ושבעת בניה'; 'המקדש' – גירסה חיוורת של 'מגילת האש' – מאזכר 'אותיות-אש', 'דמעות קדושות' ו'אש-תשובה'), מהווה לדעתי את התשתית האתית הסמויה שעמה מתמודד הספר.

תשתית זו מוצגת בגלוי ברשימתו של ד"ר יהושע טהאן (טהון) (1870-1936), 'מסירת-נפש', הפותחת את החלק הספרותי של הספר (עמ' 17-20). על פניה רשימה זו היא עיון מודרני, אפילו פסיכולוגי, בתופעת ההקרבה העצמית: 'מאיזה מקור נפשי נובע הכוח, שישליך איש את חייו הלאה לשם איזה רגש או רעיון, שכל ערכו מורגש רק בתוך אותם החיים ועל ידיהם?', הוא שואל. בתשובתו הוא מנסה להבחין בין הקרבה עצמית 'שלילית' ('פסיבית')? – אותם מקרים שבהם אדם 'רק אינו עושה כל מעשה להציל את נפשו ממוות' ('הרוגי מלכות', למשל), לבין הקרבה עצמית 'חיובית' ('אקטיבית')? – כאשר אדם 'מכניס בכונה ובדעה צלולה את עצמו אל תוך הסכנה ומקריב בידיעה ברורה את חייו, כדי להציל איזו מציאות או בייקטיבית שנמצאת מחוץ לנפשו' (כגון גיבורי ההגנה העצמית ברוסיה, וכגון 'הצעירים-השומרים בארץ'). את התופעה הראשונה הוא מסביר על ידי 'קדושה נפשית' שאינה מאפשרת לבעליה לחיות לאחר שחייו נטמאו על ידי 'המעשה המכוער שכופין אותו לעשותה' – מה שמסביר לגבי דיוד מדוע כינתה המסורת המרטירית את גיבוריה 'קדושים'. אבל כדי להסביר את התופעה השנייה הוא נזקק לעוד היבט: ה'קדוש' הדתי מאמין בחיי עולם הבא, בהישארות הנפש הפרטית. ואילו 'המביא את חייו לקרבן לשם איזה רעיון' מאמין ב'השארתה של הנפש הציבורית, שנפשו היא רק חלק ממנה'. יתר על כן, היחיד יכול ל'הקריב את חייו על

85 על מקורה המשוער של קריאת תיגר זו בספר יוסיפון וגלגולה במחזור ויטרי ראו, יעל פלדמן וסטיב בומן, 'ולא נמות כצאן לטבח יובל', הארץ, תרבות וספרות, 7.12.2007. השווה שלילת הדימוי המרטירולוגי 'כצאן טבחה' בזיכרונות ינאית בן-צבי לעיל.

מזבח הציבור' רק בתוך עם ובעד עם מלא חיים, שיש לו עתיד בהיר ונצחי, שאפשר להאמין בהשאת נפשו.<sup>86</sup>

במילים אחרות, טהאן ניסה כאן למתוח קו מפריד בין המרטיריות היהודית ההיסטורית, ה'פסיבית' (ה'נשית', לדעתו של דניאל בוירין) – שאותה הוא רואה כפעולה אישית, כמעט אגוצנטרית – 'לא לשם האומה ונצחיותה נתכוונו, כי אם לשם השאת נפשם הפרטית' – לבין גבורת הקורבן הלאומית המודרנית, האקטיבית, 'מצד אותם הצעירים הגבורים שיצאו ליהרג כדי להציל כבוד עמם הנדרס ברגל', בהגנה העצמית שם, ברוסיה, וכאן, בארץ ישראל. העדפתו את המודל האחרון (ה'גברי') ברורה; אבל כיצד הוא מציין אותו? דווקא על ידי ההימנעות מן השימוש בכינוי 'קדוש' או בשם העצם 'קדושה'. 'קדושים' שייכים לדידו לתחום מסירות הנפש הדתית, וכאלה 'היו לנו לאלפים ולרבבות'. אמנם 'כבודם וגדלם וקדושתם של כל אלה האלפים והרבבות במקומם עומדים', אבל טהאן מעונין להאדיר את שם המעטים המוסרים נפשם בימיו למען 'עמם המתעורר וקם לתחייה' (מה שכונה בעולם העתיק 'מוות אציל' מוות של כבוד). וכל כך הוא חפץ ביקרם, וכל כך הוא רוצה להדגיש את שונותם מאבותיהם שמסרו נפשם לשם שמים, שהוא מקפיד לא לקרוא להם 'קדושים'. ואם בזאת לא די, הוא מעז ומציע להחליף את המושג המסורתי 'ארץ אבות' ב'ארץ הבנים': 'לא, ארץ אבות היא מלה יפה וחמה המחממת את הלב, אבל אין בה די כח לעורר מסירת נפש. מלה יותר מתאימה תהיה: ארץ-הבנים, זו מלה של עתיד, של השארה, של נצחיות. לא בשביל ארץ-האבות, כי-אם בשביל ארץ-הבנים הקריבו גבורינו את חייהם הצעירים' (עמ' 20).

נקל לשער עד כמה לא נעמו דברי טהאן לחלק מעמיתיו; לא הגדרת 'קדושי' ישראל כמי שלא נתכוונו למען נצח ישראל, ובוודאי לא ההצעה לוותר על הכינוי 'ארץ האבות'. על האחרונה לא התאפק העורך והשיג עליה בהערת שוליים, מוצדקת למדי: 'לדעתי אין צורך ואי אפשר לחלק בין ארץ האבות לארץ הבנים. [...] וגם נמצאו רבים שמסרו לפנים את נפשם רק בשביל "ארץ האבות"'.<sup>87</sup> על הראשונה לא היה לו צורך להגיב: ניסונו של טהאן להתרחק מן הרטוריקה של קידוש השם הדתי, ליצור אופוזיציה בין 'קדושים' של פעם לבין 'גיבורים לאומיים' של היום, לא צלח בידו. המסורת המרטירולוגית המודחקת חזרה אל פני השטח של הטקסט והשאירה בו את רישומה

86 ככל הנראה טהאן מיישם בתופעת ההקרבה העצמית קטגוריות ('אינטגרציה חברתית' וכן 'אגוצנטריות' מול 'אלטרואיזם') שהציען לראשונה הסוציולוג אמיל דורקהיים בניתוח ההיבטים החברתיים של ההתאבדות. במחקר שפורסם ב-1897, נמצא גם את האופוזיציה חיובי/שלילי המשמשת את טהאן בסיווג מעשי 'מסירת נפש', שכן ההתאבדות מוגדרת כ'מוות הנובע, ישירות או בעקיפין, מפעולה חיובית או שלילית של הקורבן עצמו'. Emile Durkheim, *Suicide: A Study in*

*Sociology*, Glenco, II 1951, p. 44

87 רבינוביץ (עורך), יזכור, עמ' 20. הערה זו היא עדות נוספת למתחים שליוו את הוצאת הספר.

העקיף באמצעות נוכחותן המסיבית של נגזרות השורש קד"ש – החל ב'זכור' הרשמי הפותח את הקובץ, שבהמשכו מופיע גם 'ד' אלהי ישראל ואלהי העולם' שהועלם מן הפתיחה, דרך דברי הזיכרון לנופלים (וחלק מן התמונות המלוות אותן), וכלה בדברי הספרות. למרבה האירוניה, אלמנט ה'קדושה' מופיע לא רק ברשימות על נושאים מסורתיים, אבל גם בדברי ה'חדשים', ביצירות (שחלקן מפויתות עד מבוכה) המנסות לתת ביטוי להווה החלוצי. כך, למשל, הסיפור 'קידושים', שבו מתאר משה סמילנסקי, האיכר-הסופר איש העלייה הראשונה, 'התקדשות לעבודה' החלוצית (ברוח 'דת העבודה' שיוחסה לגורדון?) על ידי 'עלייה לרגל' להר תבור במקום לירושלים; או רשימתו ה'ביטחוניסטית' כמעט של ק"ל סילמן, 'מהרהורי ליבא',<sup>88</sup> שבה נשפך דם כמים 'על "קידוש השם" ועל כיבוש החיים' (עמ' 51) (כמעט כמו בדברי הכיבושין של אבי-נחמן בלאן?), וזאת דווקא תוך כדי הדגשת ההמשכיות בין העבר לבין ההווה: 'טול זכרונות דמנו וניטל הרבה מן העבר המזהיר של העולם, ואפילו מזה שלנו. [...] החיים שלנו הם המשך העבר ושפך דמנו גם הוא המשך העבר' (עמ' 50).

עמדה הפוכה כביכול, המסרבת במוצהר למיזוג זה של הישן בחדש, נוקט יעקב זרובבל ברשימתו 'קוים'. בניגוד לטהאן שבנה אופוזיציה אידאית-היסטורית על ציר הזמן (בין קורבן דתי להקרבה לאומית, בין השארת הנפש הפרטית לנצחיות נפש האומה, בין אז לעכשיו), מותח זרובבל קו מפריד גאוגרפי בין כאן לשם, ברוח 'שלילת הגלות' המפורסמת: הוא מבחין בין דם לדם, בין מוות למוות, ומדגיש את ההבדל בין קברים ישנים 'שם' לבין 'הקברים החדשים' 'כאן' – שכן סביב האחרונים 'חיים חדשים יבראון' (עמ' 76). בדומה לטהאן הוא נמנע מ'קדש' את הדם, אך אף הוא שר גם לו וגם לקברים שיר הלל, שכן בעזרתם 'האדמה, אדמת המולדת, תחדש אז את נעוריה [...] וחיים חדשים יצמחו' (עמ' 77).

נראה אם כן שאירועי עשור אחד, 1909-1918, העשור שכלל הן התמודדות עם 'הקברים הראשונים' של היישוב החדש (ראו שיר בשם זה בספר) והן הזדמנות ראשונה לשירות צבאי ממשי (לפחות לפי ציפיות מארגני ההתנדבות לגרוד העברי), העמידו בפני יוצרי השיח הציוני של התקופה אתגר רטורי, שנוכל אולי להגדירו – בהשאלה מברוך קורצווייל – כ'המשך או מהפכה?'. השאלה הייתה אם אפשר למצוא (או להמציא) פיגורה לשונית עברית שתוכל לבטא את כלכלת הגמול – 'של עתיד, של השארה, של נצחיות' בלשונו של טהאן – למעשי 'מסירות נפש' לאומיים, מבלי ליפול בפח של קונוטציות ה'פסיביות' הנשית של 'צאן טבחה' (ראו ינאית בן-צבי) ו/או ה'קדושה' של המרטיריות היהודית הקלאסית (הרוגי מלכות של העת העתיקה, ראו טהאן), ומבלי להיכשל ב'רומנטיקה הבזויה של "מלחמת-הקודש"', במיוחד זו הימי

88 משמעות השם היא כמובן 'הרהורי הלב' (בארמית) ולא 'ליבה', כמצוטט על ידי פרנקל ואחרים בעקבותיו. אין כל זכר למין הנשי בסיפור אנדרוצנטרי זה.

ביניימית, זו שספגה 'דם-עוללים' (ראו שץ) ואשר בה שחטו יהודים 'באומץ לב אחים ואחיות' (ראו פייארברג).

אכן, המסורת המרטירית היהודית לא הייתה קלה לעיכול, בוודאי לא לדור שנשא עינו למודלים של 'מוות אציל' אקטיבי, לא פסיבי. ובכל זאת לא בקלות אפשר היה לוותר עליה. וכך, למרות ההפרדה הזוהירה שעושה טהאן בין 'קדושים' ל'גיבורים', נוכחותם בספר היזכור של 'גיבורי העבר' העבריים (למן גיבורי המקרא ועד המכבים והקנאים) מדהימה במיעוטה. ולמרות הסתייגותו של ברנר מן הרטוריקה המרטירולוגית המחולנת של הספר, על דימויי הדם והקברים המקודשים שהוא רווי בו, ועל אף המחאה העזה כנגד אותה מסורת שמשמיע שץ מפי גיבורו הפציפיסט נוכח רגשת ההתנדבות לגדוד העברי, המשכה מסורת זו להיות מסגרת התייחסות 'טבעית' להנצחת גיבורי המרטיריות הלאומית החדשה.

שמעון דובנוב, למשל, כשרצה להלל את פנחס דשבסקי (הצעיר שניסה להתנקש בחיי קרושוואן, עורך העתונות הרוסי שליבה את הפוגרום בקישינב), טבע צירוף חדש, 'קדוש-גבור', שאת גבורתו הוא מעמיד מול הפסיביות של 'קדושים-קרבנות' המקבלים עליהם את הדין.<sup>89</sup> וכדאי להשוות ניסוח זה לדברי ברנר לפני עלייתו ארצה, כשעדיין היה שותף ל'אפליה' בין 'כאן' ל'שם', כפי שמעיד מאמרו הידוע 'הנה ימים באים' שפורסם בכתב העת המעורר בשנת 1906. עם זאת, ראוי לקרוא את דבריו בעיון כדי לעמוד על השונה בתוך הדומה: 'הנה ימים באים – והמקום אשר עלינו ללכת שמה יהיה לנו; והתעוררו כל חלשינו הגיבורים, השופכים עתה דמם על כבוד אחיותיהם וחיי אמותיהם לשוא ובאו שמה ברנה, והחלו את העבודה'.<sup>90</sup> כמו אחיו בארץ ישראל גם ברנר מבחין בין אי האפקטיביות של גבורת החלשים בגלות (ואי אפשר שלא לשמוע בניסוחו את הדי 'בעיר ההריגה') לבין היפוכה המצופה במקום אשר 'היה לנו'. אבל בניגוד להם הוא נמנע מכל רמז למודל המרטירים הקדושים.

וראוי אולי לחתום פרק מוקדם זה במאבק (הכמעט אבוד מראש?) נגד קידוש המוות בתגובתו של גרשם שלום הצעיר שסירב לחתום את שמו על התרגום לגרמנית, פרי עטו, של הגירסה היידית של ספר יזכור. ומדוע? 'משפטים אחדים בעלי צליל מיליטריסטי הרגיוזו אותי', הוא משחזר בספר זיכרונותיו. אבל מה שזכור לו 'עד היום' הוא 'משפט הסיום שעשה לו כנפיים בימים ההם, ואינני יודע אם אמת עמוקה היה בשעתו או קיטש יומרני: "בדרך מן המושבה אל בית הקברות גנוז המסתורין החדש של ארץ-ישראל!"'<sup>91</sup>

89 ראו, היילפרין (עורך), ספר הגבורה, כרך ג, עמ' 35.

90 הדגשות שלי. המאמר נדפס מחדש אף הוא אצל היילפרין (עורך), ספר הגבורה, כרך ג, עמ' 229. על המאבק הנסער בין ר' בנימין ואז"ר לבין זרובבל בעקבות ספר יזכור בעד ונגד 'מוות קדושים' והפסיביות הגלותית שיוחסה לו ראו, פרנקל, ספר היזכור, עמ' 82-89.

91 גרשם שלום, מברלין לירושלים, תל-אביב 1982, עמ' 96.

הציטוט הוא ממאמרו של אלכסנדר חאשין, 'עלים פזורים' (צעווארפענע בלעטלאך), החותם את הקובץ.<sup>92</sup> ויש לזכור שבגירסה היידית, שיצאה בניו יורק על ידי מפלגת פועלי ציון בשתי מהדורות (1916, 1917), נשאר מעט מאוד מן החלק הספרותי העברי; ובכל זאת, למרות השינויים המפליגים שחלו בה, נראה שנתר בה די מ'שירת הקברים', כדי לקומם את שלום, הפציפיסט הצעיר.

### ו. 'כצאן טבחה נעקדו ונטבחו במולדת ועל המולדת': שרה אהרונסון – 'גיבור' או 'מרטירית'?

המאבק בין המודל המרטירי למודל המיליטריסטי בגנאלוגיה של אתוס הגבורה והקורבן נמשך גם בעשורים הבאים. כמו שראינו לעיל, הוא נוהל בלשון זכר למרות השתתפותן של נשים גם במודל הראשון וגם בשני, ועל אף תווית ה'נשיות' שזכה לה הראשון (לפחות אצל חלק מן החוקרים). מטבעות הלשון, החדשים כישנים, ששימשו בו – למן המרטירים הקדושים של העבר היהודי, דרך ה'קדוש-גיבור' של דובנוב ו'חלשינו הגיבורים' של ברנר, ועד הצעתו של טהאן להחליף את הביטוי 'ארץ אבות' ב'ארץ הבנים' – כל אלה מעידים על המגדור הזכרי הבלעדי של השיח. ואכן ספר יזכור חף מ'שוויון מגדרי': הוא נכתב בידי גברים לזכר גברים (עבור גברים?). להוציא מקרים בודדים, כל גיבוריו – ההיסטוריים והבידיוניים כאחד – הם גברים; ולבד מסיפור אחד, 'איש האדמה', הנשים הבודדות הזוכות לתפקד בו הן אמהות ו/או בנות זוג של גיבורי הסיפורים (ראו במיוחד 'אם הבנים').

לאור הטיה מגדרית ברורה זו מעניין במיוחד אופיו של המאבק בין המודל המרטירי למודל המיליטריסטי בסיפור ההתקבלות וההנצחה של 'קורבנה ההרואי' של שרה אהרונסון, 'גיבורת ניל"י'. כמו שהראתה בילי מלמן, חייה ואישיותה של אהרונסון – שמורכבותם המגדרית בלטה על רקע תקופתה – ממש מזמינים עיון וניתוח מגדרי, וכמוהם הגלגולים השונים של התפתחות ה'אגדה' על אודותיה. אך במקהלה הרב קולית העשירה, הפוליפונית, שמתעדת מלמן, נעדרת הפרשנות המרטירית המסורתית שניתנה למות הגבורה שלה כבר בשנות העשרים (כעשור לפני העלייה לרגל הראשונה לקברה ב-1932, שבה מעגנת מלמן את תחילת 'מסורת הזיכרון').<sup>93</sup>

אכן, במבט ראשון לא יכול להיות ניגוד אירוני יותר בין תפיסתה העצמית של אהרונסון כ'גיבור' לאומי (חילוני) לבין הנצחתה כחוליה בשלשלת מקדשי השם. ניגוד זה מחריף לאור המשמעות הלאומית שהיא עצמה העניקה למותה במכתבה האחרון, במילים שהקדימו למעשה את מילותיו המפורסמות של טרומפלדור: '[...] אין דבר אנחנו עמלנו [וה]כנו דרך טובה ואושר עבור העם. [...] אני שאפתי לעמי ולהטבת עמי,

92 א' חאשין ורוד בן-גוריון (עורכים), יזכור, ניו יורק 1917, עמ' 184-190.

93 מלמן, אגדת שרה, עמ' 347-349.

ואם עמי נבזה יהי'.<sup>94</sup> אבל דימוי עצמי זה לא הפריע למשה סמילנסקי, שבסיפור 'קידוש העבודה' שלו בספר יזכור כבר נתקלנו, להנציח את אהרונסון דווקא כ'קדושה', כחוליה במסורת הדתית של מקדשי השם. בספר זיכרונותיו, שמהדורתו הראשונה יצאה ב-1928, הנציח סמילנסקי את זכרה פעמיים. בכרך הראשון ברשימה מיוחדת, 'האשה',<sup>95</sup> ובכרך השלישי כחלק מן הדיווח שלו על פרשת ניל"י, 'המרד', החותם את יומן מלחמת העולם הראשונה שלו.<sup>96</sup> ברוח שאר פרקי היומן, גם 'המרד' הוא דיווח עובדתי 'ענייני': למרות הודאת הכותב שיחסו 'כיסס הרבים של הישוב, היה שלילי בהחלט לחזיון הזה' (כלומר, ל'ריגול לבד מבלי להשתתף [...] גם במלחמה'), הוא משתדל, לדבריו, למסור את אשר שמע מפי עדים ומשתתפים, 'כי יהי יחסנו לריגול אשר יהיה, חייבים אנו להציב לו שם וזכר בתולדות הישוב' (שם, עמ' שכד-שכה). עם זאת אין הוא מסתיר את הערכתו הרבה לכישוריה של שרה, ה'דבורה' של ה'גדעונים', ל'קסמה המיוחדת' וליעילותה (שם, עמ' שכח, שלו), ובמיוחד לעמידת הגבורה שלה בעניינים ש'אינם בגבול ההשגה האנושית. [...] כקדושה עמדה בנסיון העניינים וכקדושה מתה' (עמ' שמב). כבר כאן אפוא, למרות הניסוח הענייני והיבש כביכול, ניכרת נטייתו של סמילנסקי 'לקדש דברים, שנקדשים רק בהמשך הדורות', בלשונו של ברנר בוויכוח על ספר יזכור בראשית העשור. וראוי להזכיר כאן גם את הספדו הידוע של סמילנסקי לטרומפלדור, 'מקום קודש', שנכתב עשרה ימים אחרי מותו, ובו הוא מתוודה שכבר שנתיים (מאז 'מלחמת השחרור' [כך!], כלומר מלחמת העולם) מחשבה 'אחת נקרה במוחי בלי הרף: [...] אי יהיה מקום קדשנו החדש? [...] והנה הוא נוצר'.<sup>97</sup>

לאור 'קידוש נמהר' זה, אין מן המפתיע בכך שהדיווח הענייני המקיף על פרשת ניל"י לא יכול היה לספק את יצר המיתוזה של סמילנסקי הסופר. יצר זה בא על סיפוקו ברשימתו 'האשה', שהמוטו שלה הוא 'נר לנשמת שרה אהרונסון'. כאן הפליג על כנפי דמיונו וניסה לברר לא רק מהם המקורות שמהם שאבה 'האשה הקדושה' את 'קדושתה' אלא גם מהי הפרדיגמה ההיסטורית המתאימה ביותר למקם בה את גבורתה-קדושתה. יתר על כן, לאור דברי הפתיחה הדרמטיים שלו אפשר לשער שכמו ההספד

94 מצוטט אצל אליעזר לבנה, יוסף נדבה ויורם אפרתי (עורכים), ניל"י: תולדותיה של העזה מדינית, ירושלים ותל-אביב [1961] 1980, עמ' 312. השו, יעקב יערי-פולסקין, מרגלים או גיבורי מולדת? הריגול העברי בחזית הארץ-ישראלית, תל-אביב 1930 (להלן: יערי-פולסקין, מרגלים), עמ' 156. גם הגירסאות המופיעות במחקרים המאוחרים על נילי אינן שונות ברוחן. השו, מלמן, מן השוליים, עמ' 277.

95 משה סמילנסקי, כתבים: זכרונות, תל-אביב תרפ"ח, כרך א, עמ' רצא-רצו.

96 שם, כרך ג, תל-אביב תרפ"ט, עמ' שכד-שמח.

97 משה סמילנסקי, 'מקום קדש', הארץ, כ"ד אדר תר"ף. על הפער בין ההיסטוריה והמיתו בפולחן טרומפלדור ראו, זרטל, האומה והמוות, עמ' 27-44; זרובבל, שורשים, עמ' 79-95, 214-237.



לטרומפלדור, גם הרשימה ה'מקדשת' את אהרונסון נכתבה תחת רושמה הטרי של 'הטרגדיה של זכרון יעקב', ככל הנראה זמן רב לפני פרסומה בכרך זיכרונותיו:

מי ידע את שמה? מלבד חוגים מצומצמים לא הכירוה בני-הישוב. מה דיבר השם הזה ללבבות? לא כלום. [...] ואנכי, שלא ידעתי ולא הכרתי את האשה הזאת, רואה אותה בחזון יום, יום, ובמשך כל החדשים הארוכים האחרונים אני רואה את תמונתה בכל קהל ובכל אספה [...] לא הייתי עד-ראיה למעשי הדמים. [...] והנה רואה אנכי יום יום את ענוייה, שומע אנכי את דבריה, את צעקותיה של האשה הקדושה [...] מה מקור קדושתה? ... היכן המעין, שממנו שאבה את גבורתה?<sup>98</sup>

הפראפרזה על שירו של ביאליק, 'אם יש את נפשך לדעת', מסגירה מיד את מסגרת ההתייחסות של הכותב – מסורת קידוש השם. המעניין הוא שהפיגורה המרטירית הנשית שהעמידה לרשותו המסורת, אם שבעת הבנים (חנה), אפילו אינה עולה בדעתו. במקרה של אהרונסון יכול המין הנשי הטיפוסי – סבתה – לתפקד לכל היותר כחוליה מקשרת, כמי שאחראי להעביר את המסר ההיסטורי. סמילנסקי נחוש בדעתו שלא סביבתה החברתית של אהרונסון ('המלאה מנוחה ושובע, הרוויה הכנעה') ולא בית ספרה, 'לא אלה זרעו את גרעיני הקדושה על תלמי לבכה'. 'מי זרע' אם כן?

אולי רוח ההרים, אשר עליהם מטפסים ועולים לילה צללי הקדושים...  
אולי האגדה על עשרה הרוגי מלכות, אשר שמעה מפי סבתא? ... ואולי קסריה – מרכז הדמים ומקור השעבוד למולדת – מצד אחד, ועטלית [כך] – עריסת האגדה של ביתר – מצד שני? אלה שתי הנקודות אשר ביניהן עברו עליה ימי ילדותה – אולי הן שיצקו בה את רוח המרד? [עמ' רצב]

ניכר בו בסמילנסקי שאינו יכול להחליט בנפשו כיצד להגדיר את מעשה הגבורה וההקרבה של שרה: האם כהתנגדות מרטירית 'פסיבית' ('שלילית', 'נשית'), מסוג קידוש השם של עשרת הרוגי מלכות בקיסריה הקדומה, או כהתקוממות לוחמנית 'אקטיבית' ('חיובית', 'גברית') כמרד בר כוכבא בביתר הקדומה?<sup>99</sup> התלבטותו של סמילנסקי עשויה לשפוך אור על הדינמיקה המגדרית המפעילה (אולי באופן בלתי מודע) את המאבק בין המודלים השונים של גבורה וקורבן בשיח של שנות העשרים. מצד אחד, דומה שסמילנסקי אינו מייחס כל חשיבות ל'מינה' של

98 משה סמילנסקי, 'האשה', זכרונות, כרך א, עמ' רצא.

99 ברשימה 'המרד', כרך ג, עמ' שכת, רומז סמילנסקי ל'סברא' כי מרד בר-כוכבא נרקם בחורבות עתלית.

הגיבורה, וגורס שהתנהגותה הגיבורית ממקמת אותה ב'טבעיות' גמורה בלב הסדר הסימבולי הגברי של המסורת היהודית. עקרונית, הוא מוכן אפילו לפנות לה מקום במודל המיליטריסטי של פנתאון גיבורי ישראל ('ביתר'). מצד שני, בסיכום סופי, הוא מכריע לצד אחד ובהכרעה זו נראה שמינה של שרה אהרונסון בכל זאת קובע: כאישה הולם אותה יותר המודל המרטירי, לא רק של קיסריה השכנה, אלא גם של האנוסים שמעבר לים. 'הפעם טעו התורכים בחשבונם: [...] ילדי השחת נתקלו במבצר של בוז אשר על פני העבריה, נכדת התרבות העתיקה, בת הרוגי מלכות, אחות אנוסי האינקויזיציה' (עמ' רצג). עם אילן יוחסין מרטירולוגי כזה, אין פלא שסמילנסקי מעדיף את שרה הקדושה על פני 'חבריה הגברים': 'ואם על-פי איזה מקרה עוד יזכו חבריה הגברים לגן-עדן – יהי חלקה בגי-הנום ואל תיפגש עמהם!' (עמ' רצו).

ובכל זאת לא הייתה רשימתו של סמילנסקי 'נקודת השיא' של 'היפוך תפקידי המגדר' באגדת שרה.<sup>100</sup> שכן תוך כמה שנים חזר בו סמילנסקי מהכרעתו המרטירית והעניק לגיבורת מחזהו רוחלה, בת דמותה של אהרונסון, עיצוב 'גיבורי' שלא היה מבייש את נכדי המכבים ו'ניני' בר-כוכבא.<sup>101</sup> לא די שהיא מעיזה לכפור בחשיבות המודל האמהי-משפחתי הרובץ לפתחה, היא גם זו שבפיה, ולא בפי עמיתיה הגברים, מפקיד המחזאי את האידאל ההרואי בה"א הידיעה – העדפת 'המוות האציל', מות גיבורים בכבוד על פני חיי שעבוד (ויהא זה לאומי או אישי).<sup>102</sup> האם נקפו לבו על שהכריע לצד 'הרוגי מלכות' ומנע ממנה את הייחוס של אגדת ביתר?

מסתבר שסמילנסקי לא היה היחיד. שנתיים לאחר פרסום הכרך הראשון של זיכרונותיו מצטט אותו בשפע יעקב יערי-פולסקין בספר הפופולרי הראשון על פרשת ניל"י, מרגלים או גיבורי מולדת? הריגול העברי בחזית הארץ-ישראלית. אם כי הכותרת מעידה על ניסיונו של המחבר להציג את הפרשה מכל זוויותיה, 'לחקור את הענין החשוב הזה לפרטיו', כשהוא מביא בהרחבה את דברי ה'שוללים' וה'מחייבים' ובכללם גם 'צד שלישי, לא יהודי' (שם, 15), קשה שלא לחוש באהדתו לניל"י בכלל ולשרה אהרונסון בפרט. וכמו סמילנסקי אף הוא 'מותח' את תדמיתה המגדרית של אהרונסון כדי שתכיל גם את מינה (הנשי) וגם את מגדרה (הגברי). את הפרק האחרון בחייה הוא מכתיר בכותרת 'מות שרה', וזו ממקמת אותה במסורת ארבע אמהות האומה. אך במשפט הפתיחה שלו הוא משווה אותה – כמובן מאליו – ל'עלמה מאורלאן',

100 מלמן, אגדת שרה, עמ' 365.

101 משה סמילנסקי, 'רוחלה' (מחזה), כתבים, תל-אביב תרצ"ד, כרך ד, עמ' 155-192. ייתכן שלסמילנסקי יש זכות ראשונים בהפנמה עקרונית של נושא חילופי המגדר, שאינם ייחודיים אצלו למין הנשי או לשרה אהרונסון. השוו לרשימתו 'גבר-אשה' (על אחד מאנשי 'השומר'), וזכרונות, כרך א, עמ' שב-שו.

102 השוו פרשנויות שונות לדמות שרה במחזה, מלמן, אגדת שרה, עמ' 364; יפה ברלוביץ, להמציא ארץ, להמציא עם, תל-אביב 2002, עמ' 111-112.

'הגיבורה-המרטירית הלאומית הצרפתית' (וזאת כמה שנים לפני הופעת ההשוואה ל'יואנה מארק' בעלייה השנייה לקברה של אהרונסון, בשנת 1933, לפי תיעודה של מלמן).<sup>103</sup>

נראה אם כן שכבר בסוף שנות העשרים נוכסה גיבורת ניל"י על ידי שתי מסורות – זו של הקורבן ההרואי (ה'אקטיבי-גברי') על מזבח המולדת, מסורת עתיקה שאומצה ו'הומצאה' בעברית מחדש על ידי השיח הציוני; וזו של מסורת קידוש השם, המרטירולוגיה היהודית הישנה, שהפסיביות ה'נשית' שלה, ואולי גם עמימותה המגדרית, 'הפריעו' לשיח הציוני. תוך פחות מעשור צף המתח שבין שני מודלים אלה אל פני השטח ברומן שכוח בעל הכותרת הבלתי נשכחת (בעיני לפחות), נגועי מולדת.<sup>104</sup> בשם זה קרא המספר משה טמקין<sup>105</sup> לגיבוריו בני העלייה השנייה והדור הראשון של ילידי הארץ. בלי להבחין ולהפלות בין שמאל לימין, הוא מעניק אותו טיפול אמפטי למייסדי כינרת ודגניה, לחברי 'השומר', לילידי הארץ, ל'גדעונים' ולמייסדי ניל"י.<sup>106</sup> במבט לאחור, משנות השלושים, כולם כאחד זכאים בעיניו – בעיני מי שהיה שותף פעיל לשאיפותיהם ומאבקייהם והכיר אותם מקרוב – ליחס של הבנה והערכה, להקשבה מאוחרת ל'שוועת חייהם המחרדה: "למה שבקתונו?" [אשר] לא שמענו בעיתה'.

הרמז הכריסטולוגי המופיע במבוא הקצר שהקדים טמקין לספרו אינו מקרי. הוא דוגמה מאלפת לרגע מעבר בגנאלוגיה של אתוס 'הגבורה והקורבן' בארץ בשנים שבין שתי מלחמות העולם. הוא מעיד על ההתרוצצות בין הדימויים השונים שהתחרו באותם עשורים על כתר הבכורה בשיח ההקרבה הציוני. זאת ועוד, הוא מהווה מעין שלב ביניים בין המחזור של דימויים מרטיריים 'יהודיים' (הרוגי מלכות ומקדשי השם) לבין המצאת העקדה כטופוס הקרבה הרואי, הקרוב יותר למרטיריות הנוצרית, לקורבן היחיד של ישו.

על רקע זה מענין עיצובה של בת דמותה הבדיונית של שרה אהרונסון, דליה ה'שומרונית', ברומן נגועי מולדת. טמקין ממזג בגיבורתו את האפיונים השונים שהורישו לו קודמיו ואף מקציץ אותם. דליה, שאין לה מתחרים ברכיבה, 'הוזה על מעשי

103 ראו, מלמן, אגדת שרה, עמ' 365-366. גם בהדגשת ההבדלים בין מקרה ז'אן ד'ארק למקרה שרה אהרונסון הקדים יערי-פולסקין את הטקס משנת 1933: 'בהבדל זה, שבניה של האומה הצרפתית ידעו להקיר את פעלה של הגבורה הלאומית שלהם וקשרו לה כתר-זוהר, ואילו אנחנו כסינו את שמה של שרה במשאון'. יערי-פולסקין, מרגלים, עמ' 145.

104 משה טמקין, נגועי מולדת, ירושלים תרצ"ו.

105 על טמקין ראו, נורית גוברין, שורשים וצמרות, תל-אביב תשמ"א, עמ' 99-103; שקד, הסיפורת העברית, כרך ב, עמ' 282-283. תודותי לנורית גוברין, ליפה ברלוביץ ולמכון גנוים על עזרתם.

106 מעניין להשוות את נקודת המבט הדומה של הרומן החדש של גבריאלה אביגור-רום, אדום עתיק, אור יהודה 2007.

גבורה וקרבות כאחד הגבורים' (במין זכר) (עמ' 44), אבל 'את נפשה שעשעה תוחלת גדולה להיות בזמן מן הזמנים לגיבורה גואלת ארצה ועמה, כדבורה, יהודית או העלמה מאורלאן' (עמ' 97). בנישואין היא רואה 'מעשה רמיה' 'קורבן שמולך, אלהי החברה הזועפים והאכזרים, דורשים לפעמים' (עמ' 125), אבל בכל זאת היא נישאת לאיש כדי לפייס את אביה. בכך הצטרף טמקין ל'מקהלת הזיכרון הקולקטיבי' שמצד אחד תארה את שרה 'כחוליה בשרשרת של אימהות האומה [...] ולעתים אף אמהות מן האפוקריפה היהודית', ומצד שני השוותה אותה 'ללוחמות או לגיבורות לא-יהודיות'.<sup>107</sup> עם זאת נראה שטמקין חש צורך לסייג ולמתן את המודל ההרואי. לקראת סיום הרומן, עוד לפני בוא 'השעה הנוראה' אשר דליה חיכתה לה תמיד 'בלב קפוי וריק מכל, מסבל וממורא, כעין צוו הגורל ההכרחי שאין להמלט מפניו' (עמ' 146), מתאר אותה המספר כעומדת 'אמיצה ושלווה, ומסביב ראשה רחף זוהר וורדים של קדושים' (עמ' 148). אבל בעיקר בולט המתח בין המודל ההרואי והמודל המרטירי בדברי המבוא הקצרים שהקדים המחבר לרומן (העושים רושם שנכתבו קרוב לזמן פרסום הספר [1936], כלומר בשנות השלושים). מצד אחד הוא משתמש בדימוי השגור ומשווה את גיבוריו כולם, 'הפשוטים והבריאים' [כך!], אל 'הקנאים הקדמונים'. מצד שני מתגנבת כאן אל תיאורם המטפוריקה הקורבנית ומסמנת את המחיר הכבד שגבתה אותה גבורה קדמונית: 'כצאן טבחה נעקדו ונטבחו במולדת ועל המולדת'. למרבה האירוניה, גבורתם האקטיבית של הקנאים המודרניים במולדתם ועל מולדתם אינה פוטרת אותם מהדימוי הקלאסי של המרטיריות היהודית (על הפסיביות ה'נשית' שלה), שליוותה את המסורת ממזמורי תהלים, דרך המדרש, התלמוד והתפילה, ועד תיאורי הפוגרומים בגולה הדוויה (שלא להזכיר את השואה הממתינה אז עדיין מאחורי הקלעים של ההיסטוריה).

העקדה עצמה עדיין אינה מופיעה כאן. אבל שילוב זה של גבורת הקנאים עם 'צאן טבחה', כלומר של אקטיביות ופסיביות, והניגוד שבין שילוב היברידי זה לבין ההבחנה הקו המפריד בין מוות 'נשי', כלומר כקורבן הפרעות בגולה, לבין מות גיבורים 'גברי' בארץ ('לא כצאן לטבח' ואף לא כ'צאן טבחה'), מחזירים אותנו לשאלה שכותרת מאמר זה מרמזת עליה. כיצד החלה העקדה לתפוס את מקום המודל המרטירי והפכה לסמל בה"א הידיעה של הקורבן ההרואי בשיח הציוני? ומהן ההשלכות המגדריות של הכרעה זו? ובעיקר: למה דווקא 'אושר עקדה'?

ז. 'כליון-נפש, יגון נוהר, ערגת-תעלומה ואושר-עקידה': גבורה מרטירית? שרשרת זו של צירופי לשון רומנטיים, המזכירים במידת מה את אופיים התחבירי והאמוציאונלי של הרהורי נחמן, גיבורו ה'נשי' של פייארברג שעמו פתחנו את מסענו,

הועלו על הכתב על ידי לא אחר מאשר כצנלסון. יתר על כן, המיקום הפרוזאי של פרסומם לא פחות מפתיע: מאמר הפותח את הקובץ הפובליציסטי אחדות העבודה משנת 1919, שעניינו הוא התאחדות מפלגות הפועלים בארץ. ומה מקשר בין צירופי לשון מפויטים (כמעט אדולסנטיים) אלה לבין הנושא היבש של התארגנות פוליטית? שוב, סערת ההתנדבות לגדוד העברי. ברל כצנלסון עיגן את הדחף למימוש חלום האיחוד והאחדות דווקא באקלים המיוחד של התקופה, שאותו הוא אפיין בשורת הצירופים דנן:

עם "לכת" הגדוד העברי הלם הלב והמה לקראת סערת-הבאות. מי יקרא לזה בשמות עתה, עתה. באויר "הימים הנוראים" ההם (אל יסוף זכרם!), באויר ההתנדבות המיוחד, רוח-כליון-נפש, יגון נוהר, ערגת-תעלומה ואושר-עקידה, עלו בחביון-הנפש פרחי חלומות רחוקים. עמוק, עמוק נכרה הקבר לרבים מהם בלבות-הנוער. לא רצה בהם הגורל, גורלנו. חפצנו ברב, ורק מעט נתן לנו מאשר אוינו.<sup>108</sup>

אכן, לא קל להבין את התרפקותו הסנטימנטלית של הכותב על זיכרונות שבקושי מלאה להם שנה. אבל קשה עוד יותר להבין את מטבע הלשון החדשני שלו, 'אושר עקדה'. על פניו נראה צירוף זה כתרתי דסתר, כאוקסימורון. אפילו אם נניח שהוא מתייחס לעקדת יצחק המקראית, זו שבה נעצרה המאכלת באוויר, זו שבה לא מומש הקורבן, קשה לדמיין שמישהו מן הנפשות הפועלות בדרמה זו יחוש 'אושר'. אפילו את תחושת ההקלה שללא ספק חש אברהם לאחר מעשה קשה להגדיר כך, ודאי לא לאור ניתוחו הרגיש של סרן קירקגור.<sup>109</sup> על אף האידאליזציה של 'מתת המוות' מבית מדרשו של דרידה, הטראומה של האב (שלא לדבר על הבן) עמוקה מכדי שיוכל לעבור לסדר היום, מאימת מכדי שאפשר יהיה לדבר עליה במונח אופטימי ואידילי כל כך.

מה הביא אם כן את כצנלסון לצרף שני שמות עצם סותרים אלה כשהוא בא לתאר את אוירת מלחמת העולם הראשונה בארץ, את האקלים האמוציונלי שליווה ואפשר את הקמת הגדוד העברי? היות שעד כמה שהצלחתי לוודא אין הוא חוזר על הצירוף המוקשה בכתיבתו הציבורית (גם לא בהרצאותיו על העלייה השנייה), אנחנו יכולים רק לנחש. קרוב לוודאי שבמטבע לשון זו ניסה כצנלסון לחלץ – בפעם הראשונה בשיח העברי המודרני, עד כמה שידיעתי מגעת – לא את הפיגורה העקדתית הקלאסית (המקראית), כלומר, לא את יצחק שניצל ברגע האחרון, אלא את יצחק ההולך למותו

108 קובץ 'אחדות העבודה', יפו 1919, עמ' 1-22. ראו, כצנלסון, כתבים, כרך א, עמ' 103. ראו גם שפירא, ברל, עמ' 134.

109 סרן קירקגור, חיל ועדה, ירושלים 2001. השוו לניתוחה המאלף של Avital Ronell, *Stupidity*, Urbana 2002, pp. 164-168, 278 et passim

הוודאי במודעות ואפילו בשמחה (כמו ישו?) – פיגורה שכיחה למדי במסורת הכתר-מקראית למן פילון האלכסנדרוני, קדמוניות המקרא (Pseudo-Philo), וקדמוניות היהודים של שלהי העת העתיקה ועד לכרוניקות ולפיוטים במסעי הצלב שבימי הביניים. אלא שכאן העקדה מוסבת לא על הקשרה הדתי ההיסטורי, כי אם על הניסיון העכשווי, החילוני, הצבאי; על מתנדבים שאופק ציפיותיהם (שאמנם לא בהכרח התגשמו, אבל זה כבר סיפור אחר) כלל אפשרות של נפילה בקרב כיבוש, לא רק במלחמת מגן.

למרבה האכזבה לא הצלחתי למצוא תימוכים לניחוש 'פרוע' זה בשיח של התקופה. רמז כלשהו ניתן למצוא בין השיטין של דברי כצנלסון בהרצאותיו על העלייה השנייה. ממרחק של עשור הוא קובע ש'גילוי הדעת של החברים המתנדבים' שנוסח ערב התגייסותם היה 'כעין צוואה', כי 'בדרך כלל חשבו, גם ההולכים וגם הנשארים, שאלה ההולכים היום לגדוד הם הולכים על מנת לא לשוב'.<sup>110</sup> מפתח נוסף נותנת בידינו עדותו המאוחרת של זלמן שז"ר – ידידו הקרוב ויד ימינו של כצנלסון במערכת דבר למן היווסד העיתון ועד מותו, ולימים נשיא המדינה – גם אם היא עצמה אניגמטית ודורשת הסבר ופירוש. ב'דברים על ברל' שנשא שז"ר בט"ו באב תש"ה (כמחצית השנה לאחר מותו), מופיע משפט סתום, כמעט פליטת פה שלמעשה אין לה קשר ישיר לעניין שעל הפרק: [...] והוא גם צירף את המלים "אושר עקידה" [נוסח עברי למושג 'פודויג' הרוסי].<sup>111</sup> סתם שז"ר ולא פרש – ושילח אותי למרדף בלשי רב תהפוכות. ומדוע? התרגום המילוני של 'פודויג' הרוסי (podvig) הוא 'עלילת גיבורים', 'מעשה גבורה' (ובאנגלית exploit, heroic deed). עמיתי דוברי הרוסית הבהירו לי שכך נקראות ברוסית 'מטלות' הרקולס (כלומר 12 משימות הגבורה העל-אנושיות שהוטלו עליו) מצד אחד, ומעשי אומץ לב מיוחדים [צל"שים] במלחמת העולם השנייה, למשל, מצד שני. ברור, אם כן, שזוהי מילה נרדפת ממקור סלבי למילה היוונית 'הרואיזם' המשמשת אף היא ברוסית, כמו שראינו לעיל. אם כך, למה לא לתרגמה כ'גבורה'? או תעוזה, העזה, אומץ לב? ומה לעקדה ולכלל אלה?

מבוכתי גברה משגיליתי כי שמו הרוסי (המקורי) של הרומן של ולדימיר נבוקוב (1899-1977), *Glory* (כלומר תהילה), הנקרא בתרגום העברי תפארת דווקא, הוא *Podvig*.<sup>112</sup> ברומן רומנטי-אירוני זה מחפש הגיבור הלא-גיבורי מפלט מאהבה נכזבת ב... איך לא? – עלילות גבורה (כמעט כמו דן, גיבורו של צבי שץ), שעיקרן גניבת גבולות ו/או ריגול, אשר בתרגום העברי מכונות 'שליחות חשאית רבת תפארת' (עמ' 140), 'מעלל סודי' (עמ' 167), או 'מעשה רב' (עמ' 197). יתר על כן, מסתבר שיש סרטי

110 כצנלסון, העלייה השנייה, עמ' 122.

111 זלמן שז"ר, אור אישים, ירושלים תשכ"ד, כרך ב, עמ' 118.

112 ולדימיר נבוקוב, תפארת, תל-אביב 1973; idem, ; Vladimir Nabokov, *Glory*, New York 1971; *Podvig*, Paris 1932

פעולה וריגול סוביטים הנושאים אף הם את המילה 'פודוויג', ובתרגום לאנגלית: Mission.<sup>113</sup> כלומר 'סוכן חשאי 007' נוסח רוסייה. מה לכל הקונוטציה החשאית-חתרנית הזו, שאלתי את עצמי, ולהתנדבות הגאה והמתוקשרת של יהודי פלשתינה-א"י לצבא הוד מלכותו? או לעקדה?

כמעט אמרתי נואש כאשר נתגלה לי, לגמרי במקרה, שעמיתי דוברי הרוסית, כולם לידי רוסייה הקומוניסטית כמובן, שכחו להזכיר בהסבריהם פרט חיוני אחד – ש'פודוויג' הוא מושג מפתח בתאולוגיה של הכנסייה הנוצרית המזרחית! לפי אתר אמריקני (באנגלית) של הכנסייה הפרבוסלבית הרוסית ניתן לתרגם אותו – בדוחק רב אמנם, טוען האתר – כ-spiritual struggle. כאן כבר אורו עיני: התמודדות רוחנית? אולי התאמצות נפשית? עכשו כבר איננו רחוקים מ'תעצומות נפש', כמאמר המשורר העברי. כאן כבר אולי מתחיל להתבהר הסוד, המפתח לאסוציאציה שבין פודוויג, מרטיריות יהודית, ואושר עקדה. 'פודוויג', מסבר את האוזן כתב העת הנוצרי-אורתודוקסי *The Veil*, משמעו ללכת בעקבות דברי ישו לתלמידיו: 'איש כי יחפוץ ללכת אחריי יכחש בנפשו ונשא את צלבו וילך אחרי' (מתיא 16, 26). זוהי דרכו של ה'פודוויז'ניק' – המסתגף, המרטיר, הקדוש, הנוצרי האמיתי; זה שאינו מסתפק במילוי מצוות מקובלות אלא לוקח על עצמו מטלות חדשות מיוזמתו,<sup>114</sup> זה המתנדב להיצלב (או להיעקד או לצאת לקרב). פודוויג בנצרות הפרבוסלבית משמעו הדרך, האמצעי, המעשה המקרב את המאמין אל גואלו ואל קדושתו – הוא הגאולה והוא הגמול; התהילה וההילה.

ומכאן רק כפסע אל השיח הלאומי המודרני: לא קשה לדמיין כיצד, עם חילון המסורת, עם המעבר מקודש לחול, התגלגלה ההתמודדות הרוחנית גם במאבק פיזי, ותעצומות הנפש גם בתעצומות הגוף. כמו העקדה היהודית וכמו הג'יהאד המוסלמי גם פודוויג הוא מושג רב שכבתי: דתי-לאומי, פסיבי-אקטיבי, נפשי וגופני, רוחני וצבאי – ושכרו ממנו וכו. וכמובן, כמו העקדה (אם לא 'בעקבות העקדה'), גם המודל של ה'פודוויג', מעשה הקורבן/ההקרבה של ישו, הוא עניין 'זכרי' למהדרין, עניין שבין 'אב' ל'בן', שה'אם' מודרת ממנו (כמו שהודרו לבסוף הנשים מהתנדבות לגדוד, למרות השתתפותן הפעילה בארגונו?). יתר על כן, בעולם החילוני המודרני מוסב הכינוי הדתי הרוסי 'פודוויז'ניק' על מי שפעולותיו או עיסוקן מצטיינים בתעוזה חלוצית ובהקרבה עצמית (למען המדע, למען צדק חברתי וכדומה).<sup>115</sup> לא קשה להבין עכשו מדוע נזקק

113 כדאי לשים לב לכפילות שם העצם האנגלי שמסמן גם שליחות (ומסוד) מיסיונרית וגם משימה צבאית ומבצע ריגול.

*The Veil*, Vol. 12, p. 2 (Summer 2005)

115 השורש הרוסי 'דוויג' משמעו להניע, להזיז. בתוספת התחילית 'פו' משמעותו המילולית היא להעביר/לעבור מרחק כלשהו, ובהשאלה, לקרב את הפרט או הכלל אל הגאולה או כל מטרה נעלה,

כצנלסון – אם אכן דייק שז"ר בדבריו – לתרגם את המושג הזה דווקא כדי לקבע בדיעבד את תחושת הנכונות להתחיילות ולהקרבה עצמית למען הגאולה הממששת ובאה שכנראה הרגיש, למרות כל חששותיו.<sup>116</sup>

ייתכן שהאופציה הצבאית המחישה בחריפות אפילו למי שהסתייג ממנה כמוהו את תחושת השליטה בגורל, התפיסה העצמית של מי שיוזם יציאה לקרב 'כמו ידיו' (והאלוזה אינה מקרית כאן), של מי שמאמין שהקרבת החיים כדאית, משתלמת, כי היא מקרבת את הקץ, כי היא מחישה את הגאולה; וזאת נוכח האופק החדש שנפתח לבני דורו: התגשמות אפשרית של הצהרת בלפור וההבטחה לקחת חלק בשחרור היישוב מעול המשטר העות'מאני.

הצלצול המשיחי של ניסוחי אינו מקרי. חילונים ככל שהיו חלוצי העלייה השנייה, הם לא יכלו להשיר מעליהם את הסדר הסמבולי הדתי שינקו בילדותם. עם זאת הם הרגישו ודאי שכאן לא הספיקו עוד דימויי דרך המלך של המסורת המרטירית היהודית. ככלות הכול היו מרבית קדושי ישראל 'מומתים' שלא המיתו את אויביהם, ובסופו של דבר גם לא קירבו את הגאולה. כאן היה צורך 'להמציא' מסורת חדשה, כהגדרתו של אריך הובסבאום,<sup>117</sup> לברוא פיגורה רטורית חדשה, צירוף שיביע את ההבדל שניסה לבטא דובנוב בין 'קדושים-קורבנות' (saintly victims) לבין היחיד המורם מעם, ה'קדוש-גיבור' (saintly hero); בין ה'קורבנות' (ז'רטבי) ששללה רחל המשוררת, לבין המוות 'לא כצאן טבחה' שרחל ינאית מצאה בו ניחומים והבטחה לעתיד; מטבע לשון שימחיש לא רק את האקטיביזם הצבאי של מוסרי נפשם החדשים, אלא גם ובעיקר את תחושת הסיפוק וההתעלות משינוי מונומנטלי זה, את האושר האישי שמצא את חיזוקו באישור הציבורי ובתגמול הייעודי-עתידי שאישור זה הבטיח.<sup>118</sup> בעבר סופקה דרישה אחרונה זו על ידי שכתובי העקדה הבתר-מקראיים, שבהם מלווה יצחק המזדרו להקריב את עצמו בתיאורים מתחום השדה הסמנטי של שמחה וצחוק (ללא ספק בהשפעת נרטיב הגאולה הנוצרי, כגון ה'פודוויג' הרוסי).<sup>119</sup> אבל האם יכלו אלה לענות גם על הצורך הדחוף בהדגשת ההיבט האקטיבי, ההרואי, הגברי, של הקורבן העקדתי הלאומי-חילוני החדש?

אישית או לאומית. תודות לטניה אלטשולר ובמיוחד לליאונה טוקר, שהביאה לתשומת לבי את המשמעות הפיגורטיבית של 'פודוויג' ואף מצאה עבורי את הגדרתו במילון ד"נ אושקוב.  
116 על לבטיו וחששותיו ראו התכתבותו עם מרדכי קושניר וצבי שץ. כצנלסון, אגרות, כרך ב, עמ' 471-540. ראו גם שפירא, ברל, עמ' 127-134.

Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983 117

118 ראו דברי לאה בבראשית ל, 13: 'באושרי, כי אישרוני בנות'. וכן שבח אשת חיל במשלי לא, 28: 'קמו בניה ויאשרוה'.

119 ראו, שפיגל, אגדות; שולמית אליצור, 'עקדת יצחק: בבכי או בשמחה? השפעת מסעי הצלב על הסיפור המקראי בפיוטים', עט הדעת, חוב' א (תשנ"ז), עמ' 15-35. תודתי ליאירה אמית על המאמר.



### ח. 'אך כאמור לא רק גבורה של עקדה': שואה אז ו'עכשו'

תשובה עקיפה על שאלה זו מספק הוויכוח ההיסטוריוסופי המודרני על הפרשנות ה'נכונה' של עמידת יהודי אשכנז וצרפת במוראות מסעי הצלב. מחלוקת אקדמית זו הותירה את עקבותיה בספר הגבורה הפופולרי. אוסף מקורות היסטורי-ספרותי זה נועד להיות ספר מכונן בעל תפוצה רחבה, חלק מהמאמץ החינוכי להבניית הזהות הלאומית של המדינה שבדרך. האנתולוגיה ראתה אור לראשונה בשנת 1941 והייתה הפרסום הראשון של הוצאת הספרים החדשה 'עם עובד', שעליה הופקד כצנלסון. באנתולוגיה זו, שהייתה בהכנה במשך שנות השלושים, נכללת המרטיריות היהודית לדורותיה כאחד משלושת ההיבטים של הגבורה בהיסטוריה היהודית. ההחלטה על הכללה זו לא הייתה מקרית. בדברי הפתיחה שלו הציג עורך הספר, ישראל היילפרין, את תוכנו של הספר במשפט קצר, 'ואלה הם גילויי הגבורה בתקופה הזאת: מלחמות-חירות, התגוננות, קידוש השם'. ובהמשך פירט: 'בימי הביניים נתקדש כל יהודי אשר נהרג באשר הוא יהודי. אולם כאן אנו עוסקים בקידוש השם רק כחלק של ההגנה היהודית, כגילוי של עמידה-על-הנפש, במשמעותה הכפולה בעברית – הגוף והנשמה'.<sup>120</sup> לשונו הלקונית של היילפרין מסווה רק בקושי את המרחק, אם לא הניגוד ('אולם' [...]'רק'), בין אוצר הדימויים המסורתי של 'קידוש השם' (זה שעורר שלושים שנה קודם לכן התנגדות עזה אצל ברנר וזרובבל, כמו גם את הסתייגותו של טהאן), אשר לפיו כל יהודי שהומת, ואפילו באופן פסיבי, זכה למעמד של קדושה – לבין תביעות ההווה, ששלל את מודל המרטיריות הפסיבית ודרש מן היהודי החדש יוזמה והגנה עצמית אקטיבית. בוויכוח היסטוריוסופי זה תפסו הכרוניקות העבריות של אשכנזי ושל צרפת מקום מרכזי בגלל פרשנותן הרדיקלית למושג 'קידוש השם'. נוסף על תיאור ניסיונות של פגיעה אקטיבית בצלבנים, מתארות הכרוניקות מרטיריות שהרחיבה את גבולות ההגדרה התלמודית של 'ייהרג ואל יעבור' למה שניתן להגדיר כ'יהרגו (את עצמם, אבל גם את בני משפחותיהם) כדי שלא יעברו'. הרחבה זו העמידה אתגר מיוחד בפני החוקרים כי היא טרפה כביכול את הקלפים של האופוזיציה בין הישן לחדש, בין פסיביות לאקטיביות, בין 'נשיות' ל'גבריות'. היות שחציית קווים נועזת זו נתלתה באילן גבוה – בשכתוב של סיפור העקדה, שבו יצחק לא ניצל ברגע האחרון אלא הוקרב ממש (ורק בסיבוב שני, לאחר תחייתו, זכה לחוות את העקדה כלשונה, כבמקרא) – ייתכן שחקר הכרוניקות בעשורים הראשונים של המאה היווה ערוץ נוסף שהאיץ את ההרואיזציה של העקדה והפך אותה לפיגורה ההרואית בה'א הידיעה ביישוב העברי בארץ.

עדות מאוחרת לתהליך זה מספק לנו שז"ר. זמן קצר אחרי צאת ספר הגבורה לאור – וללא ספק בעקבות ממצאיו (אבל גם בהשפעת צ'לה הכבוד של השואה) – מצא שז"ר לנכון לבדוק מחדש את הגבול הבעייתי שהתווה היילפרין בין 'התגוננות' ל'קידוש

השם'. מסתו 'מגן ותקווה' (משנת תש"ג),<sup>121</sup> פותחת בהגדרה משלו למושג 'הגנה', וזו מובילה אותו מניה וביה למהות ה'גבורה' ולשאלה המטרידה: האם לא 'זמורת זר' היא בקרב 'אומה זו'?

בהיסטוריה שלנו ההגנה היא קודם כל תכונה נפשית, סגולה. סגולת אדם. [...] היא תגבורת של רצון. היא סכום של סגולות נפשיות מיוחדות, אשר בצירופן יחד הן הערובה לכושר הדור לעמוד. [...] ואיש-ההגנה, איש דורנו בהגנה, רשאי לשאול: תכונה נפשית זו [...] מה משקלה בקרב אומה זו, מה מקומה בקרב דור זה? [עמ' 235]

תשובתו ההיסטורית של שז"ר מספקת את הרקע למחלוקת הסמויה המבצבצת בין משפטיו הלקוניים של היילפרין. לאחר שהוא בא חשבון עם 'היסטוריוני דור-האמנציפציה', ש'לבם לא הלך כלל אחרי כל מסכת הגבורה הזאת [של ישראל בגלות] [...] ואם לא נכסף הלב, לא ראתה העין. ואף אם נתקלה העין – לא שקדה היד להרים ולגלות את הכמוס הנמצא' (עמ' 239), הוא מפרט:

לא ארבה כאן דבר על הגבורה ההיא, שבאה לידי גילוי בעינויים, בקידוש-השם. [...] ולא מפני תאות המרטיריות. טעות היא – מצונץ ועד גרץ – כשדיברו על פאסיביזם בפרשיות הללו. אני מדבר על קידוש-השם מתוך בחירה – כשניתנה הברירה לקדש או לא לקדש [...] והיתה הרגשה ברורה, כי אפשר לנחול קלון ולהינצל, או לנחול כבוד ולשלם מחירו בחיים [עמ' 242-243].

האופוזיציה המושגית ששז"ר נדרש לה איננה חדשה; ימיה כימי הציביליזציה, המערבית לפחות. כבר זיהינו אותה בעיצובה חוצה המגדר של שרה אהרונסון בידי סמילנסקי. מה שחדש כאן היא קריאתו של שז"ר ל'היסטוריה חדשה', לרביזיה בהערכת המרטיריות היהודית מימי הביניים ואילך כ'מוות אציל', כאקט אקטיבי מתוך בחירה. וזאת לא בגלל מעשיהם של מקדשי השם, לא בגלל השחיתות שביצעו בצאצאיהם, בכני ובנות זוגם, ובגופם הם, ולא בגלל התגוננותם האקטיבית שפגעה לא פעם בצלבנים, אלא על סמך ההנחה שעצם הבחירה במוות במקום חיי קלון דורשת התגייסות נפשית טוטלית, אקטיבית, שהיא הראויה לתואר גבורה. ואם בזאת לא די, צצה לה כאן פתאום העקדה יש מאין, וסגולת הגבורה הנפשית מכונה כמובן מאליו 'גבורה של עקדה': 'אך, כאמור, לא רק גבורה של עקדה. [...] גם העקדה כשהיא באה מתוך בחירה חפשית – היא גילוי של גבורה עילאית, ויש בה אקטיביות שאינה נופלת מעמידה בשער עם רובה ביד' [עמ' 243-244; הדגשות שלי].

121 זלמן שז"ר, כוכבי בוקר, תל-אביב תש"י, עמ' 234-253.

הדברים מדברים בעד עצמם. לא עוד קו מפריד בין 'קדושה' דתית ל'גבורה' לאומית (ראו טהאן ודובנוב לעיל), לא עוד עקדה כסמל לקבלת דין פסיבית, נשית (של יצחק המקראי כלפי אביו ושל אברהם כלפי אלוהיו), אלא עקדה כאקט הרואי, כגבורה נפשית, גבורת יצחק המתנדב לעקדה בשמחה. האם חוטא גם שז"ר, כמו כצנלסון (ואולי כמו רחל), בגעגועים ל'פודוויג' של לשון נעוריהם? אולי. אבל בניגוד לרחל (במאמרה 'קרבנות?'), שדחתה מכול וכול את הפיגורטיביות הקורבנית-בת-יפתחית, שז"ר 'עקוד' אל הפיגורה העקדתית (עוד יותר מכצנלסון), ומתקשה להשתחרר מן האמביוולנטיות שהיא מעוררת בו. אי אפשר שלא להבחין בשניות החריפה שלו ביחס לעקדה, כפי שמעידה ההתפתלות התחבירית של טיעונו: 'לא רק', 'לאו דווקא', 'גם העקדה'. ואכן, עיון מדוקדק בהמשך המסה מבהיר כי למרות מאמציו של שז"ר, ניסיונו להעמיד את הגבורה הנפשית של העוקדים והנעקדים על מדרגה אחת עם גבורת העומדים בשער עם רובה ביד אינו עולה בידו. למרבה האירוניה, הסנגוריה הנרגשת שלו על גבורת מקדשי השם אינה מונעת ממנו ליפול בסופו של דבר לאותו פח שכנגדו יצא – לניתוח (מסופק למדי) של הסיבות להבדלים בין הגבורה הנפשית, גבורת העקדה, של קהילות הריינוס במסע הצלב, לבין 'הגבורה המלחמתית וההגנתית' [כך!] שלחמו היהודים בני אותו דור בארץ ישראל, בחיפה [לצד ה'שמעאלים'], כנגד אותם צלבנים (עמ' 245-249). מכאן קצרה הדרך לאנלוגיה ל'עיר ההריגה', להגנה העצמית בהומל, ול'ראשית העליה השנייה לארץ-ישראל' (עמ' 253).

לא קשה לנחש מהו מקור האמביוולנטיות של שז"ר. השנה שבה נכתבים הדברים היא כאמור 1943, בעיצומה של מלחמת העולם השנייה. 'השואה היא' (מסעי הצלב) אינה רק מושא מחקר אקדמי לגביו. היא מבהילה ב'עוצם הדמיון' שבינה לבין השואה של ימינו:

אותה המשטמה המשלהבת המונים. אותה ההבשלה השיטתית של המשבר. אותו הפיתרון בדרך של השמדה פיסית. אותה ההסתערות של מנהיגים ומנהיגים. אותו אין-אונים של קהילות גדולות ומבוססות שנעשו פתאום צאן לטבח. קראו את ה'העברעאישע בעריכטע' משנת 1096 על הטבח בשפיאאר ובוורמס, במגנצא ובקולוניא, בטריאר ובפראג, והיה לכם כאילו אתם קוראים על ועדת-ההשמדה של שליטי היטלר ב-1942 בתחומי הרייך ובקהילות הכיבוש, כאילו ראיתם בעליל את מעשי האבות סימן לנכדי-נכדים [עמ' 244].

כמובן, שז"ר טעה (או הגזים) בחלק מהקבלותיו. באותה שעה לא יכול היה עדיין לדעת שהיננים יעלו בהרבה על אבות-אבותיהם. אבל הוא לא היה יחיד. ודומני שבזימון מקרים זה נעוץ ההסבר לשימוש הנדיר בצירוף 'אושר העקדה' אחרי 1919. אותו רגע נדיר של תקווה סוחפת הוטבע בגלי האלימות של העשורים הבאים – למן פרשת תל-חי

ויפו והמאורעות בארץ ועד אימי השואה, שאמנם תבעו קורבנות-עקדות למכביר אך עמעמו את ההבטחה, את הגמול, את ה'אושר'.

אכן, בשירה העברית של שנות העשרים והשלושים נעשה שימוש נרחב בפיגורה העקדתית, ובמיוחד בדמות יצחק העוקד עצמו מרצון.<sup>122</sup> בשנים אלה הולכת העקדה ומתגבשת כפיגורה 'גברית' שעניינה יחסי אבות ובנים והיא מותירה את המין היפה מחוץ לה – מצב שיתמיד כמעט עד שנות השבעים. בדומה לשיח של העלייה השנייה, גם כאן ניכרת השפעה ישירה של סמלים נוצרים שעברו חילון באקלים האסכטולוגי של מלחמת העולם הראשונה בכלל והמהפכה הרוסית בפרט.<sup>123</sup> אבל לא 'אושר עקדה'. כצנלסון לא חזר אל הצירוף המיוחד שטבע ברגע החסד. כבר ב-1920 הוא מספיד את הרוגי הפרעות בירושלים תחת הכותרת 'הרוגי מלכות': 'שם עתיק זה', כדבריו, 'הוכנס שוב, ביד רמייה ואכזרית, לתוך דברי ימינו'.<sup>124</sup> ועם פרוץ מלחמת העולם השנייה, כשהוא חש בושע ואכזבה על העדר גילויים של עמידה על הנפש 'בכל רחבי ווהלין וגליציה', הוא מתלונן ביומנו: 'היכן חנה ושבעת בניה?'<sup>125</sup> האם היה מודע לכך שסיפור זה, כבר באחד מנוסחיו הקדומים (מכבים ד), הוא טקסט-האם שבו נוצרה לראשונה הזיקה בין מרטריות ועקדה? האם זכר באותו רגע את הנוסח המדרשי של הסיפור שבו האם מתריסה בגלוי כלפי אברהם העוקד: 'אמרה [האם] לבנה השביעי: "בני, לך אצל אברהם אבינו ואמור לו: כך אמרה אמי: אל תזוח דעתך עליך! אתה עקדת מזבח אחד, ואני עקדתי שבעה מזבחות. אתה – נסיון; ואני – מעשה!"'<sup>126</sup>

יתר על כן, האם היה כצנלסון (או ברנר) דוחה או מקבל את ניכוס העקדה לתיאור השואה כקורבן עולה, כ-holocaust?<sup>127</sup> ולחלופין, את ניכוסה ההרואי בייצוגי מלחמת העצמאות? ומעל לכול, איך היה מגיב על המשפט המפתיע שהופיע כיש מאין בהגדת נען בתש"ט: 'ותבוא השעה הגדולה לבית-ישראל – שעת מלחמת החרות, והיא רוות גבורה ודם, אושר עקדה ותוגת קורבן, ועל הכל רוננת תקוות ישע ותקומה לפזורי ישראל'?

122 רות קרטון-בלום, 'מאין העצים האלה בידי: העקדה כמקרה בוחן בשירה העברית החדשה', מאוניים, חוב' סב (1988), עמ' 9-14.

123 על השימוש בסמלים נוצריים בפולחני הזיכרון באירופה שלאחר מלחמת העולם הראשונה ראו מוסה, הנופלים בקרב, עמ' 74-80 במהדורה האנגלית. תופעה זו ניכרת גם בצירוף, למשל 'האיקונוגרפיה הנוצרית' בצירוי המוקדמים של ראובן רובין. על דמות ישו בתרבות היהודית ראו, רוסקיס, אל מול, עמ' 262-307; נטע שטאהל, יצוגיו של ישו בספרות העברית של המאה העשרים, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב 2004.

124 קונטרס, חוב' לד, 16.4.1920.

125 מובא אצל שפירא, ברל, כרך ב, עמ' 614.

126 איכה רבה א, 50.

127 ראו ביקורתה של מיכל גוברין כפי שבאה לידי ביטוי ברומן השם, תל-אביב 1995; הנ"ל, מרטרדים; הנ"ל, 'אנדרטה לגאונות הרוע', הארץ, תרבות וספרות, 15.12.2006.

אכן, נפלאות הן דרכי ההישרדות של צירופי מילים ומטבעות לשון. 'אושר עקדה', הצירוף היחידאי שהמציא כצנלסון כדי לאפיין את תחושת ההתעלות של המתנדבים לגדוד העברי במלחמת העולם הראשונה, שרד איכשהו את שלושת העשורים שבהם צרם את האוזן, ובשלהי מלחמת העצמאות, שנים מספר אחרי הסתלקות יוצרו, צף מחדש. איך התרחשה חזרה זו של ה'מודחק' קשה לדעת. הגדת נען אינה מציינת את שמות העורכים ולארכיון הקיבוץ אין מידע נוסף בנושא.<sup>128</sup> האם יש זיקה בין 'אושר עקדה ותוגת קורבן' של ההגדה לבין המחאה כנגד 'מוטיב העקדה' שהשמיע באותה שנה עצמה חבר הקיבוץ יגאל מוסינזון במחזהו בערבות הנגב? ייתכן. שכן לדעת מוקי צור, היסטוריון תנועת העבודה והתנועה הקיבוצית, נערכה ההגדה על ידי חבר נען משה מוסינזון (1907-1979), שהיה קרוב מאוד לכצנלסון.<sup>129</sup> סביר להניח שהוא הכיר את הקשרו המקורי של הצירוף; סביר גם להניח שחש, אולי לא במודע, במתח הבלתי נסבל שהוא מצפין, מתח שהוחרף על ידי האירועים הטרגיים של העשורים שחלפו מאז נוצר. הוא ניסה כנראה להקהות את עוקצו של הפער על ידי הסמכתו לא 'אהבת הקורבן' אלא 'לתוגת הקורבן' – אותו צירוף אוקסימורוני של אושר ותוגה שייצג את המשך ההתעקדות הבין-דורית במלחמות ישראל, אבל גם כונן ואפשר את ה'חיים על קו הקץ', כמאמר המשורר, את ההתגייסות הנפשית הטוטלית הנדרשת ל'שמחת עניים'.<sup>130</sup>

האם היה כצנלסון סומך ידיו על ה'תיקון' של דור תש"ח? האם היה מודה ש'אין עקדת מאושרות', שגם אם נלווה אליהן טעמה המתוק והמנחם של ההבטחה, של קירבת פעמי הגואל – הדתי או החילוני – אין באלה כדי להטביע את היגון והתוגה? והאם היה מנחש שהודאה זו היא ראשיתו של הכרסום בפגיורה ההרואית, תחילת ויתורו ההולך ומחריף של יצחק על 'אושר עקדה', צעד ראשון בדרך אל 'המצאת' מסורת חתרנית חדשה המלווה אותנו עד היום, מסורת שימיה כימי המדינה (אם לא למעלה מזה), אשר הידוע שבסמליה הוא משפטו הנחרץ של ס' יזהר בימי צקלג, אפוס מלחמת השחרור שלו:

'אני שונא את אברהם אבינו ההולך לעקוד את יצחק?'<sup>131</sup>

128 תודתי למוקי צור ולמנהלת ארכיון נען, חווה אנוך.

129 משה מוסינזון, סופר ועורך עיתון הנוער העובד, במעלה, היה אחיו הבכור של יגאל מוסינזון ואביה של כלת פרס ישראל, סופרת הילדים דבורה עומר.

130 נתן אלתרמן, שמחת עניים, תל-אביב 1941.

131 ס' יזהר, ימי צקלג, תל-אביב תשי"ח, כרך ב, עמ' 804. ראו, פלדמן, של מי הקורבן.

