

ביאליק ואגדת חז"ל

התערכה וההשראה

מקור ההשראה והיניקה העיקרי של שירת ח"נ ביאליק הוא, על-יד המקרא, אגדת חז"ל. מאוצרה של אגדת התלמוד והמדרשים דלה ביאליק רעיונות ומוטיבים, חזיונות והרגשות, זכרי-לשון וחטיבות-סגנון, דימויים וציורים. בו-בזמן עשה ביאליק את האגדה תחום לעיסוקו העיוני ונושא לפעולתו התרבותית. הוא הקדיש לה את מסותיו 'הלכה ואגדה', 'לכינוסה של האגדה', הרצאות מסבירות על אופיה של האגדה ועל דרך לימודה בפני מורים בירושלים ובתל-אביב, ומעל הכל, כמובן, את 'ספר האגדה' גופו, שבו יצא להגשים את רעיון הכינוס. בדברי הבאים אנסה לעמוד על שני הפנים שביחסו של ביאליק לאגדה, האחד הגלוי והמפורש במאמריו, ובעיקר ב'ספר האגדה', והאחר הטמון בחרוזי שיריו, בין אם מקודרותיהם שבאגדה נראים לעין הקורא ונתפסים ללא בילוש-יתר ובין אם הם סמויים מן העין ועומדים כצל מאחורי הפרגוד ורק בת-קולם תישמע.

אם ננסח את שאלתנו על-פי דרכו של ביאליק עצמו במאמרו 'גלוי וכסוי בלשון', הרי שיש בדעתנו לעמוד על ההבדל בין יחסו של המשורר לאגדה בשעה שנפשו נודעזעה עד מעמקי מצולותיה בשעת עליית נשמה, ולשונו היא לשון פנימית, לשון היחיד והנפש, ובין יחסו של המהדיר והמורה, האידיאלוג של תרבות תנועת-התחייה, המסביר בגבולות המצומצמים של הגיון ומשא-ומתן חברתי, שלשונו היא לשון ההפשטה וההכללה, מגמתו של המשורר בהרצאותיו ובמסותיו היתה להראות, שהאגדה ראויה ללימוד, שאפשר ללמוד

1. לימוד האגדה בבית הספר, כנסת חש"ה, עמ' י"ז ואילך ;
דברים שבעל פה, הרצ"ה, ספר ב', עמ' מ"ב-ע"ו.

מתוכה בימינו הן מצד התוכן והן מצד הצורה (הנ"ב: דברים שבעל-פה, ספר ב', עמ' ע"ב), שיש בה מיסוד הקלאסיות, וכי על-ידי התעמקות בה נוכל להפרותה מתוכה והיא תשמש לנו יסוד חדש ביצירות חדשות (שם, עמ' ע"ו). בוודאי שיש בדבריו הערות מאירות-עיניים, הברקות שנונות והתבוננות מעמיקה בכמה וכמה מתכונותיה האמנותיות של האגדה, אבל עם כל חשיבותן לא הן העיקר, כי לא מהותה ותוכנה ואף לא צורתה של האגדה כשלעצמן הם נושאי המאמרים וההרצאות שהוזכרו. נושאם העיקרי ומגמתם האחת והיחידה היא הכשרתה של האגדה — ובמסה 'הלכה ואגדה' גם של ההלכה — לבוא בקהל נכסי-הרוח של התרבות היהודית החילונית ולהציל את זו האחרונה מהניתוק הגמור משורשיה בהיסטוריה, לפחות מבחינת הצורה והלשון. על הניתוק הזה התריע ומפני תוצאותיו היה חרד, אבל את שברו אמר לרפא באמצעים פדגוגיים. ולשם כך מוכן היה ביאליק לקבל עליו אף תפקיד של 'מלמד דרדקי' (דברים שבעל-פה, שם). לא מעט התאים את דבריו לרוחם ולכוח השגתם של מאזיניו, כלומר, לאותה אוּפְּטִימִיּוֹת תמימה, המתיימרת ליצור תרבות חדשה שתהא גם בעלת שרשים על-ידי הלבשת רעיונות חדשים במחלצותיהן של מליצות עתיקות. בהרצאתו 'לימוד האגדה בבית הספר', שהשמיע בכינוס של מורים, שכינם בשם "מורים בעלי שיטת הסקולאריזאציה" (כנסת תש"ו, עמ' י"ג), הוא גם פירש את הדברים: "התנ"ך כבר נגאל על-ידי זה שנעשה לחלק מן התרבות העולמית וזה עמד גם לנו שנראה את התנ"ך כיצירה ספרותית חשובה. אמנם לא הפקענו את קדושתו של התנ"ך מעולם... אלא שהיתה זאת קדושה אחרת, קדושה של חול. יש גם קדושה חילונית, קדושה לאומית, קדושה של יצירה גדולה, של יצירה מרוכזת של אומה שלמה, של דורות רבים... אם גם אנחנו מדברים כיום על 'כתבי-קודש', אין זה מוקף אותו ענן

הקדושה הדתית המיוחדת והספציפית שהיה להם. היבטנו על זה כעל יצירה בעלת ערך עולמי ובעלת השפעה עולמית. כחלק מן התרבות העולמית, ואת התנ"ך אנו רואים כבר באורן של כל יצירות התרבות. אולם מה שנוגע לספרות של אחרי התנ"ך... היא לא הגיעה עדיין אצלנו לדרגה זו של התנ"ך... זה תלוי בנו ובדור שלנו, לקרב ולגאול גם את האגדה מתוך האויר הבית-מדרשי הדתי ולהשיבה ולהעמידה בשורה אחת עם כל היצירות הספרותיות החשובות. אין פירושם של הדברים תביעה להסברת האגדה וחקירתה מתוך גישה ספרותית-ביקורתית, מתוך שימוש בקטיגוריות שאולות מהמדעים ההומאניסטיים, אלא הפקעת תוכנה האוטנטי. די להביא פירוש אחד המשמש לו לביאליק דוגמה לדרך לימוד האגדה. המדובר במאמר שב'ספרי': «רצונך להכיר את מי שאמר והיה העולם, למד אגדה, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומידבק בדרכיו». על מאמר זה אומר ביאליק: «אם לתרגם זאת ללשון זמננו נאמר, רצונך להכיר את המשורר לך אל ארצו» ('אם', עמ' י"ט). אשר לתרגום עצמו — השתיקה יפה לו. אבל לא מפיו אנו חיים בבואנו להעריך את עומק הבנתו של המשורר באגדה ואת כוח חדירתו למכמניה, שעליהם נעמוד בהמשך דברינו. יש בתרגום זה רק כדי להעיד על גודל הקרבן שמוכן היה ביאליק להקריב על מזבח יצירתה של תרבות-עם בהתחשב עם רוח-הדור, יצירה שלשמה הקדיש שנים רבות וכוחות ומרץ לאין-שיעור לעסקנות תרבותית וציבורית.

אין ספק שהישגו הגדול ביותר בתחום זה הוא 'ספר האגדה'. מגמת הספר, שבהכנתו עסק המשורר יחד עם י"ח רבניצקי, ביאליק הגדירה באופן ברור בהקדמה, הוא המאמר 'לכנוסה של האגדה': «עלידי האגדה אדם נכנס לבית חייה הגמורים של האומה הישראלית ומסתכל ב'לפנים שלה', מכיר הוא את ריבונה של האומה ומציץ בעולמה כמו שהוא. במנהגו

ובצביונו שלו, באורו וכאורו המיוחד, כפי שהוא בנוי ומשוכלל בלב כל האומה, מקטניה עד גדוליה, מפני שהאגדה בכללותה אינה נחלת יחידים, אלא היא יצירה משותפת של כל האומה והכל שותפים בבריאת עולמה. אין לך כמעט משפט בנאמר, שאין מקום לחלוק ולערער עליו: האמנם חייה של האומה מופיעים באגדה כגמורים? האם עולם זה הוא רק «עולמה כמו שהוא», ואין בו משום נחלת יחידים? דומה כי יותר משאופיינה כאן האגדה צוינה מגמת המסדרים והשקפתם, שבאו לכלול את כל המשובח והמעולה שבאגדה, כל מה שיש בו, לדעת המסדרים ולפי טעמם, גרעין של מחשבה ורגש מצד התוכן וקורטוב של נוי מצד הצורה והסגנון, או שאר חשיבות מצד שהוא (כגון פירסום באומה), ביאליק גם הדגיש, ש'ספר האגדה' לא נועד להיות ספר שימושי, הבא למצות את כל אוצרות האגדה, שאינו ספר-מדע לא מבחינת ההיסטוריה ולא מבחינת הלשון. כאן כל הצורות הספרותיות עולות לצורה אחת כללית ששמה אגדה. כל ימי יצירת האגדה הם בעיניו כיום אחד ארוך וכל יוצריה שם אחד להם, 'בעלי-אגדה'. יודע ביאליק, שהשקפה זו היא יותר עממית או 'ספרותית' מאשר מדעית. דברים אלה ודומיהם שבהקדמה באו להקדים תשובה לטענות ולביקורת, שאמנם לא אחרו לבוא. אחד העם טען נגד החירות היתרה שנטלו לעצמם המסדרים בנוגע לנוסח, ששינוהו וקיצרוהו יותר מן הראוי, נגד התרגום המופרז מארמית לעברית, ואפילו של דברים שהיו בגדר פתגם, והעיר על הביאור שאינו מספיק, כי הוא שם לב לביאורם של מלים וביטויים בלבד ולא לתוכן (אגרות אחד העם, כרך א', עמ' 107—108). ברדיצ'בסקי ביקר את הגישה הבלתי-היסטורית וקבל על העדפת נוסחאותיהם של האגדות שבתלמוד על נוסחאות קדומות וטובות יותר («בשדה ספר», כתבי-חלק ג', עמ' כ"ב—כ"ג). לימים עוד הושמעו דברי-ביקורת

כלפי אי-ההבחנה בין אגדה עממית ובין אגדה לימודית ספרותית (ר' ב"צ דינבורג: "תכניות של ביאליק", בתוך כנסת, תש"ד, עמ' י"ב-י"ג), נגד הדיספרופורציה בחלוקת החומר ובחירתו, על גודש בסעיפים מצד אחד ועל קיפוחם של סעיפים חשובים אחרים מצד אחר, על סילוף הפרספקטיבה באגדה ההיסטורית (ר' א"א הלוי בתוך כנסת, תש"ו, עמ' מ"ג), תמימות היא לחשוב, שביאליק לא ידע ולא הכיר בכוננותן של טענות אלו ודומיהן. הוא בעצמו כתב עוד בשנת תרס"ה, באיגרת לברדיצ'בסקי, אחרי שהלה שלח לו את כתב-היד של 'חיי משה איש האלוהים ויהושע': «נראה לי כי אעפ"י שכוננתך רצויה, אבל ספק גדול הוא אם כבר השעה ראויה לכך ואם אתה הוא האיש שיוכל לעשות המעשה הזה. דברים כאלה נעשים מאליהם על ידי דורות ולא על ידי אנשים. האגדות הן הנה חלקי האבנים הקטנות והיפות שרבות גלי הים לוטשים אותן יובלי יובלות ודורי דורות עד שהים פולטן על שפתו חלקות ומלוטשות, דור דור וספר אגדה. כל המיותר והטפל נופל, ונשאר רק המוכרח והיפה והראוי להשתמר ולהזכר וזהו סוד שלמותן המוחלטת של כל האגדות הקלאסיות של כל האומות... ומכיון שהאגדה הגיעה לשלימותה המוחלטת מצדי צדדים — עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע. השוהם התגבש וגם התלטש, ומי יגע ונקה? (אגרות, כרך א', עמ' רע"ד). ידיעה זו לא מנעה את ביאליק מלהודות שנתיים אחר-כך, בהקדמה לספר האגדה, ש"המסדרים השתדלו... גם לצרף שברים מפוזרים של אגדה אחת לדבר שלם. המסדרים סבורים, שלגבי ספר עממי אין בזה משום שליחת יד בגוף האגדה. אדרבה, אם הדבר נעשה כתיקונו ובהירות הראויה, פעמים יש בזה משום החזרת העטרה ליושנה." כמעט שהיינו נוטים לומר, כי כמה מן הדרכים אשר בהם הלכו מסדרי 'ספר האגדה' — דמותו, סידורו ומיבנהו — נקבעו בעיקר על-פי טעמו וצרכיו של

הדור החדש (ר' עוד בהקדמה לספר חמישי). ואילו 'ספר האגדה' ואופיו חזרו והשפיעו על התפיסה המוצהרת של האגדה ודרכם של בעלי האגדה במאמרים הנזכרים.² לא התיאוריה קבעה את פני המעשה אלא להיפך: ביאליק הורה הלכותיה של האגדה לא מפי הלימוד אלא מפי המעשה — ממעשה ידיו ב'ספר האגדה'.

מעשה כינוס זה הצליח במידה ששום מפעל-ספרות בתקופה החדשה אינו יכול להידמות לו. על ההצלחה החיצונית מעיד מספר ההדפסות והמהדורות של הספר. אבל ההצלחה הפנימית, העמוקה יותר, נתגלתה דוקא במידה שקוראיו התחילו להרגיש, שאם רוצים הם לעמוד על טעמו ועניינו של עולם האגדה עליהם לחדור אל מעבר ל'ספר האגדה' — למקורותיו. זאת היתה כנראה גם התקוה שקיננה בלבו של המשורר. 'ספר האגדה' בא כאמצעי ולא כתכלית. הסופר מרדכי בן יחזקאל מספר לנו במאמרו היפה על 'יהי היום' (כנסת, חש"ד), כיצד מצא את ביאליק, שבוע ימים לפני צאתו לוינה למסעו האחרון, יושב ועוסק בקריאת עלי הגהה של המהדורה השנייה של 'ספר האגדה'. כשניסה האורח להשפיע על ביאליק שיניח את העבודה עד יעבור זעם, השיב לו המשורר: „אך אתה יודע קריאה זו מה היא לי. הרבה ספרים היגהתי בימי חיי וברובם השביעוני ממרוים ונטלו ממני את טעם הקריאה. רק הספר הזה מחיה את נפשי ואין לי רפואה בדוקה יותר למכתי מאשר בעלי הגהה אלה. זוכר אני את הספר הזה כמעט בעל-פה, וכל מאמריו חקוקים בלבי. ובכל שעה שאני חוזר עליהם הרי הם בעיני כחדשים. אין בני דורנו שהתרחקו מן המקורות זכאים ליהנות ממעין

² ההיפך סבור לחובר, התולה את מעשהו ב'ספר האגדה' בתפישת דרכם של יוצרי האגדה. ר' לחובר: ביאליק, חייו ויצירותיו, כרך ב', עמ' 701.

טהור זה, וממילא אין הם יודעים להעריך את היצירה הנפלאה הזאת ששמה אגדה. כמה חכמה השקיעו אבותינו כאמרות הללו: אבני שיש טהור הן, שכל התורות שבעולם חרותות עליהן. ואם בדעתנו לעמוד על טיב עמנו, על מהות חיינו בעבר ובהווה, על סוד הצלחתנו וכשלוננו, עלינו להפוך בהן ולהפוך בהן. בדברים אלה, שהם מעין דברי־פרידה מ'ספר האגדה', מגלה המשורר טפח מיהסו האישי, ודוקא מתוך הסתייגות מבני הדור אשר "התרחקו מן המקורות" ולא זכו ליהנות ממעיינם הטהור, ואשר למענם כתב את 'ספר האגדה' ואת הרצאותיו ומסותיו הנזכרות. יחס אישי זה מצא כאן בסוף ימיו ביטוי דומה לזה שהובע באחד משריו הראשונים. הוא ההמנון 'אל האגדה':

אגדות נחמדות וקדומות

— — — — —

בכם נפשי תמצא תנחומות.

ובארץ מאפליה כי חושך אלכה

— — — — —

לי תפתחו שערי רקיע.

ובדומה לכך גם הערכת האגדה כביטוי נאמן לטיב עמנו ומידות חינו:

אך היו מלפנים בבבל גבורי

הרוח שנגן היטיבו.

— — — — —

שידעו לב עמם, מה־שחו הגידו,

הגיגו בגיל וברעדה —

וימלטו הקולות שבקעו ממיתרי

כנורו — ותהי האגדה!

בשיר הזה מודיע המשורר, כי גם בבואו לשיר את שירתו האישית וגם בשירתו הלאומית, 'אגדה לכנור אקה'. הבה איפוא נטה און במקצת לנגינת כינורו, שכן רק בה גילה בכוח השראתו "אבני שיש טהור" של האגדה, "שכל התורות שבעולם חרותות עליהן".

דוקא בשירה עומדים אנו בפני עימות של שני עולמות, עולם-המקורות ועולם-המציאות. השימוש במקורות אין בו משום מודרניזאציה ואקטואליזאציה. ביאליק מוסיף לרקום את יריעתם ועל רקעה מובלטות שאלות הזמן והנצח בכל העמקות ובכל מידת הכנות והאמת שהיה מסוגל להן. כאן עלינו להסתפק בדוגמאות מספר, אבל נדמה לי שיש בהן כדי לצאת וללמד על כלל יצירתו. נפתח ב'מתי מדבר', אותה יצירה גדולה, שלמה ומושלמת מכל הבחינות. בראשה העמיד ביאליק כמוטו את המלים "תא אחוי לך מתי מדבר", מן הסיפור על רבה בר בר חנה ב'בבא בתרא' דף ע"ג ע"א. לא למותר הוא להזכיר שלא כינוי זה, 'מתי מדבר', שהוא מטבע שטבעו חז"ל, ולא הסיפור הנדון אינם נמצאים בספר האגדה בפרק 'ישראל במדבר', אלא בחלק האחרון הנקרא 'עולם ומלואו', בפרק 'שיחות עוברי דרכים'. ספק גדול הוא אם משורר, שיניקתו מספר האגדה, היה מוצא מקור-השראה בסיפור זה כניסוחו שם. ביאליק שאל מהסיפור על רבה בר בר חנה את התמונה של הערבי היודע את הסוד על מתי המדבר הענקים הרובצים בו. נוסף על כך ריכו בשירו הגיונות ומוטיבים העולים מתוך מדרשי חז"ל שונים באותו נושא. שתי דרכי ההערכה של דור המדבר הנרמזות במקרא, זו שרואה בו "עדה רעה" ו"עם תועי לבב" זו שרואה בו, כירמיה, תקופה של "חסד נעורים" ו"אהבת כלולות", מצאו להן המשך באגדה בדרכי-ביטוי חדשים והיו לנושא מחלוקת בין ר' אליעזר ובין ר' עקיבא. לדעת האחרון, דור המדבר אין להם חלק בעולם הבא ואין עומדים בדין, שנאמר "במדבר הזה יתמו ושם

ימותו", ואלו ר' אליעזר קרא עליהם את הכתוב "אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח" (סנהדרין י', ג'). ר' אליעזר רואה בדור המדבר בעיקר את הדור שכרת ברית עם ה', וכמעט כל המסורת המדרשית שלאחריו³ הולכת בדרך. דור המדבר נקרא דרדע "מפני שהיו בני דעה ביותר" (מדרש משלי פ"א, עמ' 40; פסיקתא רבתי ש', ע"א). מן המדבר באו כל המעלות של ישראל: התורה, הנבואה והמלכות. הפסוק "מי זאת עולה מן המדבר" נדרש "עילויה מן המדבר" (שיר השירים דב' ג', ד'). "אשרי תמימי דרך — זה דור המדבר, צפה הקב"ה שאין דור אחר יכול לקבל את התורה כאותו הדור, אשרי תמימי דרך, דור המדבר חסידים היו וכן היה ר' אליעזר אומר אספו לי חסידים" (מדרש תהלים קי"ט, ד'). מה משמעותה של אפתיאזזה זו של דור המדבר? למה ומדוע עשו את הדור ששמע בעצת מרגלים, הדור הנקרא בפי משה רבנו "הדור הרע הזה", לדור דעה, לחסידים ולתמימי דרך, מתוך התעלמות גמורה מחטאיו? תשובה לקושיות אלו על המסורת המדרשית נמצאת בשירו של ביאליק. אבל נקדים שכבר במדרשים אין המדבר הקדום של דור המרגלים בלבד אלא של הגלויות⁴. "מי זאת עולה מן המדבר [מן הגלויות שנמשלו למדבר] את מוצא בשעה שישראל עולין מן הגלות דומין בעיני אוה"ע כעשן דכתיב כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו הדב ובא אל הבית וסמך ידו אל הקיר ונשכו הנחש...". (מדרש שיר השירים, הוצאת

³ ולא רק בעלי האגדה החזיונית והמקובלים, כדברי לחובר (שם, נספחים, עמ' 597).

⁴ לחובר אומר, שביאליק "הוציא את המדבר ממשמעו הרגיל... והיה זה רגיל בימי חבת ציון...". (שם, נספחים, עמ' 597, ועיין שם הערה 9). אבל גם מתוך המשך הדברים ניכר שביאליק הכיר את המדרש.

גרנינהוט, ג', ו', וההשלמה היא על-פי המובאה שבספר יין הרקח). אלו הן דמויות בעלי-החיים הטורפים בשירתו של ביאליק, אלא שהמדרש הממשל משל לא חש להחליף את הדוב שבדברי עמוס, מה שאין כן המשורר המתאר מציאות אפית: הוא הלך ועשאו נשר. חיות טורפות ודורסות גרתעות מפני הוד השלוה והגבורה של מתי המדבר. נדמה לי שלא הלשם לב לסממני התיאור של גבורה זו שבשיר ולמקורותיהם שבמדרשים. הם מכונים «אדירי איומה», כינוי הידוע מהפיוט והבא מלשון הכתוב בשיר השירים «איומה כנדגלות». המתפרש (מדרש שיר השירים רבה פ"ו, אות י') על ישראל: «ומנין שיש להם אימה שנאמר וגביהן וגבה להם ויראה להם», וביאליק כתב: «גבות עיניהם — חרדות, מסבכך יארבו האימים». ⁵ ובמדרש נאמר: «איומה כנדגלות בין המלכותיות אמר הקב"ה, אף-על-פי שהגליתי אתכם בין האומות הריני מטיל אימתכם...» (מדרש שיר השירים, עמ' מ"ג). הסמליות שבתיאורים אלה ברורה ואינה זקוקה לפני ולפנים. הגבורה של העם במדבר העמים, והאימה שבכוחו להטיל גם בהיותו בסכנה מתמדת — מקורן בנפש וברוח, כלומר באותן מתנות שקנה במדבר, התורה והנבואה. במדבר הגלויות לא נס לחה של האומה, להיפך, דוקא בו גילתה כוחות חדשים, ואין זה מקרה שבתארו את גבורתם של מתי המדבר משתמש ביאליק בדימויים הלקוחים מעולם הרוח: «חרט החץ והרומח, פיתוחי חרבות וכתבתן, ככתב שעל מצבות האבן... אל-גבי אל לוחות השמיר... ומגולים פני כולם שמימה...» ⁶.

⁵ לחובר (בתוך כנסת ס"ה, ת"ש, עמ' 78, ובספרו ביאליק, חיינו ויצירותיו, עמ' 402) חיפש ומצא את מקור הדברים בתאורי היהודי הנצחי המובאים במאמרו של י"ל ברוך (פרוכוביץ) במאמרו «היהודי הנצחי באגדה ובפואיזה» (הדור ש"א, תרס"א).

⁶ בדברי רבה בר בר חנא: ונני אפרקיד; וברשב"ם שם: פניו למעלה.

ברם יש הבדל אחד יסודי בין חזונו של ביאליק ובין מקורותיו. במקורות מדובר על דור המדבר בעודנו בחייו ואילו ביאליק רואה אותו כמת על כל "הוד השלוה ותפארת העוז המתגמגם" שבו. אמנם, יש מן ההוד וההדר בשלוה זו. הבטחת התורה לגבי ישראל בארצו, "ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד והשבתי חיה רעה מן הארץ", לא נמנע ביאליק מלעשותה מעין חרוז חוזר בשירתו על מתי המדבר: "ושבה הדממה כשהיתה ושכבו אדירים ואין מחריד". אבל ברור למשורר, כי העוז שהוא רואה אינו אלא "תפארת עוז מתגמגם", שהשלוה היא דממת מות. השרב אכל את כוחם והקדים הוביש את עוזם, ומה ששרד הוא רק "אבק כוחות עד ורקב עוזם". אין תקנה ואין תקוה לדור של מדבר הגלויות כל עוד הוא מתנהג על-פי חוקיותו וטבעו שגזר עליו בוראו ויוצרו. אבל שמא מדבר זה יכול להתעורר כדי לנקום "גם שוממותו מיוצרו" ומתיו יקראו:

אנחנו גבורים!

דור אחרון לשעבוד וראשון לגאולה אנחנו!
את-כובד העל מעל גאון צוארנו פרקה.

— — — — —
אם-אסף האל מעמנו את-ידיו

וארזנו ממקומו לא-ימוש —

נעל-נא אפוא בלעדיו!

ההעפלה של דור המרגלים לא מצאה באגדה הערכה כלשהי. אין להניח שר' עקיבא, השולל מדור המדבר את חלקם בעולם הבא, ראה במעשה פויו מרדני זה תיקון כלשהו לחטאם הגדול, ומעריצי דור המדבר, שפסחו בקלות כזאת על חטא המרגלים, בוודאי לא ראו במעשה ההעפלה אלא סטייה נוספת, שאינה משנה אלא אף מאשרת את הערכתם.

אבל מהי התוצאה של סערת המרד "על אף השמים וחמתם"? מבחינת המיקצב החיצוני חוזר המשורר מהשורות הקצרות, הרצופות קריאות פאתטיות, לאותן שורות רחבות וכבדות של הפסאמטרים שבהן כתוב השיר כולו. גם מבחינת הסיפור עבר הסער והמדבר נשתתק... נוספה רק "אגדה עתיקה עוד אחת". ובסוף השיר צץ ועולה שוב מוטיב מאגדת רבה בר בר חנא, הבא בשינוי קטן אבל מכריע, האמורא הקדמון לקח כנף בגדו של אחד ממתני המדבר כדי ללמוד מנהגם בדיני ציצית — והוא נענש ולא יכול היה לזוז ממקומו עד שלא החזיר את מה שלקח. מעשהו זה זיכה את רבה בר בר חנא בדברי גינוי חריפים מצד חבריו: "כל אבא חמרא וכל בר בר חנא סיכסא למאי הלכתא עבדת הכי למידע אי כבית שמאי אי כבית הלל איבעי לך למימני חוטינן ולמימני חוליות". כל המעשה של מתי מדבר מצטמצם כאן לעניין אחד — להסקת הלכה בדיני ציצית. יש במעשה זה משום ביטוי תיאורי עז, מצומצם וחריף לעליונותה של ההלכה בסולם הערכים של יהדות מדבר הגליות. ב"ספר האגדה" השמיטו המסדרים את סיומו של הסיפור, הגם שאין הקורא יכול להבין מדוע קיצץ רבה בר בר חנא את כנף התכלת מבגדו של אחד ממתני המדבר. אבל סיבתה ומגמתה של ההשמטה ברורות, לאור מה שאמרנו קודם על מגמתו של "ספר האגדה". לא כן נהג ביאליק בשירתו. הוא שמר את סיומו של הסיפור אבל שינה את כיוונו ומוכנו. ערבי הרואה את מחזהו דור המדבר אץ נבהל ונפחד ומדביק את האורחה וזקן החבורה מסביר לו:

— — כי־ראו עיניך את־מתי המדבר ;
מחנה אלהים זה, דור קדומים, עם נאדר בעוז, עתיק יומין,

— — — — —
המרו את־נפש נביאם וגם באלהיהם התגרו —

ויסגרם אל ביק־ההרים ויפל שנת נצח עליהם.
 ויצו את־המדבר עליהם ושמרם לזכרון דור־דורים —
 וינצור אלה מאמיניו מנגוע בקצה כנפות כסותם!
 ומעשה בערבי שנטל חוט אחד מציצית כנף בגדם —
 וייבש כל־גופו מיד עד שהשיב האשם למקומו —
 והם הם אבות עם־הכתב.

כשלוש שנים לפני שכתב ביאליק את סיום שירו, כתב
 מ"ז פאירברג בסיום סיפורו 'לאן': «המזרח הגדול
 יתעורר משנתו ויחל לחיות חיים טבעיים, או יעמוד העם
 המקולל בראש גויים, בראש המזרח החי. לכן, אחי, בנסעכם
 מזרחה אל תסעו כאויבי המזרח, אך כאוהביו וכבניו הנאמנים.
 התחזקו נא להחיות אותו ולא להמיתו».

חלומו של המספר הרומאנטי הצעיר והנלהב, שהיה חלומם
 של רבים וטובים מבני דור־התחייה, על המגע החדש של
 ה"דור האחרון לשעבוד והראשון לגאולה" עם העולם הערבי,
 כדי שעם התקוממותו של דור המדבר יתעורר אף הוא יחד
 אתו, מתנדף בסיפור הסמלי שבסוף 'מתי מדבר'. כל גופו
 של הערבי יבש מיד עם קחתו «חוט אחד מציצית כנף בגדם»
 של אחד ממתי המדבר.⁷ בחריפות ובעמקות שאין דוגמתן
 העמיד המשורר בשירתו זו את בעיות עם ישראל ותרבותו
 בדורו, דור התחייה. בשירתו ניתן ביטוי לתחושת הגדולה
 שבחיי הגלות וביצירתה, גדולה בעלת שרשים עמוקים שיש
 בה משהו מטיל אימים, אבל בד־בבד אתה גם הידיעה
 הברורה שכל עולמם זה ניתן בסכנת המות והחורבן. בה

⁷ לחובר עמר על הסטייה הזאת (ביאליק, חיי ויצירותיו, עמ' 408),
 אבל ההסבר שלו, «ושינה המשורר את זה לשם הכעה שלמה
 אחרונה של המחשבה השירית על גבורי הנצח», אינו מסביר
 ולא כלום.

ראה המשורר ראייה ברורה של חזון את המרד הפורק עול, המלא גבורה והעזה, אבל גם לא העלים את החשש לאפיוודיות חולפת שאין בה כדי להתמיד, להכות שרשים עמוקים ולעצב יצירה חדשה. משורר התחייה לא יכול להשתחרר מעולה של מסורת האגדה המדרשית של דור המדבר. הוא תפש אותה לכל עומקה, ואין פלא שבעמדו לפני שירתו הגמורה ובהתבוננו בה לאור האידיאולוגיה המוצהרת של דור התחייה, נבהל המשורר במקצת מפרי רוחו. הוא מספר שבתחילה יצא לכתוב שיר אנדי בשביל עתון הילדים והנוער "עולם קטן" "ומעשה שטן... יצא מה שיצא" (אגרות, כרך א', עמ' קנ"ג). בעצם ימי עבודתו ב'ספר האגדה' כתב ביאליק את 'מגילת האש', שכותרת-המישנה שלה היא 'מאגדות החורבן'. גם במקרה זה, כמו ב'מתי מדבר', התכוון המשורר בראשונה לכתוב סיפור-אגדה על גניזת האש למקראה 'בן עמי' של ש' בן צ'ון.⁸ אבל יצא מה שיצא: מגילה חזיונית-סמלית אדירה, שנכתבה בלא כוונה. אסמכתא לדרך יצירתה של המגילה אפשר למצוא בהערותו של המשורר על סגנון זה: "לי נדמה, עד כמה שזכרוני איננו מטעה אותי, שזה היה נוסח ראשון, כלומר לא נוסח בכונה, אבל יצא כך שהלשון הלירית בפרוזה — לא בחרו, אלא בפרוזה — עלתה, אינני יודע כמה אוקטבות, אבל על כל פנים אוקטבה אחת בוודאי, ממה שהיה לפני זה בפרוזה הלירית העברית. כלומר: המיתר נמתח יותר, וממילא עלה אוקטבה אחת... אני מבקש אתכם להאמין, כי לאתר שנכתבו הדברים מצאתי אותם כך. בשעה שכתבתי לא התכוונתי לבנות פסוקים כאלה, לא נתתי לבי על הדבר הזה, אבל יצא כך... (דברים שבנו"פ, ספר ב', עמ' ל"ב). יפה כוחה של עדות זו גם לגבי

⁸ ר' פיכמן: סופרים בהייהם, עמ' 60; לחובר: ביאליק, חיו ויצירותיו, עמ' 601.

תוכנה של המגילה: עולם של חוויות אישיות, מאבקים קשים של המשורר ביצרים ובפחדים מפני התוהו ומפני ההיקלעות בכף הקלע, התבוננות אכזרית בנפשו שהיא שחורה ולבנה כאחת, ערב אור עם חושך, ובלבו שהוא מאורת-צפוני וקן-נשר. חוויות והרגשות אלו נתמזגו עם גורלה של האומה, שגם אחרי החורבן ניתן לה להחזיק בגחלת אש וגם בהיותה באי שומם תחת שמי נחושה, הופיע מדי פעם אחד פלאי, אם בדמות איש אימות זעום-עפעפים, השומר את שירת המשטמה והזעם, ואם בדמות עלם רך בהיר-עיניים השר את שיר הנחמה והאחרית. על שני העולמות, האישי והלאומי כאחד, פרשו את רשתם מוטיבים וסמלים ששיקעה האגדה בנפשו של המשורר -- ותהי המגילה. חשיפת מקורותיה ורמזיה שימשה גם מכשיר עיקרי במלאכת הפרשנות של חוקרי הספרות ומבקריה והגדיל לעשות בדבר לחובר (בספרו ביאליק, חייו ויצירותיו, עמ' 543—577, 601—602), אלא שאף הוא תנא ושייר, והנאתה השלמה והבנתה המלאה של היצירה עדיין עומדות ותובעות פירוש מלא לכל פרט ופרט, פירוש שאין לו מקום כאן. אסתפק בדוגמאות, שיש בהן להבליט את דרכו של ביאליק בתפישת האגדה.

הפרק הרביעי של המגילה פותח בסיפור על מאתיים הבחורים ומאתיים הבחורות משבי ירושלים, סיפור הידוע מהבבלי ב'גיטין' דף נ"ז ע"ב ומ'מדרש איכה רבה' פ"א. אבל בעוד שבאגדת רז"ל הילדים והילדות שנשבו לקלן קפצו לים אחרי שהגדול שבהם דרש להם מהכתוב שיזכו לחיי העולם הבא, הרי באגדת המשורר מביא אותם האויב לשני עברי אי שומם, כדי לזמנם יחד בסוף פרק ה' בתוך מצולת האבדן ולהציל מהן עלם אחד רך ובהיר-עיניים. לכאורה שינה המשורר את האגדה המקורית לגמרי (לחובר, שם, עמ' 559), אבל לאמיתו של דבר יש גם לשינויים מקורות וראוי לעמוד עליהם. באותו זר אגדות-החורבן שבמקורות

הנזכרים נמצאים עוד שני סיפורים. סיפור אחד: „מעשה בבנו ובבתו של ר' צדוק הכהן הגדול⁹ שנישבו לשני אדונים. לימים נזדמנו שניהם במקום אחד. זה אומר יש לי עבד שאין כיופיו בכל העולם וזה אומר יש לי שפחה שאין בכל העולם כולו כיופיה. אמרו בוא ונשיאם זה לזה ונחלק בוולדות. הכנינו סום לחדר, זה ישב בקרן זוית זה וזו ישבה בקרן זוית זה. זה אומר, אני, כהן בן כהנים גדולים, אשא שפחה? וזאת אומרת, אני, כהנת בת כהנים גדולים, אנשא לעבד? ובכו כל הלילה. כיון שעלה עמוד השחר הכירו זה את זה ונפלו זה על זה וגעו בבכיה עד שיצאה גשמתן.“ בסיפור זה נמצא המקור למוטיב של הפילוג שבין הבחורים ובין הבחורות ושל פגישתם האחרונה המורידה אותם למצולות האבדון. ובסיפור השני: „מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי, אמרו לו: תינוק אחד יש בבית האסורים, יפה-עיניים וטוב-רואי וקוצותיו סדורות לו תלתלים. אמר: מי נתן למשיטה יעקב וישראל לבוזים. ענה אותו תינוק ואמר, הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלך ולא שמעו בתורתו. אמר: מובטחני בו, שמורה הוראה בישראל, העבודה שאיני זו מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו. אמרו לא זו משם עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל.“ המשורר תפס בצדק את שלושת הסיפורים כשייכים לאגדה אחת, שנושאה גורל בני המשפחות המיוחסות בירושלים שנפלו בשבי האויב. מן הסיפור האחרון לקח את דמות „העלם הרך ובהיר העיניים אשר נשאר לבדו... שקוצותיו פשו ויעשו תלתלים“. תיאור זה של העלם בבית

⁹ כפי הנאמר במדרש איכה רבה, שם. בגיטין שם: ר' ישמעאל בן אלישע. אבל ברור שהנכון הוא באיכה רבה, ובגיטין נשתרבו שמו של ר' ישמעאל בן אלישע מהסיפור הקודם, שלפיו נולד חכם זה רק אחרי התורבן!

האסורים שבתלמוד מוזכר מקור קדום יותר, הריהו הסיפור הידוע של שמעון הצדיק על „אחד שבא מן הדרום וראיתיו יפה עיניים וטוב רואי וקווצותיו תלתלים...“¹⁰ ביאליק זכר סיפור זה והוסיף ממנו מלחמת הצעיר ביצרו שפחו עליו. מאבק זה מתואר בביטויים ובדימויים המזכירים באופן ברור את המקור. הנזיר אומר: „רוצה הייתי לאבא בעירי, הלכתי למלאות מים מן המעיין ונסתכלתי בבבואה שלי ופחו עלי יצרי וביקש לטרדני מן העולם“; ואילו העלם בהיר-העיניים יצא להתקדש עם טובלי שחרית לשמים, „ופתאום והנה צליל מים ושכשוך רחצה... הצצתי ונדהמתי: שם בנחל מנגד כדמות נערה רוחצת ראיתי... כמעט זנקתי אליה כנמר: ואולם דמות הזקן הנזיר נצנצה לפני... ואחנך את תאותי... וארא פתאום את קווצותי במים כי גדלו פרע וכי כבדו, והן תלויות ומאפילות עלי כוילון של נחשים שחורים וזוממות לנפשי מקרקע הנחל — ואקפוץ ממקומי ואקדיש גם תלתלי לשמים...“. דמותו של הנזיר הזקן — הוא שמעון הצדיק, שאת דמות דיוקנו ראה אלפסנדרוס הגדול „מנצחת לפניו בבית מלחמתו“ (זוטא ל"ט, א), ואותה תיאר המשורר במלים: „והוא נזיר וקדוש אלהים ונורא הוד, ומראהו כאשר יהיה מראה ענן הכבוד ועין הקרח לפנות בוקר“ — ממש כתיאור של שמעון בספרו של בן-סירא וכתיאור הכהן הגדול בעבודתו של יוסי בן יוסי המושפע ממנו. דמות הזקן הנזיר, המופיע לעלם בשעה שמאיים עליו החטא, היא העברת המוטיב מאגדת יוסף, אשר בשעת נסיונו עם אשת פוטיפר „באתה דיוקנו של אביו ונראתה לי“ (טוטה ל"ה, ב'; בראשית רבה פ"ז, ד, הוצ' תיאודור-אלבק, עמ' 1077, וע"ש בהערות).

¹⁰ תוספתא, נזיר, פ"ד; נזרים ט', ע"ב, וכמקבילות. לחובר ציין כמובן מקור זה (ביאליק, חייו ויצירותיו, עמ' 569), אבל נעלם ממנו הסיפור על האסיר שביגסיין והקשר שבין שניהם.

אבל גם בקבלת הנוירות שקיבל העלם בהירר-העיניים, שאינה מאידך גיסא, אלא סמל לישראל נזיר-הלאומים המתבצר כחומט במבצר הרוח, לא הסתיים המאבק. מאווייו הכלואים הגיחו פתאום כפתנים רצוצים מחוריהם, ואש זרה, אש המרד, מתלקחת בו. "פור התפוררו עמודי שתק, והיכל ה' חרב, וכסאו נשבר, ושער האלהים היה לשער האשפות". ונכון הוא לפרוק את "השמים המרופפים" מעל ראשו כנער קש ולא לשאת עוד עיניו אליהם לעולם. בערה זו, המתלקחת בלב העלם, מזכירה את הסערה שב'מתי מדבר'. שם נאמר: "והתמרמר המדבר ונהם וניער במצולה רותחת כל תחתיות שאול ורום עולם והיו ערבוביה אחת", וב'מגילת האש': "ויזדעזע נהר האבדון ויהי לחרדת אש וכל האי היה לשאגת להבה". ושתיהן מסתיימות בדרך דומה: שם "ועבר הסער ... וגדולה הדממה", וב'מגילה' "ואחרי השאגה דממה גדולה דממת שחר". אלא שכאן מופיעה כנגד ראש העלם עין פקוחה עליו מלמעלה — עין איילת השחר. משמעותה הסמלית של זו ביצירה לא נתבררה כל צורכה מתוך שלא עמדו על מקומה במקורות האגדה. הגאולה נמשלת לאיילת השחר, ור' חייא, שראה איילת השחר שבקע אורה אמר: "כך היא גאולתן של ישראל בתחלה קמעא קמעא כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת" ('ירושלמי', ברכות פ"א, ה"א; ועיי' מדרש תהלים כ"ב, י"ב). הגאולה נתפסת כאן כהליך ממושך ואיטי. אבל איילת השחר מסמלת גם את ישראל: "על איילת השחר זה שאמר הכתוב מי זאת הנשקפה כמו שחר, מי זאת אלו ישראל ... מי היא אומה זו שכל תשמישיה באור תורתה של אור ... גואלת של אור ... שמחתה של אור ..." (שם, אות י"א). כמו כן נקשר עניין איילת השחר ללימוד התורה ולהצלת היחיד מפיתוי היצר: "דבר אחר על איילת השחר זה שאמר הכתוב 'עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר' (תהלים נ"ו, ט) ... והיה דוד אומר עורה כבודי על ידי מי

על ידי הנבל וכנור אעירה שחר אנא הוא דמעירא שחרא ושחרא לא מעורר לי והיה יצרו מפתה אותו כל הלילה... " מדרש תהלים, שם). ב'מגילת האש' משמשת איילת השחר מעין הפשטה קוסמית של "שלהבת הקודש" — זו האש שירדה פעם מן השמים (יומא כ"א, א'; זבחים ס"א, ב), והיא גם התורה שניתנה אש לבנה חרותה באש שחורה (ירושלמי, שקלים פ"ב), והיא האש העתידה לחזור למקומה בשעה שיבנה אלהים את ציון באש (בבא קמא ס', ב') — היא לפיד הישועה. אבל בשעה שהאש יכולה להיות גם אש השטן ואש האהבה הארצית, הרי איילת השחר עומדת תמיד בזוהרה ובטוהרה, היא מסמלת את הרחמינות הטוהרה והמוחלטת. היא מקדמת באורה הצנוע את אנשי הפלאות, אותם "היחידים הגדולים" המעזים להיות בוד בתוך ערפלי ערבות, וברכה אחת לה: "טהר, טהר, טהר". איילת השחר מקבלת מאת אלוהים את התפקיד לשמור את הגזלת שלא תכבה ולעקוב אחרי גורלה ואחרי העלם בהיר-העיניים, המתקרב אליה והמתרחק ממנה חליפות והנקלע בין השמים ובין האבדון. לא עלה ביד העלם להחזיק באש, והוא אף נופל אל הורעות הפשוטות של תהום האבדון, אבל עם המאבק המתמיד באה האש בלבו והוא עובר במדינות "כאגדה מני קדם וכחזון עתידות". העלם ממלא גם את תפקידה של האגדה, הכואבת כאב של צעקה ומחאה, וגם של צער חרישי ויגון אלם, המוכיחה וזועמת, חומלת ומנחמת. יש בה מזוהרי השמש וממחשכי הלילה, אבל דמדומי השחר הם שירת חייה. הזדהותו של המשורר עם העלם העובר כאגדה מני-קדם הוא למעלה מכל ספק, בצעירותו שר המשורר 'אל האגדה':

ובארץ באפליה כי חושך אלקה,

לי תפתחו שערי רקיע,

וללבי החלל מבעד לערפל

אור חדש, אור עולם יבקיע.

ומאז ועד־עתה כי אהגה נכאים.
 אגדה לכנור אקחה —
 בה אבך ענות עמי, בה אשיר תנחומות —
 אנגן — ותהי לי הרוחה.

אולם בסיומה של 'מגילת האש', שבה המשורר מרעיד את מיתרי האגדה, חסרה הרגשת רווחה זו ונעדרת ממנה אופטימיות זו המצויה בבית האחרון של 'אל האגדה':

אז ראש עמי אחז מה־שגיא, מה־כביר,
 שיא חסנו ועוזו בשחקים;
 אבינה אחריתו, כי עם־זו תולעת
 עוד ישור ויוכל ענקים.

העלם המשורר נושא את עיניו אל איילת השחר: "וביקש צלמה במימי הנחל, ועצם את עיניו, והביט גם־אל תהום נפשו, ועמד עד בוש, והחריש עם־כל־העולם ביגונו הגדול, יגון היחיד". הספק אם יעלה בידו להעלות בשירתו את "אש הקודש" נשאר כשהיה, והרי הוא עומד עדי־בוש ומבקש את צלמה של איילת השחר.

יצירה גדולה זו, 'מגילת האש', הפותחת כשירה לאומית, מתנגלת בסופו של דבר לשירה אינדיבידואלית — ולא רק בפרק ו' שהוכר כאילו הוא גוף זר, כחלק האבטוביוגרפי שביצירה. כל מעשה הגאולה מתפרש כמאבקו של איש הרוח והיוצר על אש הקודש, אבל המשורר תוהה על יכולתו־שלו ועל יכולתו של כל יוצר מודרני להכניע את האש שבלבבו, את מאווייו ויצריו, כדי לזכות באש הקודש. "וירח לבב העלם את־אש הקודש מרחוק וטיפעם רוחו... הנה הנו נר האלוהים הגנוז...". אבל השאלה "ומי נקי וטהור יוכה בז?" נשארת ללא מענה.

ביאליק הגיע לבחינת דרכו של היוצר, והרי הוא ידע את דעתם של חז"ל שבחינתה של כל דעה, של כל תורה ושל כל יצירה, היא בחינת האדם, מעלותיו ומעשיו. "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו — חכמתו מתקיימת", ו"כל שמעשיו מרובין מחכמתו, למה הוא דומה? לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין, שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו" (אבות ג', ט'; י"ז). ביאליק הגיע לכלל דעה, שעיקר חנה וערכה של אגדת חז"ל היא בהזדהות הגדולה של מוריה עם תורתם. כעשר שנים אחרי כתיבת 'מגילת האש' שר ביאליק את השיר "הי חלקי עמכם". המנון זה לענווים ולפשוטי-עם הוא גם המנון לבעלי האגדה והדרשנים, שעיצבו את דמות העם, את בעלי האגדה הולם התיאור "חולמים נעלמים ממעטי דברים ומרבי תפארת". רצונך אתה מוצא בשיר זה הערכה מפוכחת לערכה של האגדה. ראיית המשורר נצטללה מאז שיר-הנעורים 'אל האגדה'. אין האגדה נבואה, אין היא יצירה אמנותית גדולה, בעלת יריעה רחבה. "לא-יד לכם במערכת חוים ולא-נחלה בכתי משכית". הביטוי "עין זר לא תשלוט לעולם בחג נפשה ובאבלה" מופיע בדברי ביאליק בשעה שהוא מדבר על עניינים של האגדה וההלכה. (בנאום הפתיחה של האוניברסיטה העברית בשנת תרפ"ה: "המימרה 'ישראל ואוריתא חד' לא היתה מימרה בלבד, בן עם זר כמעט לא יבין ולא ישיג את זאת". ושוב, בהקדמתו למישנה 'זרעים', תרצ"ב, בדברו על סגנון ההלכה וצניעותו, הוא אומר: "מדת צניעות היא מסוג מיוחד, צניעות יהודית בלתי מובנת לזרים"). אכן האגדה היא יצירה אינטימית ואורה אור שקט ונוגה, אבל הוא מאיר על-פי דרכו את הכל. המלים, שקשה למצוא דוגמתן לשגב פיוטי, שבהן מתאר המשורר את עטוי העולם, איני יכול שלא לראות בהן הד לחדירתו העמוקה אל האגדה וללב יוצריה:

«ובת שחוק אחת, רבת בינה וסליחה, לשפתיכם, לפקוד בה, בלי הכרע כף, את-כל-הבא לקראתכם: הגדולות עם הנקלות, כצדקות כחטאים גם יחד; אט אט, כמו על ראשי אצבעות, תעברו בנתיבות חיים, ולבכם ער, ואונכם קשובה, ועינכם משוטטת תמיד, ונפשכם חרדה לקראת כל-רחש יפי ונדנדוד תפארת, עבור וזרוע סביבכם באפס יד ובליי-כונה את האמונה ואת-הטוהר, הרועפים מכל-ישותכם כערוף משמים תכלת וצללים מיער רענן.

— — — — —
ואולם חייכם — מיטב חזיונכם, ותפארתכם —

עצם היותכם:

אתם השומרים הנאמנים לצלם אלהים בעולם!״

יפי חיים אלה הוגר לחלל העולם והמשורר מגלה את רושםם בדמויות שונות, בעיקר בדמות אמו. לא מקרה הוא כי החרוזים „גנחה חמדת רוחכם בתוככם כפנינה בקרקע ימים... וחי אלוהים אם יאבד ניד אחד מעפעפיכם, ואם יפול ארצה הקטן בזעזעי נשמתכם!״ חוזרים בשיר 'פרידה':

«ואולם חי אלהים אם יפול רסיס מדמעתיך ארצה,
מאשר היא שם, מכל-המצולות כפנינים מקרקע ימים
משה אמשנה...»

המשורר נשבע שרשמים אלה „עוד חיו יחיו״, ואמנם חיים הם בשיריו הגדולים. רשמים אלה, כאורה של האגדה, „נגלו שנית באור עין אחד האדם ובצלם פניו״ — בשירת ח"נ ביאליק.