

מחקרי ירושלים

# בספרות עברית

כט

עורכים

אריאל הירשפלד • תמר ס' הם

מזכיר המערכת

אליי קורנצקי

החוג לספרות עברית, המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל  
הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים  
ירושלים תשע"ז

## מועצת המערכת

יעקב אלבוים, שולמית אליצור, יהושע גרנט, עמינדב דיקמן, מתי הוס, גילה וכמן,  
גלית חון־רוקם, יהושע לוינסון, רונן סוניס, שמרית פלד, אביגדור שנאן

## כתובת המערכת

מחקרי ירושלים בספרות עברית, החוג לספרות עברית, הפקולטה למדעי הרוח,  
האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501  
myerushalayim@gmail.com

עריכת לשון: ורדה לנרד

הכרך יוצא לאור בסיועה של

הקרן ע"ש פולה ודוד בן־גוריון למדעי היהדות  
מיסודה של משפחת פדרמן

הפצה: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס

ת"ד 39099, ירושלים 9139002; טלפון: 658-6659 (02); פקס: 566-0341 (02)

אינטרנט: [www.magnesspress.co.il](http://www.magnesspress.co.il)

הפקה: דניאל שפיצר

סדר ועימוד: [iritnahum1@gmail.com](mailto:iritnahum1@gmail.com)

הדפסה: 'ארטפלוס' דפוס ירוק

ISSN 0333-693X

© כל הזכויות שמורות

ירושלים תשע"ז / 2017

נדפס בישראל

## תוכן העניינים

### מאמרים

- 3 ארנון עצמון  
'ויהי ביום כלות משה' (במ' ז 1): עריכה ומשמעות בפסיקתא דרב כהנא,  
בפסיקתא רבתי ובתנחומא על התורה
- 39 יובל פרנקל  
המחלוקת על הסמיכה – על מחלוקת וסמכות
- 65 נעם סמט  
כבוד חכמים ינחלו – עיון בעריכתה של סוגיית כבוד הבריות
- 93 רחל חיטיין-משיח ותמר לביא  
שני פיוטי בקשה מאת ר' ידידיה מונסוניגו
- 107 אמיר בנבג'י  
המשכילים כמגני הטקסט: פרדיגמה שלישית של נאורות יהודית
- 145 תמר שלמון-מאק  
היחלשות בית האב והתפתחות קשרי שארות בספרות האגרונים העבריים  
במזרח אירופה במאה התשע עשרה
- 185 עינת ברעם אשל  
נח בשבע גרסאות: ספרות הילדים העברית מתבוננת בסיפור המבול
- 213 שירה סתיו  
הִיָּה לִי אִם וְאֵחָ: רחל וביאליק
- 235 לילך נתנאל  
יצירתו העברית המוקדמת של שניאור: בעקבות הרומן האבוד 'ספר הנדודים'
- 259 חיה שחם  
'העולם הוא חידה, אך החידה היא עולם': על חידות ותבניות חידה ב'ספר  
החידות' של אלתרמן ומחוצה לו

טל הולץ	279
עבד של הזמן: עבודת האבל בסיפורת השואה של דור תש"ח	
תעודה	
שי גינזבורג ותמר ס' הס	307
פסח גינזבורג – שני מכתבים (כריסטיאנה, 1917; לונדון, 1918)	
סקירת ספרות	
שי גינזבורג	325
הספרות, הקולוניאליזם והאימפריה חנן קָר, לְרֶשֶׁת אֶת הָאָרֶץ, לכבוש את המרחב: על ראשית השירה העברית בארץ ישראל (מבט אחר: עיונים בביקורת ובפרשנות), ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ה, 284 עמ'	
רשימת המשתתפים בכרך	335
תקצירים באנגלית	vii

**'ויהי ביום כלות משה' (במ' ז 1):  
עריכה ומשמעות בפסיקתא דרב כהנא, בפסיקתא רבתי  
ובתנחומא על התורה**

ארנון עצמון

א. מבוא – קריאה סינופטית בפסיקתא דרב כהנא,  
פסיקתא רבתי ותנחומא לתורה

במחקר המודרני של מדרשי האגדה יש עניין רב במלאכת העריכה של החיבורים השונים.<sup>1</sup> מעבר לעיסוק בדרשה הבודדת, במשמעותה ובגלגולה השונים, רואים החוקרים משמעות בהקשר השלם שהדרשה משובצת בו.<sup>2</sup> מחקרים רבים נעשו במגמה

- \* יסודו של מאמר זה בהרצאה שנשאתי בסמינר המחלקתי של המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בראיילן בשנת תשע"ד. אני מודה למשתתפי הסמינר ובמיוחד לפרופ' חיים מיליקובסקי על הערותיהם. תודתי נתונה גם לקרן בית-שלום קיוטו על תמיכתם הכספית במחקרי.
- 1 המגמה לראות בחיבורים מספרות חז"ל יחידות ספרותיות בעלות משמעות (קומפוזיציות) ולא רק אוספים של מסורות (אנתולוגיות) אינה מחייבת להניח את קיומם של עורכים או מחברים בעלי יומרות ספרותיות לקבצים אלו. אפשר גם לראות בקבצים תוצרים של תהליכים מורכבים של מסירה ועיבוד יצירתי ולא לחפש עורך או מחבר מדומיין שלהם. ראו למשל בהרחבה: M. S. Jaffee 'Rabbinic Authorship as a Collective Enterprise', C. E. Fonrobert and M. S. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, pp. 17-37; ובאותו קובץ ראו דגם דומה בתלמוד: D. Boyarin, 'Hellenism in Jewish Babylonia', *ibid.*, pp. 336-363. עם זאת בחרתי במסגרת הנוכחית בכל זאת להשתמש במסגרת הקונצפטואלית והמתודולוגית הוותיקה והמקובלת של עורך ועריכה, המיטיבה להסביר את הממצאים שעלו במחקרי. דמני שיעילותה של בחירה זו מוכחת מנייה וביה לאורך המאמר, בפרט באשר לחיבורים המאוחרים יותר כפסיקתא רבתי והתנחומא.
- 2 דברים עקרוניים בעניין חשיבות ההקשר השלם שבו משובצות הדרשות ראו: א' גרינוולד, 'המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל', מלאה, ב (תשמ"ד), בעיקר בעמ' 175, וניתוחו המדרשי בעמ' 180-184. לכיוון דומה ראו: מ' כהנא, 'שש משור: לסידורה של פרשת "בראשית ברא" במדרש בראשית רבה', ל' לוינסון, ל' אלבוים וג' חזן-רוקם (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים

לעמוד על דרכם של עורכי חיבורים בבחירת החומר, בעיבודו ובשיבוצו במבנה משמעותי כולל. מחקרים אלו היו פוריים ביותר בפרט בחיבורים מאוחרים מן התקופה הקלסית, שבהם ניתנת לחוקר הזדמנות לעמוד על מלאכת העריכה מתוך הכרת חלק מהמקורות שעמדו לפני העורך.<sup>3</sup>

בין הדרשה הבודדת לבין החיבור השלם עומדת יחידת משמעות נוספת, הפרשה המדרשית. דומה שגם בחיבורים שיש מקום לערער על קיומה של עריכה כוללת קוהרנטית בהם, עדיין אפשר להכיר בעריכה מקומית של כל פרשה בפני עצמה.<sup>4</sup> במאמר זה אני מציע לקרוא באופן סינופטי שלוש פרשות משלושה חיבורים העוסקות באותה יחידה מקראית ולנסות לעמוד על זיקות והשפעות ביניהן. הקריאה הסינופטית מעניקה פרספקטיבה כוללת על גישות העריכה המגוונות המתגלות בחטיבות השונות, אחת על רקע השנייה. כמו כן הניתוח המוצע נותן בידינו כלי ספרותי לקביעת היחס

בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט: קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאות לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ו, עמ' 347-376; יש לציין גם את מחקריה של מאיר שבהם ניתחה פרשות מדרשיות כמבנים בעלי משמעות. ראו למשל: ע' מאיר, 'מעשה העריכה בבראשית רבה ובויקרא רבה', תעודה, יא (תשנ"ו), עמ' 61-90; הנ"ל, 'גן בעדן: הערות לאופן העריכה של בראשית רבה', דפים למחקר בספרות, 5-6 (תשמ"ט), עמ' 309-330. וראו את דבריה הפרוגרמטיים של ד' שטיין, 'בין הסוגה הבודדת לקורפוס הרחב: על מלאכת המשמוע של הסיפור הדרשני', תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 603.

3 ניסוח ראשוני של כיוון זה ראו: י' אלבוים במאמרו 'בין עריכה לשכתוב: לאופיה של הספרות המדרשית המאוחרת', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשמ"ה, עמ' 57-62. מאוחר יותר פותחו הדברים במאמרים שונים שלו על אודות מדרשי התנחומא ומדרשים מאוחרים נוספים. ראו למשל: J. Elbaum, 'From Sermon to Story: The Transformation of the Akedah', *Prooftexts*, 6, 2 (1986), pp. 97-116. A. Atzmon, 'Old Wine in New Flasks: The Story of Late Neoclassical Midrash', *European Journal of Jewish Studies*, 3, 2 (2009), pp. 183-203.

4 בעניין זה עדיין בולטים מאמריו היסודיים של היינמן. ראו: י' היינמן, 'אמנות הקומפוזיציה במדרש ויקרא רבה', הספרות, ב, 4 (תשל"א), עמ' 808-834; J. Heinemann, 'Profile of a Midrash: The Art of Composition in Leviticus Rabba', *Journal of the American Academy of Religion*, 39 (1971), pp. 141-150. היינמן כינה פרשות אלו דרשה ספרותית (literary homily) וראה בהם יחידות ספרותיות בעלות אחדות אורגנית (organic unity) סביב תמה מרכזית. חוקרים אחרים הסתייגו מתפיסה זו והדגישו את ההיבט האנתולוגי-הפרשני שבפרשות אלו. ראו: D. Stern, 'Anthology and Polysemy in Classical Midrash', *The Anthology in Jewish Literature*, Oxford 2004, pp. 109-115; idem (ed.) *The Anthology in Jewish Literature*, Oxford 2004, pp. 109-115; B. Visotzky, 'The Misnomers "Petihah" and "Homiletic Midrash" as Descriptions for Leviticus Rabbah and Pesikta de-Rav Kahana', *Jewish Studies Quarterly*, 18 (2011), pp. 19-31.

בין הפרשות השונות אף במקום שאין ראייה פילולוגית חדה לשימוש של חיבור אחד במשנהו.<sup>5</sup>

במאמר זה בחרתי לעסוק בחומר המדרשי בשלושה חיבורים העוסק בפרשת ז'יהי ביום כלות משה להקים את המשכן' (במ' ז 1): פסיקתא דרב כהנא, פסיקתא רבתי ומדרש תנחומא על התורה.<sup>6</sup> המדרש הראשון, פסיקתא דרב כהנא, נחשב כמדרש קלסי המיוחד בכך שהוא מאורגן סביב קריאות מיוחדות בלוח השנה ולא סביב ספר מקראי מסוים.<sup>7</sup> גם אחרי שחזורו, ההדרתו והעיסוק בו במחקר המודרני, עדיין רב הנסתר על הנגלה בכל הנוגע להתהוותו, לעריכתו ואף לסדר הפסקאות שבו.<sup>8</sup> המדרש השני, פסיקתא רבתי, דומה לפסיקתא דרב כהנא מבחינת העיקרון המארגן שלו, שכן הוא כולל דרשות לימים מיוחדים, אך הוא כולל גם חטיבה גדולה של דרשות השייכות לקורפוס מדרשי תנחומא-ילמדנו,<sup>9</sup> הנחשב כמאוחר מן התקופה הקלסית של המדרש.<sup>10</sup> השוואה בין שני מדרשים אלה מתבקשת באופן כללי מפני שיש ביניהם

5 קביעת זיקת שימוש בין חיבורים בספרות חז"ל היא מורכבת ובעייתית. וראו: א' עצמון, "מעשה אסתר" בפרקי דרבי אליעזר ובאסתר רבה ב: לביסוסה של זיקה בין מקבילות בספרות חז"ל, תרביץ, עה (תשס"ו), עמ' 341-343.

6 פסיקתא דרב כהנא א (מהדורת מנדלבוים, עמ' 1-15); פסיקתא רבתי ה (מהדורת איש שלום, דף יד ע"א-א-כב ע"ב); תנחומא, נשא יט-כט (מהדורת בובר, דף יז ע"ב-כא ע"א). בדרך כלל העיון המשווה צריך לכלול את כל מהדורות התנחומא הקיימות על הפרשה הנדונה, אך בנוגע לעיון הנוכחי ראו להלן הערה 16.

7 לסקירה בסיסית ראו: י"ל צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, תרגם מ"א ז'ק, ערך והשלים ח' אלבק, ירושלים תשי"ד, עמ' 81-87; י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א, תל אביב תשס"ו, עמ' 7; W. G. Braude and Israel Kapstein, *Pesikta De-Rab Kahana: R. Kahana's*; *Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal Days*, London 1975, pp. xxxiii-ci; H. Strack and G. Stemmerger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, trans. M. Bockmuehl, Minneapolis 1992, pp. 319-321

8 בעדי הנוסח של הפסיקתא, בכתבי היד ובקטעי גניזה, ניכר חוסר אחידות, והם תורמים לחוסר הבהירות המלווה אותה, על אף מהדורתו המדעית של מנדלבוים. אציין בעניין זה שני מחקרים מן השנים האחרונות. אלבוים הבחין בסוגי חומר שונים בתוך פסקת 'שובה', חלקם עיבוד של חומרים ישנים וחלקם פרי יצירתו של עורך הפסיקתא. ראו: י' אלבוים, 'שערי תשובה לעולם פתוחים: עיון במחזור הפתיחות של פרשת שובה בפסיקתא דרב כהנא', לוינסון, אלבוים וחזן-רוקם (לעיל הערה 2), עמ' 287-307. הירשמן ניסה לשרטט את התכנית הכללית של המדרש, שלטעמו סובבת סביב המקדש ותכניו. ראו: מ' הירשמן, 'פסיקתא דרב כהנא ופייידאה', שם, עמ' 165-178.

9 זוהי החטיבה העיקרית בחיבור, המופיעה ברוב ענפי המסירה של פסיקתא רבתי, המורכבת מפסקאות תנחומאיות הפותחות במטבע 'ילמדנו רבנו' או 'זוהי שנאמרה ברוח הקדש'. ראו על כך בהרחבה: ב' אליצור, 'פסיקתא רבתי: פרקי מבוא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס, הטבלה בעמ' 15 והדיון בעמ' 34-63.

10 בלשונו של ברגמן: פוסטיקלסי. קורפוס זה זכה אמנם למחקר בסיסי מקיף של מרק ברגמן, אך

זיקה רבה ומורכבת, ופסקאות שלמות בהם חופפות באופן מלא או חלקי.<sup>11</sup> ההשוואה למדרש השלישי, תנחומא על התורה, עשויה להפתיע מעט. באופן כללי מקובל שמדרש תנחומא על התורה מאורגן סביב מחזור הקריאה התלת־שנתית, ושפרשותיו מתמקדות בראשי הקריאות.<sup>12</sup> ואולם החומר המצוי במהדרות השונות של תנחומא על

שאלות יסוד מהותיות הנוגעות להתהוות ועריכת החיבורים השונים המרכיבים אותו עדיין לוטות בערפל. סיכום תמציתי של תולדות מחקר תנחומא יילמדנו ראו: מ' ברגמן, ספרות תנחומא ילמדנו: תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם, ניו ג'רזי תשס"ד, עמ' 22–96.

11 ניוזרן ערך ניתוח משווה של הפסקאות שבפסיקתא רבתי ובפסיקתא דרב כהנא שבמוקד דיוני עם החומר המקביל בספרי במדבר. לא מצאתי לנכון להביא את פירושי ותובנותי באופן שוטף אלא רק בהערות בודדות התורמות לדיון. הוא סיכם את דינו בקביעה שכל אחד מן החיבורים מתאפיין בגישה ייחודית. לדבריו פסיקתא דרב כהנא וספרי הם חיבורים ערוכים היטב, ואילו פסיקתא רבתי מגוונת יותר. אף שבניתוח המוצע כאן אני מקבל במידה מסוימת את ממצאיו, הרי בכל הנוגע לניתוח ולמסקנות מחקר זה ממוקד ויסודי הרבה יותר ושונה מהותית מבחינה מתודולוגית. יתרונו המכריע של הניתוח המוצע כאן הוא בצירוף התנחומא, שהוא חיבור משיק, ואילו הספרי משמש רק לעתים כמקור קדום ברקע החיבורים. ראו: J. Neusner, *From Tradition to Imitation: The Plan and Program of Pesiqta Rabbati and Pesiqta deRab Kahana*, Atlanta 1987, pp. 173–202

12 מחזור הקריאה בתורה שהיה נהוג בארץ ישראל בתקופת האמוראים היה ועודו מוקד עניין מרכזי במחקר עולם בית הכנסת והליטורגיה בתקופה זו. עדיין לא התגבשה הסכמה במחקר בסוגיה זו, אך נראה שלעת עתה יש לקבל את הדעה שהמנינים שהגיעו לידינו משקפים נאמנה את סדרי הקריאה, שהיו יציבים ומוסכמים בדרך כלל. תפיסה זו משותפת לראשי המדברים בעניין בשנים האחרונות, פליישר ונאה, על אף חילוקי הדעות ביניהם באשר להיבטים מהותיים הנוגעים למניין הסדרים. ראו: ש' נאה 'על המחזור השבע־שנתי של הקריאה בתורה בארץ ישראל', תרביץ, עד (תשס"ה), עמ' 43–75; ע' פליישר, 'הערות לצביון המחזור התלת־שנתי של הקריאה בתורה כמנהג ארץ ישראל', שם, עג (תשס"ד), עמ' 83–124 (נדפס שוב: הנ"ל, תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן, א, בעריכת ש' אליצור וט' בארי, ירושלים תשע"ב, עמ' 175–216). מקצת החוקרים סוברים שאין בידינו די מידע כדי לשחזר את מגוון מנהגי הקריאה ששררו בארץ ישראל. ראו למשל: א' שנאן, 'תרגומי התורה הארמיים וקריאת התורה בבתי הכנסת הקדומים', ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת: אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 133. ההנחה שקיימת חפיפה בין ראשי הסדרים של מחזור הקריאה התלת־שנתי ובין תחילתן של הפרשות במדרשי הדרשות נבדקה באופן יסודי באשר לויקרא רבה. ראו: ח' אלבק, 'מדרש ויקרא רבה', ש' ליברמן ואחרים (עורכים), ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג למלאת לו שבעים שנה, ניו יורק תש"ו, עמ' כה–מג; י' היינמן, 'פרשות ויקרא רבה שמקוריותן מפוקפקת', תרביץ, לו (תשכ"ח), עמ' 339–354; א' גולדברג, 'בעיות עריכה וסידור בבראשית רבה וביקרא רבה שטרם באו על פתרון', מחקרי תלמוד ג, א (תשס"ה), עמ' 130–152; אבל השוו: ב' ויסוצקי, 'על כמה מעקרונות העריכה של ויקרא רבה', לוינסון, אלבוים וחזן־רוקם (לעיל הערה 2), עמ' 333–345. אמנם לא כל הבעיות סביב תפיסה זו יושבו, אך דומני שעדיין אין לה חלופה המניחה את הדעת. בדומה לכך נעשה ניסיון רב היקף להתחקות אחר סדרה המקורי של ספרות התנחומא כעוקבת אחר סדרי הקריאה הארץ־ישראליים. ראו: J. Mann, *The Bible as*



התורה לא תמיד מתאים לעיקרון זה. כך למשל יש פרשה שלמה על הקריאה ז'יהי ביום כלות משה', קריאה שלמיטב ידיעתנו מעולם לא שימשה כראש סדר במחזור הקריאה התלת-שנתית.<sup>13</sup>

ההשוואה של מדרשי תנחומא-ילמדנו לפסיקתא דרב כהנא מרחיבה ומחדדת את הפרספקטיבה על דרכי העריכה של מדרשי תנחומא-ילמדנו ועל צורת השימוש של עורכיהם בחומרים קדומים.<sup>14</sup> יתרה מזאת, העיון המשווה שופך אור על היחס בין החיבורים השונים שבספרות תנחומא-ילמדנו, על המשותף ביניהם ובעיקר על השוני שבין תפיסות העריכה והעולמות הרעיוניים המשתקפים בהם.<sup>15</sup> השאלות העיקריות העומדות ביסוד העיון המשווה נוגעות לפרשות בפסיקתא רבתי ובתנחומא וליחסן לפסקה שבפסיקתא דרב כהנא:

- האם עורכי הפרשות הנדונות בספרות תנחומא-ילמדנו עשו שימוש ישיר בפסיקתא דרב כהנא?
- האם ניכר בספרות תנחומא-ילמדנו כיוון זרימה של חומר מחיבור אחד למשנהו?
- האם ניתן לעמוד על שיטת עריכה אופיינית לכל אחד מעורכי הפרשות הנדונות, בטיפולם בחומרים הקדומים ובעיצוב הפרשה או הפסקה שלהם?
- האם בפרשות הנדונות בפסיקתא רבתי ובתנחומא על התורה ניכרים סימנים שהן שייכות לאותו מרחב ספרותי, ושחלקן מקורות משותפים?
- האם הפרשות הנדונות דומות במגמתן הפרשנית והרעיונית?

גם בתחום זה לא *Read and Preached in the Old Synagogue*, New York 1971, pp. liv-lvi. התחזור הכול, ועדיין ההנחה הבסיסית של מאן נראית נכונה.

13 ראו רשימתו של ב"צ וכהולדר, בתוך ספרו של מאן (שם), עמ' liv-lvi; 'י יואל, 'כתר משנת ה' אלפים ועשרים לבריאת העולם', קרית ספר, לח (תשכ"ג), עמ' 130-132.

14 מבחינה זאת המחקר הנוכחי הוא נדבך נוסף במחקר המשווה בין המדרשים הקלסיים כדוגמת בראשית וויקרא רבה לבין עיבודים מאוחרים של החומר המדרשי בספרות התנחומא. רשימה חלקית של מחקרים בתחום זה: ח' מיליקובסקי, 'עונשו של יעקב - עיון בדרכי עריכתו של מדרש תנחומא', בר-אילן, יח-יט (תשמ"א), עמ' 144-149; ע' מאיר, 'הסיפור ה"דרשני" במדרש קדום ומאוחר', סיני פו, ה-1 (תשמ"א), עמ' רמו-רסו; א' שנאן, 'מדרשת הפסוק אל האגדה החופשית: פרק בתולדות הסיפור המקראי המורחב', מחקרי ירושלים בספרות עברית, ה (תשמ"ד), עמ' 203-220; אלבוים, מדרשה לסיפור (לעיל הערה 2); A. Atzmon, 'The Same Fate is in Store for the Righteous and the Wicked: Form and Content in Midreshei Aggadah', *Journal for the Study of Judaism*, 43, 1 (2012), pp. 58-77

15 ראו: מ' ברגמן, 'ספרות תנחומא-ילמדנו: פרשנות פנימית ופרשנות חיצונית', נ' אילן ועוד (עורכים), כרמי שלי: מחקרים באגדה ובפרשנותה מוגשים לפרופ' כרמי הורוביץ, ניו יורק תשע"ב, עמ' 57-65.

בשלב מוקדם של המחקר הוברר שעל אף החומר המקביל, אין ראייה פילולוגית לשימוש ישיר (כלומר העתקה מכנית ישירה) של עורכי הפרשות בפסיקתא רבתי ובתנחומא בפסקה שבפסיקתא דרב כהנא, ולא לשימוש של אחד מהם בפרשה של משנהו. עם זאת הניתוח המבני הכולל של הפרשות, בהנחה שלפחות חלקים מהן נערכו עריכה ספרותית מכוונת, מספק תוצאות מאירות עיניים. נראה שאף שלעורך הפסקה הנדונה בפסיקתא רבתי הייתה גישה למקורות קדומים, הוא הכיר את הפסקה בפסיקתא דרב כהנא והושפע ממבנה. בדומה לכך נראה שעורך הפרשה בתנחומא הכיר את הפסקה בפסיקתא רבתי, הושפע ממנה ואף התכוון להגיב על המסרים הרעיוניים המצויים בה. שני העורכים עיצבו את פרשותיהם באופן מגמתי שנועד להדגיש רעיונות ומסרים ייחודיים להם.

דומני שמעבר לחשיבות הממצאים שיוצגו להלן לעצמם, יש בהם תרומה להבנת מכלול היחסים בין החיבורים השונים. חשוב מכך, מתברר כי המתודולוגיה המחקרית שביסוד הניתוח המשווה, המניחה עריכה ספרותית של הפרשות בחיבורים השייכים לספרות תנחומא-למדנו, היא כלי עזר יעיל להבנת המבנה והתכנים הכלולים בהם.

תחילה יוצגו המבנה והתוכן של הפסקה בפסיקתא דרב כהנא, ולאחר מכן יידון החומר המקביל בפסיקתא רבתי ובתנחומא במהדורת בובר.<sup>16</sup>

## ב. פסיקתא דרב כהנא – 'ויהי ביום כלות'

הפסקה הראשונה בפסיקתא דרב כהנא על פי המהדורות הקיימות מיוחדת לקריאה 'ביום כלות משה להקים את המשכן' (במ' ז 1).<sup>17</sup> קריאה זו הייתה נהוגה בחנוכה, כפי

16 בפסקה זו אין הבדלים משמעותיים בין מהדורת התנחומא הנדפס לתנחומא במהדורת בובר, אם כי במהדורות הנפוצות של הנדפס יש קטעים שהוסיף המדפיס במנטובה שכ"ג, וכבר העיר בובר שקטעים אלו הועתקו מפסיקתא רבתי. ראו: מדרש תנחומא הקדום והישן, א, מהדורת ש' בובר, וילנה תרמ"ג, מבוא, דף פז ע"א. כמו כן לא אתייחס בניתוח הנוכחי למדרש במדבר רבה, שכן מדובר בחלקו הראשון והמאוחר של המדרש, מיסודו של רבי משה הדרשן. חלק זה כולל חומר רב ומגוון וזקק דיון לעצמו. ראו: ח' מאק, 'מדרש במדבר רבה חלק א: פרשיות במדבר ונשוא, מבוא ודוגמא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א, עמ' 69–74.

17 מנדלבוים סידר כך את הפסקאות על פי כ"י אוקספורד, בודליאנה Marshall Or. 24 (נויבאואר 151), שהיה בסיס למהדורתו (כ"י אוקספורד א שם), אף שסבר שלפי הסדר המקורי הפסקה הראשונה היא לראש השנה, כפי שנמצא בכ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. Qu. 79 (נויבאואר 152; כ"י אוקספורד ב במהדורת מנדלבוים) – שלדעתו הוא הטוב ביותר – וכפי ששיער צונץ 130 שנה קודם לכן. ראו: פסיקתא דרב כהנא: על פי כתב יד אוקספורד ושנוני נוסחאות מכל כתבי היד ושרידי הגניזה עם פירוש ומבוא, מהדורת ד' מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 13–19.

שמתועד במשנה: 'בחנוכה בנשיאים'<sup>18</sup>, וכל הנראה נועדה הפסקה לשבת חנוכה.<sup>19</sup> מבנה הפסקה טיפוסי למדרשים הדרשניים הקלסיים: בראשה ארבע פתיחות, המסתיימות בנוסחה זהה: 'לכך נאמר: ויהי ביום כלת משה',<sup>20</sup> לאחריהן באות דרשות פרשניות על עוד ארבעה פסוקים, ובסוף הפסקה חתימה טיפוסיית בדבר טוב.<sup>21</sup> שלוש הפתיחות הראשונות מבוססות על פסוקים משיר השירים ויוצרות חטיבה עצמאית וקוהרנטית מבחינה סגנונית ורעיונית. לכל הדרשות הללו יש מקבילות במדרש שיר השירים רבה, וכבר עסקו בהן במחקר.<sup>22</sup> בשלוש הפתיחות יש דימויים, סיפורים ומשלמים המתארים את הקשר בין הקב"ה, המלך, לבין כנסת ישראל, המוצגת כאשתו, 'מטרונא שלו', בתו, ולבסוף אף מכונה אחותו או אמו. המוטיב העיקרי החוזר

גולדברג חלק עליו וטען שהסדר המתועד בכ"י אוקספורד א הוא הנכון, ונראה שהדין עמו. ראו: א' גולדברג, '[על] דב מנדלבוים (מהדיר), פסיקתא דרב כהנא, קרית ספר, מג (תשכ"ח), עמ' 7-79; וראו גם: S. Verhelst, 'Pesiqta de-Rav Kahana, chapitre 1 et la liturgie chretienne', *Liber Annuus*, 47 (1997), pp. 129-138. ראו עוד בעניין זה להלן בהערה 27.

18 מגילה ג, ו.

19 כפי שמתועד במסכת סופרים: 'ואחר כך מוציאין ספר תורה, וקורין [...] ובשבת שבתוכו קורא, ויהי ביום כלות משה, עד כן עשה את המנוחה' (כ, ח [מהדורת היגר, עמ' 349]).

20 לשתיים מהפתיחות יש מקבילות בשיר השירים רבה, ושם הן מסתיימות במטבע 'אימתי? ויהי ביום כלות', מטבע אפייני לדרשת פסיקתא, שיש בו רמז לעיתוי בלוח השנה. נראה שעורך פסיקתא דרב כהנא שינה את הסימונים ואיחד את סגנון: 'לכך נאמר [...]'.  
21 על מבנה הפסקאות בפסיקתא דרב כהנא ראו: גולדברג (לעיל הערה 17), עמ' 68-79. גולדברג ייחס חשיבות ליחס בין מספר הפתיחות למספר דרשות הפסוקים בכל פסקה, ולדעתו ככל שהחלק של הפתיחות גדול יותר בפסקה כך היא אותנטית יותר. ראו עוד: A. Atzmon, 'Literature and Liturgy in Times of Transition The Piska "And It Happened at Midnight" from Pesikta de-Rav Kahana', *AJS Review*, 40.2 (2016), pp. 241-259.

22 שיר השירים רבה ד, א [טז] – ה, א; ג, א [ז]; ג, ב [יא]. על מקבילות אלו ראו: J. Theodor, 'Zur Komposition der agadischen Homilien', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 28 (1879), pp. 271-278; על הפתיחה הראשונה ובעיקר על מוטיב ירידת השכינה לארץ ראו בהרחבה: מ' לביא, 'עלייתו של הסיפור על ירידת השכינה: מדרש, פיוט, תפלה והגות בעקבי רשימת פסוקים אחת מן הגניזה', גנזי קדם, ו (תש"ע), עמ' 173-178; על הפתיחה השנייה ועל יחסה למקבילתה בשיר השירים רבה ראו בהרחבה: ת' קדרי, "ותוכו רצונה אהבה": על התורה כרעיה בדרשות תנאים לשיר השירים, תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 391-404. השוואה מדויקת לשיר השירים רבה חורגת ממסגרת מאמר זה, אך

בכל זאת אעיר שהחומר במדרש זה נראה מקורי או גולמי יותר מזה שבפסיקתא דרב כהנא, וודאי שעורך שיר השירים רבה לא היה תלוי בדרשות אלו בפסיקתא דרב כהנא. מנגד עורך פסיקתא דרב כהנא עיבד את החומר, שינה את סדר יחידות וסיגן את חלקן. אין זאת אומרת כמובן שעורך פסיקתא דרב כהנא תלוי בשיר השירים רבה, אלא רק שלשניהם הייתה גישה לחומרים הקדומים על פסוקי שיר השירים שנדרשו על הקמת המשכן.

בשלוש הפתיחתאות הוא קשר האהבה בין הקב"ה לעם ישראל, קשר שבא לידי ביטוי בהורדת השכינה למשכן.

לאחר שלוש הפתיחתאות העשירות המבוססות על שיר השירים, באה פתיחתא רביעית, המבוססת על הפסוק 'מי עלה שמים [...] מי הקים כל אפסי ארץ' (מש' ל 4). הדרשה מורכבת מארבע פתירות, והאחרונה שבהן דורשת את הכתוב במשה. הדרשה מובילה לרעיון שהקמת המשכן על ידי משה מבססת למעשה את הקמת העולם, שעד אז היה רותת. היסוד הדרשני לכך הוא דרשת ריבוי: 'להקים את המשכן – שהעולם הוקם עמו'.<sup>23</sup> בעוד שלוש הפתיחתאות הראשונות מדגישות את מוטיב השראת השכינה והאהבה בין הקב"ה לעם ישראל, הפתיחתא הרביעית מדגישה את החשיבות שבהקמת המשכן ליציבות העולם כולו. ניתן לראות בשלוש הפתיחתאות הראשונות חטיבה לעצמה, ובפתיחתא הרביעית יחידה עצמאית המובחנת הן במגמתה הרעיונית והן בצורתה הרטורית.

לאחר ארבע הפתיחתאות בא כאמור רצף פרשני על הפסוקים עד פסוק 5. הדרשות ברצף זה קדומות באופיין, וניתן למצוא את שורשיהן כבר במדרשי התנאים, אך אין מדובר בציטוטים ישירים אלא בחומר המשוקע ברצף הפרשני האמוראי.<sup>24</sup> הדרשה האחרונה מתייחסת לפסוק 5, 'קח מאתם והיו לעבד את עבדת אהל מועד', ומנסחת בסופה כדרשת חתימה טיפוסית:

והיה משה מתירא ואו' [מר]: תאמר שמא אחת מן העגלות נשברת או אחת מן הפרות מתה ונמצא קרבנם של נשיאים פסולי? א' [מר] לו הקב"ה למשה: 'והיו לעבד את עבדת אהל מועד' (במ' 5 ז), ניתן להם הווייה שיהו קיימות לעולם [...] והרי הדברים קל וחומר ומה העגלות שנידבקו במלאכת אהל מועד ניתן להן הווייה שיהו קיימות לעולם, ישר' [אל] דבוקים בהקב"ה על אחת כמה וכמה. 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום' (דב' 4 ד).

23 ייתכן שברקע לדרשה זו עומד הדמיון של הביטוי 'יכל משה את המלאכה' (שמ' מ 33) לביטוי 'ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו' (בר' ב 2).

24 אני מבכר להשתמש במונח חומר משוקע בקשר לחלק הפרשני של הפסקה, לעומת המונח פעולת העורך שהשתמשי בו בקשר לחטיבת הפתיחתאות. הסיבה לכך היא שבחטיבת הפתיחתאות בולטת פעילותו היצירתית של העורך בעיבוד מקורותיו ובהתאמתם למסגרת רעיונית ספרותית קוהרנטית, ואילו בחטיבה של פרשנות הפסוקים נראה שהעורך נקט איפוק ולא הרבה לעבד את מקורותיו או להפגין יצירתיות אחרת. במילים אחרות, העורך ראה בחטיבת הפתיחתאות של הפסקה את עיקר יצירתו והן אלו שאפשרו לו להביע את רעיונותיו ותפיסותיו באשר לקריאה. לעומת זאת החטיבה הפרשנית שבגוף הפסקה היא אנתולוגית יותר באופייה, היינו מטרחה לשמר באופן סמלי דרשות פרשניות על מספר מוגבל של פסוקים. חטיבה זו אפשרה לעורך פחות ביטוי חופשי, והוא פעל בה יותר כמלקט.

יסוד הדרשה כאן הוא הצורך בציווי מיוחד שקיבל משה מהקב"ה, 'קח מאתם'. על פי הדרשה משה חשש לקחת מהנשיאים את העגלות והשוורים, שמא בעתיד כשאלו יישברו או ימותו ייפסל הקרבן, והוא קיבל הבטחה אלוהית שיהיו קיימות לעולם. חלק זה של הדרשה נמצא בניסוח דומה בספרי זוטא.<sup>25</sup> דרשה זו נתפסה כמתאימה להיות חתימה לפסקה המסתיימת בדברי נחמה ועידוד לעתיד.

כאמור הפתיחתאות והדרשות הפרשניות נראות כחומר מדרשי קדום (אמוראי).<sup>26</sup> החטיבה הראשונה, וככל הנראה המשמעותית ביותר, בנויה סביב המוטיב של הורדת השכינה למשכן,<sup>27</sup> ומבטאת את קשר האהבה האמיץ בין הקב"ה לישראל.<sup>28</sup> דומה שפעילותו היצירתית של עורך פסקה זו באה לידי ביטוי בעיקר בבחירת החומר ובאופן שולי בעיבודו, ולכן ניתן לתארה כיצירה אנתולוגית.<sup>29</sup>

25 מהדורת הרוויץ, עמ' 251. חששו של משה מנוסח שם באופן שונה מעט: 'שמה ימות שורו שלאחד מהן שמה תשבר עגלה שלאחד מהן ונמצא אותו השבט אין לו חלק במשכן' – החשש נוגע לחלקו של אותו שבט ולא לקרבן הנשיאים.

26 במדרש שיר השירים רבה א יש תיעוד נדיר ליצירת פתיחתא לז'יהי ביום כלות' מפסוקים אלו בשיר השירים: "'ישקני מנשיקות פיהו' היכן נאמרה [...] רבי מאיר אומר באהל מועד נאמרה ומימית לה מן הדא קרייא "עורי צפון ובואי תימן" [...] "בא דודי לגנו" זו השכינה [...] א"ר אחא אפריון ודברתיה, ורבנני עבדין יתהון פתיחה לז'יהי ביום כלות משה". היסוד המדרשי הקושר את יום הקמת המשכן לפסוקים אלו משיר השירים הוא קדום ומופיע כבר במקורות תנאים. למשל בספרא, שמיני, מכילתא דמילואים (מהדורת וייס, דף מד ע"ב) יש דרשות הקושרות את פסוקי שה"ש ג 10–11 ליום הקמת המשכן: 'בעטרה שעטרה לו אמו – זה אהל מועד'; 'ביום חתונתו – ביום ששרתה שכינה בבית', וכן בסדר עולם רבה ז (מהדורת ח' מיליקובסקי, ירושלים תשע"ג, עמ' 242). ובדומה לכך במשנה, תענית ד, ח, אלא ששם אין מדובר בהקמת המשכן.

27 ניתוח זה של הפסקה משתלב היטב בהנחתו של הירשמן 'שעיקר מגמתו [של פסיקתא דרב כהנא] הוא להבליט את מקום המקדש בלוח השנה', ולכן 'הפסיקתא נפתחת בחנוכה' (הירשמן [לעיל הערה 8]).

28 אניספלד הרחיבה על אודות הרטוריקה של הקרבה והאהבה המאפיינת את פסיקתא דרב כהנא. ראו: R. A. Anisfeld, *Sustain Me With Raisin-Cakes: Pesikta Derav Kahana And The Popularization Of Rabbinic Judaism*, Leiden 2009

29 כפי שהגדיר וניתח בהרחבה ויטצקי בקשר למדרש ויקרא רבה. ראו: B. L. Visotzky, *Golden Bells and Pomegranates: Studies in Midrash Leviticus Rabbah*, Tubingen 2003, pp. 10–22, 31–40. עם זאת אני חושב שניסוחו של בართ, שהדגיש את פעילותו היצירתית של העורך שביקש להביע מסר כולל החורג ממשמעותן של אבני הבניין המדרשיות ששימשו אותו, הולם יותר את הפסקה שלפנינו. ראו: L. M. Barth, 'Literary Imagination and the Rabbinic Sermon: Some Observations', *Proceedings from the 7th Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1977, pp. 29–36. פעילות העורך בפסקה זו בעיבוד חומר קדום באה לידי ביטוי בסידור החומר להבניית רעיונות, בשילוב מרכיבים (חלקים בפתיחתא הראשונה ומימרת רשב"י בפתיחתא האחרונה) ובחתימת הפסקה (המופיעה בספרי במדבר בסגנון אחר) וכן בהחלפת סיומות הפתיחתאות 'אימתי [...]' בסיומת אחידה 'לכך נאמר [...]'.

ג. פסיקתא רבתי – 'ויהי ביום כלות'

1. חטיבת הפתיחה של הפסקה בפסיקתא רבתי וזיקתה לפסיקתא דרב כהנא אחת משמונה הפסקאות בפסיקתא רבתי הקשורות לחנוכה היא הפסקה המיוחדת לקריאה 'ביום כלות משה להקים את המשכן' (במ' ז 1).<sup>30</sup> מקריאה ראשונית של הפסקה מתעורר הרושם של אוסף אקראי ומגוון של חומר רב שאין בו כל סדר ושיטה.<sup>31</sup> ואולם קריאה זהירה יותר של הפסקה מלמדת על עריכה מגמתית לפחות בחלקים ממנה, בעיקר בחטיבה הפותחת ובחטיבה המסיימת. בחטיבות אלו בולטת מאוד פעילותו היצירתית של העורך. בין שתי חטיבות אלו יש דרשות פרשניות ופתיחתאות המשולבות זו בזו.<sup>32</sup> בדרשות הללו ניכרת לקטנות סגנונית ורעיונית, ונראה שכאן הסתפק העורך באיסוף דרשות המתאימות לפסוק הקריאה ללא עיבוד משמעותי.

הפסקה עשירה ומגוונת וכוללת בין השאר חומרים המשותפים לה ולפסקה המקבילה בפסיקתא דרב כהנא אך בעיקר חומרים ייחודיים. חשוב לציין שגם בחומר המקביל לפסיקתא דרב כהנא לא נמצאה כל ראייה פילולוגית לשימוש ישיר של עורך הפסקה במדרש קדום זה. בכל המקרים הדרשות בפסיקתא רבתי מעוצבות באופן שונה ומכילות חומרים נוספים הנראים אותנטיים וקדומים. עם זאת כפי שאראה להלן, הקריאה הסינופטית של הפסקה בפסיקתא רבתי מול הפסקה בפסיקתא דרב כהנא מעוררת את הרושם שגם אם פסיקתא דרב כהנא לא היה מקור שעורך הפסקה בפסיקתא רבתי שאב ממנו, הוא שימש לו כמקור השראה לעיצוב הפסקה שלו. נראה שאופן סידור הפרשה הספציפית הזו בפסיקתא דרב כהנא נמצא ברקע של מקבילתה בפסיקתא רבתי, וזאת נוסף על הדמיון הכללי הנובע מהמשך השימוש במוסכמות התבניתיות של הפרשה המדרשית.

החטיבה הפותחת את הפסקה כוללת שלוש דרשות: פתיחתא בשאלה הלכתית בסגנון 'ילמדנו רבנו',<sup>33</sup> פתיחתא רגילה שכותרתה 'כך פתח ר' תנחומא בר אבא',

30 פסיקתא רבתי ה (מהדורת איש שלום, דף יד ע"א – כב ע"ב). על פסקאות אלו ראו: אליצור (לעיל הערה 9), עמ' 77–79.

31 ניונר אפיין פסקה זו כספר הדבקות (scrapbook), כלומר לדעתו הפסקה מטפלת בנושא מסוים בדרכים שונות ללא כל שיטה קוהרנטית. ראו: ניונר (לעיל הערה 11), עמ' 120. המסקנות מן הניתוח הנוכחי שונות לחלוטין.

32 כהן עמד על כך שבפסיקתא רבתי יש גמישות עריכתית רבה יותר מאשר במדרשים הקלסיים, והדבר בא לידי ביטוי בין השאר בכך שלא נשמר הסדר בין הפתיחתאות לדרשות הפסוקים. ראו: N. J. Cohen, 'Structure and Editing in the Homiletic Midrashim', *AJS Review*, 6: 1-20 (1981).

33 על פתיחתאות הילמדנו בפסיקתא רבתי ראו: אליצור (לעיל הערה 9); וכן: R. Ulmer, 'The

ולבסוף דרשה בעלת מבנה לא שגרת הפותחת בציטוט משנה בלשון 'שנו רבותינו'. פתיחתת הילמדנו, שאעסוק בה בהרחבה בהמשך, מדגישה את תפקידו של משה בהקמת המשכן – כל ימי המילואים היה מפרקו ומקימו ללא עזרה. הפתיחתא באה לתת מענה פרשני על הדגשת הכתוב 'ביום כלות משה להקים את המשכן', עניין שלא עלה כלל בפסקה שבפסיקתא דרב כהנא.<sup>34</sup> לאחריה באה דרשה המקבילה לפתיחתת הרביעית בפסיקתא דרב כהנא, אלא שכאן היא מיוחסת לחכם מסוים: 'כך פתח ר' תנחומא בר אבא'. רצף זה של פתיחתת ילמדנו ופתיחתת 'כך פתח ר' תנחומא' בראש הפסקה אופייני לפסיקתא רבתי.<sup>35</sup> הנה פתיחתת 'כך פתח ר' תנחומא' לצד מקבילתה בפסיקתא דרב כהנא:

פסיקתא דרב כהנא א, ד	פסיקתא רבתי ה, ב
[ד]	כך פתח רבי תנחומא בי רבי אבא:
'מי עלה שמים וירד [...] (מש' ל 4) [...]	'מי עלה שמים וירד' וגו' (מש' ל 4)
מי עלה שמים זה הב"ה (הקדוש ברוך הוא)	(הפסוק הזה נדרש באלהים ובמשה) <sup>36</sup>
[...]	[...]
ד"א מי עלה שמים זה משה [...]	דבר אחר מי עלה שמים זה משה [...]
מי הקים כל אפסי ארץ	מי הקים כל אפסי ארץ זה משה,
	אמר רבי אבא בר כהנא:
	אילו הדגלים שהעמידן משה 'איש על
	דגלו באותות' (במ' ב 2)
	ורבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי אמר:

Halakhic Part of the Yelammedenu in Pesiqta Rabbati', J. Neusner (ed.), *Approaches to Ancient Judaism: New Series*, XIV, Atlanta 1998, pp. 59-80

34 למעט אזכור אגבי בדרשה פרשנית בסעיף ה: 'ר' אלעזר אומר ביום כלות משה, ביום שכלו הקימותיו. תני בכל יום ויום היה משה מעמיד את המשכן ובכל בקר ובקר מקריב קרבנותיו עליו ומפרקו, ובשמיני העמידו ולא פרקו'. והשוו דברי מנדלבוים בהקדמתו למהדורתו בעמ' ז; מנדלבוים ראה בתפקידו של משה עניין מרכזי בפסקה שבפסיקתא דרב כהנא.

35 ייחוס הפתיחתא לר' תנחומא אמנם עשוי לרמוז על מקורו של העורך, אך סביר יותר שהוא תולדה של עיצוב תבניתי מלאכותי.

36 שורה זו, הנמצאת בנוסח הדפוס, מציינת רק את הפתירות 'באלהים ובמשה' אף שנוסח זה כולל את כל ארבע הפתירות שבפסיקתא דרב כהנא – הקב"ה, מי שמפריש מעשרותיו, אליהו ומשה. השורה חסרה בכ"י פרמה ולכן הקפתי אותה בסוגריים, אך בכתב יד זה מופיעות רק הצלעות העוסקות בקב"ה ובמשה. כך או כך מודגש בפסיקתא רבתי תפקידו של משה.

פסיקתא רבתי ה, ב

פסיקתא דרב כהנא א, ד

זה המשכן 'ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן' (במ' 11 ז).

זה אהל מועד, שנא'מר] 'ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן' (במ' 1 ז), שהעולם הוקם עמו.

ר' יהושע בן לוי בשם ר' שמעון בן יוחאי: להקים משכן לא נאמ' [ר], אלא להקים את המשכן, מה הוקם עמו, עולם הוקם עמו, שעד שלא הוקם המשכן היה העולם רותת, משהוקם המשכן נתבסס העולם, לכך נאמר 'ויהי ביום כלות משה' (במ' 1 ז).

עיון בטבלה מגלה שיש בפתירתא שבפסיקתא רבתי חומר ייחודי שאינו קיים בפסיקתא דרב כהנא, והמלמד על הנגישות של עורך הפסקה למקורות קדומים. שתי המסורות הפרשניות למילים 'הקים כל אפסי ארץ' הבאות בסוף הדרשה בפסיקתא רבתי הן ייחודיות. המסורת הראשונה, בשמו של ר' אבא בר כהנא, אינה נמצאת כלל בפסיקתא דרב כהנא, והמסורת השנייה, המקבילה לפסיקתא דרב כהנא, באה כאן בשמו של ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי. מסורת זו, 'זה המשכן', מסתיימת בציטוט פסוק הסדר 'ויהי ביום כלות' ומהווה סיום הולם לפתירתא. לעומת זאת בפסיקתא דרב כהנא צורפה כאן דרשת ריבוי המרחיבה את משמעות הקמת המשכן לביסוס העולם.<sup>37</sup> שינוי זה, שינוי קל לכאורה, עשוי להצביע על ההבדל המהותי שבין הדרשות בשני החיבורים.<sup>38</sup> בפסיקתא דרב כהנא הפתירתא הזו באה לאחר רצף הפתירתאות שהדגישו את מוטיב השראת השכינה בישראל ביום הקמת המשכן, ופתירתא זו הוסיפה למוטיב זה את המשמעות הקוסמית של ביסוס העולם ביום זה. לעומת זאת בפסיקתא רבתי הפתירתא הזו ממשיכה את הקו הרעיוני שהציבה פתירתת הילמדנו ומדגישה אף היא את תפקידו של משה בהקמת המשכן. המוקד בפתירתא הזו הוא שמשה הוא ש'הקים כל אפסי ארץ', ואילו מוטיב ביסוס העולם נדחק להמשך ופותח בנפרד בדרשה הבאה, שאינה שגרתית במבנה:<sup>39</sup>

37 דרשת ר' יהושע בן לוי בשם ר' שמעון בן יוחאי מובאת בפסיקתא דרב כהנא גם בפני עצמה בחלק הפרשני בסעיף ה.

38 שינויי מעניין נוסף הוא במונח החוזר בפסיקתא דרב כהנא – אוהל מועד; מונח זה נעדר בפסיקתא רבתי, ותחת זאת הוא משתמש במשכן.

39 המינוח 'שנו רבותינו' עשוי ללמד שלפנינו שריד מפתיחתת ילמדנו, אך אין לכך תימוכין בעדי הנוסח. לחלופין ניתן להציע שהדרשה היא המשך לדרשה הקודמת ואינה דרשה עצמאית. ואולם



שנו רבותינו 'על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים' (משנה, אבות א, ב), ואתה מוצא עשרים וששה דורות שעמדו משנברא העולם עד שנתנה התורה היה הקדוש ברוך הוא מנהיג אותם בחדס וכנגדם אמר דוד עשרים וששה פעמים כי לעולם חסדו, אמר רבי הונא הכהן בן אביו בשם רבי אחא: ברמזו רמזו אותם משה להם בים 'נחית בחסדיך' (שמ' טו 13) – אילו עשרים וששה דורות שעמדו משנברא העולם עד שניתנה תורה, 'נהלת בעוזך' (שם) – זו התורה שנקראת עוז שנאמר 'ה' עוז לעמו יתן' (תה' כט 11), למה היה העולם דומה באותה שעה? לטרסקל של שני רגלים ולא היה יכול לעמוד כיון שעמד המשכן כמה שכתב 'אל נזה קדשיך' (שמ' טו 13) עמד העולם [כ"י פרמה, פלטינה 3122 (דה רוסי 1240; ריצ'לר 701): שכתוב] 'זיהי ביום כלות משה להקים' [כ"י פרמה: את המשכן משכן אין כתוב כאן אלא את המשכן את העולם שכת' (וב) 'בבריאת שמים וארץ] וימתחם כאהל לשבת' (יש' מ 22).

הדרשה פותחת בצייטוט משנה מאבות, 'על שלשה דברים [...]', וממשיכה ודורשת שהעולם חסר את הדבר השלישי, העבודה, עד הקמת המשכן. השוואה למקבילות מלמדת שהדרשה מורכבת משלושה יסודות נפרדים. מסגרת הדרשה, הכוללת את צייטוט המשנה ואת דרשת ר' הונא שלפיה הפסוק משירת הים רומז לשלושת יסודות העולם, נמצאת באופן דומה בפסיקתא דרב כהנא:

[1] תמן תנינן שמע' [ון] הצדיק היה משירי כל הילכתה. ר' הונא בשם ר' אחא: עוברי הים פירשו אותו, נחית בחסדך עם זו גאלת, זו גמילות חסדים. 'נהלת בעוזך אל נזה קדשך', זו תורה [...]. ועדיין העולם מתמוטט, ואימתי נתבסס העולם, משבאו לנוה קדשך.<sup>40</sup>

ההערה על עשרים וששה דורות מובאת בתלמוד הבבלי פסחים בשמו של ר' יהושע בן לוי:

אמר רבי יהושע בן לוי: הני עשרים וששה הודו כנגד מי – כנגד עשרים וששה דורות שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו.<sup>41</sup>

דומני שהקריאה הפשוטה יותר היא שהדרשה הקודמת הסתיימה במחלוקת אם 'אפסי ארץ' אלו הדגלים או המשכן שהקים משה, ובכל אחת מהאפשרויות מובא צייטוט מקראי ללא פיתוח כלשהו. כך יוצא שהדרשה מסתיימת בפסוק הקריאה שלנו 'זיהי ביום כלות' כמקובל בפתיחתא.

40 פסיקתא דרב כהנא יט, אנכי אנכי (מהדורת מנדלבוים, עמ' 309).

41 בבלי, פסחים קיח ע"א.

הדימוי לכיסא בעל שתי רגליים מובא בתנחומא בשמו של ר' שמואל בר נחמן:

א"ר [אמר ר'] שמואל בר נחמן: עד שלא נבנה בהמ"ק [בית המקדש] היה העולם עומד על תרנוס [כיסא] של שתי רגלים, משנבנה נתבסס העולם ועמד בישובו.<sup>42</sup>

שלושת היסודות הללו צורפו יחד בפסיקתא רבתי. מיד לאחר ציטוט המשנה שולבה ההערה על עשרים ושישה דורות ללא תורה, וכך נוצקה משמעות חדשה בדרשת 'נחית בסודך'. במקום יסוד גמילות חסדים, שעליו עומד העולם לפי עוברי הים, החסד הוא של הקב"ה, שקיים את העולם ללא תורה. סיום הדרשה עובה בדימוי הטרוסקל בעל שתי הרגליים, הממחיש את הרעיון שעד הקמת המשכן עדיין חסר העולם את הרגל השלישית.<sup>43</sup> הדרשה מסתיימת בציטוט הפסוק מישעיה 'וימתחם כאהל לשבת', המחזק את הזיהוי בין הקמת אהל מועד לבין בריאת העולם.

קיצורו של דבר, המוטיב שנעדר בפסיקתא רבתי מפתיחתא ב, 'שעולם הוקם עמו', פותח בהרחבה וביצירתיות בדרשה ג. ממצא זה מחזק את ההנחה שלפני עורך הפסקה בפסיקתא רבתי עמדה הפסקה שבפסיקתא דרב כהנא גם אם הוא לא היה תלוי בה. על פי קו חשיבה זה ברור מדוע לאחר חטיבת הפתיחה באה פתיחתא המבוססת על הפסוק 'עורי צפון' משיר השירים, מעין מחווה לחטיבת שלוש הפתיחתאות הראשונות שבפסיקתא דרב כהנא.<sup>44</sup> הנחה זו מקבלת חיזוק משילובה של פתיחתא נוספת העוסקת במשה ובתפקידו בהקמת המשכן לאחר פתיחת 'עורי צפון'. לכאורה פתיחת 'עורי צפון' אינה במקומה, שכן היא מפסיקה רצף ענייני ומגובש, ולכן סביר שהוצבה כאן בהשפעת מבנה הפסקה בפסיקתא דרב כהנא.

שלוש הדרשות הראשונות בחטיבה הפותחת את הפסקה בפסיקתא רבתי הן כאמור

42 תנחומא, תרומה ט.

43 על אודות טרוסקל ראו: ד' שפרבר, תרבות חומרית בארץ-ישראל בימי התלמוד, ב, ירושלים תשס"ו, עמ' 39; על אודות תרנוס ראו: שם, עמ' 140. דומה שלפי גרסת פסיקתא רבתי הדימוי חד ומתאים יותר לעניין. וראו: שם, עמ' 144, הערה 15.

44 פתיחתא זו מקבילה חלקית לפתיחתא א בפסיקתא דרב כהנא אך יש בה חומרים ייחודיים רבים. בפרט בולט הדבר במשל המובא על 'באתי לגני', שהוא שונה לחלוטין מהמשלים והדימויים שהובאו בפסיקתא דרב כהנא. מקבילה שלמה יותר לפתיחתא יש בשיר השירים רבה א, [טז], ובסדר עולם רבה ז (מהדורת מיליקובסקי [לעיל הערה 26], עמ' 242; וראו דיונו שם בפירוש, עמ' 142–152). פתיחתא נוספת על שיר השירים, על הפסוק 'צאינה וראינה בנות ציון', מוזכרת לקראת סוף הפסקה, אבל העורך או אחד המעתיקים (לפנינו עדי הנוסח) העדיף לתמצתה: 'דבר אחר' ו'יהי ביום כלות משה' פותח בו 'צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה' ומפרנסו כשם שהוא אומר בשיר השירים.

חטיבה עצמאית אחת, שניכרת בה היטב פעילותו היצירתית של עורך הפסקה.<sup>45</sup> הדרשות בעיקרן מבוססות על חומרים מוכרים, אך עיבודן יוצר אמירה רעיונית קוהרנטית, באשר למקומו של משה בהקמת המשכן. במרכז החטיבה עומדת הפתיחתא על 'מי הקים כל אפסי ארץ' המוכרת מפסיקתא דרב כהנא. פתיחתת הילמדנו שבראש החטיבה היא הצורה הספרותית האופיינית המובהקת ביותר לספרות התנחומא, והיא המעניקה לחטיבה כולה את משמעותה. עיון בה עשוי להמחיש את המגמות וההדגשים המיוחדים לעורך הפסקה:

ילמדנו רבינו מהו שיהא המתרגם לקורא בתורה שיתרגם ויסתכל בכתב? כך שנו רבותינו המתרגם אסור להסתכל בכתב [...] אמר רבי יהודה הלוי בי רבי שלום: אמר הקדוש ברוך הוא למשה: מה אתה מבקש שתהא המשנה בכתב? ומה בין ישראל לאומות? מניין שכך הוא אומר? 'אכתוב לך רובי תורת' (ה' ח 12) ואם כן 'כמו זר נחשבו' (שם).

דבר אחר: 'אכתוב לך רובי תורת' זה אחד משלשה דברים שנתן משה נפשו עליהם וקראם הקדוש ברוך הוא לשמו של משה: הדינים והתורה והמשכן. התורה מניין? 'זכרו תורת משה עבדי' (מל' ג 22). והדינים מניין? 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל' (דב' לג 21). והמשכן מניין שנתן משה נפשו עליו? רבי חייא בן יוסף אמר: כל שבעת ימי המלוואים היה משה מפרקו שני פעמים בכל יום וקבעו. רבי חנינא הגדול אומר: שלשה פעמים בכל יום מפרקו וקובעו, ואם תאמר שהיה אחד משבטו של לוי נותן לו יד, אמרו רבותינו: הוא בעצמו היה מפרקו ולא היה מסייעו אחד מישראל. מניין? ממה שקרינו בעניין: 'יהי ביום כלות משה להקים את המשכן'.

הפתיחתא מורכבת משתי יחידות מדרשיות עצמאיות, והחוט השזור ביניהן הוא הפסוק 'אכתב לו רבי תורת'.<sup>46</sup> היחידה הראשונה כוללת את שאלת הילמדנו והרחבה אגדית של דיאלוג בין הקב"ה למשה סביב כתיבת המשנה. יחידה זו מוכרת מספרות התנחומא, וכבר עסקו רבות במחקר הן בנוסחה והן בהיבטיה הפולמוסיים.<sup>47</sup> היחידה

45 ומכאן עולה שיחידת המשמוע הבסיסית אינה הפרשה כולה אלא רצף כלשהו של יחידות שיש בו קוהרנטיות ספרותית ותמטית.

46 הגרסה בפסיקתא רבתי: 'אכתוב לך', וכך גם במקבילה בתנחומא, וירא ה. גרסה זו נוצרה ככל הנראה בהשפעת הפסוק 'כתב לך את הדברים האלה' (שמ' לד 27), שהוא הפסוק הנדרש במקבילה בתנחומא, כי תשא לד.

47 הדרשה נמצאת בצורתה הגולמית בתנחומא, כי תשא לד. מקבילה נוספת, שהיא כבר בצורת פתיחתת ילמדנו על סדר 'המכסה אני מאברהם', ראו: תנחומא, וירא ה. אך מקבילה זו, שהקשר שלה לפסוק הסדר קלוש ומאולץ, היא בוודאי משנית, וכבר עמד על כך ל' גינצבורג, 'מאמר על

השנייה עוסקת בשבחו של משה – 'על שלשה דברים שנתן משה נפשו עליהם'. בולט כאן הדמיון הסגנוני ל'שלשה דברים' המוזכרים בהמשך הפסקה, וכך נוצרת אחידות סגנונית, המצטרפת לקוהרנטיות הרעיונית. הדרשה מונה שלושה דברים שמשה נתן נפשו עליהם, ושלכן נקראו על שמו. אחד משלושת הדברים זו התורה, שעורך הפסקה קושר אותה לפסוק מהושע 'רובי תורת י'. הדרשה עצמה על שלושת הדברים מופיעה כבר במכילתא דרבי ישמעאל, אלא ששם מוזכרים: 'התורה [...] ישראל [...] והדינין' שנקראו על שמו של משה,<sup>48</sup> וכאן במקום ישראל נכתב: המשכן. יש לשים לב שלשני הדברים הראשונים, התורה והדינים, ניתנה אסמכתא מהכתובים, ואילו המשכן קיבל אסמכתא מדברי אמוראים, המדגישים את עמלו של משה בהקמת ופירוק המשכן בימי המילואים. דברים אלו באים בעיקרם כבר בירושלמי יומא.<sup>49</sup>

הרעיון המרכזי העולה מהפתיחתא הוא תפקידו של משה בהקמת המשכן – כל ימי המילואים היה מפרקו ומקימו ללא עזרה. עורך הפסקה ביקש באמצעות פתיחתת הילמדנו לתת מענה פרשני על הדגשת הכתוב 'ביום כלות משה להקים את המשכן'. ואולם בהנחה שעמדה לפני עורך זה הפסקה שבפסיקתא דרב כהנא – שבה עניין זה אינו תופס מקום מרכזי – ושהיא שימשה לו מקור השראה, יש לתמוה על בחירתו. מה ראה עורך זה להקדיש את פתיחתת הילמדנו שלו, שהיא הקובעת למעשה את כל כיוונה של חטיבת הפתיחה, לעניין זה? ייתכן כמובן שהדבר מקרי או שהוא נבע מטעמו האישי של עורך או מטיב החומר שעמד לרשותו. ואולם מניחות המשך הפסקה עולה האפשרות שהמניע ליצירת הפתיחתא סביב תפקידו של משה קשור לפולמוס פרשני פנימי, ושיש כאן התמודדות עם מגמה ביקורתית כלפי משה כפי שעולה מהפתיחתא החמישית:

[ה] דבר אחר איהי ביום כלות משה'. זש"ה [זה שאמר הכתוב] 'כי יש אדם

---

הילמדנו, הנ"ל, גנזי שכטר, א: קטעי מדרש והגדה מן הגניזה שבמצרים, ועוד נוסף מאמר על הילמדנו, ניו יורק תרפ"ח, עמ' 504. וראו: פ' דרייפוס, "ועד עכשיו המאזניים מעויין" (תנחומא, כי תשא, לד'), תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 139–142; א"א הלוי, 'ועד עכשיו המאזניים מעויין', שם, עמ' 514; מ' ברגמן, 'אין המאזניים מעויין', שם, נג (תשמ"ד), עמ' 289–292; מ"ע פרידמן, 'ועד עכשיו המאזניים מעויין', שם, נד (תשמ"ה), עמ' 147–149; מ' ברגמן, 'לביקורת הנוסח של מדרשי תנחומא-הילמדנו', שם, עמ' 289–292. אשר למקור הניתן כתשובה לשאלת הילמדנו, לדעת אליצור והו מקור תנאי שאינו מוכר לנו או עיבוד של סיפור קצר מהתלמוד הירושלמי, ראו: אליצור (לעיל הערה 9), עמ' 130–131. אך סביר יותר בעיני שיעורך פסיקתא רבתי הציג את ההלכה התנחומאית כברייתא.

48 מכילתא דרבי ישמעאל, שירה א (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 117).

49 ירושלמי, יומא א, א (לה; ג, [עמ' 561 במהדורת האקדמיה ללשון]). מיליקובסקי הקדיש למוטיב זה דיון יסודי, ראו: במהדורתו לסדר עולם (לעיל הערה 26), עמ' 137.

שעמלו בחכמה ובדעת וכשרון' (קה' ב 21) – זה בצלאל, שעשה המשכן בחכמה ובדעת [...] 'ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו' (שם) – זה משה, שלא עמל במשכן ונקרא על שמו, שנאמר 'זיהי ביום [...] כלות בצלאל אין כתב כאן, אלא 'ביום כלת משה', הוי: 'ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו'.

זוהי פתיחתא מעגלית המבוססת על הפסוק מקהלת: 'כי יש אדם שעמלו בחכמה ובדעת ובכשרון, ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו'. הצלע הראשונה בפסוק נפתרת בכצאלאל, שעשה את המשכן בחכמה ובדעת, ואילו הצלע השנייה נפתרת במשה, שלא עמל במשכן ובכל זאת הוא נקרא על שמו. ניתן לשמוע כאן נימה ביקורתית חריפה על כך שמשה קיבל את שכר עמלו של בצלאל.<sup>50</sup> ייתכן שביקורת זו משקפת מציאות חברתית היסטורית, אולם אין בידינו די נתונים לבסס זאת.<sup>51</sup> העורך שילב דרשה זו בפסקה אף שכאמור היא אינה עולה בקנה אחד עם מגמת עריכתו הרעיונית.<sup>52</sup> יתרה מזאת, דומה שהתמודדות עם המסר הביקורתי העולה מדרשה חתרנית זו היא שהכתיבה את עיצוב חטיבת הפתיחתאות שבתחילת הפסקה.

## 2. גיוון רעיוני בפסקה שבפסיקתא רבתי – עליונים ותחתונים

נראה שבהמשך הפסקה, לאחר חטיבת הפתיחה, המגמה העיקרית היא איסוף חומרים על הפסוק הראשון. הפסקה כוללת עוד שתי פתיחתאות, רצף דרשות שבמוקדן המילה 'זיהי', דרשות סמיכות ל'מה שנאמר למעלה', שתי פתיחתאות נוספות וחתימה. כל הדרשות הללו מתמקדות בפסוק הראשון של הקריאה, אך הן מבחינת תחומי העניין והן מבחינת המגמות הרעיוניות העריכה היא אנתולוגית.<sup>53</sup> הגיוון הרעיוני שבפסקה

50 שימוש דומה בפסוק זה כנגד דור המבול ראו: 'ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו' – זה דור המבול' (בראשית רבה כז, א [מהדורת תיאודור-אלבק, 256]). יש לציין שהיו שקראו את הדרשה בניחותא ולא בביקורת, וכך עולה גם מהמקבילה המאוחרת בבמדבר רבה יב, ששם צירף העורך בסוף הדרשה 'ודכותיה שלמה ודוד', ולא סביר שכוונתו הייתה לבקר את דוד.

51 ניתן להבין באופן דומה דרשות ביקורתיות נוספות על משה. ראו: מ' בר, 'עושרו של משה באגדת חז"ל', תרביץ, מג (תשל"ד), עמ' 70-87.

52 יש כאן הבחנה בין שני סוגי קוהרנטיות: קוהרנטיות תמטית, שמשמעותה שהחיבור המאוחר עוסק באופן עקבי באותה תמה – במקרה זה בדמותו של משה – וקוהרנטיות רעיונית, שהיא חריפה יותר, ושמשמעותה שהחיבור המאוחר מקפיד להביא את אותה העמדה, במקרה זה עמדה חיובית כלפי משה. הקוהרנטיות התמטית נשמרת כאן, אך לא כן זו הרעיונית. להבחנה זו, אמנם באשר לתלמוד הבבלי, ראו: מ' לביא-לבקוביץ, 'הפסיכופור התלמודי' – בין הוראת התורה לגדולה וגאולה: סיפורי רבי ורבי חייא כדוגמה לשחזור פרק בדימוי העבר התנאי בתלמוד הבבלי', JSIJ, 8 (2009), עמ' 51-70.

53 ראו לעיל הערה 29. דוגמה לתופעה אנתולוגית בפסיקתא רבתי – חומרים שונים, המשקפים

בפסיקתא רבתי בא לידי ביטוי למשל במספר דרשות המשקפות מתח תאולוגי בקשר ליחסי עליונים ותחתונים. רמז ראשוני לכך מופיע בדרשה השביעית בפסקה, דרשה פרשנית על המילה 'ויהי' הכוללת מחלוקת תנאים בשאלה אם השראת השכינה בתחתונים היא תופעה חדשה או שכבר הייתה בעבר. במסגרת שיטת ר' שמעון בר יוחאי ש'מתחילת ברייתו של עולם הייתה השכינה בתחתונים' מתוארת עליית השכינה לרקיעים וירידתה חזרה למטה.<sup>54</sup> השלב האחרון של הורדת השכינה נעשה על ידי משה, כנאמר בכתוב 'ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן' (שמ' מ' 34). המדרש מעלה סתירה בין מובאה זו לבין הפסוק 'הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך' (מל"א ח' 27), וכמענה מביא את הדימוי הזה:

אמר רבי יהושע דסיכנן בשם רבי לוי: למה הדבר דומה? למערה פתוחה על שפת הים, געש הים ונתמלא המערה והים לא חסר, כך אף על פי שכתב 'וכבוד ה' מלא את המשכן' העליונים והתחתונים לא חסרו מזיו כבודו של הקדוש ברוך הוא.

המסר העולה מן הדימוי הוא שירידת השכינה למשכן לא חיסרה מזיו כבודו של האל בשמים ובארץ. הקביעה ההרמונית המדגישה ש'עליונים לא חסרו מזיו השכינה' אינה סתמית, שכן בהמשך הפסקה באות דרשות המערערות קביעה זו,<sup>55</sup> למשל דרשה המבטאת מחאה של העליונים כנגד ירידת השכינה לארץ. בדרשה השלישית מתוך רצף של ארבע דרשות על המילה 'ויהי' במשמעות של קריאת הצער ווי מופיע הרעיון שהמלאכים הם שאמרו ווי:<sup>56</sup>

דבר אחר 'ויהי' מי אמר ווי? המלאכים אמרו ווי, אמרו: עכשיו מניח הקב"ה את העליונים ויורד ודר בתחתונים! אף על פי כן פייסן הקדוש ברוך הוא את העליונים ואמר להן חייכון העיקר למעלה, כמה שכתב: 'פסה השמים הודו

אולי נקודות מבט אידאולוגיות שונות, המובאים יחדיו – ראו אצל: מ' לביא-לבקוביץ, 'הניקה בנים שרה: דגמים שונים של יחסי יהודים-גויים בגלגוליה של מסורת מדרשית אחת', א' ארליך, ח' קרסל וד"ר לסקר (עורכים), על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה, מוגשים ליעקב בלידשטיין, באר שבע תשס"ח, עמ' 269–291.

54 תיאור דומה, ללא אזכור מחלוקת התנאים, מופיע בפסיקתא דרב כהנא בפתיחתא א, על בסיס הפסוק 'באתי לגני'.

55 במקבילה בפסיקתא דרב כהנא מובא המשל בפתיחתא ב ובהקשר שונה, ושם אין כלל עיסוק ביחסי עליונים ותחתונים אלא רק חיווק לכך ש'אין מקום בארץ פנוי מן השכינה'.

56 על דרשות ווי ראו: ע' מאיר, 'מעשה העריכה בבראשית רבה ובויקרא רבה', תעודה, יא (תשנ"ו), עמ' 61–90.

ותהילתו מלאה הארץ' (חב' ג 3). אמר רבי סימן בשם ר' שמעון בשם רבי יהושע: שחק עליהם הקדוש ברוך הוא על שאמר העיקר למעלן, שכן כתב 'הודו על ארץ ושמים וירם קרן' (תה' קמח 13–14), בתחלה על ארץ ואחר כך שמים, לפיכך אמרו ווי, ז'יהי ביום כלות משה'.

על פי דרשה זו המלאכים צווחו בהקמת המשכן מחשש שהקב"ה נושט אותם ועובר לתחתונים.<sup>57</sup> הקב"ה פייס אותם והסביר שהעיקר למעלה, על פי הפסוק בחבקוק, ששמים קודמים בו לארץ. בשלב זה באה מסורת שעל פיה הקב"ה צחק על המלאכים, והאמת שעיקר שכינה בארץ, על פי הפסוק בתהלים.<sup>58</sup> הדרשה מציפה מתח בין עליונים לתחתונים, כפי שעולה מצווחת המלאכים. אמנם הקב"ה הרגיע את העליונים, אבל על פי מסורת החכמים דבריו נאמרו באירוניה, והאמת היא שעיקר השכינה בתחתונים. קשה להכריע אם מסורת החכמים אכן פירשה אל נכון את כוונתו המקורית של הדרשן, שהדברים נאמרו באירוניה, או שהדרשה היסודית אכן התכוונה לקבוע שעיקר שכינה בעליונים. כך או כך, ברור שהדרשה כפי שהיא לפנינו משקפת מתח חריף בשאלה התאולוגית אם מקום עיקר השכינה בעליונים או בתחתונים.<sup>59</sup> לקראת סוף הפסקה, סמוך לחתימתה, שוב צף המתח שבין עליונים לתחתונים, בדרשת ריבוי מפתיעה:

אמר רבי סימון בשעה שאמר הקב"ה לישראל להקים את המשכן רמוז [כ"י פרמה: למלאכים שיעשו אף הם משכן למעלן. לא עשה. אלא כיון] שהוקם

57 מקבילה לדרשה זו נמצאת במדרש תהלים ה, ב (מהדורת בובר, דף לח ע"א–ע"ב), במסגרת דרשה רחבה יותר על 'שלשה מקומות שהיו המלאכים מדיינין כנגד הקדוש ברוך הוא באדם, במתן תורה ובמשכן'. שתי הצלעות הראשונות בדרשה הובאו אף הן בפסיקתא רבתי, בפסקאות פרה (מהדורת איש שלום, דף גט ע"ב) ועשר תעשר (שם, דף קכח ע"א) בהתאמה. כמו כן יש מקבילה קרובה יותר בתנחומא, תרומה ט.

58 במקבילות במדרש תהלים ה, ב ובתנחומא, תרומה ט, ההסתייגות נאמרת מפיו של דוד כמענה למלאכים: 'אמר להן דוד אף על פי תדע לך שכן הוא, שנאמר הללו את ה' מן השמים'. כאן עיצוב הדרשה באופן שהקב"ה בעצמו שחק על המלאכים מעצים את המסר החריף נגד הרעיון ש'עיקר שכינה למעלה'.

59 ראו: א"א אורבך, חו"ל: פרקי אמונות ודעות<sup>2</sup>, ירושלים תשנ"ח, עמ' 37–38. לדברי אורבך מתח זה משקף 'בצורה עממית ונאיבית [...] חשש, שהשראת השכינה בעולם כאילו גורעת מן הטראנסצנדנטיות שלה'. ייתכן שהצדק עמו, אך לענייני חשבון שיעורך פסיקתא רבתי ראה לנכון להתמודד עם מגמות אלו. יש להעיר שאורבך צייטט את הדרשה בשם תנחומא, נשא יב, אך כפי שציינתי לעיל בהערה 16, דרשה זו, כמו דרשות אחרות, הועתקה בדפוסים מאוחרים מפסיקתא רבתי, ואינן בדפוס הראשון של תנחומא.

המשכן למטה הוקם המשכן למעלה, שנאמר 'ויהי ביום כלות משה' [וגו'], להקים המשכן אין כתיב כאן! אלא את המשכן – זה המשכן של מעלה.

הרעיון הדרשני שהמילים 'את המשכן' מרבות גם את 'המשכן של מעלה', הוא מרחיק לכת הרבה מעבר לרעיון הבסיסי המופיע בפסיקתא דרב כהנא – וגם קודם לכן בפסיקתא רבתי לפי חלק מכתבי היד – שהריבוי מתייחס לעולם הגשמי, שהיה רותת עד אז. לפי הנאמר כאן לא רק הארץ תלויה במשכן הארצי אלא גם שוכני מרום תלויים בו. זאת ועוד, תיאור זה של משכן של מעלה שמוקם בזמנית עם המשכן הארצי, עומד בניגוד מובהק לתמונה הרווחת יותר בספרות חז"ל, שהמשכן שלמטה הוקם על פי התבנית הקיימת למעלה.<sup>60</sup> על פי גרסת כ"י פרמה, פלטינה 3122 (דה רוסי 1240; ריצ'לר 701) התמונה מקצינה עוד יותר בתיאור הימנעות המלאכים מלהקים את המשכן, שהוקם בסופו של דבר בזמן הקמת המשכן הארצי. ייתכן שדרשה זו של ר' סימון נאמרה כפולמוס עקיף נגד דוקטרינות נוצריות שחדרו לארץ ישראל החל במאה השלישית לסה"נ, ושהאדירו את המשכן העליון ובוו למשכן הארצי.<sup>61</sup> אם כן בחלק זה של הפסקה בולטת המגמה האנתולוגית, ויש בו גיוון רעיוני ואף מתח תאולוגי בקשר ליחסי עליונים ותחתונים.

### 3. חטיבת הסיום של הפסקה בפסיקתא רבתי

החטיבה החותמת את הפסקה מכילה מספר דרשות סמיכות, המתמקדות בעניין ברכת כוהנים, המופיעה במקרא לפני פרשתנו. הדרשה הראשונה בחטיבה זו (היא הדרשה התשיעית בפסקה) מנוסחת בצורה הקלסית של דרשות הסמיכות:

מה כתב למעלה מן העניין ברכת כוהנים [...] אמר רבי יהושע דסיכנן למה הדבר דומה למלך שקידש את בתו ועשה לה קידושין גדולים ושלטה בהם עין רעה,

60 למשל בפתחתא ג בפסיקתא דרב כהנא מובא: 'כך אמר הב"ה למשה, משה אם אתה עושה מה של מעלה למטה אני מניח סנקליטין שלי של מעלן ויורד ומצמצם שכינתי ביניכם למטן'. וראו גם בבירייתא בבבלי, מנחות: 'תניא, רבי יוסי ברבי יהודה אומר: ארון של אש ושלחן של אש ומנורה של אש ירדו מן השמים, וראה משה ועשה כמותם, שנאמר: וראה ועשה כתבניתם אשר אתה מראה בהר' (בבלי, מנחות כט ע"א).

61 יסודן של התפיסות אצל פאולוס באיגרת אל הגלטים, ושם הדברים מכוונים כנגד הקהילה הנוצרית הירושלמית, שעדיין דבקה במצוות התורה. אולם רק במאה השלישית חדרו תפיסות אלו למרחב הארץ ישראלי, על ידי אבות הכנסייה כדוגמת הבישוף דיוניסיוס מאלכסנדריה. ראו: א"א אורבך, 'ירושלים של מטה וירושלים של מעלה', הנ"ל, עולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב, עמ' 161–162.



עבר המלך להשיא את בתו. מה עשה? נתן לה קמיע [...] אלא כיון שבאו ועשו את המשכן נתן להם הקדוש ברוך הוא את הברכות תחילה כדי שלא תשלוט בהם עין רעה, לפיכך כתב תחילה 'ברכך ה' ואחר כך 'זיהי ביום'.

על פי דרשה זו ברכת הכוהנים היא מעין קמע שניתן לעם ישראל קודם הקמת המשכן.<sup>62</sup> שלוש הדרשות הבאות אמנם אינן מנוסחות בצורה הקלסית של דרשות סמיכות, אולם בבסיסן נמצאים קישורים בין הקמת המשכן למוטיבים מברכת כוהנים. הדרשה האחת עוסקת ב'כילוי המזיקין' ביום הקמת המשכן, שעל פי ריש לקיש נלמד מהסמיכות לברכת כוהנים: 'מה לי ולספר תילים? דבר תורה הוא 'ברכך ה' וישמרך' מן המזיקים. אימתי? 'זיהי ביום כלות משה'.<sup>63</sup> הדרשה השנייה קובעת: 'משהוקם נעשה שלום בעולם', ואף כאן מובאת דרשת ריש לקיש שבמוקדה הסמיכות לברכת כוהנים: "'ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום". אימתי? 'זיהי ביום כלות משה להקים את המשכן'.<sup>64</sup> שלוש דרשות הסמיכות מסודרות בהתאם לסדר המוטיבים בפסוקי ברכת הכוהנים: 'ברכך' – ברכות; 'ישמרך' – מזיקים; 'ישם לך שלום' – שלום. ואולם הדרשה האחרונה חוזרת למוטיב הברכות:

[יג] דבר אחר: 'זיהי ביום כלות משה'. אמר רבי יהושע בן לוי: ברמז אמר הקדוש ברוך הוא לישראל כשיעשו את המשכן שהוא נותן להם את הברכות. מניין? הוא שכתב 'מזבח אדמה תעשה לי [וגו'] בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך' (שמ' כ 21). לפיכך כשעשו המשכן נתן להם הקדוש ברוך הוא את הברכות, 'ברכך ה' וישמרך'. אימתי? 'זיהי ביום כלות משה'.

הדרשן, ר' יהושע בן לוי, ביסס את הזיקה שבין משכן לברכות על הפסוק בשמות 'אבוא אליך וברכתך'. נראה שהחזרה למוטיב הברכות, שכבר זכה לפיתוח קודם לכן, נועדה ליצור מבוא לחתימה, שהיא המשך ישיר לדרשה זו:<sup>65</sup>

62 תפסת ברכת כוהנים קמע היא כנראה קדומה, ובכתף היגום אף נתגלה קמע כזה. ראו: ג' ברקאי, 'ברכת הכוהנים על לוחיות כסף מכתף היגום בירושלים', קתדרה 52 (תמוז תשמ"ט), עמ' 37–76.  
63 במקבילה בפסיקתא דרב כהנא (ה) דווקא ר' יוחנן הוא שמעיר 'מה לי ללמד ממקום אחר נלמד ממקומו, יברכך י"י וישמרך, וישמרך מן המזיקין'.  
64 מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש, המובאת בפסיקתא דרב כהנא כדרשה פרשנית על הפסוק, מעוצבת כאן בפסיקתא רבתי כפתיחתא על בסיס הפסוק ששימש את ר' יוחנן: 'זה שאמר הכתוב "אשמעה מה ידבר האלהים" [...] אימתי? "זיהי ביום כלות משה להקים את המשכן"'.  
65 דרשת 'רמז למלאכים' מפסיקה בין דרשה זו לבין החתימה, ואפשר שהדמיון הצורני 'רמז [...] הוא שהניע את העורך לקטוע את הרצף בשרבוב הדרשה שלא במקומו.

אמר הקב"ה בעולם הזה כשעמד המשכן צויתי את אהרן ובניו שיהיו מברכים אתכם אבל לעתיד לבוא אני בכבודי מברך אתכם, שכן כתב: 'ברכך ה' מציון עושה שמים וארץ' (תה' קלד 3).<sup>66</sup>

החתימה ממשיכה את הרעיון של הברכות הניתנות לעם ישראל ביום הקמת המשכן, אבל במבט אופטימי לעתיד לבוא, שבו הקב"ה בכבודו 'מברך אתכם'. זו הייתה נקודת משען ראויה מבחינת עורך הפסקה לחתום אותה במסר של נחמה למציאות נטולת מקדש.

#### 4. הפסקה בפסיקתא רבתי – סיכום

אף שחומרים מדרשיים קדומים היו נגישים לעורך הפסקה בפסיקתא רבתי, והוא לא היה תלוי בפסיקתא דרב כהנא, ההנחה שהפסקה שבפסיקתא דרב כהנא עמדה מול עיניו מועילה בהבנת הכרעותיו בעיצוב הפסקה שלו. הוא בחר להתמקד בפתיחת הרביעית של פסיקתא דרב כהנא ולהדגיש את תפקידו של משה, אולי מתוך מגמה להתמודד עם דרשה ביקורתית על משה. סביב פתיחתא זו הוא בנה חטיבה שלמה, הכוללת את פתיחתת הילמדנו ואת הדרשה בעלת המבנה הלא שגרתי המפתחת את המוטיב שנמצא בפסיקתא דרב כהנא. מיד לאחר מכן הוא מיקם פתיחתא אחת מתוך חטיבת שלוש הפתיחתאות הראשונות שבפסיקתא דרב כהנא, והביא אותה באופן חלקי ובשינויים רבים. בהמשך הוא אסף חומרים מדרשיים על הפסוק הראשון של הקריאה ובעיקר על המילה 'ויהי' ועל הסמיכות למעלה מן העניין, וגם החתימה שיצר בנויה על סמיכות זו. בפסקה עצמה מתגלית עריכה לקטנית ועשירה, ויש בה גיוון רב הן בנושאי הדרשות והן במגמתן הרעיונית. מבנה אחד חוזר בשני נושאים רעיוניים: תחילה באה דרשה המציגה עמדה מתונה ושמרנית, ולאחריה באות עמדות חתרניות ומפתיעות. כך הוא באשר לתפקידו של משה וכן באשר למתח בין עליונים לתחתונים בהקמת המשכן. נקודה חשובה נוספת הראויה לציון היא מציאותו של קול מארגן עקבי באמצעות אחידות לשונית. קול זה בא לידי ביטוי הן במינוח המארגן את הטקסט והן בגוף החומרים המוצגים. למשל המטבע העיקרי החוזר בסיומות של פתיחתאות הוא 'אימתי? ביום כלות משה', מטבע שאופייני דווקא לספרות הפסיקתא, ושמרמו לעיצומו של יום, אך אינו מופיע בפסקה שבפסיקתא דרב כהנא.<sup>67</sup>

66 ובדומה לכך: 'אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: בעולם הזה שבת לוי מברך אתכם בשמי, אבל לעולם הבא אני בכבודי מברך אתכם שנאמר "ברכך ה' נוה צדק הר הקדש" (יר' לא' 22) (תנחומא, לך לך ה' [מהדורת בובר, דף לב ע"א])

67 במקבילה בשיר השירים רבה מטבע זה מופיע.

## ד. תנחומא – 'זיהי ביום כלות'

## 1. השוואה מבנית כללית בין הפרשה בתנחומא

## לבין הפסקה בפסיקתא רבתי

מדרש תנחומא כולל פרשה מדרשית שלמה לקריאה המתחילה בפסוק 'זיהי ביום כלות משה'.<sup>68</sup> לפי הידוע לנו לא היה סדר כזה במחזור הקריאה התלת־שנתי אלא זו הייתה פסקה לקריאה לחנוכה.<sup>69</sup> דומה שאין זיקה של ממש בין הפרשה שבתנחומא לבין פסיקתא דרב כהנא, אבל יש חפיפה משמעותית בינה לבין הפסקה שבפסיקתא רבתי. כצפוי יש דמיון מבני־צורני רב בין הפרשה שבתנחומא לבין הפסקה בפסיקתא רבתי, דמיון שיסודו במוסכמות המשותפות לספרות התנחומא. בשתייהן אנו מוצאים פתיחתת ילמדנו, לאחריה סדרת פתיחתאות ודרשות פרשניות ולבסוף חתימה אופיינית. גם כאן יש מגמה אנתולוגית־לקטנית, אך במידה פחותה מאשר בפסיקתא רבתי. מלבד הדמיון המבני בין הפרשה בתנחומא לפסקה בפסיקתא רבתי יש חפיפה של ממש בתוכניהן. אמנם אין ראייה פילולוגית לתלות של הפרשה בתנחומא לפסקה בפסיקתא רבתי, ואולם מסתבר מהממצאים שיפורטו להלן שעורך הפרשה בתנחומא הכיר את הפסקה בפסיקתא רבתי או לפחות את תכניה והגיב עליהם. אפתח בהשוואה מבנית כללית של הפרשה בתנחומא לפסקה שבפסיקתא רבתי:

מבנה הפסקה בפסיקתא רבתי

מבנה הפרשה בתנחומא (מהדורת בובר)

א-ג: חטיבה עצמאית – תפקיד משה בהקמה פתיחתא 'ילמדנו רבנו'	א-ג: חטיבה עצמאית – תכלית המשכן פתיחתא 'ילמדנו רבנו'
ד: פתיחתא 'מי עלה שמיים'	ד: פתיחתא 'נוצר תאנה'
ה: פתיחתא לא תקנתי 'על שלשה דברים'	ה: פתיחתא לא תקנתי 'מה טובו אהליך'
ו: פתיחתא 'עורי צפון'	ו: פתיחתא 'מה טובו אהליך'
ז: פתיחתא 'אדם שעמלו בחכמה'	ז: פתיחתא 'מה טובו אהליך'
ח-ט: דרשות על 'זיהי' – מי אמר וזיהי?	ח-ט: דרשות על 'מה שהיה שכינה בתחתונים'
י: פתיחתא 'ברכות'	י: פתיחתא 'מה שהיה שכינה בתחתונים'
	יא: סמיכות 'שלוש'

68 תנחומא, נשא יט-כט (מהדורת בובר, דף יז ע"ב-ב-כא ע"א); תנחומא, נשא יא-כו (החל בדפוס מנטובה הוא כולל הוספות מפסיקתא רבתי), וראו לעיל הערה 16.

69 יש פרשה מדרשית לפסוק 'מה תברכו' (במ' ו 22), וכן לפסוק 'ביום השביעי' (שם ז 48). שני אלו היו ראשי סדרים לפי הרשימות הידועות לנו.

מבנה הפרשה בפסיקתא רבתי

מבנה הפרשה בתנחומא (מהדורת בובר)

כז: סמיכות 'ברכות'	י: סמיכות 'מזיקין'
כח: סמיכות 'מזיקין'	יא: פתיחתא 'צאינה וראינה'
כח: 'כלת' כתיב	יב: פתיחתא, סמיכות 'שלום'
	יג: סמיכות 'ברכות'
כט: חתימה בברכת משה	יד: חתימה בברכת כוהנים

לכאורה מבנה הפרשות בשני החיבורים דומה, אך בחינה זהירה מגלה ביניהן הבדל משמעותי: המבנה בפסיקתא רבתי הוא עקבי, וכל הדרשות בחטיבה המרכזית עוסקות בפסוק הראשון, אך בתנחומא יש חריגה מבנית. בהמשך לחטיבת הפתיחתאות הראשונה בתנחומא באות שתי דרשות על קרבנות הנשיאים (סעיפים כב–כג). הדרשה השנייה עוסקת בפחיתות קרבנות הנשיאים שהובאו במשכן ('קערת כסף אחת [...]') למול הקרבנות שיובאו במקדש העתידי. המדרש מזכיר את הפסוק הפותח את תיאור קרבנות הנשיאים, 'ויהי המקריב ביום הראשון את קרבנו נחשון בן עמינדב למטה יהודה' (במ' ז 12) וכאן עשויה הייתה הפרשה להסתיים, והמסר החיובי לעתיד לבוא המוזכר בדרשה עשוי היה להיחשב כחתימת הפרשה.<sup>70</sup> ואולם הפרשה נמשכת בחטיבה בת חמש דרשות על הפסוק הראשון בקריאה (סעיפים כד–כה).

חטיבה זו מתחילה בדרשה פרשנית על 'ויהי', הכוללת מחלוקת תנאים בשאלה אם השראת השכינה בתחתונים היא תופעה חדשה או שהייתה כבר בעבר. דרשה זו מקבילה לדרשה השביעית שבפסיקתא רבתי וייתכן שנלקחה משם.<sup>71</sup> בהמשך החטיבה באות שלוש דרשות סמיכות לברכת כוהנים, המקבילות לדרשות שבפסיקתא רבתי. אך בעוד שבפסיקתא רבתי הדרשות מסודרות לפי פסוקי ברכת כוהנים, כאן הסדר שונה: 'שלום', 'ברכות' ו'מזיקין'. ייתכן שהעורך ראה בהן דרשות פרשניות על הפסוק 'ויהי ביום כלות' וסידרן בהתאם לכך. דרשות 'שלום' ו'ברכות' מתאימות למילים 'ויהי ביום': 'ו' ביום' שהוקם המשכן נעשה שלום [...]; 'וכשבא אליהם ברכן [...] אימתי? ביום שהוקם המשכן'. דרשת 'מזיקין' נקשרת ל'כלות' – 'ביום כלות לשון כילוי [...]

70 ממצא זה מעלה את האפשרות שלפנינו תוצר של איחוי של חומר ששימש כחתימה עם חומר נוסף.

71 אני מהסס לקבוע שעורך התנחומא ממש השתמש בפסיקתא רבתי, שכן דרשתו מנוסחת באופן שונה, וכוללת מרכיבים העשויים ללמד שהשתמש במקור נוסף. בצד הדמיון לפסיקתא רבתי יש לשים לב לניסוח הייחודי המצוי בתנחומא בדרשה זו: 'בשעה שברא הקדוש ברוך הוא העולם, התאווה שיהא לו דירה בתחתונים, כשם שיש לו בעליונים'. נראה שמגמת הניסוח הזה ליישב את המתח בין עליונים לתחתונים שקיים בפסיקתא רבתי.

נתכלו המזיקין'.<sup>72</sup> חטיבה זו לכאורה אינה במקומה, שכן כבר נדרשו פסוקים מאוחרים יותר בפרשה. מאחר שלכל הדרשות שבחטיבה זו יש מקבילות בפסיקתא רבתי, סביר להניח שעורך הפרשה בתנחומא לקח אותה משם, או לפחות עיצב אותה בהתאם למבנה הפסקה שבפסיקתא רבתי.<sup>73</sup>

## 2. חתימת הפרשה בתנחומא וזיקתה לפסיקתא רבתי הזיקה בין שתי הפרשות בולטת עוד יותר בחתימותיהן:

חתימת הפרשה בתנחומא (מהדורת בובר)	חתימת הפסקה בפסיקתא רבתי
'וירא משה את כל המלאכה וגו' 'ויברך אותם משה' (שמ' לט 43), ומה ברכה ברכך? אמר להם: תשרה שכינה במעשה ידיכם. בעולם הזה ברכך משה,	'ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן' (במ' ז 1)
אבל לעולם הבא הקב"ה מברכך, שנאמר 'יברכך ה' מציון וראה בטוב ירושלים' כל ימי חיך וראה בנים לבניך שלום על ישראל' (תה' קכח 6).	בעולם הזה כשעמד המשכן צויתי את אהרן ובניו שיהיו מברכים אתכם, אבל לעתיד לבא אני בכבודי מברך אתכם, שכן כתב 'יברכך ה' מציון עושה שמים וארץ' (תה' קלד 3).

הדמיון בין שתי החתימות בולט: בשתיהן מופיע מסר הנחמה לעתיד לבוא סביב מוטיב הברכות. ההבדל ביניהן הוא שבפסיקתא רבתי הדרשה מתייחסת לברכת אהרן ובניו הכוהנים המוזכרת בפרשתנו, ואילו בתנחומא מובאת ברכת משה על בסיס פסוקי ספר שמות: 'אמר להם תשרה שכינה במעשה ידיכם'.<sup>74</sup> בפסיקתא רבתי החתימה

72 ובהמשך דרשת נוספת על 'כלות'. יש לציין שבניגוד לפסיקתא רבתי, שחטיבת דרשות הסמיכות נסגרת שם בדרשה נוספת על ברכות כדי לשזור אותה בחתימה, בתנחומא לא היה צורך בכך כיוון שחתימתו עוסקת בברכת משה ולא בברכת כוהנים.

73 כמובן תמיד אפשר לטעון ששני העורכים השתמשו במקור קדום משותף, אך דומני שבמקרה זה המשקל המצטבר של הממצאים מלמד שלעיני עורך תנחומא עמדה הפסקה שנמצאת בפסיקתא רבתי שלפנינו, ושהיא השפיעה על מלאכתו הן מבחינת תוכן הדרשות שאבא או שהגיב עליהן והן מבחינת מבנה הפרשה שיצר.

74 כך נוסחה הברכה כבר בספרות התנאים. ראו: תוספתא, מנחות ז, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 522); ספרא, שמני, מכילתא דמילואים (מהדורת וייס, דף מד ע"ב); ספרי במדבר קמג (מהדורת כהנא, עמ' סט).

ממשיכה באופן טבעי את דרשת הסמיכות לברכת כוהנים המופיעה קודם לכן, ואילו בתנחומא החתימה נראית תלושה מהקשרה. ממצא זה תומך אף הוא בהנחה שעורך הפרשה בתנחומא הושפע ממבנה הפסקה שבפסיקתא רבתי – הוא עיצב מבנה דומה אך השתמש בחומרים מדרשיים על ספר שמות.<sup>75</sup>

הדמיון בחתימות החיבורים ניכר גם בדרשה ביקורתית-חזרתנית הבאה בכל אחד מהם לפני החתימה, שהיא ברכה לישראל. בפסיקתא רבתי יש (על פי נוסח כ"י פרמה) דרשה ביקורתית על המלאכים שהתירשו בהקמת המקדש בשמים, שהוקם רק ביום הקמת המשכן בארץ.<sup>76</sup> בדומה לכך באה בתנחומא דרשה ביקורתית על הנשיאים שהתירשו בנדבת המשכן:

[כט] 'ויקריבו נשיאי ישראל' (במ' 2). את מוצא בשעה שהכריז משה ואמר 'קחו מאתכם תרומה' (שמ' לה 5), מה עשו נשיאים? אמרו: לא היה משה יודע לומר לנו שנעשה המשכן? מה עשו? לא נתנו נדבה, אמרו: אלו עושין את המשכן, ולנו הוא אומר שניתן נדבה! אמר הקדוש ברוך הוא: חייכם שיש לכם לידע שאיני צריך לכם [...] שנאמר 'זהמלאכה היתה דיים' (שם 7).

דרשה זו מתארת את השתמטות הנשיאים מנדבת המשכן מפני שחשו שקופח כבודם. בניגוד לעם הפשוט, שגילה התלהבות הן בהקמת המשכן והן בנדבות, הנשיאים לא היו מעורבים בהקמת המשכן ולא התנדבו.<sup>77</sup> יוצא שבשני החיבורים הפרשה מסתיימת בדרשת שבח על הברכה לעם ישראל על רקע ביקורת כנגד עיילית – מלאכים או נשיאים – שלא הייתה זכאית לברכה זו. אם כן יש סימנים המלמדים על השפעה של מבנה הפסקה בפסיקתא רבתי על האופן שבו בחר עורך הפרשה בתנחומא לעצב את הפרשה בחיבורו.

3. חטיבת הפתיחה של התנחומא וזיקתה לפסיקתא רבתי  
ההשפעה שציינתי ניכרת גם בחטיבה הפותחת את הפרשה בתנחומא, והכוללת שלוש

75 חילוף פסוק החתימה גם הוא עשוי להיות משמעותי. בפסיקתא רבתי הפסוק מזכיר את מוטיב עושה שמים וארץ, שהוא מרכזי לאורך הפסקה כולה, ואילו בתנחומא הפסוק מתאים פחות למהלך הפרשה. ואולם ייתכן שהחילוף נוצר על ידי סופרים או מעתיקים שפתחו בצורה אחרת קיצור שכלל רק את שלוש המילים הראשונות של הפסוק.

76 ראו לעיל בסמוך להערה 59.

77 יחידה זו היא למעשה התחלה של הדרשה על קרבן הנשיאים בסעיף כב וכן של המשפט המסיים את פתיחת הילמדנו (ראו להלן). הביקורת הבוטה על הנשיאים ייחודית לתנחומא כאן. בדרשה המקבילה בספרי במדבר נאמר שהנשיאים רצו להשלים את תרומת העם ולבסוף תרמו את אבני השוהם. ראו: ספרי במדבר מה (מהדורת כהנא, עמ' 131).

פתיחתאות. דומה שעיקר היצירתיות של העורך וזיקתו לפסיקתא רבתי מתבטאות בחטיבה זו, המציגה את עיקרי תפיסתו של העורך באשר לפרשה. בראש החטיבה באה פתיחתת ילמדנו:

[יט] ז'יהי ביום כלות משה' (במ' ז 1). ילמדנו רבינו: כמה דברים קדמו למעשה בראשית? כך שנו רבותינו, שבעה דברים קדמו לעולם, ואלו הן, כסא הכבוד, והתורה, ובית המקדש, ואבות העולם, [וישראל], ושמו של משיח, והתשובה [...] בא וראה: בשעה שא"ל [שאמר לו] הקדוש ברוך הוא למשה שיאמר לישראל שיעשו לו משכן, א"ל הקדוש ברוך הוא למשה אמור להם לישראל כביכול לא בשביל שאין לי איכן לדור, אני אומר לכם שתעשו לי משכן, עד שלא נברא העולם הרי מקדשי בנוי למעלה [...] ובשביל חיבתכם אני מניח בית המקדש העליון, שהוא מתוקן עד שלא נברא העולם, וארד ואשכון בתוכם, שנאמר 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שמ' כה 8).

אמר ר' יהודה בר סימון בשם ר' יוחנן: זה אחד משלשה דברים ששמע משה מפי הגבורה והרתיע לאחוריו, בשעה שאמר לו 'ונתנו איש כופר נפשו' (שמ' ל 12) [...] ובשעה שאמר 'את קרבני לחמי לאשי' (במ' כח 2) [...] ובשעה שאמר לו 'ועשו לי מקדש' (שמ' כה 8), אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: 'הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך' (מל"א א 27) [...] ואנו יכולין לעשות לו מקדש? א"ל הקדוש ברוך הוא איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחן, שנאמר 'ואת המשכן תעשה עשר יריעות' (שמ' כו 1),

כיון ששמעו ישראל כך עמדו ונתנדבו ברצון ועשו את המשכן, וכיון שעשו את המשכן נתמלא מכבודו, שנאמר 'ולא יכול משה לבא אל אהל מועד' (שם מ 35), אמרו הנשיאים: הרי השעה שנקריב קרבנות בשמחה ששרתה שכינה בינינו, מניין? ממה שקראו בענין ז'יהי ביום כלות משה'.

פתיחתת הילמדנו מורכבת משלוש יחידות מדרשיות. היחידה הראשונה כוללת את שאלת הילמדנו, המובילה להרחבה אגדית של ציווי הקמת המשכן. היחידה השנייה היא דרשה על שלושה דברים ששמע משה ונרתע לאחוריו, ביניהם הציווי על הקמת המשכן. והיחידה השלישית כוללת תיאור סיפורי של נדבת העם והנשיאים למשכן. היחידה הראשונה פותחת בשאלת ילמדנו שאינה הלכתית באופייה – 'כמה דברים קדמו למעשה בראשית?'. השאלה מובילה לציטוט ברייתא המופיעה בשינויים קלים גם בתלמוד הבבלי פסחים: 'שבעה דברים קדמו לעולם [...] ובית המקדש [...]'.<sup>78</sup>

78 בבלי, פסחים נד ע"א. המדרש מונה את 'אבות העולם, וישראל', ככל הנראה בהשפעת בראשית

על יסוד הרעיון שהמקדש קדם לעולם ממשיכה היחידה לפתח את דברי הקב"ה למשה בזמן שציווה אותו על הקמת המשכן. על פי הרחבה זו הקב"ה ציין שהוא אינו זקוק למשכן כדי לדור בו, שכן בית המקדש של מעלה כבר קיים. הקב"ה ירד למשכן מפני חיבתו לעם ישראל – 'ובשביל חיבתכם אני מניח בית המקדש העליון [...] וארד ואשכון בתוכם'. מוטיב זה, שהקב"ה יורד למשכן מפני חיבתו לעם ישראל, היה מרכזי בעיני עורך הפרשה בתנחומא, והוא חוזר בה עוד מספר פעמים.<sup>79</sup>

היחידה השנייה מתייחסת אף היא לפסוק הציווי על הקמת המשכן (שמ' כה 8). היחידה כוללת דרשה של ר' יהודה ב"ר סימון בשם ר' יוחנן על אודות שלושה דברים ששמע משה מפי הגבורה והרתיע לאחוריו, והאחרון שבהם הוא הציווי להקמת המשכן.<sup>80</sup> משה נרתע לאחוריו מפני עצם הרעיון ש'אנו יכולין לעשות לו מקדש?'. הקב"ה הרגיע את משה שאין הוא מבקש שיבנו מקדש לפי כוחו אלא לפי כוחן של ישראל – 'ואת המשכן תעשה עשר יריעות'. זהו הפסוק הראשון העוסק בהוראות הכנת המשכן עצמו, והדגש הוא על המילים 'ואת המשכן תעשה'.<sup>81</sup>

רבה א, ד (מהדורת יאודור-אלבק, עמ' 6), ואת 'גן עדן וגהנם' הוסיף בשם 'א'. לדעת גינצבורג עורך התנחומא לא השתמש בכראשית רבה, והמסורת על שבעה דברים היא קדומה. ראו: גינצבורג (לעיל הערה 47), עמ' 476. חשוב לציין שעורך התנחומא הבין שבית המקדש קדם כפועל לעולם, וזהו בית המקדש שבשמים, בעוד שבמקבילה שבכראשית רבה הדרשן מחלק בין כיסא ה', שאכן נברא ונמצא בשמים, לבין בית המקדש, ש'עלה במחשבה להבראות' בלבד. על כל העניין ראו: M. D. Swartz, *The Signifying Creator: Nontextual Sources of Meaning in Ancient Judaism*, New York 2014, pp. 16-24

79 מוטיב זה הוא עיצוב נוסחאי מחודש של רעיון היסוד הקדום שנמצא גם בפסיקתא דרב כהנא, ושמופיע גם להלן בדרשת 'באתי לגני': 'התאוה שיהא לו דירה בתחתונים, כשם שיש לו בעליונים'. ניסוח כמעט זהה נמצא בעוד שני מקומות בתנחומא: 'חייכם בשביל חיבתכם אני פוסל את הכל, ומשתמש בשלכם, בהעלותך את הנרות' (תנחומא, בהעלותך ט [מהדורת בובר, דף כה ע"א]); 'אמר הקדוש ברוך הוא לא שאני צריך לאור בשר ודם הוהרתי אתכם על הנרות [...] אלא בשביל חבתכם אמרתי לכם' (תנחומא, תצוה ד).

80 חשוב לציין שדרשה זו של ר' יהודה ב"ר סימון, על אודות שלושת הדברים ששמע משה והרתיע לאחוריו, משכן, קרבנות וכופר נפש, משמשת בפסיקתא דרב כהנא בשתי הפסקאות הרלוונטיות לשתי הצלעות הראשונות שבדרשה. הדרשה מופיעה בפסיקתא דרב כהנא בפסקת 'את קרבני לחמי' בגלל הקרבנות ובפסקת 'שקלים' בגלל עניין כופר הנפש. בשני המקרים היא משולבת כדרשת חתימה. העניין השלישי, המשכן, שהיה מתאים לפסקת 'זיהו ביום כלות משה', איננו בפסיקתא דרב כהנא, אך הוא מופיע כאן בתנחומא במסגרת פתיחתת ילמדנו. ממצא זה מחזק את ההנחה שהובאה בראשית המאמר באשר לרקע המדרשי המשותף לפסיקתא ולספרות התנחומא.

81 בפסיקתא דרב כהנא הניסוח הוא: 'לא כשאתה סבור, אלא עשרים קרש בצפון ועשרים קרש בדרום שמונה במערב ואני יורד ומצמצם שכינתי ביניכם למטן, דכתי' [ב] "ונועדתי לך שם" (שמ' כה 22) (פסיקתא דרב כהנא, כי תשא י [מהדורת מנדלבוים, עמ' 33]). המוקד שם הוא על ממדי המקדש,



היחידה האחרונה כוללת את תיאור התגובות של העם והנשיאים על הציווי להקמת המשכן. ישראל הגיבו על דברי הקב"ה בהתלהבות – 'כיון ששמעו ישראל כך עמדו ונתנדבו ברצון ועשו את המשכן' (פרפרזה של שמ' לה 29). נראה שתגובה זו מתחברת יפה לדברי החיבה של הקב"ה שביחידה הראשונה – 'ובשביל חיתבכם אני מניח בית המקדש העליון [...] וארד ואשכון בתוכם'. היחידה השנייה נראית כקוטעת את הרצף. בהנחה שהפסקה בפסיקתא רבתי הייתה השראה ודגם לעורך הפרשה בתנחומא בעיצוב פרשתו, עולה האפשרות שהכללת היחידה השנייה, דרשת ר' יהודה בשם ר' יוחנן, נבעה ממניעים צורניים-אסתטיים. דרשה זו דומה בצורתה לדרשה העומדת בלב הפתיחתא שבפסיקתא רבתי; בשתייהן מדובר על שלושה דברים הקשורים למשה רבנו – 'נתן משה נפשו עליהם' בפסיקתא רבתי ו'הרתיע לאחוריו' כששמע אותם בתנחומא. הדמיון הצורני בין הפתיחתאות מומחש בטבלה:

פתיחתת הילמדנו בתנחומא (מהדורת בובר)	פתיחתת הילמדנו בפסיקתא רבתי
<p>ילמדנו רבינו כמה דברים קדמו למעשה בראשית? כך שנו רבותינו, שבעה דברים קדמו לעולם [...]          בא וראה בשעה שא"ל הקדוש ברוך הוא למשה [...] ובשביל חיתבכם אני מניח בית המקדש העליון, שהוא מתוקן עד שלא נברא העולם, וארד ואשכון בתוכם, שנאמר ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (שמ' כה 8).</p>	<p>ילמדנו רבינו מהו שיהא המתרגם לקורא בתורה שיתרגם ויסתכל בכתב? כך שנו רבותינו: המתרגם אסור להסתכל בכתב [...] אמר הקדוש ברוך הוא למשה מה אתה מבקש שתהא המשנה בכתב ומה בין ישראל לאומות? מניין שכך הוא אומר? 'אכתוב לך רובי תורת' ואם כן 'כמו זר נחשבו' (הו' ח 12).</p>
<p>אמר ר' יהודה בר סימון בשם ר' יוחנן זה אחד משלשה דברים ששמע משה מפי הגבורה והרתיע לאחוריו [...]</p>	<p>ד"א 'אכתוב לך רובי תורת' זה אחד משלשה דברים שנתן משה נפשו עליהם וקראם הקדוש ברוך הוא לשמו של משה הדינים והתורה והמשכן [...]</p>
<p>ובשעה שאמר לו ועשו לי מקדש, אמר משה [...]</p>	<p>והמשכן מניין שנתן משה נפשו עליו? [...]</p>

שיאנם מתאימים לקב"ה, אלא שהוא מצמצם עצמו לתוכם. הקרשים ממחישים היטב את גודלו המוגבל של המשכן.

פתיחתת הילמדנו בתנחומא (מהדורת בובר) פתיחתת הילמדנו בפסיקתא רבתי  
 כיון ששמעו ישראל כך עמדו ונתנדבו  
 ברצון ועשו את המשכן [...] מנין? ממה שקראו בענין 'ויהי ביום כלות  
 משה'.

הטבלה מבהירה שהדמיון בין הדרשות אינו רק ביטוי לצורה המשותפת של פתיחות  
 בהלכה (המונחים המיוחדים: 'ילמדנו רבינו', 'כך שנו רבותינו', 'מנין? ממה שקרינו'),  
 אלא הוא אף סגנוני – 'זה אחד משלשה דברים [...]'.  
 בהמשך היחידה השלישית מתוארים סיום תהליך הקמת המשכן והשתתפות  
 הנשיאים אף הם בשמחה – 'אמרו הנשיאים הרי השעה שנקריב קרבנות בשמחה  
 ששרתה שכינה בינינו'. משפט זה הוא הקישור לפרשתנו – 'מנין? ממה שקראו בענין  
 "ויהי ביום כלות משה"'. תיאור נדבת הנשיאים המאוחרת על רקע הנדבה המידית  
 של העם נושא מסר ביקורתי מרומז כנגד הנשיאים, מסר שהתפרש יותר בחתימת  
 הפרשה.<sup>82</sup>

נוסף על הזיקה הצורנית והסגנונית לפסקה שבפסיקתא רבתי ניתן אולי למצוא  
 בפרשה בתנחומא גם זיקה רעיונית אליה. הפתיחתא כאן מתמודדת עם הקושי הדתי  
 שמעוררת מצוות הקמת המשכן. קושי זה מופיע בפתיחתא בשני ניסוחים שונים.  
 הניסוח שביחידה השנייה מוצג כטענה בפיו של משה – "'הנה השמים ושמי השמים  
 לא יכלכלוך" [...] ואנו יכולין לעשות לו מקדש?'. ניסוח זה הוא הרווח בספרות  
 חז"ל וורשריו כבר במקרא.<sup>83</sup> לעומת זאת ביחידה הראשונה הניסוח של הקושי ייחודי  
 ומפתיע בפשטנותו – 'לא בשביל שאין לי איכן לדור [...] הרי מקדשי בנוי למעלה'.  
 ההנחה שהפסקה בפסיקתא רבתי השפיעה על תהליך היצירה של הפרשה בתנחומא  
 עשויה להסביר את הניסוח המיוחד הזה. ייתכן שעורך הפרשה בתנחומא ביקש לשלול  
 בניסוח זה את הרעיון הייחודי המופיע בפסיקתא רבתי, שהמשכן למעלה הוקם רק  
 ביום כלות משה.<sup>84</sup> מסיבה זו עיצב העורך את פתיחתת הילמדנו שלו כך שהיא פותחת  
 בהצהרה 'עד שלא נברא העולם הרי מקדשי בנוי למעלה'.<sup>85</sup>

82 ראו לעיל ליד הערה 76.

83 ניסוח זה שונה מתמיהתו של משה בפסיקתא רב כהנא לפנינו: 'אמר לו משה להקב"ה רבון  
 העולמים וכי מניין לי אש אדומה אש ירוקה אש שחורה אש לבנה [...]', המבליטה את הקושי  
 ליצור משכן שווה ערך לזה הקיים בשמים.

84 ראו לעיל ליד הערה 59.

85 זה אמנם אינו המקור היחיד שמדובר בו על מקדש עליון קדום, אבל הוא בוודאי המקור הבולט

אם כן קיים דמיון מבני בולט בין פתיחתת הילמדנו בתנחומא לבין פתיחתת הילמדנו שבפסיקתא רבתי. בשתייהן שולבו דרשות על שלושה דברים הקשורים למשה רבנו – 'נתן נפשו עליהם' בפסיקתא רבתי ו'הרתיע לאחוריו' כששמע אותם בתנחומא. אך בעוד שבפסיקתא רבתי הדרשה אכן מביאה את עניינו של משה למרכז העניין הדרשני בפתיחתת הילמדנו עצמה, בתנחומא נדחק עניין זה לפתיחתא הבאה:

[כ] ד"א 'ידיה ביום כלות משה'. זש"ה 'נוצר תאנה יאכל פריה' (מש' כז 18), אין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה, אלא בכל מה שאדם יגע ונותן נפשו על הדבר אין הקדוש ברוך הוא מקפח שכרו [...]. וכן אתה מוצא במשכן, שהכל נתנו את נפשם ועשו את המשכן, כל ישראל נתנדבו, הנשים טוו את העזים [...]. וכן ועשה בצלאל ואהליאב, בשביל שנתן משה נפשו עליו שיעשה כשם שהראה לו הקדוש ברוך הוא בהר, שנאמר 'וראה ועשה בתבניתם' (שמ' כה 40), והלך משה ונתן נפשו שלא יטעו [...]. אמר הקדוש ברוך הוא הואיל ומשה נתן נפשו על המשכן, איני כותבו אלא על שמו, שנאמר 'ידיה ביום כלות משה'.

פתיחתא זו מבוססת על הפסוק 'נוצר תאנה יאכל פריה' (מש' כז 18), המתפרש בצורה רחבה – 'כל מה שאדם יגע ונותן נפשו על הדבר אין הקדוש ברוך הוא מקפח שכרו'. הדרשן מיישם את הרעיון על משה רבנו, שנתן נפשו על עשיית המשכן ולכן הוא נקרא על שמו. פתיחתא זו, בדומה לפתיחתת הילמדנו שבפסיקתא רבתי, נועדה להשיב על המסר הביקורתי הבוטה העולה מדרשת "ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו" – זה משה' (בפסיקתא רבתי). אלא שכאן מסירות נפשו של משה באה לידי ביטוי לא בהקמות ובפירווקים הרבים של המשכן כפי שנדרש בפסיקתא רבתי, אלא בפיקוח הצמוד ('נוצר תאנה') של משה על כל עושי המלאכה. שוב בולט ההבדל בין ההתרכזות בפסוקי פרשתנו בפסיקתא רבתי לבין העיסוק של תנחומא בפסוקי מלאכת המשכן בספר שמות.

ביותר, ובפרט שהקב"ה משתמש בנימוק זה כדי להסביר שאינו זקוק למקדש הארצי. ראו: א' אפטוביצר, 'בית המקדש של מעלה לפי האגדה', תרביץ, ב (תרצ"ה), עמ' 137; אורבך (לעיל הערה 61); R. Ulmer, 'The Jerusalem Temple in "Pesiqta Rabbati": From Creation to Apocalypse', *Hebrew Studies*, 51 (2010), p. 257. מגמת התנחומא לשלול את התפיסות החתרניות שבפסיקתא רבתי עולה גם להלן בסעיף כד. הדרשה שם מקבילה לפסיקתא רבתי, אך ניסוחה מיישב את המתח שבין עליונים לתחתונים בפסיקתא רבתי: 'בשעה שברא הקדוש ברוך הוא העולם, התאוה שיהא לו דירה בתחתונים, כשם שיש לו בעליונים [...]. א"ל הקדוש ברוך הוא כך נתאויתי, כשם שיש לי דירה בעליונים, כך יהא לי בתחתונים; ואילו במקבילה בפסיקתא רבתי: 'מתחילת ברייתו של עולם הייתה השכינה בתחתונים'.

הפתיחתא הבאה בחטיבה ממשיכה את העיסוק של פתיחתת הילמדנו בתכלית המשכן ומוסיפה היבט חדש לרעיון שהמשכן נועד עבור ישראל:

[כא] זש"ה 'מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל' (במ' כד 5), אם אהליך למה משכנותיך, ואם משכנותיך למה אהליך? אלא מה טובו אהליך אלו אהלי משכנותיך, אל תהי קורא כן אלא משכנותיך, א"ל הקדוש ברוך הוא למשה: אמור לישראל שיעשו לי משכן, שאם יחטאו שיהא מתמשכן על ידיהם. תדע לך שהוא כן, כשחטאו מה כתיב? 'שמע אלהים ויתעבר' (תה' עח 59), מה כתיב אחריו? 'איש משכן שלו אהל שיכן באדם' (שם 60), זה המשכן שלא נעשה אלא שיהא מתמשכן על ישראל.

הדרשה מבוססת על קריאה יצירתית של המילה 'משכן' כמשכון עבור ישראל. אף שהיא מנוסחת כפתיחתא הדרשה אינה מסתיימת בפסוק הסדר.<sup>86</sup> דרשה זו ממשיכה את הקו שהותווה בפתיחתת הילמדנו באשר לתכלית ציווי עשיית המשכן, וכאן המוקד הוא בתועלת לישראל, שהמשכן ישמש עבורם כמשכון.

שלוש הפתיחתאות הראשונות (סעיפים יט–כא) מהוות אם כן חטיבה ייחודית של חומר דרשני שאינו מקביל לפסיקתא דרב כהנא או לפסיקתא רבתי, ויש לראות בה מבנה עצמאי של עורך הפרשה. מבנה החטיבה מובן לאור ההשפעה הצורנית והרעיונית של הפסקה בפסיקתא רבתי על העורך, שעשה שימוש בחומר מדרשי על ספר שמות. פתיחתת הילמדנו מתמודדת עם הרעיון שהמקדש השמימי הוקם בעת ובעונה אחת עם המקדש הארצי, רעיון המופיע בפסיקתא רבתי; הפתיחתא השנייה מתמודדת עם המסר הביקורתי כנגד משה, כפי שעשתה פתיחתת הילמדנו שבפסיקתא רבתי; והפתיחתא השלישית ממשיכה את הרעיון שבפתיחתת הילמדנו ומדגישה את תכלית המשכן עבור עם ישראל.

#### 4. הפרשה בתנחומא – סיכום

בפרשה שבתנחומא קווי דמיון רבים לפסקה שבפסיקתא רבתי, אך היא שונה ממנה בתוכנה. שוני זה בולט בעיקר בחטיבת הפתיחה ובחתימה, שהן החלקים היצירתיים והייחודיים של הפרשה. חלקים אלו מבוססים בעיקר על חומרים מדרשיים על פסוקי הקמת המשכן שבספר שמות, אך דומים במבנה שלהם לפסיקתא רבתי. הפרשה

86 ייתכן שזה סימן לשימוש משני של העורך בדרשה שמקורה במקום אחר. ראו: 'אלא אמר הקדוש ברוך הוא אעפ"כ תנאי התנתי עמהם אם יחטאו יהא ביהמ"ק [בית המקדש] מתמשכן עליהם שנאמר "ונתתי משכני בתוכם" (וי' כו 11), אל תהי קורא משכני אלא משכוני, וכן בלעם אומר "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל" (במ' כד 5) (שמות רבה לא, י).

מתאפיינת במגמות ובדגשים ייחודיים ומשקפת התמודדות או התכתבות עם חומרים שבפסיקתא רבתי.<sup>87</sup>

## ה. סיכום ומסקנות

מניתוח השוואתי של החומר המדרשי על פרשת 'ידיה ביום כלות משה' להקים את המשכן' (במ' ז 1) בפסיקתא דרב כהנא, בפסיקתא רבתי ובתנחומא על פרשת 'ידיה ביום כלות משה' עולות מסקנות באשר למדרשים אלה וליחס ביניהם. נמצא שהפסקה בפסיקתא דרב כהנא מבוססת על חומרים מדרשיים קדומים. המוטיב העיקרי המודגש בפסקה זו הוא השראת השכינה כביטוי לאינטימיות ולאהבה שבין הקב"ה לעם ישראל ביום הקמת המשכן. בהתאם לכך הפסקה פותחת בחטיבה של שלוש פתיחתאות המבוססות על פסוקי שיר השירים, ועולם המשלים והדימויים מרוכז במלך ובקרבנותיו. פעילותו של העורך באה לידי ביטוי בעיקר בבחירת החומר ובאופן שולי בעיבודו. נראה שממצאים אלו תומכים בהנחה המקובלת באשר לתיארוך חיבורו של פסיקתא דרב כהנא לתקופה האמוראית.

כמו כן נמצא שיש דמיון צורני וסגנוני בין הפסקה בפסיקתא רבתי לפרשה בתנחומא, ושהן אף מכילות חטיבת דרשות מקבילה. לשתייהן חפיפה מסוימת עם פסיקתא דרב כהנא אך ברור שאין הן תלויות בו. נראה שלעורכי שני החיבורים, בעיקר לעורך פסיקתא רבתי, הייתה גישה למקורות קדומים. בשני החיבורים ניכרת עריכה יצירתית בחטיבת הפתיחה של הפסקה או הפרשה ובחתימתה.

יחד עם הדמיון הצורני והסגנוני בין הפסקה בפסיקתא רבתי לפרשה בתנחומא יש ביניהן שונות בתוכן ולעיתים אף ניגודיות מבחינה רעיונית. בפתיחתאות הילמדנו בשני החיבורים בא לידי ביטוי מובהק החותם היצירתי הייחודי של כל עורך, והן אף מצביעות על הכיוון התוכני של הפסקה או הפרשה כולה. בפסיקתא רבתי עומד במרכז פתיחתת הילמדנו תפקידו של משה בהקמת המשכן, ובתנחומא עומדות במרכז הפתיחתת תכלית הציווי להקמת המשכן ומהותו. בפסיקתא רבתי בולטת היצמדות לפרשנות של פסוקי הקריאה בספר במדבר, ואילו בתנחומא יש שימוש בפרשנות מפרשות אחרות העוסקות במשכן, בעיקר מספר שמות. כך הדבר גם בחתימות הפסקה או הפרשה שבשני החיבורים, העוסקות במוטיב הברכות.

הרושם הכללי הוא שלעורך הפסקה בפסיקתא רבתי הייתה גישה למצע מדרשי

87 עוד ראוי לציין שקיים דמיון במינוח לפסקה שבפסיקתא רבתי – ארבע פתיחתאות מסתיימות במטבע 'אימתי?' "ביום כלות משה".

קדום, מעבר לזה הקיים גם בפסיקתא דרב כהנא, ועם זאת הוא הושפע מהמבנה של הפסקה בפסיקתא דרב כהנא שעמדה לפניו. לעומת זאת עורך הפרשה בתנחומא השתמש בפסקה שבפסיקתא רבתי כדגם וכהשראה בעיצוב פרשתו, ועשה שימוש משני בחומר דרשני על ספר שמות. לעתים נראה שעורך זה הגיב באופן מסוים, אולי ממתן, על דרשות בפסיקתא רבתי שנראו לו רדיקליות מדי. למשל פתיחתת הילמדנו שהציב עורך זה בראש הפרשה, והמדגישה את קדמותו של המשכן בשמים, נועדה להיות תגובה על הרעיון החתרני שבפסיקתא רבתי שרק בשעת הקמת המשכן בארץ הוקם המשכן בשמים. הדרשה השנייה שהציב העורך, המדגישה את תפקידו המרכזי של משה בעשיית המשכן, אף היא תגובה על דרשה ביקורתית על אודות משה הנמצאת בפסיקתא רבתי, ושלפיה הקמת המשכן יוחסה למשה אף שלא הוא עמל בו.

מסקנה אפשרית העולה מממצאים אלו היא שעריכת הפרשה בתנחומא מאוחרת מן הפסקה שבפסיקתא רבתי והושפעה ממנה. מסקנה זו נוגעת לשאלה בסיסית יותר, באשר ליחס בין פרשה זו שבתנחומא לבין מדרש התנחומא בכלל. ההנחה המקובלת היא שמדרשי התנחומא נסדרו על מחזור הקריאה התלת־שנתי, ושהחומר שבהם מתייחס בעיקר לראשי הסדרים שבמחזור זה. ככל הידוע לנו 'יהי ביום כלות משה' לא שימש מעולם כראש סדר קריאה במחזור התלת־שנתי,<sup>88</sup> ולכן סביר שפרשה זו נוספה לתנחומא באחד משלבי העריכה המאוחרים שלו ואינה שייכת לרובד הקדום של החיבור. העורך המאוחר ביקש לכלול בחיבור את כל החומר המדרשי הרלוונטי לספר המקראי, ללא היצמדות למחזור הקריאה התלת־שנתי.<sup>89</sup> לאור זאת ברור שאין ללמוד בהכרח מן הממצאים באשר לאיחור הפרשה שבתנחומא ביחס לפסיקתא רבתי על היחס בין שני החיבורים הללו בכללותם.

במאמר זה הודגם השימוש בקריאה סינופטית של פרשה שלמה המצויה במקביל בחיבורים שונים, ככלי עזר לחידוד דרכי העריכה של הפרשות השונות ולחשיפת זיקות והשפעות ביניהן. דומני שהמצאים שעלו כאן ממחישים את תקפות המתודולוגית של הכלי, ומחזקים את ההכרה בקיומה של עריכה ספרותית, לפחות בחלקים מהפרשות ומהפסקאות המדרשיות בספרות תנחומא־ילמדנו. מאמר זה עסק בפסקה אחת מתוך אחת עשרה פסקאות בפסיקתא דרב כהנא לספרים שמות, במדבר ודברים שיש להן מקבילות קרובות בפסיקתא רבתי ובתנחומא.<sup>90</sup> יש לקוות שממצאי

88 וכבר העמיד על כך פליישר (לעיל הערה 12).

89 ממצא זה משתלב היטב בתפיסה שהציג ברגמן בדבר רובדי עריכה שונים בתנחומא, ראו: מ' ברגמן, 'רבדי יצירה ועריכה במדרשי תנחומא־ילמדנו', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, ג, 1, ירושלים תשמ"ט, עמ' 117–124.

90 חמש הפסקאות לספר ויקרא חורגות מענייני, שכן יש להן מקבילות כמעט מדויקות בוויקרא

מחקרים השוואתיים דומים על שאר הפסקאות יציגו תמונה מלאה יותר של העריכה הספרותית והסביבה התרבותית של מדרשים אלו.

ד"ר ארנון עצמון, המחלקה לתלמוד ותורה שבעל פה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 5290002  
arnon.atzmona@biu.ac.il

---

C. Milikowsky, 'Textual Criticism as a Prerequisite רבה. לסיכום עדכני של הסוגיה ראו: On God Not Giving Recompense for Fulfilling Commandments and on the Immutability of the Created World', J. Roth, M. Schmelzer and Y. Francus (eds.), *Tiferet leYisrael: Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, New York 2010, pp. 131-151, וכן בספרות המובאת שם בעמ' 134, הערה 11. הפסקאות של ההפטרות חשובות לעצמן, אולם אף הן אינן רלוונטיות לענייני.





## המחלוקת על הסמיכה – על מחלוקת וסמכות

יובל פרנקל

א

מתוך שלל החריגות וההפתעות שמוצאים הקוראים במשניות מסכת חגיגה, בולטת המחלוקת על הסמיכה כתיאור הלכתי-היסטורי ייחודי בספרות חז"ל. המשנה מתארת מחלוקת הלכתית בת מאות שנים, שראשיתה ב'פרה-היסטוריה' התנאית – בתקופת הזוגות. אותו הוויכוח המשיך להיות סלע מחלוקת בין שני המנהיגים העליונים של העולם הרבני לאורך הדורות, עד פתחה של התקופה התנאית – הלל ושמאי. לפיכך זכתה מחלוקת זו לתואר המכובד המחלוקת הראשונה בישראל.<sup>1</sup> החידה הגדולה שצופנת משנה זו, חידה שהציתה את סקרנותם של פרשנים וחוקרים רבים, היא הפער הגדול שבין התיאור החד-פעמי של מחלוקת כה עתיקה וכה ארוכת שנים לבין מושא המחלוקת, שנראה שולי בחשיבותו – 'לסמוך או 'שלא לסמוך', כלומר: אם מותר לסמוך על קרבן ביום טוב.<sup>2</sup> וזה נוסח המשנה:

יוסי בן יועזר אומר שלא לסמוך, יוסי בן יוחנן אומר לסמוך;  
יושע בן פרחיה אומר שלא לסמוך, ניתאי הארבלי אומר לסמוך;

1 א"א הלוי, 'המחלוקת הראשונה (פרק בתולדות ההלכה)', תרביץ, כח (תשי"ט), עמ' 154–157; וראו בתוספתא לקמן; וכן בירושלמי, חגיגה ב, ב (עז ע"ד; טור 787, שורות 11–14).

2 בעקבות המשנה הבאה, הדנה בסמיכה על קרבנות בחג, זיהו הבבלי והירושלמי שזהו נושא המחלוקת – אם מותר לסמוך על קרבנות ביום טוב. במחקר הועלו הצעות שונות, אך כיום מוסכם – בווריאציות שונות – כי נושא המחלוקת הוא אכן הסמיכה על קרבנות העלייה לרגל – החגיגה ועולת ראייה. ראו: ח' אלבק, 'השלמות והוספות', ששה סדרי משנה: מסכת מועד, מהדורת ח' אלבק, תל אביב תשי"ט, עמ' 511; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה: סדר מועד, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 1300, שורות 68–69; ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 134, ומקורות נוספים בהערות 168–170 שם; א' וולפיש, 'המשנה באספקלריא אינטרטקסטואלית: עיון בשלוש משניות לאור סוגיות אגדיות בספרות התנאים והאמוראים', א' בזק, ש' יוגודה ומ' מוניץ (עורכים), על דרך האבות: שלושים שנה למכללת יעקב הרצוג: קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך, אלון שבות תשס"א, עמ' 233–267.

יהודה בן טבאי אומר שלא לסמוך, שמעון בן שטח אומר לסמוך;  
 שמעיה אומר לסמוך, אבטליון אומר שלא לסמוך;  
 הלל ומנחם לא נחלקו,  
 יצא מנחם נכנס שמאי;  
 שמאי אומר שלא לסמוך, הלל אומר לסמוך.  
 הראשונים היו נשיאים, ושניים להם אב בית דין.<sup>3</sup>

במאמר זה אבחן את המשנה ואת החידה הצפונה בה מנקודת מבט ספרותית: מה ניתן ללמוד מן האופן שבו בנויה המשנה? מה תפקידו של התיאור המפורט של המחלוקת בתוך המשנה כחידה ספרותית? מהם הוויקיות והקשרים של תיאור זה למשמיות הסובבות? וכיצד הוא מתפקד כחלק מההקשר הכללי של הפרק והמסכת?<sup>4</sup>  
 כפי שאראה בהמשך דבריי, במשנה זו, שלכאורה היא מסמך משפטי יבש, חבוי למעשה סיפור היסטורי רב משמעות. חשיפתו של סיפור זה מתאפשרת באמצעות שימוש בכלל החשוב שטבע וולפגנג איזר: 'הטקסט מתעורר לתחייה רק כשקוראים אותו. לפיכך משבאים לבחון אותו, יש לעשות זאת דרך עיניו של הקורא'.<sup>5</sup> הקוראים אינם מחכים לסופו של הטקסט כדי להתחיל להבין אותו; הם מתחילים בניתוח ובפרשנות כבר מן הצעד הראשון,<sup>6</sup> וצועדים עם הטקסט אל סופו. לפיכך כפי שאראה להלן, קריאה רציפה של המשנה, העוקבת צעד צעד אחר ההשתלשלות ההיסטורית המתוארת בה, מאפשרת לחשוף את הסיפור (Narration) הטמון בה, על רצף האירועים העקיבים המבנים אותו.<sup>7</sup>

- 3 משנה, חגיגה ב, ב. ראו חילופי נוסחאות אצל הנשקה (שם), עמ' 133.
- 4 ניתוח שיטתי של מתודות הקריאה ספרותית של המשנה ראו: א' וולפיש, 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 11–33, 313–318. דוגמה לניתוח כזה ראו: הנ"ל, 'הסוכה ומשל העבד: החידה שבפשר', מחקרי ירושלים בספרות עברית, כג (תש"ע), עמ' 77–98. עוד על דרכי העריכה הספרותית של ספרות חז"ל בכלל ושל המשנה בפרט ראו: נ' זור, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים תשס"ז, עמ' 1–32.
- 5 W. Iser, 'Indeterminacy and the Reader's Response to Prose Fiction', J.-H. Miller (ed.), *Aspects of Narrative*, New York 1971, pp. 2-3
- 6 מ' פרי, 'הדינאמיקה של הטקסט הספרותי', הספרות, 28 (1979), עמ' 12–18; וראו גם: ש' רמון-רינג, הפואטיקה של הסיפורת בימינו, בני ברק 2008, עמ' 112–116.
- 7 שושן דן ברמות הנרטיביות (Narrativity) של הפורמולות הלשוניות השונות שבמשנה. ראו: M. Simon-Shoshan, *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah*, New York 2012, pp. 15-58  
 יכולה להיחשב נרטיב, מפני שאינה מכילה התפתחות של אירועים עקיבים (שם, עמ' 18). אולם

בחלקו השני של המאמר, הדין במשנה בהקשרה של המסכת כולה, אבחן את המשנה כטקסט אינטרטקסטואלי, הכולל מערכת ארמונים (אלוזיות) אשר יוצרת זיקה ודו-שיח בין המשניות השונות במסכת.<sup>8</sup> בחינה זו תאפשר להבין את משמעותה של המשנה על רקע המשניות הסובבות אותה ועל רקע המסכת כולה. השימוש בכלים אלו מאפשר הצצה אל פשרו ומגמתו של התיאור ההיסטורי הייחודי המופיע במשנה, גם בלי לדון בשאלה שעסקו בה החוקרים לפני – על מה נסב המאבק ההיסטורי על הסמיכה. את שאלת מגמתה ומשמעותה של המשנה אבחן לאור הסיפור המובא בתלמוד הבבלי מיד לאחר ציטוטה של המשנה, סיפור היסטורי-אגדתי המהווה לדעתי פרשנות רבת עומק למשנה ולמשמעותה הרעיונית. אולם אפתח בהשוואת המשנה לקובץ הפרשני בתוספתא המוסב על משנה זו, ובבחינת ההבדלים ביניהם.<sup>9</sup>

## ב

התוספתא, שבמקרה זה מתפקדת כתוספת וכתגובה על המשנה, פותחת במשפט עקרוני: 'מימיהם לא נחלקו אלא על הסמיכה'.<sup>10</sup> בעל התוספתא ראה לנכון לציין כי המחלוקת על הסמיכה הייתה המחלוקת היחידה בעולם הרבני בתקופה הקדומה, וששום מחלוקת אחרת משלל המחלוקות שהיו קיימות בימי התוספתא לא הייתה קיימת באותם ימים. לאחר דיון קצר בשאלה מי ברשימה המשנאית היה נשיא ומי אב בית דין, חוזרת התוספתא לדון בעניין המחלוקות באופן כללי, באמצעות מובאה של תיאור היסטורי ארוך העוסק בנושא זה:

אמ' ר' יוסי בתחלה לא היתה מחלוקת בישראל. אלא בית דין של שבעים ואחד היה בלשכת הגזית ושאר בתי דינים של עשרים ושלושה היו בעיירות שבארץ ישראל שני בתי דינים של שלושה שלשה היו בירושלם אחד בהר הבית ואחד בחיל [...]

כפי שאראה לקמן, קריאה צמודה במחלוקת על הסמיכה מגלה בה שרשרת אירועים עקיבים, רציפים ובעלי כיווניות, ולפיכך היא נרטיב לכל דבר.

8 על האינטרטקסטואליות במשנה ראו במגוון מאמריו של וולפיש על נושא זה, ובמיוחד: וולפיש (לעיל הערה 2); וראו גם: י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 485.

9 על היחס שבין המשנה לתוספתא ראו בסקירתו הארוכה של ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא: מסכת פסח ראשון, מקבילות המשנה והתוספתא ופירושו בצירוף מבוא כללי, רמת גן 2002, עמ' 15–96; ובקצרה: J. Hauptman, *Rereading the Mishnah: A New Approach to Ancient Jewish Texts*, Tübingen 2005, pp. 1–24

10 על ההשערות השונות והמשונות שנאמרו בעניין זה ראו: אלבק (לעיל הערה 2).

מכאן עוברת התוספתא לתיאור ארוך ומפורט של ההייררכייה המשפטית שהייתה נהוגה בימי הבית האידאליים:

נצרך אחד מהן הולך אצל בית דין שבעירו [...] אם שמעו אמרו להן ואם לאו הוא ומופלא שבהן באין לבית דין שבהר הבית. אם שמעו אמרו להן ואם לאו הוא ומופלא שבהן באין לבית דין שבחיל [...] אם שמעו אמרו להן ואם לאו אלו ואלו באין לבית דין שבלשכת הגזית [...] נשאלה הלכה אם שמעו אמרו להם ואם לאו עומדין במנין אם רבו המטמאין טימאו רבו המטהרין טיהרו משם הלכה יוצאת ורווחת בישראל. משרבו תלמידי שמי והלל שלא שימשו כל צרכן הרבו מחלוקות בישראל ונעשו שתי תורות.<sup>11</sup>

מגמתו של התיאור בתוספתא ברורה. בית המקדש היה לא רק המרכז הפולחני המאחד והבלעדי של עם ישראל, אלא גם המרכז הסמכותי הבלעדי בתחום המשפטי־ההלכתי. בית הדין הגדול שבעזרה הוא המקום היחיד שהתקיימו בו דיונים הלכתיים שנקבעו בהם הלכות חדשות, וממנו התפשטה ההלכה הפסוקה לכל קצווי ארץ. תפקידם של שאר בתי הדינים היה רק הפצה ויישום של הפסקים המוגמרים ששמעו מבית הדין הגדול, ולא היה בסמכותם לפסוק ולחדש הלכות חדשות. על פי תיאור זה העולם המשפטי־ההלכתי הוא ביסודו מונוליתי ונטול מחלוקות לחלוטין.<sup>12</sup>

11 תוספתא, חגיגה ב, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 383–384); למקבילות ראו: תוספתא, סנהדרין ז, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 425); בבלי, סנהדרין פח ע"ב; ירושלמי, סנהדרין א, ו (יט ע"ג; טור 1272, שורה 28–טור 1273, שורה 2). לדיון מעמיק במקבילה בתוספתא סנהדרין ראו: 'רוון' צבי, "פרוטוקול" בית הדין ביבנה? עיון מחודש בתוספתא סנהדרין פרק ז', תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 447–476, בעיקר מעמ' 471.

12 נאה העלה את האפשרות שמובנה של המילה מחלוקת בתוספתא זו אינו ריבוי דעות הלכתי אלא התפלגות כתת־פוליטית. ראו: ש' נאה, "עשה לבך חדרי חדרים": עיון נוסף בדברי חז"ל על המחלוקות, א' שגיא וצ' זר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, ירושלים תשס"ב, עמ' 855, הערה 23; עמ' 856, הערה 25. הנשקה הרחיק לכת ואמר כי ודאי שמדובר כאן על מחלוקת במובן המוסדי־פוליטי, 'באשר מדובר במחלוקת בין נשיאים לאבות בית דין'. ראו: הנשקה (לעל הערה 2), עמ' 134, הערה 166. אולם רוון־צבי טען כנגדו כי הפתיחה של התוספתא, 'מימיהם לא נחלקו אלא על הסמיכה', וסימומה, 'משרבו תלמידי שמאי והלל [...] הרבו מחלוקות בישראל', השייכות ככל הנראה לרובד הראשוני של תוספתא חגיגה, מתייחסות למחלוקת במובנה ההלכתי ולא החברתי, שהרי אין רמז שהווגות התפצלו על רקע המחלוקת ביניהם. נוסף על כך 'הרבו מחלוקות' מתאר בוודאי ריבוי דעות ולא פתניות, שהרי מדובר בהרבה מחלוקות ולא בשתי פתות בלבד. ראו: רוון־צבי (שם), עמ' 473–474. לטענותיו ניתן להוסיף כי בניגוד לדברי הנשקה, המחלוקת כלל לא התנהלה בין הנשיאים לאבות בית הדין, שהרי שמעיה ואבטליון פסקו הפוך מקודמיהם לתפקיד, ואם כן לא הייתה זו מחלוקת פוליטית בין שתי כתות. כפי שטען רוון־צבי (שם), נראה שהתיאור של ר' יוסי הודבק בתוך הקובץ הראשוני

התיאור ההיסטורי של התוספתא אינו אלא עיבוד מורחב של הפסוקים בספר דברים: <sup>13</sup> 'כי יפלא ממך דבר למשפט [...] וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו. ובאת אל הפהנים הלויים ואל השפט [...] ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום שהוא אשר יבחר ה' אלהיך בו' (דב' יז 8–10). כבר בתיאור המקראי בולט הקשר בין מקור הסמכות ההלכתית לבין מקום ההתגלות, 'המקום אשר יבחר ה''. התיאור הגאוגרפי של כניסת של השאלה ההלכתית פנימה אל הקודש כמפורט בתוספתא – מהיישוב המקומי אל הר הבית, מהר הבית אל החיל ומן החיל אל לשכת הגזית – והקבלה הסמויה שיצרה התוספתא בין המונוליתיות ההלכתית שתיארה למונוליתיות הפולחנית שביסוד האידאה של בית המקדש, נסמכים על הקישור המקראי ומחזקים אותו. <sup>14</sup> מקורה של הסמכות ההלכתית טמון אפוא במקום השראת השכינה, במקום ההתגלות. <sup>15</sup> קישור זה מבהיר את הדרישה של התוספתא למונוליתיות הלכתית מוחלטת, שהרי ההלכה מקבלת את תוקפה ישירות מן ההתגלות האלוהית במקדש, <sup>16</sup> ואין מקום לשניות ולריבוי במקומה של ההתגלות. <sup>17</sup> זהו התיאור

- של תוספתא חגיגה, ולפיכך גם אם בחטיבה המקורית של תיאור זה נתפסה המחלוקת כמחלוקת חברתית, הרי עורכי התוספתא חגיגה הדביקו את התיאור בתוך מכלול שעסק במחלוקת הלכתית, ולפיכך יש לראות קובץ זה בעריכתו הסופית כמתייחס אל המחלוקת כאל מחלוקת הלכתית גרדא.
- 13 ר׳וון־צבי (שם), עמ' 475, וראו שם בפירוט.
- 14 זמן סיומה של המונוליתיות ההלכתית, דור תלמידי שמאי והלל, הוא גם זמן החורבן, מפני שאין מקום לתיאור האידיאלי של התוספתא ללא הסמכות הנובעת מן ההתגלות. הופמן הציע כי המשפט 'משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן' הוא תוספת מאוחרת לתיאורו של ר' יוסי, וכי בתיאור המקורי החורבן עצמו היה הסיבה לתחילתה של המחלוקת. ראו: ד"צ הופמן, המשנה הראשונה ופולגתא דתנאי, תרגם ש' גרינברג, ירושלים תש"ל (ברלין תרע"ד), עמ' 49. אורבך ראה במרד הגדול את תחילת עידן המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל. ראו: א"א אורבך, פרקי חז"ל: אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 531. וראו גם: א' שגיא, אלו ואלו: למשמעותו של השיח ההלכתי: עיון בספרות ישראל, תל אביב תשנ"ו, עמ' 210–211.
- 15 אין כוונתי לטעון כי ההלכה עצמה נובעת מן ההתגלות, שהרי התוספתא מתארת תהליך של דיון והחלטה אנושיים. אולם הסמכות ההלכתית של חברי בית הדין שבעזרה קיבלה את תוקפה ממקום השראת השכינה. לתיאור אתוס כזה ראו: א"א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, תל אביב 1996, עמ' 10; דיון ביחס בין התפיסה המונוליתית לבין הצורך בדיון ובחשיבה אנושיים ראו: שגיא (שם), עמ' 73–79.
- 16 השו"ת כוזרי ג, לט (מהדורת אבן שמואל, עמ' קכח–קכט); וראו עוד: א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ב: תורה מסיני ותורה מן השמים, לונדון וניו יורק תשכ"ה, עמ' 220–263.
- 17 למעשה הדרישה האחדותית עולה כבר בציווי המקראי המציב את המקדש כמקור הסמכות ההלכתית, כחלק מתפיסת הפולחן האחדותית של ספר דברים. הקבלה זו בין האחדות הפולחנית לאחדות ההלכה נמצאת למשל בניגוד בין 'בשעריך' ובין 'במקום אשר יבחר ה'', המופיע כאן ממש כשם שהוא מופיע בנוגע לאכילת קדשים – 'לא תוכל לאכל בשעריך [...] כי אם לפני ה'

ההיסטורי של העולם ההלכתי האידיאלי בתוספתא, והוא בסיס לאתוס הלכתי מוצק וכוללני ששור את ההיסטוריה של התפיסה המטא-הלכתית לדורותיה.<sup>18</sup>

המחלוקת על הסמיכה היא הסתירה המפורשת ביותר לתפיסה זו, ושורשיה נעוצים עמוק בימי הבית השני, עוד בתקופה המכוננת שעליה בנוי הסיפור התוספתי. לפיכך יש לראות בהופעת הקובץ בתוספתא דווקא במקום זה הגנה על ההיסטוריה ההלכתית המוצגת בתוספתא, כאילו נאמר: אל יטעו הקוראים התמימים לחשוב כי המחלוקת היא תופעה שורשית וקדומה בעולם ההלכתי; המחלוקת היא תופעה חדשה, שתחילתה בתקופת החורבן, בימיהם של תלמידי שמאי והלל, והיא עיוות ושבר של העולם התורני המקורי.<sup>19</sup> נימה אפולוגטית זו אל מול המשנה בולטת במשפט שבו פותחת התוספתא – 'מימיהם לא נחלקו אלא על הסמיכה', כאומר: אמנם המחלוקת על הסמיכה סותרת את התיאור ההיסטורי שלקמן,<sup>20</sup> אך מדובר בעניין אחד ויחיד, שדווקא מדגיש את ההסכמה ששררה על כל שאר העניינים ההלכתיים.<sup>21</sup> בחירתה של התוספתא להאריך בתיאור היסטורי החורג מגבולות הדיון של מסכת הגיגה, מעידה שהיא ראתה צורך להבהיר כי המחלוקת אינה אלא תאונה היסטורית, וכי אין לראות בה עדות על ההתנהלות בימי קדם. אם כן התוספתא מצאה במשנתנו פוטנציאל להבנה שגויה ובעייתית של ההיסטוריה ההלכתית ובעקבותיה של האתוס ההלכתי.

לאור קריאה זו של התוספתא בולטת שתיקתה של המשנה. המשנה הביאה את המחלוקת על הסמיכה כפי שהיא, לכאורה בלא אמירה על הבעייתיות הרעיונית

אלהיך תאכלנו, במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו' (דב' יב 17–18), ובאותו אופן בנוגע לקרבן פסח (שם טז 5–6). תפיסה הלכתית זו עולה גם במצוות הקהל, כאשר העם נאסף אל 'המקום אשר יבחר ה' לקבל מחדש את התורה. על ההתגלות והתפיסה המונוליתית ראו: שגיא (לעיל הערה 14), עמ' 80–87.

18 ראו למשל: אגרת רב שריא גאון, מהדורת ב"מ לוין, חיפה תרפ"א, עמ' 10–11; רמב"ם, היד החזקה, הלכות ממרים א, ד; דרשות הר"ן, הדרוש השלושה עשר (מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים תשס"ג, עמ' תקטו–תקט"ט); בית הבחירה, הקדמה למסכת אבות (מהדורת חכמת ישראל, עמ' 18–32); זוהר, ב, דף קנו ע"א–ע"ב. למקורות רבים נוספים ראו: ח' בן-מנחם, נ' הכט וש' וונוגר (עורכים), המחלוקת בהלכה, א, בוסטון תשס"ג, עמ' 147–182. בחינה מעמיקה של התפיסה המונוליתית של ההלכה ראו: שגיא (שם), עמ' 32–80.

19 על תפיסה זו ראו: שגיא (שם), עמ' 73–75, 176–183.

20 על סתירה זו עמדו רבים. ראו: רוון-צבי (לעיל הערה 11), עמ' 472 והערה 134. רוון-צבי הציע שם שהחטיבה 'מתחלה לא היתה מחלוקת' הודבקה לתוספתא המקורית של הגיגה, מחמת דמיונה למשפט 'מימיהן לא נחלקו אלא על הסמיכה'. על פי דבריי, בהנחה שמדובר בהדבקה, היא נעשתה לא בשל דמיון זה בלבד אלא גם כדי להבהיר את מקומה של המחלוקת בימי קדם, כאנטיטוזה לעולה מן משנה, וראו על כך להלן.

21 או בנוסח התוספתא כפי שהיא מצוטטת בירושלמי: 'בראשונה לא היתה מחלוקת בישראל אלא על הסמיכה בלבד' (ירושלמי, הגיגה ב, ב [עז ע"ד; טור 787, שורות 11–12]).

שהיא יוצרת. האם הייתה המשנה מודעת לבעייתיות זו? שתיקתה של המשנה יכולה להיות מוסברת בנטייתה הכללית לקצרנות, לעומת התוספתא המרחיבה. אולם הסבר זה בעייתי, מפני שבמקרה זה המשנה דווקא הוסיפה על התיאור ההלכתי תיאורים היסטוריים חריגים – 'יצא מנחם ונכנס שמאי' ו'הראשונים היו נשיאים, שניים להם אבות בית דין'. לא ברור מה תפקידם של תיאורים אלה בדיון ההלכתי בחובת הסמיכה, ומכל מקום הם בולטים על רקע ההימנעות הכללית של המשנה מעיסוק בסיפור ההיסטורי במסגרת הדיון ההלכתי. בעיה נוספת בהסבר זה היא עצם העיסוק החריג של המשנה בהלכה של תקופת הזוגות, עיסוק שאפשר היה לצפות שיינתן לו הסבר כלשהו במשנה. הימצאותו של התיאור ההיסטורי המובלע בתוך הדיון ההלכתי מרמזת לאפשרות שהמשנה דווקא הייתה מודעת לחריגותה של המחלוקת על הסמיכה, ושיש בתיאור זה אמירה כלשהי עליה. בחינת המשנה לא כמחלוקת הלכתית פורמלית אלא כתיאור ספרותי עשויה להאיר את האופן שבו הבינה המשנה את המחלוקת הקדומה, ולהבהיר באופן אחר את שתיקתה של המשנה.

המחלוקת על הסמיכה, כפי שהיא מוצגת במשנה, חצתה את עולם התורה לשני מהנות לאורך שנים רבות. המשנה הציגה את המחלוקת ברשימה תמציתית המבליטה את העובדה המפתיעה שלאורך חמישה דורות נשמרה המחלוקת בין שני המנהיגים של עולם התורה. קריאת רשימה זו מביאה את הקוראים לשאול מדוע בכל דור, כמו על פי חוק בלתי כתוב, נחלקו שני גדולי הדור בנושא הסמיכה? אילו הייתה המחלוקת על הסמיכה מחלוקת הלכתית עניינית סביר היה להניח שלפחות אצל חלק מן הזוגות הייתה הסכמה בעניין זה, אולם על פי האמור במשנה נראה כי אם אחד מגדולי הדור אמר הן, כביכול היה הכרח שחברו יאמר לאו.

רושם זה מובלט על ידי ההיפוך שהתרחש אצל שמעיה ואבטליון: שמעיה שבר את הסדר ופסק 'לסמוך', ובתגובה על שבירה זו שבר גם אבטליון את הסדר ופסק להיפך, 'שלא לסמוך'. כאן כבר חשים הקוראים שקיימת חוקיות של מחלוקת, שנשמרה בכל דור ובכל מצב, ונראה כי מושא המחלוקת כלל אינו רלוונטי לחוקיות זו. מהלך זה מודגש עד קצהו בתיאור הזוג שהפר את חוקיות המחלוקת, הלל ומנחם:

הלל ומנחם לא נחלקו,

יצא מנחם נכנס שמאי;

שמאי אומר שלא לסמוך, הלל אומר לסמוך.

זוג שהעז שלא לחלוק האחד על השני הפר את השגרה הדיכוטומית הקבועה שהציגה המשנה. גורלו של אותו זוג היה בלתי מתפשר – אחד מבני הזוג נדחק מההנהגה התורנית, ואת מקומו תפס אחר, והוא חלק על בן זוגו והשיב את הסדר על כנו. המשפט

'יצא מנחם נכנס שמאי', המסתיר את הסיבה שבגינה יצא מנחם, מותר אצל הקוראים את הרושם הברור שהסיבה הייתה שהוא לא חלק על בן זוגו הלל, וששמאי נכנס ופתר את הבעיה. בתיאור משעשע ומפתיע זה הבהיר בעל המשנה עד כמה השמירה על החוקיות של המחלוקת היא מחויבת המציאות, עד כדי הדחה של אחד המנהיגים על מנת לשמור על חוקיות זו.

התיאור המפתיע של המחלוקת ההכרחית נקשר בסופה של המשנה בתיאור של מוסדות ההנהגה התורנית בתקופת הזוגות, תיאור יחיד מסוגו במשנה. בתקופה זו היו בממסד התורני שתי משרות, הנשיא ואב בית הדין, והם אלו שנחלקו לאורך המשנה. בתיאור זה יצרה המשנה מתאם בין המחלוקת, כפרקטיקה מחויבת המציאות, לבין מוסד ההנהגה הזוגי, שנחלק באותה המחלוקת. על רקע תיאור המחלוקת כפרקטיקה הכרחית, שבלעדיה הייתה ההנהגה מתפרקת, היה מוסד הזוגות בנוי כמוסד המובנה על ידי המחלוקת, והמשרות בו, הנשיא ואב בית הדין, קיבלו את משמעותן רק כאשר התקיימה ביניהן המחלוקת.

אם כן המחלוקת על הסמיכה לא הייתה מחלוקת יוצאת דופן וחריגה אלא להפך, היא מתפקדת במשנה כדוגמה מייצגת של עולם הזוגות, ומובנית במשנה כחלק מן ההגדרות של הממסד התורני הזוגי. בנקודה זו מוטען התיאור ההיסטורי של המחלוקת בתוקף גורמטיווי. לא מקרה הוא שהזוגות נחלקו באופן גורף על הסמיכה, המחלוקת היא חלק מעקרונות הממסד ההלכתי עצמו ומהאטום המכונן אותו, ולכן אין פלא שהמחלוקת נמשכה בכל דור ודור. קריאתה של המשנה כתיאור ספרותי של ההיסטוריה מבהירה אפוא שהיא כלל לא התעלמה מהמחלוקת ארוכת השנים אלא להפך, היא הבנתה את המחלוקת כחלק עקרוני מהמציאות ההיסטורית של תקופת הזוגות.

המשנה מציגה אתוס הלכתי מנוגד לחלוטין לזה המוצג בתוספתא. בניגוד לתיאור בתוספתא, שבבסיסו מוסד הנהגה אחד, בלעדי לחלוטין, הקובע את ההלכה, במשנה שני מוסדות נפרדים ומנוגדים – נשיא ואב בית דין. בניגוד למספרים האי־זוגיים של הדיינים בתוספתא, 'שלושה שלשה', 23, 71, המאפשרים בסופו של דבר להגיע להכרעה המוחלטת – 'אם רבו המטמאין טימאו, רבו המטהרין טיהרו' – מציגה המשנה מערכת זוגית, המשמרת את שיווי המשקל של חוסר ההכרעה. לעומת התוספתא, המציגה מציאות שבבסיס עולם התורה עומדת בה הלכה אחת, תורה אחת, בתיאור המשנאי של תקופת הזוגות עולם התורה חצוי, מבוסס על ניגודים. האתוס של התוספתא בנוי על האתוס המקראי הרואה את מקורה של הסמכות ההלכתית במקום ההתגלות, ולפיכך ההלכה היא אחדותית, ואילו במשנה המצב הפוך לחלוטין – דווקא המחלוקת, הנובעת מן השניות האנושית, היא זו שמכוננת את האופן שבו בנוי עולם התורה, ודווקא חוסר



ההכרעה והניגוד התמיד<sup>22</sup> הם שמאפיינים את תקופת הזוגות.<sup>23</sup> מה משמעות הצגתה של תקופת הזוגות באופן זה?

עצם התיאור של המחלוקת כמוסד מכונן והכרחי, באופן כה מנוגד למתואר בתוספתא, והראייה של המשנה את התקופה הקודמת לה כתקופה שהתכוננה באמצעות המחלוקת, מעידים שעל פי המשנה מוסד המחלוקת היה מוסד חיובי ואף הכרחי גם בזמנה שלה. יותר מכך, המשנה עצמה תיארה את המעבר של המחלוקת על הסמיכה מן הזוגות אל תוך בית המדרש התנאי. הלל ושמאי, הזוג האחרון במשנה, היו גם האבות המייסדים של תקופת התנאים,<sup>24</sup> הרוויה מחלוקות רבות מספור. משם עברה המשנה לתאר כיצד נמשכה המחלוקת על הסמיכה אל בית הלל ובית שמאי, תלמידיהם של הלל ושמאי ושתי האסכולות החשובות של תקופת התנאים בראשיתה.<sup>25</sup> שתי האסכולות הללו הן גם הדוגמה הידועה והמייצגת ביותר של המחלוקת כתופעה.<sup>26</sup> תיאור המחלוקת הייחודית כמחלוקת שנמשכה גם אל בית הלל ובית שמאי, הנחלקים

22 מחלוקת זו בין המשנה לתוספתא מזכירה מחלוקת ידועה בעולם היווני – המחלוקת בין האסכולה הפיתגוראית להרקליטוס על מושג ההרמוניה. על פי הפיתגוראים ההרמוניה נובעת מפתירת הניגודים וההשלמה ביניהם, ואילו הרקליטוס סבר שההרמוניה טמונה במתח הניגודי עצמו, במאבק הבלתי פתור: 'והכרח לדעת / כי הקרב הוא כללי / והצדק הוא המריבה / וכל הדברים מתהווים על פי המריבה והחיוב' (הרקליטוס, פרגמנט 80 [תרגום ש' שקולניקוב, הראקליטוס ופארמנידס: עדויות ופראגמנטים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 110]); ראו גם: פרגמנט 51 [שם, עמ' 92]; פרגמנט 67 [שם, עמ' 101]; פרגמנט 88 [שם, עמ' 114]. על מחלוקת פיתגורס והרקליטוס ראו: ש' שקולניקוב וא' וינריב, פילוסופיה יוונית, א: לפני סוקרטס, תל אביב תשנ"ז, עמ' 41–43; לשת תפיסות הרמוניה אלו במסורת ההלכה היהודית, בהקשר של המחלוקת ונשיאת ההפכים, ראו: שגי' (לעיל הערה 14), עמ' 126–140.

23 שגי' הבחין בין שתי גישות יסוד למחלוקת במסורת ההלכתית – המחלוקת כתופעה היסטורית חולפת מול המחלוקת כיסוד מעצב של העולם ההלכתי, המתאימות לגישת התוספתא והמשנה בהתאמה. ראו: שגי' (שם), עמ' 175–189. עוד על תרבות המחלוקת מול תרבות ההכרעה בעולמם של חז"ל ראו: ז' ספרא וא' שגי', 'מבוא: סמכות ואוטונומיה במסורת ישראל', הנ"ל, בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב 1997, עמ' 25–26.

24 ראו: מ' כ"ץ, 'הסיפורים על מינוי הלל בספרות התלמודית: אגדת ייסוד של עולם החכמים', סידרא, כו (תשע"א), עמ' 111–114, ובמקורות המובאים שם.

25 חגיגה ב, ג. למעשה, כפי שכבר ציינו רבים, נעלמו אסכולות בית שמאי ושיטתה מבית המדרש כבר בדור יבנה. ראו: ו' נעם, 'בית שמאי וההלכה הכיתתית', מדעי היהדות, 41 (תשס"ב), עמ' 47, ובמקורות שם בהערה 10. אך מחלוקות בית שמאי ובית הלל נשארו במוקד הדיון ההלכתי של ספרות חז"ל, ונכנסו אל הקבצים התנאיים – המדרשים, המשנה והתוספתא. במובן זה מחלוקות אלו תפקדו כמחלוקות הראשונות והמכוננות של העולם התנאי, ממש כפי שמשקף בתוספתא המייחסת לבתים את ראשיתן של המחלוקות.

26 ראו למשל: בבלי, יבמות טו ע"ב; שם, עירובין יג ע"ב; ירושלמי, שבת א, ד (ג ע"ב); טור 371, שו"ת 1–10; ובתוספתא כאן.

מאות פעמים במשנה ובספרות חז"ל, מעגן את המחלוקת ההיסטורית במרחב ובשיח התנאיים, ומצייר את המשכיותה של המחלוקת מהזוגות אל תוך בית המדרש התנאי.<sup>27</sup> התוספתא הציבה את תחילת התאונה ההיסטורית, המחלוקת, אצל תלמידי הלל ושמאי, ומשם השתלשלה אל בית המדרש התנאי רווי המחלוקת, ואילו במשנה הלל ושמאי הם חוליה במסורת ארוכת שנים של מחלוקת, ותלמידיהם המשיכו את אותה המחלוקת אל תוך בית המדרש התנאי.<sup>28</sup>

מטרתו של התיאור ההיסטורי בתוספתא, כפי שהראה ישי רוזן-צבי, היא להציג את הדיונים בבית הדין של יבנה כהמשך ישיר של ההתנהלות ההלכתית בבית המקדש.<sup>29</sup> כך האציל תיאור זה הוד קדומים על בית המדרש של יבנה, והציב את בית המדרש התנאי כמוסד מרכזי וסמכותי בדומה לסנהדרין. לעומת התוספתא הציגה המשנה – באמצעות המחלוקת על הסמיכה<sup>30</sup> – דווקא את תקופת הזוגות כתקופה שבה התעצב

27 ר' נחמן קרוכמל (רנ"ק) ואפשטיין ראו במשנה זו חלק מקובץ קדום משלהי ימי הבית, תיאור שאינו מתיישב עם תפיסה זו. ראו: רנ"ק, מורה נבוכי הזמן יג, ז (כתבי רבי נחמן קרוכמל, מהדורת ש' ראבידוביץ, ברלין תרפ"ד, עמ' רכו); י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים: משנה תוספתא ומדרשי הלכה, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים תשי"ז, עמ' 46–47. אמנם אפשטיין העיר כי סופה של המשנה, 'הראשונים היו נשיאים, ושניים להם אב בית דין', הוא תוספתא מאוחרת ממשנת ר' מאיר. גם הנשקה הראה כי ידו של עורך התערה באופן משמעותי בקובץ קדום זה. ראו: הנשקה (לעיל הערה 2), עמ' 3–16. לפיכך נראה, אם כי הדבר אינו יוצא מגדר השערה, כי המשנה הקדומה הכילה את המחלוקת באופן תמציתי, ללא העיצוב הספרותי והתוספות ההיסטוריות, והעורך הוסיף את אלה למטרותיו שלו. וראו לקמן תחילת סעיף ה.

28 יש לשים לב, כפי שהערת לעיל הערה 12, כי מושג המחלוקת כאן משמעו מחלוקת הלכתית ולא מחלוקת חברתית-פוליטית, ולפיכך גם המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל מוצגת כאן קודם כול כמחלוקת הלכתית, אם כי כמובן אין לנתק בין שני התחומים. לחשיבותה של המחלוקת על הסמיכה מבחינה חברתית ופוליטית ראו: תוספתא, חגיגה ב, יא–יב (מהדורת ליברמן, עמ' 385–386); הלוי (לעיל הערה 1); וולפיש (לעיל הערה 2).

29 רוזן-צבי (שם), עמ' 476–477.

30 כהנא הראה כיצד תיאורי שלוש מחלוקות במשנה מתפקדים, לצד הדין ההלכתי, כמטא-נרטיב המתקף את שיקוליו והכרעותיו של בית המדרש התנאי. ראו: מ' כהנא, 'עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה', תרביץ, עג (תשס"ד), עמ' 51–81. על תופעה דומה הצביע רוזן-צבי בנוגע לשורת המחלוקות בפרק חמישי של מסכת סוטה, שהן כלשונו מניפסט משנאי, המתקף את סמכותו של ר' עקיבא כדרשן. ראו: י' רוזן-צבי, "מי יגלה עפר מעיניך": משנת סוטה פרק ה ומדרשו של ר' עקיבה, תרביץ, עה (תשס"ו), עמ' 95–127. ממש באותו אופן מתפקדת משנתנו כמטא-נרטיב המתקף את אופן התנהלותו של בית המדרש התנאי. על האופנים שבהם השתמשה המשנה בטכניקות נרטיביות כחלק מן המערכת החוקית על מנת לתקף אותה ולבסס את סמכותה ראו: S. D. Fraade, "'Nomos' and Narrative Before 'Nomos' and Narrative'", *Yale Journal of Law and Humanities*, 17 (2005), pp. 81–96; שושן (לעיל הערה 7), עמ' 132–133, 229–231.

האתוס המכונן של תקופתה, אתוס המחלוקת, וגם היא האצילה על אתוס זה את הודם של הקדמונים, הווגות.<sup>31</sup> הניגוד המוחלט בין המשנה לתוספתא מבטא אפוא אתוס הלכתי חלופי שהציבה המשנה לאתוס העולה מן התוספתא.<sup>32</sup> כאמור, התוספתא ראתה במחלוקות הרבות של תקופת התנאים תאונה היסטורית, ועולם התורה האידיאלי היה בעיניה עולם ללא מחלוקות. לעומת זאת במשנה המחלוקת נמצאת בבסיסו של עולם התורה כפי ששיצבו אותו הקדמונים – הן כפרקטיקה מחויבת והן כאתוס מכונן של הממסד ההלכתי.<sup>33</sup> המשנה ראתה את בסיס בית המדרש התנאי בעולם של מחלוקות השומר תמיד על שיווי המשקל של חוסר ההכרעה.<sup>34</sup>

## ג

דיון הבבלי במשנתנו נפתח בציטוט שאלה העולה בתוספתא – מי מן החכמים הנזכרים

31 על האופן שבו השתמשה המשנה בתיאורי העבר בתוך המסגרת ההלכתית כפעולה רטורית, המבססת את מעמדה של ההלכה המשנאית, ראו למשל: י' ברויאר, "פעל" ובינוני בתיאורי טקס במשנה, תרביץ, נו (תשמ"ו), עמ' 299–326; י' רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח, עמ' 246–248; הנ"ל (לעיל הערה 11); וראו גם: M. Balberg, 'Rabbinic Authority, Medical Rhetoric, and Body Hermeneutics in Mishnah Nega'im', *AJS Review*, 35 (2011), pp. 323–346

32 אף שתחילתה של התוספתא, 'מעולם לא נחלקו אלא על הסמיכה', היא כנראה רובד מאוחר מן המשנה, התיאור ההיסטורי של ר' יוסי ללא ספק מוקדם מן המשנה בעריכתה הסופית, ויש להניח שאליו מכוונת המשנה.

33 על מוסד המחלוקת כמבנה סמכות הכרחי בתרבות חז"ל ראו במיוחד: G. Bruns, 'Midrash and Allegory', R. M. Schwartz (ed.), *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, Oxford 1990, pp. 189–213. לדיון בלגיטימיות של המחלוקת בעולם היהודי ראו: מ' וולצר ואחרים (עורכים), המסורת הפוליטית היהודית, ירושלים תשס"ז, עמ' 222–226. למקורות בעניין תפיסת המחלוקת אצל חז"ל ראו: בן-מנחם, הכס וזוהר (לעיל הערה 18), א, עמ' 94–106; ג, עמ' 298–304; וראו במבוא המקיף שם, ג, בעיקר עמ' כב–גב, ובביליוגרפיה שם, עמ' יט, הערה 13. ראו גם: ח' שפירא ומ' פיש "פולמוסי הבתים": המחלוקת המטא-הלכתית בין בית שמאי לבית הלל, עיוני משפט, כב (תשנ"ט), עמ' 490–491; ש' אטינגר, 'מחלוקת ואמת: למשמעות שאלת האמת בהלכה', שנתון המשפט העברי, כא (תשנ"ח–תש"ס), עמ' 41–42, 44–45; נאה (לעיל הערה 12); שגיא (לעיל הערה 14), עמ' 175–189. בשני העשורים האחרונים נכתבה ספרות ענפה בנושא הנושק לנושא המחלוקת – שאלת ריבוי הפרשנויות (Polysemy) והפולורליזם בעולם התנאי. לביבליוגרפיה מפורטת ראו: S. D. Fraade, 'Rabbinic Polysemy and Pluralism Revisited: Between Praxis and Thematisation', *AJS Review*, 31 (2007), pp. 1–40, nn.

2-4; וראו עוד לקמן הערה 55.

34 כפי שאראה להלן, לנימוקים אלו מצטרף ההקשר של המשנה בפרק, המציג ערעור מקיף על סמכותם של חכמים, ובכך תומך בראיית המשנה כמציבה אתוס נורמטיבי ולא תיאור היסטורי בלבד.

במשנה היה נשיא ומי מהם אב בית דין? סופו של הדין מתמקד במחלוקת העוסקת בשאלה זו באשר לזוג ספציפי – שמעון בן שטח ויהודה בן טבאי. אגב דיון צדדי זה מגיע הבבלי לסיפור מופלא על אותו זוג, סיפור שיש בו, כפי שנראה לקמן, פרשנות מעמיקה של משנתנו:

אמר רבי יהודה בן טבאי:

אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם, להוציא מלבן של צדוקין, שהיו אומרים אין עדים זוממין נהרגין עד שִׁהרג הנידון.

אמר לו שמעון בן שטח:

אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי,

שהרי אמרו חכמים:

אין עדים זוממין נהרגין – עד שיוזמו שניהם,

ואין לוקין – עד שיוזמו שניהם,

ואין משלמין ממון – עד שיוזמו שניהם.

מיד קבל עליו יהודה בן טבאי שאינו מורה הלכה אלא בפני שמעון בן שטח.

כל ימיו של יהודה בן טבאי היה משתטח על קברו של אותו הרוג,

והיה קולו נשמע.

כסבורין העם לומר שקולו של הרוג הוא,

אמר להם: קולי הוא, תדעו שלמחר הוא מת ואין קולו נשמע.<sup>35</sup>

סיפור קשה זה מוצב בתלמוד במתכונת של טרגדיה יוונית לפרטיה: הטעות הגורלית (המרטייה), ההבנה השגויה של הלכות עדים זוממים, הביאה את בן טבאי למעשה הנורא (טוֹ דִינּוֹן), הריגת העד שלא בצדק. אותה טעות קשורה בהיבריסי<sup>36</sup> של ר' יהודה בן טבאי – הכרזתו הגאה על הריגת אדם כדי 'להוציא מלבן של צדוקין'. בהמשך מתרחש ההיפוך (פְּרִיפְטִיָה) של מהלך הסיפור – עם דבריו של שמעון בן שטח 'אם לא שפכת דם נקי' – נוצרת ההכרה (אֲנִגְנוֹרִיסִיס) של בן טבאי בכובד מעשהו, והיא מלווה בקבלת עול נצחית. הסיפור מסתיים בסבל (פתוס), ההשתטחות על קברו של הנרצח, ובסוף הטרגי – מותו של בן טבאי עצמו.<sup>37</sup>

35 בבלי, חגיגה טז ע"ב. למקבילות ראו: תוספתא, סנהדרין ו, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 424); מכילתא דר' ישמעאל, כספא כ (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 327); בבלי, מכות ה ע"ב; ירושלמי, סנהדרין ו, ה (כג ע"ב; טור 1292, שורות 31–35; לחילופי נוסחאות ראו: ד' הנשקה, 'עדים זוממים: לפתרונה של חידה עתיקה (בעקבות ספרי ווטא דברים)', תרביץ, עב (תשס"ג), עמ' 372–374.

36 שלב לא הכרחי אך נפוץ בטרגדיות רבות.

37 ראו: אריסטו, פואטיקה, תרגמה ש' הלפרין, תל אביב תשל"ז, עמ' 53–37; ש' הלפרין, 'היסוד

ההיבריס של בן טבאי, שכרגיל בטרגדיות הוא הרצון האנושי להיות כאלוהים, מיוצג בסיפור זה באופן מרתק ביכולתו האלוהית של האדם־הדיין להרוג אדם.<sup>38</sup> תפיסה זו נובעת מן הפסוק 'שפך דם האדם, באדם דמו יִשָּׁפך, כי בצלם אלהים עשה את האדם' (בר' ט 6). צלמו של אלוהים בא לידי ביטוי בעולם האנושי ביכולת האנושית לדון ולשפוט, יכולת שפסגתה – היכולת והחובה להרוג את הרוצח.<sup>39</sup> לא בכדי אלוהים הוא גם שמם הנרדף של הדיינים במקרא.<sup>40</sup> ואולם, כפי שמשופר בסיפורנו, בכוח זה של צלם אלוהים טמון גם החטא, ההיבריס, ששורשו ברצון להיות כאלוהים.<sup>41</sup> השליטה המוחלטת של הדיין בחיי חברו יכולה להביאו לגאווה ולשיכרון כוח, 'הייתם כאלוהים ידעי טוב ורע' (בר' ג 5). השימוש האירוני של בן שטח בביטוי שהשתמש בו בן טבאי, 'אראה בנחמה', מעיד על שורשו של החטא, על הגאווה שבהכרזה שבעת הרצון על הרג אדם.<sup>42</sup> וייתכן שלכך רומזים דבריו של בן שטח 'שפכת דם נקי', המזכירים את אותו הפסוק – 'שופך דם האדם'.

יתרה מזו, התפיסה המשפטית הפרושית שבה דגל בן טבאי אל מול הצדוקים מעצימה ומרחיבה את גבולות הכוח האנושי. לא די בכך שאדם יכול לדון את חברו ולפגוע בו על פשעים שביצע בפועל, הוא יכול ואף צריך לדון אותו גם על כוונותיו. אף על פי שהעדים הזוממים לא גרמו שום נזק של ממש, צריך הדיין להענישם על כוונתם בעונש החמור מכול – מיתה בידי אדם. כך הרחיב העיקרון הפרושי את האחריות האנושית והיכולת האנושית,<sup>43</sup> אך בה בעת הרחיב גם את הפוטנציאל לחטא,

הטרגי בסיפור המקראי, דעת, 8 (תשמ"ב), עמ' 13–28. להקשרו ההיסטורי של הסיפור ראו מאמרו המאלף של א' הילביץ, 'יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח: נשיאותם ופעולותיהם וזמן מחלוקת הסמיכה ביניהם', סיני, פט, ה-1 (תשמ"א), עמ' רסו-רפג.

38 יסוד שמזכיר מאוד את ההיבריס של קיראון ב'אנטיגונה' לסופוקלס.

39 כך בפירוש רס"ג על אתר: 'הרי על ידי אדם אחר דמו יישפך, כי בצלם אלהים – שליט בראו'. וראו גם: G. Von Rad, *Genesis: A Commentary* (Old Testament Library), trans. J. H. Marks, London 1972, p. 129.

40 ראו: שמ' כא 6; כב 8; תה' פב 1.

41 כבר במקרא נמצאת שניות זו באשר לצלם אלוהים של האדם, שהרי מצד אחד 'בצלם אלהים ברא אתו' (בר' א 27), ומצד אחר חטא היסוד של האדם קשור ברצון האדם להיות 'כאלהים ידעי טוב ורע' (שם ג 5).

42 שביעות רצון זו עומדת כנגד המגמה הכללית של חז"ל לראות בהריגת אדם, גם כאשר הוא חייב מיתה, מעשה קשה ביותר ואף מבייש. ראו למשל: משנה, מכות א, י; וראו: י' לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים ותל-אביב תשס"ד, עמ' 345–385.

43 על החשיבות של הרצון והכוונה בתפיסה החז"לית אל מול חשיבות המציאות בתפיסה הכוהנית ראו: H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington, ID 1990, pp. 195-234. עוד על כוונה ורצון בחז"ל ראו: idem, *The Human Will in Judaism: The Mishnah's Philosophy of Intention*,

להיבריס, באשר הדיין אחראי לדון לא רק על מעשים שנעשו בפועל אלא גם על מחשבותיהם וכוונותיהם של בני האדם.<sup>44</sup>

טעותו של בן טבאי גם היא אופיינית לסוגת הטרגדיה. היא נבעה מחוסר ידיעה אנושית ופשוטה,<sup>45</sup> אך הביאה אותו בבלי דעת אל המעשה הנורא ואל חורבנו העצמי המוחלט. היא התגלתה רק לאחר שאת הנעשה כבר אין להשיב, ולא נותר לבן טבאי אלא להישאב אל גורלו הבלתי נמנע. המושג 'אראה בנחמה' מושם בפיו של בן שטח כהד נורא ובלתי נמנע לדבריו של בן טבאי, שהתבררו כנבואה המגשימה את עצמה,<sup>46</sup> ומייצג בכך את חרב הפיפות האיומה הנתונה בידי הדיין.<sup>47</sup> במובן זה דמותו של בן טבאי נוגעת ביסוד האידאה של הטרגדיה – האדם הוא בלתי שלם ומועד לטעויות ולכישלונות. בשל כך הוא מבצע טעות גורלית, טעותו פותחת שורה של סיבות ומסובבים, ואלה סוגרים על האדם השוגה את דרכו וממוטטים עליו את עולמו.<sup>48</sup>

אולם שלא כבסוגת הטרגדיה, שעלילתה היא השתלשלות של גורל בלתי נמנע (מוריה), הטרגדיה החזו"לית מציעה בתוך הסיפור את הקלקול המוסרי שגרם לו להתרחש, ובכך – את הדרך לתיקון.<sup>49</sup> כיצד אפוא ניתן היה למנוע טעות נוראית זו?

Atlanta, GA 1986; א"א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד, עמ' 124; הנ"ל (לעיל הערה 14), עמ' 83–84, 329–330; י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 82–83; י' סילמן, 'הדיקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם – עיון בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל, יב (תשמ"ד–תשמ"ה), עמ' רנ; הנ"ל, 'מצוות ועבירות בהלכה – ציות ומרי או תיקון וקלקול', שם, טז (תשנ"א–תשנ"ב), עמ' קפג–רא; הנ"ל, 'מקור תוקפן של ההוראות ההלכתיות: עיון מטא-הלכתי', א' רביצקי וא' רוונק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 3–25; ו' נעם, 'האומנם "לא המת מטמא"? לדיוקנה של הטומאה בספרות התנאים', תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 157–188. I. Rosen-Zvi, 'The Mishnaic Mental Revolution: A Reassessment', *Journal of Jewish Studies*, 66 (2015), pp. 36–58

44 ראו: הנשקה (לעיל הערה 35), עמ' 359–360 והערות 69, 70.  
45 ראו: אריסטו (לעיל הערה 37), עמ' 37; א' ענברי, 'הסיפורת המקראית והטרגדיה היוונית: האומנם קיים דמיון בין עקרונות "הפואטיקה" לאריסטו לבין הסיפור המקראי?', עלי-שיח, 53 (תשס"ה), עמ' 17–32.

46 אם מבינים את הביטוי 'אראה בנחמה' כלשון סגי נהור. כך בפירוש רש"י לבבלי, מכות ה ע"ב, ד"ה 'אראה בנחמה'; חידושי ריטב"א לבבלי, מכות ה ע"ב, ד"ה 'אראה בנחמה' (מהדרת י' רלב"ג, ירושלים תשמ"ד, עמ' עב). אך ראו: הנשקה (לעיל הערה 35), עמ' 372, הערה 115.

47 השימוש הכפול, האירוני, בביטוי זה, מביע את האירוניה הטרגית, הממחישה באמצעות הדיסוננס מייצג-מוצג את הדיסוננס בין האדם, שאיפותיו ופעולותיו לבין הגורל הטרגי החותר תחת מעשיו ומביאו לכישלון ולהרס עצמי. ראו: W. Van O'Connor and E. E. Bechler, 'Irony', A. Preminger and T. V. F. Brogan (eds.), *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton, NJ 1993, p. 634

48 הלפרין (לעיל הערה 37), עמ' 14–15 והערה 6.  
49 לדיון מרתק ביחסים בין הטרגדיה לספרות ולמחשבה היהודיות ובטעות הגורלית כציר המכונן

כיצד ניתן להתגבר על קצרות השכל ועל מוגבלותה של הידיעה האנושית, ויתרה מזו, על ההיכרס האנושי הבלתי נמנע? התשובה על שאלה זו טמונה בקבלתו של בן טבאי – 'מיד קבל עליו יהודה בן טבאי שאינו מורה הלכה אלא בפני שמעון בן שטח'. משפט זה אינו עונש שהטיל בן טבאי על עצמו, וגם לא כפיפת עצמו אל הגדול ממנו בחכמה ובדעת,<sup>50</sup> שהרי בן טבאי לא הודיע שיקבל עליו מעתה כל דבר שיפסוק בן שטח אם טוב ואם רע. קבלתו של בן טבאי היא לפסוק רק כאשר הוא עומד בפני בן שטח. החלטה זו של בן טבאי היא לבו של הסיפור, וכאן הוא נבדל מן הטרגדיה. בנקודה זו הקוראים מבינים כי טעותו של בן טבאי הייתה נמנעת אילו היה מורה הלכה זו בפני חברו, בן שטח.

קבלה זו של הוראה בפני אחר היא הניגוד להיכרס האנושי שמייצג בן טבאי. אין כאן קבלת הייררכייה או התבטלות, אלא יש כאן התנועה האנושית הבסיסית ביותר של ענווה – הצורך באיזון, בביקורת, בשותף למעשה האנושי. ההיכרס מטבעו נובע מלבדיותו של האדם – רק כשהאדם לבדו הוא יכול לנסות להיות כאלוהים, לדעת את הטוב והרע. השותפות, הנובעת מהטלת הספק התמידית ביכולת האנושית כשלעצמה, המקבלת את יחידותו ולבדיותו של האל אל מול חלקיותו של האדם, היא ורק היא יכולה להציל את האדם ולאפשר לו לפעול בעולם. כך צלם אלוהים שלם יכול לנבוע אך ורק מקבלת השניות וחוסר המוחלטות האנושית, מקבלת הפער בין האדם לאל. היכולת של בן טבאי לקבל עליו להורות אך ורק בפני בן שטח, יכולת שנקנתה במחיר נורא, היא היפוך להיכרס שלו, ויוצרת דגם חדש של אחריות והנהגה אנושיות.

ניגוד זה של אחדות מול שניות מופיע כתמונת ראי מדויקת במושא הדין של בן טבאי – העדים הזוממים. טעותו של בן טבאי הייתה בכך שדן עד זומם יחיד למיתה, בעוד שכפי שאמר לו בן שטח, 'אין עדים זוממים נהרגין עד שיוזמו שניהם'. ההיכרס של בן טבאי, המייצג את עולם היחיד, הוא הריגת העד היחיד, בעוד שתוכחתו של בן זוגו בן שטח, המייצג כאמור את העולם הזוגי, היא הטענה שרק זוג עדים זוממים חייבים מיתה. הסיפור יוצר אם כן מהפך כפול ומקביל – הן בסיפור המסגרת האנושי

ביחסים אלה ראו: G. Steiner, *The Death of Tragedy*, London 1961, pp. 4-5; ב' קורצווייל, 'איוב ואפשרות הטרגדיה התנ"כית', הנ"ל, במאבק על ערכי היהדות, ירושלים ותל-אביב תש"ל, עמ' 3-25; הנ"ל, 'על יסודות טרגיים בספר איוב', שם, עמ' 26-38; הלפרין (שם); ענברי (לעיל הערה 45). ראו גם: ה' ברזל, המאה החצויה: ממודרניזם לפוסט-מודרניזם: הספרות ורוח התקופה – תמורות בצורות יסוד, א: מיטא ריאליזם וריאליזם, בני ברק תשע"א, עמ' 71-75; בהקשר החז"לי ראו: י' פרנקל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה: קובץ מחקרים, תל אביב 2001, עמ' 57; י' לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 131-133.

50 שהרי אסור לתלמיד להורות הלכה בפני רבו, כאמור בבבלי בהמשך הסוגיה.

והן בעולם התוכן ההלכתי שנדון בו. כך הדיון ההלכתי מתפתח בתוך סיפור המסגרת האנושי כאשר שניהם נעים על אותו הציר, וסיפור המסגרת מספק הסבר ורצינות לדיון ההלכתי המתנהל בו.

את הדיון של הריגת העדים רק כאשר שניהם זוממים יש להבין כנובע מאותה תפיסה המחייבת את הדיינים לדון כזוג – אין תוקף להחלטה האנושית המתקבלת על ידי היחיד. על כן כל עוד רק עד אחד זומם, העד השני מציל אותו מלהתחייב כעד זומם, ממש כפי שבן שטח יכול היה להציל את בן טבאי מן ההריגה. רק כאשר למעשה שותפים שניים, המחליטים יחדיו להיות שותפים לשקר, מקבל השקר משמעות משפטית, ועל העדים מוטלת אחריות של ממש למעשיהם.<sup>51</sup> בנקודה זו המשיך בן שטח את המהלך שהתחיל בן טבאי – הפיכת העדים הזוממים ממושעים בעולם המעשה לפושעים בעולם המשפטי. שלא כמו פשע רגיל, שבו הפושע חייב לשאת בתוצאות מעשיו, העדים הזוממים נשפטים על כוונתם הזדונית. על כן להבדיל מפשע, שבו האשם נמדד בתוצאות מעשיו – בין שהוא יחיד, זוג או אנשים רבים – העדים הזוממים נשפטים לפי כוונתם. כאן בא לידי ביטוי עקרון הזוגיות המודד את מוחלטותו של הרצון האנושי, מוחלטות שיכולה להתקיים כאמור רק בזוג.<sup>52</sup> הסיפור מייצג אם כן על ציר כפול את תוקפה של ההחלטה האנושית.<sup>53</sup> זו מקבלת את מוחלטותה רק כאשר היא נוצרת בתוך האיזונים ושיקול הדעת של המערכת הזוגית, החסרים בהחלטה הנושית ביחידות.

הסיפור מציג אפוא את הדגם הזוגי כמודל הלכתי המאפשר ביקורת תמידית

51 הנשקה עמד על כך שבניגוד לנוסח התוספתא או המכילתא, ששם הדרישה לשני עדים – ולטענתו המזימים דווקא – נובעת מהתקפות המשפטית של עדות שניים, כמשתמע מהציווי המקראי לשני עדים, הרי לפי נוסח הבבלי דרישתו של בן שטח קשורה לדרישה ששני העדים יהיו זוממים. דרישה זו אינה נובעת מן הציווי המקראי, שהרי עדותם של העדים הזוממים – לפני שהוזמו – תקפה בלי קשר לשאלה אם שניהם זוממים או רק אחד מהם. ראו: הנשקה (לעיל הערה 35), עמ' 372–375. לפי ניתוחי את הסיפור מובן מדוע שינה הבבלי את גרסת התוספתא דווקא באופן המבהיר, באמצעות הסיפור עצמו, את הדרישה ששני העדים יהיו זוממים, והמשתלב בתמה הכללית של הסיפור.

52 סופו של הסיפור, קולו של בן טבאי הנשמע כקולו של ההרוג, יוצר מהלך מעניין ביותר של איחוד בין שני הצירים. המת והחי, שופך הדם והנרצח, מתערבים זה בזה לבלי הכר. כך הקוראים, יחד עם אנשי האזור, כבר אינם יכולים להבדיל בין קולו של ההרוג לקולו של ההורג. אך חלק זה חורג ממסגרת דיוני.

53 בציר כפול זה של הסיפור מסתתרת גם קריאה כפולה של הפסוק בבר' ט 6. ניתן להבין את סופו של הפסוק, 'כי בצלם אלהים עשה את האדם', כמוסב הן על הרישא שלו – 'שפך דם האדם' חייב מיתה כי האדם נברא בצלם ודמו יקר, והן על אמצעו – 'באדם דמו יִשָּׁפך', משום שהאדם נברא בצלם וניתן לו כוח הדין האלוהי. ראו: פון ראד (לעיל הערה 39), עמ' 129. כך מברר הסיפור את תוקפה של ההחלטה האנושית הן מבחינת הרוצח, העדים הזוממים, והן מבחינת הדיין, בן טבאי.



והימנעות מהכרעה מוחלטת, המצילות את העולם ההלכתי מהכשל המובנה של ההיבטים. כאמור, המשנה מתארת את המודל הזוגי הדיכוטומי של עולם הזוגות כעומד בבסיס עולם ההלכה. סיפורו הטרגי של בן טבאי הוא אם כן סיפור מכונן, המבהיר את הרציונל שבבסיס עולם הזוגות – החשש העמוק מן הכוח הנובע מהסמכות ההלכתית.<sup>54</sup> בעולם החזו"לי הובעה פעמים רבות אהדה למחלוקת כדינמיקה פורייה המאפשרת פלורליזם, רב קוליות,<sup>55</sup> הפריה הדדית ושיח רציונלי בעולם התורה וההלכה.<sup>56</sup> כך מדובר לדוגמה על 'שבעים הפנים'<sup>57</sup> שבתורה, 'דברי תורה מתחלקים לכמה ניצוצות',<sup>58</sup> 'ניתנו מרועה אחד'<sup>59</sup> או 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'.<sup>60</sup> אולם העמדת הסיפור על בן טבאי ובן שטח על רקע המשנה ממחישה כי בשורשה של המשנה תפיסת מחלוקת שונה בתכלית. בקריאתו של הבבלי את המשנה המחלוקת מתפקדת לא כפרקטיקה מועילה ומפרה אלא כהתרחשות הכרחית, קריטית, לקיום העולם ההלכתי. המחלוקת

54 חשיבותו של ההקשר שבו מופיעים סיפורי הבבלי להבנת תפקידם ומשמעותם נדונה ברבים ממחקריו של רובינשטיין. ראו למשל: J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore, MD 1999, pp. 94-102, 160-165; idem, 'Context and Genre: Elements of a Literary Approach to the Rabbinic Narrative', M. A. Krauss (ed.), *How Should Rabbinic Literature Be Read in the Modern World?* Piscataway, NJ 2006, pp. 137-165. וראו עוד: וולפיש (לעיל הערה 2); ש' מינץ-וינברגר, 'הסיפור כבבלי הסוגייה התלמודית: סוגיו, הקשריו ותפקידיו של הסיפור בבבלי נדרים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ד; 'פיינטוך, 'מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט. לסקירה מקיפה של המחקר ראו: שם, עמ' 13-20 ובהערות שם.

55 בנושא זה נתגלעה בשנים האחרונות מחלוקת בין החוקרים. יש הטוענים כי התפיסות הפלורליסטיות אינן מאפיינות את העולם התנאי, וכי מוצאן בעולם האמוראי המאוחר. לראשיתה של טענה זו ראו: חל אצל ד' בויראין, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, PA 2004, pp. 151-201. לדיון בנושא זה ראו: פראדה (לעיל הערה 33); A. Yadin-Israel, 'Rabbinic Polysemy: A Response to Steven Fraade', *AJS Review*, 38 (2014), pp. 129-141; S. D. Fraade, 'Response to Azzan Yadin-Israel on Rabbinic Polysemy: Do they "Preach" what they Practice?', *ibid.*, pp. 339-361. אין לערב בין דיון זה לניתוח העולה ממשנתנו, שכן כאמור המשנה מציגה לא תפיסת עולם פלורליסטית המקבלת דעות שונות כנכונות באופן זה או אחר, אלא תפיסה פרגמטית הרואה את המחלוקת כפרקטיקה המאפשרת את קיומה של המערכת ההלכתית.

56 למקורות ראו לעיל הערה 33; לדיון בתפיסות המחייבות את המחלוקת ראו: שגיא (לעיל הערה 14), עמ' 80-87.

57 במדבר רבה יג, טו.

58 בבלי, שבת פח ע"ב.

59 בבלי, חגיגה ג ע"ב.

60 בבלי, עירובין יג ע"ב.

על הסמיכה היא מחלוקת בלתי פתורה באופן עקרוני, מפני שעולם בלי מחלוקת, שיש בו הלכה אחת, ושההכרעה האנושית מקבלת בו הכשר מלא, יידרדר אל מוחלטות אנושית, ובסופו של דבר גם אל פגיעה בחפים מפשע, ממש כמו בסיפורו של בן טבאי. הזוגיות הממוסדת של תקופת הזוגות, כפי שהיא מוצגת במשנה, היא המערכת היחידה המאפשרת שיווי משקל תמידי, עולם שההכרעה האנושית היא יחסית ותמיד מוטלת בספק, מעין מערכת של איזונים ובלמים בגרסתה היהודית.

## ד

הבנת המשנה כעוסקת בשאלת הסמכות ההלכתית והפרקטיקה ההלכתית שבה ומציפה את השאלה מדוע משנה המציגה את המחלוקת העתיקה בעולם עוסקת דווקא בשאלת הסמיכה. על מנת להשיב על שאלה זו,<sup>61</sup> אבחן היקרות מעניינת ביותר של השורש סמ"ך במשנה האחרונה של הפרק הקודם במסכת חגיגה, היקרות המרמזת בבירור על קשר מילולי לשורש זה במשנתנו:

היתר נדרים,

פורחין באויר, ואין להם על מה שיסמכו.

הלכות שבת חגיגות והמעילות,

הרי הם כהררים התלויין בשערה,

שהן מקרא מועט והלכות מרובות.

הדינין והעבודות הטהרות והטומאות ועריות,

יש להן על מה שיסמכו, הן הן גופי תורה.<sup>62</sup>

השימוש בשורש סמ"ך פעמיים במשנה זו, פעם באופן שלילי, 'אין להם על מה שיסמכו', ופעם באופן חיובי, 'יש להן על מה שיסמכו', מזכיר מאוד את השימוש הכפול והניגודי בשורש זה במשנתנו – 'לסמוך' ו'שלא לסמוך'.<sup>63</sup> לשורש סמ"ך תפקיד מרכזי במשנת 'היתר נדרים'. המשנה מתארת מספר תחומי הלכה המדורגים בשלוש דרגות, והדירוג נקבע על פי מידת הביסוס של כל תחום הלכתי במקרא. היתר הנדרים הוא התחום המבוסס פחות מכול על המקרא, ולכן 'אין להם על מה שיסמכו' והם 'פורחין

61 יש להבהיר שוב כי אין כאן ניסיון להשיב על שאלה זו כעל שאלה היסטורית אלא כעל שאלה ספרותית.

62 משנה, חגיגה א, ח.

63 א' וולפיש, 'משחקי לשון במשנה', נטועים, ב (תשע"ה), עמ' 83.

באור'. לעומת זאת הדינים, העבודות ודומיהם הם תחומים המבוססים באופן מרבי על המקרא, 'הן הן גופי תורה', ולכן 'יש להן על מה שיסמכו'. אם כן השורש סמ"ך מתייחס למידה שבה תחום הלכתי מסוים נסמך ומתבסס על המשענת המוצקה של התורה שבכתב.

דירוגם של תחומי ההלכה על פי ביסוסם המקראי, ויותר מכך הביטויים המזלזלים 'אין להם על מה שיסמכו', 'פורחין באור' או 'כהררים התלויין בשערה', מבטאים את הבעייתיות שראתה משנה זו בהלכות שאינן מבוססות היטב במקרא. כך היתר הנדרים, פרקטיקה חז"לית שלא רק שאינה מבוססת על המקרא אלא גם עוקרת מצווה מקראית מפורשת – 'איש כי ידר נדר לה' [...] לא יחל דברו, ככל היצא מפיו יעשה' (במ' ל' 3) – מעורעת במשנה זו, על גבול הביטול המוחלט.<sup>64</sup> מצווה שאינה מבוססת על המקרא מתוארת במשנה כמצווה מדומיינת, חסרת תוקף.<sup>65</sup> ערעור זה הוא קריאת תיגר יוצאת דופן מסוגה בעולם החז"לי על סמכותם של חכמים לחדש הלכות, לדרוש את התורה כרצונם ולעצב את העולם ההלכתי על פי ראות עיניהם ללא סמך משמעוטי בתורה שבכתב – התורה האלוהית.

הקוראים את שורת הפתיחה של משנתנו: 'יסי בן יועזר אומר שלא לסמוך, יוסי בן יוחנן אומר לסמוך', נתקלים בשורש סמ"ך באופן מפתיע ולכאורה ללא הקשר המסביר מה היא אותה סמיכה שנחלקו עליה חכמי הדורות. את הריק הזה ממלאת ההופעה הקודמת של שורש זה במסכת, שאף שאין היא יכולה להסביר את מושא המחלוקת, מזכירה מאוד את לשון משנתנו מבחינה מילולית. השורש סמ"ך עומד אם כן ברקע

64 על משפט זה ועל חשיבותו בהקשר של סמכותם של חכמים ראו: מ' בנוביץ', "ילך אצל חכם": היתר נדרים והיתר מצוות, סידרא, כד-כה (תש"ע), עמ' 49-69.

65 מעניין כי הבבלי (חגיגה י' ע"א-י' ע"ב) מבין גם כי הסיבה שהלכות שבת והלכות מעילות הן 'כהררים התלויים בשערה' קשורה לחשיבותה של הכוונה האנושית באיסורים אלו: צמצום איסור המלאכה בשבת למלאכת מחשבת בלבד, צמצום שאינו כתוב בתורה; והקביעה שבמקרה של שליח שמועל, המשלח הוא שנחשב המועל ולא השליח, כלומר האיסור נקבע – שלא כבשאר המצוות בתורה – על פי דעתם של השליח והמשלח ולא על פי מי שעשה את המעשה בפועל. שני אלו מצטרפים אל היתר הנדרים, פרקטיקה הלכתית שבה כוונתו של האדם חשובה ביותר, שהרי ההיתר הוא על בסיס מציאות פגם בכוונה או בגמירות הדעת של הנודר. ראו: אלבק (לעיל הערה 2), עמ' 140; בנוביץ' (שם). הערעור של המשנה על סמכותם של חכמים נקשר אפוא בבבלי אל החשיבות ההלכתית שייחסו חכמים לכוונה האנושית. גם הסיפור על בן טבאי קושר כאמור בין פסיקה הלכתית פרושית, שהתבררה כלא מבוססת, לבין חשיבות הכוונה האנושית בהלכות עדים זוממים. הפער בין מדרשם של חכמים לבין הטקסט המקראי מקביל אפוא לפער שבין הכוונה האנושית לבין המציאות, והחשיבות שייחסו חכמים לכוונה היא שאפשרה את המדרש, אך היא גם זו שאחראית לחוסר הביסוס של המדרש – הן מבחינת המתודה והן מבחינת התוכן ההלכתי.

משנתנו במובן של מקורות סמכות, של הצורך בהיסמכות ושל הבעייתיות שבסמכות האוטונומית.<sup>66</sup>

רקע מילולי זה מתפרש היטב מתוך ההבנה של מוסד המחלוקת כציר המרכזי של משנתנו. כאמור המחלוקת מוצגת במשנה כפרקטיקה הכרחית השומרת על עולם ההלכה ממצב של הכרעה ברורה, והצורך בשמירה זו נובע מחוסר המוחלטות של ההכרעה האנושית ומן הצורך לאזנה תמיד בדעה שכנגד. בהקשר זה ערעורה של משנת 'היתר נדרים' על סמכותם של חכמים מתפרש כרקע הרעיוני של משנתנו. להבדיל מהסמכות האוטונומית והבלעדית של התורה שבכתב, עומדת הסמכות החזו"לית כסמכות תלויה לחלוטין, תלויה בשערה, ולפיכך חסרת תוקף מחייב כשלעצמה, 'אין לה על מה שתסמוך'. ההכרעה האנושית אינה מוחלטת, היא תלויה בהבנה הנכונה של התורה שבכתב. בניגוד לתיאור בתוספתא, שעל פיו הסמכות ההלכתית נובעת ישירות ממקום ההתגלות, במשנה זו מקור הסמכות נמצא בטקסט ובפרשנותו, מה שיוצר פער בין הטקסט האלוהי לפרשנות האנושית ומערער על תוקפה של פרשנות זו.<sup>67</sup>

משנתנו מקבלת מעמד בעייתי זה של ההכרעה האנושית, ומנסה להציבו במערכת שתאפשר את קיומו למרות בעייתיותו. את הפתרון היא מוצאת במערכת הבינארית-הדיכוטומית. כאמור מערכת זו רואה את חוסר המוחלטות האנושית כנתון, ומקבעת אותו במערכת ההלכתית. כך המחלוקת בין 'לסמוך' ובין 'שלא לסמוך' מסמלת את ההתנדדות המתמדת של ההכרעה האנושית בין הצורך בסמכות לחוסר סמכות, בין המוחלטות ליחסיות, התנדדות הכרחית המאפשרת יצירת סמכות המודעת תמיד למגבלותיה.

## ה

לאור הקשר הלשוני והרעיוני בין משנת 'היתר נדרים' למשנת המחלוקת על הסמיכה, ראוי להתבונן במשנה המפרידה ביניהן, משנת 'אין דורשין', ולבדוק אם וכיצד היא

66 במובן זה משחק המילים הבנוי על השורש סמ"ך מסמן לא רק את הקשר בין שתי המשניות אלא גם את בסיסו של הקשר – שאלת הסמכות.

67 על המעבר מהסמכות ההתגלותית לסמכות הטקסט ועל ריבוי הדעות הנובע ממעבר זה ראו: מ' לורברבוים, 'טועה במצווה לשמוע דברי חכמים', ספראי ושגיאי (לעיל הערה 23), עמ' 352–363; עוד על היחס בין הדרשה כיסוד ההלכה לבין ריבוי המחלוקות ראו: א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים', הג"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 52–55 (נדפס לראשונה: תרביץ, כו [תשי"ח], עמ' 168–171); S. J. D. Cohen, 'The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the end of Jewish Sectarianism', *Hebrew Union College Annual*, 55 (1984), pp. 31-16

קשורה למשנה שלפניה ושל אחריה. מעניין שכבר ר' נחמן קרוכמל (רנ"ק) ראה את משנת 'היתר נדרים' כתחילתה של חטיבת הלכות 'קדמונית מאד', הנמשכת במשניות הבאות של הפרק,<sup>68</sup> וכוונתו ככל הנראה לחטיבה הכוללת את משנת 'אין דורשין' ומשנת המחלוקת על הסמיכה.<sup>69</sup> גם יעקב נחום אפשטיין הסכים כי משנת 'היתר נדרים' היא פתיחתו של 'קובץ הלכות ישן נושן', והוא תיארך אותו לכלל המאוחר לימי הורדוס.<sup>70</sup> קובץ קדום זה, אליבא דאפשטיין, נמשך גם במשנת 'אין דורשין', שאף היא קדומה מאוד,<sup>71</sup> וגם את המשנה הבאה, המחלוקת על הסמיכה, תיארך אפשטיין לסוף ימי הורדוס כחלק מחטיבה זו.<sup>72</sup> אמנם את סיומה של משנה זו – 'הראשונים היו נשיאים, ושניים להם אב בית דין' – החריג אפשטיין מהמשנה הקדומה, ותיאר אותה כתוספת מאוחרת שהכניס העורך לתוכה מתוך משנת ר' מאיר. אולם קשה להבין מה גרם לרנ"ק ולאפשטיין לראות את המשניות הללו כחלק מחטיבה אחת,<sup>73</sup> ולא כאוסף משניות קדומות שאסף עורך מאוחר. בניגוד לתפיסה זו הראה דוד הנשקה, באמצעות השוואה מדוקדקת של משנת 'היתר נדרים' לתוספתא, כי משנה זו 'אמנם בנויה על רובד קדום משלהי ימי הבית, אך בצורתה שלפנינו ישנו עיבוד הכולל הרחבות והשמטות, המונעות הן מתיסותיו של בעל המשנה והן מרצונו לעצב את המשנה בדרך ספרותית הראויה לסיום הפרק'.<sup>74</sup>

נראה כי לפנינו חטיבת משניות קדומות משלהי ימי הבית, שנערכו ברמה מסוימת על ידי עורך או עורכים מאוחרים. קשה לדעת אם נוצרו כחטיבה אחת, או שמא הצמיד אותן יחד עורך מאוחר. כך או כך הניתוח הספרותי שאציע להלן תומך בגישתם של רנ"ק ואפשטיין, שראו את שלוש המשניות הללו כחטיבה אחת מגובשת, ומבהיר את המארג הספרותי שקושר את שלוש המשניות זו לזו. משנת 'אין דורשין', שהיא בתוספתא, בכבלי ובירושלמי שער כניסה אל תורת

68 רנ"ק (לעיל הערה 27).

69 אם כי לא ברור היכן לדעתו החטיבה מסתיימת.

70 אפשטיין (לעיל הערה 27). אמנם יעקב אפרתי טען כנגדו כי ככל הנראה יש לאחר משנה זו עד ימי יבנה. ראו: י' אפרתי, 'למקורות הספרותיים השקועים במשנתנו', בר-אילן, יא (תשל"ג), עמ' 6-7.

71 שהרי בן יוחנן בן זכאי הוכירה. ראו: בבלי, חגיגה יד ע"ב.

72 שהרי בבא בן בוטא השתתף במחלוקת זו. ראו: תוספתא, חגיגה ב, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 385).

73 קושיה זו מתעצמת מפני ההנחה התמוהה של רנ"ק ואפשטיין שמשנת 'היתר נדרים' הייתה משנת פתיחה להלכות חגיגה דווקא במשנה הקדומה. לא ברור מה הביא להנחה שמשנה זו עוסקת בהלכות חגיגה יותר מאשר בשאר הדינים המופיעים בה. לכאורה סביר יותר להניח כי משנה קדומה זו עמדה בפני עצמה, עד שעורך המסכת שילב אותה במסכתו.

74 הנשקה (לעיל הערה 2), עמ' 12.

הסוד החזו"לית, קיבלה במהלך הדורות פרשנויות רבות ושונות,<sup>75</sup> אך לצורך דיוני אסתפק בתיאור כללי של המשנה ושל מגמתה.

אין דורשין בעריות בשלשה,  
ולא במעשה בראשית בשנים,  
ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו.  
כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם:  
מה למעלה, מה למטה, מה לפניו, ומה לאחור.  
וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם.<sup>76</sup>

חלקה הראשון של המשנה עוסק בהגבלת הדרשה בנושאים הקשורים לתחומה המוצנע של האלוהות – מעשה הבריאה ומעשה המרכבה האלוהית.<sup>77</sup> כבר במבט ראשון ניכרת הקרבה של החלק הראשון במשנה זו למשנה הקודמת לה, משנת 'היתר נדרים'. שתי המשניות עוסקות בגבולות של מעשה הדרשה החזו"לי; הראשונה עוסקת בכך מנקודת מבט דסקריפטיבית, והשנייה מנקודת מבט נורמטיבית. בעוד משנת 'היתר נדרים' מתארת כאמור את מוגבלותו של המעשה הדרשני אל מול הטקסט האלוהי, משנת 'אין דורשין' מגבילה באופן פעיל את מעשה הדרשה כאשר הוא עוסק בנושאים שבתחומו של אלוהים. חלקה השני של המשנה מרחיב את ההגבלה שהוטלה על הדרשות לכל עולם התבונה האנושי – הוא מוגבל להתבוננות בתחום האנושי בלבד ומודר מן התחום האלוהי. המוגבלות של מעשה הדרשה מתוארת אפוא בשתי המשניות כנובעת מן הפער הבלתי ניתן לגישור בין המרחב הדרשני, האנושי, למרחב התורה שבכתב, המרחב האלוהי.

שתי המגבלות של המעשה הדרשני נובעות בעצם משתי מגבלות של המפגש בין אלוהים לאדם. המגבלה הראשונה היא מגבלה אונטולוגית: הדרשה אינה יכולה מעצם טבעה לחפוף את התורה שבכתב, אין לה על מה שתסמוך. המגבלה השנייה היא מגבלה נורמטיבית – אבוי לאדם שמנסה לחדור אל התחום האלוהי, ש'לא חס על כבוד

75 על המרכבה בספרות התנאית ראו באריכות: D. J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven, CT 1980; וכן: י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 317–318; על מעשה בראשית ראו: שם, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 401–430, וכן בחיבורים המובאים בעמ' 430–431 שם.

76 משנה, חגיגה ב, א.

77 בהקשר זה סביר לראות גם את הדרשה בעריות כנוגעת בתחומי האוטריקה האלוהית – החלקים המוצנעים של האלוהות. פירוש כזה ראו: הלפרין (לעיל הערה 75), עמ' 55 ובמקורות בהערה 144 שם; י' ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן, עמ' 140, הערה 59.

קונו'.<sup>78</sup> המגבלה הראשונה קשורה לעולם הנגלה, לעולם ההלכתי, ואילו השנייה קשורה לעולם הסוד, שבו נחשף האדם לסודות בוראו. שתי המגבלות הללו משלימות אחת את השנייה אך גם סותרות אחת את השנייה – 'לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי' (שמ' לג 20). מצד אחד האדם אינו יכול לראות את פני ה', אך מצד אחר הוא יכול לראותם, שהרי הראייה נקנית במחיר החיים, 'מות נמות כי אלהים ראינו' (שופ' יג 22).

מבט-על על שלוש המשניות, 'היתר נדרים', 'אין דורשין' והמחלוקת על הסמיכה, מגלה כי שלושתן יוצרות מארג מרתק של נקודות מבט שונות על הנושאים שבמרכז דיוני – טקסט, פרשנות, התגלות וסמכות. משנת 'היתר נדרים' בוחנת נושאים אלו מנקודת מבט תיאורית. היא מתארת את הפער שבין הטקסט האלוהי לפרשנותו האנושית, פער שמערער על הסמכות של חכמים ושל דרשתם. פער זה קשור כאמור לבחירה של המשנה לראות במעשה הדרשני – ולא במקדש ובהתגלות כמו בתוספתא – את מקור הסמכות של חכמים. משנת 'אין דורשין' בוחנת נושאים אלו מנקודת מבט נורמטיבית. ההתגלות, המיוצגת במשנה זו בתחומי הדעת של הסוד האלוהי, חייבת להישאר מכוסה, סודית, לא ציבורית, גם כאן בניגוד למציאות המקדשית. הצורך בכיסוי מחייב הגבלה של המעשה הדרשני של הטקסט, הפעם לא בגלל מוגבלותו האונטולוגית אלא בגלל הסכנה שבו. משנת המחלוקת על הסמיכה מקבלת את שתי נקודות המבט הללו ומנסה כאמור לתת עליהן מענה. המשנה מקבלת כנתון עולם ללא התגלות, עולם דרשני שבו למעשה ההלכתי אין על מה שיסמוך, ומציעה את הפתרון במחלוקת – מוסד המקבל את המוגבלות האנושית, וההופך דווקא אותה לאבן הפינה של המעשה ההלכתי.

אם כן שלוש המשניות הללו מהוות חטיבה אחת שלמה של דיון בנושא ההתגלות והסמכות.<sup>79</sup> הימצאות חטיבת משניות זו במסגרת מסכת חגיגה היא מעניינת ביותר. החלק הראשון של מסכת חגיגה עוסק במצוות העלייה לרגל – 'שלוש רגלים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך' (דב' טז 16). עיקרה של העלייה לרגל, כפי שמובע בפסוק, וכפי שפותחת המסכת, הוא ראיית פני ה': 'הכל חייבין בראייה'.<sup>80</sup> העולה לרגל אל המקדש וזכה, על פי הפסוק, להתגלות הישירה והברורה ביותר – ראיית פני ה', שכתוב עליו 'כי לא יראני האדם וחי'. בשלוש המשניות הללו העבירה המשנה את

78 ראו על כך: ליבס (שם), עמ' 131–141.

79 אפשטיין בדיונו במשנת 'היתר נדרים' רמז לכיוון זה. לדבריו משנה זו היא 'פתיחה המגלה את היחס שבין ההלכות אל המדרש, והמגבילה את שינון מדרש ההלכות (משנת אין דורשין), ופותחת במחלוקת הסמיכה, המחלוקת הראשונה שהייתה בין החכמים' (אפשטיין [לעיל הערה 27], עמ' 46–47).

80 משנה, חגיגה א, א.

עולם ההתגלות מן המרחב המקדשי למרחב של בית המדרש ושל הדרשה, המרחב שבו פעלו התנאים.

לעומת התוספתא, שכאמור בחרה לתאר את ההתגלות האלוהית במקדש כמכוננת באופן ישיר את עולם ההלכה, הסינתזה שיצרה המשנה מגלה לעינינו תמונה מורכבת ואמביוולנטית של היחס בין ההתגלות להלכה. יחס אמביוולנטי זה בולט במיוחד במשנת 'אין דורשין', המשנה המרכזית בחטיבה, שבה מוטלת הגבלה ברורה על המצווה המקראית של ראיית פני ה', דווקא בהקשר של הפעולה הדרשנית. מעשה הדרשה דורש זהירות, שמירה על הסוד והגבלה של ההתגלות. לעומת ההתגלות המקדשית, השייכת לכול, 'הכל חייבין בראייה', בעולם הדרשני יש לצמצם את הראייה, שהרי 'כל המסתכל בארבעה דברים, טוב לו שלא בא לעולם'. צמצום זה של ההתגלות המקדשית הוא כאמור הציר המארגן של שלוש המשניות הללו, וכל אחת מהן נדרשת לפן אחר שלו ושל האופן שבו הוא משפיע על העולם הדרשני-ההלכתי. בחטיבה זו נדרשת המשנה אפוא לעיצובו של העולם הדרשני-ההלכתי אל מול עולם ההתגלות המקראי והמקדשי. המשנה מעצבת את עולם ההלכה כעולם שיונק אמנם ממציינותה של ההתגלות, אך פער בלתי ניתן לגישור מפריד ביניהם. לפער זה יש ממד אונטולוגי, אך בו בעת צריך לשמר אותו, מפני שהוא חיוני וקריטי לשמירה על כבוד ה' מחד גיסא ועל הענווה האנושית מאידך גיסא. תפיסה זו באה לידי ביטוי במוסד המחלוקת, המוצג במשנה כמוסד התשתית של העולם החז"לי.

מעניינת ביותר הדרך שבה קשרה המשנה את תחילת החטיבה ואת סופה אל הנושא העיקרי שבו היא עוסקת – הקרבנות שמביאים העולים לרגל. המשנה הקודמת למשניות החטיבה פותחת בדיון הלכתי בנושא קרבנות החג – דינו של מי שלא הביא קרבן חגיגה ביום הראשון של החג. המשנה מציינת כי מי שלא הביא חגיגה כל החג כולו, כבר לא יוכל להביאו, ועליו נאמר הפסוק 'מעות לא יוכל לתקן' (קה' א 15). מכאן עוברת המשנה באופן תמוה לדיון במושא הפסוק עצמו, דיון המנותק לכאורה מהנושא העיקרי של הפרק:

עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו,

על זה נאמר מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות.

רבי שמעון בן מנסיא אומר:

איזהו מעוות שאינו יכול לתקון? זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר [...]

רבי שמעון בן יוחי אומר [...]

ואיזה – זה תלמיד חכם הפורש מן התורה.<sup>81</sup>



כפי שהציע אברהם וולפיש, באמצעות פירוש הפסוק עוברת המשנה מעולם מקדשי לעולם של לימוד התורה.<sup>82</sup> בתחילת המשנה נתפרש הפסוק כעוסק בעולה לרגל שהחמיץ את רגע ההתגלות, ובסופה הוא מתפרש כעוסק בתלמיד חכם הפורש מן התורה. הפער שנוצר בין העולה לרגל להתגלות במקדש, הופך לפער בין התלמיד-חכם לתורה. מעיסוק זה עובר הפרק באופן טבעי למשנת 'היתר נדרים', העוסקת בפער שבין דרשות חכמים לבין התורה שבכתב. כך יצרה המשנה מעין מודולציה על נושא ההתגלות, והעבירה אותו מהעולם המקדשי לעולם לימוד התורה.

באופן אחר נקשרה משנת 'היתר נדרים', הפותחת את חטיבת הסמכות, באמצעות משחק לשוני.<sup>83</sup> במשנה הקודמת לזו העוסקת בעולה לרגל שלא הביא קרבן חגיגה ביום הראשון של החג, נאמר כי אם יש לעולה לרגל 'אוכלין מרובין ונכסים מועטין', עליו להביא 'שלמים מרובים ועולות מועטות', ואם יש לו להפך, 'נכסים מרובין ואוכלין מועטין', עליו להביא בהתאמה – 'עולות מרובות ושלמים מועטין'.<sup>84</sup> החזרה על הצמד מועטין ומרובין היא משחק מילים ברור עם אותו צמד במשנת 'היתר נדרים', 'מקרא מועט והלכות מרובות'. משחק מילים זה מקשר בין העולה לרגל המבקש את פני השכינה לבין הדרשן המחפש את הקשר עם התורה.<sup>85</sup>

קשירת סופה של החטיבה חזרה אל נושא קרבנות החג נעשה באופן סמוי בהרבה. המשנה הבאה אחרי משנת המחלוקת על הסמיכה הסוגרת את החטיבה, עוסקת במחלוקת בית הלל ובית שמאי על סמיכת קרבנות החג: 'בית שמאי אומרים מביאין שלמים ואין סומכין עליהם אבל לא עולות; ובית הלל אומרים מביאין שלמים ועולות וסומכין עליהם'.<sup>86</sup> הקוראים משנה זו במסגרת הפרק, קוראים אותה באופן טבעי כהמשך ישיר של המחלוקת על הסמיכה. הדבר הביא את רוב רובם של הפרשנים ושל החוקרים לראות באופן רטרופקטיבי את המחלוקת על הסמיכה כעוסקת בשאלת האיסור לסמוך על בהמה ביום טוב.<sup>87</sup>

גם אם מבחינת תוכנה המחלוקת על הסמיכה שייכת באופן ישיר לנושא הפרק – הסמיכה על קרבנות יום טוב – הרי מבחינת האופן הספרותי שבו עוצבה ומבחינת המסר המטא-הלכתי שלה היא שייכת כאמור לחטיבת המשניות העוסקת בהתגלות ובסמכות. בקריאה זו מחלוקת בית שמאי ובית הלל מתפקדת כהמשך המחלוקת על

82 וולפיש (לעיל הערה 63), עמ' 83, הערה 21, וראו שם קישורים נוספים בין שתי החטיבות.

83 ראו: שם, עמ' 75–77.

84 משנה, חגיגה א, ה.

85 ראו בהרחבה: וולפיש (לעיל הערה 63), עמ' 82–84.

86 משנה, חגיגה ב, ג.

87 ראו לעיל הערה 2.

הסמיכה, ואם כן היא מצד אחד סיום תכניתי של חטיבת ההתגלות והסמכות, ומצד אחר פותחת את המשך העיסוק בנושא העיקרי של החלק הראשון של המסכת – קרבנות העלייה לרגל.

עריכת חטיבת המשניות במסכת מעידה אפוא על רגישות טקסטואלית רבה ועל יכולת ספרותית יוצאת דופן.<sup>88</sup> בעריכה זו היו שני שלבים: בשלב הראשון, שאולי נעשה תוך כדי הגיבוש הראשוני של יחידות הטקסט,<sup>89</sup> צורפו שלוש המשניות ליחידה ספרותית מגובשת. יחידה זו עשויה מחומר אקלקטי מאוד – דיון מטא-הלכתי, דיון הלכתי-תאוסופי ודיון הלכתי-היסטורי – ועריכת הדברים יחד יצרה כאמור מארג מרתק של דיון רב תחומי בנושא ההתגלות והסמכות. בשלב השני נערכה יחידה זו בתוך המסכת. העורך השתמש בטכניקה אינטרטקסטואלית ובטכניקה של מודולציה, ויצר מערכת זיקות בין גוף המסכת לבין חומרי הגלם של המשניות הקדומות, על מנת להעביר את הדיון על ההתגלות לשדה סמנטי חדש. נראה כי העורך התערב גם בחומרי הגלם של המשניות הקדומות עצמן, ושיפץ אותן כך שיתאימו למארג הספרותי המורכב שיצר.<sup>90</sup> כך דווקא חטיבת המשניות הקדומות אפשרה לעורכי המשנה 'לתרגם' את המסכת, העוסקת במצווה שכבר אינה רלוונטית במרחב הבת-ר-מקדשי, לתכנים הרלוונטיים למרחב זה. באופן זה ההתגלות, גם באמצעות היעדרה, ממשמעת הן את העולם הבית מדרשי – לימוד התורה והדרשה, הן את העולם התאוסופי – המסתכל בארבעה דברים, והן את העולם ההלכתי-המשפטי – מוסד המחלוקת.

יובל פרנקל, החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501  
yuvalf18@gmail.com

88 על חשיבותה ומורכבותה של העריכה בספרות חז"ל ראו: זהר (לעיל הערה 4), עמ' 141–151.  
89 ראו לעיל, תחילת סעיף ה; דיון ברובדי העריכה השונים של המשנה ראו: וולפיש (לעיל הערה 4), עמ' 35–36.  
90 ראו לעיל, תחילת סעיף ה; וכן בהערה 27.

## כבוד חכמים ינחלו: עיון בעריכתה של סוגיית כבוד הבריות

נעם סמט

פ ת י ה

על רקע ההבחנות בין הלכה לאגדה המקובלות הן במחקר והן בלימוד המסורתי, הולכת ומתקבלת התפיסה שיש לראות בהן מכלול תרבותי אחד. כך הם דבריו של יעקב זוסמן: 'הלכה ואגדה הן שני צדדים של אותו מטבע – עולם רעיוני אחד וקורפוס ספרותי אחד של אותם חכמים עצמם, ואי אפשר בשום אופן להפריד ביניהם'.<sup>1</sup> הנחה נוספת העומדת בבסיס מאמר זה היא שיש לבחון את הסוגיה התלמודית כיחידה תמטית שלמה וערוכה.<sup>2</sup> צירופן של שתי הנחות יסוד אלו מניח את המסד להתפתחותה של פרשנות ספרותית-תרבותית לתלמוד.<sup>3</sup>

\* מאמר זה הוא חלק ערוך ומעובד מתוך עבודתי: נ' סמט, 'כבוד הבריות – עיון רב תחומי בסוגיה תלמודית', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תש"ע. תודתי למחלקה ולראשיה על הסיוע במהלך כתיבת העבודה. תודה לכל המגיבים והמסייעים, ובראשם לפרופ' רמי ריינר, מנחה העבודה.

- 1 'זוסמן, 'מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך', מדעי היהדות, מוסף 1 (תשנ"ג), עמ' 64. וראו: א' גרינולד, 'המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל', מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 173.
- 2 בין הראשונים שהדגישו את חשיבות ההתייחסות אל התלמוד בכלל ואל הסוגיה בפרט כאל מכלול ספרותי אזכיר את וייס, שבמחקריו עמד על הצורך לעסוק בתלמוד כולו וביחידות שבתוכו כביחידות ספרותיות לכידות. ראו לדוגמה: א' וייס, התהוות התלמוד בשלמותו, ניו יורק תש"ג. גם פרידמן עמד ברבים ממחקריו על הצורך להתייחס אל הסוגיה כאל מכלול, ולנתח את פעולת העריכה שהובילה לעיצובה הסופי. פרידמן אף זיהה תבניות ספרותיות בסיסיות כתבניות חוזרות ונשנות בסוגיות התלמוד. על תבניות מספריות ראו: ש"י פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', ח"ז דימיטרובסקי (עורך), מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות, א, ניו יורק תשל"ח, עמ' 316–319, וראו עוד: א"ש רוזנטל, תלמוד בבלי מסכת פסחים: כתב יד ששון-לונצר ומקומו במסורת-הנוסח, לונדון תשמ"ה, עמ' 10–11. על התבנית המספרית בסוגיה שלנו ראו להלן הערה 15.
- 3 ראו לדוגמה הסקירות אצל: א' ולפיש, 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש

במאמר זה אני מבקש לצעוד בנתיב מחקרי מתפתח זה, ולהציע פרשנות ספרותית-תרבותית לסוגיית כבוד הבריות שבדף יט ע"ב במסכת ברכות שבתלמוד הבבלי. בסוגיה ניכרת היטב העריכה, הן במעורבות סתם התלמוד בגלגולה של הסוגיה והן בבחירת המקורות שבהם היא עוסקת. אבקש להדגים כיצד עיון בסוגיה מתוך התחשבות במבנה הספרותי שלה ורגישות למרחב הרעיוני שברקעה, פותח אפיקים פרשניים פוריים.

המתח הבסיסי בסוגיה הוא בין כבוד האדם לבין כפיפותו לאלוהיו, אך בדיון נשזרות שאלות רבות – היחס בין הפרט לבין החברה, יחסי החיים והמתים, מבני סמכות ושליטה בחברה הדתית ועוד. סביב הברייתות המרכזיות בסוגיה, המייצגות שני קטבים מנוגדים, שזורת הסוגיה בדרך הילוכה מובאות מתחומי הלכה שונים, שנועדו לתמוך או לדחות את תפיסות התשתית שהיא מציגה, והיא מסתיימת במעשייה, שיש בה נופך אגדי. שזירת המובאות יוצרת מכלול ערוך וסדור, ועיון אינטנסיווי חושף את מבנהו המהודק והמשוכלל.

העיון דלקמן מצמצם בגופה של הסוגיה שבמסכת ברכות, ואין בו יומרה להקיף את מכלול משמעויותיו של המונח כבוד הבריות בהלכה היהודית או אפילו בתלמוד הבבלי. דבריהם של פרשנים לסוגיה יובאו רק במקום שהם תורמים להבהרת ניתוח הסוגיה עצמה. סוגיית כבוד הבריות היא מצר שדשו בו רבים,<sup>4</sup> ודווקא משום כך דומני

השנה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 1–31; י' נגן, מים, בריאה והתגלות: חג הסוכות במחשבת ההלכה, עתניאל תשס"ח, עמ' 2–7. ראו עוד: ג' זור, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים תשס"ז.

4 ראשית יש לציין את שני מאמריו המקיפים של בלידשטיין: י' בלידשטיין, 'גדול כבוד הבריות: עיונים בגלגוליה של הלכה', שנתון המשפט העברי, ט–(תשמ"ב–תשמ"ג), עמ' 126–187; הנ"ל, 'כבוד הבריות וכבוד האדם', י' דוד (עורך), שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית, ירושלים תשס"ו, עמ' 97–138. בשני המאמרים יש ניתוח רחב של הנושא בספרות ההלכה ובהקשריו המודרניים, ויש בהם גם נגיעה ספרותית-הלכתית בסוגיית הבבלי בברכות. ראו גם: ג' נ' רקובר, גדול כבוד הבריות: כבוד האדם כערך-על, ירושלים תשנ"ט. רקובר בחן שם את הנושא באופן רחב, ועסק גם בסוגיה שבמסכת ברכות. אמנם מוקד עניינו בהיבטים המשפטיים וההלכתיים, והוא לא ניתח את הסוגיות לגופן מבחינה פילולוגית וספרותית. לעיסוק נרחב בסוגיה ראו: י' ברנד, 'גדול כבוד הבריות', סידרא, כא (תשס"ו), עמ' 5–34. ברנד סקר את מאפייניה הספרותיים הבסיסיים של הסוגיה, ובמספר קווים בסיסיים קרובים דבריי כאן לדבריו. עם זאת הניתוח הספרותי שלו אינו ממצה, ומוקד מאמרו בטיעון היסטורי הכורך את התפתחות הסוגיה בגורות הסאנים בבבל. לעיסוק נוסף בסוגיה ראו: M. Fisch, *Rational Rabbis: Science and Talmudic Culture*, Bloomington, ID 1997, pp. 121–162. פיש דן בסוגיה בהרחבה במסגרת ניסיונו לאפיין את דרכי החשיבה התלמודית, שהוא סימן על הציר שבין מסורתניות לאנטי-מסורתניות. לסקירה רחבה יותר של המחקר הקיים ולהפניות ביבליוגרפיות נוספות ראו: סמט (לעיל הערת כוכבית), עמ' 2–4 וברשימה הביבליוגרפית שם.

שהנתיחות במאמר זה מדגים יפה את האפשרויות החדשות הנפתחות באמצעות העיון הספרותי בה.

### א. מהלך הסוגיה

סוגיית כבוד הבריות<sup>5</sup> עוסקת בבירור מימרת רב, המובאת על ידי רב יהודה, שהמוצא כלאיים בבגדו מחויב לפשוט את בגדו ואפילו בשוק. בכך הציב רב קביעה עקרונית, שדבר ה' דוחה כל עניין הכרוך בכבודו של האדם, ומחייב ציות מידי גם במחיר ביזוי בעירום בציבור. קביעתו של רב מנומקת בכך ש'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' (מש' כא 30).<sup>6</sup>

הסוגיה נמשכת בהבאת חמש ברייתות, שמכולן עולה העמדה ההפוכה, שבמצבים מסוימים כבודו של האדם גובר על חובת הציות לדבר ה'. הברייתות כולן מועמדות במקרים מסוימים בלבד או בתחומי דיון מסוימים בלבד, ובאופן פורמלי לפחות עמדתו של רב נשמרת כעמדה העדיפה לכל אורך הסוגיה. עם זאת במהלך הסוגיה מוצאים מחוץ לגבולותיה של הלכת רב עוד ועוד תחומים – דיני רבנן כולם, דיני הממונות ומקומות שבהם העברה איננה מתבצעת באופן פעיל (שב ואל תעשה).

המבנה בחמש המובאות זהה: הבאת הברייתא; הקושי – 'וליאמא אין עצה [...]?'; הפתרון. השמירה על המבנה המהודק מחזקת את הרושם שלפנינו סוגיה ערוכה ומכוונת. אסקור בקצרה את מהלך הסוגיה ואת המקורות המובאים בה:<sup>7</sup>

5 בחרתי לכנות את הסוגיה בכותרת הכללית כבוד הבריות, אף שהביטוי מופיע בה במפורש רק בברייתא האמצעית. דעתי נוטה כאן לעמדתו של ברנד, שהכליל את הסוגיה כולה בקריטריון של כבוד הבריות, מכמה נימוקים המפורטים בדבריו. ראו: ברנד (שם), עמ' 14, הערה 45. גם בלידשטיין ראה לנכון להשתמש בביטוי באופן כוללני, אף שציין בכמה מקומות שהסוגיה עצמה איננה משתמשת בו בפירוש. ראו: בלידשטיין, גדול (שם), עמ' 7–8; הנ"ל, כבוד הבריות (שם), עמ' 133, הערה 64.

6 בסוגיה נכרך הנימוק במימרת רב באמצעות המילים 'מאי טעמא', ובכ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. fol. 366) – במילה 'שנאמר'. גם המילים 'מאי טעמא' אינן מורות בהכרח שהנימוק אינו מדברי רב עצמו. ראו: ברנד (שם), עמ' 16, הערה 56 ומקורותיו שם. מן המקבילות נראה שאכן אין מובאה זו מדבריו של רב עצמו, שהרי בבבלי, סנהדרין פב ע"א היא מובאת מפיו של שמואל דווקא, ובניגוד לעמדתו של רב בסוגיה שם, וראו להלן. יש להזכיר שכ"י אוקספורד הביא את המימרה הפותחת את סוגייתנו משם שמואל ולא משם רב, אולם זוהי גרסה יחידה בין כתבי היד ועדי הנוסח, ובשאר המקורות מובאת המימרה בשם רב.

7 מפאת קוצר המקום לא הבאתי כאן את נוסח הסוגיה בשלמותו. לסינופסיס מלא של הסוגיה ראו: סמט (לעיל הערת כוכבית), נספח 1.

א. מימרת רב 'המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק' ונימוקה.  
 ב. קושיה על רב מן ההיתר ללוות אבל בדרך טמאה, היתר שבו נדחה לכאורה  
 האיסור לכוהן להיטמא מפני כבודו של האבל. תשובת הסוגיה – מדובר  
 בבית הפרס, שדה שהיה בו קבר שמקומו המדויק אינו ידוע, ושטומאתו אינה  
 אלא מדרבנן.

ג. קושיה מתיאורו של ר' אלעזר בר צדוק, שדילג על ארונות מתים לכבודם  
 של מלכים, ושמפני כבודם של המלכים דחה את האיסור להיטמא. גם כאן  
 מעמידה הסוגיה את המקרה בטומאה דרבנן, כיוון שבארונות מתים יש  
 חציצה מן הטומאה מדין תורה.

ד. ראייה מן האמירה המפורשת 'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה  
 שבתורה'.<sup>8</sup> כאן הראייה ישירה וחזיתית, והיא מציבה את הניגוד החזק  
 והמפורש למימרת רב.<sup>9</sup> רב בר שבא מעמיד את הבריייתא הזו כנוגעת רק  
 ללאו 'לא תסור', המלמד את החובה לשמוע בקול חכמים.

ה. ראייה מדין זקן, הפטור מלהחזיר אבדה שאינה לפי כבודו. הדין הזה נלמד  
 מלשון הפסוק 'והתעלמת מהם' (דב' כב 1). הסוגיה אינה דוחה את הראייה  
 הזו, אך מצמצמת את תחום חלותה רק לדיני ממונות, ומפרידה בין ממונות  
 לאיסורים.

ו. ראייה מדין קבורת מת מצווה, שגם עליה מובא לימוד מפסוק ('ולאחתו', במ'  
 ו 7) לפטור הדוחה קרבן פסח. גם כאן אין דחייה של הראייה אלא רק צמצום  
 של תחום חלותה למצב שבו מתבטלת מצווה ב'שב ואל תעשה' ולא בפעולה  
 ישירה.

ז. סיום הסוגיה בדיון בין רב פפא לאביי בפער בין ראשונים לאחרונים:  
 הראשונים, שמסרו נפשם על קידוש השם, זכו לנסים, בעוד האחרונים – על  
 אף חכמתם בתורה – אינם זוכים לנסים, מפני שאינם מוסרים את נפשם על  
 קדושת השם. דיון זה נמשך בהבאת המעשה ברב אדא בר אבהו,<sup>10</sup> שמסר

8 בסוגייתנו מופיעה המימרה הזו כתא שמע, ונראה שהיחס אליה הוא כאל ברייתא. כך נראה גם  
 מן ההפניה 'אמר מר' שבסוגיות המקבילות בבבלי, מנחות לו ע"ב; שם, מגילה ג ע"ב. עם זאת  
 בירושלמי כאן, ברכות ג, א (ו ע"ב; טור 26, שורות 32–33) מובאת המימרה הזו בשמו של ר'  
 זעירא. ראו: ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 17, הערה 57 ובהפניותיו שם.

9 עובדה זו מוזמנת כמוכח את השאלה על מיקומה של הראייה הזו, שאינה מובאת בפתיחת הסוגיה. ראו  
 על כך להלן.

10 לאחר המעשה ברב אדא מובאים שני מעשים נוספים באמוראים, רב גידל ור' יוחנן, שהיו רגילים  
 לשבת בפתח המקווה, ולא חששו לא מיצר הרע ולא מעין הרע. הקשר של מעשים אלו לכאן אינו

את נפשו וקרע כרבלתא<sup>11</sup> מאישה בשוק.<sup>12</sup> פעולה זו התבררה כטעות, כיוון שהתגלה שהאישה כותית, ועל כן נקנס רב פפא ב־400 זוז.

הדיון בחלק המסיים של הסוגיה אינו עוסק במפורש בכבוד הבריות, אך קווים רבים קושרים אותו לסוגיה. הזיקה הבולטת היא בין המעשה של רב אדא בר אהבה, אמורא בבלי בדור השני ותלמידו של רב, לבין מימרת רב שבפתיחת הסוגיה.<sup>13</sup> בשניהם הנושא הוא פשיטת בגדו של אדם בשוק. מעבר לכך הן מימרת רב והן מעשהו של רב אדא בר אהבה מייצגים נורמות קנאיות, שאינן מתחשבות בכבודו של האדם, ושמעדיפות עליו את השמירה על הנורמה ההלכתית (כלאיים) או החברתית-הדתית (כרבלתא). חיובו של רב אדא בר אהבה, שהתחייב לשלם לאותה אישה 400 זוז, מקביל לחיוב הבושת המוזכר בפרק שמיני במסכת בבא קמא.<sup>14</sup>

ההקבלה בין מימרת רב בפתיחת הסוגיה לבין חתימתה במעשה רב אדא פותחת פתח לראיית ההקבלה שבמבנה הסוגיה כולה,<sup>15</sup> הערוכה במבנה קונצנאטרי מדויק

ברור דיו, אם כי ייתכן שגם הם נתפסים כסוג של מסירות נפש, אולי מסירות הנפש הרוחנית שבחוסר החשש מיצר הרע או מעין הרע. ייתכן גם שהקשר הוא חשיפת גוף אישה בהקשר דתי, מעין מעשהו של רב אדא. עם זאת עדיין הקשר עמום מאוד, ומקומם של המעשים הללו בחתימת הסוגיה בהחלט דורש עיון נוסף. מכל מקום הניתוח דלהלן יתמקד בסוגיה בגבולות שהוגדרו לעיל – ראשיתה במימרת רב שבדף יט ע"ב ('אמר רב יהודה אמר רב המוצא כלאים בבגדו') וסופה במעשה רב אדא שבדף כ ע"א ('מתון מתון ארבע מאה זוזי שויא').

11 על השאלה מהי הכרבלתא ומה הבעיה בלבישתה ניתנו מספר תשובות. על פי 'הערוך' זהו בגד אדום, ויש פריצות בלבישתו. ראו: נתן בן יחיאל, ערוך השלם, ד, וינה תרמ"ה, הערך 'כרבל', עמ' שטו–שטז. רב צמח גאון הסביר שזהו בגד שעטנז. ראו: ב"מ לוין, אוצר הגאונים, א: מסכת ברכות, ירושלים תשמ"ד (חיפה תרפ"א), חלק התשובות, סי' קטו, עמ' 48. ראו דבריו של ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 32–33, נספח ב, וראו גם נוסחת כ"י פירנצה, ספרייה לאומית מרכזית II.1.7. יש כאן זיקה לגרסה שבדברי רב, כפי שהיא בכ"י פריז 671. לפי גרסה זו כבוד הבריות שמדובר בו בסוגיה הוא כבוד החבר, שכן רב דן באדם המוצא כלאים בבגד של חברו – ולא בבגדו שלו – והוא מצווה לפשוט את הבגד מחברו בשוק. כך גם פסק הרמב"ם: 'הרואה כלאים של תורה על חבירו, אפילו היה מהלך בשוק, קופץ לו וקורעו עליו מיד' (יד החזקה, הלכות כלאים י, כט). וראו: ברנד (שם), עמ' 12, הערה 29.

12 כבר רש"י עמד בדבריו כאן על הקשר בין דברי רב לבין מעשה רב אדא: 'האי מילתא נקט הכא משום דמיירי שמוסרים נפשם על קדושת השם ועד השתא איירי נמי במי שמבוה עצמו על קדושת השם לפשוט כלאים בשוק' (רש"י לבבלי, ברכות כ ע"א, ד"ה 'בנויקין הוה'). ראו גם: בית יוסף, יורה דעה שג, א. ושם הסביר שפסק הרמב"ם שחיבה לקרוע בשוק את בגד חברו הלבוש כלאיים (יד החזקה, הלכות כלאים י, כט) מבוסס על שילוב בין מימרת רב לבין מעשה רב אדא.

13 נראה שדין בושת הוא ביטוי מרכזי לכבוד האדם במשנת התנאים. ראו: סמט (לעיל הערת כוכבית), עמ' 31–32.

14 הכללת מעשה רב אדא בסוגיה משלימה אותה לתבנית של שבעה חלקים. נראה שזוהי תבנית

ומשוכלל.<sup>16</sup> אפתח את העיסוק בסוגיה בהתבוננות במה שאני מבקש לתאר כמסגרת הסוגיה – מימרת רב שבפתיחה ומקבילתה במעשה רב אדא.

## ב. חילול השם וקידושו

מימרת רב, הפותחת את הסוגיה, מציבה נורמה מחמירה באשר למחויבות המוחלטת של אדם לזהירות מאיסורי תורה, גם במחיר פגיעה בכבודו. כאמור המימרה מנומקת בסוגיה בלימוד מן הפסוק 'אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה' (מש' כא 30), שממנו הסיק הדרשן שב'כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב'. החכמה, העצה והתבונה אינן עומדות לנגד ה', ובכך באה לידי ביטוי אפסותו של האדם אל מול האל; וכשם שאלו אינן עומדות לנגד ה',<sup>17</sup> כך כבודו של האדם אינו אמור לעמוד לנגד ה'.

הדרשה הכורכת את הפסוק בכבוד הרב ובחילול השם חוזרת מספר פעמים בתלמוד הבבלי, בקשר למקרים שהיה בהם זלזול בכבוד הרב. יסודה בדברי שמואל: "וירא פנחס בן אלעזר", מה ראה? [...] שמואל אמר: ראה ש"אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" – כל מקום שיש חילול השם – אין חולקין כבוד לרב.<sup>18</sup> שמואל, שראה את מעשהו של פנחס כפריצת גדר וכהוראת הלכה של פנחס בפני רבו, בא להצדיק את הפעולה הקיצונית. קנאותו של פנחס לחילול השם שבמעמד<sup>19</sup> היא ההצדקה לביזיון של משה הכרוך במעשה פנחס. החזרה במספר מקומות על דרשת הפסוק בקשר לגבולות כבודו של הרב,<sup>20</sup> מחזקת את הרושם שלפנינו אשגרה שאיננה מעניין הסוגיה

חוזרת במספר סוגיות בש"ס, ראו המקורות המצוינים לעיל הערה 2.

16 על מבנה כיאסטי – קונצנטרי או מצטלב – ככלי ספרותי ראו בהרחבה: J. W. Welch (ed.), *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim 1981; ובמיוחד: J. Fraenkel, 'Chiasmus in Talmudic-Aggadic Narrative', *ibid.*, pp. 183-197. אמנם דבריו של פרוקל שם ועבודתו בכלל התמקדו בחלק האגדתי של התלמוד, בעוד לב הטענה כאן הוא שקריאה מסוג זה רלוונטית ופורייה גם בחלק מן הסוגיות ההלכתיות שבתלמוד.

17 אפשרות אחרת לפירוש ראו ב'מצודת דוד' שם: 'אין חכמה – לא יועיל שום חכמה ועצה לבטל גזרת המקום'.

18 בבלי, סנהדרין פב ע"א.

19 מעניינת ההתלבטות של ר' יחזקאל לנדא בשאלה אם דחיית כבוד הבריות מפני דבר ה' היא דווקא בפרהסיא של עשרה מישראל, כדיני חילול השם. מסקנתו, העולה באופן ברור מן הסוגיה, היא שאין צורך בעשרה יהודים, אבל השאלה – ואולי עוד יותר מכך המסקנה – מצביעה על אי ההתאמה המושגית שבין חילול השם לבין הסוגיה שלנו. ראו: נודע ביהודה, מהדורא קמא (ירושלים תשכ"ט), אורח חיים, סי' לה, דף טו.

20 ראו: בבלי, עירובין סג ע"א; שם, שבועות ל ע"ב; שם, מועד קטן טז ע"ב.



שלנו. עם זאת יש שני נימוקים ספרותיים לראות בדרשה פה לא אשגרה סתמית אלא דרשה המשולבת בסוגיה באופן מהודק:

א. באופן מפתיע יש זיקה משמעותית בין מעשה רב אדא, החותם את הסוגיה, לבין מעשה פנחס.<sup>21</sup> בדומה למעשה פנחס, הגיב רב אדא בקנאות על פריצות שראה ברחוב, וגם כאן מדובר בפריצות של גויה. כמו כן בדומה למעשהו של רב אדא, המוצג בסוגיה כמסירות נפש על קידוש השם, עוסקת הדרשה במניעת היפוכו<sup>22</sup> – חילול השם.<sup>23</sup>

ב. מעבר למבנה הפנימי של הסוגיה יש לתת את הדעת על הקשר הרחב בפרק. עיון בגלגוליהן של הסוגיות ביחידה זו, הן בתלמוד הבבלי והן בירושלמי, מצביע על זיקה בין שאלת כבוד הבריות באופן כללי לשאלת כבודם של תלמידי חכמים. בשני התלמודים קודם הדיון בכבוד תלמידי חכמים לדיון בכבוד הבריות,<sup>24</sup> ואופן העריכה הזה מעמיד את הנושא הזה באופן מודגש ברקע הדיון בשאלת כבוד הבריות. מכיוון שכך, הגם שאין כאן הכרעה מפשט הסוגיה בדבר שייכותה של הדרשה למהלך הסוגיה, דומה שהקשר הרחב מזמין קריאה של הדרשה בהקשר של הסוגיה שלנו.

שני השיקולים הללו מאפשרים בהחלט לראות את המובאה הזו כחלק אינטגרלי מן הסוגיה שלנו ולא כאשגרה סתמית.<sup>25</sup> מה מטרת שילובה של מובאה זו בסוגיה? יש לשים לב לכך שהכנסת הדרשה הזו כרקע לדברי רב מציבה את דבריו ואת

21 ראו: ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 29, הערה 120.

22 באופן פשוט קידוש השם וחילולו הם הפכים. ראו למשל: 'גדול הוא קידוש השם מחילול השם' (ירושלמי, קידושי ד, א [סה ע"ב; טור 1180, שורה 6]; שם, סנהדרין ו, ט [כג ע"ד; טור 1295, שורות 24–25]).

23 גם במדרשים העוסקים בפנחס מוצג מעשהו כקידוש השם. ראו: 'זכיון שראו אותו [את זמרי] היו בוכים, שנאמר "והמה בוכים" (במ' כה 6). א"ל [אמר לו] הקב"ה: משה, בוכה אתה והיכן חכמתך שאמרת דבר והבלעת לקרח ועכשיו אתה בוכה? ורוח הקדש צווחת: "אשתוללו אבירי לב נמו שנתם" (תה' עו 6). א"ל משה: "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (מש' כא 30). אמר הקב"ה: יודע אני מי מוכן לדבר זה, מה כתיב אחריו? "סוס מוכן ליום מלחמה ולה' התשועה" (שם 31). אמר ר' יוסי: דרש פנחס בעצמו: ומה אם הסוס שהוא נותן נפשו ליום מלחמה אפילו הוא מת נותן נפשו על בעליו, אני על קדושת שמו של הקב"ה עאכ"ו [על אחת כמה וכמה] (שמות רבה לג, ה). מעניין שאותו הפסוק עצמו, 'אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'', משמש במדרש זה להמחשת היעלמותה של הלכה זו מדעתו של משה רבנו. אם כן ניתן לטעון שיש כאן שימוש מהופך של שמואל בפסוק, וייתכן שהוא היפוך מודע.

24 הסוגיות שבראשית הפרק השלישי בתלמוד הבבלי עוסקות בהרחבה בכבודם של החכמים. הסוגיה בדף יט ע"א מונה 24 מקומות שנידו בהם את מי שלא היו זהירים בכבוד הרב, שהוא ממש המושג הנזכר כאן אצלנו. בתלמוד הירושלמי העיסוק בכבוד הבריות פותח בשאלת רשותו או חובתו של תלמיד שהוא כוהן להיטמא לרבו.

25 ברנד בחר להציג את המובאה הזו כאשגרה ספרותית, לצד הנמקתה במישור הראלי-ההיסטורי. ראו ברנד (לעיל, הערה 4), עמ' 29, הערה 116.

הסוגיה כולה באורם של שני המוטיבים המרכזיים שבדרשה: כבודם של תלמידי החכמים ושם שמים המתקדש או מתחלל. כבודם של חכמים הוא מוטיב מרכזי מאוד – גם אם סמוי מעט – בסוגיה, ואעסוק בו בהרחבה בהמשך הדברים.<sup>26</sup> בשלב זה אתמקד במוטיב השני – מה עניינו של שם שמים המתחלל לכאן?

יצחק ברנד הציע לראות את הסבת הדיון לתחום קידוש השם וחילולו על רקע גזרות השמד הססאניות. לטענתו הגישה המחמירה של רב נועדה לשמור על חומות הדת בכבל.<sup>27</sup> דבריו מאירים את ההקשר ההיסטורי של עמדת רב, אך אינם מתייחסים לשינוי המהותי שיש בהנמקה מסוג זה. בעיסוק בשאלת כבוד הבריות אל מול דבר ה' על רקע מושגי קידוש השם יש טרנספורמציה מושגית משמעותית. הדבר בולט בהשוואת לשונו של הבבלי בדרשה כאן ללשונו של הירושלמי בנימוק העמדה הדומה בסוגיית כלאיים: 'הרי שהיה מהלך בשוק ונמצא לבוש כלאים. תרין אמוראין, חד אמ' [ר] אסור וחרנה אמ' מותר. מאן דאמ' אסור דבר תורה'.<sup>28</sup> הנימוק הלקוני משהו שבירושלמי, 'דבר תורה', מעמיד אל מול כבודו של האדם את החוק היבש, דבר תורה.<sup>29</sup> ההנחה היא שחובת הציות להלכה היא חובה מוחלטת, וממילא נדחים מפניה ענייניו של האדם. הסבת הדיון לתחום קידוש השם וחילולו חורגת מן ההנגדה הברורה בין ערך אנושי לבין חוק אלוהי, ומציבה זה מול זה כבוד מול כבוד: כבוד אדם מול כבוד שמים.<sup>30</sup>

הדגשת מושגי קידוש השם וחילולו וכן ההקבלה למעשה רב אדא מניחות את חילול השם כבסיס לאמירתו של רב והופכות את הלכת רב מנורמה הלכתית בסיסית לביטוי להתנהגות קנאית. האם בכך נפתח פתח לכרסום בעמדתו ההלכתית של רב? בסקירת מהלך הסוגיה לעיל עמדתי על כך שאף שעמדתו של רב נשמרת כעמדת המפתח לכל אורך הסוגיה, תחומיה מצטמצמים מאוד במהלך הדיון. ניתן בהחלט לטעון שהסבת

26 ראו להלן ליד הערה 59 ואילך.

27 ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 23–24.

28 ירושלמי, כלאיים ט, ב (לב ע"א; טור 173, שורות 8–10).

29 מעניין שגם בסוגיית הבבלי בסופו של דבר כבוד הבריות נדחה רק אם מדובר בדבר תורה, כלומר בדין דאורייתא.

30 דמיון מעניין אפשר למצוא כאן לניתוח המשפטי שהציע שולצינר, ושלפיו ערך כבוד האדם אמור לשמש כהצדקה לזכויות האדם ולא כזכות משפטית. זוהי למעשה ההבחנה בין תפיסת כבוד הבריות כשיקול בתוך מערך השיקולים ההלכתי, לבין התבוננות בו כעין ערך-על שחורג מן המערך ההלכתי, ושמיילא אינו מחויב לגמרי לכלליו. ראו: ד' שולצינר, 'כבוד האדם – הצדקה ולא זכות', המשפט, יא (תשס"ז), עמ' 527–554. להבחנה דומה ראו: ד' סטטמן, 'שני מושגים של כבוד', עיוני משפט, כד (תשס"א), עמ' 541–603. ראו גם: בלידשטיין, כבוד הבריות (לעיל הערה 4), עמ' 103.

הדיון מן התחום החוקי-ההלכתי אל התחום הערכי של קידוש השם נועדה לאפשר את המהלכים שבהמשך הסוגיה, שמשמעותם למעשה ריכוך משמעותי בעמדת הסוגיה בהשוואה לעמדתו ההלכתית הנוקשה של רב.<sup>31</sup>

#### מעשה רב אדא

חזוק לקריאה הזו בסוגיה ניתן לראות באירוניה המסוימת שבמעשהו של רב אדא. באופן גלוי מוצג מעשה רב אדא בסוגיה כביטוי עליון למסירות נפש על קידוש השם. עם זאת בסופו של דבר מתבררת התנהלותו של רב אדא כטעות מביכה, והוא נקנס עליה ב'400 זוז. יש כאן מהלך כפול: ברמה הרטורית נשמר מעמדה של הלכת רב, ומעשה רב אדא, שמייש את הנורמה שהציב רב לפשיטת בגדים בשוק, נתפס כביטוי עליון ולגיטימי למסירות נפש על קידוש השם; ואולם הסיפור הזה עצמו ממחיש את מגבלותיה של מסירות הנפש ואת הסכנה שבהתנגשות של עמדה הלכתית קשוחה עם מציאות מורכבת.

מעניין שדווקא המפגש עם הגוי הוא זה שהוליד את המשבר בסיפור רב אדא. העובדה שהאישה נמצאה כותנית הפכה את מעשהו של רב אדא ממעשה של קידוש השם למעשה שיש בו פגיעה בכבוד הבריות. הגוי, שאינו כפוף לכתחילה לציווייה של המערכת ההלכתית, הוא זה שמסמן בסוגיה את כישלונה של מסירות הנפש. זו אפשרית רק במרחב היהודי, אך משעה שהיא נתקלת במציאות הנכרית, היא כבר איננה לגיטימית, והופכת לפגיעה בכבוד הבריות.

31 הדגש הערכי בסוגיה בא לידי ביטוי גם בהתייחסותה כאן למושג כבוד הבריות. הדברים בולטים בהשוואה לסוגיית הבבלי, מגילה ג ע"ב. בסוגיה שם התלבט רבא בסדר העדיפויות הנכון כאשר לפני אדם עומדים מת מצווה ומקרא מגילה, והסוגיה מכריעה שמת מצווה עדיף משום כבוד הבריות. הסוגיה שם גם מביאה את ההלכה 'גדול כבוד הבריות' וכו', אך כבוד הבריות מובא שם לא כערך עצמאי אלא רק כשיקול מידתי להגדרת עצמתה של מצוות קבורת המת, שהיא העומדת במרכז הדיון. לעומת זאת בסוגייתנו כבוד הבריות נתפס כערך עצמאי, העומד לבדו מול דין תורה. כיוון שכך מעלה הסוגיה את האפשרות – שכמובן אינה יכולה לעלות בסוגיה במגילה – ללמוד מדין מת מצווה לכל התורה כולה, ולהסיק מכאן שכבוד הבריות (כערך בפני עצמו!) דוחה דין תורה. ראו בעניין זה את דברי האחרונים הרבים שדנו בשאלה כיצד ניתן ללמוד מקבורת המת, שהיא מצווה, למצבים שיש בהם כבוד הבריות ללא מצווה: אנציקלופדיה תלמודית, כו, ירושלים תשנ"ו, הערך 'כבוד הבריות', עמ' תפב-תפו. וראו את דבריו של בלידשטיין בעניין זה, בביקורת (מרומזת) על עמדתו של רקובר, שהדגיש את מעמדו של כבוד הבריות כערך-על: בלידשטיין (שם), עמ' 103. הביטוי ערך-על מבטא עליונות נורמטיבית מוחלטת, שכפי שהבהיר בלידשטיין, איננה מאפיינת את מקומו הממשי של כבוד הבריות בפסיקה. עם זאת כפי שהצעתי בפנים, נראה לי שיש לראות בסוגיה מגמה שלא להתייחס לכבוד הבריות כאל פרט דיני, נורמה הלכתית ככל הלכה, אלא כאל ערך מורחב המועמד מול דין תורה.

הזכרתי את הצעתו של ברנד לקרוא את הסוגיה על רקע גזרות השמד הססאניות ומושגי קידוש השם. על פי פרשנותו לדברי רב, העמידה אל מול גזרות הגויים מצריכה חיזוק החומות ההלכתיות החברתיות והקפדה יתרה על ציות להלכה. אם כן, ההיפוך שבין מימרת רב לבין מעשה רב אדא מתחזק: העמידה מול הגוי שהובילה לקנאות שבהלכת רב, הפכה לעילה לשבר במעשה רב אדא! הגוי כאן איננו האחר המאיים המצריך את ליכוד השורות הקנאי, אלא דווקא האחר שאינו מאפשר את הקנאות בכך שהוא מייצג את המרחב שבו היא איננה לגיטימית.

לסיכום, מסגרת הסוגיה מתווה יפה את הכיוון של המשך הדיון, המחויב מחד גיסא לרצינות הדתי שבבסיס מימרת רב, ומאידך גיסא מתנהל מתוך מודעות למגבלות של הגישה הזו במרחב הממשי.

### בין המסגרת למרכז

לאור הפרשנות הזו למסגרת הסוגיה ניכר הניגוד המהותי והמובהק שבין עמדתו של רב לבין הכלל שבלב הסוגיה<sup>32</sup> 'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה'. אל מול עמדתו העקרונית של רב מעמידה הסוגיה באמצעות הכלל הזה את הקריאה ההפוכה בדיוק – כבוד הבריות איננו נדחה מפני כבוד שמים, אלא דוחה אותו הלכה למעשה, ולכאורה גם בדיני תורה.

היחס בין מסגרת הסוגיה לבין מרכזה מצטרף לתמונה שהתחלתי לשרטט לעיל. בראשית הדברים, במימרת רב, מציבה הסוגיה את כבוד שמים כמועדף המובן מאליו ביחס לכבודם של הבריות. בחתימת הסוגיה נשמרת מראית הדברים כך, אך ההצגה האירונית של המעשה ברב אדא מבחירה את מגבלותיה של הקביעה הזו. בתוך מעמידה הסוגיה את הקריאה המנוגדת והישירה – 'גדול כבוד הבריות'.

דברים דלקמן אציע שתי קריאות שונות ומקבילות בסוגיה, שיבחנו את מבנה משני כיוונים שונים. טענתי היא שניתן לזהות בסוגיה שני צירים מקבילים, המארגנים אותה באופן קונצנטרי, בתבניות שונות. מוטיב העריכה המרכזי בסוגיה הוא ללא ספק המתח בין הלכת רב, המעדיפה את כבוד שמים, לבין הקביעה המנוגדת לה, 'גדול כבוד הבריות'. לקונפליקט זה ביטוי ספרותי חזק מאוד בעריכת חלקי הסוגיה. מוטיב עריכה נוסף שאתבונן בו הוא היחס בין סוגי כבוד המוזכרים בסוגיה. הכבוד כמונה כולל הוא עמום ורב פנים. הסוגיה שוזרת זה לצד זה סוגים שונים מאוד של כבוד, והבחנה ביניהם מאפשרת התבוננות במבנה עומק נוסף בה. אף שמבחינת המרכזיות בסוגיה המתח בין כבוד הבריות לכבוד שמים הוא המרכזי, אפתח את העיון דווקא

32 וכפי שאראה להלן, גם במרכזה הספרותי.

בבחינת הסוגים השונים של כבוד הבריות המוצגים בה, כיוון שבחינה זו מניחה חלק מן היסודות לטיעונים שאעלה בניתוח היחס בין כבוד הבריות לבין כבוד שמים.

ג. מהו כבוד הבריות?

מהו הכבוד שמדובר בו בביטוי כבוד הבריות? שאלה זו נובעת מכך שהמונח העברי כבוד כולל מספר משמעויות שונות, שיש ביניהן הבדלים משמעותיים. כך תיאר חיים כהן את מושג הכבוד העברי המקראי ואת היחס בינו לבין ה־"dignity המודרני:

The term *dignity* or *dignitas* has no counterpart either in ancient or in modern Hebrew. We have to content ourselves – as our ancestors did – with the word *kavod*, meaning honour, and this term, in biblical language also bears the meaning of *gloria*, *magnificentia*, *splendor*, *maiestas*, *praedicatio*, *divitiae*, *opes*, *copia*, *dignitas*.<sup>33</sup>

ריבוי המשמעויות מלמד הן על ריבוי פניו של המושג כבוד כשלעצמו והן על העמימות המרובה הכרוכה בכך שבשפה העברית נכללים כל אלה בשם עצם יחיד. הבחנות רבות אפשריות בין המשמעויות השונות של המושג,<sup>34</sup> ובמסגרת זו אסתפק בהבחנה שהציע פרנק סטיוארט בין כבוד אופקי לכבוד אנכי.<sup>35</sup> להבהרת ההבחנה ניתן להיעזר בהבדל שבין המונחים הלועזיים Honor ו־Dignity. הכבוד האופקי (Dignity) הוא זה המוענק באופן שווה לכל אחד מן הפרטים בחברה האנושית; הוא אוניוורסלי ואחיד לכל אדם, בכל מקום ובכל זמן, והוא נתפס כתכונה מולדת, שאין צורך לעשות דבר על מנת לזכות לה. לעומתו הכבוד האנכי (Honor) הוא כבוד הייררכי, המוענק רק ליחידים או למעמדות מסוימים בחברה, והוא כרוך בתכונות מסוימות ועודפות כמו מעמד כלכלי ושייך גזעי או משפחתי.<sup>36</sup>

עיון בסוגיה מלמד שמוזכרים בה שלושה סוגי כבוד (או זילות): הכבוד שבהסתרת

33 H. Cohn, 'On the Meaning of Human Dignity', *Israel Yearbook on Human Rights*, 13 (1983), p. 247

34 לסקירה היסטורית ותרבותית רחבה של התפתחות מושג הכבוד המודרני ושל מקומו בחקיקה הישראלית העכשווית ראו: סמט (לעיל הערת כוכבית), עמ' 17–22.

35 F. H. Stewart, *Honor*, Chicago and London 1994, pp. 54–63  
36 חלוקה דומה ומעט יותר מורכבת הציעה קמיר. ראו: א' קמיר, שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם, ירושלים תשס"ה, עמ' 19–42.

הגוף – מוזכר בדין המוצא כלאיים בבגדו (פסקה א) ובמעשה ברב אדא בר אבהו (פסקה ז); כבוד המת – מוזכר בדין ליווי האבל (פסקה ב)<sup>37</sup> ובדין של קבורת מת מצווה (פסקה ו); כבוד מעמדי – נראה שהגדרה זו תואמת את שני סוגי הכבוד הנוספים שבסוגיה, כבוד המלך (פסקה ג) וכבוד הזקן (פסקה ה). עיון בחלוקה זו מלמד שההבחנה בין סוגי הכבוד השונים מסדרת את הסוגיה במבנה כיאסטי מובהק, המורכב משלושה זוגות:

פסקה א: עירום/לבוש (כלאיים בבגדו)	פסקה ז: צניעות בלבוש (מעשה רב אדא)
פסקה ב: כבוד האבל	פסקה ו: כבוד מת מצווה
פסקה ג: כבוד המלך	פסקה ה: כבוד הזקן

בפסקה ד, המוצבת כך בלב הסוגיה, באים המונח הכללי כבוד הבריות והדיון העקרוני בו, בלי לצמצם אותו למקרה ספציפי.

הכבוד הפותח והחותם את הסוגיה הוא הכבוד שבהסרת הגוף, שחשיפתו בציבור נתפסת כביזיון. הכבוד הבסיסי ביותר הוא ההימנעות מעירום.<sup>38</sup> על פי ההגדרות שהצעתי לעיל, זהו כבוד אופקי לחלוטין: הוא אינו מבחין בין אדם לאדם, ואינו נובע ממבנה חברתי מסוים.<sup>39</sup>

בצלעות הפנימיות של הסוגיה נמצא כבודם של המלך והזקן. כבוד המלך הוא מצווה שלמדו חכמים מן הפסוק 'שום תשים עליך מלך' (דב' יז 15) – 'שתהא אימתו עליך'.<sup>40</sup> גם כבוד הזקן מוזכר באופן מיוחד במצוות התורה – 'זהדרת פני זקן' (וי' יט 32).

37 אמנם כבודו של האבל איננו זהה לכבוד המת, אך נראה שכבודם תלוי זה בזה. נראה שהחובה ללוות את האבל בדרכו כרוכה בחובה הכללית של הצטרפות ללוויית המת, שיסודה בכבודו של המת. ראו גם ההתלבטות בסוגיית הבבלי, סנהדרין מו ע"ב בשאלה אם הספד המת הוא לכבודם של החיים או של המתים. ניתן לכאורה להביא משם ראיה להבחנה בין סוגי הכבוד השונים – זה של החיים וזה של המתים. עם זאת נראה לי יותר שההתלבטות בסוגיה ממחישה דווקא את הקרבה בין שני סוגי כבוד אלו. עוד ראו: 'מנין לאבל שמיסב בראש? שנאמר 'ואשכון כמלך בגדוד' (איוב כט 25) (בבלי, כתובות דף סט ע"ב). כאן דווקא מושווה כבודו של האבל לכבודו של מלך; כחלק מפרקטיקת הנחמה הוא הופך להיות מרכז החבורה.

38 ראוי להזכיר את דבריו של ר' אהרן הלוי (הרא"ה), שסבר שהכבוד שבו עוסקת הגמרא באשר לפושט בגדו בשוק אינו הכבוד של האדם הפושט את בגדיו אלא כבודם של האנשים שבשוק, כלומר כבודה של החברה. ראו: בפירושו לברכות יט ע"ב, ד"ה 'הרואה כלאים', ירושלים תשס"ז, עמ' נג. אך מאחר שזהו כבוד שאינו מפריד בין אדם לאדם, הוא כבוד אופקי.

39 הצנעת חלקים מן הגוף באמצעות לבוש היא נוהג אנושי קדום מאוד. ראו: E. J. Barber, *Prehistoric Textiles: The Development of Cloth in the Neolithic and Bronze Ages*, Princeton, NJ 1991

40 ספרי דברים, קנו (מהדרת פינקלשטיין-הורוביץ, עמ' 209); משנה, סנהדרין ב, ה.

אף שבפשטה של הסוגיה מובאים כאן כבוד מלך וכבוד הזקן כמקרים פרטיים של דין כבוד הבריות, קשה להתעלם מכך שביסודו של דבר זהו כבוד ייחודי, תוצאה של מבנה חברתי הייררכי ושל מעמד גבוה.<sup>41</sup> שני המקרים הללו הם דוגמאות מובהקות של הכבוד האנכי.

הטענה המתבקשת היא שהסוגיה מדלגת בין שני צירי הכבוד, וכוללת את שניהם במונח הרחב כבוד הבריות, ובתוך כך היא מערפלת בכוונה את הפערים שבין הצירים השונים.<sup>42</sup> האם אכן כך הוא?

#### דומה שהמלך צלוב

הכבוד הממצע – מבחינת עריכת הסוגיה – בין כבוד הגוף לכבוד החברתי הוא כבודו של המת. כבוד זה מוזכר בסוגיה בשני הקשרים: כבודו של האבל,<sup>43</sup> המתיר טומאה דרבנן, וכבודו של מת מצווה, המתיר ביטולה של מצוות עשה. מה מקור החובה לכבד את המת? מניין נובע כבודה של גופת המת? משל ידוע מובא בתוספתא:

היה ר' מאיר אומר מה תלמוד לומר כי קללת אלהים תלוי, לשני אחים תאומים דומין זה לזה אחד מלך על כל העולם כולו ואחד יצא לליסטיא לאחר זמן נתפס זה שיצא לליסטיא והיו צולבין אותו על הצלוב והיה כל עובר ושב אומר דומה שהמלך צלוב לכך נאמר כי קללת אלהים תלוי.<sup>44</sup>

במשל, העוסק באיסור להלין נבלת תלוי על העץ, הסביר ר' מאיר שכבוד המת נובע מן העובדה שהאדם נברא בצלם אלוהים. הדמיון שבין האדם לבין בוראו הוא המחייב זהירות בכבוד גופתו של כל אדם, ואפילו פושע. גם עיקר החיוב לקבור מת נלמד מאותה פרשה עצמה.<sup>45</sup>

כבודו של המת דומה לכאורה לכבוד שבהסתרת הגוף. זהו כבוד פיזי, המתייחס

41 על ההבחנה בין כבוד מלכים לכבוד הבריות ראו: רקובר (לעיל הערה 4), עמ' 49–50 ובהערות שם. ראו גם דברי הריטב"א המובאים להלן הערה 67.

42 ראו ברוח זו: ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 16, הערה 55. נראה לי שהסידור המדויק של מבנה הסוגיה והיחס המאורגן בין סוגי הכבוד השונים מלמדים על מודעותו של עורך הסוגיה לפער בין סוגי הכבוד ועל הכרעתו המודעת לקשור אותם באופן זהה.

43 על הזיקה שבין כבוד האבל לבין כבוד המת ראו לעיל הערה 37.

44 תוספתא, סנהדרין ט, ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 429).

45 ראו: 'אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: רמו לקבורה מן התורה מניין? תלמוד לומר "כי קבור תקברנו" (דב' כא 23) מכאן רמו קבורה מן התורה' (בבלי סנהדרין מו ע"ב). על סמך גמרא זו פסק הרמב"ם שקבורת המת היא מצווה מן התורה, ולכן אין אדם יכול להורות שלא יקברוהו. ראו: היד החזקה, הלכות אבל יב, א.

לחלק הגשמי שבאדם ולא למעלתו הרוחנית. כמו כבוד הגוף, כבודו של המת אינו מבחין בין אדם לאדם, וזכאים לו אף הגרועים שבפושעים. מנגד, דווקא בכבוד זה נצרך המשל לדמותו של המלך. הוהירות בכבוד גופו של כל אדם מנומקת בצלם האלוהים שבו ובדמיון שבינו לבין בוראו.<sup>46</sup>

ההשוואה הזו שוברת את הפער שבין שני הצירים שהזכרתי. ההבחנה החדה בין הכבוד האישי-הבסיסי לבין הכבוד ההייררכי-מעמדי איננה רלוונטית כאן. כבודו של כל אדם, הכבוד האישי-הפיזי, מנומק בטעמים של הייררכיה ומעמד – בדמותו של המלך. מעתה נראה שגם הכבוד שבהסתרת הגוף אינו צריך להתפרש בהכרח רק ככבוד אופקי. לא בכדי חלק משמעותי בכבודו של המלך בא לידי ביטוי בבגדיו, בגדי המלכות.<sup>47</sup> כך מצאנו גם בכוהן הגדול, שעושים לו בגדי קודש 'לכבוד ולתפארת' (שמ' כח 2). אם כן גם בבגדים יש ביטוי למעמד ולמיקום חברתי.

העולה מן האמור הוא שכבודו של המת קושר בסוגיה בין כבוד הגוף לכבוד החברתי לא רק מן הבחינה הספרותית-המבנית אלא גם מן הבחינה העקרונית: הכבוד הפיזי-הבסיסי מתגלה בדין כבודו של המת כתוצאה של תפיסה דתית-הייררכית.

#### כבוד הבריות – כבוד אנכי?

חשיפת העריכה של הסוגיה והיחס בין סוגי הכבוד השונים המוצגים בה, מאפשרת להבהיר מעט את משמעותו של כבוד הבריות. ברור שהכבוד שעוסקת בו הסוגיה איננו זהה לכבוד האדם במשמעותו המודרנית, שהוא מושג המבוסס בעיקר על האוטונומיה<sup>48</sup> של האדם. השוני בולט בעיקר בדוגמה של כבוד המת: חובה לכבד את המת אף שכבר אינו אוטונומי וחופשי. האדם מחויב בכבוד גופו ובכבוד המת, כיוון שיש להם ערך

46 לורברבוים תלה את התפיסה האיקונית ביחס לבורא בבית מדרשו של ר' עקיבא. ראו: 'לורברבוים, צלם אלהים, ירושלים ותל אביב תשס"ד, עמ' 286–292 ובמבוא לספר 21–22. ראו גם: רקובר (לעיל הערה 4), עמ' 18–26. היו שראו בצירוף כבוד הבריות – להבדיל מכבוד האדם – ביטוי לכבודו של האדם כנברא דווקא. ראו: רקובר (שם), עמ' 18. אך נראה שהשימוש החזו"לי הרווח במילה בריות מקשה לראות אותה דווקא בהקשר זה.

47 בהקשר זה יש להזכיר את דברי המדרש על דוד המלך, שנגלה לפני עבדיו 'כהגלות נגלות אחד הַרְקִים' בריקודיו לפני ארון ה' (שמ"ב ו 20). המדרש העלה על נס את דחיית כבודו האישי מפני כבוד שמים: 'ויאמר דוד אל מיכל [...] של בית אביך היו מבקשין כבוד עצמן ומניחין כבוד שמים ואני איני עושה כן אלא מניח כבוד עצמי ומבקש כבוד שמים, הה"ד [הדא הוא דכתיב] "וַיִּנְקְלְתִי עוֹד מִזֹּאת" (שמ"ב ו 22), ואל תאמרי שהייתי שפל בעיני אחרים ולא נבזה בפני עצמי, ת"ל [תלמוד לומר] "והייתי שפל בעיני ועם האמהות אשר אמרת עמם אכבדה" (שם) (במדבר רבה ד, כ).

48 ראו בהקשר זה את דבריו של השופט אהרן ברק: 'בבסיסו של מושג זה [כבוד האדם] עומדת ההכרה כי האדם הוא יצור חופשי, המפתח את גופו ורוחו על פי רצונו וזאת במסגרת החברתית שעמה הוא קשור ובה הוא תלוי (פסק דין בבג"צ 5688/92 וייסבלבאום נ' שר הביטחון, פ"ד מז [2], עמ' 31).



אלוהי. זה ההפך מאוטונומיה: יסודו של הכבוד אינו בחירות האנושית אלא דווקא בחיותו של האדם נברא ובכך שדמות בוראו חקוקה בו. כך תיאר זאת נחום רקובר: 'מקורו של כבוד האדם הוא כבוד הבורא, הנקרא "מלך הכבוד" (תהלים כד, ז), ומלך הכבוד הוא המעניין כבוד לאחרים הוא הנותן את הכבוד לאדם, כדברי נעים זמירות ישראל "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו"<sup>49</sup>. לכאורה מתוארים בדברי רקובר שני צירי הכבוד שהצגתי לעיל, האנכי והאופקי. הכבוד המודרני הוא אופקי: הוא אינו מבחין בין אדם לאדם, ויסודו באנושיות עצמה. הכבוד שהסוגיה עוסקת בו הוא לכאורה אנכי: יסודו ביחס ההיררכי שבין הבורא לנברא. אלא ששבירת הצירים המקובלים בסוגיה יוצרת מצב מעניין, שיש בו סתירה פנימית: מצד אחד מקורו של הכבוד הוא ההיררכי-אנכי, ומצד אחר הכבוד הזה מיוחס לכל אדם באשר הוא. היכן נשמרת ההיררכיה?

דומה שהתשובה על שאלה זו נתונה בעצם בדינו של רב הפותח את הסוגיה. האמירה ש'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" והקביעה שיש לדחות את הכבוד האנושי מפני הציווי האלוהי, משמרות את הממד ההיררכי בכבוד שבסוגיה. כיוון שיסודו של הכבוד האנושי בכבוד שמים, ודאי שהוא נדחה מפני ציווי של האל. כך לדוגמה הדגיש מנחם אלון את החובות שמטילה תפיסת הכבוד היהודית על האדם: 'בעולמה של יהדות, המקור לזכויות האדם, על גווניהן ופרטיהן, יסודו ברעיון היסוד של בריאת האדם בצלם אלוהים; ומכוחו של רעיון יסוד זה גופו, מדובר גם – ואולי בראש ובראשונה – על חובות האדם, שכשם שכבוד האדם וחירותו זכות הן, כך כבוד האדם וחירותו חובה הן'.<sup>50</sup> עם זאת נראה שהתמונה העולה מן הסוגיה מורכבת בהרבה. בסוגיה מעומתות שתי תפיסות בסיסיות: על פי תפיסה אחת המערכת הדתית היא מערכת מוחלטת, וממילא אין בה 'חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'; ועל פי התפיסה האחרת כבוד הבריות הוא דווקא ערך-על, עד כדי אפשרות לפריצת ההיררכיה ההלכתית ולדחיית איסורי תורה.

נראה שקשה להסיק מסוגיה זו מסקנה חד-ממדית באשר למשמעותו של המושג כבוד הבריות. למעשה ריבוי הממדים במושג זה כרוך כבר בשבירת הצירים אופקי-אנכי, באמצעות הדוגמה של כבוד המת. הסתירה הפנימית שבייחוס כבוד אלוהים לכל אדם ואדם משנה את כללי המשחק, ומציבה למערכת ההלכתית אתגר משמעותי.

49 רקובר (לעיל הערה 4), עמ' 156.

50 מ' אלון, 'כבוד האדם וחירותו', דף פרשת שבוע של המחלקה למשפט עברי במשרד המשפטים, 47: פרשת בראשית תשס"ב, עמ' 2. וראו בעניין זה גם: הנ"ל, כבוד האדם וחירותו במורשת ישראל, ירושלים תשנ"ה, עמ' 19–24.

לאור דברים אלו לא פלא שבמוקד הסוגיה עומד העימות בין מוחלטות הצו האלוהי לבין הדינמיות והפגיעות של האדם.

#### ד. בין שני קטבים

כאמור הציר המרכזי של הסוגיה הוא המתח בין עמדתו של רב, המחייבת ויתור על הכבוד במקרה של חילול השם, לבין הקביעה 'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה'. נקל להבחין בין שתי החוליות הראשונות שבסוגיה, הקודמות למובאה 'גדול כבוד הבריות' וכו', לבין שתי אלו שלאחריה. שתי החוליות הראשונות (פסקאות ב-ג) ממשיכות באופן ישיר את אמירתו של רב, ומתאפיינות בצמצום מוחלט של כוחו של כבוד הבריות במקום דין תורה. עמדה זו באה לידי ביטוי בכך ששני המקורות הנדונים בפסקאות אלו מועמדים על ידי הסוגיה במקרים של טומאה מדרבנן בלבד, שהותרה מלכתחילה במקומות אלו. לעומת זאת שתי החוליות האחרונות (פסקאות ה-ו) מגדירות תחומים רחבים שכבוד הבריות דוחה בהם איסורי תורה, ולמעשה הן ממשיכות את הקביעה 'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה', גם אם הן מצמצמות את תחולתה לתחומים מסוימים בלבד.

יש כאן שני זוגות, זה כנגד זה: זוג ראיות ממקרים שהותרה בהם טומאה למתים, ושהראיות נדחו בהם בטענה שמדובר בטומאה מדרבנן בלבד, וזוג ראיות מדינים דאורייתא,<sup>51</sup> המבוססים על לימוד מפסוקים. בשני המקרים הללו מקבלת הגמרא את כבוד הבריות כסיבה להיתר, אך מגבילה את תחומה לתחומים מסוימים בלבד – דיני ממונות ומצבים של שב ואל תעשה.<sup>52</sup>

אם כן, ניתן לזהות מבנה כיאסטי נוסף בסוגיה, המבוסס על ניתוח סוגי הקושיות והתירושים שהיא מציעה. זהו מבנה כללי של הסוגיה, המנגיד בין דאורייתא לדרבנן, אך איננו מבחין בין כל מובאה למובאה:

51 אמנם גם בזוג השני עולה מצב של היטמאות למת מצווה, אך הראיה איננה מן ההיתר להיטמא אלא מן ההיתר לבטל מצווה – פסח או מילה. הראשונים כבר התקשו בכך שלכאורה הייתה הגמרא יכולה להוכיח מעצם חובתם של הכוהן והנוזר להיטמא למת מצווה. ראו לדוגמה רש"י ותוספות לבלבי, ברכות יט ע"ב, ד"ה 'שב ואל תעשה'. אולי בדבריי כאן יש הסבר לבחירה של הסוגיה להדגיש במקרה זה דווקא את הפן המצוותי ולא את ההיטמאות.

52 יש להעיר שחלקה הראשון של הסוגיה עומד בזיקה ישירה לסוגיה הארץ ישראלית שבתלמוד הירושלמי כאן, ואילו לחלקה השני של הסוגיה לא מצאתי הקבלה בסוגיות הירושלמי אלא דווקא בסוגיות בבליות שונות. עם זאת קשה לראות כאן חיבור בין סוגיה ארץ ישראלית לסוגיה בבלית. להרחבה בעניין זה ראו: סמט (לעיל הערת כוכבית), עמ' 82–83.

פסקה א: אין תבונה לנגד ה' פסקה ז: קם קרעה מיניה /  
מתון מתון  
פסקאות ב-ג: קושיה: טומאה לכבוד אדם<sup>53</sup> פסקאות ה-ו: קושיה:  
דין דאורייתא נדחה  
תירוץ: טומאה דרבנן תירוץ: רק בתחומים מסוימים  
פסקה ד – גדול כבוד הבריות

בלב הסוגיה, בתווך בין שני הזוגות שהזכרתי, מביאה הגמרא את האמירה הישירה 'גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה'. כפי שעלה במבנה הקודם, הבריייתא הזו שונה מאוד בתבניתה משאר המובאות בסוגיה, כיוון שלכאורה אין בה קביעה הלכתית ספציפית אלא קביעת עמדה כללית.

אמנם כתירוץ מביאה הגמרא את דבריו של רב בר שבא, שהעמיד את הבריייתא בלאו ספציפי: לאו ד'לא תסור', שהוא המקור לסמכותם של דיני דרבנן. העמדה זו של רב בר שבא קושרת בין שני סוגי התשובות שבשני חלקיה של הסוגיה. מצד אחד הגמרא ממשיכה את סגנון ההתמודדות שלה בשתי הראיות הראשונות, שכן גם כאן היא מחלקת בין דינים דאורייתא לדינים דרבנן. מצד אחר בדברי רב בר שבא מוצג תחום שלם הנדחה מפני כבוד הבריות: כל דיני דרבנן. בכך דומים דבריו לסגנון הגמרא בזוג הראיות השני; ששם מגדירה הגמרא תחומים בהלכה הנדחים מפני כבוד הבריות.

במבנה שהוצג לעיל יש כדי להסביר את מיקומה התמוה משהו של פסקה ד. עמדתי לעיל על כך שהקושיה הישירה ביותר על דברי רב היא הניגוד המפורש לקביעה 'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה'. דחייתה של הקושיה הזו למקום השלישי בין חמש הקושיות מוסברת יפה על רקע המבנה הכיאסטי של הסוגיה, הממקם את הדיון הזה בלב הסוגיה.

כפי שהוסבר לעיל, המבנה הכיאסטי כאן אינו רק לתפארת המליצה אלא יש בו ביטוי והשפעה גם למבנה העומק של הסוגיה ולמשקלם של כל אחד מן המוטיבים בה. המתח הספרותי בין מסגרת למוקד משקף גם את המתח העקרוני בין התמות השונות.

מבנה הסוגיה מציע עמדה דיאלקטית המשמרת את המתח בין שני הקטבים שבה,

53 בשלב ההוא אמינא הסוגיה מניחה שמדובר בטומאות דאורייתא, ורק בשלב התירוץ היא משנה את הבנתה ומעמידה שמדובר בטומאה דרבנן. אם כך ההבחנה בין דאורייתא לרבנן היא ציר שחורז את הסוגיה כולה. המבנה המוצג כאן מדגיש את שתי דרכי ההתמודדות בסוגיה: האחת מבחינה בין דאורייתא לרבנן, והשנייה מצמצמת גם את תוקפם של דיני דאורייתא לתחומים מסוימים בלבד.

ואינו מכריע באופן חד-משמעי לאחד הכיוונים.<sup>54</sup> ניתן להבחין כאן בין העמדה האידיאולוגית המוצהרת שבדברי רב, העדפת כבוד שמים, העמדה הנשמרת באופן רטורי כעמדה המרכזית עד סוף הסוגיה, לבין העמדה הפרקטית-הפרגמטית שמובילה את הסוגיה, ושמהדהדת בקושיות השונות שבה ובתחומים השונים שמוצאים מחוץ לגבולותיה של הלכת רב.<sup>55</sup>

#### ה. בין דאורייתא לדרבנן – מבנה עומק בסוגיה

נראה שהניתוח שהוצע לעיל מתאר יפה את המתח הבסיסי בין שני הקטבים שבסוגיה ואת המבנה הכללי שלה, אך דומני שאין הוא מספק, כיוון שאין בו התייחסות למנגנוני הפתרון שמציעה הסוגיה.

היחס בין שני חלקיה של הסוגיה לא רק מעמיד את כבוד הבריות מול כבוד שמים, אלא יוצר הבחנה משמעותית נוספת – בין דיני דאורייתא לדיני דרבנן. ההבחנה הזו, לבד מהיותה הבחנה הלכתית פשוטה, ומלבד תפקידה כתירוץ בשני המקרים הראשונים בסוגיה, היא גם הבחנה ספרותית בין חלקה הראשון של הסוגיה, המועמד כולו במקרים דרבנן, לבין חלקה השני, המתמקד בדיני דאורייתא.

נוסף על כך מוקד הסוגיה הוא בהבחנה בין דיני דאורייתא לבין דיני דרבנן, כפי שזו משתקפת בדברי רב שבא. מה משמעותה של ההבחנה הזו? מדוע נדחים דברי חכמים מפני כבודן של הבריות?

עוד נקודה שטעונה הבהרה היא פשר הלהטוט המזור שבדברי רב שבא, או ליתר דיוק בדברי רב כהנא בהגנתו על רב שבא. הברייתא שבה עסק רב שבא מנגידה בין כבוד הבריות לבין 'לא תעשה שבתורה'. רב שבא העמיד זאת דווקא בלאו ד'לא תסור', והחברים בבית המדרש, שלא הבינו מה הועילה תשובתו, לעגו לו.

ניתן להציע שני פירושים לתשובתו של רב כהנא. פירוש אחד הוא שרב כהנא הסביר שרב שבא לא התכוון לטעון שזהו לאו דאורייתא ממש, אלא ש'כל מיילי דרבנן

54 בזה קרובים דבריי לדברי ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 16–19.

55 ניתוח זה של הסוגיה מעלה תמונה הפוכה מזו העולה מניתוח ההקשר ההלכתי הרחב של המושג כבוד הבריות. בלידשטיין עמד על הפער המשמעותי בין האפשרויות הגלומות באמירה 'גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה' – אמירה שעל אף סיוגה בסוגייתנו המשיכה להיות מקור אפשרי לפסיקות מרחיקות לכת – לבין המימוש הדל מאוד של האפשרויות האלה בתולדות הפסיקה. על רקע זה הבחין בלידשטיין בין המטען האגדתי-הערכי שביסוד האמירה הזו לבין מימושה ההלכתי. ראו: בלידשטיין, גדול (לעיל הערה 4), עמ' 55. הקו שמוצע כאן מתוך הסוגיה הוא הפוך: שמירה על עמדה הצהרתית-ערכית בדבר עלינותו של כבוד שמים ובד בבד מתן מקום לכבוד האדם דווקא במישור המעשי-הפרגמטי.

אסמכינהו על לאו דלא תסור' – דברי חכמים רק נסמכים על הלאו דאורייתא של 'לא תסור', אך אין זה דין מדאורייתא.<sup>56</sup> האם אכן הייתה זו כוונתו של רב שבא? והאם זו אכן כוונת הבריייתא? יש להניח שהתנא<sup>57</sup> לא היה נוקט לשון הפלגה – 'גדול כבוד הבריות' – אילו לא היה לה גיבוי. כך גם רב שבא לא הציג בדבריו את 'לא תסור' כאסמכתא, אלא ראה בו את המקור לחובה לשמוע בקול חכמים. אך אם כן קשה לעגם של חברי רב שבא – כיצד הועילה תשובתו?

פירוש אחר לדבריו של רב כהנא הוא שאמנם הלאו שמדובר עליו הוא 'לא תסור', שהוא לאו מדאורייתא, אך הלאו הזה מבסס את גזרותיהם של חכמים, ולכן מה שנדחה בסופו של דבר הוא לא דיני תורה אלא דברי חכמים.<sup>58</sup> גם פירוש זה אינו מניח לגמרי את הדעת: אם אכן 'לא תסור' הוא ציווי מן התורה לשמוע בקול חכמים, מדוע הוא נדחה מפני כבוד הבריות?

כבוד חכמים ינחלו (מש' ג 35)

יסודה של ההבחנה בין דיני דאורייתא לדיני דרבנן הוא בחולשה של דברי חכמים אל מול דבר תורה. דבר תורה נתפס כמוחלט, ולמולו דברי חכמים נתפסים כגמישים. אמנם נראה שההבחנה איננה רק מצד עצמתם של דברי חכמים לעומת דברי תורה; אין מדובר רק בסמכות. גיחוכם של החברים בבית המדרש נבע בדיוק מן הנקודה הזו: הרי דברי חכמים שואבים את כוחם וסמכותם מדברי תורה, ואם כך גם דחיית דברי חכמים מפני כבוד הבריות פוגעת בסמכותו המוחלטת של הצו האלוהי.

הפתרון לכך נעוץ בהבחנה אחרת – בין תפיסה מוחלטת של הצו ההלכתי, הנעוצה בהבנתו כציווי ישיר של האל, לבין תפיסה רכה שלו, הנשענת על דמות החכם, המתווך. גם אם יסוד החובה לשמוע בקול חכמים הוא מן התורה, הרי בסופו של דבר גזרת החכמים עצמה נתונה בידיהם. המערכת ההלכתית של דיני דרבנן נתונה בידי החכמים, וביכולתם לעצבה. תירוצו של רב כהנא מבוסס על הישענות המערכת

56 כך הבין את הסוגיה הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם, שורש א (מהדורת ש' פרנקל, ירושלים ובני ברק תשס"ו, עמ' כב). הוא ציין שם שמסוגייתנו עולה שהחובה לשמוע בקול חכמים איננה מדאורייתא. אם כן החיוב לשמוע בקול חכמים מוצג באופן מעגלי: הוא נסמך אמנם ללאו דאורייתא של 'לא תסור', אך החכמים עצמם הם שהסמיכו את החובה לשמוע בקולם על הלאו מדאורייתא.

57 אם זו אכן ברייתא תנאית. ראו לעיל הערה 8.

58 וכך נראים דבריו של רש"י לבבלי, ברכות יט ע"ב, ד"ה 'כל מילי דרבנן'. וראו: 'ספר נחלת דוד', שם, ד"ה 'וכל מילי דרבנן' (ירושלים תשמ"ט, עמ' מ. לפי הסבר זה הפועל 'אסמכינהו' כאן אינו מכוון לומר שאין זה דין תורה. ראו בעניין זה: ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 11, הערה 27 והפניותיו שם.

ההלכתית על סמכותם של חכמים, ובעצם – וכאן הדגש החשוב לסוגייתנו – על כבודו של החכם.

פירושו של רש"י עשוי לסייע בעניין זה: 'הכי קאמר להו: דבר שהוא מדברי סופרים נדחה מפני כבוד הבריות, וקרי ליה לא תעשה – משום דכתיב לא תסור, ודקא קשיא לכו דאורייתא הוא, רבנן אחלוה ליקרייהו לעבור על דבריהם היכא דאיכא כבוד הבריות'.<sup>59</sup> רש"י הסביר שהחובה לשמוע בקולם של חכמים נשענת על כבודם של החכמים, על 'יקרייהו'. הפרשנות המפתיעה שהציע רש"י לדבריו של רב כהנא מאפשרת לראות את החובה מדאורייתא ('לא תסור') לא כחובת ציות מוחלטת לדברי חכמים אלא כחובה לכבד את החכמים, וכתוצאה מן הכבוד הזה לציית לדבריהם. ממילא במקום של פגיעה בכבוד הבריות יכולים החכמים למחול על כבודם ולשמור בכך על כבודם של הבריות.

קריאת הסוגיה על רקע הדיון בכבוד החכמים מתבקשת גם לאור הקשר הסוגיה בפרק. כפי שהזכרתי לעיל, ההקשר המידי של הסוגיה, הן בבבלי והן בירושלמי, הוא העיסוק בכבוד החכמים. קריאה רחבה של הסוגיה בהקשרה מובילה אותי להסיק שכאשר היא עוסקת בשאלת דיני דרבנן, כבוד החכמים הוא שעומד במוקד הדיון ולא רק שאלת עצמתן של ההלכות דרבנן ביחס להלכות דאורייתא. כאמור מסקנה זו מתבקשת לדעתי גם מניתוח הסוגיה עצמה ומבירור המשא והמתן שבין רב שבא לרב כהנא. קריאה רחבה של הסוגיה על רקע מכלול הפרק מחזקת ומעצימה את אפשרות ההסבר הזו, ומאפשרת קריאה מעמיקה יותר של הדיון העקרוני שבבסיס הסוגיה.

כעת מתבארת גם לשונה של הסוגיה, הפותחת במה שנראה לכאורה כאשגרה שאין מקומה כאן – 'כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב'. בדרך קריאתי בסוגיה עתה נראה שנוכחותו של כבוד הרב בפסקה הראשונה בסוגיה היא רמז מטרים משמעותי מאוד להמשכה: מוקד הסוגיה הוא בהבחנה בין כבוד שמים לבין כבודו של הרב וביכולת שלא לחלוק כבוד לרב.<sup>60</sup>

59 רש"י לבבלי, ברכות יט ע"ב, ד"ה 'כל מיילי דרבנן'. מובן דבריו של רש"י כאן אינם מקור לפירושם של דברי התלמוד, אלא מסייעים להבהרת משמעות הניתוח, שיסודו בדברי התלמוד עצמם בעניין.

60 יש כאן היפוך במשמעות המושג חילול השם. בראשית הסוגיה, בפשט של מימרת רב, נקשר חילול השם למעבר על ההלכה, ואילו כעת ניתן לקרוא את הדברים הפוך: בכל מקום שיש חילול השם, כלומר כבוד הבריות נפגע, אין חולקין כבוד לרב – ומותר לעבור על דיני דרבנן. הטרנספורמציה של המושג מויהויו עם ההלכה לזיהויו עם כבוד הבריות יכולה לעבור דרך הקריאה שהצעתי לעיל, הכורכת את כבוד האדם בהיותו נברא בצלם. מעתה כבודו הוא כבוד שמים, והפגיעה בו היא חילול השם. ההצעה להפך כך את משמעות המובאה כמובן איננה ניתנת לעיגון מוכח בסוגיה, אך גם בלעדית עצם הנוכחות של מושג כבוד הרב בראשית הסוגיה, ובאופן תמוה כאמור, יש בה רמז מטרים לדומיננטיות של המושג בהמשך הסוגיה.

## תורה דיליה

היחס בין כבוד חכמים לכבוד שמים הוא יחס מורכב ודו-ערכי. כבודם של חכמים מושווה במקומות רבים לכבוד שמים ונגזר ממנו.<sup>61</sup> החובה לשמוע לדברי חכמים נגזרת מכבודו של מקום, שדברי החכמים נתפסים כדבריו, 'דברי אלהים חיים'.<sup>62</sup> עם זאת בסופו של דבר החכמים אינם אלא בני אדם, ותורתם תורה אנושית היא. כיוון שכך גם כבודם אינו מוחלט ככבוד שמים. עניין זה עומד במוקד מחלוקתם של האמוראים העוסקת בכבודו של הרב:

א"ר יצחק בר שילא א"ר מתנה אמר רב חסדא: האב שמחל על כבודו – כבודו מחול, הרב שמחל על כבודו – אין כבודו מחול;  
 ורב יוסף אמר: אפ"ל [לו] הרב שמחל על כבודו – כבודו מחול, שנאמר: 'ויי' הולך לפניו יומם' (ש"מ' יג 21).  
 אמר רבא: הכי השתא, התם הקדוש ב"ה [ברוך הוא] עלמא דיליה הוא ותורה דיליה היא – מחיל ליה ליקריה, הכא תורה דיליה היא?  
 הדר אמר רבא: אין, תורה דיליה היא, דכתיב: 'ובתורתו יהגה יומם וליילה'  
 (תה' א 2).<sup>63</sup>

במהלך סוגיה זו נראה שמסקנתו של רבא היא גם מסקנת הסוגיה, ושאכן תלמיד חכם יכול למחול על כבודו.<sup>64</sup> בדברי רבא יכולתו של החכם למחול על כבודו נשענת על העובדה שהתורה שלמד נחשבת לתורתו שלו, 'תורה דיליה'. אם כך היכולת למחול על כבוד החכם יסודה ביכולת של התורה עצמה להיות תורה אנושית, תורה שאיננה שייכת רק לקטגוריית הצו האלוהי, אלא נתפסת כביטוי סובייקטיבי של החכם.<sup>65</sup> קביעתה של הסוגיה, הדוחה את כבודם של החכמים מפני כבוד הבריות, פותחת את הפתח הראשון להעדפת כבוד הבריות על כבוד שמים. אמנם בניגוד ישיר בין כבוד האדם לכבוד שמים נדחה כבודם של הבריות, אך בניגוד בין כבוד האדם לבין המערכת

61 ראו למשל מימרת ר' עקיבא: 'את ה' אלהיך תירא – לרבות תלמידי חכמים' (בבלי, פסחים כב ע"ב ומקבילות).

62 בבלי, עירובין יג ע"ב.

63 בבלי, קידושין לב ע"א.

64 וכך נפסק להלכה. ראו: יד החזקה לרמב"ם, הלכות תלמוד תורה ה, יא; שולחן ערוך, יורה דעה רמב, לב.

65 מעניינת ההשוואה לדברי רבא עצמו: 'אמר רבא: כמה טפשי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס"ת [בספר תורה] כתיב ארבעים, ואתו רבנן בצרו חדא' (בבלי, מכות דף כב ע"ב). רבא הדגיש את עדיפות כבודם של החכמים מכבודה של התורה, שהרי ביכולתם לדרוש ולשנות ממה שכתוב בתורה. עצמאותו של החכם היא המעניקה לו כבוד.

ההלכתית של דברי חכמים מכריע כבודו של האדם. היותה של המערכת ההלכתית מערכת אנושית פותחת פתח לשבירת היחס ההיררכי המוחלט שבין אדם לאלוהיו, ומשאירה מקום להתחשבות בכבוד הבריות.<sup>66</sup>

הוויתור על כבודם של חכמים מאפשר לפתור את הניגוד שבין שני הקטבים שבסוגיה, והפתרון הזה משמר את המבנה שכבר הצעתי לעיל: הסתרה והדחקה של הסתירה החזיתית ומתן מקום לפתרון פרגמטי. האם באמת נדחה כאן כבוד שמים מפני כבוד הבריות? התשובה היא כן ולא בעת ובעונה אחת. החכמים ותורתם הופכים להיות המתוחך בין כבוד אדם לכבוד שמים, בכך שכבודם הוא באמת כבוד ממוצע, הכורך זה בזה כבוד אדם וכבוד שמים. דחיית דברי חכמים בלבד משמרת את העליונות המוחלטת של דבר ה' מחד גיסא, ומאידך גיסא פותחת פתח משמעותי להתחשבות בכבוד הבריות, המיוסד על שותפותם של החכמים בדבר ה' עצמו.

### בין ממונא לאיסורא

הניתוח הזה של מרכז הסוגיה מאפשר לעבור לקריאת עומק בשתי ההבחנות הבאות שמציעה הסוגיה. על רקע דינו של זקן<sup>67</sup> שאינו מחויב בהשבת אבדה שאינה לפי כבודו, מציעה הסוגיה את ההבחנה בין ממונא לאיסורא. מהי הקולא של ממונות לעומת איסורים?

באחד מכתבי היד נוסף כאן: 'שאני ממון, דניתן למחילה'.<sup>68</sup> נראה שכוונת הדברים להבחין בין עולם האיסורים, שהוא עולם מוחלט וחד-משמעי של ציוויים אלוהיים קטגוריים, לבין עולם הממונות, שמעורבות האדם בו משמעותית יותר.<sup>69</sup> יכולתו של אדם למחול על ממונו הופכת את כל דיני הממונות<sup>70</sup> למערכת שדין תורה איננו דין

66 ייתכן שניתן לטעון יותר מזה: הוויתור הזה אינו רק זכותם של חכמים, אלא הוא הכרחי לשימורה של המערכת ההלכתית. מערכת המושתתת על הכבוד החברתי איננה יכולה להתנגד לו, שכן בכך היא כורתת את הענף שעליו היא יושבת.

67 לדברי ר' יום טוב בן אברהם אשבילי (הריטב"א) הכוונה כאן דווקא לזקן שהוא תלמיד חכם. ראו: חידושי הריטב"א, שבועות ל' ע"ב, ד"ה 'אף אנן', ירושלים תשנ"ג, עמ' רנט. אם כן הסוגיה ממשיכה לעסוק בכבודם של החכמים, והפעם מוצג הקוטב ההפוך: השמירה על כבודו של החכם דוחה דין תורה של השבת אבדה.

68 ראו כ"י פריז 677. רקובר הבין שמשמעות הדברים היא שהממון אינו קל בעצם, אלא ש'כיוון שהממון ניתן למחילה, חייבה התורה את בעל האבדה למחול על ממונו משום כבוד הזקן' (רקובר [לעיל הערה 4], עמ' 97), ואין הסברו נראה לי.

69 כמובן הדברים קשורים בסוגיית 'מתנה על מה שכתוב בתורה'. לשיטת ר' יהודה יכול אדם להתנות ולשנות מדין תורה בדבר שבממון. הסוגיה בבבלי, בבא מציעא נא ע"א תולה זאת ביכולתו של האדם למחול על ממונו.

70 יש לשים לב שכמו בדוגמה שצוטטה בהערה הקודמת, יכולתו של אדם למחול על ממונו מחלישה



מוחלט בה, ולמעשה הוא נתון בידי של האדם, הרשאי לשנות מן הדין ולמחול על זכויותיו.<sup>71</sup>

אם כך ההבחנה בין ממונות לאיסורים ממשיכה את הציר שציינתי לעיל בהבחנה בין דין תורה לדין דרבנן: בשני המקומות הסוגיה מאתרת את אזורי התווך בין דבר ה' לבין מקומו של האדם. דיני הממונות הם אזור דמדומים מסוג זה, שכן אף שהם מבוססים על מערכת מפורטת של הלכות מדאורייתא, ביסודם עומדות ההכרעה האנושית והבעלות האנושית על הממון, שכשלעצמן הן יחסיות וניתנות למחילה.

ההצבעה של הסוגיה על קו התפר הזה שבין איסורים לממונות ממשיכה את העמעות של ההבחנה בין דבר תורה לבין העמדה האנושית שמנגד. דיני הממונות הופכים, כמו דיני דרבנן, למעין מתווכים בין שמים לארץ, מפני שהם מאגדים בתוכם את שתי העמדות, האלוהית והאנושית, גם יחד.

### שב ואל תעשה

ההבחנה האחרונה שמציעה הסוגיה היא בין מצב של דחיית מצווה ב'קום עשה' למצב שבו המצווה נדחית ב'שב ואל תעשה'. מה משמעות ההבחנה הזו? מדוע ניתנים דברי תורה להידחות ב'שב ואל תעשה'?

באופן כללי נראים דברי רש"י, שהסביר שכאשר מדובר במצב של שב ואל תעשה, 'אינו עוקר דבר במעשה ידיים, אלא יושב במקומו, ודבר תורה נעקר מאליו'.<sup>72</sup> רש"י יצר כאן זיקה מעניינת לדברי רבה בסוגיה במסכת יבמות העוסקת בשאלת יכולתם של חכמים לעקור דבר מן התורה.<sup>73</sup> גם שם מוצבת ההבחנה בין עקירה בידיים לבין שב ואל

גם את המחויבות כלפיו, כך שניתן לשנות ממנה.

71 ראו: 'ה' ה' ה' קונטרס הספקות א, ו, בשם מהר"י בסאן, נדפס בסוף: א"ל הכהן, קצות החושן, א, ירושלים תשס"ט, עמ' תסה; ה' ה' הבחין שם בין איסור 'לא תגזול' לבין שאר האיסורים. ידועים בהקשר זה גם דבריו של ר' שמעון שקופ שיש הבדל מהותי בין דיני ממונות לבין שאר מצוות התורה. ראו: ש"י שקאפ, שערי ישר, ב, ניו יורק תש"ך, עמ' א. ראו עוד בעניין זה: ש' רוזובסקי, חדושי רבי שמואל: על מסכת בבא מציעא, ירושלים תשמ"ח, ס' כד, עמ' קכה; לדבריו אין כבוד הבריות דוחה מצווה של ממון, אלא שזהו פטור, מפני שמראש לא חייבה התורה לוותר על כבודו משום ממון חברו. וראו הערך 'כבוד הבריות' באנציקלופדיה התלמודית (לעיל הערה 31), עמ' תקכד, הערות 394–395.

72 רש"י לבבלי, ברכות יט ע"ב, ד"ה 'שב ואל תעשה'. עמדתו של רש"י כאן נראית כעמדה ממצעת בין שיטות הראשונים השונות בעניין. להרחבה בעניין זה ראו: סמט (לעיל הערת כוכבית), עמ' 64, הערה 196; רוקבר (לעיל הערה 4), עמ' 102, הערה 336.

73 בבלי, יבמות צ"א. לסיכום דין זה ראו: באנציקלופדיה התלמודית, כה, ירושלים תשס"ב, הערך הערך 'שכח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה', עמ' תרו–תרנז. לענייני עיינו: שם, עמ' תריז–תריח ובהערות, בעיקר הערה 68, על מחלוקות האחרונים בשאלה כיצד בדיוק פועל המנגנון של דחיית

תעשה כגבול ליכולתם של חכמים.<sup>74</sup>

ההשוואה הזו מאירת עיניים בהקשר שלנו: ברור שחכמים אינם יכולים לעקור באופן ישיר דבר מן התורה. המתח בין המוחלטות של דין תורה לבין סמכותם של חכמים נפתר כאן לא בהכרעה חד-משמעית לאחד מן הצדדים, אלא באמצעות מעקף – המצב איננו יוצר התנגשות חזיתית בין דברי חכמים לבין דין תורה. כמו כן ברמה ההצהרתית נותרת בעינה העדיפות של דברי תורה על דברי חכמים. העובדה שדברי חכמים גוברים במקרים מסוימים על דברי תורה איננה נתפסת כהכרעה פשוטה של המערכת ההלכתית אלא כעין שבירה שלה, הפרה<sup>75</sup> של הכללים הרגילים, שאפשרית רק במקרה שניתן להימנע מלתת על כך דין וחשבון גלוי. העובדה שהסיטואציה איננה דורשת תגובה פעילה מאפשרת לחכמים לממש את סמכותם ולהפר את דין תורה בלי להתכחש לו במפורש.

ניתן לראות כאן המשך ישיר לתובנות שהעליתי לעיל. המענה על ההתנגשות הערכית, על המפגש בין סוגי הכבוד השונים, כבוד אדם וכבוד שמים, הוא ביצירת מנגנון המונע התנגשות ביניהם. קבלתו של מנגנון כזה אפשרית רק במקום שבו השפה איננה שפת החיוב והדחייה הנורמטיבית אלא זו של התנגשות הערכים.

דבר מן התורה על ידי חכמים. רב חסדא חלק על עמדתו של רבה בעניין זה, ראו שם בסוגיית יבמות, וכך היא גם עמדתו של הירושלמי. ראו: ירושלמי גטין ד, ב (דף מה ע"ג; טור 1066, שורות 40–46). וראו: י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשס"א, עמ' 191. גינצבורג תלה את ההבדל בין הבבלי לירושלמי בעניין עמדתו של רב בהבדל היסודי בעמדתם באשר לכוחם של חכמים לעקור דבר מן התורה. ראו: ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ניו יורק תש"א, עמ' 103. כפי שאסביר בהמשך, אני מסכים עם עמדתו של גינצבורג באשר למרכזיות שאלת כוחם של חכמים בסוגיית כבוד הבריות, אף שאינני בטוח שהתלייה בין הנושאים הכרחית באופן שבו היא מוצגת בדבריו. והשוו: ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 19, הערה 63. מעניין בהקשר זה להשוות בין יסוד שיטתו של גינצבורג בקריאת הסוגיה ליסוד קריאתו של פיש (לעיל הערה 4), שראה גם הוא את הסוגיה דרך הפריזמה של היחס אל הסמכות והמסורת.

74 עיון במבנה הסוגיה הזו ביבמות מלמד על דמיון מפתיע לסוגייתנו בהיבטי העריכה – גם הסוגיה שם כוללת שבע מובאות הבנויות במבנה כיאסטי מהודק. ייתכן שיש בכך לרמז על זיקה בין תהליכי העריכה של שתי הסוגיות.

75 ראו במשנת ברכות ט, א הא השימוש בפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תה' קיט 126) בקשר להיתר של חכמים לשאילת שלום בשם, אם כי שם האיסור אינו מובהק, ובסוגיית יבמות בעניין כוח חכמים לעקור דבר מן התורה לא מוזכר השימוש בפסוק זה. אבל ראו דברי רש"י: 'שיהא אדם שואל לשלום חברו בשם – בשמו של הקדוש ברוך הוא, ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו, ולמדו מב'עו שאמר "ה' עמכם" (רות ב 4), ומן המלאך שאמר לגדעון "ה' עמך גבור החיל" (שופ' ו 12) (רש"י לבבלי, ברכות נד ע"א). וראו עוד: בבלי, יומא ס ע"א; שם, גטין ס ע"א.

עולה מכאן שיש הקבלה<sup>76</sup> בין כוחם של חכמים לעקור דבר מן התורה לבין כוחו של כבוד הבריות לעקור דבר מן התורה. גם כאן נוצרת ההבחנה בין התחום הגלוי והמוצהר, שברור בו שכבודו של האדם אינו יכול לדחות דבר מן התורה, לבין התחום שאינו מוצהר, ושמתאפשרת בו הפרתם של דברי תורה משום כבודם של הבריות. המצב של שב ואל תעשה מאפשר לשני המישורים, דבר תורה וכבודו של האדם, להתקיים זה בצד זה ללא מפגש חזיתי וכך לשמר את כבודו של מקום לצד כבודו של האדם.

ההקבלה הנוצרת כאן בין כוחם של דיני דרבנן לבין כבוד הבריות מתחזקת על רקע הנוכחות הדומיננטית של דמות החכמים בסוגיה וברקעה. כפי שהעליתי לעיל, דמותם של החכמים משמשת בסוגיה כמתווך בין כבוד אדם לכבוד שמים. ההבחנה בין דיני דאורייתא לדיני דרבנן היא ההבחנה המרכזית בסוגיה, ודיני דרבנן נדחים מפני כבוד הבריות. עם זאת בעוד במרכז הסוגיה דיני חכמים וכבוד הבריות מעומתים זה מול זה, חתימתה מציבה אותם זה לצד זה, אל מול דין תורה.

כבוד הבריות מושווה כאן לכבוד חכמים – הן בעצמתו והן בחוסר האונים שלו. בשני המקרים מתאפשרת למעשה הפרתו של דין תורה, אלא שזו איננה מתאפשרת באופן ישיר, אלא רק באופן שבו אין התנגשות פעילה בין מעשה האדם לבין כבוד שמים. ההקבלה בין הנושאים כורכת את זכותו של האדם לכבוד לפני המקום ביכולתם של החכמים לקבל הכרעות בעולמה של תורה שבעל פה ואפילו כנגד תורה שבכתב. הצגתי לעיל את מעורבותו של החכם בתורה שהוא לומד, 'תורה דיליה', כפתח לאפשרותו למחול על כבודו במקום של פגיעה בכבוד הבריות. כאן מוצגת התמונה מן הצד האחר: יכולתו של החכם לעמוד מול האל וליצור תורה אנושית, 'תורה דיליה', היא ביטוי של כבוד הבריות. היכולת הזו כרוכה במעין העלמת עין אלוהית, שמאפשרת הסיטואציה של שב ואל תעשה.

## ו. בין הלמדן למוסר הנפש

הסוגיה מסתיימת בדיון בין רב פפא לאביי בשאלת היחס בין הדורות הראשונים לדורות האחרונים. רב פפא הלין על כך שלדורות הראשונים – המיוצגים כאן בדמותו של

76 רקובר הבין שלדעת רש"י דחייה מפני כבוד הבריות ב'שב ואל תעשה' מבוססת על סמכותם של חכמים. ראו: רקובר (לעיל הערה 4), עמ' 101. דבריו אפשריים בהבנת לשונו של רש"י, אך אינם הכרחיים. בחרתי להשתמש בדברי רש"י כאן רק לשם הצגת ההקבלה בין התחומים – כבוד הבריות וגזרות חכמים – הקבלה שעומדת בפני עצמה בניחות הסוגיה גם ללא דבריו, ושאיננה תלויה דווקא באופן הפירוש שלו.

רב יהודה – היו מתרחשים נסים, אף שלימוד התורה בדורות האחרונים רחב ומעמיק יותר.<sup>77</sup>

תשובתו של אבבי מעלה על נס את ערכה של מסירות הנפש על קידוש השם, וכדוגמה מובא המעשה ברב אדא בר אהבה. הצירוף של שאלת רב פפא לתשובת אבבי יוצר כאן עימות בין שני טיפוסים: מוסר הנפש, שיכולותיו הלמדניות לוקות בחסר – כפי שהעלה רב פפא בטענותיו כנגד הדורות הראשונים – ולעומתו הלמדן, שאיננו מוסר את נפשו על כבוד שמים. עולה כאן הנגדה מפתיעה בין לימוד תורה לבין מסירות נפש. ערך לימוד התורה, העומד בבסיס עולמם של חכמים, מונגד למסירות הנפש הקנאית מבית מדרשם של רב ורב אדא. הדברים משתלבים יפה במערך הטיעונים כפי שהוצגו עד כאן: אל מול הדרישה (הקנאית) לשמירה על כבוד שמים מציבה הסוגיה את דמותו של תלמיד החכם, לומד התורה, שאמנם נסים אינם מתרחשים לו, אך הוא גם אינו מוסר את נפשו על צניעותן של כותיות.

#### סיכום

הרווח המרכזי מן העיון הספרותי בסוגיית כבוד הבריות הוא חשיפת רובדי הדיון הסמויים שבה וחיידוד המסר המורכב העולה ממנה. באופן גלוי שומרת הסוגיה לכל אורכה על נאמנות לעמדתו של רב – 'אין עצה ואין תבונה לנגד ה'.<sup>78</sup> ואולם קריאה מעמיקה בסוגיה מלמדת שהיא חותרת באופן סמוי תחת עמדה זו, ומכרסמת עוד ועוד בגבולותיו של הציות המוחלט הנדרש בהלכת רב. המגמה הסמויה של הסוגיה נחשפת במעשה רב אדא בר אהבה, החותם את הסוגיה, והמציג את הלכת רב כלא ישימה. גם בסיפור עצמו נשמר המתח בין הרובד הגלוי, המציג את מעשה רב אדא כנורמה עילאית של מסירות נפש, לבין הרובד הסמוי, שמתברר בו חוסר האפשרות לממש את הקנאות מבית מדרשו של רב. באופן זה החיבור בין הסיפור לבין הסוגיה ההלכתית והמודעות

77 יש להשוות את הסיפור למקבילתו בבבלי, תענית כד ע"א. שם המושא לשאלה הוא רבה, רבו של אבבי. השאלה בשני המקומות זהה, אך התשובה שונה מאוד, ואינה עוסקת כלל בקידוש השם. ההשוואה בין הסיפורים מדגישה את עריכת הסיפור כפי שהוא מופיע בסוגייתנו ואת שילוב מעשה רב אדא והכותית במסגרת הסיפורית של הסוגיה. על עריכת הסיפור כאן ראו גם: J. L. Rubenstein, *The Culture of The Babylonian Talmud*, Baltimore, MD and London 2003, p. 34. מקבילה נוספת שיש לתת עליה את הדעת היא: 'רב אדא בר אחווה כד הוה בעי ייחוט מיטרא הוה שלח מסאניה כד הוה שלח תריהון הוה עלמא טייף' (ירושלמי, תענית ג, יג [ס ע"א]; טור 723, שורות 33–35). האם זהו רב אדא בר אהבה שבסוגייתנו? ראו ניתוחו של ברנד (לעיל הערה 4), עמ' 33–34, נספח ג.

למקומו של הסיפור במערך הרחב של הסוגיה, מאירים באור חדש את מסקנות החלק ההלכתי של הסוגיה.

המבט הספרותי על הסוגיה במאמר זה לא התמצה בחיבור שבין הלכה לאגדה, אלא התרחב לקריאה ספרותית של הסוגיה כולה. כך נחשף המבנה הכיאסטי שלה, המדגיש אף הוא את המתח שבין הקטבים בה. ניתוח המבנה הוביל גם לקריאות עומק של הסוגיה ולהצבעה על שני צירי דיון מרכזיים בה – סוגי הכבוד השונים וההבחנה בין דיני דאורייתא לדיני דרבנן. העיון בשני הצירים חשף את התנועה החתרנית של הסוגיה, תנועה השוברת את הגבול החד שבין כבוד אדם לכבוד שמים, ושבתוך כך מסמנת אזורי תווך שהגבולות בהם עמומים. הדגם של הסוגיה כולה – ביחס בין פניה הגלויים לסמויים – חוזר בפתרונות המקומיים שהיא מציעה, הנזהרים מקריאת תיגר גלויה על סמכות דין תורה אך בה בעת חותרים תחתיו מחילות רחבות לכבודו של האדם.

נעם סמט, החוג לתורה שבעל פה, המכללה האקדמית הרצוג, אלון שבות, גוש עציון 9043300  
nbsamct3@gmail.com



## שני פיוטי בקשה מאת ר' ידידיה מונסוניגו

רחל חיטין-משיח ותמר לביא

ר' ידידיה מונסוניגו, נצר למשפחת רבנים מכובדת ומיוחסת, נולד בפאס שבמרוקו בשנת תקנ"ט (1799). ר' ידידיה היה הצעיר מבין ארבעת בניו של ר' רפאל אהרן מונסוניגו. הוא למד בבית מדרשו של ר' אברהם דנאן, ולימים נבחר לשמש תחת אביו כרב ודיין. הוא היה תלמודי ופוסק, ונודע ברבים בזיכרונו המופלג. ר' ידידיה הלך לעולמו בה' בכסלו תרכ"ח (1867).<sup>1</sup> שלושה בנים היו לו – יהושע, יעקב ורפאל-אהרן, שני האחרונים נפטרו בדמי ימיהם.

ר' ידידיה מונסוניגו כתב חיבורים רבים, אך רק מעטים מהם ראו אור, בהם חיבור השו"ת 'דבר אמת', עם חידושים וליקוטי הלכה על 'שולחן ערוך' ('אורח חיים', 'יורה דעה' ו'אבן העזר'),<sup>2</sup> ו'קופת הרוכלים', ליקוטי דינים מהראשונים על סדר האלף-בית<sup>3</sup> – חיבור חשוב במיוחד לחקר יצירתם ההלכתית של חכמי מרוקו.<sup>4</sup>

1 תאריכי הולדתו ופטירתו מעודכנים על פי י' תדגי, 'פיוט "מי כמוך" לחנוכה לר' ידידיה מונסוניגו, מ' בר-אשר וס' פראש (עורכים), עיונים בתרבותם של יהודי צפון-אפריקה: כתבים מוהדרים ומוערים, ניו הייבן וירושלים תשע"ה, עמ' 205–248, וראו שם עמ' 210.

2 י' מונסוניגו, דבר אמת: שאלות ותשובות [...] על שו"ע, יו"ד, אה"ע [...] אשר השיב כמוהר"ר ידידיה מונסוניגו, ירושלים תש"ן (פאס תשי"ב).

3 י' מונסוניגו, ספר קופת הרוכלים: אוצר בלום לבירור הלכה ושו"ת בדיני איסור והיתר, מספרי רבותינו ראשונים ואחרונים [...] ערוך בסדר א"ב, לוד תשנ"ג.

4 עוד חיבר דרושים לזכר בניו שנפטרו – 'קרבן בני אהרן' ו'בני ציון היקרים'; אוסף איגרות בעניינים שונים הנקרא בשם 'חיים ביד הלשון'; חיבורי שו"ת, כגון 'משפט אביונים', 'אלה המשפטים', 'אלה תולדות אהרן', 'תומך נפלים', 'משפט האורים'. חיבורים אלו ועוד רבים אחרים לא הגיעו לדפוס. ראו י' בן-נאיים, מלכי רבנן, ירושלים תרצ"א, דפים מב ע"ב – מג ע"א. יצוין שכמה מאיגרותיו מצויות בקובץ המסמכים והתעודות של קהילת צפרו (רובן נשלחו לידידו ר' יהודה אלבז), וכמו כן שמורים בקובץ זה מסמכים שבהם חתימתו מופיעה לצד חתימותיהם של רבנים אחרים בני זמנו. ראו: ד' עובדיה, קהלת צפרו: דברי ימי היהודים בק"ק צפרו במערב הפנימי (מארוקו). מקורות ותעודות למצבם ומעמדם, הכלכלי, החברתי, המדיני והרוחני, א–ב: מקורות ותעודות, ירושלים תשל"ה.

כפועל יוצא של הכשרתו הרבנית עסק ר' ידידיה מונסוניגו גם בפייטנות,<sup>5</sup> אבל רק אחדים משיריו שרדו. יוסף בן-נאיים העיד על עצמו שהחזיק ברשותו שני פיוטים מפרי עטו של ר' ידידיה – פיוט להפסקת תענית ופיוט מי כמוך על נס והצלה של קהילת פאס בשנת תקצ"ב (1832).<sup>6</sup> פיוט אחר מפרי עטו השתמר בסוף החיבור 'קופת הרוכלים', והוא על הריגת סוליקה חג'ויל.<sup>7</sup> עוד כמה פיוטים מפרי עטו נותרו בידי אחד מצאצאי הרב,<sup>8</sup> והוא הדפיסם בחוברת קטנה וכך גאל אותם מאלמוניותם. בחוברת זו הודפסו 'סך הכול עשרה שירים, בעיקר שירי גאולה ושירי שבח'.<sup>9</sup>

במאמר זה יוצאים לאור שני פיוטים נוספים מפרי עטו של ר' ידידיה מונסוניגו: 'הלל פי בניב שפה ברורה' ו'ה' אלהים מחסי' – אלה השתרבבו לקובץ 'נאות מדבר' לר' רפאל אהרן מונסוניגו, אביו של ר' ידידיה.<sup>10</sup> כל אחד מהפיוטים הללו הוגדר על ידי הפייטן – בקשה.

5 כדברי זעפרני: 'המשורר הוא בראש וראשונה משכיל, תלמיד חכם, זאת אומרת בקי בתלמוד, משפטן, דרשן ומורה, שחיבור השירה הוא לגביו עיסוק צדדי; כל משכיל הוא גם משורר, אך לא ייתכן משורר שאיננו משכיל' (ח' זעפרני, השירה העברית במרוקו, תרגם א' ריבלין, ירושלים תשמ"ד, עמ' 11–12).

6 לדברי בן-נאיים בפיוט המי כמוך 61 בתים והוא נתחבר 'כנגד ימי הצרה שהתחילו מיום הושע'ר [הושענה רבה] שסוגרו דלתות המדינה, והיו בני המדינה נסגרים זה בזה עד יום כ"ב בכסלו שהוקבע לנו לדורות לששון ולשמחה וחוק' (בן-נאיים [לעיל הערה 4], דף מג ע"א). ייתכן שמדובר במצור שהטיל עבד אלרחמאן על העיר פאס (1832) בעת מלחמתו בשבטים מורדים. ראו: ח"ו הירשברג, תולדות היהודים באפריקה הצפונית, ב, ירושלים תשכ"ה, עמ' 305; א' בן, יהדות מרוקו עברה ותרבותה, תל אביב תש"ס, עמ' 41.

7 ראו בעניין זה: תדגי (לעיל הערה 1), עמ' 211; י' תדגי, 'שיר לא נודע על סוליקה הצדקת לשמואל מלכא', י' טובי ואחרים (עורכים), חקרי מערב ומזרח: לשונות, ספרויות ופרקי תולדה: מוגשים ליוסף שיטריט, א, ירושלים וחיפה תשע"א, עמ' 473–489. עוד פיוטים על סוליקה חג'ויל ראו בהרחבה: ז' חסין, 'לעיצוב דמותה של גיבורת תרבות על פי סקסטים – הרוגת המלכות סול חאג'ווייל ממרוקו', ט' כהן וש' רגב (עורכים), אשה במזרח, אשה ממזרח: סיפורה של היהודייה בת המזרח, רמת גן תשס"ה, עמ' 35–54.

8 גם הוא קרוי ר' ידידיה מונסוניגו (1907–1994).

9 תדגי (לעיל הערה 1), עמ' 212. עוד על פועלו של ר' ידידיה ועל כתביו ראו: בן-נאיים (לעיל הערה 4); י"מ טולידאנו, נר המערב, ירושלים תרע"א, עמ' 195–196; מ' עמאר, 'רבני פאס וחכמיה', ד' עובדיה (עורך), פאס וחכמיה: דברי ימי היהודים בק"ק פאס יע"א במערב הפנימי (מארוקו), א, ירושלים תשל"ט, בעיקר עמ' 309–310; הנ"ל, 'מבוא', א' מונסוניגו, הגדה של פסח: ספר שיורי מצווה, פירוש להגדה [...]. ההדיר ערך והוסיף הארות ומבוא הרב משה עמאר, לוד תשנ"ג, עמ' 9; הנ"ל, 'מבוא', ר"א מונסוניגו, ספר מי השלח: מונוגרפיה הלכתית הכוללת כל דיני גירושין, נוסח הגט וביאורו, סדר כתיבתו ונתינתו, לוד תשנ"ב ('צ'אר לביצ'א תרפ"ט), עמ' 3; י' תדגי, הספר והדפוס העברי בפאס, ירושלים תשנ"ד, עמ' 183–184; הנ"ל (לעיל הערה 1), עמ' 210–212.

10 הקובץ 'נאות מדבר' מחזיק 21 איגרות מחורזות ו-86 פיוטים מפרי עטו של ר' רפאל אהרן



כידוע<sup>11</sup> הבקשות המוכרות לנו מימי הביניים הן אישיות ועוסקות בנושאים הקשורים לפרט. קצתן כתובות בפרוזה מליצית מחורזת ומבטאות את תפילת היחיד, וקצתן כתובות כפיוטי סליחות בחרוז מבריה ובמשקל כמותי. בשימושן המאוחר הבקשות קשות להגדרה. בארצות המזרח וצפון אפריקה פיוטים המכונים בקשות משמשים כהכנה לתפילה, והם עוסקים הן בנושאים אישיים והן בנושאים לאומיים. הם צמחו על רקע מנהג תיקון חצות הקבלי, ומקומם נקבע אחרי פרקי התיקון וקנינת החורבן. המונח בקשה – במתכונתה המאוחרת – בא לציין את יסוד התפילה שבפיוט, אך אין הוא מעיד על סוגו של הפיוט או על תכניו, שכן, כדברי אפרים חזן ודוד אליהו אלבאז, 'הוא כולל בתכניו גם נושאים לאומיים וגם נושאי פרט, ואף צורותיו מגוונות'.<sup>12</sup>

מנהג אמירת פיוטי בקשות כהכנה לתפילה השתרש במזרח ובצפון אפריקה והפך למסורת, ואכן מרבית הסידורים במנהג ספרד והסידורים בנוסח עדות המזרח פותחים באוסף פיוטי בקשות. סביב אמירת הבקשות נוצרו קבוצות מזמרים, 'מעוררי שחר', שביצעו את הבקשות בשירה לפני התפילה, ואף התפתח נוהג שירת בקשות בלילי שבתות החורף (משבת בראשית ועד שבת זכור). נוהג זה מתקיים גם בימינו, ובארץ הוא התרחב לקהילות ספרדיות יוצאות ארצות הבלקן.

בעקבות הנוהג המוזיקלי הזה נאספו עשרות פיוטים בקבצים, ואלה נערכו על פי עקרונות ביצוע מוזיקליים. קבצים כאלה מוכרים החל במאה השבע־עשרה, והמוכר והרווח שבהם – לפחות בקהילות יוצאות מרוקו – הוא הקובץ 'שיר ידידות', הכולל 550 בקשות, שנאמרות סביב פרשות השבוע. בקובץ שלושה רובדי שירה: בקשות משירת ספרד (בעיקר של ר' שלמה אבן גבירול, ר' יהודה הלוי ור' אברהם אבן עזרא), בקשות משירת מקובלי ארץ ישראל והמזרח (בעיקר של ר' ישראל נג'ארה) ובקשות משירת צפון אפריקה החל במאה השש־עשרה. אף על פי שמבחינה מוזיקלית שירת הבקשות

מונסוניגו. על איגרותיו ראו: ר"א מונסוניגו, מ'נאות מדבר': איגרות מחורזות, מהדורת ר' חייטין־משיח ות' לביא, ירושלים תש"ע; על יצירתו השירית ראו: הנ"ל, ב'נאות מדבר': שירים ופיוטים, מהדורת ת' לביא, לוד תשע"ו. בקובץ 'נאות מדבר' מצוי גם פיוט מי כמוך לחנוכה שכתבו יחד ר' רפאל אהרן מונסוניגו ור' ידידיה בנו. על פיוט זה ראו: תדגי (לעיל הערה 1). כמו כן נשתרבה בו איגרת מפרי עטו של ר' ידידיה. על איגרת זו ראו: ת' לביא, 'איגרות קיבוץ מחורזות במרוקו', חמדעת, ו (תשס"ט), עמ' 129–138.

11 ראו: א' חזן וד"א אלבאז, מבוא: מעגל התפילה, ד' חסין, תהלה לדוד: קובץ שירתו של רבי דוד בן חסין וצ"ל פייטנה של יהדות מרוקו, מהדורת א' חזן וד"א אלבאז, לוד תשנ"ט, עמ' 53–54; א' חזן, השירה העברית בצפון אפריקה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 60–65, וראו שם ביבליוגרפיה נוספת בנושא.

12 חזן ואלבאז (שם), עמ' 53.

היא בעיקרה אנדלוסית, כלומר נכרית, לא מצאו יהודי צפון אפריקה פסול בשילובה בטקסטים הנוגעים לקודש.

שני פיוטי הבקשה שחיבר ר' ידידיה מונסוניגו שונים זה מזה. הפיוט 'ה' אלהים מחסי' הוא פנייה לקב"ה בבקשה להצלה לאומית, ובכך הוא תואם את נוהג שירת הבקשות שהתפתחה בארצות המזרח ובצפון אפריקה, העוסקת גם בנושאים לאומיים. עם זאת מבחינה לשונית הפיוט עומד על טהרת העברית המקראית, ומבחינה זאת הוא קרוב לשירה הספרדית.

הפיוט 'יהלל פי בניב שפה ברורה' מתמקד ב"ג עיקרי האמונה. נראה שר' ידידיה אימץ בפיוט זה נורמת כתיבה קדומה בכל הנוגע למבנה, למשקל וללחן (ומעצם טיבו גם לתוכן). הוא דומה לפיוט 'באור בוקר אשקוד על דלתים' על י"ג העיקרים שחיבר אביו ר' רפאל אהרן, ושניהם דומים ל"גדל אלהים חי' מאת ר' דניאל בן יהודה הדיין (המאה השלוש-עשרה, רומא). פיוטו של ר' דניאל הוא אחד הפיוטים הראשונים על י"ג העיקרים והמפורסם שבהם, ומשום כך היה דוגמה במבנה, במשקל ובלחן לשירים שנכתבו אחריו.<sup>13</sup> עם זאת שירים רבים בנושא זה נכתבו באופן שונה. דוגמה לכתיבת פיוטים על י"ג העיקרים בהתאם לדגם של ר' דניאל וגם לסטייה ממנו יש למשל בשירתו של ר' דוד חסין.<sup>14</sup>

#### ה' אלהים מחסי

הפיוט 'ה' אלהים מחסי' כתוב בשמונה מחרוזות מרובעות בתבנית מעין אזורית: הטור הראשון בכל מחרוזת הוא שיבוץ מקראי הפותח במילת הקבע 'ה', והטור האחרון הוא סיומת מקראית שבסופה מילת הקבע 'אלהים' (הכתיב בכתב היד: 'אלדים'). הטורים קצרים ולעתים קרובות הם יורדים אל המשכם (גלישות). מבחינה לשונית הפיוט עומד על טהרת לשון המקרא, להוציא חריג אחד – שימוש בפועל זוו, שאינו מקראי. המשקל הברתי פונטי,<sup>15</sup> בכל טור שמונה הברות, והשוואים הנעים (להוציא שוואים שאחרי תנועה גדולה) נחשבים בדרך כלל כתנועה. החריזה, כמקובל בשירה העברית בצפון אפריקה, משקפת את ההגייה שבפי הפייטנים,<sup>16</sup> ונמצא בפיוט חריות שורקים

13 שם, עמ' 61–62; א' חזן, פיוטים וקטעי תפילה מן הסידור, ירושלים תשל"ט, עמ' 32.

14 ראו: חזן ואלבאז (שם), עמ' 61–62, 184–191.

15 בפיוטים שלפנינו המשקל אינו מוקפד, בעיקר בכל הקשור לספירת השוואים הנעים. בעניין זה ר' ידידיה אינו שונה מפייטנים אחרים בני דורו. על המשקל ההברתי בשירה העברית בצפון אפריקה ראו: לביא (לעיל הערה 10), ושם ביבליוגרפיה נוספת בנושא.

16 על השתקפות המבטא ביצירותיהם של חכמים צפון אפריקאים ראו: א' חזן, מבוא: הלשון

שֵׁשׁ-צִס־וּחְרִיזִית חִרִיק בְּצִרָה/סְגוּלָּה: יֵצֵא – יַעֲשֶׂה – נִפְשֵׁי (מַחְרוּזֹת ב); כִּסָּא – וּנְפוּצֵי – קְדָשִׁי (מַחְרוּזֹת ה); וְכֵן חֲרִיזֹת חוֹלֵם בְּשׁוּרוֹק וּחְרִיזֹת מַלְעִיל בְּמַלְרַע: וְעוֹזוּ – וְעֲלִזוּ – תְּזוּזוּ (מַחְרוּזֹת ו).<sup>17</sup> חֲתִימַת שֵׁם הַפִּיטוֹן, יִדִּידֵיהּ, בָּאָה הַחֵל בְּמַחְרוּזֹת הַשְּׁלִישִׁית, אַחֲרֵי מִילַת הַקֶּבַע ה'ה', וְכֵל אוֹת חוֹזֶרֶת אַרְבַּע פַּעַמִּים, בְּכֵל טוֹרֵי הַמַּחְרוּזֹת.

אֵת שְׁתֵּי הַמַּחְרוּזֹת הַרְאשׁוֹנוֹת הַקִּדְשִׁים הַפִּיטוֹן לְאוֹתִיּוֹת א"ך: בְּמַחְרוּזֹת הַרְאשׁוֹנָה חוֹזֶרֶת הָאוֹת א"ל"ף, וּבְמַחְרוּזֹת הַשְּׁנִיָּה – הָאוֹת כ"ף. אֲפֶשֶׁר שִׁפְתִּיחָה זֶה בְּאוֹתִיּוֹת א"ך מֵרַמְזַת לְפֶסוּק 'אֵךְ טוֹב לְיִשְׂרָאֵל אֱלֹהִים' (תה' עג 1). אִם לֹכֵךְ כִּיוּן הַפִּיטוֹן, הֲרֵי הַמִּסְגֶּרֶת הַנּוֹשָׂאֵת אֵת שְׁמוֹת הָאֵל מְעוּבָה מְעַבֵּר לְשִׁמוּשׁ ב'ה' וּב'אֱלֹהִים', שֶׁכֵּן הִיא מוֹדַגֶּשֶׁת בְּעִזְרַת הָאֶקְרוֹסְטִיכּוֹן לְכֹל אוֹרְכּוֹ: בְּשְׁתֵּי הַמַּחְרוּזֹת הַרְאשׁוֹנוֹת שְׁמוֹ נִרְמַז עַל יַדֵּי הַקֶּשֶׁר לְפֶסוּק מֵתֵהָלִים; בְּשְׁתֵּי הַמַּחְרוּזֹת הָאֲחֵרוֹנוֹת הוּא נִרְמַז בְּעִזְרַת הַסִּיּוּמַת הַתְּאֻפּוּרִית שֶׁל שֵׁם הַפִּיטוֹן – יָהּ; וּבִתְוֹךְ – אוֹתִיּוֹת יִדִּי"ד – אֵף הֵן רִמְזוּ לְאַחַד מִכִּינּוּיֵי שֵׁל ה', עַל פִּי הַקִּדּוּשׁ בְּרוּךְ הוּא נִקְרָא יִדֵּי, שֵׁנְאִמַר: "אֲשִׁירָה נָא לְיִדִּידֵי" (יש' ה 1).<sup>18</sup>

בְּפִיטוֹ זֶה נִיכָר שֶׁר' יִדִּידֵיהּ יִיחַס חֲשִׁיבוֹת רַבָּה לְפָן הַצּוּרֵנִי, עַד שֶׁנִּדְמָה שֶׁשֶׁרְטַט אֵת קוּוֵי הַמֵּתָאֵר שֶׁל פִּיטוֹ שֶׁל פִּיטוֹ שֶׁיִּצְקָ בּוֹ אֵת תְּכֵנּוֹ. בַּחֲרִיזוֹתֵי הַלְשׁוֹנוֹת מִשְׁרַתוֹת אֵת הַמִּבְנָה לֹא פָחוֹת מֵאֲשֶׁר אֵת הַתּוֹכֵן,<sup>19</sup> וַיַּחַד הֵם מִשְׁמָשִׁים תִּמְךָ לְפִנֵּיטוֹ שֶׁל הַפִּיטוֹן לְקַב"ה.

וּמְקוּרוֹתֶיהָ, שִׁירֵי פִרְגִי שׁוּאֵט, מֵהַדּוֹרֶת א' חוּן, יְרוּשָׁלַיִם תְּשִׁל"ו, עַמ' 48; א' חוּן, מְבוֹא: לְשׁוֹן וּסְגָנוֹן בְּשִׁירַת רַבִּי מוֹסֵה בּוֹג'נָאָה, פִּיטוֹי רַבִּי מוֹשֶׁה בּוֹג'נָאָה אִישׁ טְרִיפּוּלִי, מֵהַדּוֹרֶת א' חוּן, יְרוּשָׁלַיִם תְּשַׁמ"ט, עַמ' 78–79; חוּן וְאֵלְבָאוּ (לְעִיל הָעֵרָה 11), עַמ' 167–172; ש' אֶלְקִיִּים, 'לְשׁוֹן הַפִּיטוֹ הָעֵבְרִי בְּמִרוֹקוֹ בְּמֵאוֹת ה'ח"כ', עֲבוּדַת דּוּקְטוֹר, אוֹנִיבֵרְסִיטֵת בְּרֵאֵילִן, תְּשַׁנ"א, עַמ' 346–350; א"מ הַבְּרַמֵּן, תּוֹלְדוֹת הַפִּיטוֹ וְהַשִּׁירָה, א, רִמַת גַּן תְּש"ל, עַמ' 253–258.

17 על ביצועם של העיצורים השווקים בפי יהודי צפון אפריקה ראו: L. Brunot, *Introduction à l'arabe marocain*, Paris 1950, p. 37; I. Garbel, 'Quelques observations sur le phonemées de l'hebreu biblique et traditionnel', *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, (1954), pp. 236–237, §5 ק' כ"ף, מסורת הקריאה של קהילת ג'רבה במקרא ובמשנה: תורת ההגה והפועל (עדה ולשון, ב), ירושלים תשל"ח, עמ' 12–16; מ' בראשר, מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה, ירושלים ואשקלון תשנ"ט, עמ' 349–351; א' ממן, מסורת הקריאה של יהודי תימן במקרא ובמשנה: פרוקים בתורת ההגה, מסורות, א (תשמ"ד), עמ' 51–120, בעיקר עמ' 67–69; N. A. Stillman, *The Language and Culture of the Jews of Sefrou: Morocco*; and *Ethnolinguistic Studies*, Manchester 1988, p. 54. על ביצוען של התנועות הגבוהות והבינוניות ראו: גרבל (שם), עמ' 241–242, §§ 2–4; בראשר (שם), עמ' 341; כ"ף (שם), עמ' 62–74, 88–96; ממן (שם), עמ' 84–86, 90–91; סטילמן (שם), עמ' 54–55.

18 אבות דרבי נתן, נוסח ב, מג (מהדורת שכטר, עמ' 121), ומקורות מקבילים רבים. ההתמקדות בפן הצורני בולטת ביותר באיגרת קיבוץ שחיבר ר' ידידיה. כאמור, איגרת זו השתרבבה לקובץ 'אות מדבר' לר' רפאל אהרן מונסוניגו, אבי פייטנו. ראו: לביא (לעיל הערה 10).

פנייתו של הפייטן לה' נתמכת גם באמצעים מורפו־סינטקטים ובאמצעים תחביריים. ברוב המחרוזות ה' בא במעמד של נושא, כגון ה' כְּגִבּוֹר יֵצֵא' (מחרוזת ב), ה' יִגְמֹר פְּעָדַי' (מחרוזת ג), ה' דְּבַר וַיִּקְרָא' (מחרוזת ד), ורק בשלוש מחרוזות (א, ו, ח) מעמדו התחבירי שונה. במחרוזת הראשונה הפסוקית הפותחת משתרעת על שני טורים: ה' אֱלֹהִים, מְחִסִּי // אֵיךְ קִנְאַתְךָ, קְדוֹשִׁי'. מבחינה תחבירית פסוקית זו מתחילה וגם מסתיימת בפנייה לה'. הפנייה הפותחת ה' אֱלֹהִים מְחִסִּי היא צירוף צמידות (גרעין כפול ותמורה), והסיום 'קְדוֹשִׁי' הוא השלמה לאותו צירוף. במחרוזת השמינית, המסיימת את הפיוט, ה' בא פעם נוספת במעמד של פנייה: ה', הֲיֵה עוֹזֵר לִי // הוֹצִיא מִשְׁחֵי מִכְּלָא'; ואילו במחרוזת השישית ה' משמש כמושא: ה' דְּרָשׁוּ וְעוּזוּ'. אף על פי שבמרבית המחרוזות ה' בא במעמד של נושא, הפנייה המועצמת בראש הפיוט והפנייה בסיומו וכן מיקומו של הכינוי ה' בראשי כל המחרוזות יוצרים רושם של פנייה מתמדת, חוזרת ונשנית. מבנה זה משרת היטב את תכלית הפיוט – תפילת בקשה המופנית לקב"ה. הפייטן העצים עוד את הפנייה בעזרת מילת הקבע 'אלהים' בטורים הנושאים את החרוז הקבוע.

פנייתו של הפייטן לה' באה לידי ביטוי גם בשימוש הרב בכינויי הגוף ובכינויי השייכות של המדבר. הדבר ניכר ביותר בשלוש המחרוזות הראשונות ובמחרוזת המסיימת:

אֱלֹהִים מְחִסִּי [...] // קְדוֹשִׁי [...] // לְנַפְשִׁי (מחרוזת א)  
 יַעֲשֶׂה // כֻּלָּה בְּכָל שְׁטָנַי נַפְשִׁי (מחרוזת ב)  
 יִגְמֹר פְּעָדַי // יָרִיב רִיבֵי מִיַּד רֹדְדֵי // יִזְכֹּר נָא עוֹנְיִי וּמְרֹדֵי (מחרוזת ג)  
 הֲיֵה עוֹזֵר לִי // הוֹצִיא מִשְׁחֵי מִכְּלָא (מחרוזת ח)

מבחינה רטורית שימוש כזה מדגיש את נוכחותו הסובייקטיבית של הכותב בטקסט.<sup>20</sup> ואולם אף על פי שהפייטן הרבה להשתמש בלשון מדבר, הנאמר בפיוט מבחינת תוכנו אינו אישי, ולמעשה בדבריו הוא שטח לפני ה' את בקשת הרבים.

מקום נכבד מוקדש בפיוט לבקשת גאולה. בבקשה זו באים לידי ביטוי שלושה נושאים: המחרוזת השביעית מוקדשת לבקשת נקם – ה' [...] // יִקְוֹם נַקְם יַעֲשֶׂה רָצַח // יְחַד גּוֹי נָכַל עַז מִצַּח // יֵאבְדוּ מִפְּנֵי אֱלֹהִים; המחרוזת האחרונה מתמקדת בביאת המשיח – ה' [...] // הוֹצִיא מִשְׁחֵי מִכְּלָא // הֲדַר מְלָכוֹתוֹ יִגְלֶה // הַמֶּלֶךְ יִשְׁמַח בְּאֱלֹהִים; ובמחרוזת החמישית באה לידי ביטוי האמונה בשיבת העם לארצו – ה' [...] // יִתֵּר עֲדָרֵי וְנִפְוִצֵי // יִכְנַס תּוֹךְ נוֹה קְדוֹשִׁי'. הואיל והגאולה מותנית בדבקתו של העם

20 ראו: ד' לבנת, הרטוריקה של המאמר המדעי: הלשון וקהיליית השיח, רמת גן תשע"א, עמ' 147.

באלוהיו, הפייטן מזרז את הציבור בלשון ציווי ללכת בדרכיו: '[...] דְּרָשׁוּ וְעוּזוּ // דְּבָקוּ בְּנִתְיָבוֹ וְעֲלִזוּ // דְּרָשׁוּהוּ וְאַל תָּוֹזוּ // דְּעוּ כִּי ה' אֱלֹהִים' (מחרוזת ו).

### יהלל פי בניב שפה ברורה

הבקשה 'יהלל פי בניב שפה ברורה' עומדת כאמור על י"ג עיקרי האמונה שקבע הרמב"ם. נושא י"ג העיקרים חוזר הרבה בשירה העברית בקהילות ישראל החל במאה השלוש-עשרה. אלכסנדר מרקס העמיד רשימה של 91 שירים וקטעי שירים המיוסדים על י"ג העיקרים,<sup>21</sup> ישראל דוידזון מנה 94 יצירות בנושא זה,<sup>22</sup> וחיים זעפרני ציין כי למעלה מ-100 יצירות בנושא מצויות בקובצי שירה מכל התקופות.<sup>23</sup> דרכי עיצובם של הפיוטים על י"ג העיקרים מגוונות, וגם ייעודם אינו קבוע.

כפי שציין שלמה אלקיים, מרבית הפיוטים על י"ג עיקרי האמונה נכתבו באיטליה ובמרוקו.<sup>24</sup> באיטליה תפוצתם הייתה רבה משום העניין בפן הפילוסופי שבכתבי הרמב"ם,<sup>25</sup> ובמרוקו – בשל ההערכה המופלגת שרחשו לו.<sup>26</sup> בסידורי התפילה של מרוקו פיוטי י"ג העיקרים שולבו בהתאם לייעודם, ללא חשש הפסק בתפילה,<sup>27</sup> משום הזיקה לעיקרי האמונה היהודית.

מבדיקה שערכנו במבחר פיוטים על י"ג העיקרים שהילכו במרוקו עולה שהעיקרים מובאים לרוב כסדר הופעתם ב'אני מאמין' שבסידורי התפילה וכסדרם בהקדמה לפרק חלק שבמשנה, להוציא העיקר העשירי, 'שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני האדם וכל מחשבותם', המשולב בפיוטים לעתים קרובות אחרי העיקר החמישי – כך נמצא בפיוט 'מציאותו ואחדותו באין גוף', המופיע לראשונה במחזור פאס בזמירות החול לפני 'ברוך שאמר';<sup>28</sup> בפיוט 'אברך את שם האל', הפותח את טקס ההבדלה של מוצאי שבת ויום טוב ברבות מקהילות מרוקו;<sup>29</sup> בפיוט 'ה' מנת חלקי וכוסיל', המופיע

A. Marx, 'A List of Poems in the Article of the Creed', *Jewish Quarterly Review*, NS 9 (1918-1919), pp. 305-336

<sup>21</sup> דוידזון, אוצר השירה והפיוט, ד, ניו יורק תרצ"ג, עמ' 493.

<sup>22</sup> זעפרני (לעיל הערה 5), עמ' 78. עוד על י"ג העיקרים ראו: ש' אלקיים, 'פיוטי "אני מאמין" ומקומם בתפילה', חמדעת, ה (תשס"ז), עמ' 11-25.

<sup>23</sup> אלקיים (שם), עמ' 14.

<sup>24</sup> שם, עמ' 15. <sup>25</sup> שם, עמ' 18.

<sup>26</sup> שם, עמ' 11, 16. לעניין חשש הפסק בתפילה ראו בהרחבה: א' חזן, 'גלגוליו של פיוט: דרכו של הפיוט "מי כמוך" מספרד לשלוחותיה בצפון אפריקה ובמזרח', י' דן (עורך), תרבות והיסטוריה: לזכרו של פרופ' אינו שקי, ירושלים תשמ"ז, עמ' 67-76.

<sup>27</sup> אלקיים (לעיל הערה 23), עמ' 13.

<sup>28</sup> שם, עמ' 19.

בסידורים ספרדיים; בפיוטיו של ר' דוד חסין 'אודה לאל בקול נעים וזמרה', 'לא אל מראש דורות קורא' ו'שירים והודאות באו והגידו';<sup>30</sup> וכך גם בפיוט 'באור בוקר אשקוד על דלתיים' לר' רפאל אהרן מונסוניגו, אבי פייטננו.<sup>31</sup> יושם אל לב שסדר העיקרים בפיוט המפורסם 'גדל אלהים חי' לר' דניאל בר יהודה, ההולם את סדר ה'אני מאמין' (ואת סדר העיקרים בהקדמה לפרק חלק), לא נשמר בפיוטים מאוחרים שמנינו, אף על פי שפיוט זה היה מופת לחיקוי.

הבקשה 'יהלל פי בניב שפה ברורה' לר' ידידיה מונסוניגו על י"ג עיקרי האמונה כתובה בעשרים מחרוזות דו-טוריות – כל מחרוזת היא מעין בית קלסי עם דלת וסוגר, אך המשקל ההברתי והחריזה הדו-טורית מרחיקים אותה מתבנית השיר הקלסי; להלן נדפסה כל מחרוזת בשורה אחת. המשקל הברתי, לרוב אחת-עשרה הברות בכל טור – בפיוט זה קיימת גמישות בספירת שווא נע שאחרי תנועה גדולה. החתימה, ידידיה מונסוניגו חזק יצ"ו [ישמרהו צור ויחיהו] באה החל במחרוזת השנייה (השם ידידיה חקוק במחרוזות ב-ג; מחרוזת ב: ידידי; מחרוזת ג: ה). הכתובת: 'בקשה יסדתי אני הצעיר ע"ה [עבד ה'] ב"ה [ברוך הוא] ידידיה מונסוניגו ושמי רמוז בראשי הבתים על עיקרי הדת. לנועם "מציאותו".<sup>32</sup> הבקשה מוקדשת לקב"ה כ'ריח ניחוח' – רמוז לעולה. כמקובל בשירה העברית בצפון אפריקה, נמצא כאן חריזות u-o: תּוֹאָרוּ – יִצְרוּ (מחרוזות 1); יאמרו – בְּחִירוּ (מחרוזות 2).

מאחר שהפיוט עוסק בעיקרי האמונה כפי שנוסחו ועוצבו בימי הביניים, משולבים בו מילים והיגדים הלכותיים מלשון חז"ל (מצוי, בריות), מספרות ההגות (עילת על עילה) ומהקבלה (ארבעה עולמות). נראה שבעקבות עירוב זה נטל הפייטן חירות לעצמו ושילב בפיוטו אף היגדים בארמית: 'יצמח פורקניה' (קדיש), 'ייתי ונחמיניה'. עם זאת מהשוואה לפיוטים אחרים על העיקרים שנתחברו במקומותיו של ר' ידידיה – ובהם הפיוט של אביו, ר' רפאל אהרן – עולה שההיגדים שאינם מקראיים מעטים באופן יחסי בפיוטו.<sup>33</sup>

30 חזן ואלבאו (לעיל הערה 11), פיוטים ג-ה, עמ' 184–192. פיוט נוסף פרי עטו, 'אחזה את דעי אתכם', מחזיק אף הוא את כל י"ג העיקרים (טורים 27–42), ראו שם, עמ' 456–458. בפיוט זה סדר העיקרים הוא כדלקמן: 1–5 (בורא), 8, 9, 6, 7 (תורה), 11–13 (גמול לאדם), כלומר הסדר לא נשמר במקבץ התורה.

31 לביא (לעיל הערה 10).

32 אוצר, מ 2155. זה הלחן שקבע ר' רפאל אהרן מונסוניגו לפיוטו 'באור בוקר אשקוד על דלתים'. ראו: לביא (לעיל הערה 10). כלומר ר' ידידיה הלך בעקבות אביו והעמיד את הפיוט 'יהלל פי בניב שפה ברורה' על אותו הלחן, ולפיכך משקלם וגם תבניתם זהים.

33 השוו למשל לפיוטיו של ר' דוד חסין, וראו בעניין זה: חזן ואלבאו (לעיל הערה 11), עמ' 62–63, 161–160.

פנייתו של הפייטן לה' בפיוט זה ישירה, ותכליתה הפצרה וזירוז. היא באה לידי ביטוי בארבע המחרוזות האחרונות ומתמקדת בבקשת גאולה:

צורי חוּסֶה הַבֵּט בְּעֵין חַמְלָתְךָ / עַל עֲמֹךְ וְחַבְּלֵךְ נַחֲלָתְךָ  
 וְקַבֵּל שִׁירֵי כְּרִיחַ נִיחֹחַ / וּבְצַר הַקּוֹצִים וְאֵת הַחוּחַ  
 אֲזַעֲקֶה לְךָ אֱלֹהֵי בְּקָרְבִי / בְּנִשְׁמָה טְהוֹרָה שְׁנַתָּת בִּי  
 זְכוֹר זֶה כְּמָה בְּשִׁבְיָה נְרַדְמִים / עַד מְתֵי צוֹר אֲדוֹן כָּל הָעוֹלָמִים

יתר המחרוזות מדברות ב"ג העיקרים (להוציא המחרוזת הראשונה, שהיא דבר הלל לפתיחה) – המחרוזות השנייה והשלישית הן הקדמה לעיקרים, ובהמשך נמנים העיקרים. גם בפיוט זה העיקר העשירי, 'שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני האדם וכל מחשבותם', ממוקם אחרי העיקר החמישי, ובכך הוא תואם את סדר המחרוזות שנקטו ר' רפאל אהרן מונסוניגו, אביו של ר' ידידיה,<sup>34</sup> ופייטנים אחרים שקדמו לו.

הסטייה השיטתית מסדר עיקרי האמונה, שכמעט הפכה לנורמה, ושלפיה העיקר העשירי נעקר ממקומו ומובא אחרי העיקר החמישי, יש בה היגיון. העיקרים נחלקים לשלושה מקבצים נושאים – הבורא (עיקרים 1–5), התורה (עיקרים 6–10) והגמול לאדם (עיקרים 11–13) – והעיקר שה' יודע את מעשי האדם ומחשבותיו מתאים מבחינת ההקשר הן במקום השישי והן במקום העשירי. מיקומו אחרי העיקר החמישי הגיוני משום שהוא נמשך ישירות ממקבץ עיקרי הבורא, הבוחן לב וכליות, ואילו מיקומו כעשירי ראוי בהיותו הכנה למקבץ המדבר בגמול לאדם – לפי שידועות לקב"ה צפונות האדם והוא יגמול לו על פיהם.

הואיל ופיוטים על עיקרי האמונה – בדומה ליצירות אחרות העומדות על תכנים הקשורים למסורת – באים ב'שירות התורה וחיוזוק האמונה'<sup>35</sup> ומשמשים אמצעי דידיקטי לשינון ולזכירה, נודעת חשיבות רבה לסדר הבאת העיקרים. במקרה שלפנינו הדפוס החוזר שבו העיקר העשירי ממוקם שישי מעורר עניין מיוחד, בעיקר מפני שבימינו הולכות ופשוט גרסאות של 'אני מאמין' שהעיקר העשירי מובא בהן במקום השישי, בדומה לפיוטים שהזכרנו לעיל.<sup>36</sup>

נביא את שני הפיוטים בשלמותם עם ביאור ומקורות.

34 יצוין שלא ניכרת השפעה של האב על פיוטו של הבן, פרט ללחן ולסטייה המוסכמת שהזכרנו.

35 כלשונו של זעפרני (לעיל הערה 5), עמ' 82.

36 הדבר רווח באתרי אינטרנט רבים, ראו למשל: <http://www.fxp.co.il/showthread>.

<http://www.facebook.com/ModimIo/posts/493934177350027>;

<https://www.facebook.com/ModimIo/posts/493934177350027>;

<http://2a11.co.il/web/sites/kvrealjew/PAGE109.asp>

ה' אלהים מחסי

ה' / אֱלֹהִים מַחְסֵי  
אֵיִה קִנְאֲתָךְ קְדוּשִׁי  
אוֹיְבֵי הֵן אָמְרוּ לְנַפְשִׁי  
אֵין יְשׁוּעָתָה בְּאֱלֹהִים

5 ה' / פְּגִיבוֹר יֵצֵא  
פְּאִישׁ מִלְחָמָה יַעֲשֶׂה  
פָּלָה בְּכָל שְׂטֵנֵי נַפְשִׁי  
פִּי לֹא הֶאֱמִינוּ בְּאֱלֹהִים

ה' / יִגְמֹר בְּעַדִּי  
10 קָרִיב רִיבֵי מִיַּד רוּדְדֵי  
יִזְכּוֹר נָא עֲוֹנַי וּמְרוּדֵי  
יִדְעֵתִי יְרֵא אֱלֹהִים

ה' / דְּבַר וַיִּקְרָא  
דְּלֹתוֹת שְׁעָרֵי בְּמוֹרָא  
15 דְּרִשׁוֹנֵי וַחֲיוֹ אוֹם בְּרָא  
דְּבַר בְּקוֹדֶשׁוֹ אֱלֹהִים

ה' / יוֹשֵׁב עַל כֶּסֶף  
יִתֵּר עֲדָרֵי וּנְפוּצֵי

1 ה' [...] מחסי: על פי תה' עג 28. מחסי: כינוי לקב"ה. 2 איה קנאתך: על פי יש' סג 15. קדושי: כינוי לקב"ה, על פי חב' א 12. 3 אויבי [...] אמרו: שמחו לאידי, על פי תה' מא 6. 4-3 אמרו [...] באלהים: על פי תה' ג 3. 5-6 ה' [...] מלחמה: על פי יש' מב 13. 6-7 יעשה כלה: על פי יר' ל 11. 7 שטני נפשי: כינוי לגויים, על פי תה' עא 13. 8 כי [...] באלהים: על פי תה' עח 22. 9 ה' [...] בעדי: על פי תה' קלח 8. 10 יריב ריבי: על פי מי' ז 9. רודדי: המכניע אותי, כינוי לגויים, על פי תה' קמד 2. 11 יזכור נא: לשון תחינה, על פי שמ"ב יד 11. יזכור [...] ומרודי: על פי איכה ג 19. 12 ידעתי [...] אלהים: על פי בר' כב 12. 13 ה' [...] ויקרא: על פי תה' נ 1. 14 דלתות שערי: שיערי בית הכנסת. במורא: ביראת ה'. 15 דרשוני וחיו: על פי עמ' ה 4. אום ברא: כינוי לישראל. דרשוני [...] ברא: רומז לכתוב 'אזרעם בעמים ובמרחקים יזכרוני וחיו את בניהם ושבו' (זכ' י 9). 16 דבר [...] אלהים: על פי תה' ס 8. 17 ה' [...] כסא: על פי יש' ו 1. 18 יתר עדדי: שיבוץ מ'ציון הלא תשאל' לריה"ל.



כַּנְס תוֹף נוֹה קִדְשִׁי  
 יַעֲלֶצוּ לְפָנַי אֱלֹהִים 20

ה' / דְרָשׁוּ וְעִוּוּ  
 דְּבִקּוֹ בְּנִתִּיבוֹ וְעִלּוּ  
 דְרָשׁוּהוּ וְאַל תִּזְוּוּ  
 דְעוּ כִּי ה' אֱלֹהִים<sup>37</sup>

ה' / יִשְׁכּוֹן לְנֶצַח 25  
 יִנְקוּם נְקָם יַעֲשֶׂה רִצַח  
 יַחַד גּוֹי נָבֵל עוֹ מִצַּח  
 יֵאבְדוּ מִפְּנֵי אֱלֹהִים

ה' / הִיָּה עִזּוֹר לִי  
 הוֹצִיא מִשְׁחִי מִפְּלֶא 30  
 הֲדַר מַלְכוּתוֹ יִגְלֶה  
 הַמֶּלֶךְ יִשְׁמַח בְּאַלְהֵים

ונפוצי: כינוי לישראל, על פי 'ונפצות יהודה יקבץ' (יש' יא 12). 19 יכנס: יאסוף את עמו כאסוף רועה את צאנו. נוה קדשי: כינו לארץ ישראל, על פי שמ' טו 13. 20 יעלצו [...]. אלהים: על פי תה' סח 4. 21 ה' [...] ועיוו: תה' קה 4. 22 דבקו בנתיבו: קיימו את דברי הכתוב 'ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו' (דב' יא 22). ועלזו: שמחו, על פי תה' סח 5. 23 דרשוהו: בקשו וחפשו את הדרך אל ה', צפ' א 6. ואל תזוּוּ: הָיוּ אֵיתָנִים וִיִּצְיָבִים בְּרִישֵׁת אֱלֹהִים; הַפּוֹעֵל זֶה – לִשׁוֹן הוֹ"ל. 24 דעו [...] אלהים: על פי דב' ז 9. 25 ה' [...] לנצח: על פי תה' סח 17. 26 ינקום נקם: על פי יח' כה 12. יעשה רצח: ימחה אותם. רצח על פי יח' כא 27. 27 גוי [...] מצח: על פי 'ואני אקניאם בלא עם בגוי נבל אכעסים' (דב' לב 21) + 'גוי עז פנים' (שם כח 50) + 'חוקי מצח' (יח' ג 7). 28 יאבדו [...] אלהים: על פי תה' סח 3. 29 ה' [...] לי: על פי תה' ל 11. 30 הוציא [...] מכלא: שלח אותו לגאלנו. 31 הדר [...] יגלה: על פי 'להודיע לבני האדם גבורתיו וכבוד הדר מלכותו' (תה' קמה 12), וכוונתו לומר שעם בואו של המשיח ייגלה לעין כול הדר מלכות ה'. 32 המלך [...] באלהים: על פי תה' סג 12. המלך: כינוי למשיח.

37 מעל ה' כתוב 'השם', ונראה שהדבר בא להורות על הקריאה, מפאת המשקל. כלומר יש לקרוא 'השם' (שתי הברות) ולא 'אדני'.

## יהלל פי בניב שפה ברורה

יהלל פי בניב שפה ברורה / לאל גדול הגבוה והנורא  
 ידידי אל ספרו נא עיקרים / שלש עשרה מדות מפן יקרים  
 הם הם שורשי עיקרי כל התורה / אשרי אנוש נפשו בהם זהירה  
 מצוי כל עת ומשגיח על בראיו / לשמו מודים ומהללים צבאו  
 5 והוא יחיד בארבעה עולמות / נגדו נחשבו כלם כבהמות  
 נורא אין לו גוף וגם לא תוארו / וים ויבשה ידיו יצרו  
 סומך נופלים ראשון עילת על עילה / לשמו משתחוים אופני מעלה  
 והוא אל חי ואין עוד מלבדו / אשרי אנוש מתדפק בו לעובדו

1 יהלל פי: על פי תה' סג 6, פותח בדברי שבח לקב"ה. שפה ברורה: באמונה, על פי 'כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד' (צפ' ג 9). לאל [...] הנורא: כינויים לקב"ה, על פי דב' ז 21. 2 ידידי אל: כינוי לישראל, על פי דב' לג 12. ספרו נא: פנייה לישראל, ידידי ה', על פי בר' מ 8. עיקרים: י"ג עיקרי האמונה. שלש עשרה מדות: כינוי לי"ג העיקרים, בשימוש בצירוף זה יש רמז גם לי"ג מידות הרחמים (שמ' לד 6–7). מפן יקרים: על פי איכה ד 2. במקור הוא כינוי לישראל, כאן – כינוי לי"ג העיקרים. 3 הם הם: לשון הדגשה, על פי יש' נו 6 ובדומה למחרות היד בפיוט 'גדל אלהים חי'. שורשי [...] התורה: יסודותיה האיתנים של התורה; ביטוי שגור בפרשנות התורה. אשרי אנוש: רמז לגמול על קיום מצוות, על פי יש' נו 2. נפשו [...] זהירה: מקפיד בקיום עיקרי כל התורה, על פי 'חיו יחיה כי נזהר ואתה את נפשך הצלת' (יח' ג 21). 4 מצוי [...] בראיו: העיקר הראשון מ'י"ג עיקרי האמונה: מציאות האל – שהוא בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה, עושה ויעשה את כל המעשים. מצוי [...] עת: לשון פרשנים. ומשגיח [...] בראיו: ממידות הרחמים. לשמו מודים: על פי תה' מד 9. ומהללים צבאו: על פי תה' קמח 2. 5 והוא יחיד: העיקר השני: אחדות האל – שהוא יחיד ואין יחידות כמוהו בשום פנים, והוא לבדו אלוהינו, היה, הווה ויהיה. בארבעה עולמות: כנגד ארבע אותיות הוי"ה, ובדברי האר"י הם נקראים אצילות, בריאה, יצירה, עשייה. כבהמות: חסרי בינה. 6 נורא: כינוי לקב"ה, על פי דב' ז 21. אין [...] תוארו: העיקר השלישי: אינו גוף, ולא ישיגוהו משיגי הגוף, ואין לו שום דמיון כלל. וים [...] יצרו: על פי תה' צה 5. 7 סומך נופלים: כינוי לקב"ה, על פי תה' קמה 14. ראשון: העיקר הרביעי: קדמותו – הוא ראשון והוא אחרון. עילת [...] עילה: עליון ונעלה על כל עליון, ראו: זוהר חדש, תיקונים, ב, דף סח ע"א. לשמו משתחוים: על פי 'הבו לה' כבוד שמו, השתחוו לה' בהדרת קדש' (תה' כט 2). אופני מעלה: מלאכים. 8 אל חי: כינוי לקב"ה, על פי תה' מב 3. ואין [...] מלבדו: על פי דב' ד 35. אשרי אנוש: על פי יש' נו 2. מתדפק [...] לעובדו: מדפק על שערי שמים לעבודת ה', והוא העיקר החמישי: לו לבדו ראוי להתפלל,

נגדו גלוי מצפוני לב וכליות / והוא נעלם מעיני כל הבריות  
 10 יחד בפה מלא כלם יאמרו / השם אמת ומלשה הוא בחירו  
 גלה לו אל מצפון חדרי משפיתו / שלא ראה נביא אחר זולתו  
 והדריכו ברום שמי שחקים / ונתן לו תורות וחוקים צדיקים  
 חמדת עין לעולם לא תשונה / בדבריה אין שום דבר מגונה  
 זכות צדיק ישלם כפעלו / ולרשע רע גמול ידיו ישיב לו  
 15 קויתי חיש האל יצמח פורקניה / בן ישי בראש ייתי ונחמיניה  
 יחיש יחזיר נשמות לפגרים / כתקוע שופר וכנשא נס הרים  
 צורי חוסה הבט בעין חמלתך / על עמך וחבל נחלתך

ואין ראוי להתפלל לזולתו. 9 נגדו [...] וכליות: על פי 'אני ה' חקר לב בחרן כליות ולתת לאיש כדרכו כפרי מעליו' (יר' יז 10); העיקר העשירי: אמונה בהשגחה הפרטית – הבורא יודע כל מעשי בני אדם וכל מחשבותם, שנאמר 'היצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם' (תה' לג 15). והוא [...] הבריות: אינו נראה. 10 יחד [...] יאמר: הכול יסכימו ויודו. השם אמת: רמז לעיקר השישי: כל דברי הנביאים אמת. ומשה [...] בחירו: על פי תה' קו 23; העיקר השביעי: שנבואת משה רבנו הייתה אמתית, ושהוא היה אב לנביאים, לקודמים לפניו ולבאים אחריו. 11 מצפון: צפונות. חדרי משכיתו: כינוי לרוי האל הנשגבים הסמויים מעין כול, על פי יח' ח 12. שלא [...] זולתו: אף נביא מלבד משה לא זכה לראותם. 12 והדריכו: נתן לו את תורתו. ברום [...] שחקים: בספירות עליונות. ונתן [...] וחוקים: על פי יו' כו 46; העיקר השמיני: תורה משמים – כל התורה המצויה עתה בידינו היא הנתונה למשה רבנו. וחוקים צדיקים: על פי דב' ד 8. 13 חמדת [...] תשונה: העיקר התשיעי: זאת התורה לא תהא מוחלפת, ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו. חמדת עין: כינוי לתורה. לעולם [...] תשונה: אמת נצחית; רמז לברית בין הקב"ה לאברהם אבינו, על פי מדרש שכל טוב, פרשת לך לך, יו, יג (מהדורת בובר, עמ' 16). בדבריה [...] מגונה: דבר מה שאינו ראוי; וגם כאן יש רמז לברית, על פי 'אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו, התהלך לפני והיה תמים – אחזתו רעדה, אמר: שמה יש בי דבר מגונה! כיון שאמר לו ואתנה בריתי ביני ובינך, נתקררה דעתו' (בבלי, נדרים לב ע"א). 14 זכות [...] לו: העיקר האחד-עשר: שכר ועונש – גומל טוב לשומרי מצוותיו ומענישי לעוברי מצוותיו. זכות [...] כפעלו: על פי יש' יג 10. ולרשע [...] לו: על פי יש' יג 11. 15 קויתי [...] האל: קויתי שהקב"ה יורז את הגאולה; העיקר השנים-עשר: אמונה בביאת המשיח – ואף על פי שיתמהמה, עם כל זה אחכה לו בכל יום שיבוא. יצמח פורקניה: יצמיח ישועה, מתוך הקדיש. ייתי ונחמיניה: יבוא ונראהו. 16 יחיש [...] לפגרים: העיקר השלושה-עשר: האמונה בתחיית המתים – שתהיה תחיית המתים בעת שיעלה רצון מאת הבורא; חתימת הברכה הנאמרת כשאדם מתעורר בבוקר, על פי בבלי, ברכות ס ע"ב. כתקוע [...] הרים: סימן לביאת המשיח ולקיבוץ גלויות, על פי יש' יח 3 (ראו פירוש רש"י שם). 17 צורי: כינוי לקב"ה, על פי תה' יח 3. חוסה [...] חמלתך: במידת

וְקָבַל שִׁירֵי כְּרִיתַת נִיחוּת / וּבְעֶרְ הַקּוֹצִים וְאֵת הַחוּת  
 אֲזַעֲקָה לְךָ אֱלֹהֵי בְּקָרְבִי / בְּנִשְׁמָה טְהוֹרָה שְׁנַתָּ בִּי  
 20 זְכוֹר זֶה כְּמָה בְּשִׁבְיָה גְרָדְמִים / עַד מְתֵי צוֹר אֲדוֹן כֹּל הָעוֹלָמִים

רחמים. וחבל נחלתך: כינוי לישראל, על פי 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו' (דב' לב 9).  
 18 וקבל [...] ניחות: שירי שהוא כ'עלה אשה ריח ניחות לה' (וי' א 9). ובער [...] החוח:  
 בקשה מהקב"ה להסיר מכשולים 'ולתקן המסילה לישראל' שישובו לארצם (ראו ריקאנט  
 לבר' ג 12). בער: לשון בערה ולשון ביעור. הקוצים: כינוי לגויים, על פי מדרש תנחומא,  
 במדבר כב (מהדורת בובר, דף י ע"א). החוח: מיני קוצים וכן מיני חיות; משל לגויים שפלי  
 רוח, ראו רש"י לדה"ב כה 18. 19 אזעקה לך: אזעק ואשווע בתפילה. בנשמה [...] בי:  
 מתוך ברכות השחר, על פי בבלי, ברכות ס ע"ב. 20 זה: כאן כינוי לה' בפנייה אליו, על פי  
 'זה אלי ואנוהו' (שמ' טו 2). בשביה: משל לגלות. נרדמים: כינוי לישראל, המשולים למת,  
 כאדם בשנתו. עד [...] צור: דברי טרוניה כלפי שמים על אורך הגלות, על פי 'ה' עד מתי'  
 (תה' ו 4). צור: כינוי לקב"ה, על פי שמ"ב כג 3. אדון כל העולמים: כינוי לקב"ה, על פי  
 'רבון כל העולמים אדון כל הנשמות' (ברכות השחר).

פרופ' רחל חִיטִין־מִשִּׁיחַ, החוג ללשון העברית, מכללת לוינסקי לחינוך, רח' שושנה פרסיץ 15,  
 תל אביב 6937808  
 rachelmashiah@gmail.com  
 ד"ר תמר לביא, החוג לתרבות יהודית והוראתה, מכללת חמדת הדרום, נתיבות 8771302,  
 והמכללה האקדמית גבעת ושינגטון, המועצה האזורית בית רבן 7923900  
 lavitamar@gmail.com

## המשכילים כמגני הטקסט: פרדיגמה שלישית של נאורות יהודית

אמיר בנבגי<sup>1</sup>

מבוא

היסטוריונים בני זמננו ונחו זה כבר את ההגדרה האמפתית של ההשכלה כתנועה אידאולוגית או כספרות אידאולוגית שעיקר מטרתה חילונם של החיים היהודיים, יציאה מן השטעטל, שילוב היהודים בחברה הכללית, ה'ניטרלית' והמודרנית, והזדהות עם ערכי הנאורות האירופית של המאה השמונה עשרה. בעלי גישה זו, ובראשם יעקב כ"ץ,<sup>2</sup> הגדירו את ההשכלה היהודית מנוע אידאולוגי רב צמצמה, שהוביל את החברה היהודית והמחשבה היהודית במאה השמונה עשרה והתשע עשרה אל המודרניות האירופית, ברוב המקרים על אפם ועל חמתם של הגורמים המסורתיים בחברה היהודית האירופית, שהתנגדו – כך נטען בדרך כלל – ל'כיבוש הבסטיליה'<sup>3</sup> השמרנית שעליה חלשו. פרדיגמה ראשונה ומייסדת זו, שכבר כונתה הגישה הקונוונציונלית,<sup>3</sup> מייחסת למשכילים תפיסה הייררכית של יחסי היהדות המסורתית עם הנאורות האירופית.

בחלקו הראשון של המאמר ברצוני לתאר בקצרה שתי פרדיגמות חלופיות, שנייה ושלישית מבחינה כרונולוגית, שהתפתחו כראקצייה לעבודתם של כ"ץ ובני דורו. הפרדיגמה השנייה, שהתגבשה מסוף שנות השמונים של המאה הקודמת, נוטה להדגיש את הניסיון של משכילים לגישור והרמוניזציה בין היהדות לבין המודרניות האירופית; הפרדיגמה השלישית, שהחלה להתרקם לפני כעשור ומחצה, מתארת את יחסי ההשכלה והנאורות האירופית כמונחים של שונות, מתח וביקורת. חשוב לציין כי המושג פרדיגמה שלישית בחקר ההשכלה עדיין איננו נחלתם של

1 'כ"ץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים תשי"ח.

2 A. Schatz, 'An Incomplete Revolution', *Jewish Quarterly Review* 97 (2007), p. 143

3 D. Sorkin, *The Berlin Haskalah and German Religious Thought*, London 2000, p. 3

החוקרים הפועלים בתחום. כל ההבחנות שאני מציע בחלקו הראשון של המאמר עולות מכתבי החוקרים, אך עדיין לא ניתן לייחס לכל החוקרים הסכמה, או אפילו מודעות, לסיווג החדש המוצע כאן.

בחלקו השני של המאמר, המתמקד בכתבי המשכילים, אעמוד על היבטים נוספים המצדיקים לדעתי את המשך פיתוחה של הפרדיגמה השלישית, גם אם באמצעים מעט אחרים מאלה שהוזכרו בחלקו הראשון, התיאורי, של המאמר. בכוונתי לעשות זאת באמצעות הצבעה על קריטריון, על מערך מרומו של תובנות משכיליות, המעיד על זרם או תובנה עקרונית החבויים בכתבי המשכילים עצמם.<sup>4</sup> אכן למראה התנועה המחקרית המתוארת בחלקו הראשון של המאמר עלינו לשאול: האם דינה של ההשכלה להמשיך להיטלטל בין השקפות שונות של חוקרים הבוחנים אותה בפריזמות פרדיגמטיות שלא ניתן לגשר ביניהן? האם דינה של ההשכלה להישאר תופעת משנה של תפיסת המודרניות של חוקריה? מבלי להכחיש את קיומם של זרמים רדיקליים (הפרדיגמה הראשונה) או מגשרים (הפרדיגמה השנייה) בספרות ההשכלה, בחלקו השני של המאמר בדעתי להציע הגדרה מדויקת יותר של יסוד לשוני וטקסטואלי שבאמצעותו ניתן יהיה, כך אני מקווה, להבחין בנפרדות של זרם שלישי בספרות ההשכלה, זרם שהמצב הפוסט-מודרני והפוסט-קולוניאלי מסייע לנו לראותו בצורה בהירה יותר מקודמינו בשדה המחקר.<sup>5</sup> שני הזרמים הראשונים בספרות ההשכלה התבססו על מושג אמפתי של מודרניות, ובכוונתי להראות כי הזרם השלישי של ההשכלה קידם תפיסה של טקסטואליות המאפשרת ומעודדת בצורות שונות את ביקורת המודרניות ואת ביקורת הנאורות. ביקורת זו נוסחה לעתים בצורה מרומזת ולעתים בצורה מפורשת; ובכל אופן היא נשענה – כך ברצוני להראות – על ניסיון להגן על הטקסט העברי

4 יש להבהיר כי אני משתמש במונחים זרם ופרדיגמה לציון חופף אך לא זהה של רעיון אינטלקטואלי וגישה מחקרית בהתאמה.

5 בסעיף הפתיחה של מאמרו 'מצווה הבאה בעבירה' עמד שלום על הקשר המכריע בין המיקום ההיסטורי-הפוליטי של החוקר לבין חדות כוח ההבחנה המחקרי שלו. לדבריו 'לא ניתן להתגבר על הקשיים הנפשיים, המובנים למדי, הקשורים בחקירות אלה [העוסקות ביסודות הניהיליסטים של השבתאות], ואין כל פלא שלפני דור התחייה הלאומית לא נמצא אף אחד שהיה לו החופש הנפשי לכך. רק התנועה החדשה [בתרגום לאנגלית: the experience of Zionism] פתחה את עינינו לראות את פרפורי הגאולה גם בתופעות שלאורח היהודי השקט של המאה האחרונה לא היו אלא בחינת חלום בלחות נבוב' (ג' שלום, 'מצווה הבאה בעבירה', כנסת 2 [תרצ"ו], עמ' 352). שלום, שראה בהשכלה פיתוח של החיוב שבשליה, היפוך דיאלקטי של הניהיליזם השבתאי, תרם רבות – גם אם בעקיפין – לפיתוח הפרדיגמה הראשונה של ההשכלה. על תרומתו הייחודית של שלום ועל הקשר בין השכלה לשבתאות ראו: A. Banbaji, 'Sabbatian Haskalah: 'Abraham Mapu's "The Visionaries"', *El Presente: Studies in Sephardic Culture*, 10 (forthcoming)

הקלסי, על ניסיון לאפשר לו להתקיים כיסוד תרבותי פרטיקולרי המנוגד לתאוריות אוניוורסליות של לשון ושל משמעות. מה שעמד ביסוד ההגנה המשכילית על הטקסט העברי, ומה שאפשר את העמדתה אל מול הפילוסופיה הרציונליסטית, הוא המסורת הרטרורית האיטלקית במחשבת הספרות ובייחוד מושג המליצה העברית, שהגיע אל המשכילים דרך כתביהם של יהודה מסר ליאון, עזריה מן האדומים ומשה חיים לוצאטו (רמח"ל).

ניתן להתחיל להמחיש רעיון זה, עדיין על דרך ההטרמה, לאור ההבדל העקרוני בין ההשכלה המגשרת של המשכיל הגליצאי נחמן קרוכמל (רנ"ק), שניסה להוכיח ב'מורה נבוכי הזמן' (1851) כי ניתן ליישב את הטקסטואליות היהודית עם רוח הנאורות האוניוורסלית, לבין ההשכלה הביקורתית של משה מנדלסון, שטען ב'ירושלים' (1783) שהטקסט היהודי, בהיותו 'כתב חי', שואב את הלגיטימיות שלו דווקא מן ההבדלים המפרידים אותו מתפיסת הלשון המודרנית, השואפת להפשטה.<sup>7</sup> חלקו האחרון של המאמר מרחיב רעיון זה ועוסק בדרך שבה מנדלסון כונן את הטקסט היהודי המסורתי כיסוד המשמר תפיסות פרשניות יהודיות (מדרש, פרד"ס, מליצה). שמרנות זו אין פירושה שלילת המודרניות. מטרתה הייתה להבליט את ההבדל ואת המתח בין כתבי הקודש היהודיים, שהם מרכיב ביהדות כדת פוזיטיווית, לבין דת התבונה האוניוורסלית של הנאורות. הקריאה בשני טקסטים עקרוניים של מנדלסון מראה כי הסתירה במיזם הביאור בין 'הכוונה הראשונה' של כתבי הקודש היהודיים לבין 'הכוונה השנייה' שלהם משבשת ללא תקנה את תהליך הגישור שאמור היה לחבר את היהדות המודרנית אל הדת הטבעית של הנאורות, ולממש בדת התבונה את המשכה של היהדות. במקום בניין הרמוני ופרוגרסיווי של יהדות שרגליה נטועות במסורת הפרטיקולרית, ושראשה מרחף באוויר הפסגות של דת הנאורות האוניוורסלית, הבין מנדלסון – וכן הוגים נוספים, שאעסוק בהם בקיצור נמרץ במאמר הנוכחי – את ההשכלה כמודרניות יהודית, המסוגלת לקיים יחסים מורכבים וביקורתיים עם יסודות מרכזיים של המודרניות האירופית.

A. Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge, MA 1991 6

מ' מנדלסון, ירושלים, תרגם ש' הרברג, ירושלים תש"ו, עמ' 105. לפרשנות מושג זה ראו: 7

A. Schatz, *Sprache in Der Zerstreuung: Die Sekularisierung des Hebräischen im 18 Jarhundert*, Göttingen 2009, p. 25 וההפניות שם.

## א

כאמור הפרדיגמה הראשונה של ההשכלה מבוססת על סיפור היסטורי המתאר את המודרניות במונחים אמפטיים ומכונן את אירופה כמושא של תשוקה.<sup>8</sup> תיאור זה מכיר בעצמו כמחויב לתזת החילון, שלפיה תנאי הכרחי לפריחתו של האדם המודרני הוא הסגה של הדת ושל צורות החיים המסורתיות מן החיים הציבוריים והפרטיים.<sup>9</sup> תפיסה זו של ההשכלה, שמייצגה הבולט בתחום ההיסטוריה היהודית הוא כאמור כ"ץ,<sup>10</sup> פינתה את מקומה כבר בסוף שנות השמונים של המאה העשרים לגישה שונה, שההיסטוריונית ננסי סינקוף הגדירה קריאה שמרנית של תנועת ההשכלה.<sup>11</sup> קריאה זו, שהפכה בינתיים לדומיננטית, מתארת עמדה משכילית מתונה יותר, ולפיה,

- 8 לרעיון זה ראו: D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ 2000, pp. 27-46; D. Carey and L. Festa (eds.), *Postcolonial Enlightenment*, Oxford 2009, pp. 9-13. האנתולוגיה בעריכתם של קארי ופסטה פורשת טווח רחב של עמדות וגישות שביטאו הוגי הנאורות בכל הנוגע לשאלה הקולוניאלית וליחסי הכוח בין אירופה לבין המזרח. בניגוד לביקורת הפוסט-קולוניאלית של הנאורות, מושג הנאורות הפוסט-קולוניאלית מבוסס על ניסיון לכתוב, למשל במאמרו של לוי, היסטוריה נגדית של האסתטיקה בתקופת הנאורות. לוי מבקר את התרבות האסתטית האוניוורסלית שהבשילה בביקורת כוח השיפוט של קאנט. ראו: D. Lloyd, 'The Pathological Sublime: Pleasure and Pain in the Colonial Context', *ibid.*, p. 101. פרספקטיבה זו תואמת גם את הרעיון העומד ביסוד הפרדיגמה השלישית של מחקר ההשכלה, כפי שאראה להלן.
- 9 Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007, pp. 27-46; M. Warner, J. VanAntwerpen and C. Calhoun (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, MA 2010, pp. 1-31
- 10 גישה זו יש לה שורשים כבר בפרשנות שהעניקו אנשי 'חכמת ישראל' ובראשם צונץ למיזם הפוליטי והספרותי של השכלת ברלין, וגם בביקורת שמתחו הוגי התחייה הלאומית, בייחוד אחד העם ופרישמן, על האתוס של ההשכלה ושל 'חכמת ישראל'. בעניין צונץ ראו: G. Schorch, *Moses Mendelssohns Sprachpolitik*, Berlin 2012, pp. 47-51. לעניין יחסי ההשכלה והתחייה ראו: א' בנבג', 'יחסי ההשכלה והלאומיות במחשבת הספרות העברית: קיטוב ניגודי או רציפות אידיאולוגית?', ח' צמיר, א' פרוש וח' סוקר-שווגר (עורכות), 'הספרות והחיים': פואטיקה ואידיאולוגיה בספרות העברית החדשה: למנחם בריןקר, בייבלו, תל אביב תשע"א, עמ' 333-364. נוסף על כ"ץ צמנו עם חסידי גישה זו דינור, שוחט, אטינגר ואייזנשטיין-ברזילי, המכונים האסכולה המזרח אירופית בחקר ההיסטוריה היהודית. לסקירות כלליות של המחקר ההיסטורי של ההשכלה ראו: O. Litvak, *Haskalah: The Romantic Movement in Judaism*, New Brunswick 2012, pp. 49-64; מ' זלקין, 'בין בעלי האנושיות לבעלי הלאומיות: גלגול מחקר הנאורות במדינת ישראל' ציון, עד (תשס"ט), עמ' 178-192; שץ (לעיל הערה 7), עמ' 12-16, 31-33.
- 11 ראו N. Sinkoff, *Out of the Shtetl: Making Jews Modern in the Polish Borderlands*, Providence, RI 2004, pp. 9-10



בניסוחו האירוני של משה ליב ליליינבלום, 'האמונה וההשכלה אחיות תאומות מבטן הן'.<sup>12</sup> תפקידה המהותי ביותר של ההשכלה הוא בניית יהדות וחברה יהודית בנות קיימא, שיוכלו לעמוד באתגרי המודרניות ולהיבנות מהם. במקום היענות לאידאל חיצוני של נאורות – פוליטית, תרבותית, כלכלית – הקורא בצורה פטרונית לשיפורם האזרחי של היהודים, הפרדיגמה השנייה מתארת את ההשכלה כיזמה יהודית פנימית שמטרתה לכונן נאורות יהודית (Jewish Enlightenment) או גילום חדש של נאורות הניזונה ממקור יהודי אותנטי. ובכן במקום ביקורת הדת, מלחמת תרבות, יציאה מן השטעטל או אימוץ של ערכי הנאורות והבורגנות האירופיות, השלב השני של מחקר ההשכלה מתאר תנועה זו כחידוש אינטלקטואלי של הדת היהודית, חידוש שנעשה – כפי שהראה דיוויד סורקין – במקביל להתפתחות דגמים לא־יהודיים של התחדשות דתית באירופה במאה השמונה עשרה.

היסטוריונים חברתיים ישראלים ואמריקנים – ביניהם ישראל ברטל, עמנואל אטקס וטוד אנדלמן<sup>13</sup> – טענו כי ההמשגה הראשונה של ההשכלה היא רחבה מדי ומצומצמת מדי בעת ובעונה אחת. תפיסת ההשכלה כתנועה לוחמנית ונוגדת מסורת מפריזה מאוד בהערכת חשיבותו של הגורם האידאולוגי בתהליך המודרניזציה היהודית, ומובילה את חוקרי ההשכלה להשליך תודעה פילוסופית מהוקצעת יתר על המידה על המודרניזציה היהודית, שהייתה לעתים תכופות פרגמטית מאוד. מנגד מושג ההשכלה הראשון מתגלה כצר ומצומצם, מכיוון שהוא משרטט את תמונת העולם של המשכילים היהודים על פי גבולותיה הגאוגרפיים והרוחניים של השכלת ברלין ומתעלם מגוני משנה המאפיינים ביטויים שונים של מודרניזציה יהודית באירופה או מחוץ לה. ברטל למשל הפך על ראשו את מושג ההשכלה של כ"ץ וניסה להראות שההשכלה לא הייתה מניע של המודרניזציה היהודית אלא תוצר של עליית המודרניות האירופית

12 מ"ל ליליינבלום, 'עולם התהוה' (1873), כל כתבי משה ליב ליליינבלום, ב, קרקוב 1912, עמ' 103. והשוו דבריו של מנדלי מוכר ספרים לעניין זה: ש"י אברמוביץ, משפט שלום, וילנה תר"ך, עמ' 12–13.

13 ביקורתם של ההיסטוריונים הנזכרים על עמדתו של כ"ץ כונסה באנתולוגיה אנגלית רבת השפעה בעריכתו של כ"ץ. ראו: J. Katz (ed.), *Toward Modernity: The European Jewish Model*, New York 1987. לעמדתם של ההיסטוריונים נוספים בעניין זה ראו: M. Stanislawski, *Tsar Nicholas I and the Jews*, Philadelphia, PA 1983, p. 50; Sh. Feiner and D. Sorokin (eds.), *New Perspectives on the Haskalah*, London 2001, pp. 1-3; Sh. Feiner, 'Towards a Historical Definition of the Haskalah', *ibid.*, p. 185; G. Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century*, Berkeley, CA 2004 pp. 110-112, 233-240; M. Rosman, *How Jewish is Jewish History?* Portland, OR 2007, pp. 47-55; E. Lederhendler, *Jewish Responses to Modernity: New Voices in America and Eastern Europe*, New York 1994, p. 193

או תגובה עליה.<sup>14</sup> לטענת ברטל חוקרי ההשכלה האקדמאים בישראל בדור הראשון טעו בראותם בהשכלה תכנית לשינוי היסטורי. להפך, ניסיונותיהם של המשכילים להצטרף למיזם שיפור מצב היהודים נחלו בדרך כלל כישלון חרוץ.<sup>15</sup> סורקין גרס כי חוקרים מן האסכולה המזרח אירופית בעלי המחויבות הלאומית נטו 'לקרוא את ההשכלה לאחור'. הם ייחסו למשכילים טעות פוליטית שהייתה צריכה להיות ידועה להם מראש – ניסיון לטמיעה באירופה הליברלית, שנגמר במפח נפש בפרעות 1881. הטלה לאחור (Backshaddowing) זו עיוותה את תנועת ההשכלה והפכה אותה לפרדוקס רוחני ופוליטי שסתירותיו ידועות מראש, כזה שפקיעתו הייתה רק עניין של זמן.<sup>16</sup> הפרדיגמה השנייה של מחקר ההשכלה מתנגדת בתוקף לגינוי הלאומי הצר של המיזם המשכילי כאפולוגטיקה יהודית. במקום לנוף במשכילים על ריצי יתר של אירופה נעשה כעת ניסיון מקיף להבנת המניעים היהודיים הפנימיים – בחלקם הגדול מניעים דתיים פנימיים – שהובילו לתהליך החידוש הרוחני שהנהיגו המשכילים. ההשכלה היהודית נעוצה אפוא בשורש יהודי פנימי ולא בניסיון להכרית את היסוד היהודי המסורתי מן המודרניות היהודית.<sup>17</sup>

בשדה ההיסטוריה הספרותית של הספרות העברית החדשה מחקר ההשכלה עדיין מחויב רובו ככולו לפרדיגמה הראשונה של חקר ההשכלה. יוסף קלוזנר נקט עמדה זו בהגדירו את הספרות היהודית המודרנית, זו שהתחילה עם השכלת ברלין, ספרות חילונית או 'חולונית'.<sup>18</sup> ברוך קורצווייל גינה מנקודת מבט תאולוגית את החילונית

14 ' ברטל, 'מאומה' ל'לאום': יהודי מזרח-אירופה, 1772–1881, תל אביב תשס"ב, עמ' 115, 122. לניסוח דומה ראו: Ch. Schulte, *Die Jüdische Aufklärung*, München 2002, p. 45.

15 ברטל (שם), עמ' 80–86; סטניסלבסקי (לעיל הערה 13), עמ' 52.

16 ראו: סורקין (לעיל הערה 3), עמ' 1–9, 125; ברטל (שם), עמ' 182; I. Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881*, trans. Ch. Naor, Philadelphia, PA 2005, pp. 143-156.

17 ברטל (לעיל הערה 14), עמ' 115; סורקין (לעיל הערה 3), עמ' 4; ליטבק (לעיל הערה 10), עמ' 21–22.

18 ' קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, א, ירושלים תשט"ו, עמ' 6. לסקירה מקיפה ראו: ש' ורסס, הקיצה עמי: ספרות ההשכלה בעידן המודרניזציה, ירושלים תשס"א, עמ' 411–467. גישה דומה לזו של קלוזנר נקט שאנן. לדבריו ניתוק מן החוויה הדתית, סקולריזציה והמשכיותו של זרם חילוני הם מקור השראה ואף קריטריון להגדרתה ההיסטורית של הספרות העברית החדשה. ראו: א' שאנן, הספרות העברית החדשה לזרמיה, א, תל אביב תשכ"ב, עמ' 13–14. המניע החשוב ביותר לחידושה של הספרות העברית הוא לדעתו חיצוני, ונעוץ בפרשנות הלא-יהודית לתנ"ך ולתלמוד: 'העולם החיצון הוא המכוון [...] את דרכה של הספרות העברית החדשה', וזאת אף ש'הלאבירינט הספרותי האירופי' עדיין לא היה נהיר לראשוני משכילים עצמם. דבריו אלה מייצגים בצורה מובהקת את נטייתם של מנחסי הפרדיגמה הראשונה לכוונן מושג אירופי של מודרניות ספרותית ולנהות אחריו.

הספרותיות שקלוזנר רומם מנקודת מבט לאומית אידאליסטית.<sup>19</sup> חיים נחמן שפירא, היסטוריון ספרותי רב השראה שהגן על המשכילים מאשמת הטמיעה שנים רבות לפני שעשו זאת ההיסטוריונים, טען עם זאת כי האידאה המכוננת של הספרות העברית החדשה היא אידאה 'טיריאלי', ארצית, המתעוררת בעם היהודי בד בבד עם שלילת המחויבות המסורתית לרעיון המלאות הטרנסצנדנטית של החיים האנושיים. במושג החילוניות שלו לא ייחס שפירא לספרות ההשכלה ריצת אמוק אל המודרניות – כפי שעשה אחד העם לפניו – אך בכל זאת העמיד את עיקר מפעלה הפילוסופי של ההשכלה על שלילת הממד הדתי של הספרות.<sup>20</sup> מכיוון אחר פרסם פסח ליפובצקי אלבום ספרותי נמלץ המתאר את רעיון העבודה כאידאל חינוכי ותרבותי שאין להבין בלעדיו את הספרות המודרנית העברית, ושאי אפשר לתאר בלעדיו את השינוי שחוללו בספרות סופרי ההשכלה.<sup>21</sup> מעט מאוחר יותר ניסו היסטוריונים מרקסיסטים רבים – ביניהם דוד כנעני, רפאל מאהלר, דוד בן-נחום ויוסף אורבך – לחשוף קשרים עמוקים בין ספרות ההשכלה העברית לבין הראליזם הספרותי של הספרות האירופית הבורגנית של אמצע המאה התשע עשרה. לדידם ההשכלה הייתה תנועת שחרור הומניסטית דמוקרטית, חדורה בפתוס אנטי-דתי. בהיותה מבנה-על אידאולוגי היא שיקפה והצדיקה את התצורה חברתית המתהווה והולכת של הקפיטליזם היהודי. היציאה מ'ימי הביניים

19 ב' קורצווייל, ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה? ירושלים תשכ"ה, עמ' 11–146. קורצווייל טען שהספרות העברית החדשה תוכל להיחלץ מן המגמתיות המחלנת-ההומניסטית רק אם תכיר בכך שהיא ספרות של משבר, ורק אם תמצא דרכים להכיל בתוך הייצוג הספרותי את מורכבותו של הקונפליקט ההיסטורי בין מסורת לבין מודרניות. הוא קיבל אפוא את הבחנתו של קלוזנר אך דחה את שיפוטו. פרידלנדר, בדומה לקורצווייל, תקף בחריפות ייצוגים גרוטסקיים או חד-צדדיים כלשונו של מסורת יהודית בכל מקום שהופיעו בספרות ההשכלה. לעניין זה ראו ביקורתו האסתטית והאידאולוגית על 'איגרות משולם האשתמועי' (1790) של אייכל: 'פרידלנדר, פרקים בסטירה העברית בשלהי המאה הי"ח בגרמניה, תל אביב תש"ם, עמ' 24–27. לאחרונה הוסיף פרידלנדר טענה עקרונית באשר לעיצוב הספרותי של ההלכה היהודית בספרות ההשכלה. לדבריו 'ספרות ההשכלה החלה לרשום לעצמה הישג אסתטי משלמד האמן לבחור לו "חומרים", לצרפם ולכרכם זה בזה על פי אמות-מידה שקבע לעצמו'. הישגיה של ספרות ההשכלה עשויים להיראות לעיני הפרשן, טען פרידלנדר, רק משעה שהם הופכים 'ממהות מחייבת ל"חומרים" ביצירה הבדייונית. ההלכה שימשה מעתה ליוצר חומר היולי (Urstoff), מוטיב, מושא לעיצוב ביקורתי-חופשי וכיצוא באלה' (י' פרידלנדר, בין הלכה להשכלה: מקומן של סוגיות הלכתיות במרקם סוגות ספרותיות, רמת גן תשס"ד, עמ' 14. פרידלנדר קשר את הצלחתו האסתטית של סופר העוסק בהלכה ליכולתו של אותו הסופר לעקף את ההלכה מכוחה התאולוגי הכובל, ולהפכה למושא של עיצוב חופשי בספרות. בכך הפעיל פרידלנדר למעשה את הנורמה המחלנת הרדיקלית, הדורשת מן הסופר להפוך את היהדות מדת פויתיווית כובלת לביטוי של תרבות חופשית.

20 ח"נ שפירא, תולדות הספרות העברית החדשה, תל אביב תרצ"ט, עמ' 14–19.

21 פ' ליפובצקי, רעיון העבודה בספרות העברית החדשה, תל אביב תרצ"ג.

היהודיים' והחתיירה אל צורת ייצור קפיטליסטית בהקשר היהודי הלאומי נתפסה, על פי המרקסיזם הציוני של בר בורוכוב, כתנאי שאין בלתו למודרניזציה של העם היהודי ולעליית מעמד העובדים. תנועת ההשכלה הייתה אם כן ביטוי אידאולוגי של חתיירה נמרצת זו לכיוון חילון, מודרניזציה ודמוקרטיה.<sup>22</sup>

חוקרי ההשכלה בתקופת דור המדינה של הביקורת העברית, ובהם יהודית בראל, יוסף האפרתי וראובן שהם, התעניינו פחות בשאלות אידאיות או היסטוריות והתמקדו יותר בבחינת הצורה הספרותית של שירת ההשכלה. בתחום זה בולט במיוחד ספרו של האפרתי, שביקר את שירת ההשכלה מנקודת מבט מבנית.<sup>23</sup> הוא עמד על ההבדל בין תיאורי הטבע הכושלים לדעתו של משוררי ההשכלה לבין תיאורי הטבע של השירה הרומנטית הבשלה, פרי עטם של חיים נחמן ביאליק ושאל טשרניחובסקי, והושפע בעניין זה במידה רבה מביקורתו של ביאליק ב'שירתנו הצעירה' (1906) על שירת ההשכלה.<sup>24</sup> ואולם למרות הדומיננטה הסטרוקטורליסטית בחקר הספרות בדור המדינה, הפרשנות האידאולוגית, המחלגת הרדיקלית, של תקופת ההשכלה לא זונחה גם במחצית השנייה של המאה העשרים. שמעון הלקין, שהשפיע השפעה מכרעת על מבקרי דור המדינה, ביקר את האופי הבלתי היסטורי של ספרות ההשכלה;<sup>25</sup> משה פלאי שרטט במונחים רדיקליים את מלחמת התרבות שניהלו משכילים כמו נפתלי הרץ וייזל, יצחק אייכל או שאל ברלין;<sup>26</sup> ואיריס פרוש הרגישה את הממד האמנציפטורי של ההשכלה בתחום המודרניזציה של הלשון ושל ביקורת הספרות.<sup>27</sup> לבסוף ג'רמי דאובר חזר בספרו המקיף אל הפרדיגמה הראשונה של ההשכלה כשבחר להגדיר את ספרות ההשכלה ספרות לוחמנית, המתעטפת בצעיף לשוני אורתודוקסי כדי לתקוף את המורשת היהודית מבפנים.<sup>28</sup>

- 22 לעניין זה ראו: א' בנבגי' וח' חבר, ספרות ומעמד: לקראת היסטוריוגרפיה פוליטית של הספרות העברית החדשה, ירושלים תשע"ד, עמ' 30–32, והביבליוגרפיה המקיפה שם.
- 23 'האפרתי, המראות והלשון: לתולדות התיאור בשירה העברית החדשה, תל אביב תשל"ו.
- 24 ח"נ ביאליק, דברי ספרות, תל אביב תשי"ד, עמ' קמא–קנח.
- 25 ש' הלקין, זרמים וצורות בספרות העברית החדשה, בעריכת צ' כגן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 115–132.
- 26 מ' פלאי, במאבק תמורה: עיונים בהשכלה העברית בגרמניה בשלהי המאה הי"ח, תל אביב תשמ"ח. על פועלו החשוב של פלאי בתחום חקר תולדות מחשבת הספרות העברית ובכלל זה מושג המליצה, בכונתי לעמוד במקום אחר.
- 27 א' פרוש, 'תרבות הביקורת וביקורת התרבות: עיונים בספרו של א"י פפירנא "קנקן חדש מלא ישן"', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יד (תשנ"ג), עמ' 197–239; הנ"ל, 'מבט אחר על "חיי העברית ה'מתה":' הבערות המכוונת בלשון העברית בחברה היהודית המזרח אירופית במאה הי"ט והשפעתה על הספרות העברית וקוראיה, אלפיים, 13 (תשנ"ז), עמ' 65–106.
- 28 ראו: J. A. Dauber, *Antonio's Devils: Writers of the Jewish Enlightenment and the Birth*

ביטוי רהוט במיוחד של הפרדיגמה הראשונה של ההשכלה בשדה ביקורת הספרות העברית מצוי בדבריו החרिפים של דן מירון על 'שירי תפארת' של וייזל (1789). במאמר המוקדש לשרטוט ההיסטוריה של השירה העברית בתקופת ההשכלה לא הסתפק מירון בגינוי ההישג האסתטי הפעוט לדעתו של וייזל – זאת כבר עשה ביאליק ב'שירתנו הצעירה' – אלא הוסיף וגינה את יחסה הפושר והמתחמק של שירת וייזל למודרניות ולפריצתו של משבר המודרניות בחיים היהודיים באירופה. לדעתו חטאו העיקרי של וייזל לא היה ספרותי אלא היסטורי; בניגוד ליהודה ליב גורדון ('יל"ג') הרדיקלי, וייזל ניסה למכור לקוראיו אשליה במעטה ספרותי. המשכילים 'הגישו לא רק מורי נבוכים הגותיים אלא גם תרפיה באמצעים אסתטיים, וכך הרגיעו והרדימו דור או דורות, שעמדו, למעשה, על סף המשבר הגדול של הזמנים החדשים בחיים עם ישראל ובהיסטוריה האירופית כאחד'.<sup>29</sup> מדבריו של מירון עולה כי תפקידה האידאולוגי של ספרות ההשכלה היה קידום החילון והמודרניזציה. בכל מקום שבו חטאה הספרות בהיפרדות מתפקידה ההיסטורי, מירון מאשימה בתבוסתנות, בהססנות או בהרדמת הקוראים. חוקרי ספרות ההשכלה – רובים אחרים – נוטים לזהות כמעט ללא היסוס את הספרות עם תנופה היסטורית פרוגרסיבית, כמבע של המפנה ההיסטורי שהוביל בסופו של דבר אל תחיית התצורה החילונית הבורגנית של האומה בסוף המאה התשע עשרה. נטייה זו היא תוצר מובהק של הקונסנזוס הלא מעורער בקרב חוקרי הספרות בדבר תפקידה המתקדם והאוניוורסלי של הספרות העברית החדשה. קונסנזוס זה החל להיסדק רק לאחרונה.<sup>30</sup>

*of Modern Hebrew and Yiddish Literature*, Stanford, CA 2004, p. 28  
 לזו של דאובר ראו: ט' כהן, 'הטכניקה הלמדנית – צופן של ספרות ההשכלה', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יג (תשנ"ב), עמ' 137–169; הנ"ל, 'בין־טקסטואליות בספרות ההשכלה: מקומו של הטקסט הבלתי כתוב', ביקורת ופרשנות, 31 (תשנ"ה), עמ' 37–52. לפרשנות שונה לחלוטין של 'מגלה טמירין', אחד הטקסטים המרכזים שהעסיקו את דאובר, ראו: ליטבק (לעיל הערה 10), עמ' 115–121; 'מאיר, חסידות מדומה: עיונים בכתביו הסאטיריים של יוסף פרל, ירושלים תשע"ד, עמ' 13–27, 62–121, 207–237. לסקירות של תפיסת הלשון המשכילית ראו: ע' שוחט, 'יחס של משכילים ברוסיה אל הלשון העברית', ב"צ לוריא (עורך), ספר אברהם אבן שושן: מחקרים בלשון, במקרא, בספרות ובידיעת הארץ, ירושלים תשמ"ה, עמ' 353–430; ולאחרונה: א' אלדר, ממנדלסון עד מנדלי: בדרך לעברית החדשה, ירושלים תשע"ד.

29 ד' מירון, 'בין תקדים למקרה: שירתו האפית של י"ל גורדון ומקומה בספרות ההשכלה העברית', מחקרי ירושלים בספרות עברית, ז (תשמ"ג), עמ' 170.

30 לדין מקיף יותר בסוגיה זו ראו: בנבג' וחבר (לעיל הערה 22), עמ' 12–28.

## ב

כאמור ביקורת המושג הראשון של ההשכלה התחילה להתפתח בקרב היסטוריונים ישראלים ואמריקנים בשנות השמונים של המאה העשרים.<sup>31</sup> סורקין אפיין את ההשכלה כמיוזם של חידוש רוחני שמטרתו להגדיר מחדש את היהדות כדי להתאימה לעולם ההיסטורי והרוחני החדש. הפרדיגמה השנייה של מחקר ההשכלה שוללת את התפיסה הכוללנית של רעיון המודרניזציה כפי שבאה לידי ביטוי במחשבתם של האבות המייסדים של הסוציולוגיה, מקס ובר או קרל מרקס, שהשפיעו השפעה ישירה על כתיבת ההיסטוריה של כ"ץ או רפאל מאהלר. מטרת ההשכלה לא הייתה היטמעות חברתית או מעבר מקיום מסורתי לקיום מודרני. החוקרים שפיתחו את הפרדיגמה השנייה בחקר ההשכלה העברית הושפעו מתיאורים מתונים ומעודנים יותר של המודרניזציה, דוגמת אלה של צ'רלס טיילור או יורגן הברמס.<sup>32</sup> ההשכלה נתפסה עכשיו כסדר יום אינטלקטואלי – לא תכנית פעולה פוליטית – שעיקרה הבנה וביקורת עצמית פנים-יהודית<sup>33</sup> או ניסיון לעצב מחדש את האמונה היהודית כענף יהודי או כגילום יהודי של המודרניות והנאורות. חידוש אינטלקטואלי של האמונה היהודית, הרמוניזציה, פישור, פיוס, הצדקה והגנה הם מקצת המונחים שהשתמש בהם סורקין – לצד חוקרים אחרים – בתיאור דרכי ההתבוננות הפנימית המורכבת שתבעה ההשכלה מן היהדות כדי לגשר על הפער בין הדת היהודית הפוזיטיווית ההיסטורית לבין הרעיונות הבסיסיים של הדת הטבעית ושל הפילוסופיה של הנאורות. לדידם של בעלי הפרדיגמה השנייה מטרת ההתבוננות הפנימית הזו היא הרמוניזציה של הדת והתבונה. במקום הובלה פעילה של תהליך שסופו חילון או הוצאה של הדת מן החיים המודרניים, ההשכלה נתפסה עכשיו כמפעל תגובתי מאוחר ומקיף, שהתפתח בעקבות התהוותו של 'עידן חילוני', הדורש את חידושה של האמונה בתנאים פילוסופיים והיסטוריים חדשים.

הפרדיגמה השנייה של מחקר ההשכלה השיגה אפוא עידונים רבים ומשמעותיים. הישגים אלה כוללים תפיסה מגוונת יותר של המודרניות היהודית, ביטול הדיכוטומיה הפשטנית המעמידה מסורת דתית מול מודרניות חילונית, עיסוק במגוון עשיר בהרבה של מקומות ומצבים היסטוריים שחוללו את ההשכלה, בירור מדויק יותר של התפקיד שמילאו האיידאולוגיה והפילוסופיה בהנעת שינוי היסטורי חברתי, וזניחת הקריאה של

31 ליטבק (לעיל הערה 10), עמ' 49–77.

32 ראו: טיילור (לעיל הערה 9); J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. F. Lawrence, Cambridge, MA 1987

33 סורקין (לעיל הערה 3), עמ' 3.

ההשכלה לאחור כאוניוורסליות כושלת. למרות הישגים לא מבוטלים אלה, גם המושג השני של ההשכלה מייחס למשכילים ניסיון להתאים את הדת היהודית למושג אמפתי של מודרניות אירופית. הממד הנורמטיבי של המושג השני של ההשכלה מבוסס על תובנה יסודית אחת, שהיסטוריונים שונים ייחסו למשכילים שונים.<sup>34</sup> על פי תובנה זו ההשכלה התניעה מהלך פנימי של ביקורת עצמית שתכליתו אשרורה של היהדות כדת או כתרבות.<sup>35</sup> רציפה ששורשיה נטועים בעבר אך היא יכולה להתקיים גם תחת לחצי המודרניות. ההשכלה הייתה מסוגלת להעביר את היהדות אל התקופה המודרנית בלי שהיהדות תקרוס – או תחדל להיות יהדות – ברגע חדירתה לתחום ההשפעה של המודרניות והנאורות. המושג השני של ההשכלה מראה בצורות רבות ומגוונות כיצד ניתן לפרש את היהדות כדת מודרנית או כתרבות מודרנית העומדת במבחן הביקורת החדש של פילוסופיית הדת של הנאורות מצד אחד ושל מבנה הספרה הציבורית המודרנית מצד אחר. אף שהמודרניות האירופית אינה נתפסת עוד כמושא מסנוור של תשוקה, היא עדיין נחשבת כנקודת תכלית נורמטיבית שאליה נדרשה היהדות לשאוף כדי להישאר רלוונטית.

34 פיינר ייחס עמדה זו לאייכל, ראו: ש' פיינר, מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18, ירושלים תשס"ב, עמ' 251–273. סורקין ייחס אותה למנדלסון, ראו: D. Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Berkeley, CA 1996. לרנ"ק, ראו: J. M. Harris, *Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern*, New York 1991. ואילו סינקוף ייחסה עמדה זו ללפין, ראו: סינקוף (לעיל הערה 11).

35 אף שבעלי הפרדיגמה השנייה לא תמיד היו ערים להבחנה הזו, חשוב לציין שהזרם המגשר וההרמוניסטי של המשכילים שם דגש מיוחד על שיקום היהדות כדת מודרנית ופחות על כינוסה כתרבות לאומית. התוויית הגבול ההיסטורי המדויק בין הקטגוריות האנליטיות הללו – ביקורת תרבות משכילית לעומת כינוס תרבות לאומית – אינה יכולה להיעשות כראוי במאמר זה. ספרו החשוב של שיהאן עוסק בנושא זה במסגרת דיונו בהתפתחות גישתם של הוגי הנאורות לתנ"ך ולברית החדשה. ראו: J. Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*, Princeton, NJ 2005. שיהאן הראה כי הוגי הנאורות האנגלית והגרמנית החלו לעסוק במקרא, בעיקר בתרגום לותר, כביטוי לאומי-תרבותי רק בשלהי תקופת הנאורות ואחריה. ראו: שם, עמ' 218–256. לעומת זאת המקרא המובהק של הנאורות מוגדר בספרו של שיהאן כניסיון לשקם ולקומם את תוקפם של כתבי הקודש באמצעות מערכת חדשה של טיעונים היסטוריים, פואטיים ופדגוגיים. שיהאן הדגיש ששיקום זה לא פגע בתוקפם הנורמטיבי והתאולוגי של כתבי הקודש כביטוי של דת פוזיטיווית. דבריו של שיהאן תקפים גם באשר למשכילים מרכזיים ומרכזיים פחות שעסקו בתנ"ך, דוגמת מנדלסון, ויזל, סטנוב, ליוון או מרגליות, הנאו, הורוביץ ורבים אחרים: הם עדיין ראו בו טקסט מחייב של התגלות, אך ניסו לכוננו במעמד זה בנסיבות היסטוריות-אינטלקטואליות חדשות ומאתגרות, ששיהאן אפיינן כנסיבות פוסט-תאולוגיות. המעבר אל תפיסת התנ"ך כטקסט תרבותי הבשיל והושלם רק עם פיתוח רעיון כינוסה של התרבות העברית בהגותם של ביאליק ואחד העם.

רעיונות אלה זכו לניסוחים רבים ושונים. מטרת פעילותו הפרשנית של מנדלסון, טען סורקין, הייתה להצביע על הדרכים שבהן המורשת הטקסטואלית היהודית מאפשרת התמודדות 'שקולה והגיונית' עם אתגרים מודרניים.<sup>36</sup> בהקשר אחר לגמרי – פרשנות מקיפה של כתבי שלום יעקב אברמוביץ – טען מירון שמטרת ייצוגי הגולה בספריו של מנדלי מוכר ספרים היא יצירת עיצוב ספרותי חדש של העיירה היהודית, עיצוב המצטיין ביכולתו לדובב ולשפוט את הקיום היהודי המסורתי ב'מסגרת הקשר מודרנית' שמציעה הספרות הריאליסטית.<sup>37</sup> העברת היהדות והיהודים אל הסביבה המודרנית בלי לקעקע את אופיים היהודי היא היסוד המשותף לחוקרים שאימצו את הפרדיגמה השנייה של ההשכלה: הקיום המסורתי ממוסגר בתוך תודעה מודרנית מתקדמת ואוניוורסלית.

אם ניתן לייחס להשכלה אידאולוגיה, הרי זו אידאולוגיה מתונה, ולא רדיקלית – מחלנת כפי שהאמינו החוקרים בני דורו של כ"ץ. שמואל פיינר הגדיר את הנאורות היהודית כעמדת אמצע בין הליברליזם האירופי הדאיסטי לבין התרבות היהודית המסורתית. הוא ראה באייכל, היום המרכזי של תנועת ההשכלה, גילום של מודרניות יהודית שהייתה מסוגלת לגשר בין הממסד הרבני בפרוסיה בסוף המאה השמונה עשרה לבין האופצייה הדאיסטית או הפסידו־משכילית.<sup>38</sup> סינקוף, שהדגישה את תהליך התרבות של הדת היהודית, טענה כי הקריאה השמרנית, כלשונה, בספרות ההשכלה מעניקה ליהודי האורתודוקסי המודרני תחושת המשכיות, 'עבר שימושי' שניתן להישען עליו. לדבריה ההשכלה היא 'פרדיגמה חיה של זהות יהודית דתית מתונה, מודרנית, ובקריאה בטקסטים היהודיים'.<sup>39</sup> סורקין עמד על החידוש התאולוגי שאפיין את פעולת המשכילים, והדגיש את הקשר בין המפעל האינטלקטואלי של המשכילים לבין רפורמות דומות שנעשו במחשבה הדתית הפרוטסטנטית והקתולית.<sup>40</sup> במקביל לעבודתו של סורקין על פרשנות המקרא של מנדלסון,<sup>41</sup> ובמקביל לתשומת הלב

36 סורקין (לעיל הערה 3), עמ' 54. וראו גם: שולטה (לעיל הערה 14), עמ' 46.

37 D. Miron, *A Traveler Disguised: The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century*, Syracuse, NY 1996, p. 117. פרשנות זו נדונה בביקורתיות בספרי, מנדלי והסיפור הלאומי, באר שבע ואור יהודה 2009.

38 פיינר (לעיל הערה 34), עמ' 251–273, 295; Sh. Feiner, 'The Pseudo-Enlightenment and the Question of Jewish Modernization', *Jewish Social Studies*, 3, 1 (Fall 1996), pp. 62–88.

שץ (לעיל הערה 2); ליטבק (לעיל הערה 10), עמ' 60–61.

39 סינקוף (לעיל הערה 11), עמ' 273.

40 סורקין (לעיל הערה 3).

41 סורקין (לעיל הערה 34).



המעמיקה מאוד שהעניק פיינר לפרשנות המקרא של המשכילים המוקדמים, <sup>42</sup> עסקו ג"י הריס ואדוארד ברויאר בשאלות דומות ורחבות יותר, הנוגעות לתפיסת הטקסט של משכילים מרכזיים. <sup>43</sup> כל החוקרים הנזכרים עקבו אחר הדרכים שבהן התפתח העימות שבין 'תבונה' ל'התגלות' בתוך שדה הכוח של הטקסט העברי והפילולוגיה העברית. אף שבמאמר זה אני מתפלס עם הדרך שבה החוקרים ניסו לשכך את העימות הזו, אינני ממעיט כמלוא הנימה מחשיבות התובנות שניסחו קודמיי בתחום זה. הפרדיגמה השנייה בחקר ההשכלה עומדת ביסוד הגדרה היסטורית של ההשכלה שהציע פיינר במאמר עקרוני שפורסם לפני כעשור ומחצה, הגדרה המדגישה את הדואליזם ואת ההרמוניזציה שביסוד תפיסת עולמם של המשכילים. פיינר טען כי אף 'שההשכלה הייתה האידיאולוגיה הראשונה שתמכה במודרניזציה של היהודים' – ובכך הודה במקצת לרבותיו שקדמו לו – 'היא בכל זאת דיברה והטיפה בלשון כפולה'. האידיאולוגיה המשכילית לא הציעה את 'ביטולה המוחלט של המסורת', והיא גם לא הציעה 'לבנות עולם חדש על חורבותיו של הישן'. <sup>44</sup>

[המשכילים] לא שרפו גשרים ולא פעלו מתוך דחף לטמיעה, או דחף להמרת דת. הפנייה אל ההשכלה הייתה בגדר השאה [transposition] מעולם שתואר כחד-ממדי אל עולם מסובך יותר, אבל בכל מקרה לא היה שם נטישה מוחלטת של הקהילה, של החברה היהודית או של היהדות. המשכיל לא דחה את המקרא, את המשנה, את התלמוד וכתבים הלכתיים אחרים, אלא ניסה לתקן חוסר איזון באמצעות הוספה יצירות חדשות בעברית ובשפות אחרות לספרייתו; הוא אימץ רעיונות חדשים בלי לדחות את הרעיונות המסורתיים. <sup>45</sup>

ההשכלה השיאה את היהדות מן הישן אל החדש, מן החד-ממדיות או הנאיביות לכאורה של העולם הקדם-מודרני אל מה שנתפס בעיני האדם המודרני כתובענות הצומחת

<sup>42</sup> ש' פיינר, 'ההשכלה המוקדמת ביהדות המאה השמונה-עשרה', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 189–240; הנ"ל, 'הדרקון הכרוך על הכוורת: י"ל מרגליות והפרדוקס של ההשכלה המוקדמת', ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 39–74; הנ"ל, 'בין "ענני הסבלות" ל"אור המושכלות": יהודה הורוויץ, משכיל מוקדם במאה ה'18', ע' אטקס ואחרים (עורכים), במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 111–160.

<sup>43</sup> E. Breuer, *The Limits of Enlightenment: Jews, Germans, and the Eighteenth-Century* (Cambridge, MA 1996); J. M. Harris, *How Do We Study Scripture?* (לעיל הערה 34); הריס (לעיל הערה 14), *We know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, Albany, NY 1995

<sup>44</sup> לניסוחים דומים ראו: שולטה (לעיל הערה 14), עמ' 40, 43; ברטל (לעיל הערה 14), עמ' 122; ברויאר (שם), עמ' 20.

<sup>45</sup> פיינר (לעיל הערה 13), עמ' 211.

במרחב ציבורי פתוח. המודרניות היא עובדה מוגמרת, אתגר הדורש תיקון והתחדשות מצדו של היהודי.

## ג

במקביל לשני המושגים הראשונים התחילה להיווצר בעשור ומחצה האחרונים הבנה חדשה של היחסים בין ההשכלה היהודית במזרח אירופה לבין המודרניות האירופית. הפרדיגמה השלישית של ההשכלה צמחה מתוך עיון של חוקרי ההשכלה במחקרים היסטוריים ביקורתיים במדעי הרוח ובמדעי החברה העוסקים בבחינה מחודשת של נרטיב החילון, בתאוריה ביקורתית ובתאוריה פוסט-קולוניאלית. התפיסה השלישית של ההשכלה מבוססת על ניסיון לכונן מסגרת מושגית חדשה להבנת היחסים בין תנועת ההשכלה – ובכלל זה מחשבת הספרות ומחשבת הלשון העברית בתקופת ההשכלה – לבין תהליכי המודרניזציה היהודיים והכלליים באירופה. ההגדרה השלישית של מחקר ההשכלה נוטה להדגיש את ספקנותה של ההשכלה היהודית באשר להבטחת הטוב הגלומה במודרניות האירופית ובנאורות המודרנית; היא מתארת את יחסי הדת היהודית והמודרניות האירופית במונחים של שונות, דיאלקטיקה וביקורת. חוקרים הנוקטים את הפרדיגמה השלישית אינם כופרים באופייה המודרני של ההשכלה, ואינם טוענים בשם המשכילים כי היהדות לא יכלה או לא רצתה לחבור לעידן המודרני. ואולם בניגוד לשתי הפרדיגמות הקודמות, התרות אחר מודרניות יהודית אמפתית, המושג השלישי של ההשכלה מבוסס על הנחה מובלעת שהמודרניות היהודית לא שאפה להשיג ולקיים הרמוניה או רציפות ביחסיה עם המודרניות האירופית. להפך, המושג השלישי של המודרניות היהודית מבוסס דווקא על שימור השוני ובעיקר על שימור יחסי הגומלין המכוננים, בלשונו של וילי גוטשל, בין היהדות כדת פוזיטיווית לבין התכנים הפילוסופיים שקבעו את רעיון הדת הטבעית במאה השמונה עשרה. ההשכלה כוננה את היהדות כמודרניות דווקא באמצעות ביקורת המודרניות או לכל הפחות באמצעות שימור קפדני ופרובוקטיווי של ההבדל בין יהדות לנאורות. חוקרים המאמצים את הפרדיגמה השלישית אינם מאמינים עוד שניתן לכונן מבנה מודרני של יהדות שרגליה נטועות בכתבי ההתגלות, ושראשה מתנוסס ברעיונות של הפילוסופיה המערבית.

אפתח את הדיון בפרדיגמה השלישית של ההשכלה בהשוואת האופן שבו הגדירו לאחרונה שני היסטוריונים חשובים, אמפתיים למנדלסון,<sup>46</sup> את מיזם הנאורות של

46 לביקורת אמפתית הרבה פחות, המעמידה בסימן שאלה את הנאותות הפילוסופית של מושג

הפילוסוף היהודי. סורקין טען כי בעבור מנדלסון היהדות וכתבי הקודש של ההתגלות הם תוספת והשלמה (complement and complete) לרעיונות הדת הטבעית,<sup>47</sup> וכי היהדות והפילוסופיה מסבירות זו את זו.<sup>48</sup> גוטשל לעומתו קבע שהדתיות העולה מכתבי מנדלסון 'מביעה מודעות עמוקה ליחסים הסבוכים והדיאלקטיים בין תבונה לבין דת [...] ובין האוניורסלי לפרטיקולרי'.<sup>49</sup> גוטשל, שקשר את נימיה הדקים ביותר של הפילוסופיה המנדלסונית לזו של שפינוזה, טען כי היחס המתוח בין היהדות לנאורות לא היה יחס של אנטגוניזם שקרי,<sup>50</sup> אך גם לא יחס של הרמוניה או השלמה הדדית. מה שקישר בין היהדות המשכילית לבין הנאורות הוא דווקא ממשק דיאלקטי שלילי, שהיה מבוסס על 'אי יכולת לרדוקצייה ועל יחסי גומלין מכוננים' (irreducibility and constitutive reciprocity). לטענת גוטשל מנדלסון הציע 'גרסה ביקורתית וייחודית של מיום הנאורות', שבה היהדות של ההתגלות לא ניסתה להתלכד עם יומרותיה של הפילוסופיה – או לאמצן במחיר ויתור על היהדות, כהאשמתו של שד"ל – אלא שאפה לבנות את עצמה כ'מקום שבו פרטיקולריות היסטורית נוטלת לה את הרשות להביע את עצמה'.<sup>51</sup> ובכן במקום בניין הרמוני אחד, ההשכלה על פי הפרדיגמה השלישית הדגישה את הדינמיות הפנימית, את חוסר ההכרעה שאפיינ את היחסים בין שני איברי המשוואה – היהדות הפוזיטיווית מכאן והפילוסופיה הרציונליסטית של הנאורות מכאן – שאף אחד מהם לא זכה בכורה. ההשכלה לא הטילה את היהדות אל 'מסגרת הקשר מודרנית', כדברי מירון, ולא עיצבה בתוך כך נאורות יהודית או גילום יהודי תואם של הנאורות האירופית. לא, ההשכלה סירבה להשיא או להסיט את היהדות אל המודרניות; היא סירבה לכונן פיגורציה או היסטוריוזציה של כתבי ההתגלות שתסייע ליהדות להתכרבל בנוחות במסגרת ההקשר המודרנית. ההשכלה לא הייתה סיגול ליהדות אל המודרניות אלא תוספת מערערת, שחשפה את חוסר היציבות הפנימי

הנאורות של מנדלסון – ואפילו את כנות ניסיונו לנסח מושג קוהרנטי של נאורות המחויב גם ליהדות – ראו בהתאמה: M. M. Meyer, *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, Detroit, MI 1967; A. Arkush, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*, Albany, NY 1994. לסקירות עדכניות של תולדות מחקר מנדלסון ראו: M. Gottlieb, 'Between Judaism and German Enlightenment: Recent Work on Moses Mendelssohn in English', *Religion Compass*, 4 (2010), pp. 22-38; שורך (לעיל הערה 10), עמ' 2-14.

47 סורקין (לעיל הערה 34), עמ' 14, 130, התרגום שלי.

48 שם, עמ' 8.

49 W. Goetschel, *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*, Madison, WI 2004, p. 128

50 שם, עמ' 132.

51 שם.

של האיבר הדומיננטי ביחסי הכוח הגאו־פוליטיים שבהם פעלו המשכילים במקומות שונים ובהקשרים שונים באירופה. ההשכלה הייתה לא רק הצטרפות פרוגרסיבית אל ההיסטוריה המודרנית של אירופה, אלא גם, אולי בעיקר, פעולת התגרות שדרשה מן המודרניות האירופית להכיל יסודות תרבותיים, לשוניים, תאולוגיים ופוליטיים שלא ניתן היה ליישבם עם מה שהמשכילים תפסו – במידה כזו או אחרת של צדק – כדהף המרדד והמכליל של הפילוסופיה של הנאורות.

כותבים שונים הפועלים במסגרת מה שאכנה השלב השלישי של מחקר ההשכלה מייחסים למשכילים פעולות שונות בשדות שיה שונים ומגוונים. גוטשיל עמד כאמור על הפילוסופיה הביקורתית של מנדלסון, ואילו ג'ונתן הס, שמחקריו מתמקדים בהקשר התרבותי־ההיסטורי, תיאר בפרובוקטיביות את עמדתם הלעומתית של יהודים גרמנים במאה השמונה עשרה – ובהם דוד פרידלנדר, שאול אשר ומשה מנדלסון – ואת ניסיונם לייסד מסורת חייה של התנגדות לטבע האקסקלוסיביות של האוניוורסליות של הנאורות.<sup>52</sup> את מכתבו של פרידלנדר אל הכומר וילהלם טלר, ראש הכנסייה הפרוטסטנטית בברלין, שבדרך כלל נתפס כמסמך התומך בטמיעה, פירש הס דווקא כביטוי של התנגשות בין הדת היהודית לבין תביעות הסטנדרטיזציה העולות מן השיח הליברלי של שוויון הזכויות.<sup>53</sup> אמיר מופתי הציע קריאה לעומתית לא פחות של כתבי המשכילים הגרמנים. בהשפעת מרקס, תאודור אדורנו ואדוארד סעייד טען מופתי כי המטען הפוליטי של ההשכלה איננו הרמוניסטי כלל ועיקר: ההשכלה היהודית הבליטה את מעמדו הפרטיקולריסטי של היהודי כעצם בצדה של המודרניות, כיסוד של ביקורתיות מתמדת.<sup>54</sup> אצל מופתי הנאורות היהודית היא נאורות של מיעוטים;<sup>55</sup> במקום לאמץ את הסיפור השואף קדימה ולהכריז שהיהדות מסוגלת ורוצה לקפוץ על עגלה המודרניות, המושג השלישי של ההשכלה – הקשור בצורות שונות לשיח המוכפפים, לתאוריה הפוסט־קולוניאלית ולמה שמכונה לאחרונה נאורות פוסט־קולוניאלית<sup>56</sup> – מבליט את הסיבות המגוונות לכך שמשכילים הבינו את היהדות פחות כמשתתפת מרצון במודרניות ויותר כמאסף רטנוני, ביקורתי או אירוני המעוניין לזנב בהתקדמות המודרניות או בכל אופן לשנות את מסלול התקדמותה. ההשכלה היא

J. M. Hess, *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven CT 2002, pp. 11, 23

שם, עמ' 180.

A. R. Mufti, *Enlightenment in the Colony: The Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture*, Princeton, NJ 2007, pp. 8-9, 63-66

ראו גם: שולטה (לעיל הערה 14), עמ' 20-25.

ראו לעיל הערה 8.

אפוא האתר שבו היהדות התנצחה עם המודרניות או לפחות עם מראית מסוימת של המודרניות כאוניוורסליות בעלת אופי מרדד ואקסקלוסיבי.<sup>57</sup> המושג השלישי של ההשכלה רחב משני קודמיו, ואינו בא לבטל או להכחיש את היסודות המחלנים (פרדיגמה ראשונה) או המגשרים (פרדיגמה שנייה), שהיו ללא צל של ספק בתנועת ההשכלה היהודית באירופה. המושג החדש של ההשכלה מכוון אולי לכושר האינטלקטואלי התובעני שג'ון קיטס הגדיר negative capability, יכולת להחזיק הפכים יחדיו בלי להכריע ביניהם.<sup>58</sup> התנועה הלא-מוכרעת הזו עשויה לסייע

57 כפי שהבירו פסטה וקארי, כותבים שונים בתחום הנאורות הפוסט-קולוניאלית ולימודי המוכפפות כבר הביעו ביקורת על כך שמושגים כמו המערב, אירופה, הנאורות או המודרניות מופיעים בתאוריה הפוסט-קולוניאלית כ'ענק בלתי נראה', פְּטִישִׁי, שק חבטות או דחליל טיעוני, שאין לו רפרנט אמתי במציאות. ראו: פסטה וקארי (לעיל הערה 8), עמ' 9-10. לפי טיעון זה תמונת הנאורות הדכאנית שתיארו אדורנו והורקהיימר (M. Horkheimer and Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947) ולא יותר מן התיאור המאוון והאוהד של הנאורות אצל קסירר (E. Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, Boston, MA 1955), או, לצורך העניין, התיאור הרדיקלי של הנאורות אצל איזראל (J. I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2001). הביקורת על הנטייה לכונן מושג מופשט, דמיוני של מערב, נאורות או מודרניות חלה במידה רבה גם על הרה"קונסטרוקציה של מחקר ההשכלה שאני מציע כאן. לכן חשוב לי להדגיש שבסקירה זו השתמשתי במונח נאורות או מודרניות כפי שהוא משתקף בתודעתם של המשכילים ושל חוקריהם. בשלב הראשון של מחקר ההשכלה הייתה הנאורות מושא עמום ומסווג של תשוקה, בשלב השני היא הייתה מקור השראה לתיקון עצמי של היהדות, ובשלב השלישי היא הפכה למושא של מתקפה. כמושא של תשוקה בשלב הראשון הייתה הנאורות אנטי-דתית, ונשענה על כוחו של הסובייקט הרציונלי, בעל התובנה הטוהרה, לערוך התקפה פילוסופית פרועה, בשם הרציונליות, על הדתיות ועל המסורת, שהוגדרו עכשיו כאמונה תפלה ובטלה. הגל תיאר גישה זו בסעיף המוקדש לנאורות ב'פנומנולוגיה של הרוח'. ראו: G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. V. Miller and J. Findlay, Oxford 1975, pp. 328-349 (הספר יצא לאור במקור בשנת 1807). הרדיקליות התוקפנית, המופשטת של הסובייקט של הנאורות עוררה את הערצתו של מבקר התרבות היהודי, בין שהיה בשר מבשרה של הנאורות היהודית (מנדלי ברגעים מסוימים, קובנר, י"ל גורדון, י"ה שור ורבים נוספים), ובין שחקר אותה בדיעבד, וראה בה מפנה שהוביל את ההיסטוריה היהודית לכיוון רצוי יותר מנקודת מבטו. השלב השני של מחקר ההשכלה צייר כאמור תמונה מתונה בהרבה. במקום הוצאה של הדת תיאר הדגם השני חידוש אינטלקטואלי של הדת, והצביע על הכוחות הפנימיים של היהדות ושל החברה היהודית המסייעים לדת היהודית לעבור ממצב של שבר לנוח המודרניות אל מצב של המשכיות, בתוך המודרניות. לבסוף השלב השלישי של מחקר ההשכלה מציע הכרה היסטורית הדוחה את רעיון המשכיות, והדרשת עימות סינכרוני בין נקודות מבט אידאולוגיות שונות: ההשכלה אינה זהה עם המודרניות, היא המקום שמתגלעים בו החיכוכים הלא-מוכרעים בין המודרניות לבין המסורת.

58 R. Kaufman, 'Negatively Capable Dialectics: Keats, Vendler, Adorno, and the Theory

לנו להבין את המושג השלישי של ההשכלה בשדות שיח שונים: תורת הפרשנות של משכילים רבים תבעה מן הקוראים העברים להיאחזו בהיבטים האוניורסליים של השפה העברית – מובן הפשט של כתבי הקודש, הכוונה הראשונה, ההקשרית וההגיונית של כתבי הקודש – אך להישאר מחויבים גם להיבטים האוניטולוגיים של השפה ולמסורת הפרד"ס היהודית, המוליקים הרחק מן הפשט; כשיח פוליטי הציעה ההשכלה חידוש של היהדות כדת וכתרבות, אך זאת מתוך מודעות להבדלי הכוח בינה לבין אירופה. אם ההשכלה הציעה יהדות מודרנית, היא עשתה זאת תוך שהיא דוחקת בקוראיה להיות מודעים לאירוניה שבתרבות המנסה לבטא את הפרטיקולריות ההיסטורית שלה בתוך המערכת הכלכלית והתרבותית האירופית, שהצופן הגנטי שלה הוא מחיקת ההבדלים, קידושה של הזהות על חשבון אי הזהות ועלייתו של אזרח-אינדיבידואל אוניורסלי. ניסיון ההשתלבות וההרמוניזציה של המשכילים היה אירוני במקרה הרע וביקורתית במובן הטוב: התוצר הפילוסופי של ההשכלה היה מערכת לשונית-ספרותית לא החלטית ולא יציבה, והתוצר הפוליטי שלה היה הנכחה – אכן הנכחה חסרת כוח – של פרטיקולריות תרבותית.

ספריהן של אנדראה שץ ואולגה ליטבק שראו אור לאחרונה עוסקים בתקופת ההשכלה בפריזמה ספרותית ולשונית המאפשרת להן התערבות נועזת במיוחד בתמונת המחקר ההיסטורי. המיקוד של ליטבק ושץ בטקסט העברי – הספרות העברית או הלשון העברית – סייע להן לתאר את המודרניות היהודית במונחים שונים מהותית מאלה העולים מן הפרדיגמה השנייה של חקר ההשכלה. שץ תיארה את המודרניזציה של השפה העברית בצורה שממחישה את הרב כיווניות של ההיסטוריה של השפה העברית,<sup>59</sup> את חוסר התחלת של הניסיון להשוות את המודרניזציה של העברית לתזת החילון<sup>60</sup> ולמעשה את כל מגוון הקרעים הפנימיים שצריכים להטריד את מנוחתו של כל חוקר המנסה להבין את מושג המודרניות העברית. שץ התמקדה בשורה ארוכה של ארוכה של הוגים – יהודים ולא-יהודים – וניתחה את עמדותיהם באשר לקדושתה של הלשון העברית, למעמדה של העברית כלשון הסכמית או להרחבתה של העברית לכלל לשון מודרנית. הסוגיה העוברת כחוט השני בכל הדיונים של שץ היא המתח בין ההשקפה שראתה בעברית שפה טבעית, הכפופה לחוקים לשוניים אוניורסליים, לבין ההשקפה שייחדה את העברית כבעלת ממד של הצטיינות או שגב: שפת הבריאה, שפה הנותנת קול לטבע הדברים שהיא מסמנת. קידושה (סקרליזציה) של השפה העברית לעומת חילונה (סקולריזציה) קבעו בערבוביה את ההיסטוריה של

of the Avant-Garde', *Critical Inquiry*, 27 (2001), pp. 354-384

59 שץ (לעיל הערה 7), עמ' 31-33.

60 שם, עמ' 28.

הלשון העברית בתקופה המודרנית, ובחשבון אחרון הפכו את ההיסטוריה הזו לסיפור מפותל שמסרב לאשרר בנימה חוגגת ניצחון את הסיפור על חילונה של השפה ועל החיאתה. שץ תיארה את ההיסטוריה של מחשבת הלשון העברית – ובעצם את טבעה של הלשון העברית המודרנית – והוכיחה שעסקינן בעצם במאבק לא מוכרע, בתהליך דינמי שתובנות לשוניות טבעיות או מדעיות נאבקות בו על מקומן עם תובנות דתיות, שהדגישו את קדושתה של השפה, את היותה שפת הבריאה (ספר יצירה) או שפתו של האדם הראשון (יהודה הלוי וספר 'הכוזרי').<sup>61</sup> לעתים היחס בין שתי התובנות האלה הוביל להתנגשות גלויה, ולעתים מדובר בתיווך פנימי. משכיל מוקדם כמו ישראל זמושץ ראה בסטנדרטיזציה הדקדוקית של הלשון העברית כלי חשוב לקידוש מחודש של הלשון, להרחקתה מן ההמון.<sup>62</sup> מנגד שלמה זלמן הנאו ראה בדקדוק אמצעי ללוחמה רציונליסטית נגד פרשנות מקרא מסורתית.<sup>63</sup> התהליך שתיארה שץ לא הסתיים בתמונת ניצחון שבישרה את תחיית השפה העברית, אלא במעין תיקו דינמי שאומר הרבה על הסתירות הפנימיות של המודרניות העברית או על אי האפשרות לתהליך חילון, לפחות בהיבט הלשוני שלו.

ליטבק טענה כי תנועת ההשכלה אינה יכולה להיחשב כלל כגרסה היהודית של הנאורות האירופית, וכי היא הייתה קרובה הרבה יותר לתנועה הרומנטית. היא ביססה את הטיעון שלה על נימוקים הלקוחים מן ההיסטוריה של הפילוסופיה (ההשכלה באה הרבה אחרי שעמנואל קאנט וז'ן ז'ק רוסו החריבו את יסודות הפילוסופיה של הנאורות), על הבחנות גאוגרפיות (ההשכלה התפתחה במזרח אירופה, בעוד שמרכז הנאורות היה באזור הצפון אטלנטי) ועל הבדלים פוליטיים (התהום הפעורה בין שיח הזכויות והריבונות של צרפת ואנגליה לבין האבסולוטיזם הנאור של רוסיה, פרוסיה ואוסטרו-הונגריה). לדידה של ליטבק ההשכלה שייכת לעידן הביקורת שלאחר הנאורות. אופייה של ההשכלה קרוב לביקורת של קאנט על תרדמתם הדוגמטית של הפילוסופים של הנאורות הגרמנית הרבה יותר מאשר לפילוסופים, ובראשם גוטפריד וילהלם לייבניץ, שהאמינו בקיומו של יקום מושלם, הנתון להשגחתו של אל רציונלי.<sup>64</sup>

ספרה של ליטבק מנכיח את הזרם השלישי של ההשכלה בצורה בהירה מאין כמותה. המשכילים היו קרובים להוגי הרומנטיקה הרבה יותר מאשר להוגי הנאורות. הוגי הנאורות סברו כי תפקידה העיקרי של התרבות וההגות הוא הבנה מיטבית של השלמות וההרמוניה של היקום שנברא ברצונו של האל – הטוב שבעולמות האפשריים, כדברי

61 שם, עמ' 39–41.

62 שם, עמ' 110.

63 שם, עמ' 141–148.

64 ליטבק (לעיל הערה 10), עמ' 3–22.

לייבניץ. לעומתם הוגי הרומנטיקה העמידו את תפקידה המעצב של התרבות על בסיס רחב ותובעני בהרבה: לא רק היאחזות בשלמות הרציונלית של הבריאה האלוהית – כבתקופת הנאורות – אלא גם פעולה קדחתנית ונמרצת למען תיקון אחדותו של העולם, שהתפרק בגלל פרדוקסים או אנטינומיות שהתעוררו בעקבות עלייתה של הנאורות.<sup>65</sup> המשכילים גייסו את היהדות לצורך תיקונו של העולם המודרני;<sup>66</sup> הם הציעו את היהדות כהבניה רומנטית – שהיא תמיד גם רצינית וגם אירונית, מודעת למגבלותיה – של תרבות יהודית גבוהה וגברית שתקבל עליה את עצירת ההתפרקות הפוליטית והרוחנית, את מבוכת הזמן, בלשונו של רנ"ק. ואולם בניגוד לדרכו של רנ"ק, שניסה לפתור מבוכה זו באמצעות פיתוח כלים ספרותיים-פילוסופיים שיוכיחו שכתבי הקודש מכילים גרעין פילוסופי מתקדם ועדכני, העמידה קבוצת המשכילים של ליטבק יהדות כוללת שעמדה אל מול המודרניות, ושסירבה ליטול חלק בפוליטיקה, בהיסטוריה או באפיסטמולוגיה של הנאורות. ההשכלה הייתה חלופה חלשה, אירונית וביקורתית למודרניות האירופית, שכבר הפכה לעובדה מוגמרת. המשכילים פעלו נגד כינונו של האזרח כאינדיבידואל אוניוורסלי<sup>67</sup> ונגד עלייתו של שוק הספרים קפיטליסטי;<sup>68</sup> לעתים תכופות הם השתמשו ביסודות מן האסתטיקה הרומנטית המוקדמת כדי לחבוט באסתטיקה הקלסיציסטית.<sup>69</sup> ההשכלה הייתה רומנטית לא רק מכיוון שהייתה מודעת לכך שהיא מאוחרת מן הנאורות ומן המודרניות,<sup>70</sup> אלא בעיקר מכיוון שהייתה חדורה במודעות לקיומו של קרע טרגי שהפריד בין המשכילים, נושאי תרבות יהודית גבוהה, לבין מה שהתרחש בספרה של הכוח ושל ההיסטוריה.<sup>71</sup>

## ד

האם הגדרתה ההיסטורית של ההשכלה באירופה נדונה אם כן להיטלטל מהכא להתם בהתאם למחויבות הפוליטית והמחקרית של חוקריה? האם ההשכלה אינה אלא תופעת משנה מטושטשת הנגזרת בסופו של דבר מתפיסות מתחלפות של מודרניות, למשל מודרניות בוטחת (פרדיגמה ראשונה), מודרניות מתונה ומרובה (פרדיגמה שנייה)

65 שם, עמ' 26–30.

66 שם, עמ' 26, 77.

67 שם, עמ' 18–19.

68 שם, עמ' 23–46.

69 שם, עמ' 35.

70 לעניין זה ראו: שולטה (לעיל הערה 14), עמ' 18–20.

71 ליטבק (לעיל הערה 10), עמ' 32.



או פוסט־מודרניות (פרדיגמה שלישית)? אכן אפילו התבוננות מקרית בכתביהם של המשכילים עצמם עשויה להניב הגדרות שונות וסותרות של ההשכלה, כרוחו הטובה של החוקר. למשל מנדלסון הגדיר במכתב אל אוגוסט הניג (1779) – המצוטטת כופות – את מיזם הביאור 'צעד ראשון לקראת תרבות',<sup>72</sup> הגדרה המבוססת על הייררכייה תרבותית וגאו־פוליטית מחודדת מאוד. הייררכייה מובלעת זו סותרת בעליל את ההגדרה הפנים־יהודית של מיזם הביאור, כפי שהציע מנדלסון עצמו ב'אור לנתיבה' (1783), הקדמתו החשובה למיזם זה.<sup>73</sup> בהקשר זה נדמה שמנדלסון עצמו היטלטל בין הפרדיגמה הראשונה לפרדיגמה השנייה של ההשכלה. דוגמה נוספת יש במניפסט 'דברי שלום ואמת' לוויזל (1783), הנע בין המגמה להוכיח שתורת האלוהים היהודית ניתנת להרמוניזציה עם תורת האדם, לבין תיאור תורת האלוהים – הטקסטים היהודיים שניתנו בהתגלות – כנבדלת, נשגבת ובכל אופן בלתי ניתנת להעמדה על תורת האדם. דוגמאות מקריות אלה מלמדות כי ניתן לאתר בספרות ההשכלה זרמים, כותבים או היבטים התואמים את שלוש הפרדיגמות שנוצרו במחקר. אין ספק למשל שאייכל או רנ"ק אכן הציעו תפיסת יהדות הקרובה מאוד לפרדיגמה השנייה, המתונה וההיסטוריציסטית, של ההשכלה, ובאותה מידה של ודאות אין להכחיש את הזעם הגדול, האנטי־דתי, של הוגים רדיקלים מסוגם של אברהם פפירנא, אברהם אורי קובנר או יל"ג, זעם התואם את דרכם של בעלי הפרדיגמה הראשונה.

ובכן בלי להיכנס לפולמוס עקר שמטרתו למדוד את משקלם היחסי של הזרמים הפנימיים בספרות ההשכלה ובתנועת ההשכלה, בדעתי להציע כאן קריטריון עדין יותר, שיאפשר אולי להבהיר מעט את הדברים. ספרות המחקר הפילוסופית וההיסטורית שהוקדשה בעשורים האחרים למנדלסון נסבה לעתים תכופות על הצלחתו או אי הצלחתו ליצור סינתזה פילוסופית יציבה שתאחד ותלכד את כתבי הקודש היהודיים מצד אחד ואת התובנות הבסיסיות של המטפיזיקה של הנאורות ושל הדת הטבעית מצד אחר.<sup>74</sup> בהקשר הנוכחי אני מעוניין לבחון את הסוגיה הזו מנקודת המבט של מחשבת הספרות של המשכילים ובראשם מנדלסון עצמו. שאלתי היא: האם תפיסת מעמדו של הטקסט העברי המקודש – העולה במוצהר או במובלע מן הכתיבה המטא־פואטית של משכיל זה או אחר – אפשרה סינתזה הרמונית של יהדות פוזיטיווית ודת טבעית, כפי שטוענים בעלי הפרדיגמה השנייה, או שמא היא כוננה שונות יהודית שלא יכלה להיטמע בפילוסופיה של הנאורות? העמדת מחשבת הספרות במרכז הגדרת ההשכלה

M. Mendelssohn, *Writings on Judaism, Christianity, and the Bible*, ed. M. Gottlieb, 72 Waltham, MA 2012, p. 188. והשוו על מכתב זה: פיינר (לעיל הערה 34), עמ' 153.

73 מ' מנדלסון, 'אור לנתיבה', הנ"ל, כתבים עבריים, ברסלאו תרצ"ט, עמ' 211–268.  
74 ראו לעיל הערה 46.

מאפשרת לבחון ולהגדיר את ההשכלה במונחים מדויקים מעט יותר: האם הטקסט היהודי המקודש – התורה שבכתב או התורה שבעל פה – נתפס במחשבת המשכילים כמושא של ביקורת או כמושא של השאה ורציונליזציה, כעמדתם של בעלי הפרדיגמה הראשונה והשנייה? או שמא הותירו אותו המשכילים בעמדה חיצונית שהעניקה לו פוטנציאל ביקורתי?

אכן מעבר לעמדותיו הפילוסופיות המוצהרות של המשכיל, מעבר למחויבויות הפוליטיות שלעתים הטילו עליו מגבלות אפולוגטיות, ומעבר לשאלת האפקט ההיסטורי של כתביו, הפריזמה הספרותית-הרטורית, שאציג כאן בקיצור המתחייב, עשויה לשפוך אור קונקרטי יותר על טבעה של הטלטלה הפרדיגמטית שתיארת למעלה.

ברוח ההבחנות החשובות שהציע אתנוני גרפטון באשר ליחס המורכב של ההומניסטים לטקסטים הקלסיים,<sup>75</sup> קל מאוד להיווכח שגם המשכילים הפעילו מערכות הנחות שונות לחלוטין באשר למהותו של הטקסט היהודי הקדוש. הנחות אלה משתלבות עם שלושת הזרמים ושלוש הפרדיגמות שעסקתי בהם למעלה.

משכילים כמו שאול ברלין, יוסף פרל או – במקרים מסוימים – מנדלי מוכר ספרים אכן תפסו את הטקסט היהודי המקודש כזירת לוחמה אידאולוגית. כפי שטענו חוקרים רבים, הפרודיה או החיקוי של הספרות המסורתית נועדו לקדם מתקפה סטירית מוחצת, שהשתמשה בכלי הנשק של היריב כדי לשבש את הנחות היסוד התאולוגיות שלו. התוצאה הייתה דה-מיסטיפקציה של כתבי הקודש.<sup>76</sup> פרדיגמה רדיקלית זו של תורת הספרות המשכילית שבה וצמחה בלבוש חדש בביקורת הספרות ובמחשבת הספרות של ההשכלה הרוסית באמצע המאה התשע עשרה: המבקר פפירנא היה גלוי לגמרי במתקפה שהוביל נגד כתיבה משכילית נמלצת שלא ידעה את זמנה ומקומה, ושהמשיכה להיות מחויבת ל'פרזאולוגיה' היהודית המסורתית.<sup>77</sup> בכל המקרים האלה

75 גרפטון עסק בעניין המיוחד של ההומניסטים בגישור על הפער שבין הבסיס הפגני של הטקסטים הקלסיים לבין השקפותיהם הנוצריות של ההומניסטים. ראו: גרפטון (לעיל הערה 6), עמ' 1–47.

76 מובן שהטקסט המסורתי, מושא החיקוי הפרודי, הוא מגוון ורב פנים. במקרה של כתבי ברלין, מדובר בלשון ספרות השו"ת, ראו: פלאי (לעיל הערה 26), עמ' 142–153. במקרה של פרל ומגלה טמירין מדובר בלשון ההגיוגרפיה החסידית, ראו: ב' קורצווייל, במאבק על ערכי היהדות, ירושלים תש"ל, עמ' 55–79; מאיר (לעיל הערה 28). ואילו במקרה של מנדלי מוכר ספרים מדובר בלשון מדרשי האגדה, ראו: מירון (לעיל הערה 37), עמ' 143–144.

77 ראו: א' פפירנא, 'קנקן חדש מלא ישן' (1867), הנ"ל, כל הכתבים, תל אביב תשי"ב, עמ' 9–85; פרוש, תרבות הביקורת (לעיל הערה 27); א' בנבגי, 'ניסיון לריהביליטציה של האלגוריה בביקורת העברית: קריאה מחודשת ב"אמת ואמונה" של אד"ם הכהן ובכתביו הביקורתיים של אברהם פפירנא', ביקורת ופרשנות, 42 (תש"ע), עמ' 333–365.

נתפס המשכיל כמי שמכניס אל הטקסט שלו את לשון המקורות רק כדי לבטלה כלשון קלסית – לשון בעלת מעמד מופתי, על-זמני, מושא נאצל של חיקוי – ולהצמיח במקומה לשון ספרותית בעלת מחויבות רפרנציאלית, לשון הנתונה לביקורת פילולוגית היסטורית.<sup>78</sup> המודרניזציה של הלשון התפרשה כאן כחילונה, וזוהי ללא ספק דוגמה טובה להפעלת הפרדיגמה הראשונה בתחום תורת הטקסט המשכילית. משכילים מתונים מברלין, שפעל בפרוסיה, ומפפירנא, שפעל ברוסיה, עסקו בלשון המקורות בצורה ביקורתית הרבה פחות, וניגשו אליה מתוך תחושה שקריאה מחדש של כתבי הקודש היא מרכיב מכריע בתהליך ביקורת פנימית של היהדות. במקום שיטוח לעגני של האונטולוגיה הקדמונית של הלשון המסורתית (הפעלת אירוניה לעגנית על הפתוס הדתי, כפי שהראה מירון<sup>79</sup>) תפיסת הלשון המתונה של המשכילים שהשתייכו לזרם השני של ההשכלה כוננה גישה מאוזנת יותר כלפי כתבי הקודש; במקום פעולת החיסול המבוססת על אירוניה או על סטירה, ננקטה פעולת שיקום וקימום.<sup>80</sup> אנשי הזרם השני של ההשכלה הגדירו את מפעלו הלשוני של המשכיל במונחים של תיקון פנימי של כתבי הקודש, כפעולה למען ייצובם הסמנטי או חילוץם של כתבי הקודש ממסורות פרשניות שאבד עליהן הכלח, בין שהן יהודיות ובין שהן נוצריות: מדרשים מופרכים במיוחד,<sup>81</sup> תרגומים גרועים לעברית<sup>82</sup> או תיקונים לכתבי הקודש שעשו הבראיסטים נוצרים שלא כיבדו את הנוסח המסורתי, וש'עושים דברי

78 גרפטון (לעיל הערה 6), עמ' 25–27, 44.

79 מירון (לעיל הערה 37).

80 יש לציין ששלושת הזרמים בספרות ההשכלה שאני מתאר כאן עשויים היו להימצא בעת ובעונה אחת בזמנים ובמקומות שונים של ההשכלה: בכתביו של הוגה יחיד או אפילו בתנועה הרטורית של טקסט אחד, שעשוי, כדרכם של טקסטים, גם לסתור את עצמו. ההבחנה בין שלושת הזרמים של ההשכלה אינה מבוססת אפוא על קריטריון היסטורי, ואינה שואפת לספר סיפור היסטורי חברתי. שלושת הזרמים השונים של ההשכלה אינם מתארים שלוש קבוצות נפרדות – היסטוריות, סוציולוגיות או אינטלקטואליות – של משכילים. אדרבה, הם היו משולבים זה בזה, בכל מקום ואתר. הערך האינטלקטואלי של ההבחנה בין הזרמים ובין הפרדיגמות הוא בתרומתו של הדיון לקידום השינוי ההרמנויטי שמתחולל עתה בקרב ההיסטוריונים בכל הנוגע להבנת המשמעות ההיסטורית הרחבה של ההשכלה. בדומה לדבריו של שלום על החוקרים שקדמו לו (לעיל הערה 5), ניתן לומר שהפרדיגמה השלישית של ההשכלה מאתרת יסודות של אי שביעות רצון מן המודרניזציה האירופית, יסודות שנעלמו מעיני חוקרים קודמים בגלל מחויבותם האידיאולוגית למושג אמפטי של מודרניות ונאורות.

81 נ' קרוכמל, האגדה ובעלי האגדה: מתוך 'ספר נבוכי הזמן', בעריכת א' בן-ישראל, תל אביב תר"ץ, עמ' 91–92. וראו גם פרשנותו של הריס לעניין זה: הריס (לעיל הערה 34), עמ' 275.

82 מנדלסון (לעיל הערה 72), עמ' 242–243. וראו את פרשנותו של אלטמן לעניין זה: A. Altman, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Philadelphia, PA 1998, p. 375

התורה חומה פרוצה'.<sup>83</sup> מטרת תהליך התיקון הזה הייתה הוכחת הקשר של הטקסט של ההתגלות לעולמה של המודרניות האירופית. דוגמה מובהקת ומפורסמת לגישה זו מצויה בכתביו של רנ"ק, ששאף להוכיח כי היהדות מסוגלת למלא תפקיד רוחני חשוב בגלגולים ההיסטוריים של הרוח האבסולוטית. כבעל פילוסופיה של הלשון האמין רנ"ק שניתן לנתח את החלקים האידיויסינקרטיים של כתבי הקודש באמצעים סמליים או ארכיטיפיים, וכך לשכתב אותם – על כל פנים את רובם – בשפה תבונית מובהקת.<sup>84</sup> בדומה לקרוכמל והרבה לפניו טען אייכל כי תפקידה של הספרות – המליצה או המשל – לשמש כ'מליץ' בין חקירת החכם הנשגב אשר הגביה עוף מבינתו לעלות עד שמי בוראו ובין השגת האיש ההמוני אשר לא ניסה לשום פעמיו בשביל הבחינה'.<sup>85</sup> אידאל הדמוקרטיזציה של הידע, שעמד ביסוד מפעלו של אייכל כ'זום' של תנועת ההשכלה,<sup>86</sup> משתלב היטב בתורת הספרות שלו. ספר 'משלי' הוא, לדידו של אייכל, דוגמה לכתיבה היודעת להעמיד חקירות נשגבות לרשותו של האיש ההמוני.

אם כן ניתן לתאר את הפרדיגמה הראשונה והשנייה של ההשכלה גם במונחים תאורטיים ספרותיים השואלים על מעמדו של הטקסט הספרותי במודרניות הספרותית העברית: התקפה מחלנת על האי רציונליות של הטקסט המסורתי (פרדיגמה ראשונה) לצד ניסיון להוכיח שלמרות הכול הטקסט המסורתי הוא אכן רציונלי (פרדיגמה שנייה). אך מה באשר לתיאור הלשוני-הספרותי של הפרדיגמה השלישית? בכל הנוגע לתפיסת הטקסט שלו הזרם השלישי של ההשכלה נבדל מקודמיו בכך שהגן על הפוליסמיה של הטקסט היהודי המסורתי, על שיטות הפרשנות המגוונות המכוננות אותו, ועל התנועה הבלתי החלטית של הטקסט המסורתי הזה בין תבונה לבין התגלות. בכל הרבדים האלה הטקסט היהודי והטקסטואליות היהודית הם יסודות שלא ניתן להעמידם על הפוליטיקה או על הפילוסופיה של הנאורות. בניגוד לשתי הפרדיגמות הקודמות, הפרדיגמה השלישית של ההשכלה העמידה את הטקסט היהודי של ההתגלות כיסוד של שוני והטרנומיה.

הפריזמה הטקסטואלית שאני מציע כאן חושפת בנקל את ההבדל העקרוני בין המיזם של רנ"ק, שעמד במרכז הזרם השני של ההשכלה, לבין המיזם של מנדלסון, שאני מבין אותו – בניגוד לסורקין, ברויאר ומיכה גוטליב – כמתאר קונפליקט, ולא

83 מנדלסון (לעיל הערה 73), עמ' 242; סורקין (לעיל הערה 34), עמ' 81.

84 נ' קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, בעריכת י' עמיר, ירושלים תשע"א (ברלין תרפ"ד; לונדון תשכ"א), עמ' כט–לג; הריס (לעיל הערה 34), עמ' 27.

85 י' אייכל, 'הקדמה ראשונה והקדמה שניה', הנ"ל, ספר משלי עם תרגום אשכנזי וביאור, וינה 1817 (ללא עימוד). ההקדמות פורסמו לראשונה בשנת 1790.

86 פיינר (לעיל הערה 34), עמ' 251–273.

אחדות, בין היהדות לבין המודרניות. כאמור רנ"ק פתר את מבוכתו של היהודי המודרני בהפעילו כלי ניתוח אוניוורסליים המוכיחים את התבוננות של היהדות ואת יכולתו של הטקסט היהודי לעמוד בלחצים ובמבחנים של המחשבה המודרנית ושל תורות הפרשנות המודרניות. לעומת זאת מנדלסון התמודד עם המבוכה הזו דווקא באמצעות שימורה: הוא התעקש על השונות של כתבי ההתגלות היהודיים, הוא הגן עליהם כעל טקסטים רטוריים או מליציים שיש בהם, כפי שאראה מיד, ריבוי משמעויות שלא ניתן להעמידו על אחדות. הטקסט היהודי נתפס באסטיקה המאוחרת של מנדלסון כלא מסוגל ולא מעוניין לתמוך במטפיזיקה הרציונליסטית של השלמות.<sup>87</sup> הוא טומן בחובו פוטנציאל של שונות, אחרות, אי רדוקטיוויות ובסופו של דבר התנגשות בלתי נמנעת עם מטפיזיקת השלמות של לייבניץ. התנגשות זו, המתרחשת ברובד מחשבת הספרות והלשון של מנדלסון, לא זכתה להארה מספקת במחקרים של ברויאר וסורקין. שונותו של הטקסט היהודי נעוצה בשייכותו למסורת טקסטואלית-פרשנית שלא ניתן לרתום אותה, כפי שאראה מיד, למושג רציונליסטי של שלמות. דווקא בגלל אי יציבות, הצומחת מן המחויבות הרטורית של הטקסט, ושלא ניתן ליישבה עם הפילוסופיה, יש ערך לשימורה של לשון הקודש בתקופה המודרנית; זהו בסיס כוחו הביקורתי של הטקסט היהודי.

היחס המתוח בין היהדות של ההתגלות והמצוות לבין הדת האוניוורסלית של המין האנושי בא לידי ביטוי בשורה ארוכה של דיונים ספרותיים, אסתטיים ופילוסופיים, שקיים מנדלסון בכתביו הגרמניים והעבריים. במסגרת זו אוכל לעמוד רק על ביטוי עקרוני אחד של המתח הנדון. ביטוי זה, המוכר היטב לחוקרי מנדלסון,<sup>88</sup> עולה מן ההבחנה בין הכוונה הראשונה לבין הכוונה השנייה של כתבי הקודש. ב'הקדמה למגילת קהלת' (1770) הבהיר מנדלסון כי המשמעות הראשונה של כתבי הקודש היא פשט, מובנן של המילים בהקשרן, מובן המכיל משמעות רעיונית או תוכן פרופוזיציוני

87 בעניין זה יש הבדל בין העמדה הרציונליסטית של מנדלסון ב'קהלת מוסר', שקל מאוד ליישבה עם האסטיקה של באומגרטן, לבין העמדות שהביע בעברית ובגרמנית בהמשך הקריירה שלו. לרעיון השלמות באסטיקה של המאה השמונה עשרה ראו: P. Guyer, '18th Century German Aesthetics', E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2007), URL <http://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-8th-german>; קסירר (לעיל הערה 57), עמ' 283–360. לפירוט הקשרים בין מנדלסון למטפיזיקה של הנאורות ראו: ארקוש (לעיל הערה 46), עמ' 1–33.

88 ברויאר (לעיל הערה 43), עמ' 188–190; הריס (לעיל הערה 43), עמ' 144; סורקין (לעיל הערה 34), עמ' 65–67; E. Stern, 'Genius and Demographics in Modern Jewish History', *Jewish Quarterly Review*, 101 (2011), pp. 347–382

שניתן לתרגמו לשפה אחרת.<sup>89</sup> לדבריו 'דרך הפשט או הכוונה הראשונה לשמור הטעמים ולא המלות; אין הבדל לפי עניינה [של הכוונה הראשונה] בין זכור לשמור, [או בין] לא תחמוד ללא תתאוה'.<sup>90</sup> הכוונה הראשונה היא הקשרית, כלומר מבוססת על הסכמה או על 'המשך ודבקות בין כתוב לכתוב'.<sup>91</sup> הכוונה השנייה היא המדרש בפרט והפרד"ס היהודי על כל שכבותיו, העושים שימוש בלתי הקשרי בכתובים. במונחיו של פול דה מאן ניתן לומר כי ההבחנה בין הכוונה הראשונה לכוונה השנייה לוכדת את הפער הבלתי ניתן לגישור, לטענת דה מאן, בין תוכן ההתכוונות (מנדלסון: טעמי התורה) לבין צורת ההתכוונות (מנדלסון: טעמי המילים).<sup>92</sup> בעוד שהכוונה הראשונה עוסקת 'במשמעות כמקבילה חוץ לשונית שניתנת לפרפרזה ולחיקוי',<sup>93</sup> הרי הכוונה השנייה מדובבת גלגולי משמעות שאינם תלויים בהתכוונותו של הקורא, והיא מוסברת, שוב במונחים של דה מאן, כפעילות תוך-לשונית מובהקת.<sup>94</sup> מנדלסון עצמו הגדיר את הכוונה הראשונה כאחדות וניתנות לתרגום, בעוד שהכוונה השנייה היא פרשנות העוקבת אחרי ריבוי – הייתי מסתכן ואומר, ריבוי בלתי נשלט – של משמעויות, המתנהל על פי ההיגיון המבלבל, הבלתי הקשרי, המטונימי והמפתיע של המילים, הרטוריקה והשפה. הכוונה השנייה 'מדקדקת אחרי כל מילה ומלה, אות ואות, וגם על כל קוץ וקוץ';<sup>95</sup> היא תרה אחר משמעות בצורה ש'אינה מסכימה' עם ההקשר, ומוליכה את הפרשן מן הדיון במשמעות החוץ-לשונית של הכתובים אל ההתחקות אחר פעילותה האוטונומית של הלשון עצמה. מנדלסון תיאר את המשמעות המעמיקה והולכת של הכוונה השנייה באמצעות סדרת דוגמאות.

89 מ' מנדלסון, 'הקדמה למגילת קהלת', הנ"ל (לעיל הערה 73), עמ' 148–161.

90 שם, עמ' 148. להגדרת הסינונימיות של הכוונה הראשונה ראו: שטרן (לעיל הערה 88), עמ' 367.

91 מנדלסון (לעיל הערה 73), עמ' 150.

92 הבחנתו של דה מאן מופיעה בדיונו בתפיסת התרגום של ולטר בנימין, כפי שזו נוסחה ב'משימת המתרגם' לבנימין. ראו: פ' דה מאן, ההתנגדות לתיאוריה, תרגם ש' גינזבורג, תל אביב 2010,

עמ' 201.

93 שם, עמ' 194.

94 שם.

95 מנדלסון (לעיל הערה 89), עמ' 150. אין להתעלם מן הממד הרטורי של פסקה זו. בעוד שריבוי המשמעויות הנשלט בכוונה הראשונה מבוסס על מטפורה, המתארת את שליטתו של בעל הכוונה בכל פעולותיה של הלשון, הרי את הכוונה השנייה תיאר מנדלסון באמצעות מטונימיה, שמסבירה את ריבוי המשמעויות כההליך של התרבות לשונית ספונטנית או שרשור של מסמנים הנובע מהיגיון רטורי. במקום שליטה אנכית של ריבוי המתכנס לאחדות טרנסצנדנטית של משמעות, ריבוי המשמעויות של הכוונה השנייה מבוסס על קרבה אופקית בין מסמנים הנוגעים זה בזה, והגוררים זה את זה בגלל הכפלה רטורית ('אות לאות, קוץ לקוץ'), ומנייה וביה חומקים מן ההשגחה של המסמן הטרנסצנדנטלי.

הממד הראשון של הכוונה השנייה מסתכם בייפוי המליצה גרדא – הטקסט משתמש במילים נרדפות, בפיגורות ובטרופים (היסטים), שאינם משנים את כוונת הכתובים. ואולם הדוגמאות הנוספות שתיאר מנדלסון משמעותיות הרבה יותר: הכוונה השנייה של הטקסט יכולה להכיל רמזים אוטוריים שהוסתרו מסיבות פוליטיות; היא עשויה לצמוח מראשי תיבות וגימטריות הטמונות במילים עצמן או להציע – וזהו הממד המעמיק ביותר – 'עניין נפלא ראוי להסתירו ולהעלימו מן ההמון ולא לגלותו כי אם לסגולת האדם'. מדובר כמובן בפרד"ס: המונח בראשי התיבות המשמש את מנדלסון לציון גימטרייה הוא רמו; מדרשי האגדה הם דרש; ואילו הסוד מכיל מדרשי קבלה והרמזים אוטוריים.<sup>96</sup>

אך מהו היחס המדויק בין הכוונה הראשונה לכוונה השנייה? האם מדובר בריבוי המוביל לאחדות או בריבוי החותר תחת לכידותו ואחדותו של הטקסט? ההצהרות המפורשות של מנדלסון בעניין מכריעות בצורה חד־משמעית בעד אפשרות הראשונה: הטקסט העברי המקודש, בין שהוא תוצר של התגלות ישירה ובין שהוא תוצר של דיבור ברוח הקודש, הוא אובייקט שלם ומאוחד, וכל ריבוי משמעותי משתלב – או לפחות צריך להשתלב – באחדות הרמונית יציבה המגלמת את חכמתו של האל.<sup>97</sup> לשון התורה מגלמת את שלמותה של הבריאה האלוהית דווקא בגלל ריבוי משמעויותיה, שבסופו של דבר מתכנס לאחדות המכילה ריבוי. לדברי סורקין טיעון שהשתמש בו מנדלסון בנקודה זו הוא טיעון פיזיקלי־תאולוגי,<sup>98</sup> לאמור שממש כשם שהאל כיוון בבריאתו 'בפעולה אחת אל תכליות רבות' – החוטם לדוגמה משמש 'להריח, ולנשימה, ולדחות הליחה העודפת ולייפות תואר הפנים'<sup>99</sup> – כך הוא תכנן את תורתו ככתוב יחיד שיש לו תכליות רבות המתווספות על הפשט (הכוונה הראשונה)

96 בפרשנות הרגישה והנבונה שהציע ל'הקדמה למגילת קהלת' טען ברויאר שמנדלסון ניסה לצמצם ככל הניתן את נוכחותו של הפרד"ס ובכל אופן האמין בקיומה של מערכת לשונית נטולת סתירות, המבוססת על 'קדם הנחות נטורליסטיות ואוניורסליות' על אודות טיב הלשון. ראו: ברויאר (לעיל הערה 43), עמ' 187, 193. סורקין טען במקביל כי מנדלסון איחה את השבר בין הכוונה הראשונה לכוונה השנייה באמצעות טיעון פיזיקלי־תאולוגי: הוכחת קיום האל באמצעות הכרה בשלמותו העילאית של העולם. ראו: סורקין (לעיל הערה 34), עמ' 41–42. כפי שאראה מיד, קריאה זו, המתארת היטב את עמדותיו של מנדלסון כמטפיזיקן שנשען על המושג השלמות של דת התבונה, אינה עושה צדק עם התבטאויותיו בכל הנוגע ללשון העברית ולשירה העברית.

97 להופעת אחדות זו בפילוסופיה הרציונליסטית ראו לעיל הערה 87. לפירוט פילוסופי של קווי היסוד של האסטיקה הרציונליסטית הגרמנית בת המאה השמונה עשרה ראו: F. Beiser, *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford 2009, pp. 1-30, 41-42

98 סורקין (לעיל הערה 34), עמ' 40.

99 מנדלסון (לעיל הערה 89), עמ' 151

אך אינן סותרות אותו. בלשונו של מנדלסון, ממש כשם שבמעשה הבריאה לא יצר האלוהים ולו אובייקט אחד לריק, כך בדבריו של האל 'לא נפל [...] דבר על צד הקרי בלי כוונה'.<sup>100</sup> על פי תפיסת הטקסט שייחס סורקין למנדלסון, הרציונליזם הפילוסופי-התאולוגי שולט בריבוי המשמעויות של הטקסט היהודי ומרסן אותו. הפשט (הכוונה הראשונה) מכיל ומרסן את המדרש ואת שאר הכוונות השניות בלי לבטלן. הוא עושה זאת כאמור באמצעות יצירת אחדות בתוך ריבוי; אחדות זו מממשת, לטענת סורקין, בתחום הלשון את הרעיון הפיזיקלי-התאולוגי של אחדות הבריאה.

המשך הפסקה אינו מאפשר להתעלם מכך שהטקסט של מנדלסון מגביל מאוד את תחום תחולתו של הטיעון הפילוסופי, ומביא את מנדלסון אל תוך תוכו של הקונפליקט בין הפילוסופיה לבין הרטוריקה. במקביל לקידום המטפורה המטפיזית, שלפיה כל ממדיה של לשון ההתגלות מתכנסים בתודעתו של האל והופכים לאחדות אחת, אישר מנדלסון את כוחה של הכוונה השנייה לחמוק ממוטת השליטה של הכוונה הראשונה:

אבל אין הבדל בין אמיתות הפשט לבין אמיתות הדרוש. כי אין ספק שכל מוצא שפתי המדבר ברוח הקודש, וכל תנועה מתנועות שפתיו תכונן אל עניין ותועלת מיוחד, ולא יהיה בהם דבר ריק. כאשר לא יימצא במעשה היצירה דבר נעדר מכל תכלית. ולכל גיד מגידי כנפי הזבוב ורגל הנמלה יש תועלת מיוחד, אף שילאה השכל האנושי להשיגם בפרט, כידוע לחוקרים. ואם כן אין ספק שבכל מקום שדרשו חז"ל לפי דרכם לא ברחו מן הפשט. ולא עזבו הכוונה הראשונה הנאותה להמשך הכתובים כי אם ראו בחמתם שדרך הפשט לא יספיק להבנת פרטי המאמר ודקדוקם כאשר זכרנו.<sup>101</sup>

פסקה זו מעמתת בלשון עדינה שתי עמדות שונות לחלוטין באשר לטיבה של לשון ההתגלות: העמדה הראשונה – שמנדלסון סימן כאמור ככוונה הראשונה של הכתובים – מסבירה את ריבוי השכבות של הלשון ואת טבעה של לשון כתבי הקודש כוהים לטבעה של הבריאה – כאמור מטפורה של שלמות. אך רעיון זה על דבר שלמותה של הלשון מסויג ומתוחם כאן בדבריו של מנדלסון על בעיה פרשנית-לשונית שנתקל בה שוב ושוב כמתרגם וכמבאר: 'דרך הפשט לא יספיק להבנת פרטי המאמר'. מצב זה מתואר כאן במונח לאות השכל; בשלב מסוים השכל האנושי נלאה מן המאמץ לעסוק בטיעונים פיזיקליים-תאולוגיים תכליתניים, טיעונים המבוססים על הפשט: הפרטים הרבים (גידי כנפי הזבוב, רגל הנמלה) מסרבים להתכנס במסגרת אחדותו

100 שם.

101 שם.



של חוק השלמות המטפיזי. בשלב מכריע זה נדרש הפרשן להפעיל עיקרון פרשני שונה, שתופס את הלשון לא כאחדות של פרטים המגלמת את תבונתו העילאית של האל כבורא, אלא דווקא כהתפרקות ושרשור של אין־סוף מסמנים המרמזים – על דרך הכוונה השנייה – על מפעל אלוהי שאיננו יכול להיות מוגדר כאחדות פיזיקלית־תאולוגית. ברגע שהשכל לאה מהכפפת הפרטים לתכלית הבריאה, הוא עובר מן התמונה המדעית של העולם כבריאה התכוונתית אל השרשור הלשוני־המטונימי של המילים, שמתאר את הבריאה כחומקת מכוונתו של האל. בשלב זה עבר מנדלסון מן המטפיזיקה והתאולוגיה אל הרטוריקה. המילים של כתיבי הקודש אינן עוד מטפורה לשלמותו ההגיונית של העולם. ממש נגד רצונו של מנדלסון המטפיזיקן, שרשורן של המילים מתחיל לציית להיגיון מטונימי, המתאר היגיון אחר לגמרי של צירוף; תחת ההיגיון של הרטוריקה, שאין להימלט ממנו, המילים משתלשלות זו מזו, נובעות זו מזו, ונושאות מובן שאינו מאפשר להן להיות מטפורה של אקט התכוונתי יחיד של הבורא. אכן ברגע אחד של לאות השכל<sup>102</sup> מתגלה סתירה עקרונית בין עקרון הדת הטבעית של מנדלסון לבין הרטוריקה שלו. הדת הטבעית מנסה לשכנע שהמילים של כתיבי הקודש שואפות לאחדות בתוך ריבוי, ממש כאילו היו דברים, ואילו הרטוריקה של מנדלסון – הפרשן, המבאר והמתרגם – חושפת דווקא את חדלונה של המטפורה, האמורה להעתיק או להסיט את המציאות הלשונית אל מציאות של דברים. אותו רגע עקרוני של לאות השכל מפריד את המילים מן הדברים, את הרטוריקה מן הפילוסופיה.

מנדלסון לא התכחש לבעיה זו. המפנה המכריע והדרמטי הזה מתגלה במלוא מובהקותו כאשר, מיד לאחר הפסקה שצוטטה לעיל, הוא הציע דוגמה עקרונית לרגע כזה של לאות השכל, רגע שבו המדרש המסורתי פורץ אל פני השטח של פרשנות הפשט הפילוסופית. בפסקה זו תיאר מנדלסון את הדרך שבה ביארו שלו לספר קהלת מתמודד עם סתירות מפורשות בין פסוקים מהופכים בדברי קהלת העוסקים בערכם היחסי של החיים והמוות.<sup>103</sup> הוא הסביר את פשרה של הסתירה בדברי קהלת בין חיוב החיים לבין חיוב המוות כ'מריבה בין משפט השכל להמיית הטבע', כלומר כטלטלה

102 הרגע הזה מתגלה רק בקריאה רטורית של הטקסט: 'לכל גיד מגידי כנפי השוב ורגל הנמלה יש תועלת מיוחד', אלא שהוא אינו נגיש להבנת השכל. הריבוי שאינו ניתן להכפפה לאחדות מפסיק להיות ריבוי של דברים, ומתחיל להיות ריבוי המבוסס על הכברת דוגמאות בלתי רלוונטיות, שכל חשיבותן היא הרטוריקה של ההפלגה, הריבוי וההקטנה. במילים אחרות, הבעיה העקרונית של הכפפת הריבוי לאחדות מפסיקה להיות בעיה תאולוגית ומתחילה להיות בעיה רטורית.

103 אלה הפסוקים הסותרים בספר קהלת: 'כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת' (ט 4); 'טוב [...] יום המנות מיום הנהלוד' (1 ו). לציטוט שני הפסוקים ראו: מנדלסון (לעיל הערה 89), עמ' 151–152.

המאפיינת את חייהם של אנשים חלשי דעת, בעלי 'דעה הנפסדת' ו'מכחישי השארית הנפש'. חוסר היכולת להאמין בחיי העולם הבא – יסוד עקרוני וחשוב בפילוסופיה של מנדלסון – מוביל אנשים אלה להתרוצצות פנימית בלתי פוסקת. בעתות רווחה הם מאשרים בחפץ לב את החיים ובזים למוות, ואילו בנסיבות חיים נעימות פחות הם מכריזים שאין ביכולתם לסבול את הרע 'הנעשה תחת השמש' וקצים בחייהם.<sup>104</sup>

כיצד עוצר ספר קהלת את התרוצצות הפנימית הזו? התשובה של מנדלסון חשובה ומפתיעה: מה שבסופו של עוצר את המבוכה הוא לא קריאה פילוסופית של הכוונה הראשונה של הכתובים, אלא דווקא הדגשת הכוונה השנייה של הכתובים, העולה מריבוי משמעויות שאינו ניתן להעמדה על אחדות. מנדלסון הבהיר כי הדיון הפילוסופי בספר קהלת, הנסמך על פרשנות הפשט של הטקסט, אכן מסוגל באופן עקרוני לעצור מבוכה זו. דיון כזה יציע הוכחה פילוסופית מופתית לנצחיות הנפש ולעליונות חיי העולם הבא, הוכחה שמנדלסון עצמו פיתח בספרו הגרמני הנודע 'פייידון'. אלא שלאחר אזכור הפתרון הפילוסופי, המבוסס על הפשט ועל הכוונה הראשונה, הודה מנדלסון באי נוחות מסוימת (הוא פתח שני משפטים עוקבים במילה 'אולם', חריקה סגנונית לא טיפוסית ל<sup>105</sup>) כי אפילו שלמה המלך, מחבר ספר קהלת, בחר שלא לפתור את המבוכה שת'ארת'י באמצעות הפשט הפילוסופי. מכיוון שגם במקרה זה 'דרך הפשט לא יספיק להבנת פרטי המאמר', נדרש הפרשן של ספר קהלת לפנות אל הכוונה השנייה, לחצות את הקווים מן הכוונה הראשונה אל הכוונה השנייה, מן הפרשנות הפילוסופית אל המים הסואנים של המדרש, המשל, המליצה והפרשנות הרטורית. לאחר שמנדלסון הבהיר כי הדיון הפילוסופי בנצחיות הנפש 'אות לפשוטו של מקרא ולכוונה ראשונה' בלבד, הוא זימן את קוראיו אל לב לבו של הפתרון המדרשי, שאמור להציל את האדם הנבוך המתרוצץ בין שלילת החיים לחיוב המוות ובחזרה.

ובכן כיצד מצילה הרטוריקה את המצב? מנדלסון השיב כי 'לא לחינם בחר המדבר ברוח הקודש במשל האריה והכלב' (קה' ט 4). מחבר ספר קהלת בחר במשל זה כדי לתת קול למדרש הלכתי מפי ר' תנחום (בבלי, שבת ל ע"א–ע"ב) שמטרתו להעלות לפני הקוראים את 'זכר מעלת הגוף החי מעל הגוף המת' – עמדה הפוכה מזו שעולה מן הדיון הפילוסופי; הוא עשה זאת כדי להפיס את דעתם של הקוראים, לסייע להם לעצור את הטלטלה בין אישור החיים לאישור המוות. ההיצמדות למדרש המאשר את עליונות החיים בהקשר פרקטי נועדה לשכך את הסתירות, להניח את הדעת. זהו פתרון רטורי במוצהר, והוא הובא מחוץ לדיון הפילוסופי, שבו הוכיח מנדלסון דווקא

104 שם, עמ' 151.

105 שם, עמ' 152.

את נצחיותה של הנשמה. תורת הפרשנות המובלעת בדברים אלה אפשרה למנדלסון להעמיד את ריבוי המשמעויות המדרשי כחלק בלתי נפרד ממשמעותו של הטקסט המקראי. חלק זה עומד בסתירה לפרשנות הפשט הפילוסופי של הטקסט. התפנית שעשה הפרשן, שנתקף בלאות השכל, מן הפשט אל המדרש, מן הכוונה הראשונה אל הכוונה השנייה, מעידה שכדי להישאר לכיד, אחדותי ומניח את הדעת, הטקסט המקראי חייב להישען באופן פרדוקסלי על ריבוי שאינו ניתן להעמדה על אחדות: הטקסט המקראי נדרש לתמרן בין הפשט לדרש, בין הפילוסופיה לרטוריקה, בלי להכריע ביניהם. פרשנות קהלת על פי הכוונה הראשונה ועל פי המטפיזיקה של הישוארות הנפש אינה ניתנת ליישוב בשום אופן עם דבריו המצוטטים של ר' תנחום (הכוונה השנייה). המעבר מן הכוונה הראשונה אל הכוונה השנייה הוא אישור של ריבוי משמעויות שאין להעמידו במבנה יציב ומאוחד של משמעות רשמית אחת. המבנה הרטורי של הטקסטואליות היהודית הוא מתח בין הכוונה הראשונה לכוונה השנייה. המתח הזה מתואר כאן כמפרק ומשבש את אפשרותה של המטפיזיקה; הוא משעה את תוקפו של הטיעון הפיזיקלי-התאולוגי, והוא עושה זאת בדיוק ברגע שבו מנדלסון הפסיק להיות פילוסוף והתחיל להיות מליץ: פרשן, מתרגם, מבאר.<sup>106</sup>

אמונתו במטפיזיקה הלייבניציאנית גרמה לו למנדלסון לשבח ללא הרף את קיומו של מסמן טרנסצנדנטלי האמור לאגד את כל שכבות המובנים של הטקסט התנ"כי.<sup>107</sup> אך מנגד ברור לחלוטין שהסתמכותו של מנדלסון – כפרשן ומתרגם – על

106 ברויאר הסביר את ההחלטה הפרשנית של מנדלסון לעבור מן הכוונה הראשונה אל הכוונה השנייה כמעבר מן הפילוסופיה אל ההלכה, מן המחשבה המופשטת אל מציאות החיים. ראו: ברויאר (לעיל הערה 43), עמ' 220–221. ואולם היא הנותנת, שהרי מעבר זה לא היה יכול להתקיים אלמלא הפעיל מנדלסון שתי תפיסות לא מיושבות של לשון כתבי הקודש: הראשונה פילוסופית, והיא תרה אחרי משמעות תמטית ומכוונת של הכתובים; משמעות פילוסופית זו נשמרת באמצעות הפרדת המסמן מן המסומן, או בלשונו של דרידה, באמצעות האידאה של הסימן, הנסמכת על ההבדל בין המוחש לבין המושכל. ראו: ז' דרידה, על הגרמטולוגיה, תרגם מ' רון, תל אביב 2015, עמ' 66. התפיסה השנייה של הלשון מערבת בתהליך הפרשנות והתרגום את עקבותיו של המסמן עצמו. מובן שמנדלסון חש צורך להתנצל בפסקה זו על המעבר מן הפילוסופיה אל הרטוריקה: לאות השכל של קוראים מסוימים גרמה לפרשן לחצות את הגבול מן הפילוסופיה אל הרטוריקה. אבל מנקודת המבט של מחשבת הספרות והרטוריקה לאות השכל של הפילוסוף מבורכת: היא מאפשרת להכניס אל חשבונה של הספרות סימנים המושכים אתם שובל של משמעויות המשבשות את היציבות והבהירות המושגית של הפילוסופיה. לאות השכל היא הרגע שבו הכוונה הראשונה הופכת לכוונה שנייה, הרגע שבו הפילוסופיה מפנה את מקומה לרטוריקה, הרגע שבו השאיפה למובנות אוניוורסלית של הלשון נוחתת לטובת הכרה במתח שבין האוניוורסלי והפרטיקולרי.

107 מנדלסון (לעיל הערה 73), עמ' 245.

הרטוריזציה<sup>108</sup> של הסימן מוכיחה כי אחדות זו בטלה ומבוטלת, ובכל אופן אינה יכולה להסביר תאורטית – או להנחות פרקטית – את מפעלו התרגומי והביאורי של מנדלסון. אינני מכחיש חלילה כי עמדתו המוצהרת של מנדלסון כפילוסוף מביעה תמיכה ברעיון יציבותו ואחדותו של הטקסט. רעיון זה מבוסס כאמור על תפיסת אחדותו של הטקסט היהודי כנגזרת מחכמתו של הבורא, שאינה יכולה לסבול סתירה. ואולם נקודת מבטו של הרטוריקן – המתרגם, הפרשן והמליץ – הפועל למען תיווכה של האמת בלשון, נמצאת תמיד ומראש על מסלול התנגשות עם הפילוסופיה. אכן מרגע שהשכל לאה, מרגע שמתברר כי הפשט אינו יכול להסביר את הכתובים, מהרגע שבו עסקינן בקריאה ולא בספקולציה פילוסופית – עבר מנדלסון המבאר והמתרגם אל עיקרון פרשני אחר, שאינו מתיישב עם הפשט אך עם זאת משתתף בקביעת מובנם של הכתובים במידת לא פחותה של סמכות.<sup>109</sup> גם כשמנדלסון לא הודה בכך במפורש – וכפי שאראה מיד, הוא הודה בכך במפורש ב'אור לנתיבה' – יש בכתביו מתח בין אידאל של לשון המגשים את רעיון השלמות המטפיזית והסימון הטראנסצנדנטלי לבין אידאל מנוגד בתכלית, המחייב להודות שהכוונה השנייה של כתבי הקודש מתפקדת כסמן של ריבוי שלא ניתן לשעבדו לעקרונות דת התבונה והדת הטבעית. הכוונה השנייה היא הבלם, המעצור, 'עד פה תבוא ולא תוסיף' (איוב לח 11), שהציב מנדלסון לפני תורת הפרשנות האוניוורסלית של ההשכלה הדתית ושל דת התבונה.

חשיבותו של הקרע בין הכוונה הראשונה לכוונה השנייה נחשפת במלואה ברע שבו המתרגם, אם להשתמש בלשונו של ולטר בנימין, ניגש למשימתו. בפסקה מפורסמת במיוחד ב'אור לנתיבה' כתב מנדלסון שתהליך התרגום של התנ"ך מחייב את המתרגם להשעות בסיטואציות מסוימות את הכוונה הראשונה. בכל מקום שאין סתירה בו בין הכוונה הראשונה לכוונה השנייה, המתרגם חייב לתת ביטוי לפשט ולהותיר את הדרשה למבינים בדבר. לעומת זאת –

אם הדרך הנראה לנו פשוטו של מקרא הוא סותר ומתנגד לדרך הדרוש המקובל ומועתק אלינו מאת חז"ל, עד שאי אפשר שיהיו שניהם צודקים, כי הסותר נמנע, אז חובה עלינו לילך בדרך הדרש, ולתרגם את המקרא על פיהו, כי אנו אין לנו אלא קבלת חכמינו ז"ל, ובאורם נראה אור.<sup>110</sup>

P. De Man, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, CT 1979, p. 10

109 בכך נבדל מנדלסון מתפיסת המדרש של הרמב"ם. ראו לעניין זה: י' אלבוים, להבין דברי חכמים, ירושלים תשס"א, עמ' 133–134

110 מנדלסון (לעיל הערה 73), עמ' 245. פרשנים רבים עסקו בפסקה זו או ברעיונות העולים ממנה, אך למיטב ידיעתי רובם ככולם השקיעו מאמצים רבים ביישוב לא משכנע של סתירה, שמנדלסון

אף שמנדלסון לא ויתר על האידאל המטפיזי של האחדות, בפסקה עקרונית זו הוא הורה שבכל הנוגע לניתוח הלשוני של כתבי הקודש ולתרגומם, האידאל המטפיזי של האחדות הטרנסצנדנטית של הפשט והדרש – אותה אחדות פיזיקלית-תאולוגית שסורקין וברויאר ראו בה מטפורה לפעולת לשון הקודש – אידאל זה אינו עומד במבחן הפרקטיקה והתאוריה התרגומית שלו. פרשניו של מנדלסון הרבו לצטט פסקה זו, אך העמדה הביקורתית והנוקבת העולה ממנה בכל הנוגע ליחסי הטקסט היהודי עם המטפיזיקה של הנאורות לא קיבלה ביטוי מספק בספרות המחקר על מנדלסון. פסקה זו אינה מציגה דוגמה של מקרה קיצוני וניח, אלא מציבה את הניגוד בין הכוונה הראשונה

מתארה בשפה שאין ברורה ממנה. תורת הלשון של מנדלסון אינה מאפשרת שיבה אל אחדות לשונית קדמונית – כפי שטענו בצורות שונות שורך ושץ – ואינה מתירה סינתזה של צורת הפרשנות המסורתית עם זו המודרנית – כפי שטענו ברויאר, סורקין והריס. אני סבור שפסקה זו – ותורת הלשון של מנדלסון בכלל – מתארת מצב שבו הלשון העברית מציבה בפני הפרשן התנגשות בלתי פתורה בין פשט לדרש, בין כוונה ראשונה לכוונה שנייה, בין פילוסופיה לבין רטוריקה. הטקסטואליות היהודית המסורתית (הכוונה השנייה) מוצגת כאן כיסוד שאינו מאפשר למתרגם לאחות את השברים של השפה הקדמונית המקורית. מנגד, המתרגם אינו יכול למצוא את כל משמעויותיה של המסורת הפרשנית המגוונת באמצעות ההיאחזות בדרך הפשט. שורך טענה לאחזרה כי מיום הביאור והתרגום היה מבוסס על ההנחה שאין סתירה בין ריבוי הלשוניות לבין החזרה אל השפה העברית המקורית. ראו: שורך (לעיל הערה 10), עמ' 79–89. שץ הדגישה את חשיבותו של דקדוק העומק במחשבת השפה של מנדלסון ב'אור נתיבה'. לדבריה דקדוק זה מסוגל בסופו של דבר לחזור ולשקם את הקשר בין מחשבה לפעולה, קשר שאבד בשפת הסימנים המודרנית. ראו: שץ (לעיל הערה 7), עמ' 255–259. ברויאר הודה שפסקה זו משקפת בעיה פרקטית בעבודתו של המתרגם, אך נמנע מלהסיק מכך מסקנות פילוסופיות, והצביע על משקלם של פתרונות פרשניים מקומיים שסיפק מנדלסון לקוראיו במקומות שונים במיום הביאור (ראו לעיל הערה 106). בסופו של דבר מיום הביאור מתאר לדעתו של ברויאר מצב של שוויון ערך בין פשט לבין דרש. ראו: ברויאר (לעיל הערה 43), עמ' 195–204, 221. סורקין, בדומה לברויאר, ראה במיום התרגום והביאור מעין תמצית (digest) נטולת סתירות של פרשנות בדרך הפשט, העושה שימוש מודרך בדרש, ומוכיחה בכך את ההרמוניה שבין שתי צורות הפרשנות. ראו: סורקין (לעיל הערה 34), עמ' 68–78. הריס טען שמנדלסון הדגיש בפסקה זו שהאינטרפרטציה המדרשית של כתבי הקודש היא לגיטימית, סמכותית ומבוססת בכל אופן על 'הרמנויטיקה ממושמת' של כתבי הקודש. ראו: הריס (לעיל הערה 43), עמ' 146–147. לבסוף, בספר מסעיר המוקדש לסוגיית הפשט והדרש צייטט חוקר התלמוד וייס-הלבני פסקה זו, אך פטר אותה בלא כלום. לטענתו מנדלסון כתב דברים אלה ככל הנראה מתוך ניסיון להשקיט את התנגדותם של בני זמנו, ובכל אופן הדברים אינם ראויים לדין מעמיק מכיון שהוא הושפע יתר על המידה ממקורות לא יהודיים. ראו: D. Weiss, *Halivni, Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York 1991, pp. 29–30. למרבה האירוניה דווקא עמדתו התאולוגית של וייס-הלבני בסוגיית מעמדו של הדרש – שיש לשמר את ההבדל בין פשט לדרש בלי לגשר עליו, ושהדרש מתקיים מפני שאין אנו ראויים להתגלותה של האמת כפשט (שם, עמ' 126–154) – היא היא הקרובה ביותר לעמדתו של מנדלסון.

לכוונה השנייה כניגוד בין פשט פילוסופי לבין ריבוי משמעויות רטורי. אחדות הפשט והדרש מפסיקה למלא תפקיד פרשני ברגע העקרוני שבו המתרגם צריך להכריע כיצד הוא עושה את עבודתו. בנקודה זו איחוי הטקסט היהודי עם משמעות פילוסופית מתברר כבלתי אפשרי, ואי אפשריותו נובעת מאופיו של המדרש כרטוריקה יהודית שאינה מקבלת את עקרון הסתירה של לייבניץ.<sup>111</sup> ממש כשם שהפרשן ששכלו לאה עובר מן הפשט הפילוסופי אל מדרשו של ר' תנחום, כך המתרגם, שלא עלה בידו להמתיק – כלשונו של מנדלסון – את שתי הכוונות יחד, נדרש לסדוק את פני השטח של תרגומו ולסמן בו את הכוונה השנייה, הבלתי ניתנת לתרגום. למרות מאמצי הפרשנים, המתח הבלתי פתור בין האוניוורסלי לבין הפרטיקולרי, בין האחדות לבין הריבוי, בין הדת הטבעית לבין דת ההתגלות ובעיקר בין פילוסופיה לבין רטוריקה, ראוי לו להיחרט כיסוד מכונן בתפיסת כתבי הקודש של מנדלסון.

#### אפילו

מנדלסון שיבש את הדיכוטומיה הפילוסופית שמאבטחת את ההפרדה בין כוונה ראשונה לכוונה שנייה. הכוונה הראשונה מבוססת על הפרדה אידאלית בין המסמן לבין המסומן, בין אמצעי הביטוי לבין משמעות הביטוי,<sup>112</sup> ואילו הכוונה השנייה מכירה בכוחו של המסמן להותיר את עקבותיו במשמעותיו של הטקסט: להסיט, לסובב ולסחרר את האמת הפילוסופית באמצעות הפיגורות והטרופים של הרטוריקה. לעומת זאת, המסורת הרציונליסטית במחשבת הספרות העברית, ששיאה בדבריו המפורסמים של הרמב"ם על שיטת מדרשי חז"ל, מבוססת כולה על הציווי להפריד את הגלים הגבוהים של הרטוריקה המדרשית או הנבואית מן המשמעות הפילוסופית של הטקסט, שניתן להגיע אליה רק באמצעות פרשנות אלגורית.<sup>113</sup> ההולכים בדרכו של הרמב"ם בתחום מחשבת השירה, כגון משה אבן תבון ויוסף אבן כספי, אישרו את המדיום השירי במידה שהוא מסוגל "להרחיק אמונת פשטי הדברים", כדבריו של הראשון,<sup>114</sup> ולהותיר את מובנו של הסימן מחוץ להישג ידם של ההמונים.

המשמעות ההיסטורית המלאה של מעשה השיבוש של מנדלסון תוכל להתברר רק לאחר בחינה מעמיקה יותר של גילגולי של מושג המליצה בימי הביניים, ברנסנס

111 לעניין זה ראו: M. Bernard-Donals and J. Fernheimer (eds.), *Jewish Rhetorics: History, Theory, Practice*, Weltham, MA 2014, p. xv

112 דה מאן (לעיל הערה 108); דרידה (לעיל הערה 106).

113 הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ו, עמ' קכט-קמו.

114 משה אבן תבון, פרוש על שיר השירים, ליק 1874, עמ' 7.

ובספרות ההשכלה. ועם זאת כבר עתה ברור כי מחשבת הספרות של מנדלסון מנסה לערער, מנקודת המבט של המליצה והרטוריקה, על היציבות והעליונות של המובן הפילוסופי של כתבי הקודש. דבריו של מנדלסון על השירה והרטוריקה המקראית מסייעים לנו להבין טוב יותר את ההשכלה כמציעה מודרניות ספרותית המשתייכת לזרם השלישי, שהגדרנו לעיל. אם אנו מעמידים את תורת הספרות במרכז המשמעות ההיסטורית של הגותו, נוכל לטעון כעת כי ההשכלה של מנדלסון קוראת לחידוש המאבק בין הפילוסופיה לבין הרטוריקה: משמעותם וערכם של כתבי הקודש איננה נמדדת באמת המידה של משמעותם הפילוסופית האוניוורסלית. אדרבא, היא עומדת דווקא על העימות שאמור להתפתח בין הטקסט לבין הפילוסופיה, עימות שמתחיל להתפתח באותו הרגע שבו המטפיזיקון מפנה את מקומו למתרגם, לפרשן, ולמליץ. ההיסטוריה הימית בינימינית והרינסאנסית של מושג המליצה, שאעסוק בה במקום אחר, מראה כי העימות זה מתחיל ב'נופת צופים' של יהודה מסר ליאון, נמשך בכתביו של עזריה מן האדומים, מתחדד מאד בשתי מסות רטוריות מנוגדות פרי עטו של רמח"ל,<sup>115</sup> ומגיע אל מנדלסון ומחשבת הספרות של ההשכלה לאחר שעבר תחת ידיהם של משכילים ומדקדקים מוקדמים כמו יהודה ליב מרגליות, ש"ז הנאו, ואחרים. מחשבת הספרות של ההשכלה היא מליצית במובן זה שהיא נעה כולה בחותם המאבק בין מורשת הרציונליזם הפילוסופי של הרמב"ם, שמשכילים מרכזיים – אייכל, רנ"ק ארטור – ניסו להתאים אותה למחשבת הספרות המודרנית שלהם, לבין ניסיונות חוזרים ונשנים של הוגים אחרים – מנדלסון, נ"ה וייזל, יואל ברי"ל, יצחק סטנוב, שלמה לויזון, אברהם מאפו – שבאו לשקם את נקודת המבט של הרטוריקה והמליצה, ובתוך כך יצרו מושג דיאלקטי ומתוח של מודרניות ספרותית עברית המבוססת על עימות בין הרטוריקה והקול של הטקסטים היהודיים המסורתיים, לבין האמת הרציונלית של משמעותם הפילוסופית של כתבי הקודש: עימות בין רציו לבין אורציו.<sup>116</sup> נקודת המבט הייחודית של ההיסטוריה של מחשבת הספרות העברית תומכת איפא בטענה

115 ב'לשון לימודים', שפורסם בשנת 1727, רמח"ל העלה על נס תפיסה הומניסטית של הרטוריקה, והוא חב חוב של ממש לתובנות המטא-רטוריות של מסר ליאון ולקטגוריות ולמושגים של הרטוריקה הרומית. 'ספר המליצה' (1742) שנכתב בתקופה שבה שהה רמח"ל באמסטרדם והושפע מן המתודה השמרנית של פטר רמוס הוא במובנים רבים הנמוזים הפרו-פילוסופי של 'לשון לימודים'. על 'ספר המליצה' ראו: Ch. Manekin, 'On Humanist Logic Judaized – Then and Now', R. Fontaine et al. (eds.), *Studies in the History of Culture and Science: A Tribute to Gad Freudenthal*, Leiden 2011, pp. 431-452

116 תרגום המונח היווני לוגוס ללטינית: רציו, אך גם: אורציו. ראו: J. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton, NJ 1968, p. ix. כפי שאראה במקום אחר, מושג המליצה מכיל למעשה את שני המובנים גם יחד.

היסטורית מנוגדת לזו שעלתה מכתביהם של בעלי הפרדיגמה השניה בחקר ההשכלה: באשר היא חידוש של מלחמת הרטוריקנים והפילוסופים, ההשכלה אינה יכולה להיות מוגדרת רק כהשאה של היהדות אל המודרניות, אלא גם, ואולי בעיקר, כהגנה על הקול הרטורי של היהדות המרסן את מרוצה-קדימה של הפילוסופיה.

לאחר מנדלסון ידעה המליצה עוד כמה עשרות שנים של חסד לפני שירדה בבושת פנים מעל במת ההיסטוריה של הרעיונות. היא פינתה את מקומה בשנות השישים של המאה התשע עשרה למושג-גג חדש, ספרות, במובן החדש של ספרות יפה, ולצורה ספרותית שונה לחלוטין של בדיוניות.<sup>117</sup> ההיסטוריה המדויקת של המונח הזה עדיין לא נכתבה, אך ברור כי הנשימות האחרונות של המליצה לפני ירידתה היו רבות משמעות. הקריאה בכתבי יואל ברי"ל<sup>118</sup> דוד פרידריכספלד<sup>119</sup> שלמה לויזון<sup>120</sup> ואברהם מאפו,<sup>121</sup> לצד הוגים נוספים, מעידה שהם שקדו על גילוי הפוטנציאל התקופני של הרטוריקה העברית במיוחד כאשר היה עליה להתמודד עם תמונת העולם הפילוסופית-המדעית ועם המחויבות המימטית-הראליסטית של הספרות החדשה, שבסופו של דבר הכניעה אותה. גם כאן מדובר בפרדיגמה השלישית של ההשכלה, אלא שהנשימות האחרונות של ההשכלה כרטוריקה וכמליצה היו חורקות וקדחתניות במיוחד.

אכן, ויזל ומנדלסון נשמעים מתונים כאשר משווים אותם לרטוריקה הפוליטית האלימה העולה מכתבי ברי"ל, לויזון או מאפו: האחרונים, שפעלו תחת השפעה מובהקת של רומנטיות, הציעו פוליטיזציה מפורשת יותר של המליצה כאמצעי לשוני המסרב לכפוף את ראשו תחת ה'רציו' הפילוסופי. בשלב האחרון, הרומנטי, של ההשכלה הפכה המליצה ליסוד רטורי-אסתטי שאתגר באופן ישיר את התרבות האוניוורסלית של הנאורות. ההוגים הנזכרים גייסו את האסתטיקה, את הרטוריקה ואפילו את הקבלה והשבתאות לצורך העמדת תמונה חלופית של העולם. ברי"ל הצעיד את המאבק בין הרטוריקה לבין הפילוסופיה צעד משמעותי נוסף בהגדירו את המליצה כאיחוד – העומד להתפקע – בין הדיבור השכלי לבין דיבור ההתפעלות, שאין למעשה דבר מלבד המליצה שיכול לגשר ביניהם. המליצה העברית הפכה אצל ברי"ל לביטוי האלימות הפוליטית של המשוררים. הם מסוגלים 'למשול בעדת שומעיהם

C. Gallagher, 'The Rise of Fictionality', F. Moretti (ed.), *The Novel*, Princeton, NJ 117  
2006, pp. 336-363

118 י' ברי"ל, 'הקדמה ראשונה', ספר תהלים עם תרגום אשכנזי, ברלין תרמ"א, עמ' א-י"ד.

119 ד' פרידריכספלד, 'מאמר חיקור דבר: בדבר המליצה בכללה ומליצת לשון עבר בפרטה', הנ"ל, זכר צדיק, אמסטרדם תקס"ט, עמ' טז-פב.

120 ט' כהן, 'מליצת ישורון' לשלמה לויזון: היצירה ויוצרה, רמת גן תשמ"ח.

121 א' מאפו, חזוי חזיונות: מדבר בדור שבתאי צבי, ורשא תרכ"ט.



כרצונם; כעת יעוררו בהם רוח הנקמה לכתוש ולנתוץ להרוס ולאבד, ועוד מעט יעירו  
 בם רוח נדיבה לחמול ולחוס'.<sup>122</sup> אכן האסתטיקה של ברי"ל חידדה, ברוח הרומנטיקה  
 המוקדמת,<sup>123</sup> את העימותים שמנדלסון רק רמז עליהם. נכונותו המפורשת של ברי"ל  
 לאשר פריצות פואטיות של הסדר ההגיוני והדקדוקי במליצה העברית,<sup>124</sup> הציבה את  
 המליצה העברית לראשונה במחנה האי רציונלי. ברי"ל התיר לה לתקוף את הסדר  
 הפילוסופי של הנאורות בכוחנות שלא מצאנו אצל מנדלסון, או – לצורך הענין – ויזל  
 או סטנוב. לויוון המשיך ב'מליצת ישורון' (1816) את המהלך של ברי"ל. ברוחו של  
 יוהן גוטפריד הרדר הוא נטע את המליצה העברית בסביבה המזרחית והמדברית שבה  
 נולדה.<sup>125</sup> שיר ההקדמה האלגורית הפילוסופי ('המליצה מדברת') הופך את המליצה  
 העברית למיתוס גנוסטי של ממש, המוליך את הכוונה השנייה של מנדלסון כמעט עד  
 סופה ההגיוני. במעין פרודיה על פרק ח בספר משלי הראה לויוון כיצד האציל האל את  
 סמכות הבריאה לדמיון רב עצמה – המליצה העברית, המתוארת כחסרת עכבות, כמי  
 שמעצבת את העולם על פי שיקולי יופי טהורים, שאין דבר בינם לבין החכמה, היועצת  
 המסורתית של האל.<sup>126</sup>

הממד האנטינומי והאלים של המליצה הגיע לשיא של רדיקליזם תאולוגי ב'חזוי  
 חזיונות' למאפו (1869), המתאר את השפעתו של שבתאי צבי בעולם היהודי. ברומן  
 הלא גמור הזה יש קטעים מטא-פואטיים רבים המתארים את שליחותו של הסופר  
 העברי המודרני במונחים שבתאיים, הסוטים בצורה פרובוקטיבית מן האסתטיקה  
 הרציונליסטית המוכרת מכתביו המפורסמים של מאפו, שעסקו בסוגיות אסתטיות.  
 ב'חזוי חזיונות' אין זכר למושג היופי או לחוויית היופי שמצאנו ב'אהבת ציון'. הסופר  
 העברי מתואר ברומן המסעיר והסנסציוני הזה כאדם שחצה את סף הייאוש, 'איש אחד  
 אשר קצרה נפשו בעמלו', ושהחליט לשוב 'אל מעונתו המלאה עשן' עם גורי עצים  
 בוערים כדי להבעיר מחדש את התבערה שהציתו אויביו בביתו. הסופר העברי הופך  
 למי שמתקיימת בו מצווה הבאה בעבירה. הוא מבעיר את הבערה, מלקה את הכואבים,  
 מקלקל את המקולקל, ומגדיל לעשות כאשר הוא מגדיר את הספרותיות הסנסציונית  
 של הרומן שלו כפסוק שהשטן בכבודו ובעצמו משתמש בו כדי להצדיק את מעלליו:  
 'אל תשפטו אחרית דבר מראשיתו. הן בפעלי זה אנכי כמקלקל על מנת לתקן,

122 ברי"ל (לעיל הערה 118), עמ' ד.

123 Frederick Beiser, *The Romantic Imperative*, Cambridge, MA, 2003, pp. 6-42

124 ברי"ל (לעיל הערה 118), עמ' ה.

125 J. G. Herder, 'On Image, Poetry, and Fable' (1787), idem, *Selected Writings on Aesthetics*, trans G. Moore, Princeton, NJ 2006, pp. 282-358

126 ר' מיכאל, 'מבוא', שלמה לויוון: משורר בלשן חוקר: מבחר מכתביו, ירושלים תשמ"ד, עמ' 14.

כחבורות פצע תמרוק ברעה לרפא מכת חדרי בטן'.<sup>127</sup> המליצה המשכילית מפנה את מקומה ל'ספרות' החדשה בעודה בשיאה.

ד"ר אמיר בנבג', המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, ת"ד 653, באר שבע 8410501  
amir.banbaji@gmail.com

127 א' מאפו, (לעיל הערה 121), עמ' 4-5, וראו דברי השטן שם, עמ' 53, 56; ראו גם: בנבג' (לעיל הערה 5).

## היחלשות בית האב והתפתחות קשרי שארות בספרות האגרונים העבריים במזרח אירופה במאה התשע עשרה

תמר שלמון-מאק

אחת מאבני הדרך בהתפתחות הפרוזה העברית המודרנית היא ספרות האגרונים. סוגה זו ראשיתה ברטוריקה הקלסית, והיא הופיעה מאז בספרות העולם בכל התקופות בגוונים שונים. מטרתה העיקרית – הדרכה בכתיבה מעולה של מכתבים. גדולי הרטוריקנים היוונים והרומים מן התקופה הקלסית, מהתקופה ההלניסטית ואף מימיה המאוחרים של האימפריה הרומית השאירו אחריהם מאות רבות של מכתבים, הוראות והדרכה לכתיבת איגרות מעולות ואפילו מעין תאוריה, שבה ניסחו כללי יסוד של תוכן וסגנון לכתיבת איגרות.<sup>1</sup> אגרונים עבריים נדפסו מאז המאה השש עשרה. בתי הדפוס העבריים – תחילה בגרמניה ובאיטליה ואף באיסטנבול ואחר כך בארצות מרכז אירופה ומזרחה – הרבו להדפיס ספרונים כאלה. חלק מהספרונים המוקדמים הציגו רק פתיחות או קישוטי מליצה לאיגרות,<sup>2</sup> והמאוחרים שבהם נטו להגיש לקוראיהם מכתבים שלמים ולעתים שברי עלילה או סיפור שלם במכתבים. היקף הכתיבה וההוצאה לאור של ספרונים אלה הלך וגדל, והגיע לשיא בשלהי המאה התשע עשרה, בגלל התגברות העניין בעברית בדור התחייה ובזכות ייסודם של בתי דפוס עבריים חדשים רבים באזורים שונים באימפריה הרוסית.<sup>3</sup> מחקר זה מתמקד בעשרות אגרונים שראו אור

1 מדובר בדמטריוס ובלבניוס ואולי בכותבים נוספים שזוהו עמם בטעות ועל כן מכונים בדרך כלל פסידו-דמטריוס ופסידו-ליבניוס. ראו: A. J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta, GA, 1988, pp. 6-7

2 רפל כינה סוג זה ניבון ולא אגרון. ראו: ד' רפל, 'על ספרות האגרונות', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יג (תשנ"ב), עמ' 121.

3 'י' הלוי-צוויק, תולדות ספרות האגרונים (הבריוונשטעלערס) העבריים (מאה 16 – מאה 20), תל אביב תשנ"א; 'י' ברטל, 'מורשת ומרד: הספרות העברית באימפריה הרוסית', א' לוריא (עורך), תולדות יהודי רוסיה, ב: מחלוקות פולין עד נפילת הקיסרות הרוסית, 1917-1772, ירושלים תשע"ב, עמ' 311-312.

בימי השיא של הסוגה, בעשורים האחרונים של המאה התשע עשרה. בספרונים אלה ניכרים מאפיינים בולטים של מבנים ותכנים. רובם נוטים אל סכמות כתיבה בדיוניות, ומיעוטם מכילים גם מכתבים אותנטיים.

על פי שיטת התיקוף שעדיין מקובלת על רוב החוקרים,<sup>4</sup> זמן השיא של האגרונים העבריים חופף את ימיה של ספרות ההשכלה לכל אורכה ואת תקופת ספרות התחייה הלאומית. אגרונים בולטים מאוד, שזכו לחיקויים רבים במהלך עשרות שנים, ושהיו השראה מבחינת תוכן רעיוני, נרטיבים, דמויות ומבנה, הופיעו בעשורים הראשונים של המאה התשע עשרה,<sup>5</sup> זמן רב לפני פריחתה של הפרוזה המשכילית. האגרונים ספגו השראה לא רק מיצירות אפיסטולריות עתיקות וימי ביניים, יהודיות ואחרות, אלא גם מסוגת הרומן האפיסטולרי, שרווחה בספרות מערב אירופה במאה השמונה עשרה. אופיו הדיאלוגי והפוליפוני של הרומן האפיסטולרי היה קשור לתרבות הסלונים של התקופה, שגם היא סבבה סביב שיחות של החלפת דעות. הרומן האפיסטולרי לא האריך ימים בספרות אירופה מעבר לשנות השלושים של המאה התשע עשרה, ואת מקומו תפסו סוגות מפותחות יותר.<sup>6</sup>

חוקרים שעסקו באגרונים העבריים הסכימו שהסתמנה בהם ראשיתה של הפרוזה העברית. צבי שרפשטיין הבחין בחידוש שבקשירת מכתבים שונים זה לזה במסגרת סיפורית אחידה.<sup>7</sup> שמואל ורסס העריך שכמה ממחברי האגרונים התכוונו למטרה זו, ושצאל אחרים טופח היסוד הסיפורי בהיסח הדעת.<sup>8</sup> יהודית הלוי-צוויק ערכה מיפוי מפורט של מצאי ספרי האגרונים, והצביעה בהם על התפתחויות סגנוניות ספרותיות

4 לתיקוף זה ראו: ברטל (שם), עמ' 308–312.

5 ש' הכהן, כתב ישר, וינה תק"ף; מ"ש ניימן, מכתבי עברית, וינה תקצ"ד; ד' זמושץ', מפתח בית דוד, ברסלאו תקפ"ג. הלוי-צוויק (לעיל הערה 3).

6 היסטוריונים של הספרות ראו ברומן האפיסטולרי את אחת מצורות המעבר ברומן בין כתיבה קומית נוסח דון קיחוטה לבין הרומנים הגדולים של המאה התשע עשרה. ראו: Th. O. Beebee, *Epistolary Fiction in Europe, 1500-1850*, Cambridge 1999, pp. 1-7; F. G. Black, *The Epistolary Novel in the Late Eighteenth Century: A Descriptive and Bibliographical Study*, Eugene, OR 1940, p. 110. ביבי הביא גם פירוט ביבליוגרפי בנושא. וראו עוד: ד' אלפרוביץ, 'רומן חציית הגבולות: הרומן האפיסטולרי במאה השמונה עשרה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, עמ' 1–12. בספרות העברית נקלט רומן המכתבים הסנטימנטלי באיחור יחסית לאירופה. ראו: ד' וינפלד, 'התועה בדרכי החיים (חלק ד) לפרץ סמולנסקין כרומן אפיסטולרי', מחקרי ירושלים בספרות עברית, ה (תשמ"ד), עמ' 95.

7 צ' שרפשטיין, 'ספרי אגרות עבריות: רשימה לתולדות החינוך בתקופת ההשכלה', ש' דונסקי (עורך), שלמה ווייסמאן בוך, מונטריאול תשכ"א, עמ' 157.

8 ש' ורסס, 'אגרונים בתקופת ההשכלה ומשמעותם הספרותית', דברי הקונגרס העולמי השני למדעי היהדות, ירושלים תשי"ז, עמ' יט–כ.

ופובליציסטיות ועל התפתחויות בתחום החינוך והלימוד. היא הראתה שכבר באגרונים העבריים מן המאה השש עשרה העמידו האיגרות התחלות ראשונות של פרוזה עברית ראליסטית, בכך שהציגו שלד סיפורי עקבי, מצביי חיים מורכבים ותיאורים עשירים, ולא הסתפקו בשבלונות ובנוסחאות כתיבה<sup>9</sup>. דוד וינפלד עמד על האופי הסטרוקטורלי של האגרונים, אשר הציגו הווי חיים ומצבים חוזרים, והשתמשו בדמויות סטראוטיפיות – הידיד, השדכן, החותן, הסוחר, הלווה ורבים אחרים.<sup>10</sup> במובן זה דומה ספרות זו לספרות העממית, שגם לה מבנים אופייניים, כפי שהראה חוקר הספרות העממית ולדימיר פרופ בראשית המאה העשרים.<sup>11</sup> יש לציין שגם בימי השיא של האגרונים במאה התשע עשרה לא השתוותה סוגה זו, לא מבחינת איכויותיה הספרותיות ולא מבחינת הפופולריות שלה, למיטב ספרות הבדיה בעברית וביידיש.<sup>12</sup> גם העובדה שכמה מהאגרונים שילבו מכתבים אותנטיים ובדויים מונעת מאתנו לראות בהם יצירת פרוזה לכל דבר. אבל כשלב במסלול הופעתה והתפתחותה של הפרוזה העברית היה לאגרונים ללא ספק מקום מרכזי. הם השתמשו ביסודות מן המציאות היהודית ובנו תיאורים חיים שהציבור, בעיקר צעירים ובני נוער, יכלו להזדהות אתם. המטרות הדידקטיות של האגרונים בולטות אף הן, ולעתים קרובות הדגשת המניעים החינוכיים והתעמולתיים פגמה באיכות הספרותית.<sup>13</sup> חומרי הגלם של

9 הלוי-צוויק (לעיל הערה 3), עמ' 27.

10 וינפלד (לעיל הערה 6), עמ' 96.

11 על השפעתו הרבה של אופן הניתוח של פרופ על חוקרים מתחומי הבלשנות, האנתרופולוגיה והספרות ראו: A. Dundes, 'Introduction to the 2<sup>nd</sup> Edition', V. Propp, *Morphology of the Folktale*<sup>2</sup>, trans L. Scott, Austin, TX 1968, pp. xi-xvii

12 ז' גריס, הספר כסוכן תרבות בשנים ת"ס-ת"ר, תל אביב תשס"ב, עמ' 64.

13 רוב כותבי האגרונים לא נמנו עם השורה הראשונה של סופרי התקופה. רבים מהם היו מורים ומלמדים שביקשו לעצמם דרכי פרנסה נוספות, ושלא נמנעו מקידום מכירות נמרץ של ספריהם בתוכני הספרים עצמם. אמנם כמה מן הכותבים הגיעו באגרוניהם לרמה ספרותית גבוהה יחסית, וניכרת בהם יכולת כתיבה דומה לזו שהפגינו בחיבוריהם הגדולים. הדברים אמורים בעיקר בשניים מכותבי האגרונים. האחד הוא מ"א גינצבורג, מחברם של שני אגרונים: קרית ספר, וילנה תקצ"ה; דביר, וילנה תר"ד. ב'ביר', הנושא אופי מובהק של פרוזה, סיפר גינצבורג במכתבים סיפור ארוך ומורכב, בעל נקודות מבט שונות, שבמרכזו קונפליקטים משפחתיים. הדברים נכונים גם באשר לא' מאפו, מחבר הספר אמן פדגוג, קניגסברג תרכ"ז. זהו סיפור במכתבים על חייה של משפחה מוצלחת אל מול אויביה, ותוארו בו מעלותיה של המשפחה מנקודת מבטו של מורה ילדיה. אגרון זה הוא למעשה שורת סיפורים קוהרנטיים, מתפתחים, שבהם דמויות רבות ארוגות זו בזו ועלילה מתקדמת ובעלת נטיות מרתקות. מחבר אגרונים ידוע הוא מ"מ דוליצקי, מחבר ומורה יליד ביאליסטוק שהיגר בברותו לארצות הברית אך תמך בכל מאודו בציונות. הוא כתב שלושה אגרונים: שבת סופר, וילנה תרמ"ג; גיב שפתיים, וילנה תרנ"ב; העט: לכל למדי שפת עבר, וילנה תרס"ו. ראו עליו: ח' תורן, 'מנחם מנדל דוליצקי: אחרון משוררי ההשכלה', מאזנים, טו (תש"ג),

הכתיבה היו תכנים שנשאבו משלל הקונפליקטים שהטרידו את החברה באותה עת – התחבטויות בין שימור לחידוש, בין השתלבות להסתגרות, בין עיירה קטנה לעיר גדולה, בין שמירת מבנים משפחתיים וקהילתיים לבין פירוקם. הכותבים יצקו את התכנים האלה לתוך דמויות בעלילה וניהלו את הסיפור, ובדרך כלל לא היו ניטרלים אלא הבהירו היטב לקוראים את דעותיהם. למען האמת רוב כותבי האגרונים לא הסתפקו בכך והטיחו ממש את עמדותיהם בפני הקוראים. להמחשת טענותיהם הם רקמו סיפורי עלילה חדים, זוויתיים, מלאי עליות ומורדות, התרחשויות קיצוניות ותגובות רגשיות עזות. השימוש בטווח רגשות רחב וההבעה הסוערת, המפורשת, הדרמטית והסנטימנטלית אפיינו אגרונים בכל התקופות, אך היחס בין המליציות לבין הכתיבה הראליסטית השתנה בין תקופות שונות במאה התשע עשרה. הסגנון הסוער עשוי היה להיות פרי השפעה מאוחרת של זרם 'הסער והפריץ' מן המאה השמונה עשרה ושל הרומנטיקה מן המאה התשע עשרה. מנגד מבחינת התכנים שביטאו התגייסות אידאולוגית לרעיונות ההשכלה וגינוי לעצלות, לשמרנות ולהיעדר יזמה ורצינוניות, יש לקשור את האגרונים לכיוונים אחרים בספרות המאה התשע עשרה: הפוזיטיוויזם, הפרוגרס ולעומתם – הדקדנס, וחלק מן האגרונים נטו בכיוון אלה.<sup>14</sup>

אבל האירועים החדים והדמויות הבינאריות היו לא רק תוצר של סגנון. למעשה הם היו האנשה של היבטים שונים ולעתים מסוכסכים בנפשות הסופרים<sup>15</sup> ובנפשה של החברה, שהייתה שרויה כאמור בעיצומם של תהליכי שינוי בכל התחומים. מבנים ודמויות סטראוטיפיות החוזרים באגרונים הושפעו מנושאים שרווחו בספרות הכללית של התקופה ומתהליכים חברתיים שהתרחשו בחברה היהודית.

האגרונים הצליחו להציב פנורמה אנושית רחבה, שביטאה מערכות יחסים קרובות בין בני משפחה ובין ידידים, וזו אפשרה לקוראים, על אף מגבלות הסוגה, להבחין בשינויי עומק בתוך המשפחה, תוצאת תהליכי המודרניזציה. הנושאים המשפחתיים התמקדו בכמה צירי יחסים. ציר אחד היה היחסים בין בני זוג צעירים העומדים להינשא. שינויים שחלו בהרגלי השידוכים והנישואים, בעיקר במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, הצמיחו תופעה רחבה של כתיבת מכתבים בין בני זוג.<sup>16</sup> שינויים

עמ' 243–251.

14 חוקרי ספרות תהו על אופני ההשפעות של זרמים תרבותיים אלה על הספרות העברית, והביעו דעות שונות בשאלה באיזו מידה היא קלטה אותם לתוכה עם התהוותם ובתקופת פריחתם באירופה, או מאוחר יותר. ראו: ח' ברוינסקי, 'ההקשר הדקדנטי של הספרות העברית בסוף המאה התשע עשרה', אלפיים, 13 (תשנ"ז), עמ' 173–200.

15 מ' גלדמן, ספרות ופסיכואנליזה: סקירה ביקורתית, תל אביב תשנ"ח, עמ' 24.

16 על כך כוונתי לכתוב בנפרד בקרוב. בינתיים הנה כמה מן הבולטים באגרונים הכוללים מכתבים אל החותנים או דברים שבסבבם: ע"ז גלין, מבטח עז, ורשה תרנ"ב, אגרות 45–49; ש' וינטרויב,

אלה כללו תהליכי חילון, התשת סמכות ההורים, עלייה בגיל הנישואים, מאיסה בשדכנות המסורתית, ציפייה לקיומה של אהבה בין בני זוג לפני נישואיהם, גידול במספר הצעירים שלמדו בגימנסיות ובאוניברסיטאות ושינוי בהשכלת הבנות. על אלה נוספו ההשאה מצד הספרות היפה של אירופה, שמלאה סאגות רומנטיות גדולות מהחיים, ואפילו והתקדמות הטכנולוגית בתחומי התחבורה, התקשורת והדואר. הצירים המשפחתיים האחרים באגרונים היו אלה שבין הורים לילדיהם ובין נער צעיר לקרוביו שאינם הוריו. על הקשר והתלות בין שני צירים אלה, כאשר אחד מהם הלך ונחלש והשני הלך והתעצם, ייסובו הדברים הבאים.

אחד המוטיבים השכיחים באגרונים הוא סיפורו של נער שיצא מבית הוריו למקום אחר כדי ללמוד ולהתפתח שם. התופעה של צעירים שגלו למקום תורה הייתה קיימת באתוס ובמציאות ההיסטורית של העם היהודי בימי המשנה והתלמוד, בימי הביניים וגם בעת החדשה.<sup>17</sup> על מסורת יהודית זו נוספה השפעתן של החברה והתרבות של אירופה – גם בה היו נודדים של תלמידים אל אוניברסיטאות תופעה עתיקה, והעיוור במאה התשע עשרה הרחיב את התופעה החברתית הרווחת של צעירים נודדים, בעיקר מקרב מעמד הביניים העירוני. תהליכי ההשכלה והנאורות בחברה היהודית הכניסו שינוי בדמות הנער הנוסע – מבחור שביקש ללמוד תורה למי שביקש לרכוש השכלה עברית וכללית, לקראת לימודים גבוהים או כדי להכשיר עצמו להיות בעל מלאכה או סוחר. אגרונים מוקדמים, למשל 'ברייב שטעללער אדער פתשגן הכתב' לצבי הירש בשביץ (פרנקפורט דאודר תקמ"ט) ו'ספר מכתבי עברית' למשה שמואל ניימן (וינה תקצ"ד), מספרים על נסיעה למקום מרוחק ופגישה באב"ד (אב בית דין), דמות רבנית, הנוטל עליו את חינוכו של הנער.<sup>18</sup> האגרון 'כתב יושר' לשלום הכהן (וינה תק"ף) הוא הראשון שהחליף את דמות המארח הרבני בדמותו של קרוב משפחה, דודו של הנער, שהוא איש עסקים מצליח ובעל משפחה מוצלחת לא פחות. הצעיר מטלטל את עצמו אל בית הדוד כדי לרכוש השכלה ולשם התפתחותו המקצועית. המסגרת הנרטיבית הזו אומצה מעתה על ידי כותבי אגרונים רבים אחרים; יש לציין כי אחד ממאפייני

חליפות מכתבים, ורשה תרמ"ט, איגרות לז-מב; נ' משכיל לאיתן, מכתב ללמד בני יהודה קסת הסופר, וילנה תר"ל, איגרות כז-מו; א"מ פיורקו, ספר מכתבים השלם, ורשה תרמ"ב, איגרות ט, לח-מג; י"ל פרדיסטל, מערכת מכתבים, ורשה תר"ג, איגרת צב; צ' לנדא, עט סופר החדש, וילנה והורודנא תקצ"ה, איגרות נג-נט; ח' ויטקינד, קבוצת מכתבים, ורשה תרל"ג, אגרת 80.

17 מ' ברויאר, 'נדודי תלמידי חכמים: אקדמות לפרק מתולדות הישיבות', ר' בונפיל, מ' בן-ששון ו' הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 445-468.

18 ניימן (לעיל הערה 5); צ"ה בשביץ, בריב שטעללער אדער פתשגן הכתב, פרנקפורט דאודר תקמ"ט.

הסוגה הוא חזרתם של נרטיבים קבועים ומידה רבה של חזרות בכלל – הדברים נעו בין השראה לחיקוי או לפלגיאט ממש.

סיפורי עקירתו של הנער המשכיל אל בית קרובי משפחתו יצרו תמונה קבועה למדי של החלפת משפחת המוצא במסגרת משפחתית מתחרה, טובה יותר. בית האב תואר בחולשתו, ואת החלל שהוא הותיר תפס ענף אחר של המשפחה, קרוב אבל זר. תהליך ההמרה המשפחתי והחברתי הזה יידון כאן.

### היחלשות האב בספרות אירופה במאות השמונה עשרה והתשע עשרה

דמות האב, מידת נוכחותה והשפעתה על בני המשפחה הן יסוד קריטי מבחינה פסיכולוגית מציאותית וגם כדמות ספרותית סמלית. בספרות האירופית מן המאות השמונה עשרה והתשע עשרה ניכרת מגמה ברורה של היחלשות בית האב והאב עצמו. זהו תהליך שיסודו היסטורי, והספרות הרבתה לשקפו. מדובר בהתפתחויות היסטוריות בשדות שונים – בשדה המדיני ובוזה החברתי והמשפחתי – וניתן לראות בכירור דמיון מבני בין השניים. במאה השמונה עשרה התחוללו במערב אירופה אירועי עומק פוליטיים ותרבותיים שעיקרם התפרקות המשטר הישן: קרנו של האבסולוטיזם ירדה עד התמוטטותו במהפכה הצרפתית, החברה זנחה את התלות בשלטון מלוכה ופנתה אל שלטון רפובליקני ופרלמנטרי, הופיעה ביקורת על רעיונות ישנים, השאיפה לאושר ציבורי ואף לאושר אישי הוצבה כמטרה ותפסה את מקומן של שאיפות מעמדיות בדלניות. ממש במקביל התרחשו תהליכים דומים בתחום המשפחה: פחתה התלות במבנה משפחתי פטריארכלי, וחקיקה חדשה שמרה על זכויותיהם של ילדים ושל נשים אל מול עריצותם של ראשי המשפחה הגברים. משכילים בצרפת באותה עת נהגו להצביע על הקבלה בין כל אלה: הן השליט והן אב המשפחה נתפסו כאחראים לטובת הציבור או המשפחה, שעדיין היו מצויות בחסותם, אך נשללה זכותם להשליט מרות קשה. החברה החלה להתנהל על פי נורמות חדשות, ואלה עיצבו את חיי הווג וההורות באופן שונה לחלוטין מבעבר. שינויים בסדרי הירושה והנישואים חוללו מודרניזציה מואצת, כך שבסופו של התהליך חדלה החברה להישען על סמכות האב או הבעל. את מקומה של סמכות זו תפסו עתה האחוה בקרב חברת השווים, האוטונומיה האישית והשותפות.<sup>19</sup> האחוה, אחת מסימאות המהפכה הצרפתית, סימנה לא אחוה לאומית וחברתית בלבד אלא גם את המשמעות המשפחתית: עזרה הדדית בין אחים והישענותם

L. A. Hunt, *The Family Romance of the French Revolution*, Berkeley, CA 1992, 19  
17-21. pp. ושם ביבליוגרפיה נוספת.



זה על זה כתחליף לתלות באב.<sup>20</sup> הסרת המשטר הישן על ידי העם ויצירת חוקה מדינית והסדרים חברתיים חדשים, הובילו ליצירתן של נורמות ולהגדרת תבניות מוסריות חדשות, ולתוכן נוצקו החברה והמשפחה. כך עוצבו יחסי כוחות ומאפייני רגש בין הורים לילדים, ונוצרו מאפיינים מגדריים בין גברים לנשים ובמערכות שארות שונות נוספות.<sup>21</sup>

מטבע הדברים כל אלה השתקפו היטב בפרוזה של התקופה, בספרות האפיסטולרית וברומנים לסוגיהם. מערכות היחסים החדשות באו לידי ביטוי בעיצוב הדמויות הספרותיות של הורים וילדים, אחים ובעל ואשתו. הרומנים המשפחתיים במאות השמונה עשרה והתשע עשרה הציבו בקדמת הבמה נושאים ונקודות מבט חדשים: חוויותיהם של ילדים ונערים ובפרט יחסי אבות ובנים; יחסי בני זוג ובפרט הקונפליקט בין נישואים מתוך אינטרס לעומת נישואים מתוך בחירה ועוד. בספרות הרוסית נשזרו בשלב זה גם שאלות שהיו קשורות למעמדם המשתנה של האיכרים המשועבדים מול האריסטוקרטיה שהחזיקה בהם באחוזותיה, ודיכטומיה תרבותית בין גימנזיסטים וסטודנטים לבין אבותיהם חסרי ההשכלה.<sup>22</sup>

שינוי בולט חל בדמות האב: החל באמצע המאה השמונה עשרה היא הפכה לדמות של אב טוב, אבל בד בבד היטשטשה והפכה שולית. ברבים מהרומנים המשפחתיים האב נדיב אך סובל, לעתים חלש מאוד או מת ואיננו. יש שהרומן תיאר תהליך של היחלשות הדרגתית, שבה האב הפך מעריץ לדמות נדיבה וטובה. חולשתו של האב היא שאפשרה את צמיחתה של דמות אחרת, הקרובה דיה כדי לתפוס את מקומו אך מצויה בריחוק מסוים מן הקשרים הסימביוטיים של אב ובנו. פעמים רבות דווקא האב הביולוגי נעדר או חלש בסיפור, ואת מקומו תפסה דמות אבהית מחליפה, המתאימה לדגם ההורי החדש:<sup>23</sup> אח בוגר; דוד, אחי האב; גיס, בעלה של אחות; לעתים הסב, במקרים שבהם על אף הפער הדורי הגדול קיימים גורמים מחברים משמעותיים בינו לבין נכדו.

תהליך דומה עברה דמות האם, אם כי מסיבות אחרות: האידיאליזציה של דמות האם שאפיינה את החברה הבורגנית מאמצע המאה השמונה עשרה ובמשך כמאה שנה נסכה ערפל על הדמות הספרותית של האם. החלשת דמותה הייתה קשורה גם

20 שם, עמ' 53. זהו תהליך עמוק ועתיר היבטים וסמלים, מעין טוטם וטאבו חברתי.

21 שם, עמ' 1-16.

22 סיפורי האבות והבנים, של א' טורגנייב ושל ש"י אברמוביץ (מנדלי מוכר ספרים), הם מייצגים בולטים של נושאים אלה, אבל כמובן הם מצויים בשפע בספרות התקופה ולעתים קרובות שימשו ציר מרכזי לעלילה.

23 הנט (לעיל הערה 19), עמ' 20-52.

ליצירתו של מופת האחוה החדש, שאופיו היה גברי, ושלא אפשר לנשים לתפוס מקום במרחב הציבורי. אף השחרור מעריצות האב במבנה הישן לא הוביל לצעדים שוויוניים כלפי נשים במובן הציבורי, אולי ההפך מכך.<sup>24</sup> כך פעמים רבות דמות האם סולקה מן הסיפורים, ממש כמו דמות האב, וכאשר היא נוכחת אישית נעדרת הממשות תוארה כחסרת עצמיות, טהורה, חסרת יכולת, ללא מיניות וכמעט ללא גוף. גם כאן מילאה לעתים דמות חלופית מן המשפחה, דודה או סבתא, את החלל שנוצר – אם כי תוכן כזה אינו רווח בספרות העברית. הדמות החלופית יכלה להעניק חכמה, יציבות וביטחון, והיה בכך כדי לסייע לצעירי המשפחה, ללא המטען הרגשי של אם אמתית, לטוב ולרע.<sup>25</sup>

עזיבת בית ההורים החלש והחיפוש העצמי מחדש תוך התמודדות עם משימות המביאות בסופו של דבר לצמיחה אישית, הם מן המאפיינים המגדירים את הסוגה של סיפורי חניכה (Bildungsroman). סיפורים מסוגה זו משיקים תדיר לסיפורי משפחה.<sup>26</sup> רבים מאוד מן הרומנים מטיפוס סיפורי החניכה בספרות העולם תיארו משפחה גרעינית שתפקודה לקוי. חסרה בה דמות אב מחנך, אוהב ובעל יכולת להדריך את בנו בתהליך התבגרותו ולשמש לו דוגמה אישית גברית. אבותיהם של הנערים בסיפורים כאלה מתו בעוד בניהם צעירים מאוד, או קיימים אך אינם מגלים אחריות ויכולת כמצופה מהם. נערים אלה תלויים באמם, שחייה קשים, או מנסים ליצור קשר עם דמויות גבריות אחרות שימלאו את מקום האב הנעדר או הנוכח־נעדר. בין שמבוקשם ניתן להם ובין שלא, כאב האב הוא נושא דאגה מרכזי בסיפורי חניכה.<sup>27</sup>

### היחלשות בית האב באגרונים

קריסתה של תרבות המשטר הישן האירופי מקבילה במובנים רבים להיחלשות ההיסטורית של החברה המסורתית היהודית ולהתחלפותה בחברה מודרנית. נפילת המשטרים האבסולוטיסטיים דומה לקריסתה של הקהילה היהודית כגוף משפטי קורפורטיבי, ושברת המבנה המשפחתי הפטריארכלי שהתרחשה בחברה הנוצרית פקדה גם את החברה היהודית שחייתה בתוכה. לא ייפלא אפוא שהתרחשו ותוארו

24 שם, עמ' 90–91.

L. Davidoff, *Thicker than Water: Siblings and their Relations, 1780-1920*, Oxford 2012, pp. 165-196

Th. L. Jeffers, *Apprenticeships: The Bildungsroman from Goethe to Santayana*, New York 2005, pp. 188, 190

27 שם, עמ' 188.

בחברה זו תופעות של המרת בית האב בדמויות תומכות אחרות. כך למשל ניתן לראות את הופעתה והתמסדותה של החצר החסידית, מעין אגודת אחים גברית שבמרכזה הצדיק, שנתפס כאב. טקסי הטיש והחוויות הרגשיות־הדתיות העזות הציעו לחסידים חוויות כמו־משפחתיות, ואלה מילאו את מקום המשפחה בהצלחה כזו שלעתים פגעה בתפקוד המשפחה שנשארה בבית.<sup>28</sup> קבוצות העילית הלמדניות שהתקבצו בשיבות ליטא היו גם הן מסגרות חלופיות לנערים שעזבו את בית ההורים, ושהמירו לשנים אחדות את חיי המשפחה בחוויה הטוטלית של לימוד תורה. ראש הישיבה הנערץ היה להם כדמות אב, וגילם באישיותו מופת חינוכי של מידות טובות, עידוד אישי, אכפתיות ואף אהבה.<sup>29</sup>

הדברים משתקפים היטב גם בכתיבה המשכילית מאותה התקופה, שתיארה התרחשויות שמחוץ לחברה המסורתית. שקיעת בית ההורים והיחלשות דמויות האב והאם, כל אחד מהם בפני עצמו, התרחשו גם בפרוזה שנכתבה בחברה היהודית. ספרות ההשכלה לענפיה הרבתה לתאר את בית ההורים כמחוז חפץ, כגן עדן אבוד, אשר ממנו שולח הנער מוקדם מדי: בילדותו יצא מדי יום ביומו ללימודים ממושכים בחדר, בנערותו – לישיבה, לגימנסיה או לבית מסחר, ובמהירות רבה מדי – לנישואים. רבים מהבחורים הנשואים הצעירים בילו את שנות נישואיהם הראשונות בבית הורי הכלה (קעסט), ועובדה זו העצימה את צער העזיבה של בית ילדותם ותרמה להמותו המושלמת בעיניהם. למעשה הנער היהודי כמעט לא זכה ליהנות באופן מלא מקרבה להוריו, ועל כן הוטמעו בו הכיסופים אליהם. הדבר ניכר מאוד בספרות ההשכלה לענפיה.<sup>30</sup>

מאחר שניתן לראות באגרונים סוגה מבשרת, בעלת מאפיינים מוקדמים אך מובהקים של פרוזה, יש טעם לחפש אחר תופעה זו בספרות האגרונים. בחלק גדול מאוד מן האגרונים פנה בן במכתב אל אביו, לעתים רחוקות יותר – אל אמו, ולפעמים אל שניהם ('אבות'). המכתבים מביעים אהבה והערצה עצומה כלפי האב או כלפי שני ההורים יחד, לעתים קרובות בסגנון שעולה על גדותיו. בדרך כלל אלה מכתבי ברכה לקראת ראש השנה או לימי הולדת. נוסחיהם חגיגיים ונמלצים עד מאוד. כך כתב לדוגמה טוביה פסח שפירא, מחברם של שלושה אגרונים – 'עט עברי' (ורשה

28 ע' רפפורט־אלברט, 'על הנשים בחסידות', ד' אסף (עורך), צדיק ועדה: היבטים היסטוריים בחקר החסידות, ירושלים תשס"א, עמ' 500–502.

29 ע' אטקס, 'מבוא: ישיבות ליטא בראי ספרות הזיכרונות', הנ"ל וש' טיקוצ'ינסקי (עורכים), ישיבות ליטא: פרקי זכרונות, ירושלים תשס"ד, עמ' 11–12, 28–30.

30 ט' כהן, האחת אוהבה והאחת שנואה: בין מציאות לבדין בתיאורי האישה בספרות ההשכלה, ירושלים תשס"ב, עמ' 30.

תרל"ח), 'יד ועט' (וילנה תרנ"ט) ו'עובר לסוחר' (פיוטרקוב תרס"ז): 'מדי אזכרה ועם לבבי אשיחה טובות האבות על בניהם, וטובותיך וחסידיך אבי עלי העולים על פְּלָהם, אשתומם! אשתומם, איך יגדילו המה חסדם וטובם עם צאצאיהם, ואיך הבנים אך מעט מזועיר יכירו ערכם ורוב טובם!'; 'כוכבך שם יהל' [...] צור ילדך הוא, אביך מחוללך [...] לפני שמש ינון שמו'.<sup>31</sup> הצלחתו של הבן היא הגמול להוריו, כך נכתב באגרונים רבים.<sup>32</sup> הנערים הכותבים הרבו לשבח את הוריהם, להביע געגועים אליהם ולהודות להם על המאמץ שהשקיעו בטיפוחם, ועל כך שקבעו את אופיים וגורלם של הילדים עד כה. הכתיבה אל האב ואיגרת התשובה שלו השאירו את דמותו נוכחת משמעותית לכאורה באגרונים.

עם זאת נכון יותר לתאר את ההורים באגרונים כדמויות שהולכות ושוקעות. האגרונים ביטאו ייאוש מיכולותיהם של ההורים להעניק לבניהם מצע מספק לכישרונותיהם. התפרקותה של משפחה, יתמות ונטישה, אב שנמצא הרחק מביתו או שלא יכול היה להעניק לבן מסגרת לימודים מתאימה או מקצוע יציב, הם נקודות פתיחה לספרי אגרונים רבים או לחטיבות של מכתבים בתוכם.<sup>33</sup> אפילו כשסיפרו על משפחות מתפקדות, אלה ויתרו במקרים רבים על גידול הבן בבית והעדיפו לשלחו לעיר גדולה, שבה ימצא חינוך טוב והזדמנויות להתפתח, וגם בכך הייתה הודאה מוסווית בכישלון המסגרת המשפחתית.

בחברה העירונית היהודית במזרח אירופה, מולדתם של רוב אגרונים המאה התשע

31 ט"פ שפירא, עט עברי, ורשה תרל"ח, איגרות לט, מג. דוגמאות נוספות לדברי שבח והודאה מפליגים להורים ראו: הכהן (לעיל הערה 5), איגרת ג; אצ"ה קורלנדר, דברי אגרת ודברי שיר, אופן תרכ"ז, איגרות ח, ט; פיורקו (לעיל הערה 16), איגרות ב-ג; משכיל לאיתן (לעיל הערה 16), איגרות ג-ד, נד; וינטרויב (לעיל הערה 16), איגרת ב.

32 ראו למשל: א"י שפירא, מכתבים בספר, ורשה תרל"א, איגרת כד; ט"פ שפירא, יד ועט, וילנה תרנ"א, איגרות יב, מד; הנ"ל, עט עברי (שם), איגרת ב. משכיל לאיתן (שם), איגרת ג; א"ה דרוקר, מכתבי עברית, למברג תר"ך, איגרת יח. וינטרויב (שם), איגרת יב; פרידסטל (לעיל הערה 16), איגרת נח; י"ח טביוב, אגרון לבני הנעורים, ורשה תרס"ב, איגרות 1-4, 8. דברי תודה ואיחולים נרגשים העתיר הבן על הוריו בעיקר בערב ראש השנה ובימי הולדת שלהם. ראו למשל: דרוקר (שם), איגרות סד, סה, עה-עח; דוליצקי, ניב שפתיים (לעיל הערה 13), איגרת פח. ד"א פרידמן, מכתבים לבני הנעורים, ברדיטשוב תר"ן, מחלקה שניה, איגרת 25; ניימן (לעיל הערה 5), איגרות 19-20.

33 למשל נער גילה קרובי משפחה מעבר לים לאחר ששנים לא היה קשר בינו לבניו, מאז מות אביו בקטנותו. הגילוי המחודש עשוי היה לתת לאחיו סיוע כלכלי שהוא נזקק לו מאוד. ראו: פרידסטל (שם), איגרת צה. פיורקו סיפר על אב שירד נכסיו, ושלא יכול היה לממן את חינוך בנו, וזה קיבל מעתה אירוח של חסד בעיר אחרת, לשם המשך חינוכו. ראו: א"מ פיורקו, שבט סופר, ורשה תרנ"ד, איגרות כט-לא.

עשרה, היה השינוי במעמדו של בית האב קשור לעובדה היסטורית מרכזית – תהליכי מודרניזציה שעברה החברה בכל התחומים. חלו שינויים עמוקים בשאלת מקור הסמכות בקהילה ובחברה, והשתנו גם הרגלי פרנסה ומגורים, ואלה הקרינו על המשפחה. היעדרותו הקבועה של אב המשפחה הייתה מצויה; רבים התפרנסו ממסחר או ממיזמים ממשלתיים – כך מאז שנות השישים של המאה התשע עשרה – ועל כן הרבו לנסוע בדרכים. גם אבות שלא יצאו מביתם נאלצו להגדיר מחדש את חלוקת התפקידים והציפיות במשפחה. האגרונים, שבעיקרם הם יצירה בדיונית, משקפים היטב קווים היסטוריים מציאותיים. אין להתפלא על כך: כמה מכותבי האגרונים לא הבדילו הבדלה עקרונית בין מכתבים בדויים לאותנטיים. הם שיקעו באגרוניהם תכנים דומים לאלה שכתבו במכתבים לחבריהם ולשותפיהם, ולפעמים העתיקו לאגרוניהם מכתבים ששלחו בעבר. בסיפורים ניכרת מידה רבה של ראליוז. העלילות סובבות סביב העובדות ההיסטוריות של התקופה – תהליכי עיור, חדירת רעיונות ההשכלה, מערכות חינוך חדשות שהלכו ונוצרו, הגירה לאמריקה, התבססות רעיונות לאומיים, התרחבות קהל קוראי העברית, לבטים וחיידושים בתחום חיי המשפחה, הנישואים, הקעסט ועוד. אופיים הדיקטי של האגרונים והאידיאולוגיה המתקנת של הכותבים העניקו לסוגה אופי של אמנות פרוגרמטית, המשקפת את המציאות בעודה מבקשת לתקנה.<sup>34</sup> הדברים הלכו והתחדדו משנות השישים של המאה התשע עשרה, כאשר בהשפעת הזרמים המטריאליסטיים-הפוזיטיוויסטיים בספרות הרוסית וברוח הפופוליזם של התנועה הנרודניקית, התכוונו הסופרים היהודים המזרח אירופים לשקף בכתיבתם את המציאות כפי שהיא. קווי העלילה המדומיינים שבראו מחברי האגרונים – שרובם לא הצטיינו ככל הנראה בדמיון ספרותי עשיר – התבססו על המציאות שהייתה מוכרת להם באופן בלתי אמצעי.

באגרונים רבים תוארו בכאב רב געגועים מתמשכים אל האב. המכתבים מספרים על היעדרויות שנמשכו לעתים כמה שנים, ושהותירו את הילדים בתחושה של יתומים חיים.<sup>35</sup> ילדיו של הסוחר גדלו בעיקר בחברת אמם, שהייתה לפעמים 'רפת הכח' רב לשאת

34 כהגדרתו הקלסית של א' אוארבך, מימוזיס, תרגם ב' קרוא, ירושלים תשי"ח, עמ' 373. וראו דיון בעניין קרוב מאוד לכך: נ' גוברין, 'מכתבי סופרים כפתח הצצה לעולמם', ה'נל', קריאת הדורות: ספרות עברית במעגליה, א, תל אביב תשס"ב, עמ' 419–423.

35 על בן שהיה אחראי להתנהלות הבית והעסק כשאביו היה בנסיעה ראו: משכיל לאיתן (לעיל הערה 16), איגרת טז. על נסיעת אב למסחר דוברות בדנציג ראו: שם, איגרת יז. עוד תיאורים של היעדרויות ממושכות של האב ראו: שפירא, יד ועט (לעיל הערה 32), איגרת יד, לט, נז; פרידמן (לעיל הערה 32), מחלקה שניה, איגרת 49; פיורקו (לעיל הערה 16), איגרת נב; י' רוזנברג, אוצר מכתבים וסיפורים, סנקט פטרבורג תרמ"ב, איגרת יג; טביוב (לעיל הערה 32), איגרת 21.

טורח הילדים הקטנים', ולפעמים מכתבי התלונה על ההיעדרות נשלחו ממנה.<sup>36</sup> לא פעם הייתה מצוקתה הכלכלית קשה מאוד. ישראל צבי פיסאר תיאר באגרונו 'מכתבים לבני ישראל' (ורשה תר"ס) כיצד נאלצה האם שבעלה נסע למרחקים לקנות בהקפה, להתחנן לפני החנוונים, אבל הם – ובעיקר החנווניות, מיצר הבן הכותב – ביישו אותה. פיסאר גם כתב על נסיעת האב לאמריקה כצעד קשה ביותר עבור המשפחה, מאחר שהוא לא הקפיד לשלוח כסף במועד ובכמות הדרושה.<sup>37</sup> לעתים היעדרות האב הייתה הסיבה הישירה לפנייה של המשפחה לחסותו של הדוד.<sup>38</sup> אף שהבינו עד כמה האב עסוק, העדיפו הילדים את נוכחותו בבית על פני פרנסה טובה יותר, שהרי 'מה ינעם לנו לחמנו אם בעצבון נאכלנו?'. הם ביקשו מהאב שלכל הפחות יתפנה, ולו לדקות אחדות, כדי לכתוב אליהם. חלק מהאבות חזרו הביתה לכבוד החגים, וכבר לפני בואם יש ששלחו מתנות. הילדים המתינו בציפייה דרוכה לבוא האב, מתוך אהבה וגעגועים אבל גם בידיעה ברורה שהאב ידרוש דיווח על מצב לימודיהם, ללא מעורבות שוטפת אלא כמפקח מרוחק. אחד הנערים סיפר כיצד ערך וארגן את חומר הלימודים בקפידה לקראת בדיקת האב, ש'ביקש חשבונות רבים מיד'.<sup>39</sup> על אף ההבנה לצורכי הפרנסה המחייבים את היעדרות האב, בחוויה המשפחתית נרשם בעיקר החסר, החלל בתוכה, אשר מנע חיים שמחים ותקינים.

לא ירחוק גאוגרפי בלבד, גם קונפליקטים בין-דוריים של תפיסת עולם באו לידי ביטוי באגרונים. אמנם ברובם לא יוחסה לאב התנגדות עקרונית להשכלה, ופעמים רבות הציב עצמו הבן בקו אחד עם אביו, והתעמת עם אנשי עיירתו, שנרתעו מן ההשכלה.<sup>40</sup> גם עצם שילוחו של הבן מן הבית מרצון מעיד כי האב הבין שאין ביכולתו להעניק לבנו השכלה מתאימה, ושהוא הרחיק את הבן על מנת שיתפתח מחוץ לבית הוריו. אין אלה סיפורי בריחה אלא יציאה מתוך הבנה משותפת. בהתייחסו לכלל

36 הציטוט הוא מאגרונו של י"ד ריזברג, מכתבי נעורים, וילנה תרנ"ב, איגרת י. מכתב תלונה כזה מאישה אל בעלה ראו: פרדיסטל (לעיל הערה 16), איגרת צד; מכתבים מרירים מאוד מנשים נטושות אל בעלים שעזבו לשם פרנסה, ושהתמהמהו מלחזור או מלשלוח כסף או אפילו מכתבים סדירים, היו מצויים גם באגרונים מוקדמים. ראו למשל: איגרת שלומים, קרקוב [חש"ד], איגרות נב-ס; יפה נוף, ונציה 1580.

37 י"צ פיסאר, מכתבים לבני ישראל, ורשה תר"ס, איגרת נה. נסיעה לאמריקה לשם חיפוש פרנסה אשר במקום ישועה כלכלית הפכה לטרגדיה משפחתית, הייתה נושא רווח מאוד בספרות ההשכלה, שכמוהו היה מבוסס על מציאות היסטורית. הנושא נדון בהרחבה במחקר. ראו בעיקר: ג' אלרואי, המהפכה השקטה: ההגירה היהודית מהאימפריה הרוסית 1875–1924, ירושלים תשס"ח.

38 ריזברג (לעיל הערה 36).

39 שפיירא, יד ועט (לעיל הערה 32), איגרות לא, לו, מח, נ; וינטרויב (לעיל הערה 16), איגרת סג.

40 שפיירא, יד ועט (שם), איגרת כב.

ענפיה של ספרות ההשכלה שרטט ורסס קוים לדמותו של המשכיל כאיש צעיר, ואחד הקווים האלה העמיד את הבן והוריו 'בסימן הוויכוח והפירוד במשפחה'.<sup>41</sup> ההתרחקות מבית ההורים הייתה לעתים קרובות תוצאה של ויכוח ופירוד כאלה. וכפי שהראה ורסס, אם התנגדה המשפחה לפניית הבן להשכלה, כפי שאכן אירע לעתים ותועד בכמה אוטוביוגרפיות משכיליות, הפכה נסיעתו לצעד של מרד ממש. אך רק במיעוט מבין האגרונים תוארו מעשי מרד מפורשים כאלה. דב אריה פרידמן, מחבר האגרון 'מכתבים לבני הנעורים' (ברדיטשוב תר"ן), ביטא תמה משכילית ידועה זו – הוא כתב בשמו של נער שהתלונן כי הוריו סוגרים בפניו את ההשכלה ומכריחים אותו 'להגות בתלמוד כל היום', מחשש פן יאבד את האמונה: 'אבותי שמו משמר על ידי בהאמינם כי בזה ישמרו רגלי מפח ורשת אשר פרשה אי האמונה לרגלי בני הנעורים'. אבל הנער לא נכנע לגזרה הזו, שהרי אי אפשר לכלוא את הרוח, ומצא נחמה וגם שותפות גורל בחבר לעט. החבר סיפר בתשובתו על גורל דומה: 'החשכים' באו אל בית אביו ודיברו שם בגנות משכילותו של הנער. האב בזעמו השליך את הספרים האסורים לאח, ואיים כי יגרש את הבן אם יתפוס אותו שוב בקלקלתו. הבן השתדל להביע עמדה מורכבת ולנסות להבין את גישתו של אביו, אם כי בהסברו הפגין הבנה לצד מידה רבה של התנשאות: 'הוא איש תמים בדרכיו לא ידע להבחין בין טוב לרע, וכל אשר הוא עושה אך מעשה אבותיו ומכיריו בידו'. לצד הולזול בתמימותו של האב יש כאן אמפתיה לעמדה השמרנית, ודווקא מנקודת מבט אינטלקטואלית: הבן המשכיל הודה בהמשך המכתב שיש יתרון בהצבת לימודי התלמוד במרכז, שכן המשא ומתן התלמודי מחדד את המחשבה, והחלקים האגדתיים שבו מכילים תוכן מוסרי וחינוכי.<sup>42</sup> אבל האגרונים ככלל שאפו להרמוניה והיו תוקפניים הרבה פחות מהסוגות האחרות בספרות ההשכלה, ולכן רובם לא נקטו עמדה כזו.

עם כל זאת גם באגרונים, לאחר שיצא הבן לדרכו החדשה, התקשה האב להבין ולקבל את התהליכים המורכבים שהוא עבר בדרכו אל ההשכלה ואל ההתפתחות האישית. ניכרת בדברים החרדה מפני שינויים בהתנהגות ובסדר היום של הבן, שבעיצומו של תהליך ההתבגרות ועיצוב האישיות איבדו הוריו למעשה כל שליטה עליו. אחד הדגמים הרווחים ביותר באגרונים הוא מכתבי נזיפה מהאב לאחר שהגיעו לאוזניו שמועות על התנהגות שלילית של הבן. על פי השמועות הבן התרועע עם נערים רעים ולא למד כראוי. הבן השתדל להפריך שמועות אלה, וניכר שהיה להוט לרצות את האב המרוחק. למעשה כבר באגרונים העבריים המוקדמים ביותר, שנדפסו

41 ש' ורסס, 'המשכיל היהודי כאיש צעיר', הנ"ל, 'הקיצה עמי': ספרות ההשכלה בעידן המודרניזציה, ירושלים תשס"א, עמ' 67–114.

42 פרידמן (לעיל הערה 32), מחלקה שניה, איגרות 60–61.

במאה השש עשרה, והמשקפים במידה רבה נושאים שעמדו על הפרק בחברת הרנסנס, היה מתח בין האב לבן. התלונות על אודות התרועעות עם חברים רעים היו מוטיב קבוע בכל האגרונים ובכל התקופות. הדבר בולט מאוד ב'מעייני גנים' לשמואל ארקיוולטי (ונציה שי"ג), שבו הדו-שיח בין השניים מייצג עמדות קוטביות של תפיסות עולם חברתיות, אישיות וכלכליות. שלא ככרוב האגרונים שבאו אחריו, הבן ב'מעייני גנים' עמד על דעותיו השונות משל אביו והציג עמדות מתקדמות ואמיצות.<sup>43</sup>

כאמור ברוב האגרונים קיבל האב עקרונית את שאיפותיו של הבן ואת דרכו להגשמתן אך בפועל הוא לא חי בקרבתו. כתוצאה מהיעדרותו הפיזית של האב או מחולשתו כמי שאמור לקדם את החינוך של בנו, הרבו גיבורי האגרונים לעזוב את בית ההורים ולצאת ליעד מרוחק ומלא אתגרים. הסגנון הנמליץ המוגזם בהתייחסות לבית ההורים באיגרות היה חלק מתהליך האדרה של הבית – הוא עטה מעין ערפל נוסטלגי, אבל כבר לא היה אקטואלי לחיים. סיפור היסוד בסוגה כולה הוא סיפור יציאתו של הצעיר מבית הוריו – שלא סיפק את מאווייו – לקראת דרך חדשה בעיר אחרת, במקצוע אחר, בקרבת חברים או בני משפחה אחרים. עולמם של ההורים שייך לעבר המתרחק. שפע הברכות שהעתיר הבן הכותב לא הצליחו להסתיר את עובדת היסוד הזו: הבן התרחק כיוון שאביו לא תפקד עוד כדמות חזקה בחייו. מצב זה תואר בענייניות אך בצער במכתב של בן ובמכתב התשובה ששלח לו אביו ב'כתב יושר החדש' (ורשה תרכ"ט) מאת אהרן אליעזר קרטווי'נסקי; על אף הקושי שנגרם לבן ולהורים, כולם הבינו שעזיבת הבית ונסיעה למקום חכמה הן המעשה הנכון עתה.<sup>44</sup>

במקומו החדש, רחוק מבית הוריו, צפוי היה לבן סיפור חניכה: הוא עתיד היה לפגוש מציאות קשוחה, שרבים בה כמותו, כולם נכנסים לקלחת של חובות ואתגרים גדולים, ובתוך כך מתחרים זה בזה. הוא עתיד היה להימצא במגרשם של הבוגרים המוכרחים ללמוד ולהתאמץ לפלס להם דרך לעתיד שיש בו השכלה ופרנסה, וכל זאת בחברה הכללית, שהייתה נתונה בתהליכי עיור, תיעוש, קפיטליזציה ומתחים פוליטיים ואידאולוגיים, ואשר נוסף על כך הייתה נגועה באנטישמיות. הוריו לא יכלו לעזור לו עוד. הם הפכו לכל היותר מושא געגועים, כתובת למכתבים, מקום שאליו צפוי היה לשוב אחת לכמה חודשים או שנים, מצויד בתעודה, מתנאה במדי סטודנט או במקצוע חדש.<sup>45</sup> ספק אם האב הממוצע היה מסוגל אפילו להבין את שפתם של

43 הלוי-צוויק (לעיל הערה 3), עמ' 45.

44 א"א קרטווי'נסקי, כתב יושר החדש, ורשה תרכ"ט, איגרות א-ב.

45 שפירא, יד ועט (לעיל הערה 32), איגרות נט-ס. מדי הגימנסיה המהודרים, בעלי הכפתורים הנוצצים, העשויים 'נחושת קלל', סימלו את ההצלחה של הנער שזכה להיכנס בשעריה, ולדעת הכותב גם את הפיתוי להתמסר לחוויית ההצלחה הזוהרת עד שכחת הזוהר היהודית. השוו לתיאור



המכתבים שכתב לו בנו, שהלך ונעשה מלומד מאביו. אכן האב שימש גם מטפורה למכלול העולם הישן, המסורתי, שלא היה מסוגל ולא רצה להתאים את עצמו אל העולם החדש. תלמידי הגימנסיה שעלו על אבותיהם בידיעותיהם וביכולתם למצוא את דרכם בעולם היו נושא נפוץ בספרות ההשכלה המאוחרת, וגם בה ברור שהפער בין דור ההורים לדור הבנים או הבנות איננו עניין משפחתי בלבד אלא נושא משמעות של פער בין הדורות.<sup>46</sup> המעבר מן העיירה הקרתנית אל העיר הגדולה נכרך במעבר מבית המשפחה ומן הקהילה המסורתיות אל הלימודים, הגימנסיה והאוניברסיטה, והצעיר צפוי היה להשתקע בעיר החדשה גם בבגרותו.<sup>47</sup>

פגישה מחודשת בין בן שעזב את העיירה כדי לעבוד או ללמוד בעיר גדולה לבין הוריו עשויה הייתה להתרחש לאחר כמה חודשים או שנים של פרדה. פגישה כזו תוארה באגרונו של חיים ויטקינד, 'קבוצת מכתבים' (ורשה תרל"ג), במילים שאין נרגשות מהן. הבן אמר: 'שמחה כזו היא תחת השמש? האם אדמה לשמחת חתן לקראת כלה? או כשמחת עקרה אשר נפקדה [...] כשמחת ציון בבניה בשבועה?!', והאב אמר: 'אבינו יעקב לא שמח יותר בראותו את בנו יוסף במצרים כאשר שמחתי אני [...]'.<sup>48</sup> השימוש שעשה כאן ויטקינד בדמותו התנ"כית של יעקב משקף היטב את מצב היחסים המכאיב שבו עבר הבן את חניכתו הרחק מן הדמות הנחלשת של האב. הדמיון לעזיבתו של יוסף איננו מקרי. אמנם בסיפור התנ"כי מדובר באירוע אלים מאוד, שבמהלכו הושלך יוסף בידי אחיו לבור, נמכר לעבד, נכלא על לא עוול בכפו, ובמשך זמן רב איש לא שם לב למצוקתו. לבסוף בזכות כישורו הייחודי ויכולת הארגון שלו עלה לגדולה, ומנקודת השיא שהגיע אליה יכול היה להתפייס עם אחיו ולהיפגש עם אביו. יעקב כאב לא הצליח למנוע את השתלשלות היחסים האיזומה שהביאה לאסון המשפחתי. דמותו של יעקב בספר בראשית עברה שינוי מהותי במשך חייו: מגבר פעיל מאוד, עובד, חרוץ, מנהל משק כלכלי גדול, רומנטיקן ורוקם תכניות מתוחכמות למען משפחתו, הוא הפך לאדם סביל, שלא הצליח להגיב על אירועים משפחתיים חמורים מאוד – אונס בתו דינה, רצח אנשי שכם בידי בניו, מות אשתו רחל, התנהגותו היהירה של יוסף והיעלמותו ושאר אירועי מצרים. תגובותיו הן 'הַחֲרִישׁ', 'שמר את הדבר'. תהליך דומה

בגדיו של הסטודנט, מעיל חם עם כפתורים לבנים וכובע, ומדי סטודנט בצבע תכלת עם כפתורים כסופים בספורו של שלום עליכם 'כרטיס פיס', הנ"ל, עירם של האנשים הקטנים: סיפורים מהמאה העשרים, תל אביב תשס"ה, עמ' 19–20.

46 ראו למשל: שלום עליכם (שם); הנ"ל, 'קשה להיות יהודי', כתבי שלום עליכם, יא-יב, תל אביב תש"א.

47 לאחר יציאה מן העיירה סיכויי השיבה הביתה לשם השתקעות לא היו גדולים, בעיקר בשנות המשבר ברוסיה לאחר 1882. ראו: ורסס (לעיל הערה 41).

48 ויטקינד (לעיל הערה 16), איגרות 21, 70.

התרחש בדמותו של דוד המלך – ממנהיג חזק וכריזמטי הפך לאדם מוכה וידוע סבל, שדמותו הלכה ונסוגה, השפעתו על בניו נעלמה, והם עשו כרצונם במשפחה ובחצר המלכותית. משהו מן המטפורות האלה נכון לדמויותיהם של גיבורי האגרונים. קשיי הפרידה מבית ההורים וכמובן הקשיים שזמננים החיים הבוגרים, הופכים את תהליך עזיבת הבית לצומת קריטי. תאוריות פסיכולוגיות שונות הדגישו את גיל ההתבגרות כשלב עצמאי ובעל חשיבות התפתחותית מכרעת. כך בעיקר פיטר בלוס, שכינה את ההתבגרות שלב אינדיבידואציה שני, לאחר שלב הילדות.<sup>49</sup> שאיפתו האינדיבידואלית של הנער לניידות חברתית נושאת בתוכה תקוות עצומות, לפעמים מעבר למציאות. הנער מגשים את הדחף שלו להצטיין ולהעז; אולי הוא גם חולם, כפי שמפרשת הפסיכואנליזה, על חיים אחרים, נעלים יותר, הממתנים לו בעולמו החדש.<sup>50</sup> על כל פנים בהקשר הנדון הקבילו החלומות האישיים האלה למציאות היסטורית חברתית רחבה: תופעת הניוד החברתי עצומת הממדים של ההגירה במאה התשע עשרה אל ערים גדולות ובפרט אל המערב, כחלק מהגשמת חזון אישי להשגת חיים עשירים, חופשיים ובטוחים יותר; אנשים בני שכבות חברתיות נמוכות הניחו שהם ראויים לחיים טובים ומספקים יותר, בסביבה קיום אחרת.<sup>51</sup> מכות הנחה זו היו מוכנים עשרות מיליוני בני אדם לצאת ממקומותיהם אל מרכזי השכלה ופרנסה, שיאפשרו להם להתקדם. כידוע רבים מן המהגרים הללו היו יהודים.

### חברים ומשכילים כתחליף למשפחה

התבטאויות שונות באגרונים הציגו את החברים השותפים לדרך כבני משפחה ממשי ולמעשה כמחליפיהם של ההורים. ההורים הם 'ש'מלבישים' לבנם תבונה תחילה, כתב יהודה ליב פרדיסטל באגרונו 'מערכת מכתבים' (ורשה תר"ג), אך אחרי הצעד הראשוני של ההורים המשיכה החברה המשכילית בתפקיד זה.<sup>52</sup> בחורים משכילים הם כאחים זה לזה – 'אחיך הוא בן אמך יליד ההשכלה כמוך', נאמר במכתב המלצה לבחור

J. Kroger, *Identity in Adolescence: The Balance between Self and Other*<sup>2</sup>, London 1996, pp. 141-170

50 לפי אחד הרעיונות הפופולריים בפסיכואנליזה, הילד רואה בדמיונו אפילו הורים אחרים, הוריו האמתיים הנעלמים. מתווה דמיוני כזה מקל על החולם לקבל את הפנים השונות שהוא רואה בהוריו – לעתים טובות וידידותיות ולעתים כועסות. ראו: ב' בטלהיים, קסמן של אגדות ותרומתן להתפתחותו הנפשית של הילד, תרגמה נ' שליפמן, תל אביב תש"ם.

51 הנט (לעיל הערה 19).

52 פרדיסטל (לעיל הערה 16), איגרת עב.

המחפש עבודה, באגרון של נפתלי משכיל לאיתן, 'מכתב ללמד' (וילנה תר"ל).<sup>53</sup> 'הן אחים בני אם אחת אנחנו, היא אמנו העבריה', הסביר יהודה רוזנברג במכתב בספרו 'אוצר מכתבים וסיפורים' (סנקט פטרבורג תרמ"ב) את פנייתו אל חברו בתואר אח.<sup>54</sup> גם אברהם מאפו הציג באגרונו 'אמון פדגוג' (קניגסברג תרכ"ז) שני חברים טובים שלמדו עברית יחד כקשורים בקשר של אחווה, והסביר שהעברית שלמדו בילדותם היא תמצית זיכרונות הילדות המשותפים שלהם, ממש כאילו גדלו בבית אחד.<sup>55</sup> הקשר בין חברים דומה לתופעה, שגם היא הייתה מצויה במציאות, של אח בוגר המלמד השכלה לאחיו הקטנים ומשמש להם דוגמה.<sup>56</sup> תחושת האחווה בין משכילים, שהאגרונים הרבו לשקפה, התבטאה באופנים נוספים. גם במציאות ולא רק בעולם המדומה של האגרונים התכתבו המשכילים ביניהם באופן רצוף וקבוע, וכן קיימו פעילות חברתית ותרבותית מרובה והתקבצו לחגיגות אישיות ולאירועים מסורתיים או אינטלקטואליים או למטרות של התארגנויות מעשיות למען הפצת ההשכלה.<sup>57</sup> תחושת האחווה נגזרה משותפות הגורל, מהאתגרים ומהקשיים המשותפים וכמובן מההסכמה הרעיונית הרחבה ביניהם. גם בשירו המפורסם של יהודה ליב גורדון 'למי אני עמל' כונו המשכילים 'אחי', אם כי יל"ג הסתייג שם מן האחים על שום פנייתם ללשון רוסיה.<sup>58</sup>

מלבד דימויי אחווה השתמשו האגרונים בדימויים משפחתיים נוספים. אברהם יהושע השל דרוקר, בעל האגרון 'מכתבי עברית' (למברג תר"ך), דימה באחד ממכתביו את החבר שבא לעזרה במצוקה מול התנכלויות של אנשים מסביב, לאם מיניקה ומנחמת, שבאה להציל את בנה הנחבא מצרה: 'אנוס חיש מהר אל חיקך אתחמק ואסתתר בין שדיך, ואת בין ארובות זרועותיך כילד שעשועים תקחני תישנני [...]. נחבאתי עד יעבור זעם, עד כי באת אהוב נפשי'. ואילו הצלחתו של החבר מילאה את רעו גאוזה, כהורים הגאים בהישגי בנם.<sup>59</sup> ויטקינד דימה – שלוש פעמים – את התרבות העברית הישנה לאם זקנה; בכך הקדים מחבר האגרון את יל"ג בשנים אחדות, אם כי קדם לשניהם אד"ם הכהן.<sup>60</sup> העברית נמשלה לאם זקנה גם באגרונו של רוזנברג.

53 משכיל לאיתן (לעיל הערה 16), איגרת עו.

54 רוזנברג (לעיל הערה 35), איגרת א.

55 מאפו (לעיל הערה 13), איגרת 117.

56 טביוב (לעיל הערה 32), איגרת 19.

57 מ' זלקין, בעלות השחר: ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית במאה התשע עשרה, ירושלים תש"ס, עמ' 87–107.

58 יהודה ליב גורדון, כתבי יהודה ליב גורדון – שירה, תל אביב תש"י, עמ' כו.

59 דרוקר (לעיל הערה 32), איגרות עג, עד; פרדיסטל (לעיל הערה 16), איגרת לו.

60 'שפתנו עניה זו, אשר ישבה בדרך עזובה ונשכחה גם מבניה, והיא זקנה ונושנה' (אד"ם הכהן,

את כלל הציבור המשכילי הוא דימה לאחיו. ויש דימויי משפחה נוספים באגרונים: ויטקינד דימה קושי בכתיבה לעקריות, ואילו הצלחה בהוצאה לאור של ספר הוא המשיל להולדת ילד.<sup>61</sup>

אם חורגת כמצב שיא של שקיעת ההורים הביולוגיים

מקור לקונפליקטים קשים, העלול להרחיק את הבן או הבת מבית האב, הוא אם חורגת, נושא מרכזי בסיפורת העולם. בספרות ובחיים האם החורגת שואבת את כוחה מהיחלשות הקשר ההורי הטבעי: בין הילדים לבין אמם המתה או הגרושה ובין לבין אביהם שהתאלמן או התגרש ופנה לפרק חדש בחייו. בו בזמן היא גם כמובן גורם מרכזי מאוד בהיחלשותו של הקשר בין הילדים לאביהם. סיפורי האגרונים על האם החורגת נכתבו על רקע מציאות שבה אכן הייתה זו תופעה נפוצה למדי. תוחלת חיים נמוכה הביאה לריבוי נישואים חוזרים בחברה היהודית המזרח אירופית. מלבד זאת רבו מקרי הגירושים, בעיקר משנות השלושים ועד שנות השמונים של המאה התשע עשרה. מחקרה הארכיוני והספרותי של שירן פריז מעלה כי רוב המתגרשים היו צעירים ועל כן שאפו להינשא מחדש. בפועל רוב הנישאים מחדש היו גברים. אימהות רבות יותר נותרו לבד עם ילדיהן ולא הכניסו למשפחה אב חדש, בעוד שאבות רבים נישאו שוב. על כן ההורה החורג היה ברוב המקרים אם חורגת ולא אב חורג. אל נישואים שניים הצטרפו לעתים קרובות ילדים מנישואים ראשונים.<sup>62</sup> במשפחה מורכבת שכזו עלולה להתפתח תחרות בין ילדים לבין ההורה החורג על תשומת לבו של ההורה הנותר, על אהבתו ועל כספו.

בשדה הספרותי והתרבותי, בעיקר בתרבות העממית ובאגדות ילדים, האם החורגת היא תִּמָּה נפוצה מאוד ובעלת מאפיינים שליליים קבועים.<sup>63</sup> הסתייגויות חריפות מאימהות חורגות קיימות גם בספרות חז"ל. יחסי האם החורגת ובתה נחשבו בעיני

<sup>61</sup> 'מכתב', א' סי, מסתרי פאריז, א, תרגם ק' שולמן, וילנה תרי"ז, עמ' v-iii).

העברית כאם זקנה ראו: ויטקינד (לעיל הערה 16), איגרות 21, 48, 50; עקרות ראו: שם, איגרת 51; הולדה ראו: שם, איגרת 56. דימוי התרבות העברית במושגים של עתיקות נרמז גם באגרון של מאפו, בקישור של העברית מצד אחד לזיכרונות ילדות ומצד אחר לשריד ישן: 'היא תזכירכם ימי ילדותכם [...] היא שארית מחמדי אבותינו' (מאפו [לעיל הערה 13], איגרת 117). באופן פרדוקסלי העברית היא זקנה ועתיקה וכאילו אינה רלוונטית עוד, ועם זאת היא נושאת טעם של ילדות ושל זיכרונות נעימים.

<sup>62</sup> ש"י פריז, נישואים וגירושים בחברה היהודית באימפריה הרוסית, ירושלים תשע"ג, עמ' 98, 262-200.

<sup>63</sup> S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, V, Helsinki 1932-1936, pp. 298-301

חז"ל אחת מחמש מערכות היחסים העוינים מעצם הגדרתם – 'נשים השונאות זו את זו'.<sup>64</sup> את המילים 'בניך ובנתיך נתנים לעם אחר' שבפסוקי התוכחה בספר דברים (כח 32) פירשו חז"ל: 'זו אשת אב'.<sup>65</sup> אמנם קיימת בתלמוד גם דמותה של אמו החורגת של אביי, ובנה המפורסם הביא בשמה דברי חכמה ודעת, בציינו 'אמרה לי אם', וברור שהמציאות אינה תואמת את הדימוי החד־צדדי האפל.<sup>66</sup> הפסיכואנליזה ניסתה להסביר את שכחותה הרבה של דמות האם החורגת באגדות ואת התפקיד שהיא ממלאת בנפש האדם, בהצבתה כדמות הורית חלופית, שניתן להשליך עליה כעסים ולייחס לה תכונות שליליות ללא רגשות אשם.<sup>67</sup>

תיאורי האם החורגת באגרונים כמעט תמיד מתאימים בדיוק לסטראטיפ של המסורת והסיפורת העממית.<sup>68</sup> מצוקתם של הילדים הכותבים תוארה במילים קשות. הם איבדו את אמם האמתית והאוהבת, האב נישא מחדש, היה עסוק בחייו החדשים ולא היה ער למתרחש ולעתים הרבה להיעדר מהבית. את אשתו החדשה – ואת בניה שהביאה עמה אל ביתו – הוא טרח לרצות ולשמוח, בעוד שילדיו מן הנישואים הראשונים היו מוזנחים עתה. הם ראו בעיניים כלות כיצד נהנים זרים מתשומת לבו של אביהם, מרכושה של אמם שאיננה, ממקומם שלהם בבית ומזכויותיהם העתידיות בירושת אביהם. הכותבים הרגישו כזרים בביתם, מול המשפחה החדשה שהשתלטה באדנות. גם מכתבים שהגיעו אל הבית נפתחו בידי האם החורגת, וקשה היה להסתתר מעיניה הבלולות.<sup>69</sup> במקרה הטוב היא תוארה כמי שהסכימה באי רצון להשלים עם הימצאותם של ילדי בעלה, גם אלה הנשואים ה'אוכלים קעסט' בביתו. נרגנותה כלפיהם ניכרה אף אם לכאורה התנהלו החיים בבית כמצופה. 'אכלו ושתו תאמר לנו, ולבה בל עמנו', כך דמיין דוד זמושץ באגרונו 'מפתח בית דוד' (ברסלאו תקפ"ג) את חששו של חתן מפני מחותנת כזו – לא זו בלבד שהיא הייתה חותנתו, היא גם לא הייתה אמה הביולוגית של הכלה. האם ניתן היה לצפות למידה כלשהי של חמימות ונדיבות מאישה כזו?<sup>70</sup> התיאורים הקשים יותר ייחסו לה התנהגות שכולה מכוונת להטבת

64 בבלי, יבמות ק"ז ע"ב.

65 שם סג ע"ב; בבלי, ברכות נו ע"א. בכור שור וחזקוני הוסיפו בפירושיהם לדב' כח 32: 'שמושלת על בני אותה שמתה ומרעה להם'.

66 ראו למשל: בבלי, ברכות סב ע"א; שם, שבת סו ע"ב; קלג ע"ב.

67 בטלהיים (לעיל הערה 50), עמ' 57–60, 92–94.

68 ט"פ שפירא הגדיל לעשות והקדיש סדרה של מכתבים למצוקות הקשורות לאם חורגת. ראו: שפירא, יד ועט (לעיל הערה 32), איגרות קיט–קכב.

69 שם, איגרות קכא, קכב. לחשש גדול מפני פתיחת מכתבים על ידי זרים ראו גם: פרדיסטל (לעיל הערה 16), איגרת סח.

70 זמושץ' (לעיל הערה 5), מכתב עא.

מצבה שלה ומצב ילדיה שהביאה עמה. גם רוע טהור הודבק לדמותה: 'מלחמה אשר לך בעמלק מבית [...] זו אשת אביך', כתב א"י שפירא באגרון 'מכתבים בספר' (ורשה תרל"א).<sup>71</sup> 'אשה מבישה, סרת טעם ומכשפה ארורה [...] מרשעת אכזרית', רשף מנחם מנדל דוליציקי באגרונו 'שבט סופר' (וינה תרמ"ג), וויטקינד התחלחל מעצם הביטוי אם חורגת – 'המילה הזאת אוצרת בקרבה אשפלות מרורות ענבי רוש, ראש פתנים, וחמת עכשוב!!'.<sup>72</sup> א"י שפירא תיאר אותה כמי ששואפת לקרב עם בנה החורג, 'ותלמד ידיה רק לקרב, להשחית ולחבל [...] ולעורר מדנים [...] לסערני ולפצפצני'.<sup>73</sup> את ילדיה של 'בת התופת' דימה ט"פ שפירא לגורי אריות ונמרים המאיימים לטרפו חיים.<sup>74</sup> כדי להגביר את כוחה התנכרה האם החורגת לילדי בעלה וניסתה לשלוט בהם ובבית, עד כדי סילוקם מהבית. גירוש של נער מביתו בידי אם חורגת תואר כחלק מהמתווה הקבוע של היחסים במשפחות כאלה. היא האיצה בבעלה, אבי ילדיה החורגים, לשלח אותם מן הבית לצורך לימודים או הכשרה מקצועית, אך היזמה הזו, שהתחזתה לצעד שעשוי להועיל לקידום, הייתה נגועה בשיקולים זרים ולא תאמה את צורכיהם האמתיים או את רצונותיהם. באגרונו של ניימן סופר על נער ש'שולח מבית אביו', ושביקש להתקבל כמורה ביתי או כעובד שכיר בשירות כלשהו. הוא סיפר על הרקע למצבו: אביו הוא שגירש אותו מהבית, אבל הדבר קרה בגלל האם החורגת, אשר הציקה לו במשך שנתיים, עד שפרץ סכסוך בינו לבין אביו. הוא התלונן כי הדבר ערער את תחושת היציבות שלו, משום שנאלץ לנדוד בלי אמצעי קיום.<sup>75</sup> גם ט"פ שפירא סיפר על יזמת האם לשלוח את בנה החורג ללמוד בעיר אחרת. הנער לא רצה בכך, מאחר שמדובר בלימוד בבית מדרש שהתלמידים נאלצים להתפרנס בו מ'אכילת ימים' על שולחן נדיבים, או כניסוחו של שפירא, 'לאכול לחם חסד בית איש יומיו'. הנער עצמו סבר שאם עליו לנסוע ללמוד בעיר זרה, מוטב שילמד ב'בית מדרש המדעים (גימנאזיום) או בבית החניכים למורים (אינסטיטוט)', ששם יוכל לרכוש מקצוע מפרנס, אך לא הקשיבו לו.<sup>76</sup> הנער המתלונן באגרונו של דוליציקי ציין כי בחפץ לב היה מוכן לעזוב את הבית המתנכר וללמוד מלאכה באופן מסודר, אלא שהאם החורגת צפויה הייתה למנוע ממנו לימוד כזה, שהיה כרוך בתשלום גבוה של

71 שפירא, מכתבים בספר (לעיל הערה 32), איגרת א.

72 דוליציקי, שבט סופר (לעיל הערה 13), איגרת לה; וויטקינד (לעיל הערה 16), איגרת 12.

73 שפירא, מכתבים בספר (לעיל הערה 32), איגרות א-ב.

74 שפירא, יד ועט (לעיל הערה 32), איגרת קיט.

75 ניימן (לעיל הערה 5), איגרת 77 (במהדורות שונות מספור המכתבים שונה). אגרונו של ניימן זכה להעתקות ולחידושים רבים, וכך מצויים מכתבים דומים גם באגרון של קרטווינסקי (לעיל הערה 44), איגרת לו ובאגרון של א"מ מור, סופר מהיר, למברג תר"א, איגרת 36.

76 שפירא, יד ועט (לעיל הערה 32), איגרת פח.

שכר לימוד לאומן. בצר לו הוא ביקש לו עבודה בלתי מקצועית באחד מבתי המלאכה בעיר אחרת, וקיווה למשוך אחריו את אחותו הצעירה לכשיתחיל להרוויח מעט.<sup>77</sup> את הבנות השתדלה האם החורגת להשיא לבני זוג, אף אם מוקדם מדי וללא שיקול דעת מתאים. 'מכתבים בספר' גולל סיפור כזה, שבו האב, בלחצה של האם החורגת, התנכר למצוקת ילדיו והתכוון להשיא את בתו בניגוד לרצונה, רק כדי להיפטר ממנה. בדומה לכך סיפר דוליציקי על בת משפחה שנמסרה בלחץ האישה הזרה לבן זוג שלא התאים לה, איש 'כעיר פרא', והנערה נאלצה לעקור עמו אל בית הוריו בעיר קטנה ולחיות תחת ידי אמו האכזרית.<sup>78</sup> לילדי בעלה שלא הצליחה לסלק התנכרה האם החורגת ומיררה את חייהם. דוליציקי סיפר על אחד מבניו של האב שהתגורר בביתו לאחר נישואיו (כמנהג הקעסט) ועתה נאלצו הוא ואשתו להסתפק במגורים בחדר בחצר, 'כמלונת כלבים'. גם האב הביולוגי, שהיה אב רחום לילדיו בחיי אשתו הראשונה, שינה את דרכיו בהשפעתה הרעה של אשתו השנייה והקשיח את לבו כלפי ילדיו. השמחה פסקה מן הבית, 'רק פרץ וצוחה, בכי ונאחה'. תיאורי התנהלות הבית תחת שלטון האם החורגת איומים ממש: 'הבוגד בוגד והשוודד שודד', בעוד אבי המשפחה צפה במתרחש, 'יושב כל היום בדד לבטח בחדרו וצופה הליכות ביתו כמבעד לצמתו', ולא הבין כלל את חומרת הדברים.<sup>79</sup>

כשבעלה הזדקן ומותו קרב יצאה האישה השנייה למאבק על השליטה בעיזבון, שהרי עיקר מעייניה, כך ביקשו כותבי האגרונים לשכנע את הקוראים, בשיפור מצבה הכלכלי למען ילדיה. לנוכח שאלת העיזבון התנהלו מאבקי שליטה בין ילדיו של האב הגווע לבין האישה וילדיה שלה. מאבק גרוטסקי כזה תואר באגרון בידיש הכולל מכתבים משנות העשרים של המאה התשע עשרה וביניהם אחד שנשלח מבנים אל אביהם שנשא אשה שנייה, ותשובת האשה עליו. הכותבים היו ילדיו של איש כבן 85 שנטה למות, והמשיבה הייתה כאמור אשתו. הבנים כבר היו במיטב שנותיהם ולא גרו בבית אביהם, על כן ברור שנושא הסכסוך לא היה קשור ליחסים בתוך הבית או לשליטתה בחייהם אלא למאבקי רכוש. לדברי הבנים האישה עשתה כל שביכולתה כדי לאסוף דברי ערך לטובת עצמה ולטובת ילדיה. כל שנה היא הכינה לעצמה מכספי בעלה בגדים יקרים, בגדי קטיפה או פרווה וכובעים, ולקחה למען ילדיה כל חפץ שהצליחה להניח עליו את ידה. הכותבים חששו מאוד שהיא מנצלת את אביהם, וביקשו ממנו שיכתוב. כמי שראו עצמם בעודו בחיים כיורשיו הם מנו והעריכו בדייקנות אכזרית את שוויים של כל אחד מחפציו: בגדים ומעילים, חזקת

77 דוליציקי, שבת סופר (לעיל הערה 13), איגרת לה.

78 שם.

79 שם.

יישוב בכפר, מקום בבית הכנסת, סידור תפילה, סליחות, מחזור, כלי מתכת – כל חפץ נזכר בשמו ונגזר ערכו הכספי המשוער. לא לעצמם בלבד הם דאגו, כך נאמר במכתבם, אלא גם להשאתה של אחותם העיוורת, שכבר מלאו לה 21 שנה, ושמוּרָאָה החיצוני הירוד לא משך מחזירים. מכתב התשובה מאת האם החורגת נכתב יום אחד לאחר מות בעלה, אביהם של הנמענים. לא נותר דבר מן הרכוש, הודיעה. היא סיפרה על הסכסוך האחרון שפרץ בינה לבין בעלה הגווע, שעתיים לפני מותו, ועל תגובתו הנזעמת, שכללה השלכה ושבירה של כלים שהיו שייכים לה. את מעט הכסף שהיה לו נתנה בעד צורכי קבורה, את ספריו נתנה תמורת חוב, וכלים אחדים לקחה לעצמה כדמי כתובתה. רק בנס לדבריה היא הספיקה למצוא לעצמה שידוך עוד לפני מות בעלה.<sup>80</sup>

מאבק דומה על עיזבון תואר בהרחבה באגרוננו של שלמה וינטרויב 'חליפות מכתבים' (ורשה תרמ"ט). אדם כתב לחברו והודיעו על מות חותנו של הנמען. החותן השאיר ירושה גדולה, ולכן לכאורה היה על הורש לברך ברכת 'הטוב והמיטיב'. אלא שבמהירות רבה השתלטו האישה השנייה ובניה על הרכוש, והכותב הזהיר את נמענו שאם לא ימהר לפעול, לא יוכל לממש את זכויותיה של אשתו, בת המנוח, לחלק מן הכסף. הכותב תהה אם הבת ובעלה מחזיקים שטר חצי חלק זכר (שטח"ז), כפי שהיה נהוג בקרב יהודי אשכנז ומזרח אירופה מאז ימי הביניים ובראשית העת החדשה.<sup>81</sup> שטר כזה הקנה לבת חלק מן העיזבון. הכותב ציין כי במקרים שבהם הותיר המנוח ילדים קטנים, נערך הליך של חיתום העיזבון על ידי בית הפקודות, כלומר פקידי ממשלה זומנו למקום והקפידו את כל הנעשה ברכוש הנפטר עד בירור זכויותיהם של הקרובים. אבל במקרה הזה לא נעשה הליך החיתום, מאחר שלמנוח לא היו ילדים קטנים. לכן מי שהיו בקרבת מקום, האישה הנוכחית ובניה, לא היססו והחלו להשתלט על הרכוש. הכותב האיץ בחברו לנקוט מיד הליכים משפטיים, על פי הנהג היהודי או על פי חוקי הממשלה, ובלבד שיופגן כוח במאבק זה; רק כך תיתכן פשרה מול כוחנות הצד השני.<sup>82</sup>

80 'עלועט, שטודיען אין דעס אמאליגען אינערליכען אידישען לעבען, מונטריאול 1927, עמ' 29–34. המכתב הוא משנת 1823. אני מודה לפרופ' נתן כהן על שהפנה את תשומת לבי לספר מעניין זה, ולד"ר נגה רובין על סיועה בהבנה מדוקדקת של האגרות שבו.

81 על מנהג זה בקרב יהודי מזרח אירופה ראה: ת' שלמון-מאק, טן דו: על גישואין ומשבריהם ביהדות פולין-ליטא, 1650–1800, תל אביב תשע"ב, עמ' 57–60, וביבליוגרפיה נוספת שם.

82 וינטרויב (לעיל הערה 16), איגרת צא. שאלות משפטיות בעניין פתיחת צוואות עלו באגרונים נוספים. למשל פטירה ללא צוואה ברורה הביאה להפקדת רכוש המת למשמרת בידי פקידי העיר עד בירור הזכויות. ראו: מ' לטריס, מכתבי בני קדם, וינה תרכ"ו, איגרת כד. שאלות משפטיות אלה נבעו ככל הנראה מביטולו של מוסד הקהל בשנות הארבעים והעברת ההליכים המשפטיים



אופייה האנוכי וחסר המצפון של האם החורגת הודגש בדבריו של דוליציקי, שגינה אותה ואת משפחתה: לא זו בלבד שנכנסה אל הנישואים חסרת כל רכוש, על מנת ליהנות מרכושו של בעלה החדש, אף מוצאה היה בזוי: 'מבית בזויים אשר מכרו ילדי בני ישראל לאלהי המלחמה'; כלומר משפחתה מילאה תפקיד מתווך כלשהו בגיוס יהודים לצבא הצאר. דוליציקי כתב זאת בראשית שנות השמונים של המאה התשע עשרה, כאשר השירות בצבא הרוסי אמנם כבר לא היה אכזרי כבעבר ולא היה כרוך במעשי חטיפה כפי שהיה בימי הצאר ניקולאי הראשון (1825–1855); בשנת 1874 הוחל חוק גיוס כללי על האוכלוסייה, והוא לא היה ספציפי ליהודים. משך השירות קוצר ותנאי השירות שופרו, אבל יהודים עדיין ראו בצבא בדרך כלל חובה שיש להשתדל להימנע ממנה. זה הרקע להאשמות כלפי משפחתה של האם החורגת, שמצאה דרך לסרסר במכסות הגיוס.<sup>83</sup>

מרדכי אהרן גינצבורג הציג באגרונו 'דביר' (וילנה תר"ד) תמונה מעט מוארת יותר. 'דביר' הוא ככל הנראה האגרון הראשון שנכתב מתוך תודעה ברורה של כתיבת רומן אפיסטולרי. אמנם קדם לו אגרון אחר של גינצבורג, 'קרית ספר' (וילנה תקצ"ה), אך 'דביר' היה ניסיון ברור לכתוב רומן.<sup>84</sup> הספר נסב כולו על האתגר הקשה שמזמנת משפחה שפורקה והורכבה מחדש. במקרה זה מדובר היה בגירושיה של האם הביולוגית מבעלה, וכיוון שכך הצטרף למערכות היחסים הטעונות ערוץ נוסף – היחסים של הדמויות המעורבות בסיפור עם האישה הראשונה, שעודה חיה. אין כאן אָבֵל על מות האם, אבל יש ויש מטעני כעס וקנאה. למרות כל זאת הסיפור מאוזן למדי ותוקפני הרבה פחות מהמקובל באגרונים אחרים. האם החורגת הוצגה כאן לא כרשעה אלא כאנושית, והגירושים, שהרסו את המשפחה, הוצגו גם הם בעין סלחנית. הכותב רמז כי עזיבתו של האב את אשתו הראשונה ופירוק המשפחה על ידו היו כמעט בלתי נמנעים. אפילו האישה הראשונה לימדה עליו זכות באמרה כי 'הגירושיך [היו] דבר מוכרח', ואירעו ללא אשמה ברורה של אחד הצדדים. הייתה זו תוצאה של 'מקרים דקים כקורי עכביש, אשר היו במשך העת קיר ברזל בינה ובין אבי'. לא נמסרה הסיבה הסופית

מידי הקהילה היהודית לידי המדינה. הליך דומה של טיפול ברכושו של מת שלא הותר צוואה – הפקדת הרכוש בידי פקידי העיר עד לבירור המוטבים – תואר באגרונו של ניימן, שהוא מוקדם יותר, ונראה שההליך התבצע על ידי באי כוח הקהילה היהודית בזמן שעדיין היה להם תוקף על פי חוקי המדינה. ראו: ניימן (לעיל הערה 5), איגרת 59.

83 דוליציקי, שבת סופר (לעיל הערה 13), איגרת לה. מצב המתגייסים הורע בהרבה לאחר הקונטרס רפורמות של 1881. ראו: 'פטרובסקי-שרטן, 'היהודים והצבא: היבטים חברתיים ותרבותיים', לוריא (לעיל הערה 3), עמ' 55–58.

84 וינפלד (לעיל הערה 6), עמ' 97. וינפלד זיהה באגרונו של גינצבורג, דביר (לעיל הערה 13), השפעות של 'ייסורי ורתר הצעיר' ליוהאן וולפגנג גתה.

לגירושים, אם כי נרמז שהאב 'חטא אל דרך המוסר אך פעם אחת', אבל לא הוטחה האשמה באיש.<sup>85</sup> האישה הנעזבת הודתה גם בחטאה שלה – חטא השאננות, ההנחה המוטעית שניתן להישען על אהבת הכלולות, ש'רפתה כבר במשך הזמן' כדבריה. רק בדיעבד הבינה שאין לסמוך על מסגרת הנישואים כשהיא לעצמה, גם אם נוסדה על יסודות של אהבה, כי זו תלך ותדעך עם הזמן. לפי תפיסה ראליסטית ונטולת אשליות זו נישואים שניים הם אפשרות שעל כל אדם להביא בחשבון, לא רק בגלל נתוני התמותה הגבוהים, שבעטיים עלול היה כל אחד להתאלמן, אלא גם בגלל סיכויי הגירושים הגבוהים. אהבת הכלולות באה לעולם כשהיא כרוכה בתאריך תפוגה, ואין להלין על התפרקותם של נישואים ראשונים ועל הופעתם של בני זוג חדשים, כאלה שיהפכו להורים חורגים. הבעת העמדה הזו מצד האישה הנעזבת הפתיעה את הבן הממורמר ובוודאי גם את רוב הקוראים; היא קיבלה את הגירושים בהשלמה וללא כעס, ומאמציה כוונו להרגעת היחסים בין בנה לבין אשת אביו.

ברור שלא כל אדם היה מקבל את המצב הזה בהשלמה אצילית. בסיפור הזה ביטאה דווקא אחותו של האב עמדה הפוכה ולא השלימה עם העוול שעשה אחיה לאשתו הראשונה. יש להעיר בנוגע לסיפור מקורי זה שלא נשים בלבד היו הורה חורג: בסיפור זה סבלה גם בתה של האם החורגת, שחוותה את הקושי שבהופעת גבר זר בחיי אמה. אבל מצבה היה אחר לחלוטין מן המצוקה החריפה שתוארה באגרונים אחרים. היא ההשלמה שבתהליך היה בסיפור האהבה שהתפתח בין בנו של האב לבין בתה של האם החורגת.<sup>86</sup>

מתינותו של סיפור זה לא גרעה מתחושת המשבר המשפחתי ומן הפגיעה בתפקוד ההורי של האב הנישא וגם של האם שגורשה. תחושת נמיכות הרוח של האב מרחפת בכירור מעל סיפור מעניין זה. גיבור הסיפור ציין כי קשה היה לו לשוב הביתה במצב המשפחתי החדש, וכי משהגיע חש ניכור. רק 'עבד זקן' בבית הכיר אותו. העבד הזה הכירו מיום היוולדו, ולפי מספר שנות עבודתו בבית המשפחה כבר נחשב 'כאחד מילידי הבית'. שער הבית היה נעול, בני הבית זרים, האב הנשוי בשנית היה מוכנס בעצבותו, ואפילו הנוף הפיזי השתנה בעיני הנער החוזר: פני האדמה, העמק, היער, הברכה, שנראו בעיניו בילדותו כנופי ענק – כולם התגמדו לפתע כשהתבונן בהם בעיני אדם בוגר. המשרת הזקן לבדו הריע לקראת הבחור בשמחה רבה, והייתה בכך נחמה מסוימת למצוקתו.<sup>87</sup> אשר לאם הביולוגית, היא מילאה כאן תפקיד של קרבן, כמעט של קדושה לא אנושית, ולא הייתה עוד חלק ממסלול חייו של בנה.

85 גינצבורג, דביר (לעיל הערה 13), איגרת ב.

86 שם, איגרת ד ואילך.

87 שם, איגרת ב.

## דמויות חזקות אחרות – אחים וגיסים

בכל סיפורי האם החורגת אפיינו חולשה, היעדר מנהיגות, חוסר הבנה של המציאות ורפיון רוח מוחלט את עמידתו של האב לנוכח פעלתנותה של האישה החדשה והמזיקה. הוא לא היה מסוגל להחליט בעצמו מה ייעשה בבניו ובבנותיו, ולמעשה גורלם הופקר והם סולקו מהבית, החמיצו הזדמנויות להתקדמות אישית, או נקלעו לנישואים רעים. בצר להם פנו הנערים והנערות אל דמות מסייעת מבין השווים להם בשכבה המשפחתית או מבין אחי האב. באחת האיגרות התלבט האב עצמו וחלק את קושיותיו עם מורה ועם בנו הבוגר, שהפך בעל כורחו לשופט וליועץ באשר לבן הצעיר. הבן הבוגר קיבל מכתבים מלאי היסוס מאביו, מאחיו הצעיר וממורהו של אחיו, כולם באותו עניין, והוא שאמור היה להכריע. התפקידים התהפכו: במקום לקבל החלטות שקולות על בניו, מסר האב את ההחלטות לידי אשתו, וביקש עצות אצל בנו הבוגר ואצל מורה פשוט וחסר הבנה (תם').<sup>88</sup>

כך תפס בן משפחה אחר את מקומם של ההורים הנחלשים, אדם קרוב שהיה חזק מההורים וקשור למציאות. הוא העניק לנער עצות טובות, תמיכה רגשית וחברתית, ולעתים קרובות גם תנאים חומריים שאפשרו את התקדמותו, מעין פיצוי על היעדר בית ההורים. ט"פ שפירא הציג את הדמויות המושיעות: אח, גיס, רע, ואחות – כולם היו קרובים אל הכותב, בוגרים, ולא דרו אתו בבית אחד, ועל כן יכלו לסייע בדברי ניחומים, בשיפור מצב הרוח או בהצעה לבוא להתגורר עמם. מאחר שהאב כבר לא יכול היה להועיל, היו אלה עתה הדמויות שניתן לבכות על כתפיהן ולצפות לעזרה כלשהי. אחד הנערים בסיפורי האם החורגת התחנן לפני גיסו כי יספח אותו אל ביתו ויציל אותו מ'מאורת הפתנים' שבה הוא חי, לאחר שהבין שאין איש אחר שיכול להצילו – אביו נסע בדרכים כל ימיו ולא היה ער למתרחש בבית, כאשר נכח בבית, הדיחה אותו אשתו בדברי חלקות נגד בנו, וגם קרובים אחרים התרחקו מהבן.<sup>89</sup> נער אחר מצא מפלט בקריאה רצופה של ספרים ומכתבים ששלחו לו חבריו. הוא ציין שיש לכתוב על המכתבים שם של נמען אחר, כדי למנוע מהאישה הזרה לחטט בהם.<sup>90</sup> נערה שהתמודדה באופן קבוע עם 'נחש', אמה החורגת, מצאה גם היא דרך להפיג את קשייה – היא יצאה מן הבית ונסעה לכמה ימים אל בית אחיה הנשוי. משם כתבה מכתב אל אחותה הבוגרת, שגם היא הייתה נשואה ואם לילדה. במכתבה סיפרה על חוויות מנחמות שחוותה בהיותה בבית משפחתו השלווה של אחיה: 'עיני לא תשבענה מראות

88 שפירא, יד ועט (לעיל הערה 32), איגרת פח.

89 שם, איגרת קיט.

90 שם, איגרת קכא.

את שלוות בית אחינו לגאון ולתפארת: עושר וכבוד נפגשו, אהבה ושלוש נשקו, ועל כל מדרך כף רגל עונג ושעשועים'. היא שיבחה את ילדיו הנחמדים של האה, 'שני בני היצרה', ואת ילדתו בת השלוש, שדמותה 'כאילת השחר'. האה המאושר ניהל חיים של שלוה וגם של ריקנות מסוימת; את שעות הערב בילו הוא, אשתו וידידיהם בשתייה ובסעודות, בביקורים בבתי עשירים ובמשחקי קלפים. כל אלה היו הפוגה נעימה מן החיים הקשים לצד האם החורגת, כתבה הנערה.<sup>91</sup>

מכתב תשובה אחד בלבד צורף אל קובץ התלונות של הנערים באגרונ של ט"פ שפירא, ובו נחלץ גיס לעזרה. התשובה מעניינת וחורגת מן השבלונה הבכיינית על אודות האם החורגת הרעה; המחבר השתדל לזרות אור אחר על מערכת היחסים הזו. הוא העביר את האחריות לעוינות אל כתפי הנער עצמו, אשר התעקש לנהל עם האישה יחסי מרי. 'התרפס ורהב אותה!', הציע הגיס הבוגר האחראי, 'כי בזאת תרצה לך'. פנייה מפויסת, מתוך שלום, תסיר את הכעסים, תרכך את הלבבות ותביא להרמוניה משפחתית. ואילו מריבות ונאצות יקשו את חייו של הנער וגם יפגעו בכבודו של אביו, שיהפוך לנושא לשיחת הבריות. בניגוד לחברים אחרים שהקיפו את הבחור במצוקתו, ושטיפחו בו את תחושת הצדק והזעם ואת הרצון להוסיף ולריב עם האישה הזרה ועם בניה, לא נרתע הגיס מלומר את האמת הכואבת. 'אשת אביך היא וכבודה – כבודו'.<sup>92</sup> המחבר החליט לסטות כאן מן הנתיב הספרותי השגרתי, לסלק מהדרך את קלישאות האגדה העממית, ולהביט בחיים בעיניים מפוכחות. אחרי הכול לא היה זה סיפור אגדה פשטני אלא טקסט שהתחזה למכתב אותנטי, ושנועד להיות מופת לכתובה נכונה.

בסיפור רחב היריעה והפתטי שבאגרון 'מכתבים בספר' לא"י שפירא התדרדר כל כך מצבם של הילדים האומללים בצל האם החורגת, עד שלא הייתה עוד אפשרות לשקמם בתוך הבית, והתרופה היחידה הייתה להוציאם משם ולחנכם בבית אחר, בחסות הורי חבריהם. הנער והנערה הבוגרים שבהם נישאו במהלך הסיפור לחבריהם בני המשפחה המסייעת, והאחים הקטנים נשלחו ללימודים שהלמו את כישרונותיהם ואת רצונותיהם האמתיים, ולא ללימודי תורה ותלמוד בנוסח הישן. אפילו האב החלש זכה בסוף הסיפור להצלחה: מעת אשר יצאוהו בניו אל אשר ישאם רוח הזמן [...] החלו דרכי יוסף להצליח' – מקומה של האם החורגת בסיפור הלך והצטמצם עם התקדמות העלילה, בניו ובתו נושעו ממצוקתם, וכתוצאה מכך יכול היה גם הוא למצוא מנוח.<sup>93</sup> הסיפור כולו הוא סיפור של גאולה, הוצאה מעבדות לחירות, מהזנחה לטיפוח מרבי. הנישואים מתוך אהבה והלימודים המקצועיים והמועילים היו לבנים הצלה מן הבור

91 שם, איגרת קכב.

92 שם, איגרת קכ.

93 שפירא, מכתבים בספר (לעיל הערה 32), איגרות כב, כד, מ, מה, ג.

שכרתה האם החורגת, ואשר אביהם כשל בו גם הוא. בית אב מטיפוס ישן, ללא השכלה וללא הכרה בצורך ביצרנות ובבחירה אישית, כשל בסיפור זה באופן מוחלט. הוא נתמך בידי בית אב אחר, מושיע, שהיה מסוגל לחבר את הנערים הצעירים אל חברה חלופית, חברת השווים להם, שבה ראו אותם כפי שהם, התייחסו אל רצונותיהם וכישרונותיהם ואפשרו להם בניית עתיד.

### נסיעה אל בית הדוד

החלל המשפחתי התמלא על ידי דמויות גבריות נוכחות וחזקות אחרות – בדרך כלל הגיס, האח הבוגר, המורה ומעל כולם – הדוד. אלה הפכו לנותני חסות למשפחה או לנער שבמרכז הסיפור, במקום האב המרוחק, הנעדר או החלש.<sup>94</sup> הפער שנוצר בתוך המשפחה פיתח אצל החלשים ציפייה לסיוע, ואצל החזקים – תחושת מחויבות.<sup>95</sup> גילם הצעיר של נותני החסות החדשים, מצבם הכלכלי האיתן, שאפשר להם להשתחרר מכבלים חברתיים, ובעיקר הפעלתנות שבה ניהלו את חייהם, הפכו אותם לשותפים מתאימים לדרכו החדשה של הנער. מעתה הם ליזו אותו בתהליך החניכה ולקראת הפיכתו לגבר בשל ומצליח.

נסיעת נערים ובחורים צעירים מן הבית אל ארצות וערים אחרות מופיעה באגרונים בני כל התקופות. כבר באגרונים הקדומים מן המאה השש עשרה כתב אב אל בנו 'שהלך ללמוד תורה', בחר שנסע התגעגע אל אחותו ('מיום היותי על אדמתי הרחק נדוד [...]) לא נתתי לעיני שינה', בן סיפר על תלאות שעבר בדרכו הרחוקה ועוד, ומכתבים דומים רבים נכתבו באגרונים במאות השנים הבאות.<sup>96</sup> אבל ספרים קדומים אלה לא פירושו יריעה סיפורית אחידה, ועזיבתו של הבן לא הייתה בהם מוקד העניין. הרפתקאות הבן שנסע אל קרוביו הן נרטיב חוזר שזכה לפיתוח באגרונים המאה התשע עשרה. מכתב אותנטי שכתב אברהם מאפו לאחיו, ושאיננו מופיע באגרונים, מכיל תוכן כזה בדיוק: הכותב שהה בפריז, ובנו נמצא בפיקוח של אחיו בפטרבורג. יש במכתב זה כדי לחזק את אמינותה ההיסטורית של התופעה שלפנינו.<sup>97</sup> זמושץ ניסח

94 ריזברג (לעיל הערה 36), איגרות י', כג–כד, מז, עז. לפעמים התברר שגם האח היה שרוי במצוקה ולא יכול היה לעזור. ראו: מור (לעיל הערה 75), איגרות 34–35.

95 דוידוף (לעיל הערה 25), עמ' 167.

96 כך באגרונים המוקדמים, שכותביהם אנונימיים – מחברת שבט סופר, קונסטנטינופול 1520, איגרות יח, מד; מגילת ספר, ונציה 1552, איגרת מד. וראו: י' רקובר, ספר לשון נקי, אמסטרדם תמ"ט, איגרות ה–י. ספר זה נשען הרבה על תכנים מאגרונים המאה השש עשרה. ראו: הלוי-צוויק (לעיל הערה 3), עמ' 60.

97 ב"צ דינור (עורך), מכתבי אברהם מאפו, ירושלים תש"ל, עמ' 137.

באגרונו כמה מכתבי הכרת תודה לאנשים צעירים ששימשו משענת לבני משפחתם לאחר מות האב. אחד מהם הוא מכתב של אם אלמנה לבנה הבוגר ובו התנצלה לפניו על שלא השתתפה בשמחת חתונתו בשל אבלה הכבד על מות בעלה. 'אומללה' כינתה את עצמה, ואת ילידה הצעירים – 'הילדים היתומים הרכים אשר עוד שם אביהם על פיהם, והחפצים לתת תודה לאחיהם על כל הטוב אשר עשה ועוד יעשה עמדם'. כלומר האב מת, רק שמו עוד נשאר בפי בניו, ואל מול היעדרותו ואומללותה של האם, הבן הבוגר הוא המשענת המשפחתית היחידה. מכתב אחר באגרון זה מלמד על משפחה שהייתה תלויה לחלוטין בעבודתו של הבן הבוגר, שעבד כמורה, ושהיה עליו לפרנס את אמו האלמנה ואת אחיו הצעירים.<sup>98</sup> המשימה הזו בוודאי הייתה קשה מאוד, שכן במכתב אחר העיר זמושץ שבהחלט לא ניתן להסתמך על משכורתו של מורה: 'אם בניו יגדלו ולא יוכל היות להם למשען, הכשאר מורים ישען על משענת קנה רצוף!'.<sup>99</sup> עזרת הבן הייתה הכרחית גם כאשר האב הזדקן 'ואין בו עוד כוח לצאת ולבוא כמקדם'.<sup>100</sup>

באגרונים הודגש כי הגיס היה שותף מרכזי בחינוכו של הנער הכותב, ומי שהשפיע עליו לטובה להתנער מחייו הקודמים ולעבור למקום חדש או לעבור שינוי אישי ולפנות אל ההשכלה והנאורות. הגיס זכה לאמון מצד אבי הנער בהיותו קרוב משפחה אך חיצוני לה, וכיוון שהיה בוגר מן הנער, נשא בעצמו בעול משפחה, וכבר ידע משהו על חובות פרנסה והתנהלות בעולם. הגיס, בניגוד לאב, הבין ללבם של נערים ונערות צעירים, וניתן היה ליצור עמו קשר לבבי או להיעזר בו לצרכים שהאב לא יכול היה להבין, למשל בעניינים הקשורים ללימודים.<sup>101</sup> הגיס שניתן היה לסמוך עליו עבר בעצמו תהליך של יציאה מאופל ומעבר אל עולם משכילי ומודרני, וכעת יכול היה לשמש משענת לנער צעיר ומתלבט. הנה מכתבו של נער שביקש מגיסו לקבלו להתגורר עמו, כדי לצאת ממקום מגוריו חסר ההשכלה. דברי השבח לגיס כרוכים בדברי שבח לאביו של זה, ובניגוד להם – גנאי לאביו של הכותב; האב הזה נמנה עם המון האנשים הפשוטים והבורים, שהנער היה מוקף בהם ובזו להם בכל מאודו:

אתה ידעת גיסי יקירי מצב בני הנעורים בעירנו השוממה כי ברע הוא ופרוע לשמצה. ידעת כי כמעט כולם למעצבה ישכבון בחיק העצלה [...]. אתה הוא האחד בנו אשר נשאו לבו אותו לחתור בקיר הברזל, לצאת מאפלה לאורה [...]. אביך הטוב אשר הליכות עולם לו בשבתו תמיד בערים הגדולות וירא עוון

98 זמושץ (לעיל הערה 5), איגרות פד, פט.

99 שם, איגרת צג.

100 שם, איגרת צ.

101 שפירא, ידועט (לעיל הערה 32), איגרות סו, עו, קה.

תושבי הערים הקטנות [...] ויתבונן להצילך [...] ואני מה אעשה אפוא אם אבי עזבני ומפני שם 'השכלה' נחת הוא? [...] קרבני נא אתה בימינך, ובביתך גיסי פנה לי מקום וישבתי אתך ימים או עשור.<sup>102</sup>

אם הגיס לא קיבל את הנער לביתו, הוא יכול היה לפחות ללמדו כיצד לנהוג ולשמש לו דוגמה אישית. בהיותו בוגר ואחראי הוא יכול היה לתפקד בעת משבר קשה במיוחד, כאשר אבי המשפחה נפטר ולא היה מי שיסייע להתארגנות המחודשת.<sup>103</sup> לעתים ניהלו הנער הכותב וגיסו עסק משותף.<sup>104</sup> שבחי הגיס היו בעצם גם שבחיה של אחות הכותב, ואכן לפעמים שיבח הנער את הזוגיות המושלמת של אלה: הם גידלו ילדים טובים, הצליחו בעבודתם והיטיבו לסביבתם.<sup>105</sup>

מעל כולם בלטה דמות הדוד שהעניק לנער הזדמנות לפרוץ קדימה כבעל מקצוע, כיהודי משכיל ולאחר מכן כבעל משפחה משלו. ניתן לראות דמיון בין דמות זו של הדוד לדמות המקראית של מרדכי, הדוד אשר פרש חסות על אחייניתו היתומה, אסתר. הוא הצליח ללוותה גם כשנלקחה מן הבית אל ארמון המלך ועברה שם תהליכים קשים של החפצה אנונימית, המונית ונצלנית. הוא שמר על שלומה ועל סודות המשפחה גם כשנאלצה לצאת מרשותו, והצליח לגרום לתמורה יסודית בנפשה ובוהותה ולהביא יחד אתה לזעזועים פוליטיים גורליים ולישועה.

גם לילדים קטנים שדרו בבית הוריהם היו קשרים חמים עם הדודים. ילדים וילדות באגרונים זכרו כיצד נהג הדוד להשתעשע עמם במשחקי ילדים. ישראל חיים טביוב הציג ב'אגרון לבני הנעורים' (ורשה תרס"ב) יחסים קרובים מאוד בין הדוד והדודה ובין האחיינים הצעירים. הדודים הרבו לשלוח מתנות לכבוד ימי הולדת או לרגל נסיעה לחו"ל. האחיינים לא יכלו לגמול להם בדרך דומה והסתפקו במכתבי תודה.<sup>106</sup> הדוד היה שותף למטען הפיזי והתרבותי של האב, ואכן דמה במידה רבה מאוד לאב – שניהם גדלו יחד בילדותם, והעבירו את המורשת והמסורת המשפחתית לדור הבא, כל אחד בביתו. אלא שהדוד התקדם בחייו וזכה להצלחה יותר מאשר האב. פרידמן שם בעניין זה דברים מרירים בפי נער צעיר. הוא כתב לדודו כמה הוא מתגעגע אליו וזוכר

102 שם, איגרת קה.

103 פרדיסטל (לעיל הערה 16), איגרת כז.

104 ויטקינד (לעיל הערה 16), אגרות 29, 50, 74; שפירא, מכתבים בספר (לעיל הערה 32), איגרת ג; שפירא, יד ועט (לעיל הערה 32), איגרות י, נו, סז, עז, צג.

105 ויטקינד (שם), איגרת 34. פרדיסטל (לעיל הערה 16), איגרת פא. במכתב הבא התברר שהגיס הציב בפני הנער דרישות כבדות לשם חינוכו. עוד מכתבים בנושא דומה ראו: שפירא, יד ועט (שם), איגרות נו, קלו.

106 טביוב (לעיל הערה 32), איגרות 12, 13, 15; פרידמן (לעיל הערה 32), מחלקה שניה, איגרת 55.

אותו לטובה מימי ילדותו, עת היה משתעשע אתו ואהב אותו. אבל בהמשך דבריו הוסיף הנער וציין בלי כחל ושרק מה השתנה בשנים שחלפו: 'הוקרת רגלך מביתנו [...] הצליח ה' דרכך ותעש לך חיל ועושר רב, ולא נאווה לעשיר כמוך להשפיל שבת אתנו'.<sup>107</sup>

זכות ראשונים על הסיפור המתפתח על אודות הבן שיצא אל בית הדוד כדי ללמוד בעירו, שמורה לשלום הכהן באגרוננו 'כתב יושר'. הוא שיסד את הנרטיב שזכה לחיקויים רבים – מערכת מכתבים מפורטת שסיפרה על יחסי האב, הבן והדוד; התנועה בין תקווה, הצלחה, אכזבה ושוב התאוששות ממשבר עד הסוף הטוב. כמובן לא כל האגרונים שמרו על מבנה מושלם כזה, ורבים מהם לא הקפידו על מבנה מהודק כל כך אלא פרמו, הרכיבו וסיפרו על מצבי חיים נוספים. אחרי הכול היה לאגרונים גם תפקיד שימושי, ודבקות בבניין-האב של הבן, הדוד והאב הייתה מגבילה מאוד את הכותבים.<sup>108</sup>

הקרבה הפכה את הדוד לבעל מחויבות מסוימת כלפי בני אחיו, והוא היה לכתובת המיידית לעזרה בעת מצוקה, בעיקר אם הילדים היו קטנים ומצב הוריהם רעוע, או אם היה חשש לאחיינית שלא הצליחה להינשא.<sup>109</sup> הקרבה העניקה לדוד מעמד של מעין מחליף אב, ועם זאת נקי מתסביכים אדיפליים וממטענים מכבידים אחרים: ציפיות שיש למלא, תקוות שעלולות להתבדות, ירושה שיש לחכות לה. אמנם ירושת הדוד גם היא עשויה הייתה ליפול בחלקו של נער האגרונים, אבל מצב זה היה מצוי פחות.<sup>110</sup> האגרונן בידיד 'שטודיען אין דעס אמאליגען אינערליכען אידישען לעבען', שערך יהודה אלזעט (מונטריאול 1927), הביא מכתב של אחיין אל דודו ואת תשובת הדוד עליו. מן המכתבים עולה מצוקה קיצונית מאוד של האחייין, שחיפש ישועה אצל הדוד. האחייין היה איש בוגר, נשוי ואב לילדים רבים, וחי במצוקה כלכלית קשה, שאילצה אותו ואת משפחתו להצטופף עם חמש משפחות אחרות ולחלוק עמן מרחב מגורים קטן מאוד. המתח בין האנשים הרבים התפרץ מדי פעם והביא למריבות, צעקות,

107 פרידמן (שם).

108 וינפלד (לעיל הערה 6), עמ' 97.

109 ראו מכתב ממשפחה שלמה שהתרוששה, ושפנתה אל קרוב משפחה עשיר בתחינה לעזרה: מור (לעיל הערה 75), איגרת 23. הצרה הגדולה ביותר שהעיקה על הכותבים הייתה מצבה של האחיינית, בת 30, שהפכה למשרתת, ושאיש לא רצה להשתדך אתה. מה נעשה כשתודוקן, שאלו הפונים הנואשים. שלום עליכם ציין שב'רומנים מרתקים ביותר' – כפי שכינה בציוניות את ספרות השונד הפשטנית והוולגרית – מצויה דמותו של דוד נוכל שהתעשר והיה לבארוך, אך הוא לא ציין באיזה סיפור מדובר. ראו: שלום עליכם, 'כרטיס פיס', הנ"ל (לעיל הערה 45), עמ' 26.

110 על דוד עשיר שמת או רק נפצע, בפריז או אולי באורליאנס, ושעורר את דמיון נושיו של האחייין, שקיוו להחזר כספם, ראו: מור (שם), איגרות 3-4.



קללות ומכות. הכותב תיאר למשל מריבות בין הנשים שהתחרו על האש לבישול ועל אספקת העצים. גם השבת לא הביאה מנוחה, כי אז גברו המריבות על איכות המזון ועל כמותו הדלה. קשיי הקיום גרמו לאשת הכותב לצאת מדעתה עד שהוכרחו לכבול אותה, לאחר שכמעט העלתה באש את הדירה. היא הוצאה מן הבית למוסד אשפוז כלשהו ומתה כעבור זמן קצר. עתה נוספה על צרותיו של הכותב יתמות ילדיו, והוא ביקש לשאת אישה אחרת. את מכתבו הנואש סיים האחיין בבקשה קיצונית ההולמת את אופיו של המכתב: קח כמה מילדיי, הוא ביקש מהדוד. דמות הדוד נגלית לעינינו ממכתב התשובה ששלח: דמות חכמה ובטוחה, שיכלה אולי להושיע. הוא לא נענה לבקשה לקחת כמה מן הילדים – יש לי מספיק מן הסחורה הזו, הסביר – ובמקום זאת העניק לאחיינו כמה עצות מועילות ברוח רעיונות היצרנות: אין טעם לשאת אישה חדשה, שהרי זו תביא עמה ילדים נוספים, והבעיה תחריף. הפתרון למצוקה הוא בהפניית הילדים לעבודות מפרנסות – את הבנים יש ללמד מלאכה, ואת הבנות להעסיק כעובדות בחנויות.<sup>111</sup>

#### החיים בבית הדוד

כאמור סיפור המגורים בבית הדוד שורטט לראשונה במלוא ההיקף באגרוננו של שלום הכהן, 'כתב יושר': אב כתב אל אחיו וביקש ממנו לארח את בנו שעמד לבוא לעיר הגדולה כדי ללמוד, לאחר שבעירו 'אפסו חכמי מדע והתבונה נעצרה'. האח כתב בתגובה כי ישמח לארח את אחיינו. הבן נסע ובישר לאביו כי הגיע בשלום. הוא הביע את תודתו על היזמה והבטיח שינצור בלבו את פקודות אביו. האב ביקש ממנו שינהג בענווה ויכיר תודה לדודו על האירוח. המכתב הבא נשלח מהדוד, אשר סיפר לאחיו כי הבן לומד יותר מדי, גם בלילה, ומסכן בכך את בריאות עיניו. האב כתב אל בנו, הפציר בו שינח ויטייל בשדות שעה אחת בכל יום, וצירף חבילה ובה בגדים ששלחה האם וכסף. במכתב הבא חל מפנה לרעה: מדווח כי הנער התחבר לנערים רעים, שיקר, וניצל את עובדי הבית של דודו. וכך כתב הדוד: 'אטום אזנו למוסר הוריו ומנהליו ויכל בהבל ימיו ויילך שובב כל היום, יסוב עיר יתהלך בחוצות ויצמד לנערים בני בליעל המשחיתים דרכו לבושתו וכלימתי [...] כחש יכחש לי [...] שקר ענה פיו. גם שלום אין לו עם בני ביתי כי ידבר עמם נאצות [...] יכביד עליהם טרחם משאם לנקות ולתקן בגדי הקרועים'. הדוד הוסיף שאינו רוצה להכות את אחיינו אך הפציר באב שיתערב. המשבר נפתר במהרה במכתבים הבאים, שהתברר בהם כי דברי הבלע שנאמרו על הבן

111 עלזעט (לעיל הערה 80), עמ' 17–20 (לא צוינו מספרי אגרות).

היו תוצאה של קנאה מצד 'בני הבית' של הדוד. שוב בישר הדוד רק טוב, הצהיר כי הוא אוהב מאוד את אחיינו, דיווח על התנהגותו הטובה וגם על החלמתו ממחלה. הצלחתו של הבן הביאה את חבריו לכתוב אליו ולבקשו לסייע גם להם במציאת עבודה בעיר הגדולה, כי העיירות הקטנות אכזבו אותם.

המכתבים בהמשך האגרון לימדו על התבססות הנער בבית הדוד, על יום הולדתו השמונה עשר שציינו הוריו בהיעדרו, ועל יזמת הדוד להעסיקו בבית המסחר שלו, חמש שנים כשכיר ואחר כך כשותף. בכך עבר שרביט ניהול העסק לידי הבחור. זמן לא רב אחר כך חלה הדוד והלך לעולמו, והשאיר את אחיינו כשותף בעסק יחד עם בני הדוד. מאחר שבני הדוד היו צעירים, הפך הבחור למנהל הבלעדי של העסק, ועשה זאת בכישרון רב; הוא עמד על שלו אך גם שמר על יחסים טובים עם אנשי עסקים אחרים. להשלמת הסיפור הוא נשא לאישה את בת הדוד שמלאו לה שבע עשרה שנה, כפי שרצה הדוד על סף מותו. בת הדוד הייתה 'טובת מראה ואשת חיל היא', והיא והגיבור 'מגודלים מנעוריהם'. הזוג נישא, ואת הבן שנולד להם קראו על שם הדוד המת. בינתיים בבית הורי הגיבור חגגו את יום הולדתו השבעים של האב ואת חמישים שנות הנישואים שלו ושל אשתו, אם הבחור. זה הסיפור העיקרי, ואליו נלוו מכתבים נוספים שהעלו עניינים אחרים.

מכאן ואילך הופיעה דמות הדוד במתכונת דומה באגרונים רבים.<sup>112</sup> שוב ושוב סופר על הנער שנסע אל בית דודו במטרה ללמוד מסחר ולהשתלב בעסקי המשפחה. בדרך כלל לא הופיע הסיפור במתכונת מושלמת כב'כתב יושר', אבל חטיבות ממנו הופיעו שוב ושוב. גיבורי האגרונים התארחו תקופות ארוכות בבית הדוד, בעוד הקשרים עם האב הפכו לקשרי מכתבים בלבד, שבהם הביע האב את אהבתו הרבה לבנו ואת ציפיותיו הגבוהות ממנו אך גם את תסכולו הגדול על ההיעדרות מחייו. האב השתדל במידת יכולתו לפצות על היעדרותו באמצעות שליחת מתנות. 'רבות יהגה לבי על אודותיך [...] אך עתותי מכורות עתה למסחרי אשר פשט עד קצות הארץ', התנצל האב באחד ממכתביו של דוליציקי, 'הא לך בן יקיר לתשורה מורה שעות נפלא אשר קניתי למענך בווארשא'. במכתב אחר הוא שלח 'שכין [סכין] קטן, שני בתי יד [כפפות] ומצנפת יקרה', שקנה בווינה.<sup>113</sup> האב התאמץ למלא במכתבו את התפקיד החינוכי שעדיין החזיק לעצמו, ועל כן מרובות בו ההפצרות להשקיע בלימודים ולא לזנוח את העברית והמלצות להתרחק מחברת נערים שליליים. במכתב תשובתו קיים

112 גרסאות מפורטות פחות מצויות באגרונים נוספים. ראו למשל: צ' לנדא, עט סופר, וילנה והורודנא תק"ץ, איגרות יד-ב; הנ"ל (לעיל הערה 16), איגרות כה-לח; פרדיסטל (לעיל הערה 16), איגרת צ; פיורקו (לעיל הערה 16), איגרות יז-כ.

113 דוליציקי, שבט סופר (לעיל הערה 13), איגרת מז.

הבן את חובת כיבוד האב ועם זאת לא הסתיר התנכרות מסוימת בהבהירו כי הוא עומד ברשות עצמו, וכי הצלחותיו וכישלונותיו ייוקפו לזכותו או לחובתו בלבד. הוא ולא אביו יישא בתוצאות מעשיו – 'רק אותי ולא אותך אני מעלה על במתי האושר והשלוה'.<sup>114</sup>

המצב הוביל למעין תחרות בין האב לבין אחיו, דוד ילדיו. האגרון 'שבת סופר' לאברהם מרדכי פיורקו (ורשה תרנ"ד) שם בפי אחד הנערים הודאה מפורשת שהוא אוהב את דודו אהבת נפש, ו'כָּאָב אחשבהו'; 'אחשבהו לאחד מבני', ענה הדוד במכתב אחר שם. ובמכתב נוסף באותו קובץ ניסח פיורקו פנייה של אח הצעיר אל אח בוגר סמוך לאחד החגים. מן המכתב עולה כי הבוגר נהג בדרך כלל להישאר בבית דודו, שאירח אותו גם בימי החג, אלא שהפעם הוא עמד לקבל פרס הצטיינות על הישגיו בלימודים, ואולי בשל כך התקשה האב לקבל את הניתוק המשפחתי. האב ציווה, באמצעות מכתבו של הבן הצעיר, כי האח ישוב לביתו לפני החג, והביע מעין התנצלות על הריחוק שלו מבני משפחתו, בשל טרדות העסקים. הוא ביקש לתקן מעט את המצב הזה, לפחות באופן זמני, ולהשתתף בהישגים ובשמחות של בני משפחתו, והתקשה לקבל את העדפת הבן המוצלח לשהות תקופות ממושכות בבית הדוד.<sup>115</sup>

ברוב המקרים המעבר אל בית הדוד הביא עמו מעבר מעירה קטנה אל עיר גדולה. ברקע עמדו הנסיבות ההיסטוריות של המאה התשע עשרה, בעיקר מאז שנות השישים: הרפורמות שהנהיג הצאר אלכסנדר השני הביאו לאורבניזציה עצומה בכלל אוכלוסיית האימפריה הרוסית, ולפתיחה חלקית אך הולכת וגוברת של 'תחום המושב' לפני יהודים; המהפכה התעשייתית והפריצות הטכנולוגיות שהיו קשורות לתחבורה ולתקשורת, בצירוף יזמות ממשלתיות בתחום התיעוש, דחפו יהודים רבים להשתלב בהזדמנויות כלכליות חדשות. הזרמים הרעיוניים הפוזיטיוויסטיים והמטריאליסטיים הביאו את ההשכלה הרציונלית ואת המעשיות לראש סדר היום של מי ששאפו לחיים מודרניים.<sup>116</sup> במקביל אירועים ותהליכים שהתרחשו במרוצת המאה ובעיקר משנות הארבעים – צווים ממשלתיים והתגברות כוחן של החסידות מצד אחד ושל ההשכלה מצד אחר – החלישו את סמכותו של הממסד הקהילתי היהודי.<sup>117</sup> התערערות המבנה החברתי הצריכה מציאת מעגלי הזדהות חדשים. בתוך המסגרת

114 שם, איגרת מח.

115 פיורקו (לעיל הערה 33), איגרות לט, מז, מט; דוידוף (לעיל הערה 25), עמ' 171.

116 ז' צונגר, 'השפעת בלינסקי על ההשכלה הרדיקלית: עיון בכתבי קובנר ופפירנא', ש' פינר וי' ברטל (עורכים), ההשכלה לגוניה: עיונים חדשים בתולדות ההשכלה ובספרותה, ירושלים תשס"ה, עמ' 257–265.

117 ג' קליר, 'התפתחות החקיקה כלפי היהודים ברוסיה, 1772–1881', לוריא (לעיל הערה 3), עמ' 18–19.

המשפחתית הגדולה יחסית, שכללה מעגלים רחבים מן המשפחה הגרעינית, מצאו הצעירים המשכילים פתרון מסוים ללבטיהם. קשרי השארות ענו על הצורך בקבוצת השתייכות מלוכדת, ותרמו להזנת החברים בה מבחינה כלכלית, תרבותית וחברתית. ספרי האגרונים מדגימים זאת יפה: הם מלמדים כיצד קידמו הקשרים המשפחתיים האלה את השכלתם של צעירים ואת אפשרויות התעסוקה שלהם בעידן השינויים הגדולים. האגרונים תיארו בפרטי פרטים כיצד התקבל הנער בבית המשפחה, וכיצד הוא הוצג בפני המחותנים וילדיהם ואפילו חבריהם. קבלתו החמה של הנער סימנה לכל הנוכחים כי הנה הגיע מי שיהיה בשר מבשרה של המשפחה ושל השכבה החברתית שאליה היא משתייכת.

בהקשרים שונים שהיה בהם נער שנכנס כאורח של קבע אל משפחה חדשה, צוירה תמונה של חמימות משפחתית מסבירת פנים ושופעת נינוחות מתוך ביטחון עצמי ורווחה כלכלית. בית הדוד תואר כמקום שרמת החיים בו גבוהה בהרבה מאשר בבית האב. 'רענו [...]' יושב כעת בבית דודו העשיר בעירנו כמלך במסבו [...]. כל בית דודו מתחרים לכבדו, ויתאמצו להרבות לו עונג ושעשועים כדי העושר הטובה עליהם'.<sup>118</sup> הכותבים הרבו בדברי תודה והלל לדוד אשר אירח בביתו את אחיינו הצעיר ואפשר לו להכיר מקרוב את העיר הגדולה ואת עולם העסקים. הנער פגש שם חידושים רבים – במראה הבית וכליו, במקצועות שבהם עסקו האנשים, בהרגליהם, בדרכי הבילוי והתרבות, בלוחות הזמנים וכיוצא באלה. חלק מן החידושים הללו היו שונים באופן מהותי מן המציאות שהורגל אליה בבית הוריו.<sup>119</sup> נערים סיפרו כיצד חלקו עם בני הדוד את האמצעים החינוכיים הנדיבים שהועמדו לרשותם בבית האמיד.<sup>120</sup> כמה אגרונים תיארו ישיבה משפחתית סביב שולחן ועליו מחם לתה – הסמובר, מסימני התרבות הרוסית. שתיית התה בצוותא תוארה גם בביתו האידיילי של חנן, גיבור סיפורו של מאפו ברומן המכתבים 'אמון פדגוג'. המשפחה שתתה יחד תה בבוקר חג הפסח, במעין אתנחתא רגועה למחרת ליל הסדר ולאחר המאמץ הגדול של ערב פסח.<sup>121</sup> סטיבן ציפרשטיין ראה בטקס המשפחתי הקטן הזה, 'תה של בוקר', את אחד מסממני החברה הבורגנית היהודית שהשתלבה באורחותיה של התרבות הרוסית.<sup>122</sup> גם הנער באגרונו

118 שפירא, יד ועט (לעיל הערה 32), איגרת צ.

119 על תיאורים כאלה ברומנים האירופיים בני התקופה ראו: דוידוף (לעיל הערה 25), עמ' 170, 177.

120 פרדיסטל (לעיל הערה 116), איגרת צ; לנדא (לעיל הערה 16), איגרות כט-ל; שפירא, יד ועט (לעיל הערה 32), איגרות ט, נח; רייברג (לעיל הערה 36), איגרות י, צו, צו; י"י אינדיצקי, כרם חמד, ורשה תרנ"ח, איגרת כד; דוליצקי, שבט סופר (לעיל הערה 13), איגרת מו.

121 מאפו (לעיל הערה 13), איגרת 87.

S. J. Zipperstein, *Imagining Russian Jewry: Memory, History, Identity*, Seattle, WA 122  
1999, p. 64

של וינטרויב סיפר על הישיבה המשפחתית סביב השולחן, שנמשכה שעות אחדות. הוא כתב בהתפעמות על רוח ההשכלה ועל החיים הנוחים; כמה התפעל כאשר בבוקר המתין משרת מאחורי דלת החדר שהוקצה לו, המתין לשמוע את צעדיו כאות לכך שקם משנתו, נכנס בנימוס והשתחוה בפניו.<sup>123</sup> משפחת הדוד מילאה תפקיד הורי. הדוד, אשתו וילדיו אהבו את הנער האחייני וסיפקו את כל צרכיו ורצונותיו. הם התפעלו מחמתו ומהישגיו ועודדו אותו להתפתח ממש כאילו היה בנם.<sup>124</sup>

מעטים אם כי לא נעדרים תיאורים של יחסים מתוחים. מנחם מנדל רוזנטל תיאר באגרון 'מחברת פועלי צדק' (פרסבורג תר"ב) דוד כוחני שהשתלט על עיזבון אחיו והותיר את אחייניו היתומים חסרי כול וללא הגנה. שני הוריהם מתו בחודש אחד, ודבר לא יכול היה לעצור את העוול, מאחר שהדוד היה אדם כוחני ומאיים. מולו התייצב דוד אחר, שהוכיח אותו על מעשהו הרע, אבל יותר מכך לא העז לעשות. בתגובה זייף הדוד הנצלן 'כתב עזבון' שנאמר בו שהעיזבון כולל רק סכום קטן שאותו ישמור הוא עצמו למען היתומים. האיגרת הזו הופנתה אל רב, בתקווה שיוכל להוכיח את הדוד הרע.<sup>125</sup> גם יחסים עם בני הדוד עלולים היו להתערער, כפי שעולה מאחד ממכתביו של ט"פ שפירא.<sup>126</sup> ואכן אגרון אחר שם בפי בן הדוד המארח דברי גנאי כלפי הנער המתארח – 'מבלה ימיו בשווח לרוח היום עם חברת רעים נבלים'.<sup>127</sup> פיורקו כתב באגרונו 'ספר מכתבים השלם' (ורשה תרמ"ב) בשם דוד מארח אשר התלונן כי אחיינו התחבר עם נערים רעים, לא למד, והתחצף אליו ואל הדודה; הדוד חשש שישפיע על בניו הטובים שלו עצמו.<sup>128</sup>

הצער המתארח אף הוא התלונן לא פעם על מארחיו. נער למדן מאוכזב כתב אל אביו כי הוא מבקש לחזור הביתה מפני שאיננו מרוצה מהמורה ומבני הדודים שבביתם הוא מתגורר: 'המורה הוא איש נבוב מיראת ה' ואיננו חרד על דברו, גם בני דודי הולכים בעקבותיו [...] את משמרת ד' לא ישמרו כדת [...] ורק בילדי נכרים ישפיקו'. הוא ביקש מאביו בלשון תחנונים: 'תיקר נא נפשי בעיניך והוצאתני מן הבית הזה להשיבני אליך, כי טוב לי הסתופף בביתך בהיותי תמים עם ד' מדור בהיכלי מלך ונמוטו פעמי'. הנער הבין שיהיה עליו להסביר את ההפסקה הפתאומית בלימודים ובמגורים, וכדי

123 וינטרויב (לעיל הערה 16), איגרת א.

124 דוליצקי, שבט סופר (לעיל הערה 13), איגרת מו; דוידוף (לעיל הערה 25), עמ' 177–178.

125 מ"מ רוזנטל, מחברת פועלי צדק, פרסבורג תר"ב, עמ' 56.

126 שפירא, יד ועט (לעיל הערה 32), איגרת ע.

127 י' פרידמן, מכתב עז, קרקוב תרס"ב, איגרת 35. לבסיס למכתבי תלונה אלה ראו: הכהן (לעיל הערה 5), איגרת ה.

128 פיורקו (לעיל הערה 16), איגרת לב.

לגשר על הקושי הציע להציג בפני הדוד תירוץ: אמו מתגעגעת ומבקשת שיחזור. האב לא נבהל מתיאור המצוקה. הוא סירב להאמין לדברי הבן בעניין עזיבת הדת והודיע שיבוא לבדוק בעצמו את מצב העניינים. מרחוק הוא חשד שרק הקנאה גרמה לבנו לדבר סרה בקרובי משפחתו: 'כי קנאת בבני דודיך אשר קטנם עבה ממתניך בחכמות חוץ ובמדעים'. בין השורות אפשר לקרוא כאן את הדילמה המשכילית הבסיסית: הצלחה יתרה במדעים ובחכמות חיצוניות הייתה כרוכה לעתים קרובות בהתרחקות דתית.<sup>129</sup> כמובן הגעגועים הביתה היו אמתיים לחלוטין ומובנים. באגרונו של ישראל דב ריזברג 'מכתבי נעורים' (וילנה תרנ"ב) כתב נער ששהה בבית דודו עד כמה הוא מתגעגע הביתה ומקנא באחיותיו, שלא נאלצו לעזוב אלא ישבו עם כל המשפחה בבית.<sup>130</sup> דוליציקי הציג באגרונו השני, 'ניב שפתיים' (וילנה תרנ"ג), את יתרונות החיים בבית הדוד, אך ציין גם אפשרות שבמפגש משפחתי ממושך כזה ישררו יחסים קשים, במקרה שהנער לא התקדם מבחינה מקצועית, והדוד לא טרח מספיק לעזור לו: 'דודי [...] כבר נלאה נשוא טרחי ומשאי ואני – את מוסרו ותוכחתו. כי הוא יחשבני תמיד לנרפה ועצל ותולה את אסוני בעצלתי [...] או אולי יאמר זאת לבעבור הצדיק פעלו, כי יחרפהו לבבו על עמדו מנגד נגעי!'<sup>131</sup>

גם כשהיחסים היו תקינים חש הנער לא פעם אי נוחות, למשל מול ההתנהלות הכספית בעניינו. בחלק מהמכתבים נמסר כי הורי הנער שלחו בקביעות כסף עבורו, והדוד או הדודה הם שהחזיקו את הכסף למענו.<sup>132</sup> כל אימת שהנער צריך היה לקנות דבר מה, היה עליו לפנות אל הדודים ולבקש ולנמק. מדובר בעיקר על כסף לצורכי לימודים, כגון עטים וניירות. באחד המכתבים הציע הנער שיינתנו לו דמי כיס קבועים. רוב חבריו קיבלו דמי כיס וניהלו את ענייניהם אלה בעצמם, ואילו הוא נכלם כשהיה עליו לפנות אל הדוד שוב ושוב. דמי כיס לנער משכיל ולומד אמורים היו להספיק לקניית צורכי לימוד – 'תשמישי כתיבה וחיקוק', ספרי לימוד שהתחדשו אחת לחודש, כרטיסים לתאטרון או לקונצרט שבהם ביקר מדי פעם ומתנות לחברים או לשמחות במשפחת המורה עצמו. בחשש מסוים ובהתנצלות על כך שהוא נאלץ 'לצאת מעולם

129 וינטרויב (לעיל הערה 16), איגרות ה', ו. באגרונים הובעו געגועים רבים של נערים ששהו הרחק מבית ההורים, אבל לא תמיד מדובר היה במגורים בבית קרובי משפחה. מכתבים כאלה נשלחו למשל מביתו של המורה המארח. ראו: א' חוס, האגרון, ורשה תרנ"ט, איגרת ז; שפירא, יד ועט (לעיל הערה 32), איגרות ב, סז; טביוב (לעיל הערה 32), איגרות 58, 95–96; פרידמן (לעיל הערה 32), מחלקה ראשונה, איגרת 39; מחלקה שניה, איגרות 19, 25.

130 ריזברג (לעיל הערה 36), איגרת צח.

131 דוליציקי, ניב שפתיים (לעיל הערה 13), איגרות עז–עט. לעומת תיאורים אלה של יחסים מתוחים ראו תיאור של יחסים טובים: שם, איגרות צ–צב.

132 פיורקו (לעיל הערה 16), איגרות יז–יט; דוידוף (לעיל הערה 25), עמ' 178.

האצילות' ולדבר על דבר ה'מתכת הנבוה' כתב נער בן ארבע עשרה לאביו את הסכום המדויק שביקש להקצות למענו.<sup>133</sup>

### בני הדוד כקבוצת השתייכות חברתית

נפתלי משכיל לאיתן סיפר על בחור שנסע אל בית חותנו, וקשר את בני הדוד של הכלה המיועדת, שנכחו במפגש המשפחתי החמים, לכלל חבורה של קרובים וחברים, קבוצת ההתייחסות המובהקת של הכלה. הוא תיאר מפגש בין החתן המיועד לבין המשפחה הרחבה, שהשתתפה באירוע החשוב של קבלת פני החתן בבית המחותן. את הערב הראשון בביקור בילה החתן בחברת האחיינים של מחותנו, בני הדוד של הנערה המיועדת. לאחר כניסתו לבית התנהלה שיחה נעימה סביב שולחן שעמד עליו מחם. הופעתו של המחם בתיאור הדגישה את האווירה החמימה שבה התהוו הקשרים בין בני הזוג, ולא פחות מכך בין הבחור לבני המשפחה הרחבה. רק לאחר המפגש הזה התפנו המיועדים הצעירים להיפגש זה עם זה לשיחה בת שעתיים. אפילו בשיחה אישית זו הרבו לעסוק במפגשים שתוכננו לבחור למחרת היום. כלתו סיפרה לו פרטים על אודות חבריה וקרוביה שהוא עתיד לפגוש. הדבר עשוי להפתיע: האם לא צפוי שהזוג הצעיר יהיה שקוע בעצמו? מדוע הקדישה הכלה את פגישתה עם חתנה לשיחות מידע – ורכילות – על אנשים אחרים? נראה שהיא ביקשה להכינו למפגש חשוב לא פחות: מפגש עם המעגל החברתי שלה, שאליו עמד להיכנס. היא הדריכה אותו ושרטטה לפניו את המפה החברתית החדשה שלו,<sup>134</sup> שכללה חברים ובני דודים.<sup>135</sup>

תיאורים של קשרים כאלה היו שכיחים מאוד בחברה האירופית הכללית של המאה התשע עשרה, הן כמוטיבים ספרותיים והן כתיאורים היסטוריים עובדתיים. חקר קשרי שארות בחברה הבורגנית האירופית במאה התשע עשרה מלמד כי בתקופה זו נוצרו והתהדקו בריתות חזקות בין משפחות וקבוצות שארות. קשרים הדדיים הדוקים במיוחד נרקמו בין קרובי משפחה, קשרים כשל קבוצות חברתיות, והם באו לידי ביטוי בהשתתפות באירועים חגיגיים, בביקורים הדדיים, בתכתובות ענפות ואף

133 טביוב (לעיל הערה 32), איגרות 59–60.

134 הבחור, שהיה מאושר ממצבו החדש, ושהופתע לדבריו מקבלת הפנים החמה שציפתה לו, כתב להוריו פרטים ציוריים רבים: קדמה לבואו ציפייה נרגשת; איחור מסוים בסדרי נסיעתו הסב דאגה, והמארחים שקלו לשלוח אל הוריו מברק (האגרון הציע מילה עברית: דע־פתע, ודאי על בסיס המילה הצרפתית Dépêche שפירושה מברק). ראו: משכיל לאיתן (לעיל הערה 16), איגרת מז.

135 משכיל לאיתן התמיד לקשור את הנישואים עם יצירת שכבה חברתית רחבה, בצינו כי מיד לאחר הנישואים יצאו בני הזוג הטריים 'לעשות חווה' – מסע של ביקורי גומלין בבתיהם של מי שטרחו ובאו לשמוח אתם בחתונתם. ראו: משכיל לאיתן (שם), איגרת נו.

בנישואים. הקרבה הגדולה החלה מגיל צעיר מאוד: ילדים הרבו לבלות ולשחק עם בני דודים וגדלו והתחנכו בצמידות רבה מאוד אליהם, וילדים ונערים נשלחו לביקורים ארוכים אצל קרובים מענפי המשפחה השונים. לעתים שימשו בני הדודים זה לזה כחוג החברים העיקרי. החיבור בין התפקיד המשפחתי-הגנאלוגי לבין התפקיד החברתי נגע ישירות גם להתנהלות הכלכלית: בני משפחה ניהלו יחד שותפויות עסקיות והחליפו ביניהם מכתבים, ספרים ועצות. המערכת המשפחתית הזאת החליפה מבנים חברתיים מסורתיים שהלכו והתמוססו.<sup>136</sup>

נישואים בין קרובי משפחה היו מקובלים ואף רצויים בחברה היהודית, מכמה סיבות. בני המעמד הכלכלי הגבוה – ובהקשר הנדון כאן מדובר בעיקר ביזמים החדשים שהופיעו ברוסיה בעיקר משנות השישים של המאה התשע עשרה (משפחות מעטות נמנו עם הגילדות העשירות גם בעשורים הקודמים) – העדיפו להבטיח את המשך השתייכות בני המשפחה לשכבות העילית הכלכלית, ולהיקשר למשפחות נכבדות מחוג מצומצם. גם משפחות משכיליות העדיפו להשתדך בינן לבין עצמן.<sup>137</sup> אחרים ראו בנישואי קרובים ערובה לטוהר המשפחה, שכן קל היה לעקוב אחרי אילן היוחסין המשפחתי ולוודא שאין בין צאצאיה מומרים, פסולי חיתון וכדומה.<sup>138</sup> בעיירות קטנות ובינוניות היה ממילא ההיצע של בני זוג מועמדים לנישואים קטן, לפעמים קטן מדי, עד כדי העלאת גיל הנישואים מתוך כורח.<sup>139</sup> במקומות אלה קרה שרוב התושבים היהודים היו קשורים ביניהם בקשרי משפחה, וככל שגבר קולה של הרפואה המודרנית, בעשורים האחרונים של המאה התשע עשרה, הלך והתברר המחיר הבריאותי של הנטייה האנדוגמית הזו.<sup>140</sup> באגרון 'כתב ישר' הוצגו נישואי בני דודים כשיאו של סיפור ההצלחה האגרוני הידוע של הנער שבא ללמוד ולעבוד בבית דודו. מדוע זיווג כזה הוא מוצלח כל כך? 'כי טובת מראה ואשת חיל היא ומגודלים מעוריהם [ההדגשה שלי]'.<sup>141</sup> על כן לא מפתיע שאלמנה צעירה, בתו של גביר, נישאה לבן דודה –

136 א' זלינגר, 'המשפחה הבורגנית הצועדת בסך: נישואין ושארות בסיפורם של יקוב הנלה ואליהה אגלוף', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תש"ע, עמ' 7-13; זלקין (לעיל הערה 57), עמ' 84, 112.

137 פריז (לעיל הערה 62), עמ' 47-48.

138 כך הוצע לנסח את הברור המביך בעניין זה: 'שמעתי מאחורי הפרגוד איך אחד מבני משפחתו המיר דתו ועדיין לא חזר למוטב'. ראו: 'רקובר, לשון ערומים, לבוב תקנ"א, איגרת לג.

139 'גולדברג, 'על הנישואין של יהודי פולין במאה ה"ח', ה"ל, החברה היהודית בממלכת פולין-ליטא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 196-197. גולדברג תיאר את המצב בפולין לקראת סוף המאה השמונה עשרה.

140 פריז (לעיל הערה 62), עמ' 47-52.

141 הכהן (לעיל הערה 5), איגרת כו.



והתאלמנה שוב ואף שכלה את בנה – כפי שסיפר צבי דן הבבלי (צד"ה) באגרונו 'חליפות אגרות' (וילנה תרכ"ו).<sup>142</sup> ההנחה הייתה שבני דודים שגדלו יחד שנים רבות, שהכירו היטב זה את זה, ושדמו זה לזה במוצאם, בחוויותיהם המשפחתיות ובדרך חינכם, יהיו בני זוג מושלמים. חשובה לא פחות מכך הייתה ההנחה שהשידוך ביניהם, כאשר הבחור היה גם לאחד ממפעילי העסק המשפחתי ואחד היורשים, יהיה צעד של הרמוניה כלכלית ושיתוף פעולה עסקי עם גיסיו. כמובן גם המהלך ההפוך היה קיים: משפחות טובות ועשירות התחתנו זו בזו, ושוב יצרו בכך קשר שכרך משפחה ועסקים. למשל סופו של הספר 'אמון פדגוג' קשר באופן כזה שני זוגות. כך יש להבין גם את הבקשה של אבי החתן מאבי הכלה – במכתב באגרונו של זמושץ' – שייסיע בידי שותפו לעסקים שעמד לבוא לעירו של הנמען.<sup>143</sup>

לסיכום, ספרות האגרונים אימצה נרטיב אירופי מצוי על אודות היחלשות בית האב, היחלשות דמותו של האב עצמו, טשטוש וערפול של דמות האב, וצמיחת חלופות מקרב בני משפחה אחרים או מקרב חברים לדרך שהיו משולים לבני משפחה. חברת השווים, שתפסה את מקומה של החברה הפטריארכלית, שימשה במידה רבה גם כמטפורה לתהליכי שינוי חברתיים ומדיניים. מאפיין זה, שהיה מצוי מאוד ברומנים האירופיים מן המאות השמונה עשרה והתשע עשרה, הופיע גם בניצני הפרווה העברית במאה התשע עשרה, שיוצגה במידה רבה בספרות האגרונים.

ד"ר תמר שלמון-מאק, החוג להיסטוריה ומחשבת ישראל, המכללה האקדמית לחינוך ע"ש דוד ילין, מעגל בית המדרש 7, ת.ד. 3578, ירושלים 9103501, ומכון שכטר למדעי היהדות, רחוב אברהם גרנות 4, ירושלים 9370610  
tamisalmon@gmail.com

142 צד"ה, חליפות אגרות, וילנה תרכ"ו, איגרת סד. ואולי יש קשר בין מות הילד לבין הנישואים בתוך המשפחה?

143 מאפו (לעיל הערה 13), 'סוף דבר'; זמושץ' (לעיל הערה 5), איגרת פו. וראו לעיל ליד הערה 86, על קשר נישואים של בחור עם בתה של אמו החורגת באגרון של גינצבורג 'דביר'. אם כן גם גינצבורג סבר כנראה שנישואי קרובים הם דבר טבעי ביסודו.



## נח בשבע גרסאות: ספרות הילדים העברית מתבוננת בסיפור המבול

### עינת ברעם אשל

#### אינטרס וכוח בפרשת נח

סיפור המבול הוא מסיפורי המקרא הפופולריים בקרב סופרים ומעבדים גְּרָבוֹת מספרויות העולם. סיפור אטיולוגי זה, שאופיו קוסמוגוני (עוסק בהיווצרות היקום) וקוסמולוגי (עוסק בסדרי היקום), הוא חוליה חשובה בסיפורי ספר בראשית (פרקים ו-ח).<sup>1</sup> גיבורי הסיפור – נח ושלושת בניו, שם, חם ויֶפֶת – נתפסים בתרבות המערב כאבות הגזעים העיקריים של המין האנושי, ורכיבי הסיפור הם סמלים איקוניים בתרבויות שונות – המבול, התיבה, היונה, ענף עץ הזית והקשת. בולט מכולם המבול, שהופיע כמיתוס בתרבויות שונות ובכלל זה בסיפור המסופוטמי 'עלילות גילגמש'.<sup>2</sup> כוח ההשפעה של הסיפור נובע לא רק מן התיאור הקוסמוגוני, שמאמינים דתיים ואף היסטוריונים מוצאים בו עניין,<sup>3</sup> אלא גם מן הקישור הלוגי שיוצר הסיפור בין סיבה לתוצאה בהקשרים מוסריים. הסיפור מקפל בתוכו תורת גמול קיצונית, המאיימת בחורבן כעונש על התנהגות ערכית קלוקלת. איום זה פועל לא רק על מי שמכוח אמונתו הדתית טבועה בו יראה מפני הכוח האלוהי, משום שגם לפרשנות הסמלית של הסיפור נודעת השפעה פסיכו־דידקטית מטלטלת. את הסיבה לכך מספק הנוסח המקראי עצמו, שסופו מבטל כל אפשרות לשואה עולמית נוספת: 'ויאמר ה' אל לבו לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם, כי יצר לב האדם רע מנעריו; ולא אסף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי' (בר' ח 21). אם בטל איום ההשמדה מידי האלוהים,

- 1 ע' יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים ובאר שבע תשנ"ד, עמ' 17–22.
- 2 הסיפור מדגיש את הברית בין אלוהים לאנושות כולה ומכאן פוטנציאל הופעותיו בתרבויות השונות. ראו: י' שביט, 'אלה תולדות נח והמבול: פרשת הבריאה בשניה', מאונים, סב, 10–9 (תשמ"ט), עמ' 47–51; יסיף (שם), עמ' 571–572 הערה 4, עמ' 592–593 הערה 14.
- 3 על ארבע הגישות ליחס בין התאולוגי להיסטורי במקרא ראו: א' סימון, בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה, תל אביב 2002, עמ' 271.

ברי כי לקחי הסיפור ועצמת השפעתו נובעים מאיכויותיו הספרותיות וממשמעויותיו הסמליות.

הקשר הסיבתי בין מעשי הפרט לבין חורבנו הפוטנציאלי הוא שעמד ככל הנראה ביסוד עיבודיו הרבים של סיפור המבול לילדים, בשלל שפות. ההיסטוריון יעקב שביט שיער כי מספר העיבודים הללו מאז המאה השבע עשרה מגיע לאלפים.<sup>4</sup> יש להניח כי הסיפור נתפס כפרדיגמה חינוכית סמלית, שהייתה נחוצה בחברות רבות ובתקופות שונות, בהיותה מוצגת משני צדדים: כנרטיב של ענישה וחורבן, שהם מנת חלקם של הרבים שאינם עומדים במבחן ההתנהגות הראויה, וכנרטיב של התניה חיובית, שלפיה המעטים העומדים באתגר ההתנהגותי ניצלים וזוכים לגמול ולגאולה. נקל אפוא להבין כי פרשת נח שימשה משל דידקטי יעיל לכל מצב שנדרשו בו איום בהפעלת סמכות מענישה כנגד כוח חברתי סורר, או הבלטה של התנהגות חיובית יוצאת דופן שראוי לציינה לשבח.<sup>5</sup>

עם זאת דיון מדוקדק בעיבודי הסיפור לילדים מחויב ברגישות כפולה ומכופלת לתשתית הרעיונית המקופלת בהם. זאת משום שבכל עיבוד כזה מתפקדים (לפחות) שני רובדי השפעה חיצוניים: (א) כבר במדרש הקדום נתפס המקור המקראי כחומר גלם שיש לפרש ולעצב, ולכן שאלות בדבר התוספות, ההשמטות והדגשים הטקסטואליים שניתנו בכל עיבוד ועיבוד – בגרסאות קדומות, מאוחרות או מודרניות – הן שאלות מתבקשות ומקובלות. (ב) בגרסה המיועדת לילדים נעשית מלאכת העיבוד גם בהקשר של יחסי כוח בין-דוריים, שאין אפשרות לוגית לפרקם או להעמיד להם חלופה, אלא לכל היותר לעשות בהם שימוש מודע, מושכל ומתון. הסעיף הראשון שנמנה לעיל הוא מן המושכלות הראשונים בעבודתם של היסטוריונים וחוקרי סיפורי עם, אך הסעיף השני מחייב הסבר בדבר אחד המאפיינים הבסיסיים של מערכת ספרות הילדים, המייחד אותה מספרות המבוגרים.

הכוונה לפער בין יוצריה המבוגרים של הספרות לבין קוראיה הצעירים, פער המאפיין גם את שלשלת התיווך הארוכה הקושרת בין היצירה לבין קוראיה. שלשלת זו מורכבת ממבוגרים בעלי סמכות, שיש להם השפעה רבה על פרקטיקות הקריאה של ילדים ועל אופיים של חומרי הקריאה המוגשים להם. כך מו"לים מפרסמים ספרים על

4 י' שביט, 'אם אדם חטא בהמה מה חטאה', הארץ, 28 בספטמבר 2011 (במרשתת). המושג ספרות ילדים משמש במאמר זה בהוראתו הרחבה: קורפוס ספרותי המיועד לקהל קוראים מגוון החל בגיל הרך וכלה בגיל הנעורים. עם זאת בדברים שלהלן אבחין, כמתבקש, בין יצירות המיועדות לגיל הרך, יצירות המיועדות לשלבי ראשית הקריאה ויצירות ארוכות ומורכבות לבני נוער.

5 ג' אילתה-אלסטר, "ומה עם עיצבון ה'?" חינוך וויתור: סיפורי הבריאה והמבול כפרדיגמה חינוכית, ביקורת ופרשנות, 37 (תשס"ג), עמ' 65-83.

פי שיקולי תועלת ורווח; פדגוגים משבצים בתכניות הלימוד יצירות ספרות שעונות על צרכיה המגוונים של מערכת החינוך; והורים בוחרים לילדיהם יצירות המשרתות נאמנה את תפיסות עולמם. מכאן שגם יוצרים המתמסרים לדיאלוג מתמשך, מעמיק ומכבד עם נמעניה הגלויים והרשמיים של יצירתם (ילדים), מקיימים דיאלוג מקביל עם נמעניה הסמויים של יצירתם לילדים (מבוגרים), שההתקבלות של היצירה מושפעות משיקול דעתם. לעתים קרובות מתנהל דיאלוג זה מעל ראשי הילדים מבלי לברר את צורכיהם, מתוך תפיסה של אחריות ורצון להורות דעת, להרכיב ערכים ולהנחיל מסרים שיש עליהם קונסנזוס.

בקשר להזדקקות של ספרות הילדים העברית לסיפורי המקרא ראוי אפוא לשאול מה עומד ביסוד פנייתם של מעבדים שונים אל המקור המקראי: האם ביקשו להציג לקוראים הצעירים את המופת האסתטי של הטקסט התנ"כי? ואולי היה בדעתם לדון בדילמות הערכיות המקופלות בו? האם רצו להבטיח שילדי ישראל יכירו את מסורת ישראל ואת קנייני הרוח של העם היהודי? ואולי לחדד ולהדגיש לפנייהם את אחדותו הלאומית, ההיסטורית והלשונית של העם? האם ייתכן כי הם נדרשו אל המקור המקראי דווקא כאל אב ספרותי, שניתן להפעיל עליו קריאה וכתובה מחדש לצרכים חינוכיים, אידאולוגיים ופוליטיים, ואם כן – אילו צרכים ניתן לזהות בעיבודיהם?<sup>6</sup> התשובות על כל השאלות הללו כרוכות לבלי הפרד בתפיסות הילדות של המחברים והמעבדים, כלומר במכלול הדעות והאמונות שלהם באשר לתקופת הילדות ובתרגומו לאינטראקציות קונקרטיות עם ילדים וילדות.<sup>7</sup>

בדברים שלהלן יידונו כמה מעיבודי סיפור המבול שנוצרו בספרות הילדים העברית והישראלית במשך למעלה ממאה שנים, עד ימינו. בתקופה זו חלו שינויים מרחיקי לכת בתרבות שבה ובהקשרה נוצרו העיבודים הללו: ספרות הילדים התפתחה כמערכת משגשגת ורבת ענפים, סוגות וסגנונות, שממלאת תפקידים מגוונים בעולמם של

6 זייפס הרבה לעסוק בעיבודה ובסיגולה של ספרות עממית לצרכים אידאולוגיים מאחרים בספרות הילדים. ראו: J. Zipes, *The Brothers Grimm: From Enchanted Forests to the Modern World*, New York and London 1988. בהמשך פעילותו הוטרו מאוד מן המעורבות המבוגרת בספרות זו והקדיש פרקים במחקריו לשאלה הפרובוקטיבית "מדוע ספרות ילדים אינה קיימת?" (Why Children's Literature does not Exist?). ראו: idem, *Sticks and Stones: The Troublesome Success of Children's Literature from Slovenly Peter to Harry Potter*, New York 2002, pp. 39-60

7 על תפיסות הילדות והתפתחותן של מושג הילד בתרבות המערבית ראו: ז' שביט בהשתתפות ב' אבן-זהר, מעשה ילדות: מבוא לפואטיקה של ספרות ילדים, תל אביב תשנ"ו, עמ' 11-65; P. Ariès, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, trans. R. Baldick, New York 1962

ילדים וילדות; התאוריה הפסיכואנליטית התפתחה והעמיקה, ונתנה בידי יוצרים, חוקרים ופרשנים כלים להבנת עולמם הרגשי וההתפתחותי של ילדים; התרבות האינטלקטואלית במערב עברה שינויי תפיסה ואידאולוגיה מפליגים, ואלה השפיעו על תפיסות הילד והילדות; מן הזווית היהודית והעברית יש להזכיר את תהליכי ההשכלה והחילון, ההתעוררות הלאומית והגשמת הרעיון הציוני, שהשפיעו על צמיחתה של מערכת חינוך חילונית לילדים בארץ ישראל ועל הטקסטים הספרותיים ששימשו מערכת זו.

על רקע השינויים הרבים הללו ייסקרו בהרחבה שלושה עיבודים לסיפור המבול, שראו אור בהפרשי זמן ניכרים ושיש בהם כדי ללמד על ההתחלפות ההדרגתית של הדגשים הרעיוניים והפואטיים בספרות הילדים העברית ועל התפתחות תפיסות הילדות שבהקשרן היא נוצרה.

ספרו של בנימין ישראל לְבַנֵּר 'כל אגדות ישראל' (1898) יידון כדוגמה חלוצית לעיבוד סיפור המבול לילדים ברוח מחנכת המדגישה הנחלת מידע, אוריינות וערכי מוסר. גישה זו נשמרה בעיבודי הסיפור שנים ארוכות לאחר מכן, גם בתקופת היישוב ולאחר הקמת מדינת ישראל, והיא מעידה על שלטונה של תפיסת ילדות דידיקטית בפרווה העברית לילדים.

וריאציה שונה של תפיסה דידיקטית תודגם באמצעות ספרו של אליעזר שמאלי 'זיהי המבול על הארץ: גלוי יומן תבת נח' (1972). שמאלי גייס את הסיפור לצרכים לאומיים ושילב אותו מדעת בשיח הארכאולוגי שביקש לבסס את זכותו של העם היהודי על ארץ ישראל. 'צירה זו מלמדת על כוח ההשפעה שייחס שמאלי לספרות הילדים מחד גיסא ועל תפיסתו את קוראי הספרות הזו כנמענים של תהליכי תְּבֻרָה לאומיים מאידך גיסא. סיפוריה של נורית זרחי 'זוגות וזאת' (1999) יוצג כדוגמה לרוח החתרנית של חלק מעיבודי פרשת המבול בזמננו ולשכתובה של הפרשה ברוח תפיסות בנות הזמן. זרחי, וכותבים נוספים בעידן הפוסט־מודרני, נדרשו לסיפור־העל המקראי כדי לפתח שיח דה־קונסטרוקטיוויסטי המערער על ערכים מסורתיים מגוונים. טיפוחו של שיח זה בספרות המיועדת לגיל הרך מעיד על התמורות שחלו במושג הילד בתרבות העברית בעשורים האחרונים, שעיקרן מעבר מתפיסת הילד כאובייקט לתְּבֻרָה לתפיסתו כסובייקט בעל ייחוד.

דגש אורייני וערכי: 'כל אגדות ישראל' לישראל בנימין לבנר

אחד העיבודים המוקדמים ביותר בעברית לסיפורי המקרא – ובכללם לפרשת המבול – שהיה פרי עשייה ספרותית מודעת ומכוונת לילדים, נכתב בידי ישראל בנימין לבנר

(1862–1916). לבנר היה מחנך וסופר עברי, רב מטעם ומחבר ספרי לימוד לילדי ישראל. הוא היה מקורב מאוד לסופר ולעורך בן-אביגדור (שם העט של אברהם ליב שלקוביץ, מייסד הוצאת 'תושיה'), ובעידודו פרסם את 'כל אגדות ישראל: מן בריאת העולם עד העת החדשה' (למעשה מבריאת העולם עד אחרית ימיו של ר' אליעזר בן הורקנוס; 1898–1903). לפרסום זה קדמה הוצאה לאור של ארבע אגדות בשתי חוברות צנומות בהוצאת 'עולם קטן' של יהושע חנא רבניצקי (אודסה 1895). פורמט זה הסתעף מאוד בהוצאת 'תושיה', ובה ראו אור עשרות חוברות מעין אלו עד לפרסום הקובץ השלם, שהיה למפעלו החשוב ביותר של לבנר. הקובץ כלל חמישה חלקים ובהם קרוב ל-1,100 אגדות ומדרשים, ושמו, 'כל אגדות ישראל', העיד על דבקותו של המחבר במשימה ועל שאיפתו לשלמות. הספר זכה להצלחה רבה, הודפס ב-12 מהדורות (האחרונה ראתה אור בשנות השמונים של המאה העשרים) ותורגם לאנגלית ולגרמנית.<sup>8</sup>

פרשת המבול של לבנר היא סיפור אקלקטי, המאחה את פרטי הפרשה המקראית עם מדרשים תלמודיים ועממיים שנקשרו בה, ומספרם ברצף בן 12 פרקים (אגדות כב–לג): תיאור חטאות העם, בחירת נח, בניית התיבה, איסוף החיות ושילוח היונה. לבנר נקט כאן שני אמצעים: הוא צירף את הסיפורים ברצף כרונולוגי, כך שכל סיפור ואגדה ממשיכים את קודמיהם ומעניקים לספר עצום ההיקף לכידות, סדר והיגיון פנימי; והוא שזר את גרעין הסיפור המקראי עם מדרשים ושברי מדרשים שלוקטו בשקידה עצומה משלל מקורות, כגון שני התלמודים (בעיקר מסכתות סנהדרין, זבחים וברכות), מדרש רבה, מדרש תנחומא, פרקי דרבי אליעזר, ילקוט שמעוני ותנא דבי אליהו.<sup>9</sup> התוצאה

8 י"ל לבנר, 'דר המבול', שִׁמְחָזָא וְעָזָא ל', 'מופתים בשמים ובארץ', 'ראם בן יומו', 'עוג מלך הבשן', 'השקר בתבה', 'אחרית רשעים', 'חרטה לאחר זמן', 'העורב והיונה', 'מעשה השטן', 'הנ"ל', כל אגדות ישראל, חלק ראשון: מן בריאת העולם עד הולדת משה, פיטרקוב תרנ"ה, עמ' 35–48. על לבנר, חייו ויצירתו ראו: א' אופק, 'לבנר, ישראל בנימין', הנ"ל, עולם צעיר: אנציקלופדיה לספרות ילדים, רמת גן 1970, עמ' 371–373; הנ"ל, ספרות הילדים העברית: ההתחלה, תל אביב תשל"ט, עמ' 294–298; צ' זבה-אלרן, 'מ'ספר האגדה" אל "ארון הספרים היהודי": האסופות האגדיות ומקומן בעיצובה של היהדות בתרבות העברית', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2009, עמ' 200–201. יצוין כי ספרו של לבנר קדם בחמש שנים לספר מצליח אחר, 'ספרי המקרא לילדים', בעריכת ח"נ ביאליק, י"ח רבניצקי וש' בן-ציון (1902). היה זה הספר הראשון שיצא לאור בהוצאת 'מוריה' באודסה, הוצאה שהקים ביאליק עם רבניצקי ובן-ציון לצורך פרסום ספרים שימלאו חוסרים עבור תלמידי בית הספר, ונדבך ראשון במפעל הכינוס של ביאליק ורבניצקי, שהגיע לשיאו ב'ספר האגדה' (1908–1911). זבה-אלרן שיערה כי ללבנר נודעה השפעה על ביאליק, רבניצקי ובן-ציון וכן על ברדיצ'בסקי ופרישמן. ראו: זבה-אלרן (שם), עמ' 258–259.

9 בתוכן העניינים מנה לבנר בדיוק רב את המקורות ששימשו אותו בכתיבת הפרשה, עם ציון מדוקדק של פרקים ופסוקים. עם זאת לספר אין הקדמה ולא צורף לו הסבר על עקרונות העריכה.

היא מעשה תשבץ אמנותי, 'שהקורא בהן לא ירגיש כמעט ב"תפרים" המאחים אותן'.<sup>10</sup> כך למשל מתרחב הפסוק הסתום במקרא על אודות בני האלוהים ובנות האדם (בר' ו 2), ומספר את סיפורם של שמחזאי ועזאל, מלאכים נפילים שירדו לארץ, נישאו לבנות אדם ונתפסו לחטא. הרחבה נוספת עוסקת בפרשת מותו של מתושלח, שותפו של נח להטפות המוסר שקדמו למבול. שלושה סיפורים קצרצרים מוקדשים בנפרד לאורחים בלתי קרואים ויוצאי דופן שבאו אל התיבה: ראם עצום בן יומו, שראשו השתרבב אל מחוץ לדופן התיבה דרך חור מיוחד שנוקב עבורו, עוג מלך הבשן, שהוזמן לשבת על אחד העצים שהיו מחוברים לתיבה, ובני הזוג המשונים שקר ואוזן.

את השילוב בין הסיפור המקראי למדרשים קדומים ומאוחרים ניתן לייחס להתפתחותו האינטלקטואלית של לבנר על קו התפר שבין השכלה לתחייה. לבנר התבגר בשנות השבעים של המאה התשע עשרה, בשלב האחרון והרדיקלי של תנועת ההשכלה ברוסיה, והפנים כמה מערכיה, בייחוד את אלה הקשורים בטיפוח אוצרות הרוח של העם היהודי. אולם הוא החל ליצור עם התמוטטות מוסדותיה של תנועה זו על רקע התפתחותן של חלופות רעיוניות, שהדומיננטית שבהן הייתה התחייה הלאומית. את התעניינותו של לבנר בסיפורי התנ"ך ניתן אפוא להסביר בהיותו רב מטעם ומחנך שפעל בתקופה שבה נחלשה זיקתם של ילדים ובני נוער אל מקורות היהדות, גם – אך לא רק – בהשפעת ערכי תנועת ההשכלה. זו נתפסה כמי שהסבה עורף לדת ולמורשת היהודית-התלמודית, אך היא לא הסבה עורף למקרא; אדרבה, הוגיה וסופריה ראו במקרא יצירת מופת קלסית המגלה ומפיצה ברבים את כוחות היצירה והאינטלקט של העם היהודי, וטיפחו את הדיאלוג עמו.<sup>11</sup> בין הזדקקותה של ספרות ההשכלה אל המקרא לבין פנייתה של ספרות התחייה אליו מחבר קו ישר של השפעה והמשכיות, אלא שבתקופת התחייה נסמך הקשר האידיאולוגי אל המקרא גם על תרומתו לרעיון הצייוני, בהעניקו לחיי העם היהודי בטריטוריה הקרויה ארץ האבות צידוק רעיוני והיסטורי.<sup>12</sup>

גם התעניינותו של לבנר באוצרות המדרש והאגדה הייתה בעיקרה

להשערת אופק חסר זה נובע מכך שהספר יועד לילדים. לעומת זאת יעבץ הקדים לשיחות מני קדם' הסבר סוגתי מפורט. ראו: ו' יעבץ, שיחות מני קדם, אייר מ' בן-אורי, תל אביב תש"ז (נדפס לראשונה ורשה תרמ"ז); אופק, ספרות הילדים העברית (שם), עמ' 295. זבה-אלרן פירטה אף היא את מכלול המקורות ששור לבנר באסופה ובחנה אותם באופן מעמיק. ראו: זבה-אלרן (שם), עמ' 205–209, 228–231.

10 אופק, ספרות הילדים העברית (שם), עמ' 297.

11 ע' שביט, בעלות השחר: שירת ההשכלה: מפגש עם המודרניות, בני ברק 1996, עמ' 37–75.

12 'אמית, עלייתה ונפילתה של אימפריית המקרא בחינוך הישראלי: תכנית הלימודים תשס"ג (2003): מבט לאחור ומבט לפנים, אבן יהודה 2010.



פרי השראה לאומית. ככלל היה היחס לאגדה שנוי במחלוקת בתקופת ההשכלה הרציונליסטית והפוזיטיוויסטית, אך יש להבחין בין ההשכלה היהודית בגרמניה לבין זו שברוסיה. הרומנטיציזם הלאומי שאפיין את תרבות גרמניה במאה התשע עשרה השפיע גם על יהדות גרמניה, ולפיכך נדרשו סופריה להיסטוריה ולפולקלור הייחודיים של עם.<sup>13</sup> בניגוד לכך רווחה בקרב משכילי רוסיה ומזרח אירופה הסתייגות מן האגדה והמדורש, בעיקר בהקשר של חינוך ילדים. ברוח זו התנגד המשורר המשכילי הרדיקלי יהודה ליב גורדון להוראת האגדה לילדי ישראל וסבר כי יש לדחות את המפגש עמה 'עד הגיעם לשנות שיקול הדעת, לערך עד י"ח שנה, כדי שידעו להבחין בין מדומה לאמת'.<sup>14</sup> נראה כי יחס מסווג זה הביא לאיחור בהופעתם של קובצי אגדות לילדים בעברית בהשוואה לאיסופן הנמרץ במערב אירופה במהלך המאה התשע עשרה. הסיבה לשינוי הייתה תהליכי ההתעוררות הלאומית-הרומנטית שחדרו אל התרבות היהודית המזרח אירופית בשנות השמונים והתשעים של המאה התשע עשרה, כחצי מאה לאחר שפשטו באירופה. בהקשר זה התפתחה בתקופת התחייה תפיסה חדשה של קולטקטיביות ורציפות יהודית, שעודדה את ההתחקות אחר המקורות העממיים, המדרשיים והאגדיים של היהדות ואת הבקאות במקורותיה התרבותיים, שבתקופת ההשכלה נדחו מדרך המלך של העשייה הספרותית. התחקות זו מעידה על התפקיד החשוב שמילא הפולקלור במעבר מאורח חיים יהודי דתי למסגרת חיים חילונית לאומית, בגשרו בין מרחבי החיים השונים ובסללו את הדרך לקיומה של היהדות כתרבות לאומית.<sup>15</sup> מתוך כך ראו אור בשלהי תקופת ההשכלה 'ספורי ישורון' מאת יצחק מרגליות, אוסף של 280 אגדות תלמודיות (ברלין 1877), ועשר שנים לאחר מכן 'שיחות מני קדם' לזאב יעבץ, אוסף מצומצם של 19 אגדות מורחבות המסופרות מחדש בלשון מקראית (ורשה 1887). ספרו של יעבץ זכה להצלחה עצומה ולימים הגדירה אותו לאה גולדברג כספר שבישר על ראשיתה של ספרות הילדים העברית המודרנית.<sup>16</sup>

13 ח' וייס, "'והאריה נשאהו במרוצה נמהרה...": שמעון בר-כוסבה והאריה, א' פאפו ואחרים (עורכים), דמתה לתמר: מחקרים לכבודה של תמר אלכסנדר, א (איל פריזנט, ח-ט; מכאן, כט) באר שבע תשע"ה, עמ' 221-222.

14 אופק, ספרות הילדים העברית (לעיל הערה 8), עמ' 282.

15 זב-הארלן (לעיל הערה 8), עמ' 12-20. על אף התרשמות זו יש להזכיר כי הפולקלור ומחקרו עשויים למלא גם תפקיד הפוך, מפצל, ולשרת זהויות מגוונות ונרטיבים ייחודיים. על ההבדל בין ידע פולקלורי המדגיש ריבוי ופיצול אתגיים לבין ידע פולקלורי לאומי מאחד ראו: ד' שריא, 'פולקלוריסטיקה אתנית ופולקלוריסטיקה לאומית בישראל', פאפו ואחרים (לעיל הערה 13), ב, עמ' 809-830.

16 אופק, ספרות הילדים העברית (לעיל הערה 8), עמ' 294. בספרו של יעבץ אין התייחסות לסיפור

האסופה של לבנר הייתה אפוא חוליה מוקדמת מאוד של מגמה תרבותית-ספרותית-חינוכית חדשה בפתח תקופת התחייה. במסגרת מגמה זו נתפסו אגדות ישראל כפרי עמלם של דורות רבים, שראוי לצרפו לקנון הספרותי של העם ולתת בו דגשים ערכיים ואורייניים ראויים, ברוח הזמן. ואמנם העיון בספר מלמד על זוירתם של ערכים ומאפיינים ההולמים את ערכי ההשכלה מחד גיסא, ומאידך גיסא על התעניינות בסוגיות חברתיות שנבעה מדאגה לחינוכם הדתי והלאומי של ילדים ובני נוער.<sup>17</sup> כך, למשל, בחירתו של לבנר במדרשים אלגוריים, דוגמת המדרש על שקר ואוון, עולה בקנה אחד עם טיפוחה של ספרות ההשכלה את האלגוריה (כדוגמת 'לישרים תהילה' לרמח"ל, 1743). גם סגנונו הלשוני של קובץ הסיפורים מעיד על היאחזותו של לבנר במופת האורייני המשכילי: הוא טרח ושכתב את כל הסיפורים בלשון מקראית אחידה גם כשמקורם היה מדרשי, ומתוך כך נכתבו בעברית משולבת ארמית ומילים בלטינית וביוונית. התוצאה היא המרת האופי העממי של הדברים לסגנון עברי חגיגי, בהיר וצח, שבשלהי המאה התשע עשרה כבר נתפס מיושן למדי בספרות המבוגרים, על רקע התפרקות לשון המליצה לטובת מימזיס לשונית ודמוקרטיזציה של כלי הביטוי. אלא שאת לבנר, שכתב לילדים ובני נוער, הדריך מופת אורייני שהצדיק שמירה על משלב לשוני גבוה מטעמים דידיקטיים, ומסיבות דומות גם זכה לשבחים.<sup>18</sup>

השוואה בין המקורות המדרשיים לבין העיבוד של לבנר מבהירה היטב את ההבדלים בין הסגנונות. כך למשל מתוארת תגובת החוטאים על הפצרות נח בטרם המבול במדרש פרקי דרבי אליעזר:

אמרו אם מי המבול יבא עלינו הרי אנו גבוהי קומה ואין המים מגיעים עד צוארינו ואם מי התהומות מעלה עלינו הרי פרסות רגלינו לחתום את התהומות.

וכך בגרסת לבנר:

הביטה נא וראה את גבה קומתנו וידעת, כי גם כי גם שטף מים רבים ועצומים,

המבול, אף שמוטיב ההצפה והשהייה הארוכה במים מופיע באגדה 'נפלאות במצולה'. ראו: יעבץ (לעיל הערה 9), עמ' מב-נא.

17 זבה-אלרן (לעיל הערה 8), עמ' 24-45, 202-203.

18 בעניין זה אני חלוקה על זבה-אלרן, שקבעה כי שפתו של לבנר 'חפה מדרכי המליצה של ספרות ההשכלה' (זבה-אלרן [שם], עמ' 219). היא נשענה בקביעה זו על דברי לבנר בספר אחר, 'רע הילדים' (1892), שבו טען כי על הכתיבה לילדים להיעשות בשפה 'קלה, ברורה ומובנה, לבל תעודפנה המילים על הרעיון'. אלא שקביעה זו אינה עולה בקנה אחד עם הפתוס המקראי המאפיין את האסופה 'כל אגדות ישראל' – כפי שציינה גם זבה-אלרן עצמה – פתוס שהביא את לבנר להצמיד לסיפורי הספר ביאורי מילים מעברית לעברית קלה.

אלינו לא יגיעו... ואם תִּפְקַע האדמה והמים יחלו לעלות מן התהומות ושמונו עליהן את כפות רגלינו הגדולות והרחבות וסתמנו אותן...<sup>19</sup>

בטקסט המדרשי נאמרים דברי החוטאים לנח ברצף אחד עם פנייתו אליהם, ללא סימני פיסוק או חלוקה לפסוקים, וקריאתם מחייבת מזימות אוריינית גבוהה, כזו המאפיינת את העוסקים כדרך שגרה בפלפול ובפרשנות. לעומת זאת אצל לבנר הדברים כתובים בבהירות תחבירית, בלוויית סימני פיסוק, המקלים על ילדים את מלאכת הקריאה, וניכרים בהם כמה מאפיינים מובהקים של לשון המקרא: היפרבולה (גם שטף מים רבים ועצומים), וי"ו ההיפוך (וידעת, ושמונו, וסתמנו), סמיכות (גבה קומתנו), כינויי שייכות חבורים (קומתנו, רגלינו), הקדמת הנשוא לנושא (תִּפְקַע האדמה) ושימוש בה"א המגמה (הביטה נא). נוסף על כך מתגלה בכל סיפורי האסופה של לבנר כפרוזאיקון הנוטה לפרט את מעשי הדמויות, מחשבותיהן וסביבתן הפיזית עד כדי עיצוב ראליה מוחשית, שמשולבים בה יסודות סיבתיים ויסודות על־טבעיים המדגישים את צדקת האל ושלחיו. בשל כך זיהתה צפי זבה־אלרן בכתיבתו של לבנר את השפעת הרומן ההיסטורי, רצוף הפרטים הנסיבתיים והסיבתיים, מן הסוגות המוערכות ביותר בספרות ההשכלה המאוחרת. שילוב המקורות הרבים לכלל סיפור רציף ועשיר בפרטים מחזק טענה זו ומלמד אף הוא על כישרון אפי, שביסודו מניע דידקטי.<sup>20</sup>

בניגוד לפן האורייני מעיד הפן הרעיוני של פרשת המבול בגרסתו של לבנר על עזיבת תפיסת העולם המשכילית־הביקורתית לטובת הבניית דמותו של נח כגיבור תרבות לאומי. כידוע המקור המקראי מקצר בתיאור הדמות הראשית בפרשה: 'ויקרא את שמו נח, לאמר זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אָרְרָה ה'' (בר' ה 29), וכן: 'ונח מצא חן בעיני ה''. אלה תולדת נח, נח איש צדיק תמים היה בדורתו, את האלהים התהלך נח. ויולד נח שלושה בנים, את שם את חם ואת יפת [...] ויעש נח ככל אשר צוה אתו אלהים כן עשה' (שם ו 8–10, 22). מיעוט המידע על נח הביא את הדרשנים להתלבטות גדולה לנוכח שתיקתו והעובדה שלא מחה על מה שעלול להצטייר כאכזריות אלוהית בלתי נתפסת, במיוחד כלפי אנשים נקיי כפיים, תינוקות

19 פרקי דרבי אליעזר כב (ורשה תרל"ד, עמ' 40); לבנר (לעיל הערה 8), עמ' 37. החוטאים נעשים על יהירותם בעונש אכזרי, ויש להזכיר בהקשר זה את אופייה הקשוח של תפיסת הילדות הדידקטית בשלביה הראשונים בכל חברה ותרבות. יצירות ספרות לילדים המלמדות על כך מעידות כי הפחתת ילדים וחינוכם באמצעות התניות אלימות נתפסו כלגיטימיים, וכי המטרה החינוכית נחשבה מטרה ראיה המקדשת אמצעים קיצוניים; עובדה זו מסבירה את בחירותיו של לבנר במדרשים שכיום נתפסים בלתי מתאימים לספרות ילדים. ראו: ר' שיכמנטר, מבטים חדשים על ספרות ילדים, רעננה תשע"ו, עמ' 41–46.

20 זבה־אלרן (לעיל הערה 8), עמ' 214–215, 233–235.

ובעלי חיים שלא חטאו. שהרי נח לא התקומם כנגד הגזרה האלוהית וכנגד הענישה הקולקטיבית, לא ביקש רחמים על בני עמו ולא הפגין חולשה אנושית מתבקשת לנוכח התפקיד המורכב שהוטל עליו. סופרי ההשכלה ומשוררי ההשכלה הרבו להידרש לפועלם של גיבורים מקראיים ולהציע למעשיהם פרשנויות משוכתבות ולעתים חתרניות,<sup>21</sup> אך לבנר ייעד את ספרו לילדים ונראה שחשש מהצגה קונפליקטואלית של נח. הוא שאב אפוא מן המדרש כל פרט סיפורי שיכול לנמק את התנהגותו של נח ואת אמונתו העיוורת באלוהים ולהשיב לסיפור הילדים את הגיונו המוסרי, את כוח הלקח הטמון בו ואת האמונה בדרכי ההשגחה האלוהית – כפי שעשה במרבית סיפורי אסופתו עצומת הממדים.<sup>22</sup>

שלושה אמצעים השזורים זה בזה משמשים להשגת מטרות אלה בסיפור המבול: הבלטת התנהגותו המוסרית החריגה של נח לפני המבול, הדגשת אמונתו העזה באלוהים ותיאור מאמציו הרבים לדבר על לבם של החוטאים כדי שישובו מדרכם הרעה ולא יאלצו את אלוהים לממש את גזרת המבול. בנוגע להתנהגותו המוסרית של נח טוען המדרש כי בשלשלת הגנאולוגית שמאדם עד לִמְךָ לא הסכים איש להאכיל ולכלכל את אבי אביו 'עד בוא נח לעולם'.<sup>23</sup> נח היה היחיד שהגיב על הבקשה באמרו: 'הגידו נא לי אֵיִם איפה כל קרובי וגואלי, הִמָּה ואבותיהם ואבות אבותיהם וכלכלתי את כָּלֶם ויִשְׁרַתִּי אותם והיו כל מחסוריהם עלי!'. על יסוד צדיקותו הרבה ביקש אלוהים להפוך את נח לשליחו, שִׁיתְרָה באנשים כי מעשיהם הרעים יביאו עליהם מבול והשמדה. המדרש מפרט ומספר כי אלוהים הקציב לנח 120 שנות הכנה לקראת המבול, ובמהלכן גידל ארזים לצורך בניית התיבה וסבל מלעג ומביקורת רבה, אך אמונתו העזה סייעה בידו.<sup>24</sup> בפרק כב של הסיפור מתוארות ארבע פניות מפורטות ומאומצות של נח אל הרשעים שסבבו אותו, והבטחותיו כי אם ישמעו לדבריו יחזור בו האלוהים מן הרעה שתכנן להביא על ראשם. במקרה אחד קרא נח לעזרתו את מתושלח

21 ראו לדוגמה: נ"ה וייל, שירי תפארת, ברלין תקמ"ט (על חיי משה, עב"א); י' האפרתי מטרופלוביץ, מלוכת שאול, וינה תקנ"ד; ש' הכהן, ניר דוד, וינה 1834; מ"י לבנון, 'יעל וסירא', שירי בת-ציון, ווילנא 1851; י"ל גורדון, 'צדיקהו בבית הפקודות', כל שירי יהודה לייב גארדאן: ישנים גם חדשים בארבעה ספרים, סנט־פטרבורג 1884.

22 יסיף הדיגש במיוחד את סיפור שכרותו של נח, בתום פרשת המבול. לבנר קיצר בהתייחסות לכך ככל שיכול היה, הרחיב בהתערבות השטן וכתב בקיצור: 'וישגשג ביום ההוא פרי הכרם ויוציא נח ממנו יין וישת' ויהי לבו' (לבנר [לעיל הערה 8], עמ' 48). ראו: יסיף [לעיל הערה 1], עמ' 96–97.

23 לבנר (שם), עמ' 36; ההדגשה במקור.

24 ח' בן־נתן, 'פרשנות מסורתית ומדרשי חז"ל ככלים להכנת שיעור במקרא: סיפור המבול', החינוך וסביבו, טו (תשנ"ג), עמ' 3–12.

הצדיק: 'וילכו שני הצדיקים האלה ויקראו אל האנשים החוטאים ליי לאמר: שובו שובו מדרכיכם הרעים, למה תמותו?'; אך מלאכתם לא צלחה. תגובות הרשעים תמיד היו ארסיות ויהירות: 'זקן נבוהו!'; 'לא יביא יי מבול בלתי אם עליך ועל ביתך'; 'הביטה נא וראה את גבך קומתנו וידעת, כי גם שטף מים רבים ועצומים, אלינו לא יגיעו'.<sup>25</sup> הדיאלוג בין נח (ובמקרה אחד גם מתושלח) לבין האנשים הרשעים עולה בקנה אחד עם מאפייניה הסגנוניים של סוגת המיתוס, המושתתת על מערכת ניגודים עזה. מערכת כזו של ניגודים סמנטיים, טענה חוקרת הסיפור העממי דינה שטיין, ניכרת גם בפרשת המבול: ניגוד בין מים ליבשה, בין טבע לתרבות (התיבה), בין אלוהות לאנושות, בין בני אדם לחיות, בין זכרים לנקבות וכאמור בין מוסריות ונאמנות לרשע ולחטא.<sup>26</sup> במקרה זה נוצלו הניגודים החריפים לחיזוק המסר הדידקטי בשבח האוטונומיה של הפרט ובשבח עמידתו האיתנה בלחצים חיצוניים שליליים ומרפי ידיים. זו הייתה דרכו של לבנר להעמיד נוסח סיפורי המדגיש ערכים של מנהיגות, אחריות וכוח עמידה לטובת קוראיו הצעירים בפתח השלב הלאומי המודרני בתולדות עם ישראל.

המשותף למופת הסיפורי-האוריני, ששאב לבנר מספרות ההשכלה, ולמופת האישיותי שגילם נח, שלא עלה בקנה אחד עם אופייה החתרני של ספרות זו אך הלם את צורכי התחייה הלאומית, הוא היענותם המשותפת לתפיסת ילדות דידיקטית. הכוונה לתפיסה התרבותית הרווחת של תקופת הילדות, המניחה פער משמעותי – של ידע, ניסיון ומיומנות – בין מבוגרים לילדים, פער המטיל על כתפי המבוגרים את האחריות להושיט לילדיהם יד מורה ומכוונת, לעתים מענישה ולעתים תומכת. תפיסה זו הייתה אופיינית מאוד לחברה המערבית במאה התשע עשרה וברבע הראשון של המאה העשרים, ובכלל זה לספרות הילדים העברית, אשר כדברי חוקרת ספרות הילדים העברית זהר שביט, הכירה בשלב זה של התפתחותה 'בקיומו של קריטריון אחד בלבד להתקבלותם או דחייתם של טקסטים לילדים: מידת ההתאמה שלהם לתפקידם הדידקטי ו/או האידיאולוגי'.<sup>27</sup> לבנר, אשר פעל בתקופה של תמורות היסטוריות וחברתיות הרות גורל, חתר להקנות לקהל קוראיו הצעיר מורשת ראויה וליצור לעם ישראל זהות קיבוצית משותפת.<sup>28</sup> מתוך כך מוסברת הקפדתו על שימוש בעברית

25 לבנר (לעיל הערה 8), עמ' 35–37.

26 ד' שטיין, 'נח, משפחתו וחיות אחרות: המדרש, הספרות העממית ופרשנות הסיפור המקראי' (או מחוזה לסטרוקטורליזם), ה' סלמון וא' שנאן (עורכים), מרקמים: תרבות, ספרות, פולקלור: לגלית חזן-רוקם, ב (מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כח), ירושלים תשע"ג, עמ' 87–105.

27 ז' שביט, 'ספרות ילדים עברית', עולם קטן, 1 (תש"ס), עמ' 11–21.

28 זבה-אלון (לעיל הערה 8), עמ' 203, 213.

תקנית, גבוהה ובהירה ברוח ערכי ההשכלה, בד בבד עם העמדת דגם מנהיגותי מרשים הסותם את הפרצות האישיותיות והמוסריות בדמותו של נח. נוכחותה הדומיננטית של תפיסת ילדות דידקטית בעיבודי פרשת המבול איננה מפתיעה בהתחשב בכך שהשלב העלילתי של פרשה זו קשור בהפרת מצוות, בענישה ובתגמול. בדומה לכך קופלו מסרים מחנכים בכל עיבודי סיפור המבול בתקופת התחייה ובתקופת היישוב, ברוח קביעתה של שביט. חשוב לציין כי התכלית הדידקטית לא פגמה בהכרח באיכותן הספרותית של היצירות, כפי שמקובל לעתים לחשוב. אחת היצירות המרתקות בהקשר זה היא 'ספר האותיות' מאת ש"י עגנון, שנכתב בשנים 1919–1921, בתקופת מגוריו בגרמניה (אף כי ראה אור רק בשנת 1983). זהו ספר מאויר להקניית אותיות האלף-בית לפעוטות, המרים תרומה חשובה להחייאת השפה העברית מתוך הידרשות לאוצרות הרוח של העם היהודי ובכלל זה למקרא ולמדרש. מבין השירים המחורזים שצירף עגנון לאיורי האותיות מוקדשים שלושה לפרשת תיבת נח – השירים המלווים את לימוד האותיות גימ"ל, זי"ו ונו"ן.<sup>29</sup> בכל שיר מקושר מושג מרכזי לאות הנושא באמצעות קשרים מגוונים: כתיבתו נפתחת באות זו (גמל בגימ"ל, זית בזי"ן, נח בנו"ן), לעתים יש ביניהם קשרי מצלול (זי"ן-זית) ולעתים קשרים גרפיים-איקוניים (צורת האות גימ"ל כצורת דבשת הגמל).<sup>30</sup> עגנון העמיק עוד את העיון בשפה בקשרו בין המושג המרכזי בכל שיר לבין משמעויותיו המורפולוגיות או המשתמעות. למשל בשיר המוקדש לאות גימ"ל עוסק הגמל בגמילות חסדים ומסייע לחיות חלשות להיכנס לתיבת נח, ובשיר המוקדש לאות זי"ן היונה מביאה לנח ענף של זית מ'הר הזית' אשר בירושלים ומסר בדבר חשיבות בניין הבית בציון. למידת השפה בספרו על עגנון מתבצעת אפוא בתהליך רב שלבים ושכבות, הקושר את מסורת ישראל במפעל התחייה הלאומי ובהוראה מושכלת של השפה ושל ערכים חברתיים. גם בתקופת היישוב נועד תיווך סיפור המבול לפעוטות לתכליות דידקטיות. בשנות השלושים עיבד לוי קיפניס את סיפורי התורה לילדים בגיל הרך, ובין השאר סיפר סיפור זה כשהוא ממלא את פעריו באמצעים המבטיחים את היענותם הרגשית והקוגניטיבית של הנמענים הרכים למסופר.<sup>31</sup> למשל, על מנת להמחיש את לעגם של האנשים החטאים לאזהרותיו של נח כמסופר במדרש, שם בפיהם קיפניס שירי

29 ש"י עגנון, 'גימ"ל', 'זי"ן', 'נו"ן', 'גמ"ל', 'ספר האותיות', אייר 'בן-שלום', תל אביב תשמ"ד, עמ' 8, 16, 30.

30 נ' בן-אדרת, "אני קטן ושר לילדים קטנים": על 'ספר האותיות' מאת ש"י עגנון, עי"ן גימ"ל: כתב עת לחקר יצירת עגנון, א (תשע"א), עמ' 214–271 (במרשתת).

31 ל' קיפניס, 'נח והמבול', 'גמ"ל', מן התורה: ספורים לילדים, איירה א' אנגלמן, תל אביב 1938, עמ' 29–40.

לעג חרוזים: 'נח, נח, / לא כְּדֵי לְטַרְחַ, / לֹא יִהְיֶה מְבוּל – / כִּי אִם גָּשָׁם טוֹב וַיְבֹרֵךְ!<sup>32</sup> בתיאור המתרחש בתיבה הבלטי קיפניס את התמודדותו המוצלחת של נח עם טבען האותנטי המתפרץ של החיות, ופירט, בהעצימו את הפירוט המדרשי: האריה שאג, הדוב נהם, התן היליל, הגמל חרחר, הפר געה וכן הלאה. כך הפך קיפניס את הסיפור לאורייני-מידעי (כאילו הוא משיב על שאלות המופנות לא אחת לפעוטות – 'איך שואג האריה?' או 'למצער 'איך עושה אריה?'), ובה בעת לסיפור דידקטי המקנה ערכים של משמעת וכבוד לזולת. שלא כמו 'ספר האותיות' של עגנון, פרסם קיפניס את סיפורי התורה בתקופת היישוב ויעד אותם לפעוטות שנולדו בארץ ישראל. היה זה נדבך מפעילותו השוטפת ליצירת רפרטואר תרבותי עבור פעוטות שגדלו במציאות מתהווה החסרה יסודות ותיקים ומסורתיים. על כן טרח קיפניס רבות בהמצאת פולקלור לילדים (חידות, משחקים, שירים וסיפורים, מקראות, שירי חגים), ובה בעת עסק בהנגשת התנ"ך לילדי ישראל באמצעות עיבוד סיפורים מרכזיים ממנו ברוח חינוכית ולאומית. בכך הוא הדגיש את חשיבותו כטקסט מעצב בתרבות העברית לדורותיה, את ההיחזות בו כבסיס לחזון הרומנטי-החינוכי-הלאומי ואת יסוד ההמשכיות בתולדות העם.<sup>33</sup>

דגש לאומי: 'ויהי המבול על הארץ:  
גילוי יומן תבת נח' לאליעזר שמאלי

המגמה הדידקטית הגיעה לשיאה בספרו עב הכרס של סופר הילדים אליעזר שמאלי 'ויהי המבול על הארץ: גילוי יומן תבת נח' (1972),<sup>34</sup> שראה אור בשלב בשל למדי בדרכה של ספרות הילדים הישראלית. זהו ספר בן 143 עמודים, מיצירותיו המאוחרות של שמאלי, שזכה לעיקר תהילתו כסופר בשנות השלושים של המאה העשרים, בספרים שעניינם התיישבות וחלוציות.<sup>35</sup> עם זאת אין לנתק את הספר המאוחר מן הפואטיקה ומן האידיאלוגיה שהדריכו את הסופר בכתיבתו המוקדמת בתקופת היישוב. שמאלי עצמו ציין זאת בדבריו על כריכת הספר האחורית, שבהם העיד כי את ההשראה לכתיבתו קיבל בימי עבודתו כמורה, שהרבה לספר לתלמידיו את סיפורי

32 שם, עמ' 31.

33 על קיפניס ראו: י' דר, 'ממציא העממיות הפעוטה – לוי קיפניס', דודה של שום איש: קלסיקה וקלסיקונים בספרות הילדים העברית, תל אביב 2014, עמ' 37–41. על זיקתו של קיפניס למקרא ראו: ל' חובב, 'יצירות לילדים וזיקתן למקרא', דרך אפרתה, ט–י (תשס"ט), עמ' 171–221.

34 א' שמאלי, ויהי המבול על הארץ: גילוי יומן תבת נח, רמת גן 1972.

35 בין ספריו: 'אדם ובהמה' (1933), קובץ הסיפורים 'אור בגליל' (1933), 'אנשי בראשית' (1933) ו'בני היורה' (1936), והם שזיכוחו בפרס ישראל לספרות ילדים לשנת 1957.

התורה, מתובלים באגדות תלמודיות ומדרשיות. שביט הדגישה בהקשר זה כי עד סוף המאה העשרים נכתבו בספרות המקור העברית לילדים יצירות ראיסטיות על תולדות היישוב, החיים בתקופת המדינה שבדרך וקורות העם היהודי. בין השאר ציינה שביט את יצירותיהם של אהוד בן־עזר, סמי מיכאל, בנימין טנא, דורית אורגד, גלילה רון־פדר ודבורה עומר.<sup>36</sup>

שמאלי (1901–1985), יליד אוקראינה, החל לכתוב שירים וסיפורים בנעוריו והתמיד בכך גם עם עלייתו לארץ ישראל בשנת 1920. לאחר לימודיו לתעודת הוראה בבית המדרש למורים בירושלים החל ללמד בבתי ספר של זרם העובדים ברחבי הארץ: בדגניה, כפר גלעדי, נשר, כפר יחזקאל, כפר מל"ל ותל אביב, ושם היה ממקימי בית החינוך לילדי עובדים שייסדה ההסתדרות הכללית בשנת 1924. את כתיבתו לילדים כרך שמאלי בעבודתו החינוכית, שממנה שאב השראה ועידוד לייצוג החיים העבריים המתחדשים בארץ ישראל. חשוב לא פחות להזכיר כי שמאלי היה חובב טבע נודע ומחברם של ספרים לא מעטים על החי והצומח בארץ, ובהם: 'מחזור הצומח והחי בארץ ישראל' (1948), 'יפה את ארצנו: ספורים על החי והצומח' (1949) ו'ציפורים בישראל: חרפיות, יציבות וקיציות' (1955). מאמציו למפות את החי והצומח בארץ ישראל הם נדבך נוסף בפעילותו החינוכית, שכן מדובר בניסיון מתמשך לפענח את מכמני הארץ ולהמציא מסמנים לשוניים לחיות הבר ולצמחים, כדי לטפח את היכרותם של ילדים עם נופיה ולקדם את התערוכתם והשתלבותם של עולים וחלוצים בטריטוריה הגאוגרפית החדשה. מכאן הדגש המיוחד ששם שמאלי על 'כיבושה' הלשוני, הדנוטטיווי, של הארץ. הוא עצמו הקפיד להשתמש בכל יצירותיו הספרותיות בידע המצטבר ולכנות עצים, שיחים, ציפורים וחיות אחרות בשמם המדויק. עניין אחרון זה הוא מהותי, מפני שעל גב ספרו שהוקדש ליומן תיבת נח כתב שמאלי: 'אגב עיון במקורותינו העתיקים ובדרשותיהם של חז"ל על נח המבול נתברר לי אט־אט דבר מופלא: התיבה, אשר בה מצאו נח וביתו מפלט משך ימי המבול – היתה בעצם גן־החיות הראשון בעולם, והודות לנח הצדיק ובני־ביתו זכו הללו להישאר בחיים ולחדש את עולם החי על פני האדמה'. תובנה זו הציתה את דמיונו של המחנך וחוקר הטבע, והוא יצר בספרו זיקה ישירה בין הסיפור התנ"כי והמדרשים שהוקדשו לו לבין עולם החי הארץ־ישראלי. ואכן ספרו משופע באזכורים וזאולוגיים, בהבחנות בין חרקים, זוחלים, עופות וחיות בר, במיונם המושגי – בכלל זה בשפות עתיקות ובתרבויות עתיקות – ובהסברים מדרשיים לטבעם הביולוגי, למאפייניהם הטיפולוגיים וליחסם אלה לאלה.<sup>37</sup>

36 שביט (לעיל הערה 27), עמ' 17–18.

37 ראו למשל: רשימות בעלי חיים בשומרית ובעברית (שמאלי [לעיל הערה 34], עמ' 46), תיאורי החיות הנכנסות לתיבה (שם, עמ' 48), סיפור המלמד מדוע קוללו התנים הטורפים תרנגולות



מבחינת מערכת הזמנים חורגת יצירתו זו של שמאלי מסיפורי הראליסטיים, שהוקדשו לארץ ישראל בתקופת היישוב. מערכת הזמנים בספר זה כפולה: מדינת ישראל שלאחר מלחמת ששת הימים בסיפור המסגרת, ותקופת המבול המקראי בסיפור הפנימי. סיפור המסגרת מתאר תגלית ארכיאולוגית חשובה: אתר עתיקות באזור הר חברון ובו ספרייה של 18 לוחות טין וחומר, שיומן תיבת נח חרוט עליהם באכדית, כפי שנרשם בידי שם. באתר מבקר ידידם של הארכיאולוגים הישראלים, מספר הסיפור, המוזמן להתרשם מן הממצאים ולתרגם לעברית את תוכן היומן. תוכן זה – תיעוד המתרחש בתיבת נח בתקופת המבול – הוא הסיפור הפנימי של היצירה, הרחוק מאוד לכאורה מן התמטיקה החלוצית שאפיינה את עיקר כתיבתו של שמאלי. 'לכאורה', מפני ששמאלי שזר ביומן תיבת נח חומרים מדרשיים ותלמודיים, המרחיבים את הסיפור המקראי, ממש כמו לבנר, אך שזר אותם בהבחנות מדעיות והיסטוריות עדכניות על פרשת המבול, לצרכים לאומיים. בסוף ספרו פירט שמאלי שורה ארוכה של מקורות ספרותיים, פרשניים ומחקריים שהסתייע בהם בכתיבת ספרו, ובכך שילב אותו בשיח ההיסטורי והארכאולוגי שדן בהיתכנותם של סיפורי המקרא בכלל ושל סיפור המבול בפרט, שיח שצבר תאוצה מאז שנות החמישים של המאה העשרים.<sup>38</sup> כך הוצג הספר כחוליה בשלשלת פרשנית מתמשכת המבססת את רציפותו ההיסטורית והלאומית של העם היהודי מבחינה פולקלורית ומדעית כאחד. חוקר ספרות הילדים העברית אוריאל אופק מצא את השילוב של סיפור המסגרת הכמו-ראליסטי ושל הסיפור המקראי הכמו-היסטורי מבלבל מאוד.<sup>39</sup> אך דומה ששמאלי לא נרתע מבלבול זה בבקשו להעביר לקוראיו מסר חד-משמעי: הצדקת זכותם של היהודים על ארץ ישראל ובמיוחד על שטחים אשר זמן לא רב לפני כתיבת הסיפור נכבשו מידי הירדנים. כאן ראוי להדגיש את החשיבות 'המרחבית' של האיתור – הבדוי כמובן – של ספריית לוחות הטיין. כך מקבלת פרשת המבול, שלא התרחשה במרחב הגאוגרפי של ארץ ישראל המקראית, עיגון טריטוריאלי. המקום הגאוגרפי מחבר בין תקופות, זמנים ודורות והופך לאתר זיכרון שרוח האומה וזיכרונותיה מגולמים בו.<sup>40</sup>

שמאלי ראה אפוא בעבודתו החינוכית והספרותית כלי משמעותי בשירות תהליך

(שם, עמ' 71) וסיפור המלמד מדוע הקוקייה מטילה את ביציה בקנים של ציפורים אחרות (שם, עמ' 115).

38 בין ספרי המחקר הנוכחים אצל שמאלי: 'התנ"ך כהיסטוריה' מאת ו' קלר, 'ההיסטוריה מתחילה בשומר' מאת ש'נ קרמר ו'הגאוגרפיה של המקרא' מאת ד' ביילי. ראו: שמאלי (שם), עמ' 144.

39 א' אופק, ספרות הילדים העברית: 1900–1984, ב, תל אביב תשמ"ח, עמ' 469–470.  
40 י' זרובבל, 'מסע במרחבי הזמן והמקום: ספרות אגדית כמכשיר לעיצוב זיכרון קיבוצי', תיאוריה וביקורת, 10 (1997), עמ' 69–80.

ההתיישבות הלאומי, ובסיפור מאוחר זה הרחיב את הרפרטואר התמטי של יצירתו והפליג אל תקופת המקרא על מנת לחזק באמצעותה כמה מן התפיסות הערכיות שבהן האמין. למשל לא מקרה הוא שמכל בניו של נח הועיד הסיפור דווקא לשם את תפקיד מחבר היומן הקדום: מן הסיפור עולה כי נח בחר בשם לתפקיד זה מדעת, ושלחו בכוונה תחילה ללימודים סדירים בבית הספר, לצורך רכישת מיומנויות הקריאה והכתיבה, שיאפשרו לו לתעד בבוא העת את החיים בתיבה. בחירתו של שם לתפקיד הסופר-ההיסטוריון מעבירה לקוראים הצעירים מסר ברור, שלא נס לחו, בשבח ההשכלה והמסגרת הבית ספרית: 'ושעה שישאלוך השכנים: לאן אתה הולך, הנער? תרים ראשך ותענה בגאון: אל בית-הספר אני הולך'.<sup>41</sup> בד בבד טמון כאן גם מסר לאומי מכונן, לפיו אביהם הקדום של העמים השמיים ניכר ביכולות אינטלקטואליות גבוהות, שיש להוסיף ולטפחן. לרוע המזל, אליבא דשמאלי רק העם היהודי ניכר בשאיפותיו לעסוק במדע ובחקר דברי הימים, בעוד הערבים תושבי האזור בווזים בקביעות את אתר החפירות ואת הממצאים החשובים שחושפים הארכאולוגים היהודים.

המסרים הדידקטיים של הספר שזורים בכל רבדיו ומשלבים מוסכמות כלליות עם ערכים שמקורם בתרבות היהודית. ברוח זו הקפיד שם לתעד את חינוך הילדים בתיבה: 'הילדים כבדו את החדר בו גרו. נערו יצועי-משכבם. רחצו הכפות והקערות כשגמרו לסעוד. ואת אשר נותר בצלחת ובסיר לא השליכו המימה, אלא האכילו בפרורים ובקלפות את בעלי-החיים שבתבה'.<sup>42</sup> תיאור זה ותיאורים דומים הם המלצה חד-משמעית על סדר יום מאוזן ועל כיבוד הזולת – אדם ובהמה – גם בתנאים לא פשוטים של סכנת חיים ואי ודאות. על קיומם של אלה פיקחה דמותו הסמכותית של נח, שהקפיד כי יושבי התיבה יצייתו לשבע מצוות בני נח, שעל פי מסורת חז"ל נצטוו בהן הגויים: אמונה תמימה באלוהים, עשיית משפט צדק והתנגדות חריפה לעבודת אלילים, לנישואים בתוך המשפחה, לאכילת בעלי חיים, לרצח ולגנבה.

בצד הפונקציות האינדוקטורניות של הסיפור הפנימי נודעת גם חשיבות גדולה לקשרים האנלוגיים המתרקמים בהדרגה בינו לבין סיפור המסגרת של היצירה, הנטוע בהווה הישראלי של שנות השישים של המאה העשרים. באמצעות התוויית הקשרים הללו הבלוט שמאלי את הקשר בין הסיפור העתיק שהתרחש בתיבה לבין התרחשויות אקטואליות וצרכים לאומיים דחופים. החיים בתיבה בתקופת המבול נראים כתקופת אינקובציה סמלית, תקופת המתנה והבשלה לקראת היווצרות סדרי עולם וחברה חדשים ומתוקנים. זוהי תקופת מבחן שבה התחככו רמשים, עופות ובהמות אלה באלה,

41 שמאלי (לעיל הערה 34), עמ' 29–30.

42 שם, עמ' 109.

והאדם, נזר הבריאה, נבחן ביכולתו לחיות עמן בסימביוזה ולהבטיח את שלומן.<sup>43</sup> מכאן סמליותם של דברי ד"ר דביר הארכאולוג, מן הדמויות החשובות ביצירה: 'לפנינו תאור ממש חי של "קבוצה" קטנה בארצנו, החיה לה חיי התבדלות מתוך רצון והכרת ערך עצמית, והיא מקפת מים עמקים מסביב, כתבה הזאת'.<sup>44</sup> גם את ההקבלה בין מנהיגותו של נח לבין מנהיגי הזמן שם שמאלי בפי ד"ר דביר: 'בלוח זה מתאר נח על-ידי שם בנו כמין רבי אהרן-דוד גורדון מדגניה, זכרוננו לברכה, מורם הדגול של בני העליה-השניה. נח זה מטיפף לעבודה גופנית ממש. צועק חמס נגד בזבוז ותובע הסתפקות במקט, איננו אוכל בשר ולובש רק בגדי פתנו (פשתן)'.<sup>45</sup> ד"ר דביר עצמו, בעל השם הסמלי, ממזג באישיותו סקרנות אינטלקטואלית והיסטורית, עבודה אקדמית ואהבת אדמה וטבע; גופו השזוף כארד נדמה לפרוטומה, פסל דמוי אדם שהוצא מתחת לעיי מפולת, ודומה כי ג'יפ העבודה הישן שלו נדלה אף הוא ממעמקי תל חפירות.<sup>46</sup> תיאור משעשע זה מתוך גם הוא עבר והווה, כדי לאפיין את מציאות החיים בארץ ישראל ובמדינת ישראל כחוויה רב שכבתית, שהיסטוריה ואקטואליה נכרכות בה ללא הפרד.

היצירה מסתיימת כשבסיפור המסגרת החיצוני, המתרחש כאמור לאחר מלחמת ששת הימים, תוקפת כנופיית פדאיון את האתר הארכאולוגי ואת המאהל הקטן של החוקרים המתגוררים בו. התקיפה מביאה להשמדת ספריית לוחות הטינ המרשימה שנמצאה במקום, ורק בנס מצליח המספר למלט את מחברתו ובה תרגום היומן מן המקום. הסיום הדרמטי מספק הסבר להיעלמות לוחות הטינ המקוריים, שעליהם נחרט יומנו של שם. ההסבר תורם ללכידות הבדיון הספרותי, אף כי יש בו כדי להשרות על הקורא אי ודאות באשר לאמת ההיסטורית של הדברים, כפי שהתרשם בשלילה אופק. אך לסיום הסיפור יש גם תפקיד רעיוני חשוב: העמקת המסר בדבר חשיבות המשימה המוטלת על העוסקים בבניין הבית הלאומי, הרחוקה עדיין מסיום, כפי שניכר מן היחסים המתוחים עם התושבים הערבים באזור הר חברון. דווקא הקשיים והסכנות המזומנים למגשימי הרעיון הציוני מלמדים על חשיבותם של המחקר ההיסטורי והכתיבה המתעדת, שתפקידם לשמר ולטפח את אוצרות התרבות הלאומית. תיאור ערביי האזור הבוזים את ממצאי החפירות בעבור בצע כסף ומשמידים ללא הנד עפעף את עמלם של החוקרים, תורם לייצוגם הקולוניאליסטי כמיעוט אלים, שיש חובה מוסרית להילחם בו, על מנת להוציא את האמת ההיסטורית לאור.

43 שטיין (לעיל הערה 26), עמ' 92–93.

44 שמאלי (לעיל הערה 34), עמ' 108.

45 שם, עמ' 97.

46 שם, עמ' 11–12. נוסף על מובנו המקובל של המונח דביר – קודש הקודשים, החדר הפנימי ביותר בבית המקדש, שבו היו ארון הברית ולוחות הברית – זהו גם שמה של עיר מקראית קדומה בהר חברון, שבסיפור ד"ר דביר מזכיר את קרבתה לאתר החפירות.

ראוי לציין גם כי התקיפה בסוף הספר מזכירה מאוד את הפרעות שבסיום הספר 'אנשי בראשית', שנכתב ארבעה עשורים לפני כן. ב'אנשי בראשית' נחרב מפעל ההתיישבות של שומר יערות הגליל חרמוני, אך הוא נשבע לאזור כוח ולהתחיל בכך מבראשית. דברים ברוח זו משמיע גם המספר של 'יהי המבול על הארץ' בסוף הספר: 'כואב על האבדה הגדולה שאינה חוזרת, נפרדתי משני ידידי בתודות ושבתי לביתי ובידי מחברת עבה וגדושה. ואילו הם שניהם, המורה ותלמידו, חזרו להקים את המחנה שנית כדי להמשיך בחפירות...'.<sup>47</sup> ברי כי לא רק אינטר־טקסטואליות פנימית בין יצירות שמאלי יש כאן אלא גם קשר ישיר לחוויית המבול, שהביא אף הוא להשמדת הישגי המין האנושי. המקור המקראי, ערש הציוויליזציה והיהדות, הנרמז גם במושג 'אנשי בראשית', מגויס כאן בהבלטה לתמיכה בחזון ההתיישבות הלאומי ולעידודו.

#### דגש פוסט־מודרני: 'זוגות וזאת' לנורית זרחי

במסתה 'התנ"ך והזוהות הישראלית' נדרשה אניטה שפירא לירידת מעמדו של התנ"ך בחברה הישראלית מאז שנות השבעים של המאה העשרים. לדבריה תרמו לכך צמיחתה של הצינונות הדתית ושקיעתן של אידאולוגיות לאומיות ועלייתן של אחרות, ובכללן המחשבה הפוסט־ציונית.<sup>48</sup> ואולם בארבעת העשורים האחרונים דווקא נכתב שפע עצום של יצירות עכשוויות לילדים הנדרשות לסיפורי המקרא, שפע הסותר לכאורה את התרשמותה של שפירא. משנות השמונים של המאה העשרים ועד ימים אלה ראו אור יותר מ־20 כותרים בעברית שהם עיבודים ספרותיים ויצירות מקוריות המבוססים על פרשנות לסיפור המבול ותיבת נח.<sup>49</sup> זהו קורפוס עשיר והטרונגי, הכולל יצירות בפרוזה ויצירות שיריות,<sup>50</sup> שלמרביתן תכלית ערכית<sup>51</sup> ומידעית.<sup>52</sup> היצירות בקורפוס

47 שם, עמ' 143.

48 א' שפירא, 'התנ"ך והזוהות הישראלית', ירושלים תשס"ו, עמ' 1–33.

49 בלא מאמץ מיוחד איתרתי בספריית המכללה האקדמית בית ברל 22 עיבודים לסיפור המבול המיועדים לילדים, כולם ראו אור בעברית לאחר שנות השמונים של המאה העשרים. בקבוצה זו לא נכללו עיבודים שתורגמו לעברית משפות זרות, קבוצה נכבדת בפני עצמה, המעידה אף היא על הרלוונטיות של הנושא לקורא הישראלי הצעיר.

50 למשל: ח' בנוימן, בתבה אחת, איירה ל' בנימיני, תל אביב תשמ"ב; א' ברטנא, תיבת נוח. אולי, אייר ד' קרמן, תל אביב 2006.

51 לדוגמה: י' בשוויס־זינגר, מדוע בחר נח ביונה, תרגמה מ' מאיר, אייר א' קארל, תל אביב תש"ם; ע' בר, תבת נח (סיפורי התורה לילדים), אייר ר' נדלר, תל אביב 1990; י' בר־נוה, נח והמבול (דמויות מן התנ"ך למתחילים לקרוא), כפר מונש תשס"ג; ש' אבס, פלם בתבה אחת, איירה י' בוקלר, הוד השרון תשס"ט.

52 י' לבנון, 'איש צדיק', נח יוצא מן התבה, בריאת העולם (ספורי התנ"ך לילדים), אייר א' מוסקוביץ,

זה מיועדות לטווח גילים רחב, מן הגיל הרך<sup>53</sup> ועד בני נוער;<sup>54</sup> מהן כותרים עצמאיים<sup>55</sup> ומהן סיפורים שראו אור במסגרת סדרות מקיפות.<sup>56</sup> את הפער בין מסקנתה של שפירא לבין המתרחש בספרות הילדים ניתן להסביר בהשערה ששפירא כלל לא הביאה בחשבון את המתרחש בתחום ספרות הילדים. זוהי השערה סבירה, העולה בקנה אחד עם טענתה של שביט בדבר מעמדה התרבותי הנמוך של ספרות הילדים.<sup>57</sup> ואמנם בהקשר של פרשת המבול הואשמה ספרות הילדים העכשווית בתרומה נחותה לשיח התרבותי והלאומי:

אפשר היה לצפות מספרות הילדים המודרנית, בוודאי זו החילונית, לגלות לפחות מידה של ספקנות ביחס להצדקת ההחלטה הקשה של האל המקראי, וגם לגלות מידה כלשהי של חמלה כלפי בני האנוש שנדונו לכליה. ואולם, סיפור המבול נהפך בדרך כלל מסיפור תיאולוגי ומורליסטי לסיפור מעשה משעשע והומוריסטי, מעוקר מכל סמליות [...] מלווה באיורים צבעוניים, על קשיש נחמד ('סבא נח'), אשתו, שלושת בניו, נשותיהם, וביבר צף של יצורים, המכיר לקורא הצעיר את עולם החי.<sup>58</sup>

להתרשמותו של ההיסטוריון שביט יש על מה לסמוך. כך, למשל, מתייחס סיפורו של יורם טהרלב אל נח כאל נגר שלבו טוב עליו, הלוקח עמו לתיבה תרופות נגד זולת ומפזם בעליוות כל ימי השהייה בתיבה.<sup>59</sup> ואף על פי כן הדברים אינם מדויקים. זאת

תל אביב תשל"ב, עמ' 32–40; ד' עומר, המבול, אייר א' שבו, תל אביב תשמ"ב; מ' שלו, מבול, נחש ושתי תבות: ספורי תנ"ך לילדים, אייר ע' לוצאטו, ירושלים 1994; ל' נאור, תבת נח, אייר ח' רון, תל אביב 1997; ר' זוהר, 'המבול', בראשית (סיפורי התנ"ך), אייר א' סאנה, תל אביב 2011, עמ' 32–41; ש' סמיט, 'אגדות המבול', האגדות שלנו: אוצר האגדה העברית לילדים, איירה ו' מינצ'י, אור יהודה תשע"א, עמ' 20–28.

53 לפעוטות מיועדים למשל העיבוד של ע' פלג, 'נח והתבה', ד' גרדוש ות' אליגון (עורכות), 100 ספורים ראשונים: לגיל הרך, א, אייר דוש, תל אביב 1983, עמ' 69; וספר התמונות של נ' צרפתי, תבת נח, קריית גת [חש"ד].

54 לדוגמה: א' רבין, תבת נח, אייר י' שחם, רמת גן 1968; ש' צ'רקה, 'פרשת נח', פרשת בבא: משלים ומעשיות לפרשת השבוע, תל אביב 2000, עמ' 13; ברתנא (לעיל הערה 50).

55 בנימין (לעיל הערה 50); עומר (לעיל הערה 52); בר (לעיל הערה 51); נאור (לעיל הערה 52); י' טהרלב, נח, אייר ד' קרמן, בני ברק תשע"ב (גרסה מאוירת חדשה ליצירה משנת תשמ"ג).

56 לבנון (לעיל הערה 52); שלו (לעיל הערה 52); ח' בר, 'פרשת נח – נוסעים להרי אררט', דודה פטרוזיליה ואני: משקלים בספר בראשית, איירה נ' להב, קריית גת תשע"ג, עמ' 12–18; זוהר (לעיל הערה 52); סמיט (לעיל הערה 52).

57 שביט (לעיל הערה 7), עמ' 123–146.

58 שביט (לעיל הערה 4).

59 טהרלב (לעיל הערה 55).

משום שיש בקורפוס סיפורי המבול העכשוויים לילדים כמה וכמה יצירות המציעות לפרשה פרשנות מקורית ונדרשות לכמה מן הסוגיות הסבוכות הכרוכות בסיפור המבול: אישיותו של נח, יחסי הזוגיות בתיבה והשהייה בת חמשת החודשים בחלל סגור בחברת בעלי חיים כלואים ובהקשר של סכנת חיים.

אחת היצירות הספרותיות המעניינות בקורפוס חדשני זה של עיבודים מקוריים לילדים היא 'זוגות וזאת', פרי עטה של נורית זרחי.<sup>60</sup> ראשיתו של הסיפור בהופעתה של חֲדָקְרָן על כבש התיבה רגעים ספורים לפני נעילת הדלתות. העובדה שהופיעה לבדה גורמת לנח ולגברת נח לדחותה, אך הוויכוח עמה נקטע עם פרוץ המבול, וחדקרון נדחפת אל התיבה למורת רוחם. או אז נפנית זרחי לטפל באנדרלמוסיה ובבהלה השוררות בתיבה: הזמרוּר היתוּשי מאבד את בת זוגו, הזאבים מייללים, הפרות תוקעות בשופרות, התנינים בוכים ודמעותיהם מאיימות להטביע את יושבי התיבה מפנים, ובני הזוג היפו נעלמים. בין כך ובין כך יורדים לבסוף פני המים, ונח מבקש מן היונה לעוף להביא עלה זית כדי 'לבדוק אם נשאר עולם בעולם'. היונה מבקשת ליצור קשר קודם לכן עם בעלה, אך חֲדָקְרָן חותמת את הסיפור באמרה: "אני לא צריכה להתקשר לאף אחד [...] אני יכולה לעוף מיד". והיא פרשה כנפים ועפה'.

מתוקף סגנונה הייחודי של זרחי היצירה עשויה להיחשב לחוצת גילים, על אף מראיתה החיצונית האופיינית לספרות הגיל הרך – ספר דק וקטן ממדים בכריכה קשה, מנוקד ומלווה באיורים צבעוניים ודומיננטיים (מאת הלה חבקין). שכן היא מורכבת משלל חומרי גלם – ראליה ופנטזיה, מקרא ומיתולוגיה, בני אנוש ובעלי חיים, פסיכולוגיה, סוציולוגיה וארס־פואטיקה – ומעמידה הוויה נוזילה שגבולותיה האונטולוגיים מטושטשים ואפשרויות הפרשנות שלה רחבות. הסיפור שזור בין המקור המקראי העתיק לבין סיפורים אירופיים ימי ביניים הנתפסים כערש הולדתו של החד־קרן, יצור אגדי דמוי סוס שקרן אחת במצחו; הוא מרפרר גם לספרות הילדים הקלאסית (בעיקר לנעליה האדומות של דורותי, גיבורת 'הקוסם מארץ עוץ' לפ"ל באום, 1900) וגם למציאות המודרנית, שבה רוכשים פריטי לבוש חדשים לאירועים חברתיים משמעותיים ('המים לָחֲכוּ את נעליה האדומות של גברת נח, הזוג שקנתה במיוחד למבול'). זרחי איננה מדגישה, אפוא, את מוצאו המקראי של הסיפור אלא להפך, היא שבה ומוכירה את הרלוונטיות של מיתוס זה לשלל תרבויות בעבר ובהווה. קביעתה של אילנה אלקד־להמן כי זרחי נזקקת בהתמדה למקרא כ'חומר חי ומתסיס, שבו היא משתמשת כדי לבחון את שאלת מעמד האישה אז והיום, או את

60 נ' זרחי, זוגות וזאת, איירה ה' חבקין, ירושלים 1999. עמודי הספר אינם ממוספרים, ולכן הציטוטים ממנו לא ילוו במראי מקום.

הזיקה שבין מגדר לזהות מינית, מתממשת כאן בדיוק רב.<sup>61</sup> לא מקרה הוא שזרחי שמה את ביטויי הדחייה כלפי הגיבורה בפיה של גברת נח דווקא, המייצגת את הברית הבעייתית והמתמשכת בין העולם הגברי לבין נציגות מן המיעוט הנשי שקיבלו עליהן את כללי הרוב המדכא. לכן היא ספק שואלת את חדקרון ספק קובעת: 'את לבד פה? את לא מתאימה, את לא עומדת בתנאים. איפה בעלך?'. וחדקרון עונה: 'אין לי, כל אחד יודע שלחדקרון אין בעל ושמתאים לה להסתובב תמיד לבד'. הערעור על נורמות מגדריות הוא אחד מגושיאיו הבולטים של הסיפור. זרחי נדרשה לכך גם מבחינה לשונית, בהצמידה את שני חלקי השם של הדמות הראשית זה לזה (חדקרון ולא חדקרון) לצורך ביטול יחסי הסמיכות ביניהם, במובן הדקדוקי והערכי גם יחד. לא עוד נסמך (חד) וסומך (קרון), אלא הווייה המתיכה את החלש־הנשי לכאורה (הנסמך 'חד' במובן של יחידיות) עם האיתן־הגברי (הסומך, שבמקרה זה קשור בסמל הפאלי של הקרן הזקורה והמחודדת). גם ההתייחסות אל הגיבורה בשם חדקרון, כאילו היה זה שמה הפרטי – ולא החדקרון, כתיאור סוג זואולוגי – היא פרי הכרעה לשונית בעלת משמעויות ערכיות, המובלטות לנוכח היעדר שם פרטי לגברת נח.

ההתרסה המגדרית מחריפה עם הצגת חדקרון, חיה ממין זכר בדרך כלל, כגיבורה ממין נקבה שניחנה בתכונות 'גבריות': תובענות, עמידה על זכויות וקריאת תיגר על בעלי סמכות. תכונות אלו מובלטות באמצעות סירובה של חדקרון לחבור לבן זוג ממין זכר לצורך כניסה לתיבה. 'מה, מי שאין לו בן זוג צריך לטפֵּץ במבול?', היא שואלת בבוטות. שאלתה של חדקרון קוראת תיגר על מסורת החשיבה הסוציו־ביולוגית, הקושרת את עקרון הזוגיות בערכים של ריבוי והעמדת צאצאים. הצלתה של חדקרון נטולת תכלית עתידית רחוקת טווח – הצלת הסוג הזואולוגי – והיא מרוכזת כל כולה בסובייקט (הנשי) ובצרכיו בהווה.

יחידיותה ועצמאותה של חדקרון בולטות לנוכח מורכבות הקשרים הזוגיים המוצגים ביצירה, ובעיקר לנוכח המתח בין נח לגברת נח, המטיחים זה בזה כל העת פקודות והאשמות. מעידה עליה גם כותרת היצירה, 'זוגות וזאת', המבטאת הן את הדרתה של חדקרון אל מחוץ לקבוצת הזוגות, הן את תיוגה הנחות באמצעות דאיקט לשוני ממשלב נמוך – 'זאת'. דרישתה של חדקרון להפר את הבסיס הזוגי של אוכלוסיית התיבה עומדת כנגד המגמה הרווחת לפשט את פרטי פרשת המבול לילדים כפי שגרס יעקב שביט. לדוגמה בכל הנוגע להפרדה המפורטת במקרא בין חיות טהורות (שנח הצטווה להביא לתיבה שבעה פרטים מכל סוג שלהן) לחיות לא טהורות (שמהן הצטווה להכניס לתיבה רק שתיים): במרבית הסיפורים העכשוויים לילדים בטלה הבחנה זו, ובמקומה התקבע

61 א' אלקד־להמן, לבדה היא אורגת: קריאה ביצירת נורית זרחי, ירושלים תשס"ו, עמ' 25–27.

תיאור הזוגות שנכנסו לתיבה, ההולם נוסחאות קוגניטיביות קלות לתפיסה וזכירה. זרחי לא חששה להפר יסוד זה, ואולי אף לרמוז לטהרתה של החדקרון, העשויה להיות משויכת לחיות שמספרן בתיבה לא זוגי. לדברי יצחק בנימיני הקבוצה הלא זוגית כוללת בתוכה תמיד יסוד בודד, המכוון אל היחיד-הקדוש, וחדקרון עשויה בהחלט לתפקד כיסוד הבודד – ולפיכך הקדוש – הוזה.<sup>62</sup>

הייתכן אפוא שבדידותה של חדקרון רומזת לעליונותה? צבעיה בסיפור זה – 'לבנה כמו שמנת וקרן זהב בוקעת לה מהמצח' – מאפשרים פרשנות זו, והיא עצמה מתייחסת לכך בשיר שהיא שרה: 'כי אלהים אוהב זוגות. / זוגות מימין וזוגות משמאל, / זוגות באמצע ובצד – / למרות שהוא / אחד לבד'. את עצמתה המגדרית של חדקרון מדגישה גם העזתה להציע לנח להחשיב את בבואתה הנשקפת במי המבול כבת זוגה. המשמעות של אפשרות זו רבת ערך מבחינה פסיכולוגית ומגדרית, שכן היא מבטאת ליבידו נרקסיסטי המסב עורף ליחסי האובייקט המקובלים. לאפשרות זו התייחסה סימון דה בוואר, שראתה באישה את האחר המוחלט בחברה, מי שזוהתה ניכרת רק באמצעות השתקפות בסובב אותה – בן זוג, ילדים, בית וחפצים אישיים. התעקשותה של חדקרון להסתפק בבבואתה הנשקפת מן המים הגואים מלמדת על עצמתה החריגה של הדמות הנשית הנרקסיסטית, ובניסוחה של דה בוואר: 'היא ייחודית [...]. אבודה בהשתקפותה, שולטת על החלל והזמן, לבד, עילאית'.<sup>63</sup>

למקוריותה של חדקרון נודע ערך ביבליותראפי, שכן הסיפור מאפשר לקוראים צעירים שחויית הנחיתות, החריגות והשונות אינה זרה להם, להזדהות עם הגיבורה הדחוייה ולשאוב מדמותה היצירתית ומלאת הביטחון השראה וגאווה. זרחי לא הייתה הראשונה לגלות את הפוטנציאל התראפי של סיפור המבול, הסובב סביב סוגיית הכעס, הענישה והפיוס וסביב היסוד הארכיטיפי של החרדה הקיומית,<sup>64</sup> אלא שהיא הסבה את המוקד הרגשי של היצירה לשאלות חברתיות של הדרת החריג ונידויו, שאלות שאין להן ביטוי במקור המקראי. מאבקה של חדקרון להיכנס לתיבה הוא מאבק על ההכרה בלגיטימיות של קיומה הקונקרטי לכאורה, שיש לו חשיבות גדולה דווקא בשל הרוחק האסתטי שמייצרת הבחירה בחיה, במיוחד בחיה פנטסטית. כאן ראוי להתייחס להסתת מוקד העלילה של זרחי מנח, גיבור הסיפור המקראי ומרבית עיבודיו, אל רעייתו ואל חיות התיבה. הסתת הדין אל חדקרון, הזמרון היתושי, הארנב בחליפה ובני הזוג היפו,

62 ' בנימיני, צחוק אברהם: פירוש לספר בראשית כתיאולוגיה ביקורתית, תל אביב 2011, עמ' 64.

63 'ס' דה-בוואר, המין השני, ב: המציאות היומיומית, תרגמה ש' פרמינגר, תל אביב תשס"ז, עמ' 632.

64 החרדה הקיומית קשורה בעיקר במפגשים עם גשם חזק, סופות ברקים ורעמים, רוחות וחושך. ראו למשל גרסתו של א' אופק, תבת נוח (ללא ציון מאייר), תל אביב 1974.



המתמזגים עם הקיר, יוצרת התנגדות לתהליכי הנטורליזציה שסיפורי החיות מבקשים לעתים קרובות ליצור על מנת להסוות את הסאבטקסט הסמוי הדכאני האצור בהם. חוקרת ספרות הילדים הבלגית קתרין ולברחס טענה בתוקף כי ההזרה המאפיינת את סיפורי החיות היא כלי עזר יעיל לייצוגי הסדר החברתי הכוחני והממשטר כטבעי, כזה שלא ניתן לשנותו.<sup>65</sup> בלשונו של נח בסיפור: 'אי אפשר שכל אחד יפגין את ההרגשה החברתית שלו, או יעלב. זה מעכב את התבה'. אך אצל זרחי הדבר אפשרי גם אפשרי, בין השאר באמצעות הבחירה בחיות נטולות טבע ידוע ומוגדר (חדקן, זמרור) ובאפיונים פנטסטיים החומקים מסמליות שחוקה ושגרתית; אלה מחייבים דווקא התייחסות להרגשה החברתית של כל אחד ואחת.

סיפורה של זרחי מייצג כאמור מגמה חדשה למדי בספרות הילדים הישראלית – פרסום יצירות הקושרות את סיפורי המקרא בכלל ואת פרשת המבול בפרט לדיון ביקורתי בסוגיות חברתיות שעל סדר יומה של החברה הישראלית. סיפור נוסף השייך לקבוצה זו הוא 'זוג יונים בנים' מאת נדב שטכמן, שעניינו רצונם של שני יונים ממין זכר להיכנס כבני זוג לתיבה.<sup>66</sup> במקרה זה נדרש הספר לשאלת הזוגיות ההטרו-נורמטיבית שהוריש מיתוס התיבה לתרבות המערבית. הוא עושה זאת באמצעות כוחו הסוגסטיבי של מוטו מאת ג'יימס הריוט, שנדפס בפתח הספר: 'כל היצורים, גדולים כקטנים, את כלם ברא אלהים'. מוטו זה מכוון את הקוראים לקיים חשבון נפש עם עמדותיהם בשאלת הזוגיות החד-מינית. בחירתו של המחבר להנכיח את הזוגיות החד-מינית דווקא באמצעות יונים מחדדת שאלה זו, הן בשל תפקידה הדרמטי של היונה בסיפור המבול המקראי, הן בשל תפקידה הסמלי מאז ועד עתה כיונת שלום. העובדה שדווקא החיה המזוהה עם השכנת שלום ואחוה (למשל ביצירה המוכרת 'דירה להשכיר' מאת לאה גולדברג) מעוררת כאן פרובוקציה ומחייבת את הקוראים לבוא חשבון עם מוסכמות חברתיות מקובלות עלולה לעורר תחושת אי נוחות במתווכי הספר המבוגרים. ובכל זאת חשיבותו של הספר טמונה בפעולתו כנגד ההסללה החברתית והמגדרית הנהוגה לרוב כבר בגילי הגן.<sup>67</sup>

התייחסות ביקורתית שונה לפרשת המבול מצויה בסיפורו של ינץ לוי 'עץ הזית והיונה', שראה אור בקובץ 'סיפורי איש היער', המאגד קבוצת סיפורים על צמחים

65 ק' ולברחס, 'מסכות של חיות ותחושות מן העבר: שוני, נורמליות וחרגות בספרות ילדים', עולם קטן, 4 (תש"ע), עמ' 81-90.

66 נ' שטכמן, זוג יונים בנים, איירה ח' גאון, תל אביב 2010.

67 ע' בקר, עם מי שיחקת בגן היום? עולמם החברתי של ילדים בגיל הרך, תל אביב תשס"ט, עמ' 159-164.

ארץ ישראלים.<sup>68</sup> על אף ההקשר המידעי של הספר השלם בחר לוי לאזכר את פרשת המבול דווקא מנקודת מבטו של עץ הזית, המסרב לסייע ליונה התועה בטענה שהסבל הרב שראה אינו מאפשר לו לעזור ליושבי התיבה שניצלו מהאסון. לוי מציף אפוא את שאלת ההנמקה המוסרית להשמדה ההמונית, שנח לא יצא נגדה. לוי אף העיד כי פרשת המבול וסיפורו הפוסט־טראומטי המדומיין של עץ הזית הוא שהניעו לכתיבת קובץ הסיפורים השלם.<sup>69</sup> יצירה נוספת ברוח ערכים פלורליסטיים בני זמננו היא 'למה לנח אין מנוח?', פרי עטו של גיל קופטש.<sup>70</sup> קופטש שכתב בספרו כליל את הנרטיב המקראי, החסיר ממנו את הנוכחות האלוהית, הטיל על כתפיו של נח את בשורת המבול ותלה את האירוע האקלימי הקיצוני בהשחתת אקולוגית. על פי קופטש חטאם העיקרי של בני האדם הוא החטא הסביבתי: כריתת יערות, בניית מפעלי תעשייה מזהמים ופגיעה מתמשכת בבתי הגידול של בעלי החיים. לשיטתו, היה נח אדם בעל מודעות מפותחת לסוגיות של קיימות, ומכאן יכולתו לחוות את האסון האקולוגי המתקרב ולהתכונן לבואו. הוא בנה אפוא תיבה, מילט אליה בעלי חיים כפי יכולתו וניצל בנס מן המבול. בסוף הספר מופיעה בשמים קשת צבעונית, המוצגת כילדתם של השמש והענן, המתחבקים בשמחה לנוכח סלחנותו של הטבע ולנוכח ההזדמנות השנייה שניתנה לנח, לבני ביתו ולבעלי החיים שניצלו מן האסון.

מעניין לציין שגרסאותיו החתרניות ביותר של סיפור המבול בספרות הילדים הישראלית מיועדות דווקא לגיל הרך.<sup>71</sup> זאת בניגוד ליצירה הבולטת ביותר בהקשר זה בספרות האנגלו־אמריקנית לילדים כיום, פרי עטה של הסופרת הבריטית עטורת השבחים ג'רלדין מקורקן (McCaughrean) – 'לא סוף העולם' (2004).<sup>72</sup> לא אדון בספר זה בהרחבה, משום שאינו שייך לקורפוס של ספרות המקור הישראלית לילדים – אם כי הוא תורגם לעברית – אך אציין כניסיון מרתק למלא את פערי הסיפור המקראי באופן חתרני ולהציג את אירועי המבול כאירועים רוויי סבל, רעב ובדידות לכל יושבי התיבה. הסיפור מסופר במקוריות רבה מזווית הראייה של דמויות שונות השוהות בתיבה ובראשן תמנע, בתו של נח – דמות בדויה, אחת מרבות בספר זה, כגון

68 'לוי, עץ הזית והיונה (בהשראת הספור המקראי)', סיפורי איש העיר (מבחר אגדות מהטבע הישראלי), איירה ל' גרוסמן, אור יהודה תשע"א, עמ' 27–34.

69 'לוי, סיפורים נפוצים כורעים ברוח: על תהליך כתיבת הספר 'סיפורי איש העיר'', הפנקס, 2011 (במרשתת).

70 ג' קופטש, למה לנח אין מנוח? אייר ג' שקדי, תל אביב 2013.

71 יש דוגמאות ספרות לייצירות חתרניות שאינן מיועדות לגיל הרך, אך ספק אם הן אכן מותאמות בפועל לילדים ולבני נוער אף שהן מסווגות בספריות הציבוריות כספרות ילדים. ראו לדוגמה את ספר השירים של ברנתא (לעיל הערה 50) וספר הקומיקס של צ'רקה (לעיל הערה 54).

72 ג' מקורקן, לא סוף העולם, תרגמה ר' אהרוני, בני ברק תשס"ו.

בשמת אשת שם וכיתים. מן הסיפור מצטייר תהליך הפיכתם של נח ובנו שם לקנאים חשוכים, שאמונתם הדתית נטלה מהם כל חמלה אנושית. בסוף הסיפור מושלכת תמנע מן התיבה המימה יחד עם כיתים, נוסע סמוי שהסתירה בתיבה, וחשיפתו גזרה את עונשם.

המשותף לסיפורי המבול שהוזכרו לעיל הוא השפעות האקלים התרבותי העכשווי, הפוסט־מודרני, הניכרות בהן. כבר בשלהי שנות השבעים של המאה העשרים הבחין הפילוסוף הצרפתי ז'אן פרנסואה ליוטאר (Liotard) כי המאפייין העיקרי של המצב הפוסט־מודרני הוא קריסתם של סיפורי־העל, הנרטיבים הגדולים שהחברה המערבית טיפחה ותיארה כסיפורים מכוננים של לקח, תובנות משפרות חיים וקדמה.<sup>73</sup> והרי פרשת המבול היא סיפור־על מובהק, כלומר נרטיב בעל מעמד מיתולוגי והשפעה עצומה על תפיסות מוסריות והתנהגותיות של יחידים ושל קבוצות. ניתן אפוא לצפות שפירוק הסיפור לאור הספקנות שמעודד האקלים הפוסט־מודרני יפתח פתח לפקפוק במסרים הדידקטיים המיוחסים לו, לדיון בשאלת צדקתה של השמדה עולמית, לביטוי תחושות כאב, חוסר אונים ופחד העולות למשמע הסיפור, ושהודחקו עד כה, ואפילו ל'רצח אופי' של גיבור הפרשה, נח הצדיק התמים, שלא מחה כנגד הזוועה.

ואולם כניסתם של רעיונות מהפכניים כאלה אל ספרות הילדים אינה מובנת מאליה, בשל מערכת האינטרסים ויחסי הכוח הבין־דוריים המאפיינים שדה זה, ושהוזכרו בפתח הדברים. החוקר הקנדי פרי נודלמן הצביע על היותה של ספרות הילדים סוכנת קולוניזציה יעילה, המשרתת שורה ארוכה של צרכים ומטרות בעולמם של מבוגרים, וג'קלין רוז הבריטית קבעה בהתרסה כי ספרות ילדים איננה אפשרית, מכיוון שמדובר ביצירה שנועדה לספק את תשוקותיו וצרכיו של המבוגר ובמיוחד את הזדקקותו לאפיון הילדות כתקופה קלה להבנה, לשליטה, לפיקוח ולהכוונה. לפיכך מופעלות על נמעניה הרשמיים של ספרות הילדים, הילדים עצמם, שלל תחבולות פואטיות המיועדות להבטיח את תובנותיהם, לקחיהם ושיתוף הפעולה שלהם.<sup>74</sup> לפי תפיסה זו שוררת תהום בין יוצרי הספרות לילדים לבין קהל הקוראים הצעיר שלהם, והגשר הנמתח מעליה הוא חד־כיווני באופן מסורתי: זהו ערוץ של הנחלת מסרים מבעלי הידע וקובעי מדיניות החינוך והתרבות לילדים הנתונים לחינוכם ולפיקוחם. מסיבה זו מרבית העיבודים העכשוויים לפרשת המבול אינם מקוריים וחתרניים כמו ספרה של

73 ז'פ ליוטאר, המצב הפוסט מודרני: שתי שיחות מתוך 'בצדק', תרגמו ג' אש וא' אוולאי, בני ברק 1999.

74 פ' נודלמן, 'האחר: אוריינטליזם, קולוניאליזם וספרות ילדים', עולם קטן, 5 (תשע"ד), עמ' 21-34; J. Rose, *The Case of Peter Pan or: The Impossibility of Children's Fiction*, London 1984

זרחי והדוגמאות הנוספות שהוזכרו בצדו, עובדה שעמדה ביסוד דברי הביקורת של יעקב שביט על קורפוס זה, ואולי גם ביסוד התעלמותה של שפירא ממערכת ספרותית זו כולה. ובכל זאת כאשר חדרו מושגים ביקורתיים בעלי אופי פוסט-קולוניאליסטי אל תרבות הילד החלה להתפתח ספרות ילדים שמחבריה ניסו לרסן את מבנה הכוח של השיח הבין-דורי, בהציעם לקוראים הצעירים סיפורים חתרניים שאינם עולים בקנה אחד עם המסרים הדידקטיים והטיפוליים המצויים בקונסנוס.<sup>75</sup> זהו הרקע הכללי ליצירות של זרחי, שטכמן, לוי וקופטש על אודות פרשת המבול, המציעות לקוראיהן מפגש עם עובדות חדשות שלא נכללו במקור המקראי ועם מערכת הנמקות פרוֹבוקטיביות לעובדות המוכרות הידועות.

\*

שתי מסקנות עיקריות עולות מן העיון בסיפורה של זרחי ובשאר גרסאותיו של סיפור המבול שהוזכרו ונדונו לעיל. ראשית, למרות השכתוב הניכר של המקור המקראי ברי כי הוא משמש בספרות הילדים כיום, לא פחות מאשר בעבר, קרש קפיצה לבחינת סוגיות מגוונות בחיי הילד והחברה. השדה הספרותי לילדים התגוון מאוד בעשורים האחרונים והתפתחו בו אפשרויות חדשות, אך סופרי ילדים, מעבדים, מתרגמים ומאיירים מוסיפים לפנות בהתמדה אל סיפורי המקרא, ובכלל זה לפרשת המבול, ולתוכם לילדים בנוסחים חדשים ולצרכים מגוונים. במקרה של הגרסאות החתרניות ניכר כי החזרה אל המקרא משמשת למטרות דה־קונסטרוקטיוויסטיות, המובלטות באמצעות הטלת ספק בתפיסות המקובלות של הסיפור המקראי. ראוי להדגיש כי בצד איתור התכליות של כל גרסה וגרסה – אוריינית, ערכית, לאומית, מגדרית, אקולוגית – נודעת חשיבות מיוחדת להבנת תפיסות הילד והילדות שהכשירו את עיצובו של הטקסט הספרותי לילדים. סוגיה זו הובלטה במאמר אגב עיון בשלוש יצירות מרכזיות, המלמדות על ציר התפתחות רב חשיבות, שעיקרו מעבר מתפיסת הילד כאובייקט – לחינוך לאומי ואורייני, ברוח חדשנית לזמנה או ראקציונרית – לתפיסתו כסובייקט ולשיתופו בשיח ביקורתי ומתריס.

שנית, הנמען הרשמי של ספרות הילדים, במיוחד זו המיועדת לגיל הרך, הוא ילד או ילדה צעירים, שלא תמיד מודעים לשלשלת ההתייחסויות הרב שכבתית המוצגת לפנייהם. עובדה זו מציפה מחדש את סוגיית יחסי הכוח המאפיינים את זירת ספרות הילדים, ומבהירה את הרגישות המתחייבת בשל כך בכל פעולת תיווך ופרשנות בין־

K. Lesnik-Oberstein, *Children's Literature: Criticism and the Fictional Child*, Oxford 75  
1994, pp. 1-36

דורית. פגישתם של ילדים עם יצירה חתרנית אינה מבטיחה תגובת קורא עצמאית, ועל אף היותה פרובוקטיבית היא עלולה לתפקד כסמכותנית ודוגמטית בדרכה.<sup>76</sup> דומה כי דווקא בשל כך שומה על מתווכי הספרות הזו להבליט את השיח האינטלקטואלי שיוצרות יצירות הספרות העכשוויות לילדים – במיוחד החתרניות שבהן – עם המקור המקראי, עם סיפורים מדרשיים ועם עיבודים קלסיים מוקדמים. שכן התוודעותם של ילדים צעירים למכלול מגוון זה ולשכתוביו החתרניים גם יחד פותחת לפנייהם זירה הרמנויטית רחבה, המעודדת קריאות מתנגדות ואינה מאפשרת פרשנות סופית קשיחה. כך מוזמנים נמעני הספרות הזו, גם בגיל הרך, לחוות את עצמם בזירה זו כסובייקטים מתפתחים, המקבלים תפקיד משמעותי בתהליך המתמשך של יצירת זיכרון ביקורתי חי ופעיל.

ד"ר עינת ברעם אשל, החוג לספרות עברית וכללית, המכללה האקדמית בית ברל, דואר בית ברל 4490500, והחוגים לספרות וספרות ילדים, מכללת לוינסקי לחינוך, רחוב שושנה פרסיץ 15, קרית החינוך, תל אביב 6937808  
 einatbe@beitberl.ac.il. einatbaresh@gmail.com

76 על האופן שבו סיפורי המקרא ככלל מעודדים את מעורבות הקורא-הילד ואת תהליכי ההיסק הסובייקטיביים שלו ראו בהרחבה: ח' יסעור, 'סיפורי התנ"ך בספרות ילדים (ובאיוריהם)', מעגלי קריאה, 6 (תשל"ט), עמ' 29–38.



## הִיָּה לִי אִם וְאֵחָ: רַחֵל וּבִיֵּאלִיק

שִׁירָה סֵתִי

קובץ השירים הראשון של רחל, 'ספּיח', ראה אור בשנת 1927. פרסום הספר חגג את כניסתה של רחל בלובשטיין – המשוררת הראשונה שכתבה שירה עברית בארץ ישראל – אל טריטוריה מאוכלסת מכבר, מרחב גברי של משוררים בולטים ששלטו בכתבי העת של התקופה ובשיח הספרותי והלשוני הסוער והמתפתח. חוקרים רבים כבר נדרשו לסוגיית הופעתה של שירת רחל ומעמדה הראשוני בשירת הנשים העברית, ביניהם דן מירון,<sup>1</sup> יעל זרובבל,<sup>2</sup> חמוטל צמיר,<sup>3</sup> מרים סגל,<sup>4</sup> דנה אולמרט<sup>5</sup> וזיוה שמיר.<sup>6</sup> במאמר זה אבקש להאיר את הופעתה של רחל כמשוררת מזווית יחסיה הפואטיים עם המשורר הדומיננטי של התקופה, חיים נחמן ביאליק, ולהציע אפשרות לקריאה דיאלוגית דו־כיוונית בשיריהם, זה מול זה, לאור מעשה השאילה האינטרטקסטואלית. כראשונה מבין חברותיה להופעה החדשה והחדשנית של המשוררות העבריות הראשונות בשנות העשרים של המאה העשרים – יחד עם אסתר ראב, יוכבד בת־מרים ואלישבע ביהובסקי, שהופיעו זמן קצרצר אחריה – נכנסה רחל אל הטריטוריה

1 ד' מירון, אמהות מייסדות, אחיות חורגות: על שתי התחלות בשירה הארצישראלית המודרנית, תל אביב 1991.

2 Y. Zerubavel, 'Rachel and the Female Voice: Labor, Gender and the Zionist Pioneer Vision', W. Cutter and D. C. Jacobson (eds.), *History and Literature: New Readings of Jewish Texts in Honor of Arnold J. Band*, Providence, RI 2002, pp. 303-317

3 ח' צמיר, 'הקרבן החלוצי, הארץ הקדושה והופעתה של שירת נשים בשנות העשרים', ח' חבר (עורך), רגע של הולדת: מחקרים בספרות עברית ובספרות יידיש לכבוד דן מירון, ירושלים תשס"ז, עמ' 645–673.

4 M. Segal, 'Rahel Bluwstein's "Aftergrowth" Poetics', *Prooftexts*, 25, 3 (Fall 2005), pp. 319-361

5 ד' אולמרט, בתנועת שפה עיקשת: כתיבה ואהבה בשירת המשוררות העבריות הראשונות, חיפה 2012.

6 ז' שמיר, רקפת: ענווה וגאווה בשירת רחל, תל אביב 2012.

הנחשקת, הגברית בתכלית, של השירה העברית בתקופתן כאל מרחב של חגיגה ושל חרדה גם יחד. הראשוניות היא תמה מרכזית בחיים הפואטיים של המשוררות הללו, תמה ייחודית, וזה מעיקרה לנשים ולתפיסה התרבותית של נשים. נדמה שאין לאישה מקום חריג להיות בו יותר מאשר העמדה הראשונית: התפיסה המסורתית של האישה מבוססת על היותה משנית, נבראת מצלע, או נזכרת בקושי, וקולה לא נשמע. תמת הראשוניות חוזרת בשירת רחל, ומתבטאת במשיכה אל תינוקות ואל התמימות וכן אל הדף הלבן ואל הצבע הלבן בכלל כסממן של זוך ראשיתי ולא נגוע. רבים משיריה עוסקים באופן יסודי ועמוק בתנאים הראשוניים ביותר של אפשרות ההיווצרות של קול, דיבור ומען, בגרעין הקול – מהיכן הוא בוקע, מה מאפשר אותו, ואיך הוא נשמע כשהוא מגיח לראשונה. זהו תהליך בעייתי, לא טבעי, רווי מתחים, רחוק מן המובן מאליו ככל שמדובר באישה ציונית בארץ ישראל בתחילת המאה העשרים.<sup>7</sup> קריאה בשירי 'ספיה' מגלה עד כמה השירים אינם סיפוריים ועלילתיים, אלא שרויים באמצע הדברים, במין השתהות ברגע תלוי ועומד, במצב של ציפייה או המתנה מתוחה, כשהסוכי והאחרית עומדים מנגד, בלתי מוכרעים: 'הלך נפש', 'האתה הוא הקץ?'/ 'בגינה' ('שְׁמָא לְקוּם, לְהַתְנַעַר מֵעַפְר הָאֶתְמוּל, / בְּמַחַר לְהֶאֱמִין?') / [...] / אוֹלֵי לְסִלַח לְאֵל אֵת יְדוֹן לְבָבו, / אוֹלֵי לְהַתְחִיל מִחֶדְשׁ?); 'ציפיה', 'עץ אגס', 'בלילות לא שנת', 'בלא ניב, בלא נוע', 'אושר שלו', 'ששונות זעירים' ועוד ועוד שירים – נדמה כי השיר משיב את הקוראים לרגע שלפני הכתיבה, לרגע של הפוטנציאל טרם מימושו.

ראשוניות אין פירושה היעדר שורשים, אך נדמה ששורר יחס של זרות בין השורשים הפואטיים לבין העמדה הייחודית של משוררת עבריה בראשית המאה העשרים: השורשים היו ממוקמים הרחק מן הדרמה הציונית, בארצות המוצא, כהשפעתה של אנה אחמטובה למשל,<sup>8</sup> או שהם לבשו את דמותם של אבות דומיננטיים, פואטיים

7 תיאור זה שואב השראה רבה ממחקרה של אולמרט (לעיל הערה 5), המוקדש לארבע המשוררות העבריות הראשונות. אולמרט מנתחת את הפואטיקה של כל אחת מהן לאור מעמדן החלוצי כנשים במועדון הגברי הסגור של השירה העברית, וחוקרת את התמודדותן עם דימויים מופנמים של זהות נשית בתוך מערכת מורכבת של יחסי כוח מגדריים. היא מראה כי גם כאשר יצירתן אינה עוסקת ישירות ביחסי הכוח בין המינים, היא מתהווה מתוך הבעייתיות המגדרית של כתיבת שירה עברית בידי נשים ובהתייחסות מתמדת לבעייתיות זו.

8 רחל, שתרגמה ארבעה משירי אחמטובה לעברית, ספגה ממנה קווי היכר של הזרם האקמאיסטי בשירה הרוסית, בעיקר בחתירה לבהירות ולפשטות בשירים קצרים, בשבירת המשקלים הסדירים, בהתרחקות מגורמות סימבוליסטיות ומהלכי רוח מיסטיים ובחסכנות באמצעים פיגורטיביים. מירון העיר כי האידיאלים הפואטיים של רחל 'עוצבו במידה רבה ברוח הנורמות הניאור-קלאסיות של האקמאיזם נוסח אחמטובה' (מירון [לעיל הערה 1], עמ' 32). על קווי היסוד של הפואטיקה האקמאיסטית ראו במניפסטים האקמאיסטיים בספרו של ב' הרשב (עורך), מאניפסטים של מודרניזם<sup>2</sup>, ירושלים תשס"א, עמ' 27–38.



וממשיים – במקרה של רחל ניתן להצביע בבירור על אהרן דוד גורדון מחד גיסא ועל ביאליק מאידך גיסא. כאן ניכרים עקבותיו של המתח בין עמדת הראשוניות – היות רחל ראשונה מבין הנשים שכתבו שירה עברית – לבין עמדת השניות והמשניות – הכניסה אל מרחב שכבר נתפס ברובו בידי משוררים גברים.

רחל כמובן מודעת היטב לכך שהיא פוסעת בשדות זרועים מכבר. בכותרת שנתנה לספר, 'ספיח', כשם סיפורו הנודע של ביאליק (שנכתב בהפסקות משנת 1908 עד השלמתו והדפסתו בשנת 1923; רחל תרגמה כמה מסיפוריו של ביאליק לרוסית<sup>9</sup>), ציירה רחל את שירתה שלה כצמיחה כמו־פראית, בשולי השדה, מזרעיה של שירה עברית קודמת. כפי שמראה שמיר, הכותרת הביאליקאית מציגה את שירת רחל בסמל מעובה, פרדוקסלי ורב פנים.<sup>10</sup> מצד אחד זוהי שירה שנוצרה כמו בספונטניות, ללא כלכול ותכנון, ובשלב מאוחר יחסית בחיי רחל, בהיותה בת 37. ומצד אחר שירה זו היא יכול של שורשים ספרותיים ותרבותיים – 'ספיח תנובות מקדם', כפי שכתבה בשירה 'ספיח' – הן שורשים קדומים, כגון המקרא, והן קרובים בזמן, כשירת ביאליק, שרחל קשורה בהם היטב על אף ריחוקה המדומה מהם.

יחס כפול זה של רחל אל שירתה התגלגל במובן ידוע אל היחס הביקורתי והמחקרי אל יצירתה ואליה עצמה, שניתן לסמן בו שני שלבים מובהקים. כפי שמראה מרים סגל, התקבלות שירתה לאחר מותה הייתה ספוגה במבט שהדגיש את הטבעיות ואת חוסר האמצעיות שבלשונה הפשוטה.<sup>11</sup> גלים מאוחרים יותר, החל בראשית שנות התשעים של המאה העשרים – בעיקר עם פרסום ספרו של מירון 'אמהות מייסדות, אחיות חורגות'<sup>12</sup> והפולמוס על הופעת שירת הנשים בשנות העשרים שהתעורר בעקבותיו – מדגישים את מורכבותה של שירת רחל ואת כתיבתה בתוך המתח שבין חדשנותה ומקוריותה (שמתבטאים בבהירות לשונה, במבטא הארץ ישראלי, בבחירת התמות ועוד) לבין הישענותה על מודלים לשוניים ופואטיים קודמים ומשפיעים.

הן מירון והן שמיר עוסקים באריכות ביחסו האמביוולנטי של ביאליק אל רחל ושירתה, יחס פטרונני מסויג אך גם חמים ואוהד. זכורות המילים שמצטט הצייר חיים גליקסברג מפי ביאליק – 'תאמין לי כי רחל משוררת לא גדולה [...]'<sup>13</sup> – וזכורים ביקורו בחדרה בימי מחלתה וההספד שהקצה לה מקום – אם גם רק כ'מקהלת ליווי' –

9 ראו: שמיר (לעיל הערה 6), עמ' 334.

10 שם, עמ' 162–164.

11 סגל (לעיל הערה 4).

12 מירון (לעיל הערה 1).

13 מצוטט אצל מירון (שם), עמ' 47.

בקנון המתווה של השירה העברית החדשה. ואולם כפי שאבקש להראות, גם יחסה של רחל אל ביאליק היה אמביוולנטי, והיא ניהלה בהשקט, דרך שיריה, דיאלוג עם עמדותיו הפואטיות. ביחסה אליו נמהלו יחד רגשי כבוד וקריאת תיגר מלאת תעוזה, הזדהות מחד גיסא וביקורת מאידך גיסא.

עצם הבחירה לתת לספר שירים ראשון כותרת נתונה – 'ספּיח' – מעידה על יחסה המורכב של רחל אל השדה החרוש שבתוכו היא עושה את צעדיה הראשונים, ואל האב המשפיע, הקודם והדומיננטי, שמלך על שדה זה. הבחירה בשם סיפורו של ביאליק מציעה עדות עצמית כמו-מקטינה על שירת רחל כנספח ליצירתו. מנגד מעשה השאיפה הבוטה הזה (כה בוטה עד שהמחקר כלל לא מתייחס אליו<sup>14</sup>) – או שמא גנבה, בנוסח גנבת הלשון שהציעה אלישיה אוסטריקר,<sup>15</sup> או לחלופין הגנבה הקניבליסטית שהציעה לאחרונה רייצ'ל גלוויין<sup>16</sup> – מפקיע מביאליק את מה שהיה סמל אישי בסיפור חיים אוטוביוגרפי; ויחד עם הסמל האישי מופקעים כל מראות השתייה הייחודיים לו, אשר בסיפורו תפחו וקיבלו ממד כוללני, כסמל למקומו של עם ישראל בקרב העמים.<sup>17</sup> בסיפורו של ביאליק סמל ה'ספּיח' מרמז על אופן צמיחתו של הילד, צמיחת בר מאוחרת להורים מזדקנים שלא מטפחים את הבן הקטן, והילד גדל כמו מעצמו, מזין את עצמו באגודלו שלו ובכוחות דמיונו. הוא מסתפח אל חבורת הילדים בחדר אך נותר כל העת בשוליה, נלעג ובלתי מובן. מיקומו השולי כספּיח אף מסגיר, על פי מודוס רומנטי מקובל, את מוכנותו להתקדשות נבואית ואת כשירותו לזכות להשראה ולהתגלות שמימית. רחל 'גונבת' מביאליק את מכלול המשמעויות הללו, 'סופחת'

14 רק שמיר מזכירה כי זוהי כותרת שאולה מביאליק, אך היא אינה מפרשת את הזיקה האינטרטקסטואלית בין שתי היצירות. ראו: שמיר (לעיל הערה 6), עמ' 161–164.

15 אוסטריקר מתארת את פעולתן של נשים יוצרות בתחומי השפה הגברית כפעולה של גנבת לשון: אינטרטקסטואליות מועצמת, קריאה וכתובה מחדש של דגמים גבריים קנוניים או נפוצים, פרודיות על דגמים אלה ועוד. ראו: A. S. Ostriker, *Stealing the Language: The Emergence of Women's Poetry in America*, Boston, MA 1986

16 גלוויין משתמשת במונח קניבליזם תרבותי לציון האופנים שבהם טקסטים מאוחרים סופגים, סופחים ומעכלים אל תוכם יצירות קנוניות. תחת שיראו בהן מקור מקודש, הם כותבים אותן מחדש ומשנים מן היסוד את היחסים בין הטקסטים. בעוד תפיסת הגנבה של אוסטריקר משמרת את ההבחנות הבסיסיות בין הטקסט הקנוני לשימושים האינטרטקטואליים בו, דגם הגנבה הקניבליסטית ביחסים הפואטיים שגלוויין מציעה משבש את הדואליות שבין טקסט קודם לטקסט ממשיך על מנת לערער על עצם המטפיזיקה של המקור. ראו: R. Galvin, 'Poetry is Theft', *Comparative Literature Studies*, 51, 1 (2014), pp. 18–54. תודתי לאדריאנה ג'ייקובס על ההפניה למאמר זה.

17 על 'ספּיח' לביאליק ראו: צ' לוז וז' שמיר (עורכים), על 'ספּיח' לביאליק: הסיפור 'ספּיח' ומסות עיון, רמת גן תשנ"ח.

אותן אל תוכה ומאמצת אותן להגדרת פעולתה הפואטית שלה.<sup>18</sup> 'כבר מאות שנים איננו יכולות להשיג דבר אלא אם כן אנו גונבות אותו; כבר מאות שנים אנו חיות בגניבה, מוצאות לתשוקה מעברים צרים, חמקמקים, שדרכם תוכל לחצות בהיחבא', כותבת הלן סיקסו. האישה 'מתענגת על טשטוש הסדר במרחב, על התעתוע בו, על שינוי מקומם של רהיטים, חפצים, ערכים, על שבירות, על ריקון מבנים, על עקירת העצמי'.<sup>19</sup>

אני מבקשת להאיר במאמרי את סבך היחסים בין שני משוררים בולטים אלה, רחל וביאליק, דרך מעשה השאילה האינטרטקסטואלית ואפשרויות השיח שהוא יצר – בין הדורות, בין המינים, בין מודוסים לשוניים ובין פואטיקות.

כפי שכבר הוכח פעמים מספר, ההיסטוריוגרפיה של שירת הנשים העברית מוטה לבדיקה על פי אמות המידה של שירת הגברים, ומתוארת על פי הקריטריונים שהתקבעו מתוך ההנחה המקדימה שהגבר הוא המציב את אמת המידה. תופעה זו מוכרת לנו מן התבנית התאורטית של זיגמונד פרויד, שהגדיר את מיניות האישה אך ורק בכפוף למיניות הפאלוצנטרית של הגבר.<sup>20</sup> בפרדיגמה כזאת האישה מוצממת אל המיקום המשני, הנלווה, החסר. תיקונה של תמונה מסולפת זו נעשה וממשיך להיעשות במחקרים אשר קוראים מחדש את מקומה ופעולתה של שירת הנשים העברית בראשית המאה העשרים, ואשר ממקמים אותה ככוח מניע ומשפיע ביצירתו של מודרניזם עברי – כמחקריהם של חנה קרונפלד,<sup>21</sup> מיכאל גלזמן,<sup>22</sup> צמיר,<sup>23</sup> אולמרט<sup>24</sup> ועוד. זוהי הסתכלות אשר בוחנת את השירה העברית – הן הגברית והן הנשית – כרב שיח פואטי, זירה שבה משוררים ומשוררות מתייחסים זה לזה ומגיבים זה על שירתו של זה, רב שיח פואטי שנוצר גם לאורך דורות ובין דורות ולא רק בתחומיו של דור מסוים. במסגרת

18 שם הספר הוא כמובן גם שם אחד השירים מתוכו. סגל מנתחת אותו במאמר מרתק שבו היא קוראת את השיר 'ספיח' כניסוח יסודי של הפואטיקה של רחל, אם כי היא אינה מתייחסת כלל לסוגיית השאילה של כותרת סיפורו של ביאליק. ראו: סגל (לעיל הערה 4).

19 ה' סיקסו, 'יציאות, מוצאים, מתקפות', ה' סיקסו וק' קלמנט, זה עתה נולדה, תרגמה ה' קרס, תל אביב 2006, עמ' 150.

20 ז' פרויד, 'הנשיות' כתבי זיגמונד פרויד, ה: מסות נבחרות, תרגם א' בר, תל אביב 1968, עמ' 267–286.

21 Ch. Kronfeld, *On the Margins of Modernism: Decentering Literary Dynamics*, Berkeley, CA 1996

22 מ' גלזמן, 'שירת נשים במודרניזם: לקראת היסטוריוגרפיה פמיניסטית', ז' בן-פורת (עורכת), אדרת לבנימין: ספר היובל לבנימין הרשב, ב, תל אביב 2001, עמ' 118–150.

23 צמיר (לעיל הערה 3). ראו גם: הנ"ל, 'אהבת מולדת ושיח חרשים: שיר אחד של אסתר ראב והתקבלותו הגברית', תאוריה וביקורת, 7 (חורף 1995), עמ' 125–145.

24 אולמרט (לעיל הערה 5).

כזו נפתח פתח לראות כי גם משוררים גברים הושפעו משירתן של נשים ולא רק להפך. כך מצביעה נעמי זיידמן על ההשפעות הנשיות שספגה יצירתו של דוד פוגל,<sup>25</sup> גלזומן מראה כי משוררות שנות העשרים הציעו פואטיקה מודרניסטית מינימליסטית שסללה את הדרך לשירת שנות החמישים, ואולמרט כותבת כי המשוררות העבריות הראשונות הן שהניעו והובילו את אימוץ ההברה הספרדית ואת קירוב השירה ללשון העברית המדוברת.<sup>26</sup>

לצד הצורך לבדוק כיצד הושפעו משוררים גברים משירת הנשים, אני רוצה להציע מהלך מתבקש פחות, אם כי מעניין לא פחות. כוונתי לבדיקה לא רק בכיוון הלינארי הכרונולוגי, מן המוקדם אל המאוחר, אלא גם בקריאה לאחור, בהיפוך כיוון ההסתכלות ההיסטוריוגרפית, מן המאוחר אל המוקדם: בדיקה של שירת הגברים, אפילו זו שקדמה להופעתה של שירת הנשים בשנות העשרים והשלושים, על פי אמות המידה שמציבה שירתן של רחל והאחרות. היפוך כיוון ההסתכלות יכול לשנות את האופן שבו אנחנו קוראים מחדש את אבות השירה העברית, ולחשוף בהם פנים חדשים, אשר מערבלים מחדש את היחסים בין מוקדם למאוחר, בין מרכז לשוליים ובין המגדרים.

הצעה זו מבקשת להעמיד במרכז הדיון דווקא זיקות לא לינאריות ולא כרונולוגיות בין משוררים ומשוררות ובין טקסטים ויצירות מתקופות שונות, באופן שיכול לקעקע את מושג המקור בשאלה האינטרטקסטואלית ולזמן קריאות חדשות.<sup>27</sup> הקריאה שאני

N. Seidman, "It is you I speak from within me": David Fogel's Poetics of the Feminine Voice', *Prooftexts*, 13, 1 (1993), pp. 87-102

26 אולמרט (לעיל הערה 5), עמ' 214.

27 בהקשר זה ראוי להזכיר את המודל הקווירי שוימן-קלמן מציעה במחקרה על שירת נשים יהודיות בידיש, בעברית ובאנגלית במאה העשרים, מודל תאורטי שיש לו קווים משותפים עם הגישה ההיסטוריוגרפית הא-כרונולוגית שאני מבקשת להציג. ויימן-קלמן קוראת את שירת הנשים כסדרה של מפגשים בלתי צפויים, שבה שירים מדברים זה עם זה בדרכים אשר חוצות זמנים, מקומות ושפות. פרקי מחקרה בנויים כהצבה זה מול זה של שירים מלשונות שונות ומאזורים וזמנים מרוחקים זה מזה, ופירוש השירים דרך קשרים פוטנציאליים ביניהם, ממשיים או מדומיינים. השירים הנקראים יחד יוצרים מבנים פואטיים מורכבים של זהות והיסטוריה, בשרשרת המתנגדת ללינאריות, לביולוגיה ולנורמות ההגמוניות. באמצעות מבט שמתנגד לכרונולוגיה ויימן-קלמן מבקשת לפעול כנגד תפיסת זמן ההטרונורמטיביות, המעצבת את ההיסטוריה כשכפול של מבנים קיימים, שדורות העתיד מתקשרים בו תמיד אחורה אל דורות העבר. תחת זאת היא מציעה לפרום את הקשר הרעיוני החזק שבין היסטוריה לשעתוק ולכונן דגמים חלופיים של תפיסות זמן, שאינם כפופים לעיצוב הזמן כפרוגרסיווי, מתמשך ומשעתק. כך כנגד ראיית ההיסטוריוגרפיה הפואטית באמצעות מטפורת החוט, כקשר רציף, בלתי מופרע לכאורה, של העברה חלקה מדור לדור ומיוצר אל הבאים אחריי, ויימן-קלמן מציעה את מטפורת הרשת, מערכת הפיגומים או החבל והשרשרת, אשר נפתחות לתנועה מורכבת של תהליכי שרשרת, תנועה סימולטנית רב כיוונית, קדימה, אחורה והצדה בכל זמן נתון. ראו: Z. Weiman-Kelman, *What to Expect When You're not*

מציעה מבלטיה את הציטוט, המגע והתקשורת בין טקסטים שונים באופן דו-כיווני ובו-זמני, אשר מאפשר לטקסטים להשפיע זה על זה ולכונן זה את זה כבדיאלוג. בקריאה כזו הטקסט הפואטי נתפס כטקסט פתוח ודינמי, נייד ומפולש, לפנים ולאחור, לעברו ולעתידו, כך שעצם ראיית מגעו עם טקסטים אחרים – בין שנכתבו לפניו ובין שאחריו – פותחת עוד ועוד אפשרויות קריאה ופרשנות בו.

### פולמוסי לשון

מירון כותב כי שירתה של רחל נכתבה מתוך מודעות ל'מרחק העצום שבין התרבות הספרותית הגדולה של העבר ל'עוני' של המשוררת בהווה, ול'תהום, שבין העושר האסוציאטיבי והרטורי של האפוס הגדול – אשר ארץ ישראל אולי היתה ראויה לו – ובין שירתה היא ה'דלה', המצומצמת, נעדרת התהודה ההיסטורית'.<sup>28</sup> ההתגברות על הפער מיוצגת לדבריו בבחירתה של רחל להציג את הדלות והנומך כעיקרון אמנותי מודע ומכוון, אשר מבטא ערכים מודרניסטיים כביכול של פשטות ורעננות, כפי שהיא גורסת במסתה הארס-פואטית 'על אות הזמן':

ברור לי: אות הזמן באמנות השירה היא פשטות בטוּי. בטוּי פשוט, לאמר: בטוּי פרפוריה הראשונים של האמוציה הלירית, בטוּי מידי, בטרם הספיקה לכסות על ערִיֶתה במחלצות משי ועדיי זהב; בטוּי הנקי מספרותיות, הנוגע ללב באמתו האנושית, המשובב נפש ברעננותו; אשר יש בכוחו להַחֲרַת בזכרון, ללוותנו בחייו יום-יום ולרוֹן מתוכנו לפתע.<sup>29</sup>

רחל מציירת את הפשטות בשדה סמנטי הלקוח מתחום הלידה – פרפורים ראשונים של גוף עירום ורענן השוכה את הלב. עולה כאן תמת הראשונות, הנקשרת הן לראשונותה של רחל עצמה כמשוררת והן לראשונותם, טריותם ורעננותם של שיריה בנוף השירה המקומי. מוטיב היוולדותו של התינוק כבר הופיע באחד השירים המזוהים יותר מכול עם השקפתה הארס-פואטית של רחל, הוא השיר 'ניב', שפורסם לראשונה בתרפ"ו (יוני 1926) בעיתון 'דבר' ושנדפס שנית בספרה 'ספיח':

Expecting: *Queer Histories of Jewish Women Writers* (Forthcoming).

מירון (לעיל הערה 1), עמ' 98.

29 ר' בלובשטיין, שירת רחל<sup>29</sup>, תל אביב תשמ"ב, עמ' 204.

ניב

יִדְעַת אֲנִי אֶמְרֵי נֹוֹי לְמַכְבִּיר,  
מְלִיצוֹת בְּלִי סוּף,  
הַהוֹלְכוֹת הַלּוֹף וְטָפוֹף,  
מִבְּטָן יְהִיר.

אֶךְ לְבִי לְנִיב הַתְּמִים כְּתִינוּק  
וְעָנּוּ כְּעֶפֶר.  
יִדְעַתִּי מְלִים אֵין מִסָּפֵר –  
עַל כֵּן אֲשַׁתֵּק.

הַתְּקַלֵּט אֲנִיךְ אֶךְ מִתּוֹךְ שְׁתִּיקָה  
אֶת נִיבֵי הַשַּׁח?  
הַתְּנַצְרָהוּ כְּרַע, כְּאָח,  
כָּאֵם בְּחִיקָה?<sup>30</sup>

נראה שכל מי שכתב על שירת רחל לא פסח על השיר הזה, שהוא בוודאי שיר מפתח להבנת הפואטיקה שלה, שיר שהוא מעין ניסיון להגדרת קולה המורכב של רחל כפעולה תקשורתית של הזמנת הנמען לקשב אחר.

בקריאות קודמות בשיר – הן בשלבים המוקדמים והן בשלבים המאוחרים בביקורת שירת רחל – דנו בו על רקע הפולמוס הידוע בין ביאליק לבין אברהם שלונסקי בעניין המליצה.<sup>31</sup> שלונסקי האשים את ביאליק ובני דורו במליציות מיושנת ובריבוי צירופים כבולים,<sup>32</sup> ואילו ביאליק האשים את שלונסקי ובני דורו בלוליינות מילולית

30 שם, עמ' 52.

31 מירון מתאר את מקומה של רחל במפת המאבק הבין-דורי בין הגוורדיה הותיקה, מחנה אודסה בהנהגתו של ביאליק, לבין האקספרסיוניזם המודרניסטי של השיר הפרוע – כהגדרתו של ע' שביט – נוסח אורי צבי גרינברג או שלונסקי. בין שתי מגמות אלה נוח היה למבקרים ממחנה ביאליק להשתמש ברחל כדי להראות כי שירת הזמן החדש איננה חייבת להתנסח בשפה פרועה ומסובכת, 'להתעטף בצבעונין כדרך כמה גברים בשירה', כפי שכתב פרידמן בשנת 1927 (ד"א פרידמאן, 'רחל', מוסף דבר לשבתות וחגים, ב, לג [י"א באייר תרפ"ז], עמ' 3); היא יכולה להיכתב בביטוי פשוט אשר מושיע את הטעם הישן, אם כי תמיד נותר בנחיתותו לעומת מורכבותו ועומקו של הנוסח הביאליקאי. ראייה כזו, מירון טוען, מחטיאה את ניסיונה של רחל ליצור נוסח משלה בשירה העברית, נוסח אקמאיסטי החותר לבהירות ולפשטות קלאסית, והמשתמש בלשון עדכנית ונטולת עומס מסורתי. ראו: מירון (לעיל הערה 1), עמ' 141.

32 א' שלונסקי, 'המליצה', הדים, ב (ניסן תרפ"ג), עמ' 189–190.

גאוותנית וריקה אשר מזנה את השפה. שלונסקי זיהה את המליצה עם הסגנון השיבוצי המיושן, ואילו בעיני ביאליק, שירת הדור החדש בשירה הארץ ישראלית היא 'המליצה החדשה',<sup>33</sup> המתאפיינת בשעשועי לשון יהירים וריקניים. בשיר 'חלפה על פני' (תרע"ו) הוא מבטא את סלידתו מהם –

[...]

במה אבא אל־הקדש ואיככה תטהר תפלת־י?  
 ושפתי, אלהים, שקצה כלה ותהי כשפת פגולים,  
 ומלה אין בקרבה אשר לא־נטמאה עוד עד־שרשה,  
 וניב אין אשר לא־התעללו בו שפתיים נאלחות,  
 ואין הגיג אשר לא־נסחב עוד אל בית הקלון.  
 יוני הזכות, שלחתיך לעת בקר שמימה,  
 שבו אלי לעת ערב – והנן ערבים מלמדי אשפתות,  
 צוחה נתעבה בגרונם ובשר נבלה בפיהם.  
 אפפוני מלים תופפות, בעדת קדשות כתרונני,  
 נוצצות בעדיי שוא ומתיפפות בחן רמיה,  
 חקלילות הפוך בעיניהן ורקב הזמה בעצמותן,  
 ובכנפיהן ילדי נאפופים, ממזרי עט ורעיון,  
 עתק ושחץ כלם, לשון רהב ולב נבוב,  
 עם־הקימוש ועם־החוח יפרו ואין מפניהם מנוס.

[...]

אל צפרי השדה אצא, המצפצפות לפנות בקר,  
 או אקומה אלכה־לי אל־הילדים, המשחקים לתמם בשער,  
 אבא אתערב בקהלם, אאלף שיחם ולהגם –  
 וטהרתי מרוח פיהם ובנקיונם ארחץ שפתי.<sup>34</sup>

ביאליק מתאר תהליך שבו השפה נשחתת, מזדהמת ונטמאת, לאחר שנוצלה ועברה התעללות קשה בשפתיים נאלחות, שהפכו את מילותיה מיונים זכות לעורבים אוכלי בשר נבלות. התעללות זו מובילה למהפך – מלבן לשחור, מטהור לבזוי – ויש בה דמיון רב לליל הסער שעבר על הנמענת ב'רק קו שמש אחד' (תרס"א), שם ביאליק נוקט מונחים דומים של ריקבון, בזות ובאשה ('וכלבים נבלים בהדרך' / ירחיו מרחוק

33 אגרות חיים נחמן ביאליק, ה, בעריכת פ' לחובר, תל אביב תרצ"ט, עמ' קכו. וראו גם: שמיר (לעיל הערה 6), עמ' 180.

34 כל שירי ח"נ ביאליק, תל אביב תשכ"ו, עמ' רכת.

נְבִלְתָךְ<sup>35</sup>). מאפייניו המגדריים של תהליך זה מובלטים, והוא מאיר את השפה כאשת זנונים בוגדנית, בדימויים השאולים מן הלשון שבה תיארו נביאי הזעם את סטייתו של עם ישראל מדרך הישר. הרמיזה לשלונסקי ולבני דורו מדמה אותם ל'לְדֵי נְאֻפִים, מְזַרְי עֵט וְרֵעוֹן', שלושנם הציורית, הדחוסה והמשחקית איננה יותר מאשר רהב נבוב ועקר, כקימוש וכחוח (בניגוד אולי לסמל הספיה, שניתן להיוון ממנו). מנגד הדובר מוצא מרפא לאותם ילדים 'לא חוקיים' בשיחם של הילדים ה'חוקיים', הא-מיניים, שעל כן שפתם תמה וטהורה, נקיה מקונוטציות מיניות מבוזות.

צמיר כותבת על הקשר ההדוק והמפתיע בין 'חלפה על פני' לבין 'ניב' של רחל – שני שירים העוסקים, אם גם בסגנון שונה לחלוטין, בחיפוש אחר ניקיון הביטוי וטוהר הביטוי בשפה שנטמאה והושחתה, ובמציאתו בשיחם של הפעוטות.<sup>36</sup> לא מוגזם אף לשער כי רחל שאלה את עצם המושג ניב משיר זה של ביאליק ('יָנִיב אֵין אֶשֶׁר לֹא הִתְעַלְלוּ בּוֹ שְׁפָתַיִם נְאֻלְחוֹת'), אם כי בשירה הוא הופך ליש – 'תָּמִים כְּתִינּוֹק / וְעָנּוּ כְּעֶפֶר'.

אכן קריאה הדוקה בשירי רחל וביאליק יכולה להראות כי על אף ההבדלים הסגנוניים והפרוזודיים ביניהם וההבדלים הבולטים במשלב הלשוני, רחל התקרבה אל עמדתו של ביאליק בשאלת הלשון והתחדשות השפה העברית – ששירתה היא מסימניה הבולטים ביותר – עניינים אשר היו מעיסוקיו המרכזיים של ביאליק בשנים האמורות. שמיר, שבחנה את דף הטייטה של השיר 'ניב', מראה כי הבית שהוסר מן הגרסה המוקדמת של השיר – ושהיה ממוקם בו כבית השני – מזכיר דווקא את ביקורתו של שלונסקי על סגנונו המסולסל, המיושן וה'רוסי' של ביאליק: 'קְשׁוּרֵי מְלִיצוֹת, סִלְסוֹלֹת צְדִי / מוֹרְשֵׁת סִבָּא לְנִין / פְּרָחֵי פְּרָדְסִים בְּנוֹף אֲגָדִי / עֲדוֹת צְפָרֵי צְבָעוֹנִין'. מחיקת אותו בית מן הנוסח הסופי מעידה אפוא על התייצבות לצדו של ביאליק ועל שליחת חצים אל סגנונו העמוס של שלונסקי דווקא.<sup>37</sup> עם זאת נראה כי הן 'חלפה על פני' והן 'ניב' מביעים ספק גדול באפשרות התקשורת בניב החדש.<sup>38</sup>

35 שם, עמ' קכח.

36 צמיר (לעיל הערה 3), עמ' 651.

37 שמיר (לעיל הערה 6), עמ' 177.

38 ספק זה נקשר במידת מה לשאלות הנוקבות שמעלה גרשם שלום באשר לאפשרויות חילונה של השפה העברית בהצהרת אמונים לשפה שלנו', מכתבו אל פ' רוונצווייג אשר נכתב בשנת 1926, חודשים ספורים לאחר שכתבה רחל את 'ניב'. ראו: ג' שלום, 'הצהרת אמונים לשפה שלנו' (תרגם א' הוס), מכאן, יד (תשע"ד), עמ' 328–329. צמיר מפרשת את מכתבו של שלום בזיקה לביאליק ובעיקר למסתו 'גילוי וכיסוי בלשון' ולשירי ההשתתקות שלו, המביעים חשד כלפי השפה הריבונית ואף מייאס ממנה. ראו: ח' צמיר, 'בין תהום לעיוורון: תיאולוגיה פוליטית וחילון העברית אצל גרשם שלום וח'נ' ביאליק', שם, עמ' 82–119.



בד בבד עם התקרבותה אל עמדתו של ביאליק, רחל מתרחקת מן הרטוריקה שלו ושל שלונסקי גם יחד. כפי שאולמרט מראה, רחל מבקשת לדחות את עולם הדימויים הטעון והשתלטני שמדמה את השפה לאישה. תיאור היחסים עם השפה במונחים מגדריים או דימוי השפה לאישה – כמו בשיר 'חלפה על פני' – לא היו חדשים בשיח הלשוני העברי. הפולמוסים הבולטים על תחיית הלשון העברית בספרות ההשכלה והתחייה רצופים במספרות מיניות, מאברהם יעקב פאפירנא, אברהם אורי קובנר, דרך מנדלי מוכר ספרים, דוד פרישמן, שלום עליכם, יוסף חיים ברנר, ביאליק ושלונסקי.<sup>39</sup> רחל בונה בשירתה עולם דימויים חלופי, המבקש להתנקות לא רק מקישוטי המליצה אלא גם מעצם דימוי השפה לאישה המשמשת כחומר ביד היוצר.<sup>40</sup> בשיר 'ניב' מובא דימוי השפה לאישה בדרך אירונית, כדי להסתייג ממנו ולהמירו, בטרנספורמציה מגדרית, בדימוי מזין וזכר דווקא – תמים כתינוק, שח ועניו כעפר, ועם זאת חד ופוצע כשן חדה – ניב.<sup>41</sup>

ההתייחסות לשיר 'ניב' במחקר הספרותי נוטה אפוא להדגיש את הפולמוס הלשוני-סגנוני שברקעו, פולמוס שבא לידי ביטוי במערך האינטרטקסטואלי הרב שכבתו שבנתה רחל בבית הראשון של השיר.

יִודַעַת אֲנִי אֲמַרִי נוֹי לְמַכְבִּיר,  
מְלִיצוֹת בְּלִי סוּף,  
הַהוֹלְכוֹת הַלּוֹךְ וְטָפוֹף,  
מִבְטָן יְהִיר.

מארג לשוני זה רומז הן אל הפסוק 'יֵאמֶר ה' יֵעַן כִּי גְבַהוּ בְנוֹת צִיּוֹן וַתִּלְכְּנָה נְטוּוֹת' (קרי: נטויות) גרון ומשקורות עינים הלוך וטפף תלכנה וברגליהם תעפסנה' (יש' ג' 16), הן אל השימוש בו בספורו של ביאליק 'ספיח'<sup>42</sup> ואל שימוש קרוב לו בשירו 'חלפה על

39 לדיונים רחבים בפולמוסים אלה ראו: א' פרוש, נשים קוראות: יתרונה של שוליות בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע-עשרה, תל אביב תשס"א; א' בנבגי, מנדלי והסיפור הלאומי, אור יהודה ובאר-שבע 2009; זיידמן (לעיל הערה 25); אולמרט (לעיל הערה 5).

40 אולמרט (שם), עמ' 56.

41 גלזמן (לעיל הערה 22), עמ' 136.

42 שמיר מראה כי באמצעות האלוויה לתיאור הלכותיהן של בנות ישראל המחקות את בנות הגויים וטופפות ביהירות (יש' ג' 16), רחל מרמזת אל תיאורו של ביאליק את האות למ"ד ביחסה אל היו"ד הקטנה (היא היהודי), תיאור שבו הוא רומז אל אותו פסוק ממש: 'הלמ"ד הולכת קוממיות בגרון נטוי ובראש זקוף, כאומרת: ראינה, משכמי ומעלה גבוהה אני מקלֵּךְ. בינתים מזדקק ובא היוד'ן, בריה קטנה זו, שאין לה כל דמות בעיני ואין לה על מה שתסמוך, ואף-על-פי-כן אני מחבבה יותר מקלֵּךְ. תמיד היא נראית כצפה באויר או כאלו היא נמשכת אגב גררא – ולבי לבי לה. ירא וחרד אני,

פני'. גלזומן טוען כי אף שהניב נתפס בשיר כהיפוכה של המליצה, רחל שותלת מליצה דווקא בתוך השיח האנטי-מליצי שלה, במהלך חתרני שמבקש לשלול את קישוטה הגנדרני של השפה.<sup>43</sup>

מהלך זה ניכר בניסוח חוק פשטות הביטוי במסתה של רחל 'על אות הזמן'. הניסוח מבליע סתירה פנימית, שהרי רחל מגדירה את הביטוי הפשוט כמידי ונקי מספרותיות, אך היא עצמה נוקטת שאילה ספרותית בציירה את 'פרפוריה הראשונים של האמוציה הלירית [...] בטרם הספיקה לכסות על ערִיֹתה במחלצות משי ועדיי זהב'; בניסוח זה מהדהדים הפסוק 'פי תלבשי שני כי תעדי עדי זהב כי תקרעי בִּפּוֹךְ עֵינֶיךָ לְשׂוֹא תִּתְיַפֵּי' (יר' ד 30),<sup>44</sup> יש' ג 16 ודברי ביאליק ב'חלפה על פני': 'אֶפְפוֹנֵי מְלִים תּוֹפְפוֹת, כְּעֵדַת קְדָשׁוֹת כְּתוּרֹנֵי, / נוֹצְצוֹת בְּעֵדֵי שְׂוֹא וּמִתְיַפְּפוֹת בְּחֶן רְמִיָּה / חֲכָלִילוֹת הַפּוֹךְ בְּעֵינֵיהֶן'. השימוש האינטרסקטואלי מתעבה עוד בשירה של רחל 'נפתולים', אף הוא מתוך 'ספִּיח', אשר רומז גם הוא אל אותו הפולמוס והעלה שוב את דימוי השפה כנשים מפורכסות ואת המחויבות לשפה הקדם-מילולית:

אֶלְי לִי! אֶלְי... גּוֹבֵר הַיֵּצֵר,  
נִמְשְׁכוֹת יְדֵי מְאֲלִיָּהוּן  
אֶל תַּפְאֲרַת אֲדָם וּבְרָקָת,  
אֶל מְלִים נְאוֹת כְּאֶבֶן־חֶן.<sup>45</sup>

מירון מתאר את השימוש האינטרסקטואלי של רחל – בניגוד לזה המורכב, האירוני והמעודן של ביאליק – כשימוש מאומץ, אשר מבליט את תפרי השיבוץ: 'כשהציטט מזדקר מתוך הטקסט, הזר לו מן הבחינה הסגנונית והרוחנית כאחת. במאמץ, צעד אחר צעד קרבה המשוררת אל הרגע ואל המקום שבהם תוכל לנעוץ אל תוך החומר הלשוני האופייני לשירתה את הציטטה המקראית המוכנה מראש'.<sup>46</sup> מה טעם מצא מירון להשתמש במטפוריקה כה זכרית ותוקפנית, דמונית כמעט, כדי לתאר את רחל – הזדקרות והתקרבות אטית עד הנעיצה – זהו עניין הטעון בדיקה נפרדת. סגל מראה כי דווקא מירון, שמבקר את ביאליק ובני דורו על כך שלא העניקו לרחל מעמד נכבד בגלל אי עמידתה בתביעות הפואטיקה השלטת, הוא זה שלא הצליח להשתחרר מן

שלא תאבד בקטנתה בין חברותיה ושלא תִרְמָס ושלא תתמען, חס ושלום, בין פִּלְן' (ח"ג ביאליק, 'ספִּיח', הנ"ל, סיפורים, תל אביב תש"ג, עמ' קפו). וראו: שמיר (לעיל הערה 6), עמ' 239.

43 גלזומן (לעיל הערה 22), עמ' 136.

44 ראו: אולמרט (לעיל הערה 5), עמ' 57.

45 רחל (לעיל הערה 29), עמ' 72.

46 מירון (לעיל הערה 1), עמ' 101.

הנורמות שהציב ביאליק בבחינתו את שירת רחל. לדבריה האינטרסקסט של רחל מעמיד 'פואטיקה אשר תופסת את מקום האלוויה הביאליקאית ומבקשת לחרוג אל מעבר לטקסטואלי גרידא' ב'קשר המסרב להיתחם בגבולות מסורת ההעתקה'.<sup>47</sup> צמיר מעירה כי אפשר שהאפוזיציה שמירון מעמיד בין השימוש העקיף והמרומו של ביאליק לשימוש המפורש והשטחי של רחל איננה תקפה לאור מורכבותו של ה'ניב' שהציגה רחל בעושר אלוסיבי.<sup>48</sup> ושמיר מאפיינת את האינטרסקסט בשירת רחל כאלויה אליפטית, כלומר כזו שניחנה באיכות מרומזת, המותירה את המשמעות מחוץ לטקסט עצמו ומזמינה את הקוראים להשלימה בכוחות עצמם.<sup>49</sup> רחל עצמה מתייחסת ברשימתה 'על אות הזמן' לשאלת הרמיזה האינטרסקסטואלית. המסה הקצרה נפתחת כאמור בהבעת העדפה של 'פשטות הביטוי [...] הנקי מספרותיות', אף שפשטות זו עצמה מתוארת באמצעות רמיזה ספרותית. בהמשך הדברים רחל מסתייגת מספריהם של בס וטמקין, משוררים שלשונם ארכאית לטעמה, אך חלקה שבח מוסיג לשלונסקי, אמן 'להטי הלשון', ומונה אותו בין 'חרטומי ארצנו', על אף מבול ההשאלות שבספרו:

כשדפדפתי בספר שיריו של בס ('אדם', הוצאת 'הדים') חשבת: 'אל אלהים! איכה הצליח להתחמק מאות הזמן? תלישות מקרקע בזמן תגונה כתלישות מקרקע המקום. לא נוח לנו ברחבי הנצח, פינה נבקש לנו להתגדר בה. יש לו לבס סונטות מרודדות, מראות־נוף מצוירים ביד בטוחה; עשירת צבעים הפאליטרה שלו, רק 'צבע הזמן' חסרה היא. ולטמקין ('נטפים', הוצאת 'כתובים') שבילו הוא, דמותו עולה מבין דפי ספרו, דמות איש של צדי הדרך, של תוגת בין־השמשות, של רחמי את. אף צליל אחד מזויף לא יצרום את האוזן, ואולם גם הוא, אם כי פחות מאשר בס, מתנכר לאות הזמן.

ואז אתה נוטל את 'לאבא־אמא' (שלונסקי, 'לאבא־אמא', הוצאת 'כתובים') ואתה קורא, וחוזר וקורא, ונכון 'לסלוח' לו לשלונסקי את תעתועיו, בגלל כשרונו להיות כל כך בן לתקופתו.

דומה עלי, כי אין פה מקום לקושיה: פשטות הביטוי ומבול דמויות והשאלות – הא כיצד? כי כן יכולות ההשאלות (ולא רק בלהטי הלשון של חרטומי־ארצנו הדברים אמורים) יכולות ההשאלות להיות תוצאה בלתי אמצעית של ראי־

47 סגל (לעיל הערה 4), עמ' 329.

48 צמיר (לעיל הערה 3), עמ' 651, הערה 10.

49 שמיר (לעיל הערה 6), עמ' 148.

עולם שירית, לאמור: העין ערוכה כך ולא אחרת, והאמוציה מגיחה מרחם בלבושה זה. דוגמת ילדים 'בני-מזל', הנולדים בכתונת.<sup>50</sup>

ניכר אפוא כי על אף העמדת פשטות הביטוי כערך ארס פואטי עליון, רחל אינה שוללת את עצם השימוש בהשאלות. אך אלו צריכות להיות תוצאה בלתי אמצעית של ראייה שירית: לבוש מינימלי, טבעי, על הרך הנולד: 'האמוציה מגיחה מרחם בלבושה זה, דוגמת ילדים "בני-מזל" הנולדים בכתונת'. הניסוח מצייר השאלה מעין זו כפלא – לידה בלבוש. ההשאלה ממוקמת אפוא על התפר שבין הבגד לעור עצמו, הבגד מתאים כל כך לגוף הלשוני הנולד עד שנדמה כי אין הוא אלא העור עצמו.

### קריאה דו-כיוונית

האם האיוך הפלאי של ההשאלה בשירת רחל, היותה בגד הנדמה כעור, הוא המסביר את החמצתה של האלוויה הנוספת בשיר 'ניב', לבד מזו המתייחסת לפולמוס המליצה, אלוויה שנדמה כי חמקה מעיני החוקרים שכתבו על השיר? עד כה לא עמדו על הקשר בין שיר זה לבין שירו של ביאליק, 'הכניסיני תחת כנפך' (אדר תרס"ה), ממש כאילו היה קשר זה מעין 'המכתב הגנוב' מסיפורו של אדגר אלן פו, מכתב אשר איננו מזוהה דווקא משום שהוא גלוי כל כך לעינינו ואיננו מוסתר כלל. והרי את מילות הסיום של השיר, 'הַתְּנַצְרָהוּ פָּרַע, כָּאֵח, כָּאֵם בְּחִיקָה?', אפשר לקרוא כגרסה נשית ברורה לפתיחת שירו של ביאליק ולסיומו:

הַכְּנִי־סִינִי תַּחַת כְּנָפֶךָ,  
וְהִי לִי אִם וְאַחֹת,  
וְיֵהִי חֵיקֶךָ מְקַלֵּט רֵאשִׁי,  
כִּן-תְּפַלְּוֹתֵי הַנְּדָחוֹת.<sup>51</sup>

לכאורה אלו שירים שונים מאוד. השיר של רחל נתפס כאמור בעיקר בהקשר של העימות בין הלשון המגונדרת של המליצה לבין השפה הפשוטה והחפה מקישוטים,<sup>52</sup>

50 רחל (לעיל הערה 29), עמ' 204–205.

51 ביאליק (לעיל הערה 34), עמ' קעח.

52 יוצאת דופן פרשנותו של קריין, הסובר כי נושא השיר הוא תהייה על אופיו של האהוב הנמען: 'מאחורי התקבולת הניגודית הגלויה, שבין המליצות והניב הפשוט, ובין העלמות הטופפות והתינוק התמים, מסתרת הקבלה ניגודית בין הדוברת והגבר האהוב, אשר אליו מופנה השיר: במשמעות משנית זאת אין המדובר במליצות הדומות לעלמות, אלא בעלמות הדומות למליצות'

ואילו את השיר של ביאליק מקובל לקרוא כאילו אין הוא עוסק כלל בלשון אלא בווידי חושפני, שקיעה שלאחר ייאוש אל קיום דיכאוני ואבל. אך בעצם שני השירים גם יחד מושגתים על סיטואציה דומה להפליא של יצירת תנאי קשב ופנייה אל נמען המפונטז כאמפתי, מכיל ומקבל, הלוכש דמות אם.

רמז נוסף לקשר בין השירים אפשר לראות בשימושה של רחל ב'ניבי השח', המזכיר את ההשתוחחות בשירו של ביאליק: 'שְׁחִי וְאֶגֶל לָךְ סוּד יְפוּרִי'. תנועה משתוחחת זו, בשני השירים, היא כשקיעה אל היאלמות ודממה. ב'הכניסיני תחת כנפך' נע הדובר בהדרגה מן השאלות המלנכוליות אל המסקנה 'עֲתָה אֵין לִי כְלוּם בְּעוֹלָם – / אֵין לִי דְבָר', וממנה אל התכנסות בחיקה של הנמענת; וב'ניב' חל מעבר הדרגתי מן המליצה אל מלמול התינוק וממנו אל השתיקה.

בגרסה המוקדמת של השיר כתבה רחל: 'כי רציתי בניב התמים כעפר / וברור כבכייית תינוק'. בגרסה הסופית הפכה את סדר המשפטים, וכאמור אף מחקה בית נוסף שעסק בסלסולי המליצות המקושטות.<sup>53</sup> השינויים מעידים על חפצה של רחל לא רק בשיר מינימליסטי ומהודק, אלא גם ביצירת סדרה מדורגת של אלימינציה – מן הדיבור המפולפל אל השתיקה בחיק האם – מבנה שכמו נשאל משירו של ביאליק.

בעצם רחל רוקמת שיחה מאוחרת עם שירו של ביאליק, כ-20 שנה אחרי 'הכניסיני תחת כנפך', שיחה סמויה ואינטימית אשר מדובבת את הדמות השותקת, העדה האילמת לסבלו של הדובר. במובן מסוים הדוברת בשיר של רחל היא הנמענת משירו של ביאליק, והיא מציינת חלופה חדשה ומעניינת ליחסים בין שתי הדמויות. מתבקש אפוא לקרוא את ההצהרה הארס פואטית של רחל דרך הסיטואציה האינטימית שכבר הוצגה בשירו של ביאליק. אלא שכאן אציע קריאה דו-כיוונית: לא רק רחל דרך ביאליק, אלא גם להפך: ביאליק דרך רחל. כלומר אבדוק מה רחל חושפת ואילו פנים היא מבליטה בשיר של ביאליק, בצורה שמאפשרת לנו לקרוא אותו מחדש. קריאה דו-כיוונית משמעה דיאלוג.<sup>54</sup> במחקר אחר כבר ביקשתי להראות כי מושג

(ר' קריין, שירי רחל, שירת רחל, רחל, תל אביב תשס"ג, עמ' 118). על פי קריין הדוברת מבדילה את עצמה מן העלמות הקוראות לעגבים ומדמה עצמה לתינוק תמים, ותוהה אם האהוב מסוגל לאהבת רע, אח ואם, שהיא האהבה שתינוק זקוק לה.

53 א' הכהן, 'כה צר מעגלי: חדרי, ספרי, ערגה למרחב', הארץ, 13 בפברואר 2009, עמ' 1, 4.  
54 השימוש שלי במושג הדיאלוג שאוב מתפיסת הלשון של באחסין ומראייתו את השפה כמארג של קולות, שיח חי, מורכב ומשתנה, המתממש תמיד בהקשר היסטורי וחברתי מסוים. לדבריו טיבה הפנימי של הלשון הוא תכונת הדיאלוגיות, שכן כל מבע לשוני משתבר בתוך סביבה לשונית קיימת, 'מתהווה באווירה של מה שכבר נאמר, ובה בשעה דמותו נקבעת מכוח מה שעוד לא נאמר' (מ' באחסין, הדיבר ברומן, תרגם א' אבנר, תל אביב תשמ"ט, עמ' 70). באחסין זיהה שני כוחות מנוגדים הפועלים בתוך כל שפה: כוח צנטריפטלי (ממרכז), שבא להבטיח את אחדותה של הלשון

הדיאלוג פותח דרך אחרת להבנתם של יחסים אינטרטקסטואליים בין משוררים, ובייחוד בין משורר קודם ומשפיע למשוררת הממוקמת מולו בעמדת בת.<sup>55</sup> כותב מיכאל באחטין: 'אסור להתעלם מדבר אחד: בשעה שמכניסים דיבור זר לתוך הקשר – ואפילו מוסרים אותו בנאמנות גמורה – לעולם חל בו שינוי משמע מסוים. ההקשר המקיף את הדיבר הזר יוצר רקע שמחולל דיאלוג, והשפעתו יכולה להיות גדולה מאוד'.<sup>56</sup>

הראייה הדיאלוגית זורעת לדעתי אור חדש על שיח המאבק על ההגמוניה – הן על הקולות הטוענים לשליטתו של הנוסח הביאליקאי בנורמות של השירה העברית בתחילת המאה העשרים, והן על מרבית הניסיונות הביקורתיים הקוראים את שירת הנשים כתגובה על מציאות פואטית גברית דומיננטית, ומבקשים להוכיח כי שירה זו אינה כפופה ומשנית אלא להפך, מובילה ופורצת דרך. הרי אינטרטקסטואליות איננה 'רק' מודוס של תגובה המאשרת את כוחו של השליט מעצם הפנייה אליו או חותרת תחתיו. כפי שהראתה ז'וליה קריסטבה, אינטרטקסטואליות היא מעל לכול כתיבה מחדש, אשר מערערת על חד-כיווניתה של ההיסטוריה. היא מערבלת את עצם המבנה ההייררכי – בין המינים, בין הזמנים ובין הפואטיקות – ופורעת את מנגנוניה הסגורים של הזהות – גם זו המגדרית.<sup>57</sup> בתוך המירוץ לעצמאות פואטית יכולה לעתים

התקינה, הרשמית והקנונית, לעומת כוח צנטריפוגלי (מבור), המופעל מתוך הדיבור החי של אנשים בהקשרים ובתפקידים שונים. ראו: ר' גינצבורג, 'המאבק על הלשון', 'עצמון (עורכת), התשמע קול? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית, ירושלים ותל אביב תשס"א, עמ' 27–41. אדם רוכש את לשונו בתהליך שבו הוא עובר מן הלשון שהוא מקבל כלשון סמכותית אל הלשון שהוא מסגל לצרכיו ולכוונותיו שלו.

55 ראו הפרק העוסק בתרצה אתר ובנתן אלתרמן בספרי: ש' סתיו, אבא אני כובשת: אבות ובנות בשירה העברית החדשה, אור יהודה ובאר שבע תשע"ד.

56 באחטין (לעיל הערה 54), עמ' 144.

57 בעקבות באחטין פיתחה קריסטבה, שניהלה דיאלוג תאורטי מרתק עם כתביו, ראייה רב כיוונית הבוחנת את הטקסט הבודד או את המילה הבודדת כמערכת פתוחה ודינמית: 'באחטין ממקם את הטקסט בתוככי ההיסטוריה והחברה, וכך מראה אותן כטקסטים שהכותב קורא, ושאל תוכם הוא מכניס את עצמו באמצעות כתיבתם מחדש. הדיאכרוניות הופכת לסינכרוניות, ולאור תמורה זו נראית ההיסטוריה הלינארית כהפשטה גרדא. הדרך היחידה שבה יכול הכותב להשתתף בהיסטוריה היא באמצעות חתירה תחת הפשטה זו בתהליך של קריאה-כתיבה; כלומר בפרקטיקה של סימון מבנה ביחס למבנה אחר או בניגוד לו [...] כל טקסט בנוי כפיפס של ציטוטים; כל טקסט הוא ספיגה של טקסט אחר ושינוי שלו. מושג האינטרטקסטואליות מחליף את מושג האינטרוסובייקטיויות, והלשון הפואטית היא לכל הפחות כפולה' (J. Kristeva, 'Word, Dialogue', T. Moi [ed.], *The Kristeva Reader*, New York 1986, pp. 36-37). תפיסתה של קריסטבה מערערת לא רק על מהלכה הלינארי של הפעולה האינטרטקסטואלית, ולא רק על תפיסת הטקסט הפואטי כיצירה חד-פעמית שגבולותיה ברורים ומסומנים, אלא גם על עצם

להבליח ההכרה שעצמאות איננה מוחקת את הצורך, את התלות באחרים ובנמענים. ההפך הוא הנכון, היא בנויה על כך: אין שפה, אין שירה, ואין תנועה בתוך הפואטיקה בלא המגעים והמעברים בין זהויות, נוסחים ולשונות, שמתערבבים ומתמזגים אלה באלה. זוהי כתיבה מחדש המחייבת גם קריאה מחדש והכנסתם של תכנים ותובנות 'מאחרים' אל תוך המבנים הישנים, באופן שמשנה את יסודותיהם המוכרים. והרי שזירת מילותיו של ביאליק אל תוך השיר של רחל מטעינה במשמעות לא רק את 'ניב' אלא גם את השיר הקנוני של ביאליק, ומזמינה אותנו לקריאה חדשה בו. אצל רחל ברור כי הדיבור כרוך מניה וביה בקשב, וכי האחד אינו יכול בלי האחר. עוד לפני הקשב של הנמענים על הדוברת עצמה להיות קשובה לדממה שמתוכה היא מפעילה את קולה. בשיר 'נפתולים' היא כותבת:

לֹא אֲדַע הַבְּחִין פְּאוּר הַשָּׁחַר,  
לֹא אֶקְשֵׁיב לְקוֹל דְּמָמָה דְקָה.  
הָאֲנִי זֹאת, אֲמוֹנִים נִשְׁפָּעֵתִי  
לְמַלְיָם פְּשׁוּטוֹת כְּצַעֲקָה?<sup>58</sup>

זהו שיר נוסף, כ'ניב' וכשירים רבים אחרים של רחל, המסתיים בשאלה. כדי לדבר הדוברת צריכה להקשיב – לדממה. הדממה מלאה קולות. רחל מודעת מאוד לאחד העניינים העקרוניים ביותר בשירה: היא יודעת ששירה היא עניין של שתיקה לא פחות, ואולי יותר, משהיא עניין של דיבור; ששירה היא מודוס שבא מן השתיקה והולך אל ההשתתקות; שבקצה כל שורה משתרע המשכו של הדף והוא לבן, ושחלבן הזה מלא בתוכן, שלא כל אחד מוכן לשמוע:

צְרִיחוֹת שְׁצַרְחָתִי נוֹאֶשֶׁת, כּוֹאֶבֶת  
בְּשִׁעוֹת מְצוּקָה וְאֶבְדָּן,  
הִיוּ לְמַחְרָזֹת מַלְיָם מְלַבֶּבֶת,  
לְסִפְרֵי שִׁירֵי הַלְבָּן.<sup>59</sup>

אני מציעה לראות ב'ניב' שיר שעוסק לא רק במקומה של רחל כדוברת ובסוג הקשב שהיא נזקקה לו מן הנמען, אלא גם כשיר העוסק במקומה כמקשיבה – כמו הנמענת בשירו של ביאליק.

גבולותיו של הסובייקט – כיוצרו של טקסט נעשית זהותו פתוחה, דינמית ומפולשת בקולותיהם ובמילותיהם של סובייקטים אחרים וטקסטים אחרים.

58 רחל (לעיל הערה 29), עמ' 72

59 שם, עמ' 77

בפרשנותם לשיר גלזומן ואולמרט מדגישים, כל אחד בתורו, כי רחל מבקשת להפוך את הנמען הגבר, קורא השירים, לחיק של אם, 'למי שהמגע איתו הוא תנאי להולדתה כמשוררת בעלת קול משלה'.<sup>60</sup> בעיניי מעבר להיווצרות תנאים של דיבור ושל כתיבה עוסק השיר בתנאי השתיקה, שהם תנאי ההקשבה. את מה שטלי אשר מכנה פואטיקה של שתיקה<sup>61</sup> נוכל להתחיל לכנות גם פואטיקה של הקשבה.

האפשר שהגיב של הדוברת בשיר של רחל שח משום שהיא משתוחחת לשמוע את סודו האינטימי כל כך של הדובר משירו של ביאליק? זאת ועוד, 'לְפִי לְגִיב הַתְּמִים כְּתִינוּךְ / וְעֵנִי כְּעֵפֶר' – החוליה המובלטת בפרשנות המוכרת היא התינוק, התמימות, הראשוניות של השפה הקדם-לשונית, מלמולי פעוט שהם כשתיקה, כלומר נעדרי תוכן רפרנציאלי. אבל מה עניין העפר לכאן? עפר ולא חול. העפר רומז אל מרחב המוות, אל הקרקעית, המגולמת בצורה גרפית כמעט בשירו של ביאליק, ההולך ושוקע מטה מטה מבית לבית. מעניינת גם הבחירה הלא שגרתית בחריזה חובקת (בדרך כלל רחל בוחרת בחריזה מסורגת), שכמו מאיירת בצליל את המשאלה מן הנמען, לנצור את הניב השח, ושמתקשרת גם אל סצנת החיבוק – אותה תמונה כמו-נוצרית של אם וילד – משירו של ביאליק. השיר נכתב מתוך הקשבה עילאית לסודו של ביאליק, הקשבה שהולידה אימוץ וסיגול של שפתו ושל צורתה ודיבור – חזרה אליו – מתוכה.

רחל משתמשת רק בחלק קטן מן המילים שבמילון. 'יִדְעַת אֲנִי אֲמָרִי נוֹי לְמַכְבִּיר, / מְלִיצוֹת בְּלִי סוּף / [...] / יִדְעַתִּי מְלִים אֵין מְסָפֶר' – וכאן מופיע ההיפוך המפתיע – 'עַל כֵּן אֶשְׁתַּק'. מדוע לשתוק? האם ידיעת המילים אינה אמורה לייצר דיבור דווקא? השתיקה כאמור היא תנאי לקשב: כשרחל שואלת: 'הַתְּקֹלֵט אֲנִי אֶף מִתוֹךְ שְׁתִּיקָה / אֵת נִיבֵי הַשָּׁח?', היא מדברת גם על שתיקתה שלה כדוברת וגם על שתיקתו של המאזין. השתיקות של שניהם חיוניות ליצירת הקשב. רק בתוכן יכולה להיוולד ההכרה ההדדית, החיונית כל כך בשעת הכניסה אל המרחב הפואטי המאוכלס. הדוברת יכולה לצפות מן הנמען לקלוט את דיבורה מתוך השתיקה – אותה תביעה לא הגיונית – משום שהיא עצמה קשובה לשתיקתו כמאזין. אמנם ניתן לחוש בעצם הפנייה הדיאלוגית של רחל אל הנמען כי ציפייה זו טעונה כבר בחשש שהיא עומדת להיכוב, חשש שהנמען איננו ערוך להיענות לכמיהתה. אך בלבו של ספק זה טמונה התקווה, ציפייה ראשונית יותר, לשיחה הדדית שנערכת מתוך המצב השתוק. שיחה בלי מלים, שיחה של מבטים המאשרים זה את זה, כמבטי האם והילד.

60 אולמרט (לעיל הערה 5), עמ' 60; וראו גם: גלזומן (לעיל הערה 22), עמ' 136.

61 ט' אשר, 'איש ונבו לו – אשה ונבו לה: שתיקה חולכת ונמשכת של משוררת', מ' שילה, ר' קרק, וג' חזן-רוקם (עורכות), העבריות החדשות: נשים ביישוב ובצינונות בראי המגדר, ירושלים תשס"ב, עמ' 358.



מתוך ההבנה הזאת אנו יכולים לחזור אל השיר של ביאליק. 'הכניסיני תחת כנפך', כמו 'ניב', עוסק באופן עמוק ביותר בביטוי, בתנאי אפשרות הביטוי. זהו וידוי שבו עצם הביטוי ועצם הפנטזיה על אוזן קשבת, נשית, מצטיירים כמקלט, כנחמה יחידה, שלא ברור אם היא בכלל אפשרית, והשיר 'משחק' על חוסר הוודאות הזה.<sup>62</sup> וכמו בשיר של רחל מבוטאת בו רגרסיה ארוטית-תאנטית הקשורה בחיק האם וברצון לשוב אליו. ב'הכניסיני תחת כנפך' ביאליק מתנער מן המיקום שבו הניח את הנמענת רק שמונה שנים קודם לכן, בשיר 'מכתב קטן לי כתבה' (תרנ"ז). אז העדיף לוותר על מימוש האהבה הארוטית ולהעמיד אותה כמוזה שמימית, באידאל רומנטי המקדש את הכמיהה ואת הסבל כמעין של יצירה:

[...]

נָפְה אֶתְּ מְהִיּוֹת לִי חֲבֵרַת,  
 קְדוּשָׁה אֶתְּ מִשְׁבֵּת עִמִּי;  
 אֶתְּ הָיִי לִי אֵל וּמְלֶאֶךְ,  
 לָךְ אֶתְּפַלֵּל וְאֶעֱבֹד;  
 אֶתְּ הָיִי לִי זִכְרוֹן קֶדְשׁ;  
 זְרַחִי לִי בְּאוֹר הַחֲמָה,  
 רְמִזִּי לִי מְכֹכֵב מְרוֹם,  
 קְרָאִי לִי מִהַלְמוֹת לְבִי  
 וּבְרִסִּים דְּמַעְתִּי רְעָדִי –  
 לֹא! לְעֵבֹדְךָ אֵל בְּרָאנִי!

[...]<sup>63</sup>

כל הסמלים של 'הכניסיני' מצויים כאן בגרסתם המוקדמת, בטרם נכזבו – החלום, האהבה, הכוכבים הרומזים – אך 'הכניסיני תחת כנפך' כמו מגלה מה הייתה אחריתה של אותו ויתור על זיקה רגשית מוחשית לאישה חיה, ו'הִיָּה לִי אִם וְאֵח' בשיר המוקדם הפך ל'הִיָּה לִי אִם וְאֵח' בשיר המאוחר.

62 חלק מחוסר הוודאות קשור בספק בטיב היחסים בין הדובר לנמענת, יחסים שטיבם נותר עמום לאורך השיר, בייחוד בשאלת הפוטנציאל הארוטי הגלום בהם. פרי רואה את מבנה השיר ומהלכו ואת התזרה המלאה על הבית הראשון בסוף השיר כביטול מפתיע ומהפך של האפשרות הארוטית שנרמזת בפתיחה. ראו: מ' פרי, 'השיר המתהפך: על עיקרון אחד של הקומפוזיציה הסמאנטית בשירי ביאליק', הספרות, א, 3-4 (תשכ"ט), עמ' 614. שלא כפרי, אני סבורה כי השיר שוקע בהדרגה אל דיכאון והשתקות, אך אלה כשלעצמם ספוגים משמעות ארוטית, אם גם בעלת גוון מזוכיסטי.

63 ביאליק (לעיל הערה 34), עמ' סו.

כמו 'ניב' של רחל, 'הכניסיני תחת כנפך' ספוג בנהייה אל השתיקה. אפשרות זו עולה גם מקריאתו של אריאל הירשפלד בשיר זה של ביאליק. הירשפלד קורא את השיר כעוסק 'במילים ובאי-הבנתן', שיר אשר 'יכול להיאמר פעם אחת בלבד, משום שהוא נוגע בגרעין היגון שהשתמע ממנו הוא אי-דיבור, שתיקה וביטול ה'אני', משום שהדיבור חוזר אל מוצאו ומעיד על כך שהתנאים לאמירתו לא התקיימו בפועל'.<sup>64</sup> כלומר זהו שיר שהולך ומשתתק, הולך ומתבצר בתוך מעגל מבודד של דיכאון והתרחקות מעולם האדם והתקשורת האנושית. במובן זה הפנייה אל הנמענת מבטאת תשוקה גרסיווית אל הקן, אל חיק האם, שמעגלו הבטוח מזמן התכנסות, התקפלות פנימה כעובר והתאיינות שיש בה מן הסיפוק הארוטי המזוכיסטי. ועם זאת הבקשות-ציוויים של הדובר כלפי הנמענת קשורים כולם ביחסה אליו ובהתכוונותה שלה כלפיו – 'הַכְּנִיִּינִי', 'הִי לִי', 'שְׁחִי'. במונחיו של דונלד ויניקוט, הדובר מצייר את הנמענת האידיאלית כאם-סביבה,<sup>65</sup> דמות שקווי המתאר שלה משורטטים על פי האופן שבו היא מכוונת אליו, מקיפה אותו, ונעשית לכלי הקיבול הסופי, האולטימטיבי, של צערו.

באופן פרדוקסלי הדיכאון ותשוקת הכיליון שהשיר מייצג הן גם אלו המשרטטות את קווי המתאר של הסובייקט עצמו, מעניקות לו צורה ומקום, כבבואת ילד במראה. הנמענת נותרת כאובייקט מטושטש וכל זהותה נטמעת בפעולת ההאזנה וההתכוונות אל המוען. לא רק שהשיר הולך ומשתתק עד הידממות נטולת תקווה ומוצא, הוא גם תובע מן הנמענת הקשבה והכלה בלבד, כלומר שתיקה. גם השאלות הממולמות אל חיקה – 'הִיכָן נְעוּרֵי?' / 'מִה־זֹאת אֶהְבֶּה?' – אינן נוגעות כלל לקשר עם הנמענת אלא לתנאים קדומים. הן אינן באמת ממוענות אליה, ואין היא מצופה לתת עליהן מענה. השאלות הפתוחות הללו פתוחות רק לכאורה. למעשה כל ייעודן להישאר ללא תשובה, כלומר הן מחוץ לכל אפשרות של דיאלוג.

לעומת זאת אצל רחל השאלה הפתוחה בסוף השיר נשארת פתוחה, נשארת מזמינה, על אף החששות וחוסר הוודאות המגולמים בה. מילות הציווי של ביאליק – 'הַכְּנִיִּינִי', 'וְהִי חִיקְךָ מְקַלֵּט רֵאשִׁי' וכו' – המניחות את יכולת ההכלה של האישה כמובנת מאליה, הופכות בשירה של רחל לשאלה מגששת – 'הֲתִנְצְרָהוּ [...]?' / 'אולמרט מזהה זאת כמאפייין חוזר בשירת רחל, 'הרטוריקה של השאלה הפתוחה': רטוריקה אשר 'מלמדת על חיפוש אחר חוזה חדש ושונה עם השירה העברית, שיהיה מבוסס לא על הסתגרותה

64 א' הירשפלד, כינור ערוך: לשון הרגש בשירת ח"נ ביאליק, תל אביב תשע"א, עמ' 220–223.

65 במונח אם-סביבה ויניקוט מכון בין השאר לאשליה של התינוק שהוא הדבר היחיד על סדר יומה של האם. ראו: ד"ו ויניקוט, עצמי אמיתי, עצמי כוזב, תרגמו א' אראל ואחרים, תל אביב תשס"ט, עמ' 17.

של הדוברת בעולמה היצירתי הפנימי המבוזר, ברוח "לא זכיתי באור מן ההפקר" של ביאליק, הרואה בקוראים נטל ומאשים אותם בניצול כוחותיו, אלא על פתיחת השיר לדיאלוג באמצעות חשיפה מפורשת של הציפיה למענה.<sup>66</sup>

ההסתכלות על ביאליק דרך אמות המידה שהציבה רחל חושפת עניין כאוב: הנמענת בשירו של ביאליק איננה מוזמנת לדיאלוג של ממש. ודאי גם שאין מצופה ממנה להתיר את הייסורים הגדולים הכרוכים בביטוין של המצוקות, להשיב לדובר מעט מנעוריו או להעניק לו אהבה. נדמה שהטרגדיה של הדובר כרוכה בחלקה בכך שכבישת פניו בחיקה של הנמענת מונעת ממנו את חילופי המבט, שגם כשהם נמסרים בשתיקה יש בהם מן השיח, דין ודברים. כך נמנעת ממנו ההכרה ההדדית שהייתה עשויה להקל את סבלו. האופן שבו מממשת הדוברת בשירה של רחל את המחווה הדיאלוגית שהוחמצה בשירו של ביאליק חושף את היעדר הדיאלוגיות ב'הכניסיני תחת כנפך'.

זאת ועוד, ביאליק מנסח את משאלתו במונחים מטפוריים: 'הִיָּה לִי אִם וְאֵחָוֹת'. הנמענת העלומה מתבקשת לעבור תמורה אשר תהפוך אותה מאישה כלשהי – שרמת הקשר שלה אל הדובר איננה ברורה – לאישה המצויה עמו בקשרי דם, ושאינה נזקקת לגיטוי היוודעות. זהותה העצמית, הקודמת ליחסיה עם הדובר, מתבטלת מפני התמזגותה המטפורית עם נוכחות שהדובר מאייך על פי התייחסותה אליו. לעומת זאת רחל ממירה את משאלתו המטפורית של ביאליק ומנסחת אותה באמצעות דימויים דווקא: 'הַתְּנַצְּרָהוּ כְּרַע, כְּפֶאֱחָ, / כְּאִם בְּחִיקָה?', כלומר ללא מיזוג והתכה בין הנמען לבין הדמות שהוא אמור ללבוש בשעת הקשב. כ"ף הדימוי החוזרת מודגשת ומתגוונת באמצעות החילופים המגדריים, מאח לאם, מזכר לנקבה, ויותר מכך – מצביעה על איכותו של המגדר כמסכה שהנמען יכול להניח על פניו או לא להניח, להחליף דמויות כרצונו, בשעה שזהותו העצמית איננה מומרת באמצעות מטפורה ונותרת בעצמאותה. בהשלכה אחורה לשירו של ביאליק, השימוש של רחל בכ"ף הדימוי חושף את אי כשירותו של הדובר ב'הכניסיני תחת כנפך' להכיר בזהותה ובפניה של הנמענת שלו מחוץ לגבולות הפנטזיה שלו.

כיצד להבין את פנייתה של רחל אל הנמען – אולי אל ביאליק עצמו – שינצור את ניבה 'כְּאִם בְּחִיקָה'? כיוצרות ראשונות רבות אחרות במהלך המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים, רחל היא משוררת ללא אם ספרותית. במסורת הספרותית של התקופה האם היא מי שלא ניתן לקחת ממנה דבר, מי שסנדרה גילברט מתארת כמורישה לבתה שק ריק – כלומר מורשת של היכפפות לחוק האב ולנורמות מגדריות

66 אולמרט (לעיל הערה 5), עמ' 67.

מקובעות.<sup>67</sup> מבחינה זו צריכה רחל במידה רבה לגדל את עצמה ולברוא כמעט יש מאין מרחב שיכיל ויהדהד את קולה. השיבה אל 'הכניסיני תחת כנפך' והמשאלה לקשב ממני שרגיל לדבר ולהתבטא, ולא להקשיב דווקא, מבטאת חרישית – ובתעוזה – את המשאלה להרחיב את גבולות הסובייקט הביאליקאי – לא רק במערכת קשריו עם נמעניו אלא גם באופיו המגדרי המתבצר. היא מזמינה אותו להשעות את סמכות האב שלו, לוותר על מעמדו ההייררכי לטובת יחסי הדדיות אופקיים ושווים – כרע, כאח – ולהכיר בפוטנציאל הנשי הגלום בו, והמתבטא ביכולות של הכלה והקשבה.

ד"ר שירה סתיו, המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ת.ד. 653, באר שבע 8410501  
stavsh@bgu.ac.il

S. M. Gilbert, 'Life's Empty Pack: Notes toward a Literary Daughteronomy', L. E. 67  
Boose and B. S. Flowers (eds.), *Daughters and Fathers*, Baltimore, MD and London  
1989, pp. 256-277

## יצירתו העברית המוקדמת של זלמן שניאור: בעקבות הרומן האבוד 'ספר הנדודים'

לילך נתנאל

בין מסמכי עיזבוננו של זלמן שניאור (1887–1959) השמורים בספרייה הלאומית בירושלים, נמצא אוסף של כ־260 מסמכים בגדלים שונים, הכוללים דפי מחברת תלשים, פתקאות וקרעי נייר ללא תאריך. על רובם נרשם בשולי הדף שם של רומן: 'ספר הנדודים', ועל אחדים מהם נכתבו מתווה כללי ל'יצירה', רשימות דמויות ואף טיוטות קצרות של סצנות.<sup>1</sup> אוסף זה הוא עדות נדירה לרומן היחיד שכתב שניאור בעברית. הרומן מעולם לא נשלם, וכתב היד האחרון שלו איננו בנמצא.

על קיומו של רומן עברי בשם 'ספר הנדודים' בכתובים ניתן ללמוד מההתכתבות של שניאור עם חיים נחמן ביאליק סמוך למלחמת העולם הראשונה. מן המכתבים עולה כי רומן זה היה מיזם כתיבה מרכזי ששניאור התמיד בו מסוף העשור הראשון של המאה העשרים ועד שנות המלחמה. בשנת 1909 כתב שניאור לביאליק כי הרומן כולל כ־60 עמודים, ובשנת 1918 כתב לו כי השלים את כתיבתם של כ־250 עמודים.<sup>2</sup> בתום מלחמת העולם הראשונה נדפסו שלושה פרקים מתוך הרומן בעיתון 'הצפירה' ובכתב העת 'התורן'.<sup>3</sup> מלבד פרקים אלה לא פרסם שניאור דבר מן הרומן, ולבסוף החליט לזנוח אותו.

אם אכן היה בידי שניאור כתב יד של 'ספר הנדודים' שמנה כ־250 עמודים, הרי כתב יד זה אבד או הושמד. עובדה זו אינה חריגה בארכיונו של שניאור, אשר שרד, עם מחברו, בשתי מלחמות העולם. מתמיהה דווקא הימצאותו של האוסף הגדול של

1 אוסף זלמן שניאור בספרייה הלאומית, ירושלים, מחלקת ארכיונים 4\*1402.ARC.

2 שניאור אל ביאליק, 1909; 26 באוקטובר 1918, ארכיון בית ביאליק, תל אביב.

3 ז' שניאור, 'פרקים מרומן: עֶצְבָּה', הצפירה, 14 ביוני 1917, עמ' 6–7; 21 ביוני 1917, עמ' 5–6;

28 ביוני 1917, עמ' 8–9; הג"ל, 'עצבת (פרקים מרומן)', התורן, כ"ה בניסן תרע"ט, עמ' 6–8;

ב' באייר תרע"ט, עמ' 8–9.

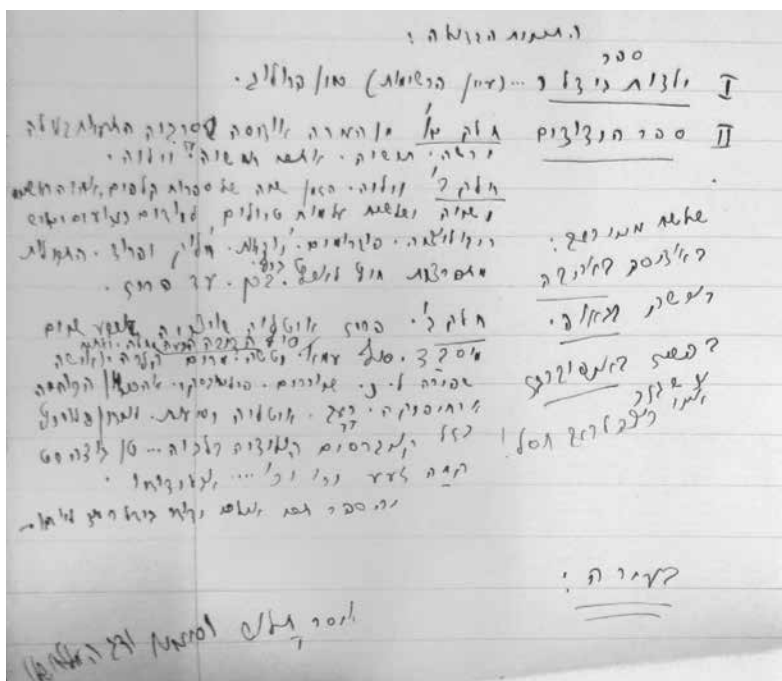
פתקאות וקרעי דפים שבתפוזרת המתייחסים כולם אל הרומן. עצם שמירתו של האוסף עשויה לרמוז שהחומרים של 'ספר הנדודים' היו בשימוש במשך תקופה ארוכה לאחר שזנח שניאור את המיזם המקורי, ושהמתווה הכללי של הרומן הוסיף להזין חלקים מאוחרים מייצירתו המוכרת. ואכן עדותו של שניאור בזיכרונותיו מחזקת את ההנחה שגניזת 'ספר הנדודים' לא הייתה מוחלטת:

'ספר הנדודים' [...] זהו אחד הספרים הגדולים בפרוזה, שהכינותי או לדפוס. היה זה כתוב בצורת יומן של אדם נע ונד עם הרבה מאורעות אוטוביוגרפיים. אבל עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה נהפכתי לשבוי ציוילי בגרמניה. הצטמצם האופק ונתנונה האמונה בימים הבאים. אז הפסקתי את כתיבת הספר. לא ראיתי עוד שום אפשרות לתת לו סוף נאמן, ולהדפיסו – לא כל שכן. וכך נשאר הספר בחיתוליו עד היום הזה. בהרבה מפרקיו השתמשתי אחר כך בספרי 'אנשי שקלוב', 'פנדרי הגיבור', 'הקיסר והרבי', אשר פרסמתי תחילה יהודית מדוברת.<sup>4</sup>

במאמר זה אני מבקשת לבחון את פרשת גניזתו של הרומן בכתובים 'ספר הנדודים' ובתוך כך לעמוד על טיבו של כתב היד הנעלם. על סמך המתווה של הרומן ותיאוריו אבקש להעלות את ההשערה ש'ספר הנדודים' הוא מעין טיוטה עקרונית של יצירת שניאור, שנרשמו בה מגמותיה המרכזיות ואופן התפתחותן. חשיבותו המרכזית היא בהבנת המפנה שחל ביצירתו לאחר מלחמת העולם הראשונה: עד המלחמה הצביע רומן זה שבכתובים על המוקד התמטי של יצירתו המוקדמת, שנכתבה בעיקר על אודות 'אדם נע ונד', ושעסקה בעזיבת בית ההולדת ובניסיון להיבדל ממנו. בשנות מלחמת העולם ולאחריה שימש 'ספר הנדודים' תשתית לסיפורת המאוחרת שכתב שניאור ביידיש, ושאת כתיבה העיקריים (בנוסף העברי) הוא מנה בסוף הקטע המצוטט כאן. סיפורת זו הייתה בעיקרה מהלך של שיבה סמלית, שהמוקד שלה הוא עיר הולדתו של שניאור, שקלוב.

על פי המתווה המתוכנן של הרומן שנשמר בארכיון, אמור היה הספר לכלול שלושה חלקים. החלק הראשון, 'ילדות גידלר', אמור היה לעסוק בשנות ילדותו של צעיר יהודי-רוסי בשם גידלר; החלק השני, 'ספר הנדודים', אמור היה לתאר את עזיבתו של גידלר את הבית ואת נדודיו ברחבי אירופה; והחלק השלישי, 'בעירה', אמור היה להתמקד בשיבה המאוחרת של גידלר אל עיירת מולדתו. ראו בעמוד ממול דף בכתב ידו של זלמן שניאור, 'התכנית הגדולה', ובו המתווה של הרומן.

4 ד' שניאור, ח"נ ביאליק ובני דורו, תל אביב תשי"ח, עמ' 203–204.



התכנית הגדולה, כ"י מתוך אוסף זלמן שניאור (לעיל הערה 1)

הערכתי היא שכתב היד הרציף (גם אם לא המלא) של הרומן, שהיה ככל הנראה נאמן למתווה זה, נחצה בין שתי זירות ההתרחשות המרכזיות שלו: האחת, שנזנחה, היא הנדודים בבירות התרבות של אירופה, והשנייה, שבה התמקד שניאור לאחר המלחמה, היא שנות הילדות בעיירת המוצא והשיבה המאוחרת אליה. עד המלחמה נכתב הרומן בעברית, ועיקרו היה המרחק, למעשה הניכור כלפי המוצא. ואכן נודדיו של גידלר, המסופרים בחלקו השני של המתווה, הם שהעניקו תחילה לרומן העברי שבכתובים את כותרתו. מאוחר יותר, במהלך מלחמת העולם הראשונה, השלים שניאור את כתיבת חלקו הראשון של הרומן. כפי שיתברר להלן, חלק זה, המתרחש בעיירת מוצאו של גידלר, ניתק לימים מן הרצף הנרטיבי והרעיוני של 'ספר הנדודים' הגנוז והוא ששימש את הסיפורת המאוחרת של שניאור, שנכתבה בידיש. אם כן במקום להיכתב בלשון אחת ובתוך יצירה אחת רציפה, במקום להיכלל בנרטיב אחד, המגולל את קורותיו של צעיר יהודי ממוצא רוסי, בן דורו של שניאור עצמו, התפצל 'ספר הנדודים' ליצירות שונות וללשונות שונות.

שתי זירות ההתרחשות המרכזיות את הרומן – נודדי גידלר בערי אירופה ושהייתו

במחוז ילדותו – הולמות שני ביטויים מרכזיים ביצירת שניאור ומבארות במידה רבה את המפנה שחל בה לאחר מלחמת העולם. אלה שני ביטויי משבר, שיש להם מסורות נבדלות של ייצוג פואטי. עניינם בירור הזהות היהודית המודרנית מכיוון המוצא (הביוגרפי, הגנאלוגי-השושלתי והלאומי) ומכיוון המרחק (עזיבת הבית, נדודים, תלישות). מתוך העיון במקרה שניאור מתבררים כאן שני נוסחי יסוד משלימים של הספרות היהודית המודרנית בדורו, שאני מכנה נוסח המוצא ונוסח המרחק. זהו מתווה פרשני המציע לארגן את ביטויי המשבר בספרות מתוך זיקתם אל הבית ואל עזיבתו, אל זיכרון מקום ההולדת ואל יעדי ההגירה, אל ודאויות החיים הראשונות ואל הקריסה של ודאויות אלה.

מאמר זה עוקב אחר המתווה של 'ספר הנדודים', כעין מפה שמשורטטת בה ההתפתחות המרכזית ביצירת שניאור מבחינת היחס אל המוצא. חלקו הראשון של המאמר מציג ביתר פירוט את מיזם 'ספר הנדודים', וממקם אותו בקורפוס של יצירת שניאור ובתולדות חייו. בתוך כך תוצג מלחמת העולם הראשונה כאירוע של מפנה, אשר ניתב את גורלו של 'ספר הנדודים' ולמעשה את יצירתו המאוחרת של שניאור בכללותה. חלקו השני של המאמר מוקדש להצגתו של נוסח המרחק ולגילוימו ביצירת שניאור. חלקו השלישי והעיקרי של המאמר עוסק בנוסח המוצא.

### יצירת זלמן שניאור וכתב היד הנעלם של 'ספר הנדודים'

מאמר זה יסודו אפוא באי שוויון מטריד: דרך גלגוליו של כתב יד אבוד אני מבקשת להאיר יצירה ענפה במיוחד, שנכתבה בשירה ובפרוזה, בעברית וביידיש, במשך כחמישה עשורים. אל מול התכנון הכללי והתמציתי של שלושת חלקי הרומן שנשמרו בעיזבון, ניצבת מלאותה של יצירת שניאור, שנדפסה בעיתונות היהודית ובמרכזיים שבבתי ההוצאה לאור מהעשור הראשון ועד העשור השישי של המאה העשרים.

יצירתו הידועה ביותר בפרוזה היא אולי סדרת הסיפורים 'שקלאָווער יידן', שנדפסה בעיתון 'פֿאַרווערטס' החל בשנת 1927. מאוחר יותר תורגמה הסדרה לעברית בשם 'אנשי שקלוב' והופיעה בעיתון 'דבר' החל בשנת 1936.<sup>5</sup> בפריודיזציה העברית, החל בקובץ מאמריו של יוסף קלוזנר משנת 1947 ועד מאמרו של חנן חבר משנת 2011, נזכר שניאור בעיקר כמשורר תחיה מצעירי דור ביאליק.<sup>6</sup> ייחודו של שניאור בין

5 סדרת הנובלות שכתב שניאור על העיירה שקלוב נדפסה בהמשכים ב'פֿאַרווערטס' מ־31 במאי 1927 עד 25 במאי 1928. הסדרה 'אנשי שקלוב' החלה להתפרסם ב'דבר' ב־17 באפריל 1936.

6 על פי מבחר מהמחקר המוקדם והמאוחר על יצירת שניאור: י' פֿיכמן, 'ז' שניאור – ראשי תווים',



סופרי דורו בכך שפעולתו הספרותית והפובליציסטית לא פסחה ולו על אחת מן הזירות החשובות של הספרות היהודית המודרנית בשתי לשונותיה, עברית ויידיש. לאחר שעזב בצעירותו את בית הוריו בעיירה שקלוב שבפלך מוהילב בבלרוס, נדד בין מרכזי הספרות העברית הוותיקים, אודסה, ורשה ווילנה. בשנת 1907 עזב לראשונה את רוסיה הגדולה והגיע לשווייץ. בשנת 1908 התקבל ללימודי מדעי הטבע באוניברסיטת הסורבון בפריז, אך בשל מלחמת העולם הראשונה נטש את לימודיו. בשנה שבה פרצה מלחמת העולם שהה שניאור בברלין ונעצר שם בגלל אזרחותו הרוסית. בשנת 1919 ביקר בניו יורק ואז שב לברלין, והתגורר שם עד שנת 1924. לאחר ביקורו הראשון בארץ ישראל בשנת 1925 שב לפריז וקבע בה את ביתו. בשנת 1941 נאלץ להימלט מאימת הנאצים ממקום מגוריו בצרפת. הוא הגיע לספרד ומשם הפליג לארצות הברית באוניית הפליטים 'נאןמאר' (Navemar).<sup>7</sup> בעשור האחרון לחייו, עד מותו, בשנת 1959, התגורר לסירוגין בניו יורק וברמת גן. יצירת שניאור אינה עשויה להיקרא כמסכת אחת מתמשכת. זוהי יצירה מפוצלת, שהתנסחה במערך דו-לשוני מורכב, והכוללת מגוון יוצא דופן של סוגות ספרותיות. 'מרצו העצום', כתב משה דלוו'נובסקי על שניאור, 'היה בו כדי לכלכל יצירותיהם של עשרות סופרים'.<sup>8</sup>

במהלך חייו פרסם עשרות כרכי שירה ופרוזה בשתי הלשונות, ומתוכם נערכו ארבעה כינוסי יצירה. הכינוס הראשון ראה אור באודסה לפני מלחמת העולם הראשונה, והוא הכינוס הדו-לשוני המובהק היחיד של שניאור, המציג את שירתו העברית בצד שירתו ביידיש.<sup>9</sup> בכינוסיו הבאים ניכר היטב הפיצול הסוגתי בכתיבתו הדו-לשונית, פיצול אשר ניתב את התקבלותו בעברית בעיקר כמשורר וביידיש בעיקר כמספר.

כל כתיבי יעקב פייכמן, תל אביב תש"ך, עמ' 106-107; 'עמ' 106-107; 'ז' שניאור: המשורר והמספר (בצירוף אוטוביוגרפיה של שניאור), תל אביב 1947; 'צ' לוז, 'דיוקנאות משירתנו הצעירה: יעקב שטיינברג וזלמן שניאור', הנ"ל, משוואות שיר: מסות על שירה ופרשנות השוואתית, תקופת התחייה, תל אביב תשמ"א, עמ' 31-43; 'ה' ברול, שירת התחייה: אמני ה'אנר, תל אביב תשנ"ז, עמ' 57-215; 'ח' חבר, 'אהבה שטומנת סכין במדיה', 'ז' שניאור, ימי הביניים מתקרבים! מבחר שירים, בעריכת ח' חבר, תל אביב תשע"א, עמ' 123-151. יוצאת מכלל זה היא אחרית הדבר המקיפה שהוסיף מירון למהדורה של הרומן 'אנשי שקלוב'. ראו: ד' מירון, 'בין שני בתים: על זלמן שניאור ועל 'אנשי שקלוב'', 'ז' שניאור, אנשי שקלוב, ירושלים תשנ"ט, עמ' 317-415.

7 על מנסתו מצרפת לניו יורק ראו בפרוטרוט: 'ז' שניאור שילדערט די שרעקליכע ריזע פון די 1200 יידישע פליכטלינגע אויפן גיהנום-שיף 'נאָוועמאַר', פֿאַרווערטס, 26-27 בספטמבר 1941; 4 באוקטובר 1941.

8 מ' דלוו'נובסקי, 'איציק מאנגר וזלמן שניאור בפאריס: פרק זיכרונות' (תרגם ב'טנא), מאזניים, לח (תשל"ד), עמ' 168.

9 'ז' שניאור, פּראָעז און לידער, אודסה תרע"ב; הנ"ל, שירים ופואמות: 1900-1913, אודסה תרע"ד.

הכינוס השני של כתביו נערך בראשית שנות העשרים בברלין, כחלק מהרנסנס הקצר של הספר העברי ברפובליקת ויימאר. כינוס זה כלל בעיקר את שירתו העברית.<sup>10</sup> הכינוסים הבאים, שנערכו בשנות השלושים והארבעים, הוקדשו בעיקר לפרוזה שכתב בידיש, אף שנכלל בהם גם קובץ שירה אחד.<sup>11</sup> הכינוס האחרון של כתביו, שנערך בישראל בסוף שנות החמישים, הוקדש בעיקר ליצירתו העברית בשירה אך כלל גם עיבודים עבריים מצומצמים לחלק מהרומנים שכתב בידיש.<sup>12</sup>

ברצף הכתיבה של שניאור ניתן לזהות אירוע מרכזי אחד שחולל מפנה ביצירתו, ושלמעשה פיצל אותה לשתי תקופות מובחנות. מלחמת העולם הראשונה ומהפכת אוקטובר בעקבותיה תרמו לעיצובה של יצירתו המאוחרת ואולי אף הכריעו מה תהיה דמותה. בעקבות המלחמה הסב שניאור את עיקר מרצו לכתיבת פרוזה בידיש שעניינה עיר הולדתו שקלוב. על התפנית הזו כבר הצביע דן מירון בכתבו כי אף שהיה סופר דו-לשוני מראשית דרכו, 'מסוף שנות העשרים ואילך היה שניאור בעיקרו סופר יידי'.<sup>13</sup> ואכן את רוב הפואמות העבריות העיקריות שלו כתב שניאור עד מלחמת העולם הראשונה ובמהלכה, ביניהן 'בהרים' (1907), 'תחת שמש' (1909), 'עם צלילי המנדולינה' (1912) 'משירי הגורל' (1915–1904), 'משא דממה' (1915–1904) ו'יילנה' (1917). אלה, בצירוף שירים חדשים יותר שנכתבו במהלך המלחמה, נדפסו בכינוס הברלינאי, שהיה במידה רבה חתימה של יצירתו העברית המוקדמת, מראשית המאה ועד המלחמה. עוד חשוב לכינוס זה, שתועדו בו כמה היבטים חשובים של המפנה ביצירתו של שניאור.

עם פרוץ המלחמה נעצר שניאור בברלין עם נתינים זרים ששהו באותה עת

10 כינוס זה משנת 1923 כלל ארבעה כרכים שראו אור בברלין בהוצאת 'הספר' מיסודו של ש' ולצמן: שלושה כרכי שירה עברית: גשרים: שירים ופואמות תר"ס–תרע"ב; חזיונות: שירים ופואמות תרע"ב–תרפ"א וכרך מיוחד שנדפסה בו הפואמה 'יילנה' בליווי אירוסים מאת ה' שטרוק; כרך סיפורים עבריים: במיצר: קובץ סיפורים תרס"ג–תרע"א (נוסח קודם של הסיפורים הכלולים בקובץ נדפס כעשור לפני כן, בשם רשימות מן החיים והמוות, ורשה תר"ע); באותה שנה ראה אור בברלין גם רומן בידיש בהוצאת 'ילקוט': אהין (רומן זה הוא עיבוד מאוחר לקובץ א' טויט: שריפטן פֿון אַ זעלבסטמערדער אַ טירוף, ורשה תר"ע).

11 שלוש הסדרות המרכזיות בפרוזה מאותן שנים הן: שקלאָווער יידן, ויילנה, 1929; עמי הארצים, ויילנה וורשה, 1938–1939; קיסר און רבי, ניו-יורק, 1944–1951. קובץ שירת יידיש היחיד שראה אור בתקופה זו: פֿערציק יאָר לידער און פּאָעמען: 1903–1944, ניו-יורק 1945.

12 לצורך הוצאת הכינוס נקשר שניאור עם מספר הוצאות ארץ ישראליות, ביניהן 'בנה', 'עם עובד' ו'דביר'. לבסוף נדפס כינוס כפול של כתביו, תחילה בהוצאת 'עם עובד' ואחר כך בהוצאת 'דביר'. המקורות במאמר זה מתוך מהדורת כינוס כתבי שניאור בהוצאת 'דביר', תש"ח, אלא אם כן צוין אחרת.

13 מירון (לעיל הערה 6), עמ' 330.

בגרמניה. בשנות המלחמה היה נתון במעצר אזרחי בברלין, מנותק ממשפחתו, מכריו ועמיתיו ברוסיה. בחורף 1918 חידש שניאור את הקשר עם ביאליק באודסה אחרי כארבע שנות שתיקה, וכתב לו: 'אני מבקש בי את אותה בטחת העלומים שלפני המלחמה ואיני מוצא. ואין זו פסימיות אלא קהות ושויון רוח גורא [...] לפני שני שבועות חלמתי חלום רע ובכיתי כמדומה בחלום וכשנתעוררתי היה לי רק רגש של תודה לשר של לילה. והייתי יושב ושותק ש"הרגשתי את לבי"'.<sup>14</sup>

לאחר המלחמה התבשר שניאור על מותם של שני אחיו ושל אביו, ונתקבע הנתק ביחס לעיר הולדתו. נודע לו גם כי במהלך המלחמה נכבשה שקלוב בידי הגרמנים, ומאוחר יותר, בזמן המהפכה, כבשו אותה שוב הבולשוויקים. ככל הידוע בחודש מאי 1914, חודשים ספורים לפני פרוץ המלחמה, ביקר שניאור לאחרונה בבית הוריו בשקלוב, ומאז לא שב לשם מעולם. כבר אז הבין כי הדרכים שבהן נדד בעשור הראשון ליצירתו עתידות להשתנות לנצח, וכך אכן כתב בשיר הנבואי 'מי הביניים מתקרבים', משנת 1913: 'רוח פרוץ לפניו / מכרכר כפפורים נתעבים באבק הרובץ בנתיבות העולם הישנים'.<sup>15</sup> המתווה של נדודי שניאור בשנים 1900–1914, מאז שיצא משקלוב אל מרכזי הספרות הוותיקים ברוסיה, בפולין ובליטא, לא יכול היה לשוב ולהתחדש. הוא כתב מברלין לידידו הסופר ש' בן-ציון באודסה על התממשותה הטרגית של נבואת ימי הביניים שלו:

הייתי מאוד רוצה ללחוץ את ידך באהבה. אבל זה גורלנו להיותנו עתה קרועים ומובדלים. ומי יודע אם נזכה עוד הפעם באתם הימים הטובים שלפני המלחמה. הגבולים [כך במקור] סגורים, השטח ארוך ורחב משהיה, הימים עמקו וימי הביניים בנוסחא חדשה באו והקדירו על חיי הפרט והכלל. ורק פה ושם נוצצים מבטי ידידים קרועים, כאורי [כך במקור] עיירת המולדת שאתה עוזב בליל סגריר.<sup>16</sup>

'השטח', כלשונו של שניאור, שבו התרוצצו הנוודים, הבודדים העברים והתלושים בראשית המאה, השתנה ללא הכר: הדרכים התארכו, והימים – האוקיאנוסים שבהם שייטו אניות הקיטור של המהגרים – עמקו. בתוך כך כבר הסתמנה משמעותה הגורלית של הפרדה מעיירת המולדת'. בסמוך למועד זה החליט שניאור לזנוח את כתיבת הרומן העברי 'ספר הנודים', אשר ליווה אותו לפחות מסוף העשור הראשון של המאה. לאחר ששמע על תוצאות המלחמה ועל מוראות המהפכה ברוסיה הבין

14 שניאור בברלין אל ביאליק באודסה, 26 באוקטובר 1918. ארכיון בית ביאליק, תל אביב.

15 שניאור, שירים, א, תל אביב תשי"ח, עמ' 165.

16 שניאור בברלין אל ש' בן-ציון, ללא תאריך, ארכיון גנזים, תיק זלמן שניאור מס' 0793.

כי אין בכוחו 'לתת סוף נאמן' לרומן במתווה המקורי, זה שהוביל את גידלר מעיירת הולדתו אל בירות אירופה וממחוזות הנדודים בחזרה אל עירו. השלכותיה של מלחמת העולם על יצירת שניאור נרשמו כביכול בכתב היד הנעלם של 'ספר הנדודים'. הן אלה שהובילו לקטיעתו ולמעשה לפיצולו של סיפור חייו של צעיר יהודי-רוסי, בן דורו של שניאור, הכולל ימי ילדות, נדודים ושיבה מאוחרת אל הבית שנעזב.

כאמור במהלך המלחמה עוד עסק שניאור בכתבת החלק הראשון של הרומן. במכתבו לביאליק מאוקטובר 1918 הוא כלל את החלק הזה ברשימת הכתבים שהספיק להשלים בברלין בזמן המלחמה:

במשך ימי המלחמה כתבתי הרבה מאוד וכמדומני דברים שכמוהם עוד לא כתבתי לטוב. מן הטובים שבהם אציין את (1) 'ספר היער' (או יערות) 23 גיליונות של דפוס. אפוס-לירי שלושה חלקים. גודלו כגודל הספר שיצא במוריה (נגמר – כתבתיו 12 שנה). (2) ילדות גידלר חלק ראשון מרומן ספר הנדודים (15 בויגן [=גיליונות דפוס]). [...] (4) חלק שני של שירים ופואמות מוכן לדפוס (20–25 בויגן) [...] (7) אידיליעס פֶּון שטעטל (50 אידיליות בערך) צריך עיבוד.<sup>17</sup>

מתוך הרשימה הארוכה, המונה תשע יצירות, חשובות לענייני הארבע הנזכרות כאן. אלו יצירות ששניאור החל לכתוב עוד לפני המלחמה, והמשיך בכתבתן במהלכה. לפיכך דומה כי הנחת העבודה שליוותה אותו בשנות המלחמה הייתה שלמרות הנתק הזמני ממרכזי הספרות היהודית המודרנית במזרח, הספרות היהודית המודרנית חשוב ותתחדש במהרה. דומה כי על אף חזונו ש'ימי הביניים מתקרבים', לא שיער שניאור את השפעתה הגורפת של המלחמה על גורלה של הספרות העברית ברוסיה, וסבר כי רצף היצירה וההוצאה לאור יתחדשו במהרה לאחריה. כך יש להבין את עצם פנייתו אל ביאליק, אשר החל לערוך לפני המלחמה את מהדורת הכינוס של שירי שניאור בהוצאת 'מוריה', ושהספיק לפרסם את הכרך הראשון מתוכה, בשנת 1914. במכתבו ציין שניאור כי השלים את העבודה על הכרך השני, ומכאן משתמע כי הוא היה ערוך ומוכן להמשיך במלאכה שבה החלו השניים לפני המלחמה. אך הכרך השני של הכינוס האודסאי לא ראה אור מעולם. ביאליק נמלט כידוע מאודסה בעקבות המהפכה, ולא השלים את עבודת הכינוס, לא בברלין, שבה התגורר והוא ושניאור בראשית שנות העשרים, ואף לא מאוחר יותר, בארץ ישראל.

בשנת 1918, כאשר כתב את המכתב הנדון, עוד לא שיער שניאור את המפנה העתידי ביצירתו. אך שתי יצירות שהזכיר במכתבו מאותה שנה כבר מכילות את

17 שניאור אל ביאליק, 26 באוקטובר 1918, עמ' 2, ארכיון בית ביאליק, תל אביב.

התשתית של יצירתו המאוחרת. אלה הן חלקן הראשון של 'ספר הנדודים', שנקרא 'ילדות גידלר', וקובץ הסיפורים שכתב בידיש 'אידיליעס פֿון שטעטל' (אידיליות מהעיירה), קובץ שהחל להדפיס בעיתון 'דער מאַמענט' בוורשה ערב המלחמה. קובץ זה, העוסק בתיאור המולדת הישנה, קשור קשר מהותי לחלקן הראשון של 'ספר הנדודים' וליצירתו המאוחרת של שניאור בפרוזה כפי שהתגבשה בסוף שנות העשרים. המחזור 'אידיליעס פֿון שטעטל' הוא הגרסה המוקדמת של סיפורי שקלוב, שפרסומם החל בסוף שנות העשרים בשני עיתוני יידיש מרכזיים: 'דער מאַמענט' הוורשאי ו'פֿאַרווערטס' בניו יורק. הסיפורים הללו מקבילים מבחינת זמן הסיפור לחלק 'ילדות גידלר' מתוך 'ספר הנדודים'. אף הם עוסקים בתיאור עיירת המוצא בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים, כפי שזכר אותה שניאור מתקופת ילדותו, לפני עידן המהפכות המודרניות.

סיפורי שקלוב מורכבים ממספר סדרות. הסדרה המוקדמת והמוכרת ביותר היא 'שקלאָוער יידן' (בנוסח העברי: 'אנשי שקלוב'), העוסקת במשפחה אמידה בשקלוב, משפחת אורי, אשתו פייגה ושלושת בניהם. כפי שהעיר מירון, משפחה זו מבוססת בעיקרה על משפחתו של שניאור.<sup>18</sup> לקובץ זה נלוו מחזורי סיפורת בשם 'לייבע האַרב' (בנוסח העברי: 'בבית הגיבן') ו'עופות'. שתי סדרות נוספות על שקלוב מספרות על בית אורי ועל משפחתו המורחבת. סדרת ההמשך 'פֿעטער זשאָמע' (הדוד זשומי, לא תורגם לעברית) מציגה את משפחת אחיו של אורי אשר שב לשקלוב מפטרבורג עם גירוש היהודים בשנת 1891. והסדרה 'שקלאָוער קינדער' (ילדי שקלוב, לא תורגם לעברית) היא מחזור סיפורים הסובבים סביב מועדי השנה העברית בקהילה היהודית בשקלוב, והמתמקדים בבניו של אורי; סיפורים אלה מציגים גם את העימותים בין המעמדות כעין הכנה למועד החגיגי והאיום של מהפכת 1905, הנרמז בפרק האחרון של הקובץ. 'שקלאָוער גנבים' (גנבי שקלוב, לא תורגם לעברית) היא סדרה נוספת שנדפסה בהמשכים בעיתונות, ושמעולם לא כונסה במלואה בספר. סדרה זו אינה עוסקת עוד במשפחת אורי המורחבת, אלא פונה אל בעלי המלאכה המתגוררים באחד הפרוורים העניים בעיר. הספר הראשון בסדרה זו, והיחיד שראה אור, הוא 'דער ממזר'.

לאחר המלחמה ובכל שנות היעדרו משקלוב עמל שניאור על שרטוט ספק בדיוני ספק אוטוביוגרפי של העיר כפי שזכר אותה מילדותו, כפי ששמע עליה מפי פליטי המלחמה והמהפכה שפגש במערב, וכפי ששחזר אותה באמצעות מחקר ענף שערך בשנות הארבעים על תולדות שקלוב בעת החדשה. לאור זאת מובן כי לאחר המלחמה הפכו 'ילדות גידלר' ו'בעיירה' לחלקים המשמעותיים ביותר של 'ספר הנדודים'.

18 מירון (לעיל הערה 6).

שניאור הבין אז כי תיאור המוצא, ובכלל תיאור הקהילות היהודיות בעידן שלפני המהפכות המודרניות, אינו עשוי עוד להשתבץ במתווה של עזיבת הבית ונדודים כפי שנהגה לפני המלחמה.

לאחר שחורבן הבית הישן הפך ודאי, השתנתה משמעותו של תואי הנדודים שהוביל את שניאור ממזרח אירופה למערבה, ונראה היה לו עתה כי הוא 'מוטל לְבָד על סף שְׁעָרִים קוֹדְרִים'.<sup>19</sup> ציטוט זה לקוח מספר השירים 'חזיונות', שנכלל בכתבי הכינוס הברלינאי, ושמאגד את שירי שניאור משנות המלחמה. ספר זה הוא מעין חוליה מקשרת, המסכמת את יצירתו המוקדמת, והמבשרת את התקופה הבאה. 'חזיונות' מצריך תיאור מפורט החורג מגבולותיו של מאמר זה, שכן כלולים בו שירים ופואמות – כמו הפואמה 'וילנה' והמחזור 'משירי הגורל' – המסמנים באופן מורכב את המפנה ביחס אל המוצא ביצירת שניאור. מבין כל אלה אזכיר כאן את השיר 'שעת רפיון', שהוא פנייה יחידה בשירתו של שניאור אל אביו. בשיר זה מתוארת אחריתו של הנודד העברי מראשית המאה, בן דמותו של גידלר מ'ספר הנדודים', ומסתמנת ראשיתה של עבודת האבל על חורבן הבית הישן: 'אַבָּא, / נְטָה אֶת טְלָתְךָ וְהִקְבֵּא אֶת רֵאשֵׁי הָעֵיף / וְרַחֲמֵנִי בְּאַהֲבָתְךָ הַרְבֵּה, / אֲשֹׁר לֹא אֲדַע אֲנִי – גָּבֵר נוֹדֵד וְזֶעֶף'.<sup>20</sup> בפואמה 'וילנה' סיפר שניאור ביתר פירוט את אחריתו של הנודד שחש בראשית המאה את 'רטט הנדודים', וכעת: 'וּבָא קוּל־חֲשֻכִים מִתְהוֹמֵךְ וְטַפְטֵף עַל כְּאַבֶּךָ כְּשִׁמּוֹן: / מֵה־לֶּךְ הַחֲפֹז וְנֹדֵד וְרָעָה הַזֵּיוֹת בְּנִכְרִי! / לֹא תִמְצָא, לְעוֹלָם לֹא תִמְצָא אֶת אֲשֹׁר פֶּה תִנַּח בְּיַנְיֹו'.<sup>21</sup>

ואכן בשנות העשרים – עשור שבראשיתו ראה אור הכינוס הברלינאי, ושבאחריתו נדפסו סיפורי שקלוב – הושלם מהלך עומק ביצירתו של שניאור: המיקוד באי הוודאות הטרגית של הנדודים הוחלף בוודאות אבדנה של המולדת הישנה. כך ניתק החלק 'ילדות גידלר' מתוואי הנדודים, וחבר אל מסכת אחרת, שאליה שייך גם המחזור המוקדם 'אידייליעס פֿון שטעטל'. אך מהותה של אותה מסכת התבררה רק בהדרגה.

כבר בשנת 1913 נדפסו לראשונה סיפורים אחדים מן המחזור 'אידייליעס פֿון שטעטל', שהשלים שניאור במהלך המלחמה. בגרסה המוקדמת של הסיפורים נפקד שמה של עיר מוצאו של שניאור, שקלוב. רק בשנים שלאחר המלחמה, כאשר עיבד

19 ז' שניאור, חזיונות: שירים ופואמות (תרע"ב–תרפ"א), ברלין תרפ"ד, עמ' ח.

20 ז' שניאור, 'שעת רפיון', שם, עמ' סה.

21 ז' שניאור, 'וילנה', שם, עמ' רעט. על היחס בין הפואמה 'וילנה' לתוצאות מלחמת העולם הראשונה ועל הפרולוג שנוסף לפואמה בגרסה המאוחרת ראו: א' נוברטרן, 'שיר הלל, שיר קינה: דימויה של וילנה בשירת יידיש בין שתי מלחמות עולם', ד' אסף ואחרים (עורכים), מווילנה לירושלים: מחקרים בתולדותיהם ובתרבותם של יהודי מזרח אירופה מוגשים לפרופסור שמואל ורסס, ירושלים תשס"ב, עמ' 485–511; L. Nethanel, 'Poetics of Distance: Zalman Shneour in Berlin during WWI and its Aftermath', *Leo Back Year Book*, 60 (2015), pp. 1-13

שניאור את הפרקים הללו, הוא החל לשלבם במתווה של שיבה סמלית אל עיר מוצאו. לאחר המלחמה נדפסו ה'אידיליות מהעיירה' בכותרת 'בילדער פֿון מיין שטעטל שקלאָוו פֿאַר דער רעוואָלוציע' (תמונות מהעיירה שלי שקלוב לפני המהפכה),<sup>22</sup> ואחר כך בכותרת 'פֿון אַ פֿאַרגאַנגענער וועלט' (מעולם שהלך לו).<sup>23</sup> הצורה הלא מידועת של העיירה בנוסח המוקדם, הוחלפה לאחר המלחמה באזכור המפורש של השם שקלוב ובמיקום מפורש בזמן ההיסטורי 'לפני המהפכה'. בנוסח המאוחר הוסיף שניאור מעין פתיח ובו קינה על חורבן עירו, ובתוך כך הציב את הסיפורים בזיקה ישירה לחורבן: 'בין איך געגאַנגען עטלעכע טעג מיט אַ שווערן געמיט, און באַשלאָסען שטעלן אַ מצבה אויף דעם וואָס איז געווען און אונטערגעגאַנגען. און אַט – אַנגעשריבן אַ בוך!'; ובנוסח העברי: 'מהלך הייתי ימים אחדים ברוח נכאה, עד שבאתי לידי רעיון להציג מצבת זיכרון לכל זה שהיה ועבר ובטל והנה!... כתבתי, בעזרת השם, את הספר הזה הבא להלן'.<sup>24</sup> פתיח זה הוא מעין נימוק שבדיעבד למיזם הכתיבה שהחל שניאור למעלה מעשור שנים קודם לכן. בגרסותיהם הראשונות כלל לא היו סיפורי שקלוב 'ספר' (יידיש: אַ בוך) כפי שכתב כאן שניאור, ואף לא יצירה שנהגתה בשלמותה, אלא אוסף סיפורים שנבנו מן הזיכרון האסוציאטיבי של הכותב. הם הותאמו לפרסום שבועי בעיתונות יידיש והיו ערוכים כמקבץ אפיזודות אקראי.

בשנת 1929 נאספו לראשונה סיפורי שקלוב וראו אור בספר, שכלל את הפתיח שהובא כאן. סמוך לזמן שבו נדפס הפתיח לסיפורי שקלוב, ובו ההבטחה להעמיד מצבה לזכר העולם הישן שחרב, כתב שניאור את השיר 'לא אובה לשוב עוד', שבו הביע שניות רגשית עמוקה כלפי אתרי הזיכרון: 'הַבְּעִירוּ אַחֲרַי כָּל הַשְּׂדוֹת, מְאֹיִים! / לֹא אֶבֶה לְשׁוּב עוֹד / אֶל עִירוֹת־הָאִידִילִיָּה / הַטּוֹבְעוֹת בְּטִיט יְמֵי־בֵינִים וְיְמֵי־גְשָׁמִים. / הַעֲלוּ בַּסַּעֲרָה גְשֵׁרֵי־הַזְּכוֹנוֹת! / לְכַל אֹכֵל לְשׁוּב עוֹד, / גַּם אִם אֶתְאַוּ לְשׁוּב, / גַּם כִּי אֵירָא מְאוֹד'.<sup>25</sup> שיר זה, ששובץ כחלק ממחזור קצר של 'שירי תפילה' בקובץ 'פרקי יער', נקרא כקינה על שקלוב הנחשלת והחרבה. בקריאה ראשונה נדמה כי השיר עומד בסתירה עקרונית לאמור בפתיח לסיפורי שקלוב. אך למעשה השיר אינו אלא ביאור למהותם האמתית של סיפורי שקלוב. מתוך השלילה שבטורים אלה יש ללמוד דווקא על החיוב הזהיר של השיבה המאוחרת שביקש שניאור להשלים בסיפורת שכתב לאחר המלחמה: אין זו שיבה אל 'עירויות האידיליה', שיבה מתרפקת בעלת תוקף כללי ומהורהר, אלא מיזם

22 פֿאַרווערטס, 31 במאי 1927

23 דער מאַמענט, 20 בינואר 1928.

24 ז' שניאור, שקלאָווער יידן, וילנה 1929, עמ' 12; הנ"ל, אנשי שקלוב, תל אביב תשי"ח, עמ' 15.

25 שניאור (לעיל הערה 15), עמ' 319. שיר זה נדפס קודם לכן בתוך: הנ"ל, פרקי יער, תל אביב תרצ"ג.

מפוכח של שחזור. המעיין במקביל בשתי לשונות הכתיבה של שניאור נוכח כי הביטוי 'עייירות האידיליה' התגלגל אל השיר מן הכותרת שניתנה לסיפורי שקלוב בגרסתם המוקדמת שנדפסה לפני המלחמה, 'אידיליעס פֿון שטעטל'. גרסה מוקדמת זו נדחתה כאמור לאחר המלחמה, ושניאור שינה את אופי הייצוג של עייירת ההולדת. הוא החליף את מה שעשוי היה להיראות כהצדקה סנטימנטלית לתיאור המולדת הישנה, בהצדקה אתית של סופר מתעד.

'יצירת שניאור נכתבה אפוא מן המרחק: היא נגזרה מעובדת עקירתו של הסופר מעיר הולדתו ונדודיו בין בירות התרבות המערביות. בה בעת זוהי יצירה שהבעיה המרכזית שעמה היא מתמודדת היא הזיקה המשתנה אל המוצא. כך באחד מסיפוריו הקצרים המוקדמים משנת 1911 כתב שניאור:

יעצט בין איך אַ בחור אַ נע־ונדניק. נאָר ביז אַ יאָר פֿירצן בין איך מיר געזעסן אין מיין קליין שטעטל, וועלכע איז פֿאַרזונקען אין בלאָטע, און אין גרינס, און אין טרויעריקע שטילקייט, און געחלומט וועגן גרויסע־גרויסע שטעט.

כעת אני בחור נע ונד. עד גיל ארבע עשרה ישבתי בעיירה הקטנה שלי, השקועה בבוץ ובירק ובעצבות שקטה, וחלמתי על ערים גדולות גדולות (תרגום שלי).<sup>26</sup>

ואילו בשנות השלושים כתב באחד מסיפורי הקובץ 'שקלאָוער קינדער':

מיר בלאָנדזשען אַרום אויף דער וועלט איבערגעזעטיקטע און אומצופֿרידענע, זוכן דעם טעם פֿון דער מאַמעס עפל און געפֿינען אים ניט. און ניט נאָר פֿונעם עפל. אַלע אַנדערע טעמים פֿון דער יוגנט. אַלע. דער עפל איז נאָר אַ סימבאָל, אַן אַנצוהערעניש וועגן גאַנצן קינדישן גן־עדן, פֿון וועלכן מיר זיינען אַרויסגעטריבן געוואָרן.

אנו תועים בעולם זה, שבעים ועייפי דעת; תועים ודורשים, בכל מדינה, אחרי טעמו של תפוח אמא ואין אנו מוצאים אותו. ולא רק של התפוח! את כל טעמי ימי־הילדות, את צבעיהם ואת ריחותיהם הניחוחים. את כולם. תפוח השבת הוא רק הסמל, הדוגמא הנמסה בערפל. וזכר לגן העדן של ימי ילדותנו ממנו גורשנו עם תחילת בגרותנו. גורשנו ללא שוב. ללא פשרה.<sup>27</sup>

יצירת שניאור מיטלטלת בין שני נוסחים שלובים ומשלימים לבריור הזהות היהודית

26 ד' שניאור, 'מיין ערשטע דירה', הנ"ל, געזאַמעלטע שרייפֿטן, ורשה תרע"א, עמ' 54.

27 ד' שניאור, שקלאָוער קינדער: דערציילונגן, ניו יורק 1951, עמ' 204; נוסח עברי: הנ"ל, אנשי שקלוב (לעיל הערה 24), עמ' 199–200.



המודרנית: היא נכתבה מן המרחק והוגה בזיקה אל המוצא. ואכן, כפי שאראה להלן, המרחק והמוצא שייכים לאותה היסטוריוסופיה העוסקת בשאלה המודרנית של עצם האפשרות לחולל תמורה בזהותו של הצעיר היהודי בן דורו של שניאור, זה שדמותו של גידלר מ'ספר הנדודים' אמורה הייתה לייצג נאמנה.

### נוסח המרחק

התשתית הרעיונית של 'ספר הנדודים' מופיעה באחת הפתקאות הלא מתוארכות שנשמרו בעיזבונו של שניאור:

המוטו העיקרי העובר [?] בכל הספור: תועה: מעיר לעיר, מאידיה לאידיה [כך במקור], מאדם לאדם, מצורה לצורה, ממדינה למדינה מפילוסופיה לפילוסופיה מהריסה ליצירה תמידית ולהיפך...<sup>28</sup>

פסקה זו הולמת את דבריו על המתווה האוטוביוגרפי של הרומן במכתבו לביאליק מינואר 1909:

מדוע נעשים הערים שאני גר בהם כל [כך] כבדים, כל כך מעיקים? והאוויר כל כך עב ומחניק [ו] מסביבי אינני יודע. תמיד אני צריך לנדוד. מאיש לאיש ומעיר לעיר ומדירה לדירה ומנערה לנערה [...] מין ברייה כזו תיארתי בספר שכתבתי (חדש. תחילתו בפריז) ושמו: 'ספר הנדודים'. הוא מחזיק כששת גליונות דפוס. ושם יש בחור אחד וקוראים אותו גידלר. והוא דומה קצת אליי.<sup>29</sup>

הנדודים הם אפוא החלק הראשון שהחל שניאור לכתוב ב'ספר הנדודים'. זהו גם החלק היחיד שפרקים ממנו ראו אור. כאמור לאחר המלחמה נדפסו שלושה פרקים מן הרומן בכתובים, בכותרת 'עֲצָבָת' (פרקים מרומן). פרקים אלה מתרחשים במרחב עירוני לא מזוהה, ומתארים את אהבתו הנכזבת של גידלר לאישה בשם דינה, סטודנטית אקסטרנית שמתכוננת לבחינות הכניסה לאוניברסיטה הרוסית.

פרקי 'עֲצָבָת' הולמים את נוסח המרחק בסיפורת העברית של ראשית המאה – בנוסח זה המשתנים הגאוגרפיים, הכלכליים והנפשיים של ההגירה הופכים לדימויי גוף אקספרסיוניסטיים. למשל בפסקת הפתיחה של 'עצבת' נכתב: 'אחרי אשר נפל

28 מתוך מסמך לא מתוארך ולא ממוספר, אוסף זלמן שניאור בספרייה הלאומית (לעיל הערה 1). ראו את הפסקה המצוטטת בכתב היד המקורי, בעמוד הבא.

29 שניאור אל ביאליק, ינואר 1909, עמ' 2, ארכיון בית ביאליק, תל אביב.



למבחר אקראי של דימויי גוף מהסיפור העברי הקצר בראשית המאה העשרים חושפת את מקורות ההשראה של שניאור: 'בעל גוף קטן וכפוף, מצח גדול ומשופע וזקן צהוב קטן. עיניו נראות תמיד כמכוסות אד קל';<sup>31</sup> 'גבה קומה, אשר זקן עוטר את פניו המודאגים תמיד ועיניו כחולות וכשרות כעיני ילד';<sup>32</sup> 'בהתבוננו בראי הקטן המוצג על השולחן, שהראה לו את פניו כמים מוגרים ונעכרים, התפלץ למראהו הפרוע והמזור';<sup>33</sup> 'באמצע קדקודו קרחת – שערותיו נושרות בכל בוקר. וידיים לו צנומות, וחזהו נופל ומעורר רחמים'.<sup>34</sup>

אף שעל פי סגנונם שייכים פרקי 'עצבת' לסיפור העברי הקצר בראשית המאה, דימויי הגוף אצל שניאור נושאים את זיכרון המוצא במעין דטרמיניזם גנטי. למשל שלא כתיאור העיניים של פליגלמן המכוסות 'אד קל', ולא כ'פניו המודאגים תמיד' של חיים וולטרמאן, קמט הרוגז של גידלר משווה לו רושם של יהודי מתפלל. בקריאה שנייה נדמה אפוא כי פרקי 'עצבת' יותר משהם עוסקים במפה הגאוגרפית של הנדודים, עוסקים בזיכרון המוצא. ואכן הסביבה הראלית של העיר, ככל הנראה אחת מתחנות ההגירה של גידלר, מתוארת באופן סכמטי בלבד, וכוללת את דירתו של גידלר, הגן הציבורי ובית השיכר.

נראה אפוא ש'ספר הנדודים' לא עשוי היה להיכתב כרומן אורבני דוגמת 'חיי נישואים' לדוד פוגל או הרומן 'אסתר חיות' לאליעזר שטיינמן, שמתרחשים במוקדי התרבות המזרח אירופיים והמרכז אירופיים, אלא עיקרו היה בהפניית המבט מידי ההגירה אל העבר בבית אבא: 'שוב מופיעה תמונת אבא בדמיונו. וגידלר בעצמו מחקה את קולו. ברגע זה הוא נחלק לשני דיוקנים. הוא האב המלגלג והוא הבן המתבייש, כביכול, ומבאר [...]'.<sup>35</sup> ממקום מושבו בעיר זרה משחזר גידלר בדמיונו את גערותיו של 'האב המלגלג', כאילו הוא עדיין כבול במוסרות הבית הזה, אם לא מבחינה ראלית בוודאי מבחינה תודעתית.

מלבד שלושת הפרקים שנדפסו בכותרת 'עצבת', מאפייניו של נוסח המרחק ב'ספר הנדודים' מתגלים גם מתוך פענוח אוסף הפתקאות שנשמר בארכיון. מן המצאי הקיים איתרתי כעשרה מסמכים שבהם רשם שניאור הערות לקראת כתיבה. באמצעות הרכבה זהירה של עשרת המסמכים הללו לכדי מערך אחד, מסתמן המסלול הכללי של

31 ה"ד נומברג, 'פליגלמן' (1903), הנ"ל, סיפורים, בעריכת מ' מגד, ירושלים תשכ"ט, עמ' 133.

32 ז"י אנכי, 'חיים וולטרמאן' (1909), הנ"ל, בין שמים וארץ, תל אביב תש"ה, עמ' 105.

33 ג' שופמן, 'בבית זר' (1902), הנ"ל, סיפורים וציורים, ורשה תרס"ב, עמ' 35.

34 ד' בארון, 'שוקולד' (1912), הנ"ל, פרשיות מוקדמות: סיפורים (תרס"ב-תרפ"א), בעריכת

א' הולצמן, ירושלים תשמ"ח, עמ' 562.

35 שניאור (לעיל הערה 30).

הנדודים. הציטוט המובא להלן מורכב מרישום סדר הפרקים ברומן ומהערות כלליות לכתיבת סצנות מרכזיות:

מן העיירה, אודסה, בסרביה, התעיות בלילה, ורשה, 'תושיה', וילנה. גידלר בוורשה. הפנטזיה שנקבעה בראשו להיות למגיד 3 רו"כ ביום (להשתכר) התפארותו בפני האנקע בוורשה. כי בפה... המבין הוא בפה... ישתכר. האנקע מסתכל אל הפה: עסן קענסטו? [לאכול אתה יכול?...] רצונו להיות צייר. הוא יצייר את שני היהודים בוערים באש... הוא רואה את התמורה בעיני רוחו. וילנה: 'הזמן' שנה של ספרות, קלפים, אהבה ראשונה ושנייה ושלישית. עלמות, טיולים, למודים, געגועים ויאוש, רבולוציה, פוגרומים. נוראות. [?] חוץ לארץ. גנף [ז'נווה]. ברן. עד פריז. ברן (בעיר השעמום) (1) הימים ההם ואני אשב על גבי- [?] והרחובות הומים ובתולות קלילות לבושות צחורים פורחות כפרפרים. (2) לפני הקידושין ברחה עם אהובה. היום הראשון בפריז. נשיקת אור. טוב (האדם) המלצרית: נא, אינני יודע. כן, טוב [...] היא: האכלת? כן [...] מסרה את עצמה. מה יהיה?<sup>36</sup>

ניתן לזהות כאן את מרחב המבדה האוטוביוגרפי, שמשוּבצות בו תחנות מחייו המוקדמים של שניאור עצמו: שהייתו במרכזי הספרות העברית המסורתיים, תחילה באודסה, אחר כך בוורשה ולבסוף בוילנה; חציית הגבול לשווייץ ולימודיו בברן ובז'נווה ואחר כך השהייה בפריז, השהייה הארוכה ביותר באחת מתחנות נודדיו. נראה אפוא שב'ספר הנדודים' מסתמן מעבר הדרגתי, מקביל לזה שעשה שניאור בחייו, מהאתרים הוותיקים של התרבות העברית המתחדשת, דוגמת ורשה, אודסה ווילנה, אל ערי הסטודנטים של שווייץ ולבסוף אל פריז.

הביוגרפיה המוקדמת של עזיבת בית ההורים והניידות המרחבית שהיא הציבה כנתון ראשי, הניחו את התבנית הרעיונית המרכזית ליצירה המוקדמת של שניאור, ובפרט לחלקו השני של 'ספר הנדודים'. שכן הביוגרפיה לעולם אינה מקרה פרטי, אלא היא מובנת כהתנסות בשאלה ההיסטוריוסופית הכללית של עצם האפשרות לחולל תמורה נפשית, תרבותית ואף פיזיולוגית בזהות שהתעצבה במרחב מסורתי, כזה שעמדו העקרונות היא שלילת תמורה.

מאז דור המספרים העברים משושלת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי ומרדכי זאב

36 ציטוט זה מורכב ממספר פתקאות לא מתוארכות ולא ממוספרות השמורות באוסף זלמן שניאור בספרייה הלאומית (לעיל הערה 1). בין סוגריים מרובעים נוספו סימני הפענוח של כתב היד: הסימן [?] מצייין מילה או ביטוי בלתי קריאים; הסימן [...] מסמן קיטוע של הכתוב.

פייארברג בעשור הראשון של המאה העשרים ועד הפואמות 'מסע אבישלום' ליעקב שטיינברג ו'מסדה' ליצחק למדן ומחזור השירים 'מסע' הפותח את הקובץ 'אבני בוהו' לאברהם שלונסקי, נדרש חלק גדול מן הביטוי הספרותי לניידות כנתון הביוגרפי המרכזי שיש לבררו. כפי שכבר העיר שמעון הלקין, הניידות הייתה לעיקר בספרות המודרניסטית שתוארו בה ילידי שנות השמונים והתשעים של המאה התשע עשרה, סטודנטים אקסטרנים, מהגרים, עריקים – כמו יחזקאל חפץ של יוסף חיים ברנר, אשר נדד 'בבירות אירופה, עבר מעיר לעיר, ממקום למקום – ולא נח',<sup>37</sup> וכמו גידלר מ'ספר הנדודים', אשר 'תועה מאיש לאיש מרעיון לרעיון'.<sup>38</sup> גם בסוגיית השיבה אל מחוץ המוצא עסקה הספרות היהודית המודרנית בכמה מיצירות המופת שהעמידה במחצית הראשונה של המאה העשרים. העיקריות שביניהן הן אולי הנובלה 'בטרם' לאורי ניסן גנסין והרומן המאוחר ממנה 'אורח נטה ללון' לשמואל יוסף עגנון, שנכתב במקביל לסיפורת המאוחרת של שניאור, והמציע פרשנות שונה לחלוטין לתודעה הזוכרת ולעבודת האבל שלה.

על הרצף הזה נודדי גידלר ב'ספר הנדודים' משרטטים מעין נדודים במרחב מסוכסך – המורכב מגבולות, אורחיות, זהויות לאומיות וקבוצות מהפכניות – שאינו מספק פתרון לעקת הזהות המודרנית ולאבדנו של הבית הישן. ואכן נדמה כי לאחר התנסויותיו המוקדמות בנוסח המרחק, שב שניאור לפעול בטווח המוצא. כפי שיתברר להלן, סוגיית המוצא והפתרון שהיא עשויה להבטיח לעקת הזהות היהודית המודרנית, חוצים את כל עשורי יצירתו.

### נוסח המוצא

הפואמה העברית המוקדמת 'בהרים' (1907), נכתבה בעת שהייתו של שניאור בשווייץ, כסטודנט למדעי הטבע. שווייץ הייתה האתר הראשון שבו שהה לאחר שעזב את רוסיה הגדולה. ב־10 במאי 1905 כתב על כך לביאליק: 'בסוף ירח אוגוסט חושב אני לנסוע לחוף לארץ, לשווייץ כמובן. נוסע אני לשם לא לשם לימוד דווקא – כי אם גם לשם שינוי מקום'.<sup>39</sup> הפואמה 'בהרים' מתרחשת בשווייץ, והיא מלווה הלך שתר את ההרים. אך תמונת הגוף האידיאלית נפגמת בשל זיכרון הבית הישן, המלווה את ההלך בכל אתר, כמו אם חורגת המקדימה אותו תמיד ומזכירה לו את מה שהותיר מאחוריו:

וְהִיא תְּמִיד תִּפְסַע לְפָנַי וְתִנְקֶשׁ בְּמִקְלָה הָעֵתִיק / פְּסִיעָה וְאַנְחָה וְנִקְוֶשׁ וְיִשְׁנָה עַל

37 י"ח ברנר, 'שכול וכישלון', הנ"ל, כתבים, ב, תל אביב תשל"ח, עמ' 1455.

38 שניאור (לעיל הערה 1).

39 שניאור אל ביאליק, 10 במאי 1905, ארכיון בית ביאליק, תל אביב.

צְרוּרָה בְּדָרְךְ / בְּלִי בְּדָר אֶת סוּדְרָה הַבְּלָה, בְּלִי חֶלֶץ מִגְּפֵי הַנְּדוּדִים. – / וּבְכָל  
אֲשֶׁר אָמַר לְשִׁבְת מְקֻלָּה זֶה דוּחַף: אֵין מְקוֹם, / וּבַעוּד לֹא שְׁלַחְתִּי אֶת יָדֵי וּפִיָּה  
חֶסֶר־הַשְּׂנִים / כְּבָר גּוֹעֵר: 'אַל תִּקְחוּ' / זוֹ אֲמִי־חוֹרְגָתִי הַמְשַׁנָּה הַהוֹלֵכָה גַם עֲתָה  
לְפָנַי / וְצִלָּה כְּבָר נוֹפֵל בְּהָרִים...<sup>40</sup>

הפיגורה של האם החורגת מבטאת את התמדתו של המוצא במי שמבקש לחולל בעצמו תמורה, ושמנסה לשווא להיבדל ממוצאו. שהרי למעשה אין זו אם חורגת, אלא אם ביולוגית שאימהותה אינה מוטלת בספק. להפך, אחיזתה עזה כל כך עד שהיא מחייבת להתנכר לה. לנושא זה, של הסירוב להכיר במוצא, הקדיש שניאור גם את הפואמה 'תחת שמש', משנת 1909:

כֹּה חוֹר וְלוֹהֵט גְּדֻלְתִּי / בֵּין בְּצוֹת, אֲרָנִים וּשְׁלָגִים, / תַּחַת שֶׁמֶשׁ שְׁאוּרָה – אוֹר  
סָהַר, / בֵּין בְּרוֹאִים שְׂדָמָם – דָּם דָּגִים. // וְאֵהִי כּוֹאֵב וְסוֹרֵר וּמְמָרָה / וּמְכָה כְּדִין  
וְעַל חֲנָם. / בַּחוּץ הַכֹּל דוֹלָף וּמְרָקִיב, / בְּבֵית הַקֶּטָן – גִּיהֶנָם. // וְאֵךְ בְּשֶׁלוֹ עֲלוּמִי  
בְּרַחְתִּי, / וְאֹהֵב בַּת־גְּלוּת עֲדִינָה, – / פָּרַח עֲצוּב טְפוּח־חֲרָפִים / מִתְחַבֵּא וּמִלְבָּלֵב  
בְּפָנָה.<sup>41</sup>

בכתיבתו המוקדמת, המעמידה את ראשיתה של מסכת הבדיון האוטוביוגרפי שלו, התייחס שניאור הצעיר למחוז ההולדת ברוסיה הצפונית והמושגת כטעות היסטורית, מעין סיבוך מרחבי שתובע את תיקונו. כשלושה עשורים לאחר מכן, ברומן בידידי 'א' טאָג עולם הזה' (יום תענוגות, לא תורגם לעברית), שוב ניסח שניאור את אחיזתו התקיפה של המוצא. במרכז הרומן, המתרחש בשנות השלושים בפריז, מתואר צייר בשם דוד ברין שמתאהב באישה המשמשת מודל עירום לציוריו. ברין, שמתגורר ברובע מונפרנס בקרב אמני école de Paris, נרדף על ידי זיכרון מוצאו. באחד המפגשים הארוטיים הראשונים שלו עם אותה אישה, עולה אותו רושם גלות כמו זה שעליו כתב שניאור בשנת 1907 בשווייץ:

און צוזאַמען מיט דעם דאָזיקן מינאַר־געפֿיל וואָס קלינגט ווי אַ וויינענדיקע  
סטרווע, איז געקומען אַ באַשעמונג, וואָס ער, ברין, איז, אין גרונט גענומען,  
געבליבן זיין טאַטנס קינד, אַן אייניקל פֿון פֿרומע זיידעס און באַפֿעס, וואָס  
קען אַן אַ מוסר־פֿאַרטראָג ניט געניסן און אַן איינטונקען אין זאַלץ ניט מאַכֿן  
'המוציא'.

40 ד' שניאור, 'בהרים', שירים, ב, תל-אביב תשי"ח, עמ' 34.

41 ד' שניאור, 'תחת שמש', הנ"ל, שירים, ב, תל אביב תשי"ח, עמ' 125–126.

ויחד עם אותה תחושה מינורית, שצרמה כמו מיתר בכייני, הגיעה הוודאות המשפילה שהוא, ברין, בתוך תוכו, נותר הילד של אבא, נכד לסבים וסבתות אדוקים, שאינו יכול לשתות בלי רגשי אשמה, ואינו יכול לצאת ידי חובת 'המוציא' בלי לטבול במלה (התרגום שלי).<sup>42</sup>

גם ברומן ההיסטורי המונומנטלי 'קיסר און רבי' (בנוסח העברי והחלקי: 'הגאון והרב'), המגולל את תולדות שקלוב בתקופת עליית החסידות, התייחס שניאור לתוצאות העקירה מעיר ההולדת ולאחיותה התקיפה וארוכת השנים בנפשו של העוזב:

זיין אַפרייסן זיך פֿון זיין געבורט־שטאָט האָט געהאַט די זעלבע ווירקונג ווי אונטערהאַקן די לעצטע וואַרצלען, וועלכע האָבן פֿון קינדווייזאַן געצויגן די געזימיניספֿולע חיונה פֿון דער ליימיקער שקלאָווער ערד.

העקירה מעיר הולדתו הייתה עבורו כמו גדיעה של השורשים האחרונים שעמדו בארמת שקלוב הבוצית, ושמאז ימי ילדותו ינקו ממנה את חיוניותם (התרגום שלי).<sup>43</sup>

'אפרייסן זיך' פירושו להיקרע, להיפרד, להתנתק ממהוהו, וכאן בביטוי 'זיין אפרייסן זיך' מתואר מצב נתון של קריעה, פירוד, ניתוק. סצנת היסוד של יצירת שניאור היא המצב הנתון של עקירה מבית ושל מוצא גדוע. בכל ניסיונותיו לעצב את הזהות היהודית המודרנית במרחק הפנה שניאור את מבטו שוב ושוב, כמו בעל כורחו, אל המוצא. זהו גלגולו המודרני של המבט לאחור של הזקן השב לציון בשיר העם 'על אם הדרך', שכלל שניאור בקובץ 'חזיונות', שכבר נזכר כאן: 'הולך יהודי במקל ותִרְמִיל / ומִצִּין אַחוֹרָיִת'.<sup>44</sup>

כבר בסיפור המוקדם ביידיש 'מיינ ערשטע דירה' (הדירה הראשונה שלי), משנת 1911, מתוארת עיירת המוצא כאזור של ודאות טרגית. כך גם בסיפור הדו־לשוני המרכזי של התקופה המוקדמת, 'מן המוות' (1910), שמתוארים בו בגוף ראשון, במתכונת של כתיבת יומן, ימיו האחרונים של מהגר יהודי בוורשה שמכין את התאבדותו. בהתייחסו לתשוקת המוות שלו הוא כותב: 'עכשיו, כשאני מטפל בכל אחד ואחד מזכרונותי, אני מרגיש כי עוד אז, בימי ילדותי, הוטל בי אותו הגרעין המסוכן, אותו הרעיון'.<sup>45</sup>

42 ז' שניאור, א טאָג עולם הזה, ניו יורק 1948, עמ' 95.

43 ז' שניאור, קיסר און רבי, ד, ניו יורק 1949, עמ' 98. הרומן תורגם רק בחלקו לעברית.

44 שניאור (לעיל הערה 19), עמ' כד. וראו ליד הערה 19 על הקובץ 'חזיונות'.

45 הסיפור 'מן המוות' נדפס בגרסה מעובדת בכותרת 'לשם: רומן של מאבד עצמו לדעת', ז' שניאור, במיצר: קובץ סיפורים תרס"ג-תרע"א, ברלין תרפ"ג, עמ' קצט.

ביצירתו המוקדמת של שניאור ניכר אפוא הדטרמיניזם הטרגי ביחס למוצא. יחס זה עתיד היה לעבור כאמור תמורה משמעותית ביצירתו המאוחרת. תמורה זו מסתמנת לראשונה במצאי המסמכים המתייחסים אל 'ספר הנדודים', אשר שב ומתבלט כחוליית ביניים משמעותית ביותר. באחת הפתקאות המציגות תקציר מקוטע של הרומן ניסח שניאור את יחסו האוהד של גידלר לבני עיירתו: 'השכנים: רצען. חייט. בעל עגלה [...] אהבת גידלר הכמוסה לאנשים אלו... בגודלו ידע כי הם מלח הארץ. מלח העיירה. לולא הם לא היו... לא היו... נעליים, והביצה היתה חודרת לרגליים'.<sup>46</sup> ניתן להניח כי שורות אלה שייכות לחלק השלישי, 'בעיירה', שמתרחש לאחר שגידלר גדל והתבגר, כפי שנכתב בקטע המצוטט כאן, ושב אל עיר הולדתו. הנחיצות שמצא שניאור בבעלי המלאכה בעיירה, אשר 'לולא הם [...] הביצה היתה חודרת לרגליים', עומדת בניגוד לשימושים המוקדמים שלו בדימוי השגור של בוך העיירה. כך למשל הוא שייבץ את הבוץ בתיאורה המדכדך של העיירה בסיפור המוקדם 'נקמה', משנת 1906: 'שטיל איז שוין געווען אין אונדזער שטעטל און אזוי טרויעריק שווארץ... נאָר די בלאָטע האָט אונטער די פֿיס געכֿשליטשטעט' (דממה הייתה אז בעיירה שלנו וחשכה עצובה שכוז... רק הבוץ התיז מתחת לרגליים).<sup>47</sup>

כינוים של בני העיירה 'מלח הארץ' ו'מלח העיירה' בקטע שהובא ממסמכי 'ספר הנדודים', מאפיין את הזיקה המאוחרת של שניאור אל המוצא, בשלב שבו החל לנסח קטגוריה של זהות יהודית שורשית שכינה 'עמי הארצים'.<sup>48</sup> זהו גם שמה של אחת מיצירותיו המרכזיות בפרוזה, המגוללת את קורותיו של עגלון בן שקלוב בשם נח פנדר. הפתיח לסדרה זו, שנדפסה החל בשנת 1929 בעיתון הוורשאי 'דער מאָמענט', מציג את 'עמי הארצים' כך: 'וּוּ זיינט איר אַ צינד, איר דעמפּענע יִדן, מיט די ברייט נאָזיגע שטיוואַלעס און מיט די צעשוומענע, פֿאַרברענטע נעזער, ווי ביי לייבען? איר, באַלעגאלעס, קצבים, נאַסקע־טרעגער, ליימער, געזער...'.<sup>49</sup> נוסח עברי של הפתיחה הזו מופיע בכותרת 'שיר מזמור לעמי הארצות' בכינוס שירתו של שניאור משנות החמישים וכן בפתיחה לעיבוד העברי (המצומצם) של סדרת הרומנים על נח פנדר, שנדפסו בכותרת 'פנדר הגיבור': 'אייכם, יהודים, גרומים ומוצקים עם מגפכם

46 שניאור (לעיל הערה 1).

47 שניאור, נקמה: אויסגעריסן געווארען ביי איין אויסלענדישען סטודענט פֿון טאַגע־בוך, וילנה 1906.

48 זאת בהשפעת ר' שניאור זלמן מליאדי, ששניאור קרוי על שמו. ברומן ההיסטורי 'קיסר און רבי' עקב שניאור אחרי תולדות רש"י בבלרוס ותיאר את מאסריו ואת הימלטותו מפני כיבושי נפולאון. בין היתר הוא ציין את הזיקה של השימוש שלו במונח עמי הארצים לתורת החסידות על פי רש"י ולסוגיית הבינוניים. לעיקרי הדברים ראו: שניאור (לעיל הערה 43), עמ' 117–125.

49 ז' שניאור, נח פאנדרע: ערשטער טייל עמי הארצים, ורשה 1938, עמ' 5.



הכבדים, עם סוליותיכם המרובעות ועם חטמיכם הרחבים והשזופים כשל אריות? אתם – עגלונים, טבחיים, סבלים, בנאים...<sup>50</sup>

הדטרמיניזם הטרגי והמלנכוליה הנוגה אשר שימשו את שניאור בהתייחסויותיו המוקדמות אל המוצא, פיננו את מקומם לאחר מלחמת העולם הראשונה לחיוב תקיף. חיוב זה של המוצא כעין מולדת חיונית הוא חלק ממסכת נרחבת בספרות היהודית המודרנית. הוא נמצא גם בתיאור שדמות אוקראינה בשירת שאול טשרניחובסקי, בפרקים משירת יעקב כהן, בתיאור יהדות פולין בסיפורת של יוסף אופאטושו ובכתיבתו של איזיק ראבוי על יהודי בסרביה. בהתייחסו לשירת טשרניחובסקי כתב לאחרונה יוחאי אופנהיימר:

באידיליות, שנכתבו מ־1902 עד 1920, ניסה טשרניחובסקי לא רק לייצג את חיי היהודים בדרום רוסיה, מקום הולדתו ומחוזו ילדותו, כי אם לבחון אותם שלא בקטגוריות אידיאולוגיות משכילות או ציוניות: אלו ואלו החמיצו בעיניו לחלוטין את הוויטליות השופעת של אותם יהודים, את הארציות והחושניות שלהם [ההדגשה שלי] ואת כשרונם הטבעי לחיות חיים מלאים על אף כל הקשיים.<sup>51</sup>

התייחסות זו לתיאור יהודי דרום רוסיה באידיליות של טשרניחובסקי תקפה גם לתיאור יהודי צפון רוסיה בסיפורת המאוחרת של שניאור. המבקש לאתר את היסודות שמתוכם – ולא דווקא כנגדם – התפתחו תיאורים אלה בספרות היהודית המודרנית ימצא אותם בגאוגרפיה הבדיונית של יצירת שלום יעקב אברמוביץ. מסכת הגלות המפורטת שהעמיד אברמוביץ ברומן הדו־לשוני 'בעמק הבכא' (דאָס ווינשפֿינגערל') מסתיימת במשפט שהוא אולי מהותו של נוסח המוצא: 'איך בין אַ פֿאַלקס קינד, אַ ייד ווי אַלע מיינע עלטערן טאַטעס און זיידעס'; ובנוסח העברי: 'ואני בן־עמי, יהודי ככל אבותי. הריני חוט סרוג ומסורג באריגה אחת עם אחי בני עמי האומללים'.<sup>52</sup> משפט זה לקוח מהאפילוג המאוחר שהוסיף אברמוביץ לרומן.<sup>53</sup> הנוסח העברי של המשפט,

50 ז' שניאור, פנדרי הגיבור, א, תל אביב תשי"ח, עמ' 3.

51 י' אופנהיימר, שם מאחורי לי קוראה יבשת: זיכרון הגלות בספרות העברית, ירושלים תשע"ה, עמ' 31.

52 הנוסח ביידיש מצוטט אצל מירון (לעיל הערה 6), עמ' 96–100; הנוסח העברי: ש"י אברמוביץ, 'בעמק הבכא', כל כתבי מנדלי מוכר ספרים, תל אביב תשכ"ג, עמ' רנ.

53 בגרסתו ביידיש, הקודמת לגרסה העברית, נקרא הרומן דאָס ווינשפֿינגערל'. לשאלת הניסוח והפרסום של אחרית הדבר של אברמוביץ לרומן, שבה מופיע הציטוט המובא לעיל, ראו: D. Miron, *A Traveler Disguised: The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century*, Syracuse and New York 1996, pp. 96–101

שהוא המאוחר מבין השניים, הוא מעין הרחבה של הנוסח המצומצם ביידיש. בנוסח העברי נוסף דימוי הארג: 'חוט סרוג ומסורג באריגה אחת'. הארג הוא מפת יעדי ההגירה המרוחקים מעיירות המושב. בסוף המאה התשע עשרה, בזמן כתיבת הנוסח העברי של הרומן, התרבו יעדי ההגירה וסימנו פקעת מסוכסכת למדי של נקודות יעד חדשות שהובילו לנקודות מוצא נוספות. הארג הוא גם הטקסט הספרותי, המתאר את קורותיה של הקהילה היהודית בעת החדשה, ושזורים בו זה בזה ייצוגי המוצא והמרחק, ביטויי הזהות והניכור.

למעלה מחצי מאה לאחר הולדת הירשל בקבציאל, הלידה הפותחת את הרומן 'בעמק הבכא', נראה שבני דורו של שניאור טרם ניתקו מסוגיית המוצא והמרחק. כמו דוד ברין מן הרומן 'א' טאָג עולם הזה', שניאור עצמו נותר כל חייו כבול לסוגייה זו, שהיא אולי מהותה ההיסטוריוסופית של יצירתו. בעוד שביצירתו המוקדמת תיאר את דמותו של הנווד המתרחק מביתו אך נותר אחוז בו, בסיפורת המאוחרת שלו הוא ניסה להעמיד מסכת היסטורית מפורטת של עיר מוצאו, ששחזר מן המרחק. מסכת זו התבססה על בקיאות מופגנת בדרכי החיים הישנים כפי שהדגיש שניאור בפתיה לסיפורי שקלוב: 'איך קען א שטעטל אין ווייס רוסלאַנד אויפן דניעפער. שקלאָוו הייסט זי. איך בין דאָרטן געבוירן געוואָרן און אין חדר געגאַנגען, דערפֿאַר קען איך זי אַזוי גוט'; 'אחת מי יודע? אחת אני יודע. עיירה על חוף הדינפר ברוסיה הלבנה ושקלוב שמה. שם נולדתי ושם למדתי "עברי"'. לפיכך מיטיב אני לדעתה'.<sup>54</sup> בשתי הלשונות שבהן נכתב הפתיה, תחילה ביידיש ואחר כך בעברית, מודגש ערכה של הידיעה, ובשתיהן ייחס שניאור לזיכרונו ערך של ודאות. כך בנוסח ביידיש נזכר פעמיים הפועל קענען (לדעת, להכיר), והוא משוּבָּץ בפסקה טאוטולוגית המובילה מידיעה לידיעה. ראשיתה במשפט 'איך קען אַ שטעטל' (אני מכיר עיר), וסיומה: 'דערפֿאַר קען איך זי אַזוי גוט' (לכן אני מכיר אותה טוב למדי). בנוסח העברי מועצמת ודאות הזיכרון, והיא מתוארת כשוות ערך לוודאות קיום האל בפיוט 'אחד מי יודע', שנכלל בהגדה של פסח. קלזנר התייחס למאפיינים של תיאור המוצא ביצירתו המאוחרת של שניאור. הוא העיד על אופיו האינדוקטיווי של התיאור, המתקדם מן הפרט אל הכלל, ואף קשר במובן זה בין יצירת אברמוביץ ליצירתו המאוחרת של שניאור: 'מנדלי היה הראשון, שהעדיף את הפרט התיאורי על הכלל של ההפשטה [...] ואם יש בדורנו מספר, שעזב את ההפשטה וההתפלספות בסיפוריו [...] והראה את כוחו הגדול בתיאור קונקרטי, הרי זה – זאלקינד שניאור'.<sup>55</sup> בדבריו אלה רמז קלזנר על ההבדל בין יצירתו המוקדמת של שניאור לזו המאוחרת. הוא מיקם את המפנה בשינוי מ'ההפשטה וההתפלספות' אל

54 שניאור, שקלאָווער יידן (לעיל הערה 24), עמ' 5; שניאור, אנשי שקלוב (לעיל הערה 24), עמ' 7.

55 קלזנר (לעיל הערה 6), עמ' פב.

'תיאור קונקרטי'. בכך נתן הד לדבריו של שניאור עצמו על הוודאות, בפתיח לסיפורי שקלוב, ולעמדת המספר המתעד שאימץ לו לאחר המלחמה. לשיטתו של קלוזנר, רק לאחר שהתנסה בתווי השבר המודרניסטיים של ראשית המאה – המיוצגים נאמנה בפתקאות הפזרות של 'ספר הנדודים' – חבר שניאור למסכת התיאור של אברמוביץ, הלא היא האריגה שנוכרה כאן קודם.

העיירות המרכיבות את הגאוגרפיה הבדייונית ביצירת אברמוביץ, יותר משהן משמשות סמן מרחבי, מייצגות את העקבות הגנאולוגיים-התורשתיים של המוצא ואת נוכחותם העיקשת בתרחישי התמורה המודרניים של התמשכלות, אהבה רומנטית והגירה. הפרק הראשון של הסיפור 'בסתר רעם', שמסמן את שיבתו של אברמוביץ לכתיבת ספרות יפה בעברית, מציג את העקבות האלה ומוכיח את קוראיו המהגרים, שהתנכרותם למוצאם נדונה לכישלון טרגי: 'אם אתם, רבותי, לא נולדתם בעצמכם בכסלון, הריני בטוח, כי הורייכם היו כסלונים, ואם דם כסלוני אינו נוזל בכל רמ"ח אברייכם וש"ה גידיכם, על כל פנים יש לו מקום באחד המקצועות שבמוחכם'.<sup>56</sup>

ענת ויסמן כתבה כי 'בפתיחת הסיפור העברי החדש שלו אברמוביץ בוחר להציג את כסלון והכיסלוניות כישות, כאיכות וכזהות נצחית שאי אפשר למוחקה ולהכחשה'.<sup>57</sup> היא תיארה בהמשך את מהותו של הסיבוך הזה: 'הזיקה אל כסלון היא תוצר של רצונות סותרים; להישאר ולהיפרד, לשמר ולנתץ, להיות "בפנים" ולהיות "בחוץ", לשבת "במקום" ולהתהלך'.<sup>58</sup> האין אלה הלבטים בין נוסח המוצא לנוסח המרחק, אשר ליוו מאז אברמוביץ ועד שניאור את הספרות היהודית המודרנית? לבטים אלה מקיפים קורפוס נרחב של יצירות החוצות את ההבחנות הסוגתיות (שירה וסיפורת) והלשוניות (יידיש ועברית). הם נוכחים בשיירי השיבה של מרדכי צבי מאנה, דוגמת 'נסיעה אל אבותיי', משנת 1885, וכן בפרשנות של ביאליק ביצירתו המוקדמת לעקבות המוצא בתמורות הזהות היהודית המודרנית, והותם של מהגרים המרחיקים ממחוזות הולדתם: 'וְגַם יָמֵי עֲנִיִּי וְנִדְוֵי גְלוּתִי / לֹא מָחוּ מִלְבֵּי זְכָרונות יְלָדוֹתִי'.<sup>59</sup>

פרקים רבים מיצירת שניאור מבטאים את הניידות יוצאת הדופן של היוצר העברי. המאבק על האפשרות לחולל תמורה היסטורית בהרכב הזהות היהודית המודרנית

56 ש"י אברמוביץ, 'בסתר רעם', כל כתיבי מנדלי מוכר ספרים (לעיל הערה 52), עמ' שעו.  
 57 ע' ויסמן, 'מנדלי חוזר לכסלון, אברמוביץ חוזר לעברית: קריאה ביצירה "בסתר רעם"', ח' חבר (עורך), רגע של הולדת: מחקרים בספרות עברית ובספרות יידיש לכבוד דן מירון, ירושלים תשס"ז, עמ' 78–79.  
 58 שם, עמ' 82.  
 59 ח"נ ביאליק, 'משוטט במרחקים', שירים תר"ן-תרנ"ח: מהדורה מדעית, א, תל אביב תשמ"ג, עמ' 308.

הותיר את רישומו ביצירתו. ממרחק ובעקבות הנדודים ניסחה יצירת שניאור בעצמה רבה את הזיקה אל המוצא. נוסח המרחק ונוסח המוצא הם שני ביטויים שלובים, שנבעו מן הביוגרפיה הרב דורית של ההגירה שאפיינה את כותבי הספרות היהודית המודרנית. הם נדרשו לשאלת הזהות על רקע ייצוגי השטח המודרניים של מדינות לאום, גבולות, אתרי מוצא ויעדי הגירה. המוצא והמרחק הם ערכים יחסיים; הם נמדדים תמיד ביחס למוקד אחד: הבית; זה המצוי בין הממשי למדומיין, והמופיע כוודאות קיום ראשונה וגם כתעותוע של זיכרון. הבית הוא מסימניה המרכזיים של עקת המודרניות, משום שביחס אליו מתברר שהדברים אינם במקומם: הם נעתקו, זזו, חרגו, גלו ממקומם. הספרות היהודית המודרנית בדורו של שניאור התנסחה במרחק, וחתרה תמיד אל חידת מוצאה. היא נכתבה כביטוי של אי נחת, כאשר לא ניתן ליישב את הדברים, לא ביישוב השטח – בדרכי הנדודים, ביעדי ההגירה או באתרי המוצא – ואף לא ביישוב הדעת – באריגה הטקסטואלית, בנרטיב המתמשך המוביל מעניין לעניין, ב'ספר הנדודים' הגדול, שמעולם לא נשלם.

ד"ר לילך נתנאל, המחלקה לספרות עם ישראל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 5290002  
nethanl@biu.ac.il

# העולם הוא חידה, אך החידה היא עולם: על חידות ותבניות חידה ב'ספר החידות' של אלתרמן ומחוצה לו

חיה שחם

אָדע,  
שײַן הפּתּוֹן אָלּא יד  
החושפת את פני החידה.  
(אלתרמן, 'שפת הסרגל', חגיגת קיץ)

זיקת אלתרמן אל החידה או:  
קרבתם של מנגנוני החידה והמטפורה

'ספר החידות'<sup>1</sup> של אלתרמן הוא תופעה מעוררת עניין בנוף הספרות העברית החדשה. לאחר שבמאה התשע עשרה התערער מעמדה של החידה הספרותית, אשר 'נדחקה אל שולי הספרות הקאנונית, או אף אל מחוץ למעגליה' כדברי דן פגיס,<sup>2</sup> ולנוכח מיעוט החידות הספרותיות בספרות העברית במאה העשרים, מפתיעה לכאורה התמסרותו של אלתרמן, המשורר המודרניסט, לסוגה המסורתית והעתיקה, עד כדי כתיבת ספר המוקדש כולו לחידות.

מפתיעה לא פחות עמדתה של הביקורת, שלא הרבתה לעסוק בספרו זה של אלתרמן, אולי משום שהתקשתה בקטלוגו ובויהוי המסגרת שאליה הוא שייך: האם זהו ספר לילדים במתכונת 'ספר התיבה המזמרת'<sup>3</sup> למשל או שמא מדובר במשהו שונה, ואם כן – מה הוא בדיוק.

כידוע אלתרמן לא הספיק להוציא את הספר לאור בחייו, אך הוא נמצא בעיזבונו כשהוא ערוך בידי ומותקן להדפסה, כפי שהעיד מנחם דורמן, המביא לבית הדפוס.

1 נ' אלתרמן, ספר החידות, תל אביב תשל"א.

2 ד' פגיס, על סוד חתום: לתולדות החידה העברית באיטליה ובהולנד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 9.

3 נ' אלתרמן, ספר התיבה המזמרת, [תל אביב] 1977. הספר יצא לאור לראשונה בשנת 1958.

על פי אותה עדות, נמצאו בעיזבוננו של אלתרמן עשרות עמודים קטנים ובהם רשימות מקוטעות שהוכנו לשם כתיבת הקדמה לספר.<sup>4</sup> ההקדמה לא נכתבה בסופו של דבר, אך מתוך ההערות המקוטעות שהותיר אלתרמן ניתן ללמוד דברים עקרוניים ובעלי חשיבות על תפיסתו את החידה בכלל ואת 'ספר החידות' בפרט.

אף שעל פי עדותו של אלתרמן ברשימותיו, כוונה הקדמת הספר לצעירים, היה בדעתו לכתוב 'הקדמה מקיפה'. אם ספר ילדים לפנינו, מה לו ולהקדמה כזאת? די להיזכר בהקדמה המחורזת ל'ספר התיבה המזמרת', שבאה להנהיר את פשר שמו של הספר, ושכוונה לקוראיו הצעירים,<sup>5</sup> ולהשוותה לשלל החומרים שנצברו בהערות ההכנה של אלתרמן ל'ספר החידות', כדי להסיק שניסוח התובנות הנוגעות לחידה ברשימות הללו לא נועד בהכרח לילדים ולנוער. ניכר שאלתרמן התייחס אל סוגת החידה בכובד ראש מחקרי כמעט, ונגע בה ברבדים עמוקים מכפי שנראה לכאורה.

ואכן כבר בספרי השירה הקנוניים שלו, שקדמו ל'ספר החידות', יש טקסטים בעלי תבנית חידה, המעידים על משיכתו של אלתרמן אל הסוגה האמורה. במחקר ובביקורת לא הרבו לתת את הדעת על תופעה פואטית זו. מן המעטים שעסקו בויקתו של אלתרמן אל החידה אזכיר את מנחם דורמן, זיוה שמיר ולאחרונה מירי ברוך. דורמן ציין בפרקי הביוגרפיה שלו על המשורר שהחידה הייתה 'נוכחות רוחנית מתמדת', "מוטיב" חי, המתחדש מדי פעם בפעם' בעולמו של אלתרמן,<sup>6</sup> והדגים זאת על פי אזכורי החידה בשני מאמרים של אלתרמן משנות השישים שכונסו בספרו 'במעגל'.<sup>7</sup> כמו כן הביא דורמן ראיה לזיקתו של אלתרמן אל החידה מן המשיכה שלו לתרגם את מחזהו של קרלו גוצי 'הנסיכה טורנדוט', שבו הגיבור מסכן את חייו בניסיון לפתור את חידותיה של הנסיכה הסינית ומצליח. שמיר עקבה אחר אזכוריו השונים של המושג חידה ביצירת אלתרמן, הן במשמעותו המטפיזית (חידת החיים, חידת הבריאה) והן במשמעותו

4 מ' דורמן, 'אחרית דבר של המביא לבית הדפוס', נ' אלתרמן, ספר החידות, תל אביב תשל"א, עמ' 157–159.

5 בהקדמה ל'ספר התיבה המזמרת' פתח אלתרמן בשיר מחורז בן שמונה שורות, המבאר לקורא הצעיר את הצד הטכני של המושג 'תיבה מזמרת', ובהמשך יצר במשפט אחד אנלוגיה בין ספרי זמר לתיבות מזמרות. בשמונה השורות הנותרות הוא סיפר בפרווה מחורזת בסגנון המקאמה על דיבורו המופנה אל הספר (המואגש) ועל ריב השירים המתחרים על הופעה בפתחת הספר. ההקדמה כולה כתובה אפוא ברוח מושעשעת ומותאמת לנמעניו של הספר, שהם קודם כול ילדים או בני נוערים. גם הקיצור של ההקדמה מעיד עליה בנדון זה.

6 מ' דורמן, 'החידה ופטרונה שאיננו', הנ"ל, אל לב הזמר: פרקי ביוגרפיה ועיון ביצירת אלתרמן, תל אביב תשמ"ז, עמ' 156.

7 נ' אלתרמן, במעגל: מאמרים ורשימות תרצ"ב–תשכ"ה, תל אביב תשל"א. המאמרים מתוך 'במעגל' שהוכיח דורמן הם: 'עיני הזמן האפל' (1964) ו'כמה דברים בשעה גדולה לשירתנו' (1963).

הסוגית הפולקלוריסטית. בפרשנות מפורטת לשירים 'לבןך' ו'הם לבדם' וכן בבית הראשון של 'אל הפילים', כולם מתוך הספר 'כוכבים בחוץ', היא בדקה את נוכחותו של עקרון החידה בהם ועמדה על מנגנוני ההסתרה וההטעיה שביסודם, הדומים לאלה של החידה.<sup>8</sup> ברוך התייחסה אל 'ספר החידות' מהיבטים אחדים, ובין היתר שמה דגש על היסודות הצליליים של החידות ובפרט על יסודות של חריזה ומשקל, וניתחה דוגמאות של חידות מובהקות<sup>9</sup> ושל חידות בלתי מובהקות. לדעתה אחד המסרים המרכזיים שרצה אלתרמן להעביר באמצעות הספר הוא עצמתה ועל-זמניותה של סוגת החידה.<sup>10</sup> היקף השימוש בתבנית החידה בשירת אלתרמן רחב יותר מן המתאר המסתמן בדברי החוקרים שהוזכרו, וניכר כי מדובר בעיקרון פואטי שהיה מקובל עליו גם בשירים שלכאורה אין להם דבר עם החידה כמהות וכסוגה. להדגמת העניין אבחן שני טקסטים:

א

[...] אֶת מְדוֹן הַחוּל  
תַּחְתִּי הַדְּבָרִי בְּכָרְעִי.  
בְּהַתְּרָצוֹ אֶל רוּחַ וְעֵלְעוּל  
הַחֹזֵק אַחֲזִיק בּוֹ. גַּר זָרְעִי,  
אֶבֶל בְּכַף יָדִי, לְעֵינַיִךְ כָּל,  
רְעַמְתּוֹ שֶׁל הָאָרֶץ.

ב

בִּיעַר גְּדֵלְתִי,  
בְּפָרְזֵל נִקְטְלְתִי,  
וְעַכְשָׁיו אֲנִי נֶעַ  
עַל כְּפָרִים וְעַל עֵיר  
וּבּוֹכָה וְצוֹחֵק  
וְיֵשֶׁר לְכֶם שִׁיר.

8 ז' שמיר, "הפתרון הוא אילם": למעמדן של האניגמה ושל האניגמה ביצירת אלתרמן, הנ"ל, עוד חוזר הניגון: שירת אלתרמן בראי המודרניזם, תל אביב תשמ"ט, עמ' 90–121.

9 חידה מובהקת, כניסוחו של פגיס, היא 'שאלת אתגר התובעת מן הנשאל שיכריזו על פתרונה, והיא ניתנת לפתרון מתוך עצמה, במסקנה הגיונית העולה מן הרמזים הכלולים בה' (פגיס [לעיל הערה 2], עמ' 36).

10 מ' ברוך, 'הצל': 'באור הוא משתטח, בחושך הוא בורח': על ספר החידות מאת נתן אלתרמן, עיונים בספרות ילדים, 21 (תשע"ב), עמ' 65–80.

גם בבחינה שטחית של שני הטקסטים הללו לא קשה לזהות דמיון עקרוני ביניהם: בשניהם דובר בלתי מזוהה מציג את עצמו במונולוג, בשורת משפטים המכילים ניגודים ופרדוקסים. בקטע הראשון מתאר הדובר את עצמו כמדביר את מדרון החול בכריעה, כלומר מעמדה שהיא מלכתחילה עמדת נחיתות. אך דווקא הוא, הנחות, שזרעו גר, אוהז לעיני כול את רעמת הארי, מלך החיות, ומשתמע שהוא משתלט עליו. בטקסט השני הדובר יליד היער, מעין מת־מַדְבֵּר המספר כי נקטל, ממשיך – על פי עדותו – לנוע בדרכים ('על כפרים ועל עיר'), ולא זו בלבד אלא שהוא מגלה סימני חיים ברורים: בוכה, צוחק ומזמר שיר.

שני הטקסטים מציבים אפוא אתגר לקוראים או למאזינים, האמורים לחבר את הפרטים הבלתי מתיישבים לכאורה ולפענח באמצעותם את זהותו של הדובר הנעלם. מבחינה סוגתית לפנינו טקסטים שיש בהם סימני היכר של חידה. ואמנם הטקסט השני נלקח מ'ספר החידות' של אלתרמן, אבל הטקסט הראשון לקוח מהקשר שירי שונה בעליל. לצורך הצגת העניין וחידודו הושמטו כאן שתי המילים הראשונות של הטקסט הראשון, שכן מיד בפתיחת השיר מזוהה הדובר באמצעות אותו צמד מילים: 'אמר ה[...]. כותרתו של שיר זה, שאינו מכוון מלכתחילה לתפקד כחידה, מגלה בפירוש מי הדובר, אולם למרבה הפלא כך הוא גם בכותרת החידה דלעיל מתוך 'ספר החידות', ועוד אשוב לעניין זה.

באחד הקטעים שנועדו לשמש לכתובת ההקדמה ל'ספר החידות' כתב אלתרמן: 'להקדמה – לדבר על עולם החידות: העולם הוא חידה, אך החידה היא עולם'; 'חידות הרבה יחד אינן רק פמות, הן מצטרפות לעולם – זהו עולם של קסם וכישוף'.<sup>11</sup> בדברים האחרונים יש כדי להסביר את משיכתו של אלתרמן ליצירת קורפוס נרחב של חידות המצטרפות לעולם, לאוניוורס, כפי שיוסבר בהמשך, אך לא פחות מכך יש בהם רמיזה לעיקרון פואטי המוכר עוד משלבי יצירתו המוקדמים: העיקרון המזווג חידתיות עם עולם של קסם ודמיון.

אכן, מן ההקדמות לחמשת חלקיו הראשונים של 'ספר החידות', העוסקים בחידות מובהקות – ולא בחידות היתוליות, כלומר בחידודים – ניתן ללמוד שהעיקרון שהעסיק את אלתרמן ב'ספר החידות' זהו לחלוטין לעיקרון הפואטי־הרעיוני המונח ביסודו של הספר 'כוכבים בחוץ'.<sup>12</sup> למשל, בהקדמה לפרק הראשון של 'ספר החידות' כתב כי 'בו אנו פוגשים פנים חדשות ומחדשים היכרות עם מכרים ישנים'. הפנים החדשות, כפי שעולה מן החידות עצמן, הן של מכרים ישנים, כלומר של פרטים ותופעות בנאליים

11 דורמן (לעיל הערה 4), עמ' 159.

12 נ' אלתרמן, 'כוכבים בחוץ', הנ"ל, שירים שמכבר, תל אביב תשכ"א, עמ' 7–14. הספר 'כוכבים בחוץ' יצא לאור לראשונה בשנת 1938.



המוכרים מחיי היום-יום. והרי זהו ניסוח תמציתי ומחודד של הפואטיקה העומדת בבסיסו של 'כוכבים בחוץ', זו המשרתת את גילויי המחודש של העולם באמצעות השירה ותחבולותיה. הן ב'כוכבים בחוץ' והן ב'ספר החידות' מופעל צופן פואטי מרכזי הנשען על הזרת המציאות המוכרת, והתוצאה בשני המקרים היא ריענון ההתבוננות בעולם ובתופעותיו. בין תחבולות ההזרה תופסות מקום נכבד בשני הספרים מטפורות של החיאה, הנפשה והאנשה של דוממים ושל תופעות פיזיקליות ובעיקר של איתני הטבע ומופעייהם.

אלתרמן כתב למשל: 'בְּחִלּוֹן הַשָּׁקֵט / כָּבֵר עֵינָיו אֲדָמוֹת' וכיוון לערב ('ערב בפונדק השירים הישן וזמר לחיי הפונדקית'); 'עַל הַגַּג מִתְעַגְלֹת לְהִקּוֹת יוֹנֵיהָ!' וכוונתו לאש ('הדלקה') או בְּדַבְרוֹ עַל שְׁמֵי הַלֵּילָה וְעַל הַיָּרֵחַ: 'הִלְכּוּ עִם גֵּרֵם הַיָּשָׁן / מִן הָעִיר הָאַחַת / אֶל עִיר אַחֶרֶת' ('קול'). בשורות שיר אלה הוא הפעיל בעצם את מנגנוני ההזרה המכווננים גם חידות מעין אלה המופיעות ב'ספר החידות', כגון 'הַגְּבִירָה בְּחָצֵר עוֹמֶדֶת. / שְׂרוּלָיָה בְּחֶדֶר' (השמש); 'פְּנִים צָחוֹת / לְאֹר הַשָּׁמֶשׁ, / אֵךְ בְּלֵילָה אֶלֶף נְמִשִּׁים וְנִמְשׁ' (שמים); 'סִיחַ אֲדָמוֹנִי / נִגַּשׁ אֶל חִלּוֹנִי' (ירח).

כאשר ניסה אלתרמן להגדיר את החידה ברשימותיו, הוא נשען על הטקסונומיה שלפיה חידה היא 'שיר (דימוי) – בדיחה – סיפור-אגדה – משחק' (וציין לעצמו שעליו להביא דוגמה לכל סוג). אולם בייחוד צדה את העין הגדרתו האגבית, הקצרה, ש'רוב החידות בעיקר כמו שירים קצרים'.<sup>13</sup> מתיחת האנלוגיה בין חידה לשיר קצר יוצרת זיקה מיידית אל מסורת החידה הספרותית העברית, ששיא פריחתה בשירי החידה של משוררי תור הזהב בספרד. יש להוסיף שמן הבחינה התאורטית העקרונית הקביעה שחידה היא דימוי והיא שיר קצר מכוונת לדעת גדולים. כבר אריסטו ציין כי 'בחידות טובות נמצא בדרך כלל השאלות טובות, מפני שההשאלות קרובות באופיין אל החידות'.<sup>14</sup> השאלות טובות הקרובות באופיין לחידות נמצאות כמובן בשירה, ובאופן בולט בשירת אלתרמן.

משיכתו של אלתרמן אל החידה ואל החידתיות, שיש לה ביטויים שונים גם בשירתו הקנונית, רומזת על סוג הקרבה שהוא מצא בין שתי הסוגות. כך הדבר בביטויים הפרדוקסליים בשירתו, שעקרונותיהם מזכירים את עקרונות הפרדוקס שעליהם מיוסדות חידות, וכך בעיקר במטפורות המורכבות הזרועות בה, והבנויות על פער

13 דורמן (לעיל הערה 4), עמ' 158–159.

14 דברים אלה של אריסטו כבר הזכירו רוזן-מוקד ופגיס במחקריהם בשירת ימי הביניים ובזיקה להבחנותיו הפואטיות של משה אבן עזרא, שזיהה גם הוא ציוריות מטפורית עם חידתיות. ראו: ט' רוזן-מוקד, "לנסות בחידות" – עיון בחידה העברית בימי הביניים, הספרות, 30–31 (1981) עמ' 169; פגיס (לעיל הערה 2), עמ' 39.

גדול במיוחד בין הנושא (tenor) למוליך (vehicle), אותו פער היוצר הן בחידה והן בשיר את אפקט ההפתעה והשנייה.<sup>15</sup>

ביטויים פרדוקסליים כמו 'דומיה במרחבים שורקת' ('ליל קיץ'); 'זה כבד העולם באגל טל' ('תמצית הערב'); 'מה תזק מקלות הדיעת?' ('יום השוק'); 'פלגו, בת שלי, ננוח בלעדינו' ('אולי היד אותך') ואוקסימורה רבים נוספים בשירת אלתרמן מופיעים על ידי מנגנון הדומה עקרונית לזה שמפעיל חידות מהסוג שב'ספר החידות', כגון 'יוצא ואינו שב / ועוד הוא כאן עכשיו' (הזמן); 'באין רגלים מדלג על ההרים / ובאפס יד פותח שערים' (רוח); 'קשור וכפות ועקוד / ובחדר יוצא בקרוד' (מטאטא).

אשר למטפורות האלטרמניות הסגנוניות, המקרבות רחוקים באורח שנון ומפתיע, רבות מהן ניתן להפוך ללא מאמץ רב לחידות מרהיבות. לעניין זה ראוי להזכיר את הערתו של פגיס שאף אם כל השיר מטפורי ודומה ברקמתו לחידה, הוא נבדל ממנה בייעודו,<sup>16</sup> אך גם את דבריו המוספים באותו הקשר, לאמור: 'שינוי מכוון שנעשה בייעודו של שיר עשוי לגרום בו לגלגול ז'אנרי, מחידה לסוג גלוי או להיפך'.<sup>17</sup> הניידות האינהרנטית הזאת והפוטנציאל החידתי הגלום במטפורות האלטרמניות ניכרים למשל במטפורה העשירה 'במגלגל זהב פנס מפיל אפים / עבדים שחורים לרחב הרציף', מתוך השיר 'ליל קיץ' ('כוכבים בחוץ'), שניתן להפיק ממנה לפחות שתי חידות: מי (או מה) מפיל אפיים עבדים שחורים במגלגל זהב? (פנס); ומי הם העבדים השחורים המופלים אפיים במגלגל זהב על ידי הפנס? (הצללים). בדומה לכך ניתן לחלץ חידה מן התמונה 'ומנערות נשך, מגבתי גזזטרות, / את להבות האדם של כרים וקסת!' בשיר 'מראות אביב גאות' ('כוכבים בחוץ'): נשים מנערות מן הגוזזטרות להבות אודם – מה הן? (כרים וכסות). אף על המשפט 'פי עם זעיר וחד שורף, אמן, בלי אש' בשיר 'ארבה' שב'שירי מכות מצרים' ניתן לחוד: איזה עם זעיר וחד שורף בלי אש? ואילו על המשפט 'פי אליהם יעוט כשור נגח / אבל מהם יושב בצפריים' (השיר הרביעי מתוך המחזור 'שוק הפירות' ב'חגיגת קיץ')<sup>18</sup> אפשר לשאול: מי הוא הנוגח כשור בעצמים וחוזר מהם כציפורים? (אור הקיץ).<sup>19</sup>

15 בעניין זה כתבה שמיר על אלתרמן: 'בחוש של משורר מניאריסט הוא הבחין, בוודאי, לימים, כי התמודדותו של הנשאל עם פיצוח הצופן של החידה דומה עד מאוד לאתגר האינטלקטואלי שמציב המשורר המודרני לפני קוראיו, שעה שהוא מפגישם עם דימוי מבריק, המצמיד זה לזה להרף עין שני עניינים, שהדומה ביניהם הוא מפתיע, שרירותי, בלתי אורגני וללא תקדים בשירת הדורות הקודמים' (שמיר [לעיל הערה 8], עמ' 97–98).

16 פגיס (לעיל הערה 2), עמ' 38.

17 שם.

18 נ' אלתרמן, חגיגת קיץ, תל אביב תשכ"ה.

19 הפרדתי כאן את שתי השורות הללו מהקשרן, שבו נמסר בפירוש מי הוא הדובר.

חידות שאינן מבקשות פתרון: טשטוש הגבול בין חידה לשירה

ברשימותיו להקדמה ל'ספר החידות' כתב אלטרמן כי 'חידות היסוד העממיות עם היסוד המיתולוגי [...] אינן עניין של מציאת פתרון. הן יותר משל ונמשל, ציור, דימוי'.<sup>20</sup> דברים אלה נשמעים לא רק כהגדרה של סוג החידות המסויים שאליו רמו אלטרמן, אלא גם כאפיון של פן בולט בשירתו הקנונית. נטייתו לשימוש אינסנסיווי בתמוניות בלתי שקופה וריבוי המצאותיו הפיגורטיביות קולעים את הקוראים לסיטואציה של הֶבְכָּה, האופיינית למה שפגיס כינה מצב הַחִיד, ומקרבים את שירתו לעתים למעמד של חידה. אמנם במצב החיד נתבעים הקוראים בדרך כלל לפענח החידה, אך ניתן להחיל על שירתו של אלטרמן את תפיסתו שלו שחידות מסוימות אינן מבקשות בהכרח פתרון, ושחשיבותן בעצם קיומן כחידות. את פתרוניותהן של חידות מן הסוג האמור תפס אלטרמן רק 'כמו שם בראש השיר או הסיפור',<sup>21</sup> וגם בכך ניכרת הקרבה שבין ובין השיר האלטרמני מרובה השאלות, המציג לפני הקוראים מעין שרשרת חידות, שפתרונו נתון כבר בעצם כותרתו של השיר, אך בצורתן הן ממשיכות לקיים את מצב החיד.

הטקסט הראשון שהוצג לעיל, שאיננו מתוך 'ספר החידות', כתוב כחידה אשר אינה מבקשת פתרון. השיר נושא את הכותרת 'השיח' והוא מתוך המחזור 'שירי נוכחים' שבספרו של אלטרמן 'עיר היונה'.<sup>22</sup> כמה וכמה שירים במחזור זה כתובים לפחות בחלקם בתבנית של חידה שאינה מבקשת פתרון – הטכניקות הבסיסיות של החידה נוכחות בהם, אולם כותרות השירים (כגון 'הרחוב', 'החלום', 'האש', 'אוהל הסיירים', 'הפונדק הישן', 'הפקודה') מכילות למעשה מראש את פתרונה של החידה שאינה חידה שהשיר מגולל. גם ההכרזה שבראשי השירים במחזור זה, המציגה את הדובר במפורש ('אמר הפונדק', 'אמר החלום', 'אמרה הפקודה' וכו'), מרחיקה את הכתוב מן החידה הקלאסית ומקרבת אותו לתחום המכתם, שנושאו ידוע לקוראים או למאזינים, ושכוחו בעיקר בחידודו ובהמצאותיו. עם זאת הדיבור המונולוגי של הדוממים במחזור – המתארים את עצמם ואת תכונותיהם בדרך של גילוי טפח וכיסוי טפחים ובאמצעות מטפורות וטכניקות של כיסוי והטעיה – דומה ביותר לנוסח שבו דוממים במחזור – או בעלי חיים מציגים עצמם בחלק מן החידות המובהקות שב'ספר החידות'.

אביא כדוגמה נוספת קטע של מונולוג מתוך 'שירי נוכחים' אל מול חידה מ'ספר החידות'; במקרה זה הנושא של שני הקטעים משותף: ('אִמְרָה הָאֵשׁ): מִחֻלְמִישׁ וְצֹר /

20 דורמן (לעיל הערה 4), עמ' 159.

21 שם.

22 נ' אלטרמן, עיר היונה, תל אביב תשל"ב. הספר יצא לאור לראשונה בשנת תשי"ז.

הַגְּחָתִי וְכִקְשֵׁת יְרִיתִי חֵץ / וּבִמְעוּפֵי אֲנִי קָרַעְתִּי סָגוֹר / מְעַצְמִים שׁוֹנֵי צוּרוֹת אֵין קֶץ' (פתיחת השיר 'האש' מתוך 'שירי נוכחים'); 'בְּאֶבֶן נִמְתִּי, / מֵאֶבֶן קִמְתִּי, / טַפְסָתִי בְּעֵץ, / הַתְּעוּפְפִּתִי כִּנְיָץ' (האש, אבן הצור; 'ספר החידות'). לבד מן העובדה שדוגמה זו מצביעה על עיסוק 'כפייתי' של אלתרמן בנושאים מסוימים – כגון האש – ועל נדידתם מסוגה לסוגה,<sup>23</sup> ניתן להבחין בדמיון בין הקטעים בשימוש בתכונות ובטכניקות של חידה, כגון פרדוקס, הטעיה והסתרה. במונולוג מתוך 'שירי נוכחים' הדובר מגיח מן הדומם ומתפקד כחי, שהרי הוא מדמה עצמו לקשת וכן לבעל חיים בעל יכולת מעוף; בדומה לכך בחידה מתוך 'ספר החידות' הדובר נעור לאחר שהיה במצב של שינה בתוך האבן הדוממת והיה בעצם חלק ממנה, הופך לבעל יכולת תנועה, ואף מדומה לבעל חיים או לאדם המטפס על עץ ולנץ מעופף. והנה אף שלכאורה יש לחידה זו תכונות של חידה מובהקת, היא מופיעה ב'ספר החידות' כשכותרתה מעידה על פתרונה.

חידות מעין אלה, שכותרותיהן הן פתרוניותיהן, רווחות ביותר ב'ספר החידות' של אלתרמן, ומנוטרל בהן מראש האתגר המוצב לפני הפותרים הפוטנציאליים. כמו בשירים עמוסי מטפוריקה חידתית, עיקר הנאתם של הקוראים כאן היא במפגש עם מלאכת המחשבת המושקעת בהסוואת הנושא. אלתרמן כתב במפורש על תכליתו של 'ספר החידות': 'התכלית כאן – לא למצוא את הפתרון, אלא לראותו בתוך ציורה של החידה'.<sup>24</sup> בכך הוא חתר בעצם תחת עקרון היסוד של סוגת החידה, המציבה בדרך כלל את הפתרון כאתגר אינטלקטואלי לנמענים, וטשטש עוד יותר את קווי התיחום שבין החידה ובין שירתו הקבנונית.

גם השירים וקטעי השיר האלתרמניים דמויי החידה שמחוץ ל'ספר החידות' תכליתם אינה להציג לקוראים אתגר של פענוח, ועם זאת קרבתם אל תבנית החידה ברורה ומעוררת עניין. אתחקה בקצרה אחר כמה מהקטעים הללו כדי לעמוד על אופיים. התבנית המינימלית היא מכתם קצר בן שני טורים, כמו זה הפותח את השיר השני

23 לעניין הופעת מוטיב האש בכלל יצירתו של אלתרמן ובסוגותיה השונות, כולל סוגת החידה, ראו: ח' שחם, 'פירומניה ספרותית? מוטיב האש: מקורותיו וגלגוליו בשירת אלתרמן', ח' חבר (עורך), רגע של הולדת: מחקרים בספרות עברית ובספרות יידיש לכבוד דן מירון, ירושלים תשס"ו, עמ' 874–904.

24 דורמן (לעיל הערה 4), עמ' 159. מעניין לציין בהקשר זה כי ב'ספר החידות', שיצא לאור לאחר פטירתו של אלתרמן, אכן מופיעים ציורי חידה, ולא במשמעותם המטפורית. אלו הם איוריה של צילה בינדר, המלווים את הספר ומדגימים יפה את המונח האלתרמני הזה. בינדר ציירה את החידה ובתוכה את הפתרון, ובדרך זו אמנם רואים הקוראים את הפתרון בתוך 'ציורה' של החידה' באופן מוחשי וממשי. למשל בחידה 'אחים ארבעה / עומדים על עמדם / מגבעת אחת לארבעתם' ציירה בינדר ארבע דמויות אנושיות (אחים) וטבלה עגולה מונחת על ראש ארבעתם. הטבלה היא טבלת שולחן, ומכאן שהפתרון והחידה נתונים כאחד בציור ההיברידי.

בפואמה 'שיר עשרה אחים' ('עיר היונה'): 'הוֹרְתוּ עֲנֵפָה וּבְרִיתוֹ תִּנְפָה / וְנִשְׁבַּע לְרַבְכָּה וּבְגָד'. מובן שכותרת השיר, 'היין', מייצרת את הצורך להתמודד עם החידתיות שבניסוח הפתיחה. בגוף השיר, במשפט: 'הַגְּלִי, כִּי שְׁבָעִים הֵמָּה הַגְּבוּרִים', נרמז טקסט ידוע שיוחס לשלמה אבן גבירול, ושמונסח במקורו (בחלקו) כמין חידת לשון משעשעת, הנסמכת על הגימטרייה של המילים יין ומים: 'שְׁבָעִים הֵמָּה הַגְּבוּרִים / וְיִכְחִידוּם תְּשָׁעִים שָׁרִים'.<sup>25</sup> הרמיזה המובלעת לשיר שיוחס לאבן גבירול ומבנה הטור השירי והחריזה הפנימית שבו מלמדים על נוכחותה העקרונית של רוח החידה העברית הביניימית ברקע כתיבת השיר, אף אם השיר השלם לא נכתב כחידה.<sup>26</sup>

דוגמה קצרה נוספת ניתן לחלץ מתוך חתימת השיר 'רשפי אש' מן המחזור 'כחוט השני' ('עיר היונה'). בהשמטת מילה אחת מתגלה תבנית של חידה: ('אָךְ) כֹּל הַנּוֹשֵׁקָה לֹא עַל סֵפֶר / הוֹפֵךְ אֶת שְׁפָתָיו לְאֶפֶר'. אולם שלא כבדוגמה הקודמת, כאן לא רק הכותרת מתפקדת כפתרון, אלא השיר כולו, המקדים את טורי החתימה בעלי האופי המכתימי, עוסק בתופעה הנרמזת.

בשירים אחרים משתלטת תבנית החידה על חלקים ניכרים של השיר. כך בשירים 'הרחוב', 'החלום', 'האש' ו'הפקודה' מתוך 'שירי נוכחים' ('עיר היונה'). כאן אין מדובר בתבנית מכתמית ובמבע תמציתי כי אם בבתים שלמים ובקטעים ארוכים, שבהם דובר דומם או מופשט נושא מונולוג המתאר את תכונותיו באמצעות מערכת של ניגודים או פרדוקסים. האיכות החידתית של הקטעים הללו מתחדדת כמובן עם השמטת שם הדובר מראש הקטע או הבית, כבדוגמה הבאה: ('אָמַר הַחֲלוֹם): רְאֵה / תִּרְאֶה וְשָׁמַע תִּשְׁמַע / עוֹלָם לֹא אֵל בְּרֹא / וְלֹא אֵל נִתֵּן בּוֹ נִשְׁמָה. / וְרֵאִיתָ בְּאוֹר הַיָּר, / אֲשֶׁר לְמֵאוֹרוֹת לֹא אֵךְ הוּא, / אֲנָשִׁים לֹא נּוֹצְרוּ מֵעֶפֶר / וְנָשִׁים לֹא מְאִישׁ לָקְחוּ'. השימוש הרב ביסוד השלילה (ליטוטס), המבליט כאן את הפער בין המסמן למסומן, מעצים את ההזרה, כמו בחידות שבהן הוא תורם תרומה חשובה להצפנת הנושא.<sup>27</sup>

תבנית דמוית חידה יכולה להשתרע כאמור גם על שיר אלתרמני שלם, כדוגמת

25 מדובר בשיר 'ככלות ייני'. ראו: שירי שלמה בן יהודה אבן גבירול, א, מהדורת ח"נ ביאליק וי"ח רבניצקי, ברלין תרפ"ד, עמ' 156. השיר בנוי על משחק לשון ונתאר באופן היפרבולי והיתולי את תוצאות מהילת היין (בגימטרייה 70) במים (בגימטרייה 90) או המרת היין במים בעת משתה בבית השוע.

26 על הכרתו של אלתרמן את שירת ימי הביניים העברית ניתן ללמוד בעקיפין מההיצאות של 26 ספרים מספרות ימי הביניים בספרייתו הפרטית. ראו: ס' רוזנברג, 'ספרייתו של אלתרמן', מחברות אלתרמן, ג, תל אביב תשמ"א, עמ' 167.

27 כך לדוגמה בחידה שכותרתה 'הכִּבְרָה': 'לֹא רָחַב לָהּ, לֹא עֲמָק לָהּ / כִּי לֹא בְּאֵלָהּ הִיא נֶאֱדָה. / אֵךְ תֵּן בָּהּ אֶת יְאוֹר מְצָרִים [...] וְהִיא אֵינָה מְלֵאָה, או בחידה שכותרתה 'לֹא רָמַץ': 'לֹא רָמַץ הוּא וְלֹא גִחְלַת / אֵךְ לְשׁוֹנוֹ כְּאֵשׁ אוֹכְלַת'.

השיר 'השיח', שצוטט לעיל, וכמוהו השיר 'האשה', החותם את מחזור 'שירי נוכחים'. קרבתם של טקסטים אלה אל החידה נשענת בין היתר על קוצר יריעתם, המזכיר את הקומפקטיות של החידה.

לצד טקסטים דמויי חידה מן הסוג שצוין לעיל, יש ביצירתו של אלתרמן קטעי טקסט שאפשר לסווגם ביתר חדות ודיוק כחידות מדומות: גם קטעים אלה כותרתם נתונה, והאובייקט המתואר בהם ידוע מראש. הדיבור החידתי מתבטא כאן בפרישת מסכת פרטים שאינם נקשרים זה לזה, ושאמורים לרמוז כביכול על האובייקט המסתתר מאחוריהם. אולם התנאי החשוב, שעל כל הרמזים 'להלום את הנשוא במהותו, בתכונותיו המובהקות והידועות', כפי שניסח זאת פגיס, תנאי זה אינו מתקיים בהם. הדוגמה הבאה, מתוך השיר 'העיר' שבמחזור 'דברים שבאמצע' ('חגיגת קייץ'), תבהיר זאת: 'פְּעָמִים וְנִגְלִיתַּ תְּרַאֲנָה בְּלֵיל חֶרֶף / מֵאַחֲרֵי מֶסֶךְ קְרָשִׁים וְשֶׁק / מִחֲלִיפָה בִיעָף שְׁמֵלַת חֶשֶׁק / וְנִגְלִיתַּ עֵינֶיךָ בְּכַרְק'. על אף השימוש בשורש רא"ה, המשמש כמאפיין רטורי בחידות לא מעטות,<sup>28</sup> המטפוריקה, הלקוחה מתחום התאטרון, והנוגעת בתחום הארוטי, אינה מאפשרת לאתר את הנעלמת בשל חוסר מובהקותם של התיאורים כמאפייני עיר דווקא. עם זאת הרטוריקה והשימוש הצפוף במטפורות קרובים לאלה של החידות המובהקות הכלולות ב'ספר החידות' של אלתרמן, כגון 'עלמה עדויה לקום השכימה', / פְּנֹרָה מִפֶּתַח חוֹתֵיהָ בְּדִשָּׁאִים, / יֶרֶחַ רָאָה, לֹא סִפֵּר – / הַשֶּׁמֶשׁ מִצָּאָה וְאֶסְפָּה וְהֵרִימָה' (טל).

וריאציה מעניינת על נוסח החידה המדומה, הלקוחה אף היא מתוך המחזור 'דברים שבאמצע' ('חגיגת קייץ'), היא השיר 'שקר החן':

הָאֵשׁ הַמְּבִשֶׁלֶת

אֲדַמָּה עֵינָהּ

פְּנֵיהָ עֶשֶׂן

כַּפְּנֵי הַזְּקֵנָה.

יָפָה מִמֶּנָּה

אֲחוּתָה בְּרִיק,

אֵךְ לֹא הִיא תֵּאֲכִיל גָּבֶר

בְּשֶׁר וְיִרְק.

הרטוריקה היא רטוריקה מובהקת של חידה, המבוססת על ניגודים ברורים בין שני

28 כך לדוגמה אצל אלתרמן ב'ספר החידות': 'רְאִיתִי עֵץ אֵין שֶׁרֶשׁ וְאֵין נוֹף' (עמ' 21); 'רְאִיתִי בְּרֶנֶשׁ / עוֹמֵד וְלֹא מֵשׁ' (עמ' 39); 'רְאִיתִי עֵץ, מִסֵּפֶר בְּדִיו / אֶחָד וְשְׁנַיִם וְעוֹד שְׁנַיִם' (עמ' 129).

הבתים. האש המבשלת ואש הברק הן ישויות דוממות, המדומות לישויות חיות. כותרת השיר, הלוקחה מן התחום המוסרני, רומזת בעקיפין על 'פתרון' החידה. למעשה נדרשים הקוראים למאמץ קטן בלבד כדי להגיע למסקנה ששני סוגי האש המתוארים רומזים במשתמע לשני טיפוסים נשים: האישה החוקית, עקרת הבית המזקינה ליד הכיריים, ומולה – המאהבת הצעירה והיפה, שלכל אחת מהן יתרון וחסרון לעומת זולתה. תהליך ההצפנה בשיר זה אינו מורכב אפוא, ואף על פי כן יש לשיר זיקה בלתי מבוטלת לסוגת החידה, גם אם הוא מתפקד כחידה מדומה בלבד.

אם כן סוגת החידה, ועל כל פנים תכונות ברורות שלה, גלשה בשירת אלתרמן אל ספרי השירה הקנוניים שלו. ניתן להבחין בריכוז מסוים של התופעה בעיקר בשני מחזורי שירים: 'שירי נוכחים' ב'עיר היונה' ו'דברים שבאמצע' ב'חגיגת קיץ'. שני המחזוריים הללו עוררו את סקרנותם של קוראים ומבקרים כאחד ולא זכו להסבר מלא וממצה. שניהם נראים חריגים בנופי הספרים שבהם הם נטועים ומפתיעים בנקודה שבה הם מופיעים ברצף הספר. דרכי ההתקשרות של השירים הבודדים בתוך מחזוריים אלה מעורפלות עד סתומות, וההיגיון המדריך כל אחד מן המחזוריים הללו הוא עלום.<sup>29</sup> אין ספק שבשני המחזוריים השונים הללו ניסה אלתרמן את כוחו השירי בפרספקטיבות פואטיות יוצאות דופן ובדרכי התבוננות ייחודיות המאירות תופעות מוכרות. אך גם מבלי לחשוף את האנטומיה המדויקת של שני המחזוריים האלה, אפשר להבחין בעובדה המעניינת שהישויות הזוכות ל'לבוש שירי בתבנית החידה הן בעיקר ישויות אשר עמדו במוקד ההתבוננות בספר 'כוכבים בחוץ': הרחוב, הפונדק, האש, האישה, העיר, הצומח וגם החלום – מקורו של מעשה האמנות. בין שהדבר מכוון ובין שאינו כך, אין להתעלם מן הסימפטומטיות של תופעה זו: הוויות אשר הופיעו כבר בספר 'כוכבים בחוץ' כאובייקטים להתבוננות רעננה ולא בנאלית ולתיאור באמצעות מטפוריקה עשירה וחדתית, חוזרות ומופיעות בגלגולים שונים בספריו המאוחרים יותר של אלתרמן. אף כי בספרים המאוחרים הפואטיקה שונה, האיכות החידתית של ההוויות הללו נשמרת, על ידי ייצוגה באמצעות הפואטיקה של החידה, הנשענת בעיקר על עקרון ההזרה. השלב האחרון בתהליך הפואטי האמור הוא הפיכת ההתבוננות בהוויות הללו, שאלתרמן כינה מכרים ישנים, לחידות של ממש ב'ספר החידות', שהוא לטעמי המסכה הפואטית האחרונה של אלתרמן.

29 על המחזור 'דברים שבאמצע' מתוך 'חגיגת קיץ' כתבה שמיר: 'המחזור "דברים שבאמצע" שייך אם כן לאותם מחזוריים שכתב אלתרמן לאחר "כוכבים בחוץ" [...] והמאירים תופעה מסוימת מצדדיה השונים. השירים במחזוריים אלה נקשרים ואינם נקשרים אלה לאלה, דומים ואינם דומים אלה לאלה – הכול בעת ובעונה אחת' (ז' שמיר, 'אלף קיץ וקיץ ב'חגיגת קיץ', הנ"ל, על עת ועל אתר: פואטיקה ופוליטיקה ביצירת אלתרמן, תל אביב תשנ"ט, עמ' 293).

### סוף מעשה במחשבה תחילה: עקרונות הארגון והמבנה ב'ספר החידות'

'ספר החידות' מכיל בעיקרו חידות מתורגמות ממקורות מגוונים, הנפוצות במרחבי תרבות שונים. ככל הנראה התוודע אלטרמן אל החידות הללו דרך קבצים ואוספים של חידות בלשונות אחדות, אשר היו ברשותו, כפי שידוע לנו מסקירת ספרייתו.<sup>30</sup> מתוך הכרת קובצי החידות הללו הפיק אלטרמן תובנות ומסקנות באשר למעמדה של החידה בעמים שונים. למשל הוא קבע כי 'יש עמים שהחידה פורחת אצלם בכוח דמיון שלהם יותר מאשר עמים אחרים', והביא לדוגמה את הרוסים; הוא הגדיר את החידות הארמניות כפרודיה על החידה, ושקל להביאן במדור מיוחד בעל אופי 'היתולי מובהק'; ובדבריו על החידות היהודיות טען כי יש בהן גם 'מין הפולקלור העולמי, אך כמו לגבי לשונות אחרות יש כאן גם ספציפיות, אם במתן צביון מיוחד לחידות ידועות ואם ביצירת חידות מיוחדות שמקורן הווי יהודי'.<sup>31</sup> הבחנה אחרונה זו הוא החיל ככלל גם על תרבויות אחרות, וראה את ביטויו של הייחוד הלאומי בחידות 'לא רק בצביון האתנוגרפי הכולל, אלא גם ברוח הדברים, בסגנון, בהשקפה, במידת הפיקחות או הצחוק או המרירות. זה עניין דק יותר, גורס אלטרמן, אך הוא אולי העיקר והוא ראוי למחקר מיוחד'.<sup>32</sup>

לאור דבריו אלה של אלטרמן ניתן היה אולי לצפות שהוא יבליט את התובנות האמורות באמצעות ארגון הספר על פי מוצאן של החידות. אך הוא לא עשה כן, על אף הבחנותיו הנזכרות והכרתו בצורך לחקור את היסודות המאפיינים חידות לאומיות. עקרון הארגון שבחר מטשטש באורה מודע ומכוון כל זכר למוצאן הלאומי של החידות שבספר. בעיקר בולט הדבר כאשר מובאים מספר נוסחים של חידה אחת ללא כל התייחסות למוצאם של הנוסחים הללו. מסיבותיו שלו הגיע אלטרמן למסקנה שאת הספר 'אין טעם לחלק לפי ארצות ועמים',<sup>33</sup> וארגן אותו על פי עיקרון מוצהר אחר, העיקרון הנושאי.

מובן כי עקרון הארגון של אוסף ובחירת הפריטים המרכיבים אותו נתונים לחלוטין

30 ראו לעניין זה: רוזנברג (לעיל הערה 26), עמ' 173. רוזנברג העלתה את ההשערה ש'ככל הנראה הסתייע נ"א [נתן אלטרמן] בספרים אלו שעה שחיבר את "ספר החידות" (שם). מעניינת במיוחד הערתה ש'מן הראוי לבדוק באיזו מידה שימשו ספרים אלו מקור לכתיבת מחרוזות שיריו הקטנים "דברים שבאמצע" הכלולים ב"הגיגת קיץ"'. על דמיונם של שירים מתוך 'דברים שבאמצע' לתבנית החידה עמדתי בפרק הקודם במאמר זה.

31 דורמן (לעיל הערה 4), עמ' 158.

32 שם.

33 שם, עמ' 157.



בידיו של האנתולוגיסט והוא רשאי לנמקם כרצונו.<sup>34</sup> ואכן ברשימות ההכנה לכתובת ההקדמה לספר נטל אלתרמן לעצמו סמכות זו של המאסף והסביר בהקשר האמור כי 'נושאייה הראשונים של החידה צריכים להיות נכסיה הראשונים של התרבות והרכוש'. הוא לא פירט, אולם דורמן, שליקט את הקטעים להקדמה, ושניסה להרכיבם לכדי אמירה משמעותית, הוסיף את פרשנותו שלו למשפט זה: 'חיות-בית וחפצי-בית'.<sup>35</sup> ואולם מעיון בספר עולה כי חידותיו עוסקות לא רק בחיות בית ובחפצי בית. תפיסת העומק של הספר, שהיא תוצאת עריכתו בידי אלתרמן עצמו, אולי נעלמה מעיניו של המביא לבית הדפוס.

הספר כולל שישה פרקים, ולכל אחד מהם הקדמה מחוררת, העוסקת בנושאי החידות שבפרק. בהקדמה לפרק השישי העיר אלתרמן כי 'החלק הזה אמנם עמוקים רעיונותיו ומליצתו / אך החידות הנכונות והאמיתיות נמנעות על פי הרוב מלהימצא במחיצתו / שכן יש הבדל ביניהן ובינו'. אלתרמן יצר אפוא בידול בין חמשת הפרקים הראשונים של הספר ובין הפרק האחרון, בהישענו על אמות מידה סוגתיות. עם זאת הוא לא היסס לכלול בספר את שתי תת-הסוגות.

במונחים מתחום חקר החידה אומר שאלתרמן הבדיל כאן בין חידות מובהקות לחידות בלתי מובהקות. חידה מובהקת, כניסוחו של פגיס, היא 'שאלת אתגר התובעת מן הנשאל שיכריז על פתרונה, והיא ניתנת לפתרון מתוך עצמה, במסקנה הגיונית העולה מן הרמזים הכלולים בה'.<sup>36</sup> ואילו חידה בלתי מובהקת היא 'שאלת אתגר שאיננה ניתנת לפתרון מתוך פענוח הרמזים הכלולים בה', כגון 'אתגר מדומה שכונתו הומוריסטית, שאלה שאינה דורשת פענוח אלא חישוב, [או] משימה הדורשת עזרה מבחור'.<sup>37</sup>

לצורך הדיון כאן אתרכו בחמשת הפרקים הראשונים של הספר, המכילים חידות מובהקות. הללו מאורגנים כדלקמן: בפרק הראשון חידות על דוממים, בשני חידות על הצומח, בשלישי חידות על איתני הטבע ותופעותיו (עם תוספות אחדות), ברביעי חידות על בעלי חיים ובחמישי חידות על גוף האדם.

כבר במבט ראשון ניכר כי חיות וחפצי בית, שהווכרו לעיל בפרשנותו של דורמן, הם רק חלק מתוך הרצף הנושאי של הספר, ודורמן הזכירם בסדר שאינו נאמן למקור. ברצף שקבע אלתרמן בולט 'קו אבולוציוני' – מן הדומם אל האדם, בסולם התפתחות

34 לעניין זה ראו למשל את דבריו של טיילור: A. Taylor, 'Introduction', idem, *English Riddles from Oral Tradition*, Berkeley and Los Angeles 1951, pp. 3-5

35 דורמן (לעיל הערה 4), עמ' 157.

36 פגיס (לעיל הערה 2), עמ' 36.

37 שם.

עולה. עם זאת אין הסולם נשען על הדגם השגור, מאחר שמשורבב לתוכו פרק חידות על איתני הטבע ותופעותיו, אשר אינם שייכים ברגיל לסולם האמור, ופרק זה ממוקם בין פרק החידות על הצומח לבין זה על בעלי החיים. מה ראה אלתרמן לשנות את הדגם הרגיל והמוכר של הסולם על ידי התוספת התמוהה? התשובה נמצאת אולי ברשימות שנועדו לשמש לכתיבת ההקדמה לספר. בקטע מהן שכבר הוזכר לעיל כתב אלתרמן: 'להקדמה – לדבר על עולם החידות: העולם הוא חידה, אך החידה היא עולם', וכן: 'חידות הרבה יחד אינן רק כמות, הן מצטרפות לעולם – זהו עולם של קסם וכישוף'.

לא רק החידה הבודדת היא אפוא עולם, במובן האלתרמני, אלא במפורש 'חידות הרבה יחד' הן שיוצרות לדבריו עולם. אלתרמן חשף בדברים אלה את ההיגיון שביסוד צורת העריכה של הספר: הספר אינו אוסף חידות המאורגנות על פי נושאים אקראיים, כי אם נועד להעמיד עולם שלם, אוניוורסל,<sup>38</sup> המכיל את כל הקטגוריות המוחשיות המוכרות, ועולם זה מתנהל על פי עקרונות שאלתרמן כינה קסם וכישוף. על פי תפיסה זו לא ייתכן שיייעדו מתוך עולם זה איתני הטבע ותופעותיו, שהם חלק בלתי נפרד מסביבתו המידית של האדם, מה גם שהם עיקר חשוב בעולמו השירי של אלתרמן עצמו, במיוחד בספרו הראשון, 'כוכבים בחוץ'. בהציבו את פרק החידות האמור בין הפרק על הצומח לפרק על החי – ולא למשל באחד הקצוות של הספר – רמז אלתרמן על האופן שבו נתפסים יסודות אלה ביקום השירי שלו: כהוויות שיש בהן חיים לא פחות משיש בצומח ובחי. מעניין לציין כי החידות הרבות ביותר בספר מוקדשות לאיתני הטבע בפרק השלישי (87 חידות) ולדוממים בפרק הראשון (85 חידות). החיאתם הספרותית של האובייקטים בשתי קבוצות אלה אכן יוצרת אפקט של מעין 'עולם של קסם וכישוף', כניסוחו של אלתרמן.<sup>39</sup>

מובן שאלתרמן בשיריו וכן בחידות שליקט ובהר עבור ספרו לא הגביל עצמו רק להשוואות ממין אלה שגרמזו (הדומם המדומה לחי), ובמסגרת הפואטיקה המיוחדת והמודגשת שלו לא נפקד מקומן של ההשוואות אל הדומם, ובלבד שיש בהן כדי לגלות פנים מפתיעות ורעננות באובייקט המתואר.

38 בסדר המסוים שקבע אלתרמן לשערים בספר ניתן לראות גם מעין שיקוף של סדר הבריאה על פי פרק א בספר בראשית.

39 יתר החידות בספר מתחלקות כדלהלן: 37 חידות על הצומח, 24 על בעלי חיים ו-20 על אברי הגוף האנושי.

פלורליזם ססגוני: לבושן הפואטי של החידות המתורגמות  
ב'ספר החידות'

החידות המובהקות שבחמשת חלקיו הראשונים של 'ספר החידות' הן מה שמכונה במחקר חידות נושא, שפתרון הוא מושג, עניין, חפץ או דמות. הנושא נרמז בחידות אלה 'בדימויים מוזרים או בסמלים או ברמזים למקורות',<sup>40</sup> אך לא באופן הקשור לשפה מסוימת, ועל כן הן ניתנות להיתרגם. מובן אפוא מדוע בחר אלתרמן אלה ולא בחידות לשון, שפתרון 'מילה על צירופי אותיותיה בלשון מסוימת בלבד',<sup>41</sup> ולפיכך אין הן ניתנות להיתרגם משפה לשפה.

את נוסחי החידות הקבועים (תוכן ומבנה) שאל אלתרמן כאמור ממקורותיהן בלשונות זרות, אך בבואו להעניק לחידות לבוש עברי הוא נטל לעצמו את חירות היוצר (ליצניציה פואטיקה), וביטא באופנים שונים את ייחודו היצירתי.

כל החידות שבספר כתובות כשירים מחורזים ולא כחידות בפרוזה (חוץ מחידת הספינקס, החותמת את הפרק החמישי). בכך יצר אלתרמן זיקה למסורת החידה הספרותית העברית של משוררי ספרד, שחידותיהם הן קודם כול שירים,<sup>42</sup> והן חלק בלתי נפרד ממכלול יצירתם הפיוטית. אולם בדיקת היסודות הצורניים של שירי החידה האלתרמניים מלמדת על אי תלות במסורת הפואטית הקדומה מכל בחינה אחרת. למשל תבניות החריזה ב'ספר החידות' אינן עקביות והן משתנות משיר לשיר. נמצא כאן חריות צמדדים, חריזה מסורגת, חריזה חובקת, חריזה מבריחה (כלומר חרוז החוזר לאורך כל הטורים), עירוב של שתי תבניות חריזה בשיר אחד ועוד. גם אורך השירים אינו קבוע – מחידה בת שני טורים ועד חידה בת עשרים טורים ובתווך כל המגוון. השירים אינם כתובים במשקל מדויק, ואורך טוריהם עשוי להשתנות באותו השיר מטור בן שתי מילים לטור בן שבע מילים ללא התחייבות לתבנית קבועה כלשהי. בדיקת החרוז מעלה שימוש בחרוזים משני סוגים: חרוז מדויק בעל גוון מסורתי, כולל חרוז דקדוקי (כפֵּים – אפֵּים; זָרוּר – חֲזִיר; שְׁאֵלִי – נְבִילִי; שׁוֹטֶפֶת – חוֹלֶפֶת), ולעומתו חרוז בלתי מדויק בנוסח המודרניסטי (מֵים – לֵיל; פֶּתֶל – קֶטֶן – חֶטֶם), כולל חרוז מורכב (הַתְּפֹרוּ – מוֹדָר הוּא; נֶצֶב הוּא – נְאֻסָּפוּ). כאן וכאן ניתן למצוא חֲרוֹז עשיר

40 פגים (לעיל הערה 2), עמ' 15.

41 שם, עמ' 15.

42 רוזן תיארה כך את החידות הספרותיות: 'הן היו שירים לכל דבר, יצוקים בתבניות השיריות הנורמטיביות (חרוז מבריח, משקל קלסי) ומקושטים בקישוטי השירה המקובלים' (ט' רוזן, 'החידה כמשל – על חידות דיאלוגיות של שמואל הנגיד', דפים למחקר בספרות, 12 [תש"ס], עמ' 14). וראו גם: רוזן-מוקד (לעיל הערה 14), עמ' 169.

ביותר לצד חֲרוֹז מִינִימָלִיסְטִי, ממש כמו בשירתו הקנונית של אלתרמן, ובעיקר בדומה לצורות החריזה המגוונות של 'כוכבים בחוץ'.

לבושן החיצוני של החידות בספרו של אלתרמן מלמד אפוא על פלורליזם צורני ססגוני, התואם היטב את הרושם הכללי של רבגוניות ושל רב קוליות.

בניגוד לחידה הספרותית המסורתית, הנשענת על נוסחאות רטוריות קבועות, אימץ אלתרמן ב'ספר החידות' מגוון תחבולות רטוריות, מהן עממיות ומהן כאלה המוכרות ממסורת החידה הספרותית העברית. ברבות מן החידות בספר לא נשמע קול מזוהה ואין רמז למצב החיד, כלומר לסיטואציה שבה הוחדה החידה. חידות אלה מנוסחות כחיוויים: 'סֶפֶל שֶׁל זָהָב / נוֹטֵף חֶלֶב' (ירח); 'בְּעֶבְרוֹ בֵּין הַדִּיר וְהַרְפֵּת / כָּל פְּלוֹנֵס וְכָל אֶבֶן חוֹבְשִׁים מְצַנְנֵת' (שלג). אחרות מנוסחות כדיבור מונולוגי של נושא החידה: 'גָּב לִי אֶחָד / וּפְנִים לִי אֶלֶף' (מראָה). קבוצה אחרת של חידות מנוסחת כדיבור מונולוגי של המַחִיד, המציג את תוכן החידה כחוויה אישית: 'רְאִיתִי בְּרֶנֶשׁ / עוֹמֵד וְלֹא מֵשׁ. / כּוֹבְעוּ מֵרֵאשׁוֹ הַסִּירוֹתַי, / אֵת תּוֹכוֹ אֶל קַרְבִּי הַרִיקוֹתַי, / וְאֶשְׁאִירְנוּ עוֹמֵד עַל עֲמֻדוֹ / וְאֶלֶף מֵעֲמֻדוֹ' (בקבוק יין).

לעומת החידות המנוסחות כחיווי ולא כשאלה, מצויות בספר חידות המכריזות על עצמן במפורש שהן חידות, ושנעשה בהן שימוש ברטוריקה של חידה והצבת השיר כאתגר לקוראים: 'חִידָה נְאֻה לִי חֲדוֹ / וְאַתֶּם פְּתוּרֵהָ הַגִּידוּ: / לְאִמּוֹ הוֹרְתוּ נוֹלָד הוּא / וְאֵת אִמּוֹ הוֹרְתוּ מוֹלִיד הוּא' (הקרח); 'שׁוֹר פֶּר וְשׁוֹר פֶּר גְּלַחְמִים זֶה בְּזֶה / וְקִצְף לָבֵן / אֵת שְׁפֵתֵיהֶם מְכַסֶּה. / מֶה הַדָּבָר הַזֶּה?' (טחנת רוח). למגוון המרכיב את יריעת הספר נוספו חידות אחדות שפתרון מצורף בשוליהן, בחינת הסבר מורחב,<sup>43</sup> וכן כאלה שפתרון המפורט נתון כבר בכותרת המשנה שבראש השיר.<sup>44</sup>

לכל החידות המכונסות בספר יש כותרות, ואף הן מתאפיינות בגיוון הסוגי. בחלק גדול של החידות הכותרת היא נושא החידה (הים, האש והעשן, אור הירח, השום, שיח פטל, התולעת, הגמל וכו'). בחידות אלה, כפי שכבר נאמר, מנוטרל מראש האתגר המוצב בפני הפותרים הפוטנציאליים ונותר רק הפן המשעשע. בחלק נכבד אחר של החידות משמש ככותרת הטור הראשון של השיר או חלק ממנו. במקרה זה מתפקדת הכותרת כחלק בלתי נפרד מתחבולות ההטעיה המכוונות את החידה. לדוגמה הכותרת 'לא המטאטא אינה מרמזת אף במשהו על נושא החידה, שהוא הצל, והכותרת 'בבוקר הוא' אין בה כדי לרמז על המטאטא, שהוא פתרון החידה. 'פנים צחות' היא כותרת מטעה כשפתרון החידה הוא שמים, ובאותה המידה מטעה הכותרת 'מסַגֵּר ותיק' כשפתרון

43 ראו: 'מר שיחור', 'אמר השחור' וכן כל החידות בחלק השישי של הספר.

44 ראו: 'ספינת מפרשים', 'זנב הסוס', 'האפרוח בן־הקוקיה'.

החידה הוא הקרת. בין הכותרות המטעות מצויות אלה המתחפשות לכותרות נושא. למשל הכותרת 'תְּאֵילִי' היא המילה הראשונה מתוך השורה הפותחת חידה שפתרונה אינו איל כי אם כף אכילה. לסוג המטעה שייכות גם כותרות המכילות את המטפורה המרכזית שעליה בנויה החידה, אף שאינה מופיעה כחלק משורת הפתיחה של השיר. למשל הכותרת 'שֵׁד שחור' היא ההשאלה המרכזית בחידה שפתרונה סיר הבישול. אין ספק שמתן הכותרות לחידות המתורגמות הוא חלק בלתי נפרד וחשוב של ההיבט היצירתי המקורי, המלווה את כינונו של האוסף, וניכר כי הושקעו גם בו יצירתיות מקוריות והתכוונות.

ביטוי מובהק נוסף למקוריות היצירתית והסגנונית של בעל האסופה הוא גיורם של אובייקטים, הזוכים בחידות לשמות עבריים למהדרין, מהם כאלה הנשענים על מקורות עבריים מזהים. רוב השמות הללו מכילים רמז לתכונתו העיקרית של נושא החידה, ויש בהם גם יסוד שניתי-הומוריסטי: שְׁמֵרִיהוּ פֶלֶד = המנעול; קטינא כוּרֶשׁ = כְּרָפֶר של אורג; גדליהו קֶטֶן וכן ועירא לבית גוצא = נר; סבא לְמָךְ = חמנייה; יְקָטֶן = צנונית; יובב = הבצל; עוג מלך הבשן = צל; סבא אריכא = כביש, דרך ועוד. החידות שבאסופה הן כאמור חידות בין-לאומיות, ומלבד תרגום תוכנן לעברית מתן השמות הללו מקנה להן סממן נוסף של עבריות, המטשטש את מקורן. אלתרמן התייחס אפוא אל החידות המתורגמות ברוח יצירתית חופשית, שהביאה לידי ביטוי מובהק את עקרונות אמנותו ואת נאמנותו לפואטיקה שלו.

## הערות סיום

את 'ספר החידות' של אלתרמן יש לקרוא לטעמי לא כנספח לשירתו הקנונית ולא כיצירה טריוויאלית, אלא כצומת מעניין ומסקרן, שנחתכים בו מישורים אחדים של עבודתו הספרותית.

ראשית, יש לראות את הספר כשייך לסוגה האנתולוגית,<sup>45</sup> בדומה לקובץ הבלדות משירת אנגליה וסקוטלנד שאלתרמן בחר ותרגם.<sup>46</sup> 'ספר החידות' הוא פרי מעשה

45 על הסוגה האנתולוגית בספרות העברית ראו: צ' כגן, "שירה אובייקטיבית תולדתית": פואטיקה אנתולוגית ביצירת ברדיצ'בסקי, א' הולצמן (עורך), מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: מחקרים ותעודות, ירושלים תשס"ב, עמ' 375–393. כגן הזכירה במאמרה ארבעה עקרונות יסוד שעליהם מושתתת הסוגה האנתולוגית: עקרון הבחירה ועקרון הצירופים; האוטונומיה של הפרגמנטריות; ארגון מערכתי; הטרוגניות וריבוי. עקרונות אלה רלוונטיים גם לצורת עריכתה של האנתולוגיה של אלתרמן 'ספר החידות'.

46 ראו: נ' אלתרמן, בלדות ישנות ושיירי זמר של אנגליה וסקוטלנד, תל אביב תשכ"ו. אלתרמן לא רק בחר ותרגם את הבלדות המופיעות באסופה, אלא אף כתב לספר 'הקדמת המתרגם', הכוללת בין

מכוון של איסוף, בחירה ועריכה של חומרים ממקורות רבים ושונים. המשותף לחומרים שקובצו, ללא תלות במקורותיהם, הוא שייכותם לסוגה אחת (חידה), אך המבנה וההנמקה של דרך קיבוצם בספר ושל עריכתם תלויים לחלוטין בהנחות היסוד המסקרנות שקבעו את דרכו של אלתרמן כאנתולוגיסט ורק בהן.

שנית, זהו ספר מתורגם, ובתור שכזה הוא יוצר ציפיות מסוימות באשר למידת נאמנותו למקורותיו. כאמור נאמנותו של המתרגם כאן מוגבלת: אלתרמן נטל אמנם את שלד החידה מן המקור, אך לא רק טרח לקרום עליו עור וגידים יצירתיים הכרוכים בעצם תהליך התרגום, אלא גם עטה עליו מחלצות של עיבוד יצירתי, שאינן מתבקשות מפעולת התרגום הראשונית והעקרונית.

שלישית, לכאורה זהו ספר המיועד לילדים ולנוער, לפי שמעמדה של החידה כסוגה ספרותית במאה העשרים הפך להיות שולי ביחס למרכז המערכת הספרותית, והיא לא הייתה עוד חלק מן הקורפוס של הספרות הקנונית למבוגרים. כך גם הבין זאת המביא לבית הדפוס, שהוסיף בעריכה את ציוריה של צילה בינדר לצורך איור החידות ופתרונותיהן, כמקובל בספרי ילדים.<sup>47</sup> אלא שתכונותיו של אלתרמן לכתביבת ההקדמה המפורטת ותבניתו של הספר כפי שקבע בעריכתו, מעידות על התכוונות אחרת, אולי בין היתר על החזרת כבודה האבוד של החידה כסוגה קנונית שאינה מיועדת בהכרח לילדים בלבד.

ורביעית, ההקדמות המחורזות לחמשת פרקי הראשונים של 'ספר החידות' מלמדות בצורה מאלפת על כיוונו הרעיוני ועל קשריו הפואטיים-הרעיוניים העמוקים עם ספר הביכורים של אלתרמן, 'כוכבים בחוץ'.<sup>48</sup> הפואטיקה הדומה של שני הספרים מלמדת אולי כי למעשה לא ויתר אלתרמן מעולם על האופציה הפואטית שהייתה נר לרגליו ב'כוכבים בחוץ' – פואטיקת הזרה, הנשענת על מטפורות של האנשה, הנפשה והחייאה – גם כאשר השתנתה הפואטיקה שלו באופן גלוי בספריו המאוחרים.

---

היתר הסבר למונח בלדה ודיונים קצרים בהיבטים הנוגעים לבלדה, כגון שיר עם, משוררים נודדים ועולמה של הבלדה.

47 יש לציין בהקשר זה דווקא את התבטאותו האמביוולנטית של דורמן בעניין שייכותו של הספר לחטיבת הספרות לילדים: 'לכאורה "ספר החידות" של נתן אלתרמן הוא ספר מספרות הילדים כפשוטה, אבל במשמע ממנו הוא בכל-זאת גם ספר פילוסופי, לפי מה שאמרנו תחילה כי בכל פילוסוף אמיתי [...] מתחבא ילד מגודל' (דורמן [לעיל הערה 6], עמ' 155–156). למרות האמביוולנטיות בדבריו של דורמן, לדבריו הפילוסוף הוא ילד, והילד – פילוסוף, ולפיכך נותרת החידה – על פי גישה זו – סוגה לילדים.

48 עם זאת יש להדגיש את ההבדל המשמעותי בתפיסה הריתמית בשני הספרים, המתבטא בוויזורים של אלתרמן ב'ספר החידות' על הריתמוס הבולט והשתלטני המוכר מ'כוכבים בחוץ'. אולי זו עדות נוספת להפנמת ביקורתו הידועה של נתן זך על שירתו.

מה שנראה לעין החוקר כצומת רב עניין של היצירה האלתרמנית עשוי היה להיראות לאלתרמן עצמו כיצירה בעייתית, המעלה שאלות עקרוניות: האם לתייגה כיצירה מקורית עצמאית או כיצירה מתורגמת?<sup>49</sup> האם לפרסמה כספר לילדים, כפי שמקובל לפרסם ספרי חידות בתקופתנו, או כספר למבוגרים? וחשוב לא פחות: האם לחזור באמצעות ספר זה, בשלב מאוחר זה של יצירתו, אל הפואטיקה שממנה התנתק כמעט לחלוטין לאחר 'כוכבים בחוץ'? סגירת המעגל על ידי השיבה בספר המאוחר אל עקרונות בולטים בפואטיקה של 'כוכבים בחוץ' – ולו במוסווה – עלולה הייתה להטביע סופית באלתרמן תו של שמרן ללא תקנה, הדִבֵּק בפואטיקה שלו מאו. האם יש במיפוי הדילמות הללו כדי להסביר את עיכוב הספר ואת הימנעותו של אלתרמן מלפרסמו?<sup>50</sup> אולי. ואולי – לא. חידה היא, ותהי לחידה.

פרופ' חיה שחם, החוג לספרות עברית והשוואתית, אוניברסיטת חיפה, הר הכרמל, שדרת אבא חושי 199,  
חיפה 3498338  
shacham@research.haifa.ac.il

49 בהקשר זה יש לציין כי כאשר יצא לאור 'ספר החידות', לאחר פטירתו של אלתרמן, קבעה ההוצאה את שמו של אלתרמן כמחבר הספר ולא כעורכו או מתרגמו.

50 הסברים אחרים להימנעותו של אלתרמן מלפרסם את 'ספר החידות' הציעה ברוך: 'אם נשאל את עצמנו מדוע אלתרמן לא הוציא את הספר לאור, אולי נוכל להעלות השערה, שאלתרמן מצא שרבים מנושאי החידות אינם רלבנטיים עוד ואינם מצויים בעולמו של הילד העכשווי. ואולי גם כי מצא שיש בחידותיו מעט גזענות, אף שבחידות ספק-גזעניות אלה הגזענות מתקיימת ולא מתקיימת בעת ובעונה אחת. ואולי הסיבה לכך [...] היא, שראה שאינו יכול להקיף את מה שבעצם התכוון להקיף מבחינת הו'אנרים הספרותיים שבהם יכולה החידה להתקיים (שיר, מכתם, אגדה, סיפור עם וכדומה), או שלא הצליח לאסוף די חומרים מתרבויות שונות על מנת להראות את היסוד הפולקלוריסטי שבחידה' (ברוך [לעיל הערה 10], עמ' 78–79). לאור העיקרון המבני שעליו מבוסס הספר, שהצבעתי עליו לעיל בפרק השלישי בעיון זה, ברי כי לדעתי לא הסיבות האחרונות שציינה ברוך הן שעמדו בדרכו של אלתרמן לפרסום 'ספר החידות' בחייו.





## עבד של הזמן: עבודת האבל בסיפורת השואה של דור תש"ח

טל הולץ

מבוא

'המלחמה שאחרי', כפי שמכונה מאבק ההישרדות של ניצולי השואה בשנים שלאחר השחרור,<sup>1</sup> הייתה תמה שהעסיקה את הסיפורת העברית בסוף שנות הארבעים ובשנות החמישים של המאה העשרים יותר מכל נושא אחר שנקשר בשָׁבֶר. יצירות משנותיה הראשונות של המדינה שהכירו בתעצומות הנפש הייחודיות שנדרשו לניצולים כדי לשקם את הריסות חייהם, ושאף רחשו להם כבוד בגינן, התמקדו בעמידתם של השורדים במשימות החניכה הישראלית,<sup>2</sup> אשר סיגלו להם את מאפייניה החברתיים והתרבותיים של הזהות הצברית העשויה ללא חת.<sup>3</sup> הסיפורת העברית הראליסטית נטתה לאמץ – לפחות בשני העשורים הראשונים שלאחר השואה – אסטרטגיה פוליטית ופסיכו-אידיאולוגית<sup>4</sup> של השתקת העבר היהודי 'הפסיבי והאנטי-הירואי' והדחקתו.<sup>5</sup> נטייה זו באה לידי ביטוי, כפי שהרבו לתאר במחקר, בתפיסת העלייה

- 1 A. Karpf, *The War After: Living with the Holocaust*, London 1997
- 2 ראו: א' מילנר, 'המלחמה שאחרי' – נרטיבים של אובדן וגאולה בספרות העברית, ה'נ"ל, הנרטיבים של ספרות השואה, תל אביב תשס"ט, עמ' 120–134.
- 3 כך לדוגמה תיארה שפירא את הדימוי היהודי שהפך לאידאל התרבותי של היישוב בארץ: 'מדינת היהודים אמורה הייתה לגדל טיפוס של יהודי חדש, משוחרר מתסביכים שמקורם באנומליה של חיי מיעוט בווי'. ראו: א' שפירא, חרב היונה: הציונות והכוח 1881–1948, תל אביב תשנ"ב, עמ' 30–31.
- 4 Y. S. Feldman, 'Whose Story Is It, Anyway? Ideology and Psychology in the Representation of the Shoah in Israeli Literature', S. Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the 'Final Solution'*, Cambridge 1992, pp. 223-239
- 5 הדחקת שנות האימה חלה באותם עשורים, כפי שהדגישה שפירא, לא רק במישור של הרטוריקה הציבורית – לצורכי הפוליטיקה הפנימית או המערכה המדינית הישראלית. שארית הפלטה העדיפה שלא לעורר את זיכרון העבר וביכרה לתעל את כוחות נפשה לשיקום החיים ולבניית העתיד, מתוך שביקשה להימנע מנגיעה בפצעי אסונותיה שטרם הגלידו ולהתמזג במהירות

לארץ כמפתח לתיקון ולתמורה בנפשותיהם של 'המדוכאים והמתמרדים (לעתים)',<sup>6</sup> בתיאור הוויית הניצולות כסימפטומטית לשייריה של מחלת הגלותיות – במינוח שהיה טבוע באידאולוגיה של הישראליות החדשה – ובהפצת הרעיון העקרוני שהבראה מטראומת ההשמדה תיתכן מעצם נקיטתם של צעדי התערות וסיגול תרבות גרדא. חדשנותן של האינטרפרטציות שאציג כאן לשלושה סיפורים מראשית התקופה הזאת נעוצה בתפיסת הגילום של 'המלחמה שאחרי' כהתנסות שעייגה אמנם את השואה בתודעת חזון התקומה הלאומית ובאידיאה של ארץ ישראל כמקום של גאולה והתחלה חדשה, אך בעיקר מימשה את התמודדותם של הניצולים עם הטראומה בהקשר פרטי לגמרי, נטול ממדים לאומיים והנעות פטריוטיות; הקשר זה הוא המעניק להתמודדות של הניצולים בסיפורים אלה את מלוא משמעותה. החדשנות בפרשנות שאציג לשלושת הסיפורים נוגעת באופן ספציפי יותר להשתתת העיקרון הנרטיבי של כל אחד מהם על ביצוע מוצלח של משימת ההתאבלות (the task of mourning),<sup>7</sup> כלומר על ההליך הפסיכולוגי של עיבוד ההלם והכלת האבדן, שהשפעתו הקטרטית היא זו שאפשרה לניצולי השואה – או שעתידה הייתה לאפשר להם לימים – לתעל אל עתיד חדש את האנרגייה הליבידינלית שהשקיעו בעברם. יתרה מזו, ייחוס ההתאחות של השסעים הפנימיים להתמודדות אישית מאומצת של הניצולים עם אימת עברם, התמודדות שסיפקה צרכים נפשיים עמוקים שהסתירו היטב, קובע בעיניי בשלושת הטקסטים תנאי הכרחי ליכולתם להיטמע ולהגשים את המפעל הישראלי.

הסיפורים שיידונו להלן נכתבו בארץ באמצע שנות הארבעים ועוסקים בתהליכי ההתמודדות, ההסתגלות והשיקום של ניצולי השואה במרחב הישראלי באותן שנים. הסיפור הראשון, 'הגמגום השני', מאת משה שמיר, נכתב עוד בשלהי מלחמת העולם השנייה ופורסם ב'ליקוט הרעים' מיד עם סיומה, בקיץ 1945; הסיפור השני, 'חופה וטבעת', מאת חיים הזו, פורסם לראשונה במוסף הספרותי של 'דבר' בסתיו 1948; והסיפור השלישי, 'אנשים אחרים הם', מאת יהודית הנדל, הופיע לראשונה בכתב העת 'מולד' בשנת 1949.<sup>8</sup>

האפשרות בחברת בני הארץ. נטיית הניצולים להאליים בתודעתם את זיכרונותיהם הפרטיים, ולהעלימם ממילא מן התודעה הקולקטיבית בשנות ההשתקה, מבהירה לדברי שפירא את תפיסת העשורים הללו כנתונים ב'קשר של שתיקה' או בסימנה של 'השתיקה הגדולה'. ראו: א' שפירא, יהודים חדשים יהודים ישנים, תל אביב תשס"ג, עמ' 96–97.

6 ג' שקד, 'בהרבה אנשים, בכניסות צדדיות', הנ"ל, גל חדש בסיפורת העברית: מסות על סיפורת ישראלית צעירה, מרחביה תשל"א, עמ' 72–73.

7 ז' פרויד, 'מעבר לעקרון העונג', הנ"ל, מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, תרגם ח' איזק, בעריכת ח' אורמייאן, תל אביב תשמ"ח, עמ' 95–137. המאמר פורסם במקור בשנת 1922.

8 בפרשנותי כאן השתמשתי במהדורה הראשונה של הסיפור של שמיר ובמהדורות מאוחרות

הסיפורים הללו, שהביעו בגמר מלחמת העולם השנייה ומיד אחריה את הקושי של הניצולים לקבל עליהם בשלמות את מהלך החניכה הציונית, סיפקו לתפיסתי ביטוי מקדמי להתרופפות שחלה בשנות החמישים והשישים במחויבות של הספרות העברית בכלל ושל ספרות השואה בפרט לחיזוק המיתוס הקולקטיבי של שואה ותקומה ולהפצתו.<sup>9</sup> כיוצא בזה בישרו הסיפורים הללו לדעתי את המעבר שהתרחש לקראת סוף המאה העשרים ליצירות שבהן לא נושאת השואה את משמעויותיה בהקשר ציבורי כלשהו.<sup>10</sup>

של סיפוריהם של הזו והנדל. ראו: מ' שמיר, 'הגמגום השני', ילקוט הרעים, ב, תל אביב תש"ה, עמ' 22–52; ח' הזו, 'חופה וטבעת', הנ"ל, עשרה סיפורים: מבחר חדש, תל אביב תשמ"ח, עמ' 131–158; י' הנדל, 'אנשים אחרים הם', הנ"ל, אנשים אחרים הם: סיפורים, תל אביב תש"ס, עמ' 91–134. מראי המקום מסיפורים אלה יצינו להלן בגוף המאמר.

9 סיפוריהם של שמיר, הזו והנדל ודאי הקדימו את הופעת 'הגל החדש' בסיפורת הישראלית הצעירה, בהתירם כבר בשלהי שנות הארבעים לדמויות של ניצולי השואה, שלעומתם ובאמצעותם הוגדרה הזהות הישראלית ההגמונית, לחדור ללב הזירה הספרותית ולהשמיע בה את קולם כגיבורי ספרות ראויים. על מהלך דומה בתעוזתו עמד הולצמן בקבוצת יצירות בנות הזמן שחתירתן תחת הבחנות היסוד הפשטניות שייחסה החברה הקולטת להלך נפשם של הניצולים התגלמה בהעמדת מתכונת עלילתית שבה קיבל יליד הארץ את תפקיד המאזין לסיפורו של הניצול. ראו: א' הולצמן, "'אנשים אחרים הם': דיוקנה של שארית הפלטה בסיפורת של דור תש"ח", יד ושם, ל (תשס"ב), עמ' 271–293. אף שתבנית עלילתן של היצירות הללו סדקה לטענת הולצמן את הנחות היסוד של נרטיב החניכה והגאולה הלאומית, הוא לא בחן אותה כמתכונת שטיגלה את עקרונותיה של עבודת האבל כפתרון לשברם של ניצולי השואה וכתחליף לרעיון האחיזה במרחב ובזמן הישראליים.

10 הבחנות דומות לאלה הציגה דרוקר-בר"ע עם במחקרה על הסיפורת בידיד שכתבו בישראל עולי שארית הפלטה מטוף שנות הארבעים ועד תחילת שנות השישים. דרוקר-בר"ע עמדה על ייחודה של הסיפורת הזאת כסיפורת שהתמקדה בניסיונם האמביוולנטי של העולים-הפליטים להיקלט בארצם החדשה – מתוך שהם מכירים בנס תקומתה ובזכות שנפלה בחלקם לחבור למפעל הציוני, אך גם מתוך כאב לב וחשש, בשל המודעות לכובד אחריותם לשימור זכר הווייתם שנכחדה, שמסמנניה התרבותיים הגלובליים הם נקראו להתנער. ראו: ג' דרוקר-בר"ע, 'בקולם ובשפתם: ישראל בראי סיפורת יידיש שנכתבה במדינת ישראל בידי עולי שארית הפליטה', ד' עופר (עורכת), ישראל בעיני שורדי השואה וניצוליה, ירושלים תשע"ה, עמ' 353–382. הדגש שמשה דרוקר-בר"ע על ערעור תוקפו של המיתוס של הסיפורת הניצולים שונה עם זאת מהטעמת ממצאיי בשני מובנים: בהיקף תחולתו של הערעור ובהומרת הנעותיו המשתמעות. בניתוחי היצירות שאציג יודגשו מיטוט כוחה של מדיניות ההדחקה – במובנה הרחב, כקופרודוקציה של קהילת הניצולים והחברה הישראלית – ובעיקר מעמדו הישים של הערעור עליה כאסטרטגיה של התאבלות ועיבוד הטראומה, ששירתה את צורכי ההישרדות הנפשית של הניצולים אך גם את צרכיו הפסיכולוגיים המזוהים של הקולקטיב הישראלי, שהממסד התרבותי הגדיר רק מן הבחינה האידאולוגית. יתר על כן, ככל שמסקנות המחקר של דרוקר-בר"ע מבוססות על השואה מנגידה בין ספרות עולי שארית הפלטה שנכתבה בידיד ליצירות בנות הזמן שכתבו בעברית סופרים שעלו בילדותם ארצה והתחנכו בה כצברים – דעותינו בפירוש חלוקות, שכן מבטם של האחרונים לא נישא

יתר על כן, שלושת הסיפורים משקפים לתפיסתי את עמידתם יוצאת הדופן של סופרים בני הדור הראשון<sup>11</sup> על מוגבלותה של מדיניות ההדחקה כאסטרטגיית התמודדות שליטה, נורמטיביות ואפילו מחייבת עם טראומת השואה, ואת הכרתם בערך המימוש החלופי של עבודת האבל בתהליך הכינון של הזהות הישראלית החדשה. לפיכך אבקש אף להציע על בסיס תובנתם המשותפת ארגון פנימי חדש של ספרות השואה שנכתבה בארץ, ארגון המשייך את ניסיונות העיבוד של הטראומה לא לסיפורת הדור השני בלבד, אלא מאתר אותם גם כתופעה מובחנת בסיפורת הדור שקדם לו.<sup>12</sup>

לאבחנתי כולו, כפי שקובעת דרוקר-בר-עם, אלי הצברים, 'משל כל עולמם הפנימי לא היה אלא התבוננות מעריצה בילידי הארץ' (בשונה מהתבוננותם המרוכזת של סופרי שארית הפלטה בחיי הניצולים. ראו: שם, עמ' 367), אלא, ובכפוף לתפיסתי את ערעורם על נרטיב החניכה והגאולה הלאומית בפרוצדורה של עבודת האבל, הוסב בבירור גם לאחור, אל התנסויותיהם של הניצולים בתקופת השואה ולפניה. אדגים זאת בשלושת הסיפורים, ובפרט בסיפוריה של הנדל, ששימש את דרוקר-בר-עם להוכחת טענתה.

11 ב'דור ראשון' כוונתי למחברים שחיו בשנות מלחמת העולם השנייה (הניצולים עצמם, שהחלו לכתוב מאמצע שנות החמישים, כשהעברית נעשתה שגורה בפה, ואנשי היישוב בארץ, שצפו ממנה על המתרחש באירופה), בניגוד לסופרי 'הדור השני' שנולדו כבר אחרי המלחמה. הבחנה זו תואמת את הבחנתו של זיכר בין דור השואה לדור שלאחר השואה. ראו: E. Sicher, "The Burden: The Writing of the Post-Holocaust Generation", idem (ed.), *Breaking of Memory: The Writing of the Post-Holocaust Generation*, Urbana, IL 1998, pp. 19-90. לטיפולוגיה מפורטת של קבוצת סופרי הדור הראשון המלווה בדוגמאות למכביר ראו: הולצמן (לעיל הערה 9), עמ' 273-274.

12 סיפורם של ניצולים שעברם והותם הישנה עוד ניהלו בארץ את מעשיהם ושיוו להם פנים אינדיבידואליות נכח בשני העשורים הראשונים שלאחר מלחמת העולם השנייה אף ברבדים סמויים של סרטים עלילתיים ותיעודיים של הקולנוע הישראלי המוקדם. ראו: נ' גרץ, מקהלה אחרת: ניצולי שואה, זרים ואחרים בקולנוע ובספרות הישראליים, תל אביב תשס"ד, עמ' 30-37, 78-101. בסרטים האמורים, כפי שהראתה גרץ, ניגחו התפרצויותיהם החוזרות ונשנות של זיכרונות השואה הפרטיים, במתכונתם הלא מעובדת והלא מבוקרת (acting out), את המסר הברור של הגאולה העברית. התפרצויות אלה חתרו תחת ייצוגו של המעבר מחורבן העבר הגלתי לתקומה בארץ ישראל בהתקת ההתקדמות העלילתית האופטימית למסלול הפוך של הרס. לטענתה של גרץ הסיפור הקולנועי המודחק זכה רק לעיבוד חלקי ובעייתי בסרטים המאוחרים של שנות השמונים והתשעים. ראו: שם, עמ' 90. על רקע טענה זו מתבלט התקדים שקבע לתפיסתי ערעורה של סיפורת דור תש"ח על הטוטליות של הפתרון הציוני באמצעות המהלך של עיבוד (working through) זיכרונות העומק (deep memory) בפרוצדורת אָבְל. למונחים המשמשים כאן, שטבעו לנגר ולקפרא בעקבות פרויד, ראו: L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, New Haven, CT and London 1991; D. LaCapra, 'Revisiting the Historians' Debate', *History and Memory*, 9, 1-2 (1997), pp. 80-113

## הוא חרש בשדות ספרות ללא רחם

'הגמגום השני' של משה שמיר נתפס במחקר כסיפור סדק בשלושה היבטים את מסגרת נרטיב החניכה הישראלית-הציונית: בבחירת גיבורים 'שוליים' בחברה ותיאור פרטים 'נמוכים' והוויי לא טיפוסי בקיבוץ;<sup>13</sup> בהחזרת גיבוריו מהמציאות האקטואלית בארץ ישראל אל העבר של השואה, תוך יצירת הקבלה בין זהויותיהם של היהודי, הישראלי והנאצי;<sup>14</sup> ובנקיטת גישה אמפתית כלפי הניצולים, שהדגישה את גסות הרוח והיחס המתנשא של בני הקיבוץ אליהם.<sup>15</sup>

אף שחוקרי הסיפור מצאו בו יסודות של ערעור מסגרות המרחב והזמן ושל פירוק דימויי הלאומיות והיחסים ההיררכיים שבין הצברים לניצולי השואה, הם עדיין ראו בו סיפור שעיצב במלואו את המהלך הציוני ההופך את היהודי הגלותי לישראלי, ושביטא את כל הסטראוטיפים של התקופה בייצוג העולה החדש. במהלך הסיפור, כפי שסיכמה נורית גרץ את התהליך הלינארי האופטימי שנועד להיות פתרון לטראומה, משתלב פרנציק המלוכלך, העלוב והפסיבי, החי מחוץ לתחומי המשק ושגבריותו מוטלת בספק בקיבוץ – אתר כינונה האולטימטי של המהפכה היהודית ציונית, המממש בכל החזיתות את חזון התגבשותו של הגוף היהודי החדש, הבריא והיצרני. הוא לומד לעבוד, מוצא אישה, נוחל כבוד שלא זכה לו קודם לכן ומשיל את 'תכונותיו היהודיות', כשקומתו גבהה וכשהוא מעביר את בת-זוגו.<sup>16</sup> יתרה מזו, הופעת 'הגמגום השני' בחוברת השנייה של 'ילקוט הרעים', כסיפור שמיקם בחזיתו את מהלך החניכה הציונית של הניצול, בישרה לדעת נורית גוברין, את המשך דרכו של שמיר כאב הרוחני של כתב העת, שהאני מאמין שלו נעשה למניפסט הילידי הצברי של בני דורו.<sup>17</sup>

נדמה לי שהציפיות שנתלו בשמיר מעצם החשבתו לנציג המובהק ביותר של קבוצת סופרי 'דור בארץ', האדישו את חוקרי 'הגמגום השני' למהלך הפסיכולוגי העמוק והאוטונומי שהעביר שמיר את פרנציק במקביל למהלך חניכתו הציונית. מהלך נפשי מורכב ובלתי תלוי זה חושף בעיניי דווקא את הייחוד של ראשית דרכו כמספר מבטיח. ייחוד זה, הנכיר בסיפור בספק שהטיל שמיר בכושרו של הנרטיב ההומוגני לספק מענה שלם והולם לחיבוטי נפשו של פרנציק, היטשטש מיד בהמשך הדרך, משקיבל עליו, כפי שעולה מן המסה שפרסם כבר בחוברת השלישית של 'ילקוט

13 ר' קריץ, הסיפורת של דור המאבק לעצמאות, תל אביב תשל"ח, עמ' 71.

14 גרץ (לעיל הערה 12), עמ' 107–108.

15 מילנר (לעיל הערה 2), עמ' 129.

16 גרץ (לעיל הערה 12), עמ' 107.

17 נ' גוברין, 'השואה בספרות העברית של הדור הצעיר', צפון, ג (תשנ"ה), עמ' 151–160.

הרעים', את התפקיד החברתי שגזרה עליו התקופה ההיסטורית למלא כיוצר – לכתוב ספרות שהגדיר 'ספרות ללא רחם':

דורנו אולי לא יחולל מהפכות בספרות. זה יהיה דור של ספרות ריאליסטית, חופשית וחושפת, בלי כל אותה שבירת-כלים ספרותית, אך הוא ייצמד, הוא מוכרח להיצמד [ההדגשות כאן ולהלן כולן שלי], אל מהפכת המציאות [...] היצמדות נאמנה לתנועה [החלוצית, הציונית והסוציאליסטית] היא ייעודו של דורנו בספרות. אין זו המצאה טובה ואין זו עצה טובה. הרי זו קודם-כול עובדה, ההולכת ונוצרת, ולהלן הרי זה צו-החיים [...] השדות והכבישים הם צו-החיים של הספרות העברית, משום שהם רקע גידולו של האדם היהודי החדש, של מהפכת חייו. אין לה לספרות העברית גואל – אלא אלה, ועליה לבקש דרכיה אליהם.<sup>18</sup>

בניתוח 'הגמגום השני' אבקש, אם כן, להציג את הסיפור כסיפור שייצר לגופו מהפכנות משל עצמו, רגע לפני שמחברו נרתם כליל לייצוג מהפכת חייהם של הניצולים וגאולתם בהיוולדם מחדש כבעלי זהות ישראלית נאותה.

בשונה מן החוקרים התופסים את 'הגמגום השני' כסיפור שמגלם בשלמות את עלילת החניכה הציונית ומסתיים לפיכך בהפרכת האימפוטנטיות של פרנציק, המסמלת את חרפת הקורבנות, ובהמתנה ללידת צאצאו העברי, שיגשים את תקוותו להתחלה חדשה בארץ הגאולה ('פרנצי קטן – אלא שפניו יהיו מלאים ועגולים כפני אמו' [עמ' 48]) – אני תופסת אותו כסיפור שעלילתו ודאי מביאה את פרנציק לממש את תשוקתו המחודשת לחיים (ולאִישה), אך נושאת אותו יותר מכך לנקודת סיום מזוֹרית, שבה ניצחנו על העבר מתגלם בכיבוש חרדת הסירוס ונטרול תסמיניה; כלומר ביכולתו לחלוק עם בני הקיבוץ ברהיטות (לא בגמגום) את ההכרה שקוטלר – ניצול שואה אחר, שברודנותו הוא נאחז – אינו אלא מאיור קונדה האיום, מפקד מחנה הריכוז בוואלדמרק, שניסה לסרסו שם במסור.<sup>19</sup>

18 מ' שמיר, 'עם בני דורי', ילקוט רעים, ג, תל אביב תש"ו.

19 בהצגת הזיהוי של קוטלר עם קונדה אינני מבקשת להכריע שהוא נכון. הסיפור מטפח את קו המחשבה הזו, אך בסופו של דבר משאיר אותו פתוח. בחשפו את הזיהוי כסוג של פואנטה עמומה – יותר משהוא מאפשר להתחקות בדיעבד אחר הרמזים שהטרים לה, הוא מניח לתפיסתי לעקוב באמצעות רמזים אלה אחרי המהלך הנפשי שהצניע פרנציק לכל אורך הדרך בתגובה על הטראומה, מתוך שכנוע פנימי מלא בתקפות הזיהוי. מבחינה זאת מדגישה בעיניי הפואנטה של הסיפור בעיקר את התפנית המפתיעה שהוא פונה מעלילת החניכה המרכזית, הארץ ישראלית, לתיאור חוויה עורפית מתמשכת הנוגעת כל כולה לעבודת האבל של ניצול השואה. יתר על כן, בתפיסת התנהגותו של פרנציק כהתנהגות הנגזרת אולי מזיהוי עקר ומשולל היגיון של קוטלר עם

ראייתי את פרנצ'יק כגיבור שגאולתו השלמה נגזרה מעמידה עזת נפש בהתנסות רפטטיבית בחרדת עברו הנורא, התנסות שיזם וביצע מרצונו, מבוססת על קביעתו של זיגמונד פרויד שחזרה כפייתית על ניסונו של הסובייקט לשחזר במודוס סימבולי את חרדת האבדן היא תנאי הכרחי להתאוששות מהטראומה.<sup>20</sup> לפיכך ההקבלות שבין הקיבוץ למחנה הריכוז ובין קוטלר למאיור קונדה – שלתפיסת החוקרים השתמענותן מן הסיפור בוקעת פרצות במהלך החניכה המתגבש בחזיתו – הן לתפיסתי המרכיב היסודי שבו מתגלם עקרון החזרתיות, המשתית את עיבוד החרדה של פרנצ'יק. זאת מפני שבאמצעות הקבלות אלה הוא מסוגל לחזור באופן מבוקר לאתר הטראומטי ולמחיצתו של המעוול ולהתנסות מחדש שוב ושוב בתחושות החרדה שהם עוררו בו.

עיבוד חרדת הסירוס נפתח להבחנתי בסיפור בתגובתו המפתיעה של פרנצ'יק על הקמת הנגרייה המכנית הגדולה בסככת הקיבוץ ועל החיפוש שנערך בו זמנית ברחבי הקיבוץ אחר חברים שהייתה להם בעברם זיקה כלשהי לחיתוך: 'מהר והלך והציע עצמו לנגרייה. העמידו בו עינים של תמהון' (עמ' 33). הואיל ובפרקים שקדמו לכך מסופר על מחנה הריכוז בוואלדמרק, שהיה מנסרה מכנית כבירה, ועל פעולת הענישה המזוועה שבוצעה במפשעתו של פרנצ'יק בסככת המסורים,<sup>21</sup> נראה שבסדר

קונדה, ואף על פי כן, כהתנהגות שהיא בחזקת המפתח לעתידו השפוי, המכשירה אותו מניה וביה גם למלא תפקיד מרכזי בדרכה של העברת הזיכרון הטראומטי לבני הקיבוץ, כבר מתבטא בעיניי במפתיע פירוק ההיררכיות המגדריות של נרטיב הזיכרון הישראלי, שייחסה קושי זוהר לסיפורת הדור השני. ראו: ט' קוש'זוהר, אתיקה של זיכרון: קולה של מנמוזינה וסיפורת הדור השני לשואה, תל אביב תשס"ט, עמ' 33–52. זאת לדעתי מפני שבעצם גריעתה (כביכול) של התכונה הזכרית המובהקת מגופו של פרנצ'יק וסימונו בקיבוץ כאימפוטנט, ובהצגת התנגדותו להדחקת הזיכרון של ניסיון סירוסו, הקדים הסיפור להציב דמות של גבר ניצול 'בצד הטראומטי', הנשי, של ההבחנה המסורתית בין התנהגות נורמטיבית רציונלית ומבליגה – המדכאת את העברת הזיכרון – לבין התנהגות אימפולסיווית ו'לא שפוייה' כלפי העברתו. זאת ועוד, הסיפור הגדיל להערכתו להקדים ולבצע את המהלך המפרק של סיפורת הדור השני בהעמידו את הבחירה הלאומית הקולקטיבית באסטרטגיה של השתקה והדחקה 'בצד הטראומטי' של אותה הבחנה מסורתית, לפי שהוא מזהה את שכחת העבר היהודי גדוש הסבל, הנעשית בצו החניכה לגבריות ישראלית סטראוטיפית, עם חרדת ה'סירוס' של הזהות העברית החדשה בידי עבר זה.

20 פרויד מצא כי הטראומטיזציה בעקבות אבדן מקורה באי התנסות בחרדת האבדן ולא באבדן כשלעצמו. מכאן נבעה ההתניה שעד שתתחדש נכונותו של הסובייקט לחוש בחרדת האבדן, ימשך האבדן לייצג עבר המסרב לחלוף ויאיים על יציבותו. ראו: פרויד (לעיל הערה 7), עמ' 112–113.

21 זיהויו של פרנצ'יק עם האסיר הקטן שנלכד על גדר המחנה בעצם ניסיון ההימלטות 'היה מפרפר עד הבוקר' (עמ' 28) נרמז בתיאורו האנלוגי בקיבוץ כבעל גוף 'קטן' ו'מפרקס' (עמ' 22), וממילא גם בעדת הסוגריים, שמיקומה הדחוק בסיפור קורות המחנה ולשונה הבוטה אינם מותירים מקום רב לספק: 'פרנצ'יק לא היה מתרחץ. באמת ובתמים – לא היה מתרחץ. אין אתה מוצא בקבוץ אדם

מסירת הדברים ביקש שמיר להורות שרצונו של פרנציק לעבוד בנגריית הקיבוץ ביטא את צורכו הנפשי לחוות מחדש את ביעותי המנסרה ההיא בסימולציה מתקנת.<sup>22</sup> כיוון מחשבה זה מתחזק כשמתברר שפרנציק היה למעשה מי שדחק בקוטלר לעבוד אִתו בסככה. קוטלר כמסופר 'לא פצה פה ולא צפצף' כשהביאו למשק את המסורים המוטוריים הגדולים וכשחיפשו בנרות נגרים בעלי ניסיון (עמ' 33). תגובתו האלימה על ההפצרה של פרנציק מאפשרת לתפוס את הנדנדוד של פרנציק ('נו, נו, נו, נו בי.. בי.. רצינות!' [שם]) כפרובוקציה שכבר אפשרה לו להתנסות שוב בתחושת הבהלה מפני אותו מענה: 'קוטלר השליך בו נעל והצטער שלא פגע בו. מצחו שהגביה הכעיסו. זו הנהרה בעינים! עוד טיפה אחת של חוצפה ואביון זה יטיל אגרוף על השולחן ויאמר מלה של ממש' (שם).

ההנמקה הפסיכולוגית להתנהגותו של פרנציק נתמכת בסימני ההתאוששות המידיים שניכרו בפניו כבר בסוף יום העבודה הראשון בסככה ('מצחו שהגביה'; 'זו הנהרה בעינים!'), ואשר הופיעו ללא שיהוי גם אחר כך: 'בימים הבאים הלך פרנציק וגבה, אם כי היה ודאי כבר למעלה משלושים וחמש. ממש הלך וגבה, כמעט שהיה לעלם. דבר מעט – ועל ידי כך גמגם פחות. את מיטתו היה מסדר בבקר עם השכמה' (עמ' 33). סימני ההתאוששות האלה ובראשם המשמעותי שבהם: ההקלה שכבר ניכרה בגמגומו – לא רק העידו על התקדמות שחלה במהלך הנפשי שהעביר את עצמו, הם גם האיצו את עיבוד החרדה שלו. זאת משום שבמוחשיותם הם הגבירו את המצוקה של קוטלר והניעו אותו 'לעשות את המוות' מחדש לפרנציק (עמ' 32), כלומר תיעלו אותו בדיוק לספק את הצורך הנפשי של פרנציק בהתנסות החוזרת – אגב שינוי – בהתעללות המצמיתה: 'קוטלר עמד עליו פעם בבקר נבזי כזה, חטף את המצעים ופרע את המיטה באכזריות: "אל תכניס לי הרגלים חדשים. תן למיטה להתאורר. אתה די מסריח בין כה וכה!" פרנציק כמעט שבכה. הוא נעלב עד מות' (עמ' 33–34).<sup>23</sup> אותותיו החיוביים של מהלך עיבוד החרדה יצרו אם כן דפוס מתהפך של יחסים סאדו־מזוכיסטיים אשר הניע את התקדמותו: המוטיבציה ששאב פרנציק מיום עבודתו

שיעיד עליו שראה ערום. כשהיה שוכב לישון היה מתפשט בחושך. מקדים ומכבה את האור ורק אחר כך מאוש בבגדיו ומתפשט. מכאן אתה למד – אמרו אחדים – שהוא נטול־ביצים' (עמ' 23).  
 22 עבודה בנגרייה, בהתאם לנרטיב החניכה הציוני, הייתה מלאכה גברית מובהקת, שהירתמות לה העידה כמובן על ההתנערות מן הבטלנות וחיבוק הידיים כתסמיניה של 'מחלת הגלות'. החידוש שמציעה פרשנותי היא בתפיסת סימני התאוששותו של פרנציק כביטויים למהלך הירפאותו מן הזעזוע והטראומה שחוה, שרפיון כוח וחוסר עניין ופעילות הם מהסימפטומים המוכרים והאופייניים שלהם.

23 ההשתלחות של קוטלר במיטתו של פרנציק וגינוי צחנתו הן חזרה בשינוי על מנהג קציני האס־אס לירוק ולהטיל מימיהם ליצועי האסירים ובתוך כך לגדף את זוהמתם (עמ' 25).



הראשון בסככת המסורים, שהיה כמדומני יומה הראשון של עבודת האבל שלו, נתפסה על ידי קוטלר כהתגרות וכאיום ממשי, וליבתה מעמדו הסבילה את תוקפנותו הכבושה ('קוטלר לא רצה בעבודה אך היה גברתן ואלים' [עמ' 32]). הסתערותו על המצעים השפילה את פרנצ'יק והחזירה אותו לעמדת הקרבן, אך היא גם הניעה אותו להדק את החבל שעל צוואר רודנו והפכה עבורו קרדום לחפור בו, שכן בעקבותיה הוא שינס מותניו, עזב את חדרם ('את מיטתו טלטל בעצמו' [עמ' 34]). הקדיש עצמו לעבודה בנגרייה ו'השקיע בה את כל כוח חייו' (עמ' 32). התעשתותו המהירה מהתגובה האלימה – שנועדה מצד קוטלר להזין את חרדתו מפניו ולבצר את שתיקתו – הבהילה את קוטלר לשחק שוב לנפשו החפצה, לפי שהלך כבר 'באותו יום' [...] לראות את המשורים' (עמ' 34).

היפוך התפקידים אשר הניע את מהלך עיבוד החרדה של פרנצ'יק ואת השתחררותו מהגמגום כמסמנה, מתבטא גם באחיזה שתפס הגמגום בגרונו של קוטלר ככל שהוא הלך והרפה מגרונו של פרנצ'יק. סימן ראשון לדינמיקה הזאת, שהוא גם רמז לחישוב זהותו השאולה של קוטלר בהמשך, ניתן בתיאור תגובתו של קוטלר על השתדלותו של פרנצ'יק להצטוות לעבודה עמו בנגרייה: 'קוטלר אמר לו שלא יהיה טפס. פרנצ'יק שתק אך מלה של ממש שאמר היתה עומדת כעצם בגרון' (עמ' 33).<sup>24</sup> דינמיקה זו מגיעה לשיאה בסוף הסיפור, כשפרנצ'יק נותן פתחון פה לא מגומגם לזהותו האמתית של קוטלר, בעוד שקוטלר-קונדה עצמו משתנק לגמרי: 'פיו היה קפוץ. הוא פחד לפתוח אותו. זיעה עלתה ועמדה על מצחו כטל. עיניו היו קרועות לרוחה. פחד איום לפת את גופו: הנה יפתח את פיו – ולא יאמר. הנה יגעה, הנה ירצה לזעוק – ולא ידע. יגמגם. יגמגם! הוא עמד, פיו קרוש כאילו היה לאבן, לתוך עיניו ניגר המלח הצורב של הזיעה – והוא שותק, שותק' (עמ' 52).

תפיסת הסיגור העלילתי כנקודת שיא אילוסטרטיבית, המתארת את פרנצ'יק וקוטלר כמערכת הפועלת לפי 'חוק הגרונות השלובים' – בסינכרוניזציה שנוצרה למעשה מזרימת החרדה ביניהם – משכללת בעיניי את האופן הפשוט שבו התפענחה עד כה התמורה שחלה בהתנהגותו של פרנצ'יק, כאילו נבעה רק מסיגול חריצותם של אנשי המעשה ומהשתלבותו במלאכה השיתופית, ולא מעצם בחירתו לממש לנפשו את פוטנציאל הייצוג המימטי של מתחם העבודה הספציפי בביצוע עבודת האבל.

24 בפרקיו הראשונים של הסיפור, המוקדשים לתיאור מחנה הריכוז ומעשי הנבלה שבוצעו בו, מסופר בהרחבה על עווית הזעם שתקפה את מאיור קונדה כשעמד לפקוד על קציניו לירות באסירים: 'כאגרוף שחור נתקעה בגרונו הצעקה והפכה יבבת אימים נעה. חנק היה, מקרטע בגרונו, לוטש את עיניו מחוריהם ומשיטן בדם [...] השחורים שלו היו מגחכים בחשאי: הזאב מגמגם' (עמ' 24)

הפסקת הגמגום של פרנציק אינה נקשרת על פי המתואר בסיפור למלאכה כלשהי שביצע בנגרייה. בשלב הסיפורי שבו נפסק גמגומו לראשונה הוא 'לא קרב' אפילו 'אל המכונות', ו'היה עושה עבודות של כלום. מטאטא את השבבים, מְמִין את הגזרים לפי גדליהם, רץ בשליחיות, מכין את התה בארוחת הבוקר ומחייך בשעה ששמוהו ללעג' (עמ' 35). היפסקות הגמגום גם לא נבעה על פי המתואר מן הקשר שנוצר עם לוטה, אף שדיבורו הלך אמנם וקלח מאז שהתמסדו יחסיהם. בתיאור שקודם להופעתה הבלתי צפויה במקלט הטחוב שאליו עקר וטלטל את מיטתו, מצוין כבר כי בחושך לא קרע הגמגום את גרונו (שם), וכי עוד בטרם ראה מי באה אליו פתאום, הכה בו קולו כרעם: 'הוא לא גמגם. הוא שמע את קולו בברור כאילו עמד לידו עתה' (עמ' 40). מתיאור זה, המפרט אף את מעשה אוננותו באשכיו, עולה גם שהסיפור לא נוקק בהמשך לעיבורה של לוטה כדי להעיד על שחרור תפקודו הנפשי בתגובה על הטראומה. זאת משום שעל בסיס המשגת הדחף הליבידינלי כמנגנון המשנע את מרבית האינטראקציות החברתיות,<sup>25</sup> ניתן לתפוס את פעולת העינוג העצמי בתור שלב סימבולי בעיבוד חרדת הסירוס, שלב אשר ממנו שאב פרנציק באופן לא מודע את האומץ להתמודדות המכרעת עם קוטלר, שעתידה הייתה להשלים מבחינתו את המהלך המרפא.<sup>26</sup>

ערנות להקבלות שנוקמות בין חלקו הראשון של הסיפור, המתאר את מחנה הריכוז, לפרקיו הנוספים, המסקרים את החיים בקיבוץ, מעלה כי הפסקת הגמגום של פרנציק קשורה לחשיפתו האינטנסיבית לחזרה המימטית על מרכיבי התנסויותיו הטראומטיים, ששיאה כאמור היא העבודה בפיקוחו של קוטלר ('הוא ההתגלמות של היעקע. הקלאסית, המשכנעת, הבלתי מוכחשת [...] הוא מנהל עבודה [...] באותה נגרייה. לפעמים נופלת עליו אחריות של משמרת שלמה. הוא מנצל אז את ההזדמנות ואינו עובד. משחיז קצת משורים' (עמ' 22)).

בחלל הסככה שעבדו בה מלבד פרנציק וקוטלר 'פועלים יעקים שחורים' (עמ' 36–37), ואשר הוצבו בה מסורים מכניים מתוצרת Kirchner Leipzig (עמ' 34), עמד 'ריח רקב של יער' (עמ' 36). המסורים כמתואר בהמשך 'חרקו, ה'פנדל' [המסור שבהפעלתו התמחה קוטלר] יבב, מנהלי העבודה השחיוז משורים

25 ראו: ז' פרויד, 'שלוש מסות על התיאוריה המינית', הנ"ל, מיניות ואהבה, תרגם ד' זינגר, בעריכת ר' גולן ואחרים, תל אביב תשס"ב, עמ' 17–97.

26 תפיסת מעשה האוננות כפעולה המבטאת את הבשלת התנאים הרגשיים לעיבוד סופי של חרדת ההתנסות הטראומטית, מוסיפה משקל לאפיונו של 'הגמגום השני' כסיפור המזניח בתיאור מהלך גאולתו של הניצול את מקומה של בת הקיבוץ הצעירה, המתמסרת לטיפול בו, ואת תפקידו הרגיל של הצאצא העברי, שנוולד לו ממנה. המעמד המשני שיעד הסיפור למימוש פוטנציאל הרבייה של פרנציק במהלך הבראתו בא לידי ביטוי בעובדה שלידת הבן אינה מתרחשת בו למעשה עד סופו, אף שלוטה מצויה בסיומו כבר בשבועות האחרונים להריונה.

חדשים להחלפה וצעקן על מידה שלא כוונה כראוי. מכוניות באו והביאו חומר חדש מתחנות רכבת רחוקות. על עגלות העמיסו את העץ המנוסר' (שם). בהפסקות העבודה, שהתחדשה בצעקת 'צור ארבייט!' (עמ' 35), מזג פרנציק לפועלים תה בקופסיות פח קטנות (עמ' 36) ואכל אתם פרוסת לחם (שם).

ההתנסות היום-יומית של פרנציק בחווייה הרב חושית שזימנה לו התרוצצותו בנגריית הקיבוץ החרידה את שנתו, וכנרמז בסיפור 'המיתה' אותו ערב מחדש כששב למאורתו: 'המחנק בלילות גדול עוד [...] פרנצי ירד בעפר, יאחו ביד אחת במשוקף הפתח העמוס אדמה, יסלק בשניה את השק התלוי [...] במערתו ישב [...] אחוזו ביעותים' (עמ' 38–39). התיאור האנלוגי של שגרת עבודת הכפייה בוואלדמרק מסביר לתפיסתי את התחושות שהיכו בפרנציק כתוצאה מרצונו לחזור שוב ושוב, במסגרת המבוקרת של התנהגותו הסימבולית, על ההתנסויות ההן:<sup>27</sup>

מחנה הריכוז היה, אפוא, מנסריה מכנית גדולה שייבה ויללה מחשך ועד חשך [...] המכונאים היו מכוונים מה שמכוונים, מרימים קול זועות [...] המפלצות היו נגזרות בקול חריקה גדול [...] הטילו אותן לערמותיהן [...] היה זה מחנה ריכוז מעולה ומובחר [...] עשרות שחורות אחדות של ס־סים ומאיור לשם ולתפארת – קונדה [...] היה מדבר בנחת ובלאט [...] בבקר החלה העבודה. לאחר שעתיים – שותים תה קר ונוגסים בפרוסת לחם [...] העבודה הלכה טוב [...] עץ הוא דבר חיוני, ביחוד למסילות הברזל [...] היער בוכה ברוח ובגשם [...] מאיור קונדה היה אומר כך: [...] אם אינכם רוצים לנסות איך הפירמה שלנו גוזרת את הבשר היהודי שלכם – מוטב שלא תמותו [...] אין מחלות אצלנו [...] או שמא בכל זאת. אדרבא, תנסו [...] המשורר יעשה עבודה יפה [...] ואחר כך תשכבו מתחת לפסי הברזל ומעליכם ידהרו רכבות לחזית [...] לעבודה! (עמ' 23–26)

הפסקת הגמגום של פרנציק, שבאה להבנתי בעקבות הסתגלות מתפתחת והולכת לאחרת האבדן שעוררה בו החשיפה המוגברת ליסודות המדמים את גורמי הטראומה

27 הקונצפציה של כפיית החזרה (compulsive repetition) נותבה על ידי פרויד לנקודת שיא כשקבע שהדחף שמניע את הסובייקט לשחזר חוויות ויחסים טראומטיים בלתי פתורים מן העבר משקף את אינסטינקט המוות שלו, כלומר את רצונו להתקרב עד כמה שניתן למצב שקדם להיווצרותו, שהתאפיין בחוסר חיים. ראו: פרויד (לעיל הערה 7). אני מוצאת בקביעה זו חיווק לטענתי שבהתנדבותו לעבודה בנגריית הקיבוץ ביטא פרנציק לא את נכונותו 'להיולד מחדש' במושגיו של נרטיב התניכה הישראלי – לעולם המבטל את התקיימותו בו כניצול שואה – אלא את היחפותו להיולד כביכול מחדש באמצעות עבודת האבל, היינו בכוח החיקוי המדויק של תנאי האיון של חייו במחנה הריכוז, שקדמו לבואו ארצה.

המקוריים, מסמנת את המעבר לשלב חדש במהלך החלמתו. שלב זה הוא – אך כאמור לא התחיל – עם כניסתה של לוטה לחייו:

'תבוא ללון אצלי' אומרת לוטה [...] 'יש לי חדר... ' פרנצי הניח את הלחם, סילק את הצלחות והניחן בזהירות על הארגז [...] הנה, לא יגמגם: 'קודם כל תשארי אצלי'. לוטה הסירה את משקפיה והניחה אותם על הארגז, ליד הצלחות [...] פרנצי פכה את האור [...] באפלה הדחוסה אמרה לוטה, חנוקה, נושכת: 'אתה לא מגמגם פרה-א-פרנצי!' (עמ' 41–42).<sup>28</sup>

בשלב הזה כבר העז פרנציץ להפעיל את המכונות הגרמניות הכבדות בעצמו (עמ' 43), ואף שעדיין לא רחץ במקלחות המשותפות (שם), ניכר בו שהחל לכבד ולטפח את גופו: 'הוא היה מתגלח יום יום, נתמלא ונתעגל, נעלמו קמטים מפניו. שוב לא היה מצחין' (שם). אישור לטענה כי תמורות אלו שיקפו את התפנית הממשית שחלה בנפשו ניתן למצוא בהתייגעותו של קוטלר לעמוד על פשרן העמוק: 'מה יש בו, בפרנצי? מה הוא מסתיר? במה הוא בא אל לוטה [...] כיצד היה לאדם פתאום? מנין האור הזה, הגאווה הזאת, הבטחון, הקול העמוק? מה מראה גופו?' (עמ' 45).

משלב זה נסללת במהירות הדרך של פרנציץ להשלמת המהלך הנפשי של עיבוד הטראומה במשמרת הלילה שהוא חולק עם קוטלר משני עברי הפנדל בנגרייה. למשמרת הלילה המשונה, שבה נוכחים שניהם בלבד ובה מופעל רק המסור של קוטלר, לא קיימת לתפיסתי הצדקה בסיפור, אלא ככרונוטופ שבו מתמזגים קולות החריקה והיבבה החריגים שמשמיע הפנדל' במרחב העכשווי (עמ' 50) עם 'צריחת גלגלי הסדן' וזמזומו האנומלי של מנוע המסור בליל האימה שבו ניסה המאיור קונדה לנסר את בשר מפשעתו של פרנציץ (עמ' 29–30). פרנציץ נערך כנרמו בערב שקדם למשמרת הלילה עם קוטלר לזיקת הגומלין המהותית שבין הלילה ההוא לחלל הנגרייה בקיבוץ, זיקה המכוננת מבחינתו את היתכנותה של החזרה האולטימטיבית והמכרעת אל האתר ועל ההתנסות הטראומטיים: 'פרנצי החליף בגדיו בפינת החדר. לוטה התבוננה בו והיתה סחה עמו בלי ששייב לה: "שוב אינך לובש את הגופיה. כמה פעמים אמרתי לך שדוקא בחום יותר טוב לעבוד בגופיה"' (עמ' 49). אני סבורה שבהתעקשות שלא ללבוש, למגנת ליבה של לוטה, את הגופייה החמה ביטא פרנציץ

28 תיאור היחסים שקיים פרנציץ עם לוטה כיחסים שניגועו אותה בתחושת החנק ובגמגום, מדגים לדעתי את מודל ההדבקה וההתפשטות של הטראומה שהציגה קארות'. מודל זה מושתת על המפגש הבסיסי והבלתי אמצעי בין הקרבן לצד, הנופך את העד בעל כורחו שותף להתנסות ולמחויבות המוסרית כלפי הניצול. ראו: C. Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, MD and London 1996

בשתיקה את רצונו להתנער מכל המגננות החיצוניות שנדרש לסגל בחברה הקיבוצית בתגובה על הטראומה, ואת משאלת לבו להתקרב ככל הניתן למציאות אשר ביקש לחוות מחדש באורח מתקן: 'בחשכה, בשלג או בגשם, היה העדר קם לעבודה. היו מעלים את האורות בסככות הפרוצות לכל רוח ומובילים בעצלתים את המפלצות לעיבוד. בגדים לא היו, גרבים או אנפילאות – – חה, חה! הנעלים היו בלות. ומה יחמם, מה יחמם תחת עיני הכלבים השחורים? אם לא מכות שוט נמרצות אחדות, טובות, רציניות!' (עמ' 27).

סירובו של פרנציק לשעות לאזהרותיו הנשנות של קוטלר מפני המסור המייבב ("הזהר עכשיו" זעק קוטלר. המשורר חרק וחתך ופרנצי נשען בכל כבדו על הקורה [...] קוטלר זקף קומתו: "אתה" הזהר! כמה פעמים אמרתי לך, ביחוד בסוף" [עמ' 50]) מעיד על נחישותו למצות באותו לילה את עיבוד חרדת האבדן בחוויית קצה, שתמיט על גופו שואה סימבולית, אשר תגאל את נפשו מסירוסה בידי קונדה.

התיקון שמבצע פרנציק בקטימת אצבעותיו תחת הפנדל (עמ' 51) מתבטא לדעתי לבסוף בסמליותה של בחירתו לפגוע דווקא בשלוש מהן, שכן בשלושה גדמים הוא כמו מקעקע את המשמעות שיוחסה במחנה הריכוז למספר ארבע: 'היו ארבע צריפים מאורכים, גבהי חלונות למרבץ העדרים. היו ארבע בניינים על עמודים, מבוזרים כברזל בארבע רוחות המחנה לזאבים' (עמ' 25); 'היו גוררים את המפלצות הארוכות אל הסככות ארבעה ארבעה בני תמותה [...] שם נטולה שוב ארבעה ארבעה ותחבה לתוך משורים שגזרו אותה נתחים נתחים' (עמ' 24).

חתימת המהלך הנפשי שהעביר פרנציק את עצמו בבחירה מתקנת זו, הנותנת את עיבוד חרדת סירוסו בהסמלה פאלית (אצבע) משולשת, מלמדת כי הנחתו של שאול פרידלנדר שאין 'תמה גואלת או סימן של פתרון' לזיכרון 'בלתי מוגדר, חומקני ועמום',<sup>29</sup> היא הנחה מחמירה. הנחה זו הוניהה את הנתיב שנסלל בסיפורי דור תש"ח ל'זיכרונות העומק' של ניצולי השואה אל 'שגרה נורמלית של אחרי המחנות'<sup>30</sup> – נתיב הגאולה, אשר באמצעותו הם חתרו תחת נרטיב החניכה הישראלי, האופטימי והסגור.

### חופת חניכה וטבעת אבל

אפיון שונה ויוצא דופן של 'המלחמה שאחרי' מצוי אף בסיפורו של חיים הזז 'חופה וטבעת' ומתבטא בתיאור ישיר ודחוס של שלבי ההתאבלות של גיבורת הקשישה

S. Friedlander, 'Trauma, Memory, and Transference', H. G. Hartman (ed.), *Holocaust Remembrance: The Shapes of Memory*, Cambridge 1994, pp. 252-264

ראו: לנגר (לעיל הערה 12)

על בניה, בנותיה ובני משפחותיהם שנספו בפולין (מי במכונת-יריה על פי הבור, מי במחנה-הריכוז ומי בכבשן האש' [עמ' 132]).<sup>31</sup> תיאור פרטני זה, המתמקד בשינוי המתהווה בעולמה הפנימי, מנסח ללא כחל ושרק את אדישותה להולדת המדינה (לא נודעוזה ולא שמחה ולא התמיהה' [עמ' 152]) ומעיד בעיקר שגאולת נפשה הייתה תלושה מתוכני המציאות החדשה של תקומה לאומית. כך במהומת הג'יפים והמשוריינים ובהמולת ההמון החוגג ברחובות את קום המדינה מתוארת הזקנה כ'נבוכה וחסרה ביותר, עלובה ואובדת, דומה אינה בתוך שלה, שלא במקומה ושלא בשעתה [...]. מן אותה מהומה של שמחה ומן אותה מהומה של גאולה היתה מעלה על לבה את זכרון בניה שנמחו על קידוש-השם ולא זכו ליהנות מטובה זו, ולבה נטען מלוא עומסו יגון וצער, דמעות מחלחלות בגרונה וחונקות אותה' (עמ' 156).

התמקדותו של הזו בתהליך ההדרגתי של השלמת הגיבורה עם אבדנה הטראומטי ושל הסתגלותה לשינוי המתחולל ביחסיה המופנמים עם כל מושאי אהבתה, ביטאה את רגישותו היתרה לתפקיד המרכזי והמתמשך שהם מילאו בחיי נפשה – לא רק בהקשר של התקופה הספרותית אלא גם במונחי התפתחותן של התאוריות הפסיכואנליטיות של האבל. זאת משום, שתיאור שלבי ההתאבלות של הקשישה משקף תובנות שניסח ג'ון בולבי רק בתחילת שנות השישים כפרדיגמה קלינית חדשה.<sup>32</sup>

יצפיותיו של בולבי על אופני התגובה השכיחים על אבדן מושא האהבה העלו כי

31 יש בדברים הד לפיוט המוכר מתפילת הימים הנוראים 'ונתנה תוקף קדושת היום' [...] מי יתקפה ומי ימות / מי בקצו ומי לא בקצו / מי במלים ומי באש / מי ברעב ומי בצמא / מי ברעש ומי במצפה / מי בחניקה ומי בסקילה [...]. בציבוריות הישראלית זכה פיוט זה למקום של כבוד בעקבות מלחמת יום הכיפורים, משום שהוסיף משקל של כאב לחוויית השכול וזוהה בפרט עם זיכרון הנופלים מקיבוץ בית השיטה. על התאבלותו של הקיבוץ על חלליו בתיווכו של הפיוט ראו סרטו של י' ניב, 'מנהרת הזמן – ונתנה תוקף', רשות השידור, 5 באוקטובר 2014, <http://johar.tk/mp3/Ery7Af8nFeX.html>. בהקשר המתואר כאן, של שאון קולות הששון ושמחת הניצחון במלחמת השחרור, הדיו של פיוט זה אינם מסמלים לתפיסתי את סיכויי של החיבור התרבותי בין יהדות לישראליות, אלא דווקא מגבירים את רשמי הנפרדות בין ימיהם הנוראים של יהודי אירופה, מיתותיהם המשוונות בה ואימתה הנוראה של הזקנה מפניחן, לבין המציאות הישראלית החדשה שאליה נפלטה – שביט כנסת וטקסט דתי המיוחס למנהיגותה של חסידות אשכנז לא היו על פי רוב חלק ממנה. ראו: י' הלום, 'ונתנה תוקף קידוש השם: על פיוטו הנודע של אלעזר הקליר, וכיצד יוחס בטעות לר' אמנון ממגנצא', הארץ, 6 בספטמבר 2002 (<http://www.haaretz.co.il/misc/1.822876>). תודתי נתונה לתמר הס על שהסבה את תשומת לבי להדהודיו של הפיוט בשורת הסיפור.

32 J. Bowlby, 'Processes of Mourning', *The International Journal of Psycho-Analysis*, 42 (1961), pp. 317-340

מערכות היחסים המופנמות עוברות טרנספורמציה אטית בת ארבעה שלבים בדרך כלל. המעבר מן השלב הראשון והקצר של היאטמות לבשורת האבדן, שלב המתאפיין בנטייתו של הסובייקט להמשיך לזמן מה את שגרת חייו באופן המום ומכני, לשלב השני בתהליך ייחוס על ידי בולבי להתקפי הפניקה המערערים באחת את שגרת ההלם. סימן זהה להתערערותה של השגרה המאובנת שניהלה הקשישה בצל 'שמועתה של קהילת גראיגורוד שחרבה ותושביה שנהרגו במיתות משונות' (עמ' 132) נתן הזו כבר בסוף הפרק הראשון של הסיפור, בתיאורה כמי 'שהיתה מטרפת את לבה וצווחת קטעים־קטעים כסנונית זו קודם לסער, ומפרפרת ומתעלפת' (שם).

בפרק השני של הסיפור, המוקדש רובו ככולו לתיאור התנהגותה של הזקנה בתקופה שלאחר אבדן שיווי משקלה הנפשי, באים לידי ביטוי כל מאפייניו העיקריים של השלב השני של מהלך ההתאבלות הרגיל. טביעת עינו של המספר מאבחת בבירור את השלב הזה, שעל פי בולבי מתאפיין בשני מצבים נפשיים מתחלפים: ייאוש ואבדן תקווה מחד גיסא ומשאלה שהכול עוד ייגמר בטוב מאידך גיסא:

פעמים מעלה היתה על עצמה כאילו היא גרמה להם שייכרתו מן העולם, שלא היתה משתדלת עמם כל־צרכם כדי שיעלו עמה לארץ־ישראל, שלא גזרה עליהם, לא בכתה ולא צוחה להם: 'קומו צאו לכם! למה לא תחושו לאיבת הגויים, לרשעת אויבי המקום!' ופעמים מדברת היתה על לבה ואומרת שמא לא אבדו והם חיים, ועתידה היא אפלה שלה להאיר [...] הנה, דומה, עכשיו, באחד מן הימים, פתאום באים וקופצים אצלה בבהלה של שמחה ומתנפלים עליה ומחבקים אותה, כולם־כולם עד אחד, מקטן ועד גדול (עמ' 133).

פרצי ההאשמה העצמית ותופעת הבכי, המודגמת אף היא היטב בסיפור (מנענעת היתה ראשה [...]) וחוזרת בהמיית מספד ונהי, וקמטי פניה משוטטים בדמעות' (עמ' 132), נתפסו על ידי בולבי כביטויים אימפולסיוויים לנטייתו של האָבל לפענח בשלב זה את האבדן כהיעדר זמני בלבד, שיוכל באמצעותם לתקן.<sup>33</sup> גילויי האבלות הטיפוסיים האלו, שנועדו באופן לא מודע לדרבן את שיבתו של מושא האהבה, סייעו בידי בולבי להסביר את נכונותו של האָבל לתפוס סוג מסוים של גירויים כעקבותיו של המושא האהבה, החי עדיין כביכול. ההתנסות בדהף החיפוש הבלתי נשלט (instinctive behavior of following), שהייתה מודעת על סמך תצפיותיו של בולבי בחלק מן

33 בולבי ייחס את תכליתם של מבעי הצער והתסכול של הסובייקט האָבל לערך ההישרדותי המוכח של ביטויי הצורך שלו כתינוק ליכות מחדש באמו כאשר הייתה נעלמת באופן זמני. ראו שם.

המקרים, מתוארת בתחילת הפרק הרביעי של הסיפור כחוויה שהגיבורה נשבתה בה והייתה ערה לה, אך ביקשה לדכא כאבסורדית ולא רציונלית מעיקרה:

בביתה על משכבה, בבית־הכנסת תוך התפילה, בחוצות ועל פתחי בתי־הקפה, תמיד, בכל עת ובכל שעה, הם לנגד עיניה ואין מקום פנוי מהם. כביכול, כאילו נארגו באריגה אחת עם כל־עצמו של העולם ונתערבו עם כל הדברים, ומובלעים בהם ומשתמרים ועומדים. אם נסתכלה בהיסח־הדעת מרחבי השמים, מיד נזכרה להם, ואם נשבה רוח בחום היום, מיד זכרם בא לידה. אם ראתה המוני בני־אדם מהלכים ברחוב, עמדה לה מביטה אחריהם וניענעה ראשה ואמרה שבכל אלו אין לה אף אחד בהם, ואם שתתה כוס גוזו לצמאה, נטפל זכרם בטעמו ובצינתו והאיר עיניה וזכרה שהם אינם, אינם, שכבר הם לא ישתו לעולם. וכן כל שאר דברים [...] כולם היו נוגעים בהם בעדותם ומעלים את זכרונם לפנייה (עמ' 136).

יתרת הסיפור מוקדשת לתיאור השינויים שהתהוו בדפוסי ההכרה והפעילות של הזקנה. שינויים מסוג זה ציינו לדעת בולבי את המעבר לשלב השלישי והרביעי במסלול האבל התקין. בפרקים אלו נזנחת בהדרגה תקוות השווא שלה לאיחוד מחדש עם ילדיה ונכדיה ('אותה תקוה מרופה [...] שמא עקרו ונתגלגלו לרוסיה, ושמא נשתקעו [...] ביערות, ועתידים הם שיעלו לארץ־ישראל בין כל שאר העולים' [עמ' 133]); וככל שתקוותה אופסת ('כל שיצאו הימים [...] גבר עליה שברה והלך. מיום ליום נתברר יותר, נעשה ודאי יותר, מושג ומוחש יותר' [עמ' 136]) – נזנח גם מנהגה להאשים את עצמה בהיספותם. היא מתפנה לישיבה על ספסל בגינת המשחקים, לליטוף ראשי הילדים ה'מוחציפים עליה' ולריצוי כעסן של אימהותיהם בחומרת מעשי בניה ובנותיה שלה, 'שחששו להפסד מועט ולא חששו להפסד מרובה, ולבסוף מצאו אויביהם ידם עליהם והפילום לכבשן־האש, אותם ואת בניהם עד אחד' (עמ' 137). ההתפנות שלה, לכך מצביעה על ניצני התפתחותם של דפוסי התנהגות שאינם ממוקדים עוד בהם, אלא נבנים ביחסי גומלין עם החיים.

התפתחותה של הפנות הרגשית לאהוב את ילדיה בהיעדרם (כמושאים שאבדו), המאפשרת לה לכלכל את דרכי התמודדותה עם הוויית השכול והערירות, מגיעה לשיאה ביום שבו נברה בחפציה, איתרה בהם את תמונותיהם, שרפה אותן וענדה את האפר על צווארה (עמ' 155). בתליית כיס האפר על חזה מתבטאת לתפיסתי השלמתה עם העובדה שבניה ובנותיה חדלו להתקיים כמושאי אהבה שניתן עוד לצפות לשובם, והפכו לדמויות שאת זיכרונותיה מהן היא נוצרת בלבה – כמקום מטפורי שבו הקשר אליהם מתאפשר, זמין ונמשך. בהקשר של הצעד הדרמטי הזה, שהוא גם סוג של טקס



קבורה, ניכרת דיס־אורגניזציה – ביטוי לשלב השלישי בעיבודו של האבדן. בשלב זה האבל נוכח באי ההתאמה של מציאות האבדן לדפוסים שבאמצעותם הוא מתחזק את יחסיו עם מושא האהבה, ומשום כך תוקפת אותו בו בדרך כלל חרדה: 'על־ידי כך נמצאו פניה חסרות, כאילו ניטשטשו ונתמעטו מכשיעורן, ועיניה דומות הן עצובות יותר, נבוכות ונבהלות יותר' (שם).

ביטוי נרחב יותר לשלב אבל זה מצוי עוד קודם לכן בסיפור, בתיאור היטלטלותה של הזקנה לשפת הים ושקיעתה באפיוודה דיכאונית:

קטנה ועייפה [...] יושבה לה מסתכלת פני הים בגדלו ובזוויו ושומעת קול שיחתו [...] כהברה הומה, מעיקה, טורדת, ונתאנחה אנחות־אנחות מלבה. דמעות נתגלגלו ועלו בעיניה. [...] בין כך ובין כך ננער בה באותה שעה כל מרי־לבה, כל עלבון־חייה ושכולֶה, והיתה שוטחת שתי ידיה ו[...] קוראת להם לבניה, לכל אחד ואחד בשמו, מכנה להם בכל לשון של חיבה ובכל לשון של פינוק וריצוי, ודמעות נוטפות מעיניה, ופניה מעוותות ופיה מעוקם. עד שסוף שתקה, תמכה פניה בכף־ידה והיתה יושבת מנענעת עצמה כשיכור [...] קמעה־קמעה התחילו עיניה מתעצמות ונפקחות, נפקחות ומתעצמות [...] אבריה מתעצלים לה ודעתה מתבלעת ומשתכחת ממנה (עמ' 143–144).

ואולם תיאור זה, המייחס לגיבורה תחושת עצבות ודכדוך, רגשות שליליים, לאות, רדימות וכבודות מוטוריות – שהם מסממניו הבולטים של המצב הדפרסיבי, המגדיר לפי בולבי את השלב המתקדם בתהליך ההתאבלות – תקף בזמן המיוצג ל'שעה קלה' בלבד, והוא מתחלף במהירות בתיאור ההתגלות, שהופכת מבחינתה את דרך ההתמודדות עם האבדן לנהירה:

אולם מיד הגיעה עצמה והתחילו עיניה רואות. הציצה לכאן ולכאן ונסתכלה אמצעיתו של ים שהיא דולקת בחמה כאור [...] דבר־מה נקלע לשם, לבין אותם זהבים המטולאים [...] האהילה בכף־ידה על עיניה והיתה מרופפת וצופה [...] ספק כמין תיבה היא זו, ספק ארון־קודש, ספק ספר תורה צף על המים [...] לא היו רגעים מועטים עד שהכירה וראתה, לא היה זה אלא נער שהוא עומד במלוא קומה ובפישוט־רגלים על גב סיפונה של סירה שטוחה וטורה במשוטו לצדדים אילך ואילך. אולם הדבר פינן שנכנס בלבה – נכנס, ומשלא נמצא ענין לכאן נתנה אותו ענין למקום אחר, לאוצרה, שתהא נוטלת בו ספר־תורה לבית־הכנסת. זהו שרמזו לה באות ובמופת מן השמים ונרמזה (עמ' 144).

הצגת האפיזודה המלנכולית כאירוע קצר וקל יחסית, הנפסק באיתור נתיב של פעולה דינמית ומטרת חיים חדשה, עולה בקנה אחד עם התייחסותו של בולבי למעבר המזורז של האָבל ממצב דיכאוני נורמלי ובלתי נמנע בנסיבותיו של האבדן, לשלב הָאורגניזציה, הרביעי והאחרון במהלך ההתאבלות. שלב זה מתאפיין בהתארגנותם של דפוסי חילוף חדשים ופעילים עם מושא או תכלית אחרים, שהם בעלי ערך במציאות.

התגלמותו המוחשית של השינוי שהתחולל בסדרי עולמה הפנימי של הזקנה באה אם כן לידי ביטוי ביקיצתה לפעולת הנצחה, המעידה על השלמה עם סופיותו של האבדן.<sup>34</sup> אבל יותר מכך היא מתבטאת לתפיסתי בנכונותה למכור ללא היסוס בעבור ההנצחה את אוצר התכשיטים וכלי היקר, ששמרה עד אז בקנאות בעובי הארון. זאת משום שבמכירתם היא ויתרה למעשה על כל חפצי ההתקשרות לעברה ושמה קץ לדפוס התנהגותה החוזר איתם, אשר ביטא את אחיזתה הבלתי מתפשרת בכל מה שאבד לה:<sup>35</sup>

פרקים־פרקים היתה מעלה להם לתכשיטיה מתוך הארון, ממשמשת בהם באצבעותיה ומסתכלת באותה סיכה של יהלומים ובאותן טבעות שהן משובצות אבנים יקרות [...] אותה שעה חוזר עליה עולמה שעבר ועומד לנגדה, עולם מלא טובה וברכה, צהלה ורינה וקול המונם של תינוקות ושמתח בחורים ובתולות [...] זכרון פניו של כל אחד ואחד מבניה [...] זה כך וכך וזו כך וכך [...] [ממעשה למעשה ומדבר לדבר (עמ' 140–141)].

המעבר של הזקנה לארגון חדש של קשריה הפנימיים לנספים ניכר במהומה המאפיינת את מהלכיה מרגע שהבינה מלבה את שעליה לעשות. התרגשות זו מנוגדת כמוֹבן לכבודת שאפיינה את תנועתה קודם לכן: 'מכאן ואילך הניחה עסקיה והיתה מתזרת

34 על הקשר שבין התעוררותו הראשונה של האָבל ליוזם פעולת הנצחה לבין הימצאותו בשלב הראורגניזציה של קשריו למתים מתוך הכרתו המלאה בהסתלקותם מן העולם ראו: ג' טמיר, 'הסתגלות לאורך זמן של הורים שכולי מלחמה בישראל', ר' מלקינסון, ש' רובין וא' ויצטום (עורכים), אובדן ושכול בחברה הישראלית, ירושלים תשנ"ג, עמ' 213–230.

35 תהליכים המזיגים את התוחלת שהאבדן אינו מוחלט והאיחוד הוא בגדר אפשרי אובחנו בדרך כלל כאופייניים לאָבל בריא. ראו: V. D. Volkan, *Linking Objects and Linking Phenomena*, New York 1981. אך תהליכים אלה יכולים ללוּבש גם צורות פתולוגיות. גורר תיאר לדוגמה את תופעת החניטה (mummification) של עיזובו של הנפטר, המסגירה את ביטחונו המודע פחות או יותר של האָבל שמושא האהבה ישוב, ואת רצונו להבטיח כי רכושו יעמוד או לרשותו לשימוש מיידי. ראו: G. Gorer, *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*, London 1965.

על חנויותיהם של מוכרי ספרים ותשמישי־קדושה למצוא ספר־תורה ולידע מה שכרו, והיתה מחזרת על חנויותיהם של הצורפים לידע תכשיטיה כמה הם שוים. ריצות הרבה רצה וטרדות הרבה נטרדה [...] והיתה מדקדקת בפסיעותיה' (עמ' 145–146). מציאת ספר תורה המתאים לנסיבותיה הייחודיות של ההנצחה (ספר־תורה נאה ומשובח, שארית הפליטה של קהילת־קודש במדינת פולין שחרבה ועברה מן העולם' [עמ' 146]) מסכה לקשישה קורת רוח מופלגת (שם), וממריצה אותה להשלים את משימת אָבלה: 'מיד עמדה והעלתה את עצי־החיים לאומן שיחקוק עליהם את שמות בניה ונשותיהם ובניהם ואת שמות בנותיה ובעליהן ובניהן' (עמ' 147).

תיעול כל האנרגייה הליבידינלית שהשקיעה בעברה למסלול היציאה מן האבל 'מוליד מחדש' את הזקנה, אך לא בהוראת מושגיו של נרטיב החניכה הישראלי: 'לימים הביאו לה את ספר־התורה לתוך ביתה [...] לכבוד היום נתקשטה בשמלת־משי שחורה שנשתמרה בידה מימי כלולותיה [...] נמצאה זו רוחה עליה יותר מדי ומרובה שלא במידה [...] נראית היתה מתוכה כתינוקת שנתחפשה בשל בוגרת' (שם). 'תינוקת' קשישה זו, המלופפת בד שחור ומדובלל המדיף ריח עז של נפטלין (שם), לא מגשימה בסיפורו של הזו תקווה להתחלה חדשה ב'ארץ הגאולה': מחותלת בסימבול של 'קלקולי הגלותיות' היא מכלה את שארית כוחות נפשה עם השלמת עבודת האבל, וכתוצאה מכך נגאלת לא 'בעתיד החדש' שצופנת הקמת המדינה כי אם במות נשיקה: 'תיכף לזה נפלה עליה שינה ונרדמה. בת־לוייתה גחנה ועמדה אצלה וניענעה ראשה שתיים ושלוש פעמים מתוך ההנָּה ומתוך הנחת, משל כאילו נסתכלה וראתה דבר שאינו מצוי' (עמ' 158).

#### אנשים מתאבלים הם

בדומה לקשישתו של הזו, המתנסה בדיאלקטיקה של החיפוש אחר סימני בניה ובנותיה בעולם ודחייתו כבלתי מתקבל על הדעת, נשבה לתפיסתי גם שפטל, גיבור הסיפור של יהודית הנדל 'אנשים אחרים הם', בדחף החזק ממנו לאתר במציאות הבתר־טראומטית את עקבותיה של בתו הרצוחה. אלא שחתירתו המתמדת בסיפור למצוא ולאהוב אותה מחדש מתגלמת בעיני באופן עקיף ושונה מזה שהציג הזו ב'חופה וטבעת'. בניגוד לזקנה, המגששת אחר ילדיה ממש – בין אנשים, במגע הרוח ובטעמו של הגזו – החיפוש הנואש של שפטל מתגלגל ומוסווה בחיפוש אחר פאולה, ניצולת השואה ותחליף האהבה שפגש בדרכו ארצה, אשר אבדה לבלי שוב בהגיעם לחופי ישראל:

נערה מצא על סיפון האוניה ושיקע בה את עצבוננו וגעגועינו. הוא, שפטל,

עוד איזה כיסופים מקננים בלבו. השמש בילבלה עליו את דעתו והוא שירבב ראשו במבוכה. עכשיו מה יעשה? [...] 'נחפש אותה, חי חי, נחפש אותה.' [...] צחוק יש לו ללייזר [חשב שפטל] 'אל תצחק על הכל,' [אמר] 'זה מרגיז אותי.' 'מרגיז אותך, חי חי, אל תדאג אתה, נמצא אותה נמצא.' שפטל צפה בצדה של הדרך [...] הוא גיפף בכיסו את תמונת הקרטון הקטנה, כשאצבעו מרפרפת על הסרטים הלבנים השלובים בצמות הילדה. לייזר לא מכיר את התמונה הזאת. הנה ככה. הוא לא יראה לו אותה לעולם (עמ' 119–120).

החיפוש אחר בתו כהת השיער<sup>36</sup> מגיע בדרך מוסווית לשיאו האילוסטרטיבי בסיפור במועדון החיילים בחיפה, שבו הוא חוזה כלוחם טרי בחזית מלחמת השחרור בסחרחורת 'ראשיהן השחרחרים והצהבהבים' של הנערות המחוללות (שיערה של פאולה היה בהיר ונראה לשפטל כ'תלולית צהובה' (עמ' 97)): 'שפטל לא הקשיב [...] עיניו בולשות בלהיטות אחר הראשים החופזים במעגל'; 'פרועי שיער נראו כקשקשי זהב בתוך העשן' (עמ' 123–124).<sup>37</sup>

בהקשר של החיפוש אחר מושא האהבה האבוד – שהוגדר כאמור כמאפיין העיקרי של שלב ההתאבלות השני – באים לידי ביטוי בסיפור, כב'חופה וטבעת', גם שאר מאפייני השלב הנלווים: נערה מזדמנת החולפת על פניו של שפטל במועדון החיילים, פורצת את סכר דמעותיו ('קרץ לה בעינו ודימעה נתלתה על לחיו' (עמ' 123)); ותסכולו הנורא שם מעורר בו אגרסיות כלפי הסובבים אותו: 'שפטל הסב פניו והביט פנימה אל בית הקפה [...] חוזהו היה כבד ומבטו נשתהה על יגאל, על הנערה ועל בעל הסוודר העבה והמשובץ, בקינאה עד משטמה. הם בריאים ויפים, לעזאזל'

36 צבע שיערה של הילדה לא נזכר מפורשות בסיפור, אך גונו הכהה נרמז קודם לכן, שעה ששפטל גישש באפלה אחר תמונת בתו (עמ' 110). בלטפו בעלת הלילה את 'התמונה החשוכה' הוא היה מסוגל להבחין כמסופר שם רק בלובן הסרטים השלובים בצמותיה – הצמות עצמן נבלעו בחשכה; לו היו בהירות כמו הסרטים, היו נראות בסמיכות להם כקווים חיזוריים לפחות בתמונה. הצבע השחור נקשר לילדה והופך לסממן סימבולי שלה גם באמצעות נעלי הלאכה השחורות והקטנות שאהבה, שנחרתו בזיכרונו של שפטל (שם).

37 תיאור זה, המרפרר בבידור – לפחות בתפיסת הקוראים שבדיעבד, אם לא מדעתה של הנדל – ל'פוגת מוות' של פאול צלאן ('זהב שערך מרגריטה אפר שערך שולמית'; הפואמה פורסמה לראשונה בשנת 1947), עשוי לדעתי להעיד בעקיפין גם על היחס הקונפליקטואלי של שפטל לפולין, כאתר של השמדה ואבדן וכמתח של יזכרון וגעגוע. הערכה זו מבוססת על ההנחה שקישור התיאור לשירו הנודע של צלאן מושפע בין השאר מזיהוי הרלוונטיות של עמדתו המסוכסכת של המשורר כלפי גרמניה לאפיין מורכבותה של הויקה הפוסט-טראומטית של שפטל למולדתו, כמושא אהבה נוסף שהשוואה חירבה. ראו: פ' צלאן, 'פוגת-מוות', ה'נל', סרג-שפה: שירים וקטעי פרוזה, תרגם ש' זנדבנק, תל אביב תשנ"ה, עמ' 9–10.

(עמ' 133). גילום נוסף של תוקפנות – כתגובה אינסטינקטיווית שכיחה במצבי אבדן ופירוד, המוסבת לפי בולבי גם אל האבל עצמו – מתואר עוד קודם לכן באותו מועדון: 'בלבו זחלה הרגשת אשמה חסרת-שחר שהלכה והתרחבה שם בלבו, כמו היה הוא אשם בגורלו' (עמ' 132).

מלבד הבכי וביטויי הכעס וההאשמה העצמית משותפת לגיבוריהם האבלים של שני הסיפורים גם השמירה הקנאית על חפצי הערך של המושא הנעדר, המסגירה בשני המקרים את הציפייה מכמירת הלב להופעתו מחדש. שפטל מצפין בכיסו את תמונת בתו, ובדומה לזקנה, הכוונת את תמונות ילדיה בשקיק נסתר על גופה, הוא אוצר בעובי אמתחתו את רכושה הדל של פאולה, מתוך תקווה שעוד יתראו. חשיפת ה'עזבון' של פאולה, המתרחשת קודם שהכיר בסופיותו של האבדן, מעוררת בו שוב את הזעם האופייני לשלב החיפוש והכמיהה, שבו איחוד עם מושא האהבה עדיין נתפס לפרקים כבגדר האפשר:

הוא התחיל מחטט בתרמילו בעצבנות ואצבעותיו טורפות את חפציה הזעירים. צינצנת בושם החליקה מביין אצבעותיו ונתגלגלה על הריצפה, ומייד עט עליה לייזר, מרחרח בחרטומו [...] שפטל הזדקף ברוגזה, חטף את הצינצנת מידי, עיניו צהבהבות ויוקדות כעיני חתול בלילה. ידיו רעדו. הצנצנת נפלה ונתרססה וריח חריף וזול נדף סביבם [...] שפטל התכופף וזחל, אוסף את רסיסי הצלוחית ופניו נפולים, כמו אבדה לו פתאום פאולה (עמ' 107).

לאבד פתאום את פאולה, על פי הבנתי את המשמעות שייחס שפטל להתקשרותו אֶתה, פירושו לחוות מחדש באופן ממוטט ורגרסיווי את אבדנה של בתו. מציאתה של פאולה על גשר האנייה והיכולת להשקיע בה את עצמת הרגשות שחש אל בתו סימלו לתפיסתית את תחילת מסלול הוויתור ההדרגתי על ההיאחזות בילדה האבודה והעתקת האנרגייה הליבידינלית שהושקעה בה למושא אהבה חדש. ביטוי ציורי לאפק המבטיח של עיבוד האבדן באמצעות פאולה ניתן במסגרת תיאור התרקמותם של קשרי האהבה ביניהם:

ארבעה ימים היו רובן ופאולה שרויים זה במחיצתה של זו בפינת הסיפון. לפעמים משיחים ביניהם שיחות קטועות ולפעמים שותקים. בשעות הצהריים הולכת פאולה לנוח בקאבינה, ואז מתפרקד לו רובן על ארגז לבדו, נועץ מבטו בנקודה אחת שם, בחרטום האונייה החותך במים [...] כפצע מאוחה, במרחק קילומטרים, מתמשך השביל שביקעה לה האונייה, שזור בכחול וירוק עמוק (עמ' 101).

קריעתו של שפטל מפאולה ביד גסה על החוף ('זה בצד זו ירדו במדרגות [...] הוא לא

הספיק לשאול לאן מוליכים אותו, ובחור צעיר מן הרציף גרר אותו לאיזה פינה והצביע, גברים פה [...] שפטל חייל ונוסע למחנה אחר, ואילו זאת, שמה [...] למחנה אחר היא נוסעת' [עמ' 102–103]) פתחה מחדש את פצע האבדן שנגרם לו 'שם', ושהחל להעלות ארוכה בנוכחותה של פאולה. הפרדתם בכוח זה מזו, שהעלתה ודאי בזיכרונו סצנה ברוטלית דומה במחנה הריכוז, מנמקת בעיניי את נסיגתו לזיכרונות המייסרים מביתו ומבתו. נסיגה כזו מבטאת על פי פרויד את הרתיעה מביצוע משימת ההתאבלות, שעיקרה היפרדות הדרגתית מהאתר הליבידינלי: 'בדימונו עלו חלומות דהויים על שולחן ומפה לבנה, והוא נשך את שפתיו' (עמ' 134); 'איך בערב שבת אחד, לפני הרבה שנים, הביא לילדתו נעלי לאכה שחורות קטנות והילדה ישבה על השולחן ורכסה בעמל רב את הכפתור החלקלק והנוצץ ושכבה לישון עם נעלי הלאכה לרגליה, מחייכת באושר בחלומה' (עמ' 110).

ההפרדה בין שפטל לפאולה שיבשה להבנתי את הימשכותו של מסלול האבל ב'ארץ הגאולה', והכשילה את המעבר של הגיבור לשלביו המתקדמים של מסלול זה. תפיסה זו מייצגת לדעתי את עמדתה הייחודית ויוצאת הדופן של הנדל באשר לגורם השיבוש בתהליך שיקומו של הניצול. ואכן מהנקודה שבה נכפתה על שפטל ההינתקות מפאולה ניכרת בסיפור התנגדות לפרדיגמה שגילם מיתוס השואה והתקומה, לפיה ההגעה אל חופי הארץ תביא לו בהכרח, כלשאר האודים העשנים, נחמה ומרפא לאחר השחרור. התרסתה של הסופרת כנגד המיתוס שהועמד בתשתית תרבות הזיכרון המתמסדת, באה לידי ביטוי מפגיע להבחנתי בפריטת תיאורי קרבות מלחמת העצמאות למטפורות בסיפור הטראומטי של שפטל, שהתרחש בזירה אחרת לגמרי. כך לדוגמה בתיאור המערכה שהתנהלה בין ניקי הסלעים עם רדת החשכה, השתמשה הנדל בז'רגון מיליטריסטי כדי לספר למעשה ובעיקרו של דבר על חרדת האבדן שחוה שפטל בין רגבי אדמת אפיק הנחל שאליו נמלט בזחילה ממחנה הריכוז, ועל תחושות הדיכאון והמחנק המלוות אותו זה שנים. אגב כך גם שילחה חץ של ביקורת כלפי מדיניות החיול החפז של ניצולי השואה:

הוא זחל, נבר באדמה, הצמיד אליו את רובהו [...] התרומם לזנק [...] שפתיו מעופרות. נהמה קרועה נפלטת מחוזהו. כל עומס הדיכאון של שנים רבות, זרותו שלו במציאות ההרים הזאת ובכל המתחולל סביבו, והפתאומיות שבה הוטל למלחמה – נתקשו והתכווצו בו לנקודת־פחד אחת [...] הוא ריחרח סביבו ככלב. העפר המיוזע מילא את נחיריו. ליאות נוקשה נערמה עליו ולא היה איכפת לו כלום [...] מחשבות מנותקות חתכו את ראשו. איך ישב ארבעה ימים על חוף הנחל, אחרי שעבר את גדר מחנה־

ההסגר, גווע ברעב ומרט עשבים באדישות. מה יש להתרגש? מה יש להתרגש?  
ואולי אבדו כולם ורק אני ניצלתי (עמ' 113–114).

מתחת כושר הביטוי של השפה כפשוטה והיכולת לקרוא את סיפור חניכתו הלאומית של הגיבור כנרטיב מטפורי של תחושות אבדנו מודגשות לתפיסתי בסוף המובאה, בהיסוס שיוצרת התייחסותו לכל מי שאבד מלבדו. זאת מפני שבהקשר הביקורתי שבו המציאות שלתוכה הושלך מתחלפת בזיכרון חי ומטלטל של עברו, משתמעת מהתייחסות זאת לא רק הכוונה ללוחמים בשדה הקרב, אלא גם התכוונותו לקרבנות מחנה הריכוז.

בהמשך התיאור נעשים שוב חומרי המציאות מטפוריים לחויית האבדן של שפטל. בלבול תחת חילופי האש הכבדים ואבדן עשתונותיו משכחת פירושה של הקריאה 'לסגת' (מה זה לסגת מה זה, אני לא זוכר זה) גורמים לו לאבד את נשקו ('הוא חיפש אחר רובהו. הוא שכח אותו'). אך אבדה חמורה זו, המתרחשת בסמיכות לרגע שבו הוא נזכר בהתבשרותו על מותן של אשתו ובתו, מתוארת על ידי הנדל כעניין לא משמעותי מבחינתו, הממחיש לו רק את תחושת חסרונן הנורא: 'היעדר הרובה לא הגביר את פחדו, ורק בדידותו הוכפלה ללא נשוא, כמו היה יצור חי לידו ואבד' (עמ' 115). נסיגתו המפורשת של שפטל לזיכרונות טראומטיים, שהציפו כביכול את שדה קרב השחרור הלאומי, ולתחושת הבדידות הקשה שנגרמה לו מאבדן אשתו ובתו, הפכה כאן את פקודת הנסיגה – הלא מובנת לו בהקשרה הצבאי – טפלה בסיפור לעיקרו.<sup>38</sup>

## סיכום

גישתה הבלתי שגרתית של הנדל לסוגיית השתתפותם של ניצולי השואה בקרבות מלחמת השחרור ורגישותה החברתית החריגה להתייחסות האדולסצנטית של בני הארץ כלפיהם ולהתעלמותם האגוצנטרית בפרט מטראומות עברם לא חמקו מעיני

38 הכפפת הוודאיות האידאולוגיות ופרקטיקות הריפוי של החברה הקולטת לעבודת האבל ניכרת בסיפור גם במקומות שבהם לא נוצר בתודעתו של שפטל הקישור לזיכרונות הטראומטיים. כך למשל בתחילת הסיפור ממש מעתיקה הנדל את הגיבור מתחומו של בית המרוח הקטן בנמל נפולי לתחום מחנה הריכוז הפולני, ובעירוב תחומי התנסותו השונים ערב עלייתו ארצה – שלא נעשה על ידיו, לא במודע ולא בלא מודעות – היא כבר הופכת את הסיפור הישראלי, שבתוכו הוא נועד להשתלב, טפל לחוייתיו הקשות: 'העשן הדחוס הדמיע את עיניו העגולות הקטנות שהתרחצו בעצבנות. כך התרוצצו גם כשמצא את יחיאל, חבר ילדותו, רובץ בעפר ליד משוכת גדר עם לחיים בצבע איזוב ושיער מלבין ומתולתל, בדומה לכישי שהסכיף' (עמ' 93).

המבקרים של סיפורה,<sup>39</sup> אך הם לא ראו בהן כפירה במיתוס התקומה.<sup>40</sup> אני סבורה אחרת.

הנדל תלתה כאמור את השיבוש הטרגי שחל בהתאוששותו של שפטל על סיפון האנייה בקריעתו מחוף המבטחים הסימבולי שמצא דווקא שם, בפליטה. בהתוויית הקשר הזה כשלעצמה יש לדעתי כפירה באמונה הרווחת שגאולת הניצול תיתכן בארץ מעצם נתינתו בידיים טובות, אמונה המגולמת בסיפור בנשיאתו של הניצול מגשר האנייה בזרועות ילדיות חסונות. יתרה מזו, בהתוויית הקשר הזה יש לתפיסתי עדות לפריקת עול הפרדיגמה של שואה ותקומה, שכן הוא מייצג את טרפוד פוטנציאל שיקומו של הניצול בכוח הזרועות האלו ממש.

מודעותה של הנדל לצורך הנפשי של ניצולי השואה לכוונן את נפרדותם במציאות החדשה שלתוכה הוטלו, מתבטאת, כפי שהראיתי עוד, בתיאור הביקורת של שפטל כלוחם תועה ומבולבל, שתחושת הזרות בשדה הקרב מדכאת ומביסה אותו. אך היא מוצאת ביטוי נוקב גם בבחירתה של הנדל לאפיין את הגיבורים המיתולוגיים מנקודת מבטו של הניצול, כ'אנשים אחרים' השונים ממנו: 'אנשים אחרים הם, לייזר, פשוטים וטבעיים הם, לייזר' (עמ' 128). מהיפוך ההעמדה הדיכוטומית השגורה של ילידי הארץ כנגד אחרותה של עדת הניצולים, באופן המציג את בני הארץ כתשלילי הגיבורים היהודים שחוו את התופת על בשרם והתנסו באבדון ('כבר בדם יש לנו את הגיהנום שעברנו שמה. דברים שעברו עלי לא ראו הם בחיים שלהם' [שם]) משתמעת בעיני שוב תפיסתה של הנדל את האינדוקטרינציה הציונית כשיטת חינוך והטמעה אידאולוגית ערכית שלא יכלה בשום פנים ואופן לספק מענה על מורכבותה של הטראומה ועל עומק הזעזוע שצריכים היו ניצולי השואה לעבד.

בתפיסה זו מתייחדת לדעתי תעוזתה של הנדל על רקע מהלכי הערעור שנקטו שמיר והזו ביחס לאשרורו של נרטיב החניכה הישראלית. שכן הם השיגו על נרטיב זה

39 השגותיה העקרוניות של הנדל היו ברורות די הצורך לחולל תקרית עם הדמות הסמכותית ביותר של דור תש"ח סמוך לפרסום הראשון של הסיפור. וכך תיארה את האירוע באחרית דבר למהדורה השנייה של קובץ סיפורה: 'עם הסיפור "אנשים אחרים הם" היתה לי, אגב, אפיוזדה קטנה עם בן-גוריון. עבדתי אז בכנסת, ויום אחד הוא עבר עם הפמליה שלו במעבר הכנסת וראה אותי. הוא נעצר, חיך, חיוך של חיבה אפילו, ואמר: סיפור יפה מאוד, אבל אין לך כבר על מה לכתוב? ושוב חיך, וגם עכשיו חיוך של חיבה אפילו, והלך. אחרי כמה צעדים סובב את הראש, עמד, נתן בי רגע ארוך את המבט הבן-גוריוני החד שלו, שוב סובב את הראש, והמשיך ללכת' (הנדל [לעיל הערה 8], עמ' 195). הנדל הוסיפה שם להעיד כי מהדורתו הראשונה של קובץ סיפוריה (מרחביה תש"י) נגנזה על ידי ההוצאה, הגם שאולה במהירות מן החנויות, וכי הוא הפך 'בבחינת ספר שהלך לאיבוד, ואפילו יודעי ספרות וקוראי ספרות אינם יודעים עליו כלל' (שם, עמ' 196).

40 מילנר (לעיל הערה 2), עמ' 122.



כמתכונת הכרחית אך לא מספיקה מבחינה טיפולית להתמודדות עם טראומת השואה, בעוד שהיא כידנה כלפיו את קולמוסה כדי להנכיחו כאסטרטגיית התמודדות עקרונית של הזמן שאין לה כל ערך מרפא.

ד"ר טל הולץ, החוג לספרות עברית וכללית, המכללה האקדמית בית ברל, דואר בית ברל 4490500, והחוג לספרות, מכללת סמינר הקיבוצים, דרך נמיר 149, תל אביב 6250769  
tal.wald@gmail.com



תעודה



פסח גינזבורג – שני מכתבים  
(כריסטיאניה, 1917; לונדון, 1918)

שי גינזבורג ותמר ס' הס

אנו מפרסמים כאן שני מכתבים שכתב המשורר, הסופר, המתרגם, העורך והמוציא לאור פסח גינזבורג אל אחיו יקותיאל ושמעון גינזבורג. המכתבים הללו מאפשרים מפגש בלתי אמצעי עם חייו הרחנניים והחומריים של סופר עברי צעיר בראשית המאה העשרים.

בחייו היה פסח גינזבורג דמות ידועה בחוגי הספרות העברית באוקראינה, ארצות־הברית, אנגליה וארץ־ישראל, אך הוא נשכח כמעט מיד עם מותו. גינזבורג מילא תפקיד מרכזי בחיי הספרות העברית בארץ ישראל, אך בראייה לאחור עיקר חשיבותו היה לא כמשורר, סופר ומחזאי מקורי, אלא כעורך ומתרגם. בתפקידיו אלה עיצב את העברית הספרותית והעיתונאית בת הזמן, ובתחום זה, כך נדמה לנו, תרומתו מכרעת ועולה בחשיבותה על תרומתם של עורכים ומתרגמים זכורים יותר. אכן העברית הארץ ישראלית, שהוא היה אחד ממעצביה העיקריים, היא הבסיס לעברית בת ימינו. גינזבורג נמנה עם מי שבפעילותם גיבשו את הבמה הספרותית העברית בארץ ישראל ואת הלשון העברית, שבמסגרתן יכלו אנשי הספרות בני הזמן – ועד זמננו שלנו – לפעול, לכתוב ולפרסם. דא עקא, דווקא תרומה זו ממעטים להעריכה, והיא נדחקת לשוליים מפני העיסוק ביוצרים מרכזיים יותר לכאורה. קורות חייו של גינזבורג לא היו ידועים ברבים עוד לפני פטירתו, ובדברים הבאים אנו מבקשים לתקן כמה מן הטעויות בערכים הביוגרפיים הקיימים.

פסח בנימין גינזבורג נולד בכפר ליפניקי, פלך ווהלין (היום במחוז ז'יטומיר באוקראינה), בכ"ב בניסן תרנ"ד (28 באפריל 1894), יום לאחר הפסח (בכמה מסמכים נכתב תאריך לידתו ב'20 באפריל, כלומר בערב פסח). אביו אריה הלל היה משכיל ציוני, ואמו ביילה בת אברהם פרידמן הייתה בת למשפחה אמידה ומסורתית. בכפר היו שלוש משפחות יהודיות, גינזבורג, פרידמן ושכטמן, והן היו קשורות ביניהן

בקשרי משפחה. רבים מבני דורו של פסח בכפר היו מסורים לתרבות העברית: אָחיו הגדולים ממנו המשורר והחוקר שמעון גינזבורג (1890–1944) והמתמטיקאי יקותיאל גינזבורג (1889–1957), אחותו הצעירה חיה גינזבורג־פרידמן (1900–1985), בני דודיו המשוררת מלכה שכטמן (שנודעה יותר בשם העט שלה בת־חמה) (1898–1979), הצייר והמאייר מנואיל שכטמן (1900–1941) ועוד.

גינזבורג התחנך בחדר המתוקן שייסד אביו בליפניקי בשנת 1898 – ושהיה מהחדרים הראשונים מסוג זה – וסיים את לימודיו בו בגיל 13 או 14. החדר המתוקן, שלא כמו החדר המסורתי, הדגיש את הוראת העברית – עברית בעברית – כהקדמה וכבסיס ליתר המקצועות. עם אביהם וביניהם דיברו האחים והאחות עברית, ועם אמם – יידיש. כבר מילדותו למד גינזבורג רוסית, אוקראינית, גרמנית ואולי אף צרפתית. עבור האחים גינזבורג כלל לימוד השפות תרגום שירה מן השפות השונות לעברית, ועל פיו שפטו זה את זה על ידיעותיהם הלשוניות. בהיותו בן 14 החל גינזבורג ללמד ילדים עברית. תחילה עזר לאביו בחדר המתוקן, ואחר נדד בין כפרים וערים בסביבה בחיפוש אחר תלמידים. כבר מצעירותם ביקשו האחים גינזבורג לרכוש להם שם כמשוררים עבריים: הם פרסמו דברי ספרות בעברית, יידיש ורוסית, הוציאו עיתונים עבור חבריהם, והשתתפו בעריכתם של כתבי עת שונים.

את שירו הראשון, 'היער', פרסם גינזבורג בשנת 1909 בכתב העת לילדים 'הפרחים', שיצא בלוגנסק בעריכתו של ישראל בנימין לבנר, והוא הוסיף לפרסם בכתב עת זה בשנים שלאחר מכן. בשנת 1912–1913 הוא אף שימש כעוזרו של לבנר בעריכת 'הפרחים'. בתקופה זו, שבה היה עיקר עיסוקו בהוראה ובכתיבה לילדים, עוצבה העברית שלו: שפה בהירה וקולחת, הנשענת על אוצר מילים מקראי או מילים מחודשות, ובעלת תחביר פשוט ומובן, הקרוב לתחביר האנגלי (אף שעדיין לא הכיר לשון זו). כך מתקרבת העברית שלו לעברית בת זמננו, ונדמית עדכנית יותר מאשר העברית של רבים מבכירי הסופרים והמשוררים העבריים באותה העת. את שיריו, סיפוריו ותרגומיו פרסם בשמו (את שם משפחתו כתב בדרך כלל בזי"ן, ולא בצד"י כאביו ואחיו) ובשמות עט שונים, ביניהם ג' פסח, פ' בנימין, פ' פרידמן, ב(נימין) פרידמן, פ' בן־הלל, פ' גור־אריה, ליפניקר וליפניקאי. בשנת 1911 יצא לאור שירו הראשון למבוגרים, 'בנכר', ב'השֶׁלֶח'. בשנת 1913 נסע גינזבורג לארצות הברית בעקבות אחיו שמעון ויקותיאל, שהגיעו לשם שנה קודם לכן.

בניו יורק חבר גינזבורג לחוגי אנשי הספר העבריים. יחד עם שמעון עבד בלשכה לחינוך יהודי (Bureau of Jewish Education) בניו יורק, במחלקת ספרי הלימוד, בהנהלתו של צבי שרפשטיין. נוסף על כך לימד עברית, הרצה על ספרות עברית, ופרסם שירים בעברית וביידיש. הוא התקבל ללימודי הנדסה ב'קופר יוניון' אך לא

התמיד בהם. כשהכריזה ארצות הברית מלחמה על גרמניה, החליט גינזבורג להתחמק מן הגיוס. הוא עזב את ארצות הברית באופן לא חוקי, ובאוגוסט 1917 הגיע לנורווגיה, שנותרה ניטרלית, והתיישב בכריסטיאניה (כיום אוסלו). את המכתב הראשון המובא כאן כתב זמן קצר לאחר בואו לשם. במהלך שהייתו בנורווגיה רכש גינזבורג את הלשונות הסקנדינוויות והחל מתרגם מהן לעברית – הוא היה הראשון שתרגם לעברית ישירות מנורווגית, שוודית ודנית. בין היתר פרסם מיצירותיהם של קנוט המסון, הנריק איבסן, ינס פטר יעקבסן ואחרים. ביוני 1918 עזב גינזבורג את כריסטיאניה ויצא לכפר הולדתו, כדי לעזור להוריו ולאחותו שנתרו שם. באותה עת התחוללה באוקראינה מלחמת האזרחים בין האדומים (כוחות הממשלה הבולשוויקית) ללבנים (קואליציה רופפת של קבוצות שהתנגדו לבולשוויקים, ושנתמכה בידי בריטניה, צרפת, ארצות הברית ויפן). בדרכו נתפס גינזבורג בידי הלבנים ונאסר, ולאחר מספר שבועות במחנה שבויים נשלח לאנגליה. על מסעו והרפתקאותיו בניסיונו להגיע לאוקראינה מספר המכתב השני הנדפס כאן, שנכתב בלונדון בדצמבר 1918.

עם הגיעו לאנגליה מצא גינזבורג מיד את דרכו אל החוגים הספרותיים היהודיים שם. בשנת 1919 חודשה בלונדון הופעתו של השבועון העברי 'העולם', העיתון הרשמי של ההסתדרות הציונית העולמית, וגינזבורג התמנה לעורך המדור הספרותי שלו. באותה שנה פרסם כספרון את סיפורו 'רגינה אשכנזי'. בלונדון גם פגש את מי שהייתה לרעייתו, אנה טפפר, בת להורים שהיגרו מגליציה. בני המשפחה היו פעילים בחוגים סוציאליסטיים וקומוניסטיים באנגליה. בשנת 1922 היגרו פסח, אנה (ששינתה שמה לחנה) והוריה לארץ ישראל.

בבואו לתל אביב היה גינזבורג אחד המשוררים העבריים הצעירים המבטיחים, ובמהרה הצליח לגייס מימון להוצאת כתב עת מפואר (במונחים של אותם הימים) לענייני תרבות: 'החיים'. אולם אף שכתב העת נחשב לחשוב שבפרסומים הספרותיים בני הזמן, הוא לא האריך ימים, ונסגר לאחר שנים עשר גיליונות בלבד. שוב ושוב ניסה גינזבורג לבסס עצמו כעורך ראשי של כתב עת, להוציא כתב עת משל עצמו או לייסד הוצאת ספרים עצמאית, אך לאחר התחלה מקרטעת אלה נסגרו ונעלמו. כך בשנת 1928 הוא ייסד את 'הספרייה הקטנה', ובמסגרתה פרסם סיפורים קצרים מתורגמים ומקוריים (כגון 'ריפ ואן ווינקל' לז'ורז' סן-אירווינג או 'מעשה הרב והאורח' לשיי עגנון), אך נאלץ לסגור אותה לאחר ארבעים ואחת חוברות. בשנת 1930 ניסה שנית להוציא עיתון, הפעם יומון, 'הזמן', והוא שרד כחודשיים. בשנת 1932 התמנה לעורך את המגזין 'כלנוע', כתב העת המצויר הראשון בארץ ישראל, וערך אותו כשישה חודשים. לאחר שפרש איתמר בן אביי מעריכת 'דאר היום', קיבלה לידיה את העיתון קבוצת עיתונאים ובראשם גינזבורג ושלמה פרלמן, וגינזבורג ערך

את העיתון בירושלים משנת 1933 ועד שנסגר בשנת 1936. בתוקף תפקידו זה היה לעיתונאי הראשון שהועמד לדין על הפרת הוראות הצנזורה בארץ ישראל, ויצא זכאי מסיבות טכניות. לאחר שנסגר 'דאר היום' הקים גינזבורג יומון בשם 'חדשות אחרונות', ששרד כשמונה חודשים. את עיקר פרנסתו מצא כעורך בעיתונים של אחרים: ב'בוסתנאי', בעריכתו של משה סמילנסקי (שאליו חש קרוב, מן הסתם בשל הרקע הביוגרפי הדומה שלהם), ובמיוחד כעורך הלילה של 'הארץ'. את עבודתו ב'הארץ' החל תחת משה גליקסון, ולאחר פסק זמן בראשית שנות השלושים חזר לשם. בלילות היה עורך את העיתון, ובימים היה יושב באחד מבתי הקפה בתל אביב ועובד בעריכה ובתרגום.

לאורך השנים הוסיף גינזבורג לפרסם שירים, סיפורים ומחזות בכתבי עת שונים, והוציא לאור ספר שירה אחד, 'קרית החול' (תרפ"ה), ושני ספרוני פרוזה, 'אדמומית' (תרפ"ח) ו'סיפור ארצישראלי' (תש"ה). אך עם עלייתם של המשוררים המודרניסטים בשירה העברית במחצית השנייה של שנות העשרים של המאה העשרים נדחק לשולי במת הספרות העברית. לעומת זאת המוניטין שלו כמתרגם ועורך נותר כשהיה. נוסף על תרגומו מן הספרות הסקנדינווית הוא תרגם עשרות ספרים מיידש, רוסית ובעיקר מאנגלית, מיצירותיהם של פרל בק, ג'ון גלסורתי, תורנטון ויילדר, רבינדרנת טאגור, אירווינג סטון, וינסטון צ'רצ'יל, רודיארד קיפלינג ועוד. לצד תרגומו הוא זכור בעיקר בזכות האנתולוגיה שערך, 'שירת העמל', אחת האסופות הראשונות של 'שירה פרולטרית' והמקיפה מכולן, שיצאה לאור סמוך לפטירתו. גינזבורג נפטר בתל אביב, בן 54, מדלקת תוספתן, בח' בשבט תש"ז (29 בינואר 1947).

המכתבים שאנו מפרסמים כאן מתוך ארכיונו של גינזבורג, מלבד מה שהם מלמדים על כותבם, הם בעינינו עדות חיה מייצגת להתהוותה ולאופקיה של התרבות העברית בתקופה זו ולמרכזיותה בחייהם של היחידים שחוללו את ספרותה בתקופה זו. קולו החיוני של גינזבורג הצעיר במכתבים אלו מזמן מפגש עם דמות שאין כמוה בסיפורת הבדיונית בת הזמן. המכתבים מספרים סיפור מעשה של טלטלה והפתעות שהיינו יכולים לדמיין שניתן למצאו בכתבי יוסף חיים ברנר או אהרן ראובני, אולם סיפור הכליאה באנייה היה לובש אצלם פנים אחרות לגמרי, ועוסק בייסורים הקשים שהסב לנוסעים. לדוגמה בסיפורו של ברנר 'עצבים' מתואר מצב דומה:

מי שלא ראה את האשה שלי עם עיניה הזולגות, שהן היו בעוכריה, עם ה'ז'יקט' שלה הלבנבן על גופה הקלוש, עם שפתיה־חררים, שמתחתיהן השחירה גומה מחוסר־שנים, עם שערותיה הבודדות, שיצאו מבעד לשביסה אגב התרשלות; מי שלא ראה אותה שוכבת שכיבת שונרא חולה על צרורותיה, ומסביבה ילדיה



הפעוטים, הרעבים, הצמאים, המרוטשים, שבגדיהם רבי-הצבעים לא הוסרו מעליהם זה הרבה שבועות, לא ראה מחזה מעורר-רחמים מעולם.<sup>1</sup>

ואילו גינזבורג השבוי בספינה שנאסר עליה לעגון בכריסטיאניה, ממיר את הפתוס והייסורים בהומור עצמי ובאירוניה של שמחת ההרפתקה, ושל מעין נועזות שאי אפשר לדמיין אצל דמויות שכונן המודרניזם העברי, מאורי ניסן גנסין ועד עגנון. היזמה, החוצפה (ההתחזות לאחיו המתמטיקאי!) שמחת החיים והידידותיות הקורנת מאישיותו של גינזבורג זרות לחלוטין לדמויות האופייניות לסיפורת הבדיונית של תקופה זו, סיפורת הספק, הדיכאון והחרדה הקיומית. סיפורת זו עוסקת בניסיונות ובשאלות אם ניתן לספר סיפור, איך אפשר לייצג חיים מודרניים בעברית, ומה ראוי לספר, לצד בחינת היכולת הכושלת של דמויות הגברים הצעירים לחיות, ואילו המכתב אפשר לגינזבורג לגלות את תשוקתו לחיים, ושליטתו המושלמת בעברית על רבדיה מייצרת סיפר קולח להפליא. לשונו וסגנונו המגובשים של גינזבורג חריגים בנוף ספרותי שבעקבות יוצרים מודרניסטים דומיננטיים כגנסין וברנר עסק בשיבור תבניות. דמותו הכותבת היא כמעט תשליל של דמות הצעיר העברי בספרות תקופתו, ומאירה את הדיוקן הכללי שבנה דור של סופרים, ממרדכי זאב פאיירברג עד מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, כבחירה פואטית, תרבותית ואידאולוגית ברורה.

פרסומם של שני מכתבים אלו הוא שלב ראשון בכינוס כתביו הנשכחים של גינזבורג ובבחינה מקיפה של תרומתו כיוצר ובעיקר כמתרגם ועורך לספרות העברית ולתרבות העברית החדשה.<sup>2</sup>

האיות, הפיסוק וההדגשות בטקסטים הם על פי המקור. ההערות בסוגריים מרובעים הן של המביאים לדפוס. מעבר העמודים מצוין בתו ו בגוף הטקסט, ומספר העמוד מצוין בצד אותה שורה.

1 י"ח. ברנר, 'עצבים' בתוך: כתבים, כרך ב, תל-אביב תשל"ח, עמ' 1243.

2 נגה אוסטר סייעה בהבאת המכתבים לדפוס. תודה לאריאל גינזבורג על הרשות לפרסם את המכתבים.

במכתב זה

שמונה עמודים

קריסטיאניה, 15 אוגוסט 1917

יקירי!

הייתי כותב לכם עד עתה באנגלית, כדי שייגיעו מכתבי לידיכם בהקדם זמן (המבקרים, כידוע, אינם ממהרים לקרוא עברית). ואולם הרגשתי כל אותה העת, שידי כמו אסורות, ובשום אופן לא יכלתי להביע באנגלית כל מה שהייתי מרגיש; והחלטתי עתה, לאחר שכבר שלחתי לכם מכתבים אחדים באנגלית – בודאי כבר קבלתום – לכתב בשפתי וכלבבי.

כידוע לכם ממכתבי הקודמים, היינו אסורים באניה 'אוסקר השני' במשך שבוע שלם, כי לא הרשתה נורווגיה לקהל כ"כ רב של 'רוסים' לבוא ולרשת את ארצה. מה שהרגשנו והגינו כלנו – כל ששת המאות – במשך אותו שבוע; השמועות והגזמאות שהיו עוברות מפה לפה בנוגע ל'מה שיעשו בנו', להיכן שישלחונו, וכו' וכו', אי אפשר לשער למי שלא היה באותו מעמד. ואולם סוף סוף הגיעה הידיעה המשמחת, שרוסיה שבה ופתחה את גבולה לפני בניה הגולים, ואז הרשו לחלק קטן מאתנו לרדת לקריסטיאניה. התוכלו לשער את השמחה הגדולה שתקפתנו כשדרכה רגלנו על היבשה? על היבשה, – אחרי שמדדנו את מכסה האניה העליון, האמצעי והתחתון אלף פעמים ופעם? הן היינו יודעים כבר כל זווית וזווית שבאניה כעשר אצבעותינו, ועד מות נמאסו עלינו! ומדי ערב וערב, בשעה הששית בדיוק, במשך כל השבוע, היו מתחילים להתאסף המוני האזרחים ובעלי הבתים הנורווגיים לראות ברוסים האסורים (כי כל העתונים היו מכתבים ומציירים אותנו ועורכים אינטרוויואים [ראיונות] עמנו), וזו רעה חולה, שלא היו צוחקים ולא לועגים לנו, אלא עומדים ומניעים בראשם ונדים נדים לנו! ככה היו עומדים, עד היות להם המחזה לזרא, ושבנו והלכו לבתיהם. ויסלחו נא לי הנורווגים טובי-הלב אם לא אהבתים אותם ביותר השעות.

מכיון שבאתי לתוך העיר התחילה סדרה של פוליציה. אין הפוליציה [משטרה] מרשה לזרים לשהות כאן יותר מימים אחדים, אלא אם כן יש להם 'עסקים חשובים' בעיר. הלכתי מיד לאוניברסיטה המקומית לבקש פרופסורים למתימתיקה – והילדים אינם! חדשי החופש הם. ויעצה לי בתולה זקנה אחת לפנות אל מר אַספּירֶן אַסְקֶן, סופר האוניברסיטה. פניתי אליו, והנה הוא אחד מאלה, שמכבדים תלמידי חכמים, והוא

גופו שמע הרבה ע"ד הפרופסור סמית,<sup>1</sup> אלא נרדם הוא, שלעפריג [גם שם משפחה 3 וגם במשמעות 'לסחוב' או 'לגרוור'] בלע"ו, ורצה שאחכה עד בוא הפרופיסורים – בספטמבר! – מכפריהם. אז ורזתי בו כיד הדיפלומאטיה הטובה עלי ואימתי עליו בזה, שהמדע – science – בלע"ז – המתימתי, יסוג אחור ר"ל עשר מעלות, אם לא תנתן לי האפשרות לעבוד במקצוע, המחקר המתימתי, בספריותיה של קריסטיאניה. וראה זה פלא – מר איסקסן הארוך – ארוך הוא! – הקיץ והפשיל את שרווליו (ממש), וכתב לי מיד אגרת נאה אל ראש הפוליצייה: 'היות, ששליח האוניברסיטה קולומביה, הוא מר גינזבורג, וכו' וכו', והפרופיסור סמית [כך!] – שולחו – הוא אחד מגדולי העולם המתימתי, והמכתבים מכתביו, כתובים וחתומים בעצם ידו' – בקיצור, השאלה האחת ששאלוני במשטרה היתה: כמה זמן רוצה כ' [כבודו] לשהות כאן? ולבשתי גאות ועניתי: עד שיכלו מחקרי בתולדות המתימטיקה, ורשמו בנפרט: indefinitely [כך!], ז.א. שאשהה כאן כמה שארצה. איז דאך גוט.

לאחר שנפניתי מדינה של משטרה, התחלתי לבקש לי חדר פרטי, כי המחיר היותר זול באכסניה היותר זולה הוא 3.50–4 כתרם ליום. ועד היום עוד לא מצאתי 4 לי חדר. הנורווגיים יראים מאוד את הזרים, ולמרות מה שהמחירים גם בעד חדרים פרטיים גבוהים למדי (40–50 כתרם לחדש בעד חדר לא גדול), פטרוני בכל מקום בואי באמתלאות שונות: כבר השכרנו, איש אחר שוכר את החדר. ואחרים אינם מתביישים ואומרים: בן-חו"ל? לא! נשאר אפוא רק מוצא אחד: לבקש חדר אצל יהודים – יש כאן כשש מאות יהודים בלא ע"ר [עין הרע]. והריני מכתת רגלי ובא לבתים יהודיים שונים – אחד מהם עורך כאן עלון יהודי – נורווגי (ירחון בן שמונה עמודים), אברך טוב ונאה, ולו אשה יפה ושחרחרת, בת-ישראל סקאנדינאוויית (הסקאנדינאוויית העיקריות הן לבנות-השער או צהובות), שני רב אורתודוכסי, ששאלני מיד לציציותי, שלישי – סוחר, וכולם 'מבקשים' חדר יחד אתי. עד שאמצא, הריני דר באכסניה, משלם 31/2 כתר ליום ועובד על הירחונים המתימטיקאיים יקרי המציאות.

מודעה זו שתמצאו מדבקה

(\*)

כאן נדפסה היום – ותדפס

עוד שתי פעמים – בעתון

היותר גדול של קריסטיאניה – 'Aftenposten' ותכנה: הוראות שעה בשפה הרוסית,

1 פרופסור דייוויד יוג'ין סמית, מתמטיקאי בעל שם עולמי, היה מורהו של יקותיאל באוניברסיטת קולומביה (ספרם המשותף על תולדות המתמטיקה בארצות הברית לפני 1900 הופיע בשנת 1934). יקותיאל לימד בישיבה קולג' (לימים אוניברסיטת ישיבה). גינזבורג מצא באוניברסיטת אוסלו מתמטיקאי שהעניק לו מכתב למשטרה המקומית, וכך התאפשרה שהייתו שם עד שייסיים את מחקריו המתמטיים בספרייה המקומית – כלומר ללא הגבלת זמן.

5 שנדרשת כאן הרבה. והרשיתי לי הוצאה זו – 6.50 כתר בעד ג' פעמים – לאחר שקבלתי חמשים כתר בעד מאמרי 'על אמריקה' שנתקבל לאותו עתון.<sup>2</sup> הימים הקרובים יודיעו אם תבאנה לי אותן המודעות איזה פרי ישוה להן.

לע"ע [לעת עתה] אני משתדל להכיר את 'הגדולים' שבכאן. הראשון והיותר מענין שבהם, הוא הפרופיסור סייפל, מורה לשפות השמיות ומתרגם (בשעה זו) את כתבי הקודש הנורווגית המודרנית. הוא אדם כבן ששים, מהיר זריז ושובב בתהלכותיו – והנערות אהבוהו. קבלני – בנאות דשא שלו – בסבר פנים יפות מאד והיה מטייל אתי ארוכות וקצרות, ומתיעץ אתי ע"ד תרגומו... – והייתי מפלל באותה שעה: הלואי והיתה נפשך, שמעון, אז תחת נפשי, כי אז אתה נהנית ואני לא חסרתי. אולם קבלתי שכרי בעוה"ז [בעולם הזה] בדמות סעודת ערב פרופיסורית בחברת אשתו (שניהם ממהרים לדבר אנגלית), שאז היינו מסיחים בעניני העולם הזה, והייתי שואל את הזקנה מדי פעם, כיצד היא מכינה מרקחת א, וכיצד את האחרת. ובזקני ופאותי נשבעתי: שיחה זו היתה הרבה יותר מענינת מן הראשונה, למרות מה שבראשונה הציעו לפני הפרופיסור איזה חדושים משלו בפירוש מקומות סתומים שבתנ"ך (ואני הצעתי לו, שבהיות שיש לי אה בניוירוק ספיציאליסט במקצוע התנ"כי וכו', לכן יכתוב נא את כל חדושי על הנייר, ואשלחם אליך, ואקבל תשובתך, ואמסרנה לו...)

6 שני לו הוא ד"ר סמית, תיאולוגיון, ושמש כ"ב שנה במאדאגאסקאר בתור מיסיונר – ואעפ"כ אדם מענין הוא. אותו ראיתי רק פעם (פגשתיו במקרה בכפרו של פרופ. סייפל) והזמינני לבוא אל ביתו בקריסטיאניה. לע"ע עדיין לא היתה לי שהות לכך. שלישי, הוא ראש בית הספר הברלינאי (שמו לא אדע) שהתודעתי אליו לשם פרנסה – הצעתי לו להורות רוסית בבית ספרו לונרדגלסים הנורווגיים. הוא הבטיחני לעיין בדבר, ועדיין הוא מעיין. זה שני ימים שהייתי אצלו ועדיין אינני יודע, אם יש לו צורך במורה שני (מורה אחד לרוסית כבר יש לו, ואולם, כפי שאמר לי הוא בעצמו, ידיו מלאות עבודה).

7 יתר האנשים שהכרתי כאן הם מ'דגי הרקק' כפי שאמרתי קודם, היותר מענינים שב'גדולים' המקומיים עדיין לא שבו מנאות דשאם וישבו בראשית ספטמבר. אל אחד מהם, פרופיסור (למתימטיקה) שטרקמר, יעצני מר איסאקסן הארוך לפנות, שהוא יכול לעשות הרבה למעני. וחוששני רק, ששיג למעני אותו שטרמר הוראות שעה בכלכולות [calculus], ר"ל. ויהיה הדבר יפה, אם אצטרך להתיחד וללמוד חשבונות לעת זקנתי! – נקוה נא שהדברים לא יבואו לידי כך.

2 המאמר 'על אמריקה' נדפס בעיתון הנורווגי המרכזי 'אפטנפוסטן' (Aftenposten). גינזבורג פרסם בעיתון זה גם שתי מודעות להוראת שיעורים פרטיים ברוסית.

ועתה – מעט על סדר יומי. הנני קם בשמונה, תשע, עשר ואחת-עשרה והריני יורד לבייקאָפּה (מין 'טשיינאַיא' רוסיית [בית תה]), ששם מגישים לי קומקום של תה, או קהוה או שוקולאדה עם שתים או שלש חתיכות 'סמֶר־בֶּרֶד', לחם משוח בחמאה, ועל כל חתיכה זנב־דג, או קוטליטה קטנה, או – פרוסת גבינה שוויצית – כחפצו של הקונה. (להזמין לחם וחמאה בלי אותה הוספה אין נוהגים כאן). כל זה עולה קרוב לכתר, ומשביע. לסעודה שניה, יש ימים שאני נכנס לריסטוראן ומזמין ארוחה | שלמה – 8 מרק, בשר ולקנוח סעודה – ועולה כשנים וחצי הכתר ויש ימים שאני שונה בה את הסעודה הראשונה. והסעודה השלישית דומה תמיד לראשונה במעלתה, ואולם כמובן, יש חלופין במיני ה'סמֶר־בֶּרֶד'. מלבד אלה אני קונה לפעמים תכופות מיני דמומיות ודובדבנים שעולים בזול גדול, 10–20 אָרֶע (בכתר יש מאה אָרֶע), ובולעם 'כדובדבנים בטרם קיץ'.

מצאתי לי כאן סטודנט־למדיצינה אחד, שאני מורהו אנגלית ולומד מפיו נורווגית. ואני עושה חיל בלמודי. כבר הנני קונה הכל בנורווגית. קורא את העתונים המקומיים ומשיג את כל החדשות, ומוצא את דרכי לכל מקום ג"כ בנורווגית. כמובן, רבים הם הנורווגים הסובלים מתגרת פי, ואולם הם ג'נטלמנים מאין כמותם, ולא היתה עוד אף פעם, שאשאל אדם ברחוב לאיזו כתובת ושלא יובילני לשם בכבודו ובעצמו. ג'נטלמניותם עוברת כל גבול ואיני יכול עוד לעמד בה. אונטער די הענד קיין מען ביי זיי אויסגעהן! רוב טובה הם משפיעים עליך, ואין אתה יכול לקבלה. הם ישרים ועקשנים כעצים, ולפיכך אין בהם די ענין. ואולם די למכתב זה. ידי עיפה – כתבתי מכתבים אחדים (אחד הביתה). היו שלום, יקירי, וכתבו מיד לאוהבכם ומנשקכם פסח.

(17 אוגוסט, גמרת)

לונדון, 31 בדצמבר, 1918

יקירי,

הנני משתמש בהזדמנות זו שבאה לידי בהתודעי למר ווייסמן, מלח יהודי, הנוסע לארצות הברית בעוד איזו ימים – לספר לכם את פרשת מסעותי מנורווגיה לרוסיה ומרוסיה לאנגליה וכמו כן לשלח לכם תמונות אלו הרצופות בזה [1].

ביום 14 יוני עזבתי את קריסטיאניה [אוסלו] ולאחר נסיעה של יותר משבוע בערך במסילת הברזל ובאוניה באתי לווארדו [Vardø], הנמל היותר צפונית [כך!] שבנורווגיה. שם התחלנו אני ועוד שלושה מהגרים – אחד יהודי ושניים לאִטישים [לטבים בהגייה רוסיית], מחכים לספינה שתשאנו לארכאנגלסק [Arkhangelsk] או למורמאנסק [Murmansk]. איזו שבועות קודם הטביעו הגרמנים אני־פוסטה רוסיית אצל אותם החופים (אנו ראינו אותה האניה או שבריה דרך נסיעתי אח"כ) וע"י כך פסקה תנועת האוניות בין נורווגיה ורוסיה. חכו בכל יום שתתחדש, ואולם תקוותנו לא באה. לנסע בחזרה לקריסטיאניה לא חפצנו והחלטנו איפוא לעבור את רצועת־הים המפרדת בינינו ובין רוסיה בסירת קיטור. נמצא מלח פינאי שלקח על עצמו להעבירנו בסירתו וביום 28 יוני יצאנו למזל מנורווגיה בהחלט. הנסיעה הייתה קשה ומסוכנת ואעפ"י כ הגענו כעבור 26 שעות אל הנמל הקטנה [כך] ווייד־גובא [Vayda Guba], בצפון רוסיה. כאן הורידנו בעל הסירה ויצא לצייד־דגים ואנחנו מצאנו לנו מנוח בבית גדול בנוי בטעם הרוסי ובו דר סוכן של חברת הפוטר־ביטלים [הצרבנים] המוסקבאית, שונא ישראל ונאמן בלבו לצַאר שתמונתו עדיין תלויה לו על הכתל. הוא הבטיחנו שבודאי תעבור שם בקרוב אניה מפטשנגה [Pechenga] הסמוכה ושתקחנו למורמאנסק.

2 | התחלנו לחכות... והלילות לילות־צפון והשמש זורחת שם בלילה כביום, ואדם אין מלבד דיגים פינאים פורשי מכמרות ע"פ הים ו'ראש־הפוסטה' כביכול. הסוכן שלנו – יזכר לטוב – עשה כל מה שהיה באפשרותו להנעים את חיינו אולם מיום ליום ומשעה לשעה נתברר לנו שטבענו עד צואר בטיט, פירוש רש"י: 'צֶאֱסֵרִי־אֵלִי' [רוסית: נתקענו] – אין אוניות עומדות כלל באותה נמל אעפ"י שראינו אחדות עוברות באופק. אולם מה עשה הקב"ה? הביא לנו את מנהלה של חברת הפאטרעביטעלים בסירת קיטור שלו ונתבשרנו שבעוד יום – ביום השני ליולי, נסע אתו לאלקסנדרובסק [כיום: Zaporizhia] שמשם אניה מהלכת בכל יום למורמאנסק.

שוב נסיעה של שעות מרובות. באנו לאלקסנדרובסק ונתבשרנו בשורה חדשה: בסיבת הקטטה שנפלה בין הממשלה המרכזית בפטרוגראד ובין ה'סאוויעט' [המועצה]

המורמאנסקי שהתחיל נוטה לצדם של צבאות האנגלים (משום שלא יכול היה להיפטר מהם בנקל). פסק חבור מסה"ב [מסילת הברזל] – ומחר – ביום 4 יולי – המסע האחרון יוצא לפטרוגראד [כיום סנט פטרסבורג]. לשמחתנו היתה אניה נכונה לנו באלקסנדרובסק באותו היום ובאנו למורמאנסק בבוקר יום הרביעי ליולי, באופן שהיה עלינו לחכות עוד שעות אחדות למסע.

הנמל המורמאנסקית היתה מלאה אניות צבא אנגליות, צרפתיות ואמריקניות ובאוויר היה עומד ריח של אבק שרפה – ושמחנו שכ"כ הצלחנו ובאנו בזמן הנכון.

- 3 אותו יום – 4 יולי – עדיין היה ה'סאוויעט' המורמאנסקי מושל בכיפה ויפה היה לראות את בית-העם הקטן ופקידיה'מועצה' היושבים בתוכו, בחורים רוסיים בעלי בלוריות וכתנות פסים עם קוטאסי"ם והמלה 'טאָווארישטש' [חבר, товарищ] מצלצלת בכל פנה – שלא במובן המגוחך שמשדלים זרים לתת לה. ארבעתנו נתקבלנו כ'אימיגראנטים פוליטיים' וניתנו לנו מאת המועצה תעודות-מסע וכרטיסים למוסקבה – כרטיסי המחלקה השנית, חנם ומצב רוחנו היה מרומם מאד. התבוננו אל הסדרים בעיר – והנה אי אפשר למי שאינו עובד להשיג אף ארוחה. אולם בהיותנו 'אימיגראנטים פוליטיים' ניתן לנו מזון מספיק למשך חמישה ימים – שק שלם, אף זה שלא בכסף. ישבנו במסה"ב – במחלקה השלישית – משום שהמחלקה השנית נכבשה ע"י החברים שניתנו להם כרטיסי מחלקה ג' והתחלנו לנסע. לנסע? לא, לזחל. בכל תחנה היה המסע עומד שעות מרובות לפעמים יום שלם. לאחר שלשה ימים ביום 7 יולי באנו לתחנה קעמי (Кемь) שבמסלה המורמאנסקית. עמוד! מה היא? הסכיתו ושמעו והשתוממו: באותו השבוע נכנעה המועצה המורמאנסקית לפני פקידות הממשלות המאוחדות ומדינת מורמאנסק ניתנה בידי צבאם שהתחיל לכבוש תחנה אחת אחרי-השנית. ואולם הגווארדיה האדומה שנשארה נאמנה לממשלה הרוסית המרכזית שבפטרוגראד ונסוגה אחר, שרפה את כל הגשרים אחריה וקלקלה את פסי המסילה בכל מקום – עד פטרוגראד. במסע היו מאות אנשים אחדות שמהרו לברוח על נפשם מפני חסדי הזרים וואולם כלום לא יכלו לעשות. הדרך נסגרה בפניהם. הפקידים הרוסיים ובני-הברית מהרו להרגיע את כולם באומרם שיתקנו את המסלה בקרוב, משום שהצבא המאוחד ילך אף הוא קדימה לעבר פטרוגראד. אח"כ הבטיחו לנו שאניה תעבירנו לארכאנגלסק ומשם נוכל לבוא לפטרוגראד. כמובן לא היה בהבטחות אלו כל ממש. ארכאנגלסק עוד היתה בידי הבולשביקים או ומסלות-הרוסות אינן נבנות מחדש במשך יום אחד.

ובעלי-הברית שבאו לעזור לרוסיה לא אמרו די במה שנפטרו מן הגווארדיה האדומה. ע"פ רמז מצדם ערכה המאה השחורה [מיליציות אנטישמיות] שבמורמאנסק רשימה של אנשים 'מסוכנים' – והמאסרים התחילו. כל פקידי המועצות – הפועלים וכל

האינטלגנציה או החשודים באינטלגנציה נאסרו אחד אחרי השני, ובין יתר האנשים המסוכנים מצאו אף ארבעה אימיגראנטים בלתי ידועים שבאו מנורווגיה לעת כזאת – אין זאת שהם מרגלים או סוכנים בולשוויקאיים...

ביום 10 יולי היינו מכינים לנו ארוחת הערב על מדורה סמוכה למסענו שבו היינו 'דרים' וישנים שינה חטופה, והנה הודיעונו שבאו חיילים סרביים לעשות 'בקורת' למסע. אנחנו כבר התרגלנו לכך ברוסיה ארץ הפלאים, נתכנסנו כולנו למדור שבמסע ואפיצר סרבי עבר על תעודות כל הנוסעים. כשהגיע תורנו אורו עיניו ואמר: אדוני, אני אוסר אתכם... בקשנו מאת רשות | לגמור סעודת ערבית שלנו וקבלנוה יחד עם שומר לראשנו – חייל סרבי עם רובה ערוך שחכה עד גמר הסעודה והביאנו שוב אל המסע.

הובלנו לאן לא ידענו. כעבור שעות אחדות עמד מסענו. פשוט מדויק נעשה בחפצינו וכל כתיב־היד, המכתבים והתעודות שבאמתחתינו נלקחו אחר כבוד. אחד אחד נקראנו לפני מאייר־צרפתי (כל אומות העולם עשו יד אחת להלחם בנו). נחקרתי, ככל השאר, ואולם, כנהוג, ללא צורך. גורלנו נחרץ עוד לפני כן. כנסו את ארבעתנו לתוך רכבת־משלוח אדומה (על כתליה היה כתוב: לשמונה סוסים), ונדודינו התחילו. – בדרך המובילה בחזרה למורמאנסק. מתחנה לתחנה עברנו. בכל תחנה חדשה קוינו לשחרור, ואולם תחת השחרור נוספו עלינו אסירים חדשים מיום ליום – מטובי בניה של רוסיה יחד עם גנבים ושוודים... לסוף היינו כארבעים איש ברכבת־אחת. חיילים אנגלים או סרביים מלוים אותנו – וכאן עמדה לי האנגלית שידעתי להיטיב את מצב כולנו. שאין כ'טאָממי' (Tommy; כינוי לחייל אנגלי) לטוב־לב כשאתה יודע לדבר אליו ולהבינו. ואולם כל צרותינו היו כאפס מול יסורי נפשנו־אנו הארבעה. מה יעשה בנו? החשד, שאפשר שיחשדונו ברגול היה מקפיא את דמינו. שלא היה מחיר נפש אדם יקר ביותר בימים ההם שם. שנים מן הארבעה אף היו בולשביקים ולהם מכתב המלצה אל הממשלה הפטרוגראדית מאת החברים שבנורווגיה. מה יעשו בנו? היינו יושבים 18 × 60 רגעים ליום ומהרהרים.

שוב הגענו למורמאנסק. פשוטים חדשים. האסירים נתחלקו לקבוצות. מה יעשו בנו? יחסם של החיילים השומרים נעשה קשה ומאיים יותר ויותר – ואנו יושבים ומהרהרים...

ביום 20 יולי העבירונו מרכבת־הסוסים לאנית־משא רוסית, מסורה בידי מלחים אנגליים. המלחים סבבנו, סקרונו מכל עבר. נודע להם שאני מדבר אנגלית וכתרוני כדבורים לשאול 'על מה ולמה'. השיבותי בשאלה אף אני: על מה ולמה, והם הניעו בראשם, אחד אף קמץ אגרופיו (בולשביק עתידי, כנראה) ואולם נאסר עליהם להגיד להיכן מובילים אותנו.



בקרב נודע לנו הדבר. לעבוד עבודת־פרך הובלנו לפטשגה. ביום 20 יולי עלינו לחוף, שם העמידונו ארבעה ארבעה בשורה והבינונו באיזו מצב אנו נמצאים. 'כאן החוק האנגלי שורר, ומי שימרה'. נוהגו כשבויים ממש בחרפות וגדופים והכאות בקני־רובה לנחשלים עד שהובאנו לפני בית־עצים גדול – בנין בלתי־נגמר של הנזירים באותו מקום. הכריחונו להתפשט ערומים – לשם פחוש חדש, אולרים, עפרונים, נייר, כתפות נלקחו מאתנו, הכל כמנהג בתי־האסורים, אח"כ העלונו – כשמונים איש אל עלית־הגג, ללא שלחנות, ספסלים או מטות. זאת היתה דירתנו החדשה. אני הקטן נתכבדתי לשכב על הרצפה – בין שני בחורים כארזים – האחד גנב מפורסם והשני קוואק מן הפורעים ושם היינו 'נחים' מעמל היום שהתחיל תכף למחר. עבודת־פרך מה היא? חפירה באדמה, סתות בכלי מפץ, נשיאת לבנים וקורות לבנין וגומר. שבעה ימים נמניתי אף אני במחנה העובדים בפרך, במחלקה ב', שעבודתה הוקלה קצת ושבה נכנסו רוב הצעירים ובעלי הידים הענוגות... כעבור 7 השבוע התחלתי חש בגופי ודרשתי שיליכוני אל הרופא הצבאי. (הם היו נוהגים להוליך את החולים והמתאוננים מדי בוקר אל הרופא לבקורת). עמדתי לפניו, והנה בגדי־השרד כולם אומרים מורא ואולם עיניו בהירות וטובות וכבדתי ב'גוד מורנינג' אנגלי. שמע אנגלית והתענין – ושאל אותי איזו שאלות. אח"כ פנה אל הסרן־שנט של[יו]וני לשם ואמר: בחור זה נחויץ ל בתור תורגמן, שלחהו אלי מדי בוקר עם החולים. כך עליתי לגדולה. מחצית היום הראשונה הייתי לתורגמן ובשניה – עוד היה עלי לשאת לבנים. לאחר ימים אחדים עלה במחשבתו של הסרן־שנט האנגלי, שאני נחויץ גם לו בדבריו אל התושבים והאסירים הרוסיים וכך נפטרתי מן העבודה לגמרה. רכשתי לי את אמזנם של הפקידים הנמוכים והדוקטור ויום אחד נתנו לי יחד עם עוד כעשרים מטובי האסירים – חופש חצאי 'אָן פּאַרול' [on parole] ותהי לנו הרוחה. סדרנו לנו חיים קומונאליים ואולם כעבור שמונה ימים – ואנחנו אז כששה שבועות במאסר נשתחררו אחדים מן האסירים. שמותינו – של הארבעה – לא היו ברשימה – ואולם תקוה היתה לרשימה חדשה שתבוא בקרוב. פתאם הגיעה – ביום 16 אוגוסט פקודת הקומנדנט להעביר את גינזבורג וב. (היהודי השני שנסע יחד אתי) לאנית־הצבא העומדת בנמל. שם סגרו אותנו בתאים צרים, ארבע על אחת, למשך שבוע שלם. מדי יום הורשה לנו רק טיול לשלושים רגעים ו'מאכלנו ומשתנו' נתנים לנו ע"י המלח המזוין השומר על 8 דלת התא. שנינו ראינו איש את אחיו רק לרגעים חטופים ואולם פנינו העידו זל"ז [זה לזה] על המתרחש בנפשנו. היינו בטוחים כמעט ש'ירה נִיְרָה' ועל ספסלי הקשה הייתי בוכה בלילות, על שלא ידע איש את קבורתי. לסוף התאוששתי באמרי: אילו רצו להרגנו, הרי יכלו לעשות כך זה כבר, ואם הם מחזיקים בנו, סימן שיש עוד ערך לחיינו. הגיון! יבורך שמו, שהצילני מיאוש היותר נורא בחיי. כעבור השבוע, ביום 23 אוגוסט,

הֶעֱבַרְנוּ לַאֲנִיָּה אַחֶרֶת שֶׁהֵבִיאָתָנוּ שׁוֹב לְמוֹרְמָאֲנִסְקָה. שֵׁם הוֹשַׁבְנוּ שְׁנֵינוּ בְּאֵי־מַלְחָמָה אַחֶרֶת וַיִּצְאָנוּ לְדֶרֶךְ. לֵאמֹר? לֹא יָדַעְנוּ. וְהַמְלָחִים לֹא הִגִּידוּ. בְּשׁוֹם אֹפֶן לֹא יִכְלָנוּ לְשַׁעַר, שְׁלֵאֲנַגְלִיָּה מוֹבִילִים אוֹתָנוּ וְאוֹלָם כְּעֹבֵר יָמִים אַחֲדִים, שֶׁהָיוּ דְרוֹשִׁים לְפִי חֲשׁוֹנָנוּ לְהִבָּאֵתָנוּ לְנוֹרוּגִיָּה אוֹ לְאַרְכֵּאֲנִלְסְקָה וְהַחוּף לֹא נִרְאָה, הִבִּינוּנוּ לְסוּף. בְּיוֹם 4 סֶפְטֵמְבֵּר הִגְעָנוּ לְהוּלָל [Hull], עִיר־נִמְלֵ אַנְגְלִית. שֵׁם נִמְסְרָנוּ בְּיַד־שְׁנֵי שׁוֹטְרִים צְבֵאִים, שֶׁאִסְרוּ יָדֵינוּ לְיָדוֹ שֶׁל ב. בֶּסֶד־בְּרוֹזֶל. מֵה שֶׁהִרְגַּשְׁתִּי בְּאוֹתָהּ שֶׁעָה אֵי אִפְשֵׁר לִי לְתַאֲרָה בְּצִהָרֵי אוֹתוֹ יוֹם הוֹבֵאָנוּ לְנוֹדוֹנָה – אֵל הַבּוֹלְשֶׁת הַיְדוּעָה בְּעוֹלָם בְּשֵׁם 'סְקוּטְלַאֲנֵד יָאָרְד'. לִילָה אֶחָד לָנוּ שֵׁם וְלִמְחָר נַחְקָרְנוּ ע"י הָרֵאָשׁ. נוֹדַע לּוֹ שֶׁהִנְנִי צִיּוֹנִי וְלֹא בּוֹלְשֶׁבִיק וְהָיוּ רֵאוּת בְּיַד־י – מֵאֲמָרִים צִיּוֹנִים שֶׁכְּתַבְתִּי בְּעֵתוֹנִים נוֹרוּגִים שֶׁנִּמְצְאוּ תַּחַת יָדֵי – וְקִרָא לִי דְרוֹר בְּתַנְאֵי שֶׁאֵהִיָּה 'גוֹד בֶּאֱי' [good boy] וְשֶׁלֹּא אֶתְעַרֵּב עִם שׁוֹנִים [כַּךְ בְּמִקּוּר]. מִפְּיוּ נוֹדַע לִי ג"כ שֶׁבִּפְטָטְשֶׁגָה הַלְשִׁין עַל שְׁנֵינוּ הַיְהוּדִים חֵייל סְרִבִּי שֶׁהִיִּינוּ מִפִּיצִים | אֶת הָאִי־דֵיאוֹת הַבּוֹלְשֶׁבִיּוֹת בֵּין הַחֵיִילִים וְלִפִּי־כַךְ סִבֵּר הַקּוֹמַנְדַאֲנֵט שֶׁנַּעֲשִׂינוּ מִסּוֹכְנִים 9 לּוֹ יוֹתֵר מְדִי, וְנִמְצָא שֶׁבְּאֲנַגְלִיָּה יָדְעוּ מֵה לַעֲשׂוֹת בְּנוֹ... תְּבוּאָה עָלָיו בְּרַכָּה עַל אוֹתוֹ סְרִבִּי אֲנִישִׁשְׁמִי, שֶׁבְּגָלְלוּ בְּאֶךְ לְצִרוֹתֵי, אֶךְ עַל פִּי שֶׁהִרְחִיקְנִי שׁוֹב מֵאֲהוּבֵי נַפְשִׁי. וְמִי יוֹדַע, אִם אִפְשֵׁר הָיָה בְּכֻלָּל לְבוֹא בְּחַיִּים לְאוֹקְרַאֲיָנָה בְּעֵת כִּזְאוֹת. 'הָאֱלֹהִים הַגִּינְזוֹבְרִגִי' יוֹדַע בּוֹדָאֵי מֵה שֶׁהוּא עוֹשֶׂה...

יִצְאָתִי לְחַפְשִׁי בְּעֶרֶב רֵאשׁ הַשָּׁנָה (5 סֶפְטֵמְבֵּר) וּבְאֵתִי מִיַּד לְוֹהֵי־טְשֶׁעֶפֶל [Whitechapel], שֶׁשֵׁם קוֹיֵתִי לְמִצְוָה אֶת יְהוּדֵי וְאֶךְ אֲמַנֵּם מִצְאָתִי אֶת בֵּיילִין וְפִינְסְקִי. וְעַל יָדִם אֶת גְּדוּלִינוּ, אַחַד־הָעַם וְסוֹקוּלוֹב וְגו'. וְאוֹלָם בְּכַךְ עוֹד לֹא נִגְמְרָה פְּרִשְׁתִּי מְאוֹרְעוֹתֵי. יוֹם אֶחָד אֲנִי מִקְבֵּל מִכְּתָב מֵאֵת הַמִּינִיסְטְרִיוֹן הַצְּבֵאִי הַזֶּמְנָה 'לַעֲשׂוֹת אֶת חוֹבְתִי וְלְהִתִּיצֵב לְעִבּוֹד־הַצְּבֵאִי בְּיוֹם 14 אוֹקְטוֹבֵר בְּמִקּוּם, וְכו"'. בְּאֵתִי עִם מִכְּתָב זֶה אֵל הַלְשָׁכָה הַצִּיּוֹנִית וְאִמְרָתִי לָהֶם, שֶׁאֵין בְּדַעְתִּי כֻּלָּל לְעִבּוֹד בְּצְבֵא, אֶעֱפ"י שֶׁהִיִּתִי 'רוֹסִי' – מִשׁוֹם שֶׁעַל פִּי הַחוֹק הָעוֹלָמִי הָרִי אֵינְנִי עֵתָה בְּאֲנַגְלִיָּה, אֲלֵא בְּרוֹסִיָּה, שֶׁלֹּא בְּרִצְוִנִי הוֹבֵאָתִי לְכֵאָן... הַלְשָׁכָה רִקְמְנְדָה [הַמְלִיצָה] לִי עוֹרֶךְ־דִּין וְהִלּוּ אֶת כָּל־סִפּוֹר הַמַּעֲשֶׂה שֶׁלִּי בְּמִכְּתָב וְשִׁלְחוּ אֵל מִינִיסְטְרִיוֹן־הַצְּבֵאִי. כְּעֹבֵר אֵיזוֹ יָמִים נִתְקַבְּלָה הַתְּשׁוּבָה, שֶׁהַזֶּמְנָה הוֹשְׁבָה אַחוֹר 'עַד שֶׁתִּבְרַר אֲמַתוֹת סִפּוֹרוֹ שֶׁל הָאֲדוֹן גִּינְזוֹבְרִג בְּמַחְלֶקֶת הַבּוֹלְשֶׁת'. מֵאִז שׁוֹב לֹא שִׁמְעָתִי מֵהֶם דְּבַר – וּבֵינָן כַּךְ נִכְרַתָה בְּרִית הַשְּׁלוֹם הַזֶּמְנִית. עֵתָה אֲמַרוּ, הָאֵין מוֹל לְגִינְזוֹבְרִגִים?

מִכְּתָב זֶה הִיִּיתִי רוֹצֵה שֶׁתִּשְׁמְרוּ, מִשׁוֹם שֶׁהִמְאֹרְעוֹת – לְמִרּוֹת מוֹרָאם – אֲשַׁכְּחֵם מְלִבֵּי 10 מִעֵט מִעֵט וְהִיִּיתִי רוֹצֵה שִׁיְהִיָּה זְכוֹר לָהֶם בְּכַתְּבִי. מִצְבֵּי הַכֶּסֶפִּי בְּשַׁעָה זֹו אֵינּוּ מוֹזְהִיר כֻּלָּל וְכֻלָּל. אֲנִי מַחְכָּה עֵתָה לְכֹסֶף שֶׁבִּקְשָׁתִי מֵאֲתָךְ,

שמעון, בקבליגראמה [מברק], ולמכתב מאת שטיבל, שהוא עתה בקופנהאגן ושכתבתי לו. בעד שני הספרים שתרגמתי בשבילו 'זיקטוריה' (להאמסון) ו'והן גבריאל בורקמיין' (לאיבסן) קבלתי כבר את שכרי גם הוצאתיו. אגב נודע לי עתה, אחרי שגמרתי את התרגום שלי (שהוזמן ע"י גולדברג בשביל שטיבל) ש'בורקמן' נתרגם גם ע"י אחר – מרוסית או מאשכנזית – בשביל אותה ההוצאה... כמובן, אין בדעתי להחזיר את שכר התרגום שקבלתי ושהוצא זה כבר. תרגומי שלי הוא מן המקור הנורווגי ואולי יבוכר על השני.

רצוף בזה שיר חדש שכתבתי אתמול. כתבו לי דעתכם ואל תמסרוהו ל'התורן' שאני שולחו ל'התקופה'. בדרך כלל נדמה לי, שהנני יורד מנכסי בשירה ואיני יודע אם תקופת מעבר היא לי או לא. אם תקופת המעבר היא, אז אינה מסופראנו לבאריטון כדבריך, שמעון, אלא משירה לדראמה אספקלריתית, אם יש לאמר כן. אני מרגיש שגמלתי בתור צייר של החיים ו'הסוגר' שאני כותב עתה הוא נסיוני הראשון במקצוע – ציור דראמתי זה. אני חושש ג"כ שציור זה בא לי על חשבון שירתי, שירת נעורי. טוב, אני אצא מחוג החלומות אל החיים ואם תינתן לי האפשרות לעבוד ברוחה – אגדל במקצועי החדש. כן דבר זה ברור לי: אמת המדה שבידי שוב אינה של מתחיל מפקפק ואינה של בטלן הרואה צל הרים כהרים ויסורי מורה עברי כצער העולם. אני תופש את הדברים בגדלם הנכון ולפיכך אני מקוה שיצא דבר מתוקן מתחת ידי ויחדש דברמה בספרותנו. ובכך אני נפטר משירת נעורי מנוקם. אחיכם אוהבכם פסח.



# ביקורת ספרות



## הספרות, הקולוניאליזם והאימפריה

שי גינזבורג

חנון חָבֵר, לְרֵשֶׁת אֶת הָאָרֶץ, לכבוש את המרחב: על ראשית השירה העברית בארץ ישראל (מבט אחר: עיונים בביקורת ובפרשנות), ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ה, עמ' 284

'לרשת את הארץ, לכבוש את המרחב' הוא אחד הספרים החשובים ביותר שפרסם חנון חבר. חשיבותו ההיסטוריוגרפית של הספר בכך שהוא בוחן – במיוחד בפרקיו הראשונים – תקופה, משוררים וגופי שיר שבעשורים האחרונים נדחקו לשולי הדיון (וכמה שלמעשה לא נדונו מעולם כראוי), אף שהם עיצבו את השירה העברית בארץ ישראל בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים. עם משוררים אלה נמנים נפתלי הרץ אימבר, יעקב פייכמן, יצחק למדן, יעקב שטיינברג ודוד שמעונוביץ. חבר לא רק דן בפואטיקה של משוררים אלה כשלעצמה, אלא גם מקשר אותה למהלך היסטורי מקיף, הקורא תיגר על האופן שבו ביקורת הספרות העברית רוקמת בדרך כלל את ההיסטוריה של השירה העברית החדשה. ביקורת זו עוקבת אחר התפתחותה של השירה באירופה עד שיאה בשירה של חיים נחמן ביאליק, שאול טשרניחובסקי וזלמן שניאור, ומשם ממשיכה לשירה שנכתבה בארץ ישראל בשנות העשרים של המאה העשרים, משעבר לשם מרכז החיים התרבותיים העבריים, שירה שמייצגיה הטיפוסיים הם רחל, אברהם שלונסקי ואורי צבי גרינברג. השירה העברית שנכתבה בארץ ישראל לפני כן מופיעה רק כהערת שוליים למהלך היסטורי זה. לעומת זאת הסיפור ההיסטורי שמספר חבר מדגיש את חשיבותה של השירה שנכתבה בארץ ישראל לפני מלחמת העולם הראשונה. חבר אינו מצביע בפשטות על העניין והחשיבות בגופי שירה שוליים להבנת המהלך הפואטי המרכזי של השירה העברית, מהלך המגולם במשוררים המרכזיים של הזמן. להפך, הוא מבקש לטעון שדווקא שירה ארץ ישראלית

\* בעקבות דברים שנאמרו ב'תולעת ספרים' בתל אביב ב־14 ביולי 2016, בערב שנערך לכבוד הוצאת הספר.

זו טומנת בחובה את גרעיניו של המהלך המרכזי של השירה העברית, מהלך שתפס את מרכז הבמה החל בשנות העשרים של המאה העשרים. בכך הוא מערער על ההיסטוריוגרפיה של הספרות העברית הרואה במעבר מאירופה לארץ ישראל מהלך של התפתחות חלקה וברורה. במקום זאת – ובדומה למה שכבר כתב למשל ב'ספרות שנכתבת מכאן: קיצור הספרות הישראלית' (תל אביב 1999) – הוא מצייר תמונה של ניגוד ואף שבר בין השירה העברית האירופית לבין זו שנכתבה בארץ ישראל. לטענתו יש לבחון את השירה שנכתבה בארץ ישראל בפני עצמה ולראות מהם מאפייניה ובמה ייחודה לעומת הספרות העברית שנכתבה במקומות אחרים.

הביקורת המובלעת על הסיפור ההיסטורי המקובל והעמדת סיפור חלופי מובילות את חבר לשאול שאלות עקרוניות על ההנחות שביסוד תפיסתנו את הסיפור ההיסטורי ועל האופן שבו אנו קושרים את הטקסטים הספרותיים לסיפור זה. בכך לדעתי חשיבותו העיקרית של הספר. בפרקי הספר חבר קורא את השירים ואת האופן שבו התקבלו, ובתוך כך מנסה בהירות רבה את העקרונות המושגיים וההיסטוריים המנחים את מפעלו הביקורתי. למעשה חבר חושף כאן את תחבולותיו המושגיות ומעמידן לשיפוטו של הקורא. כמה מן העקרונות הללו עיצבו מפעל זה מתחילתו, וכמה נוספו בשנים האחרונות, והם מנסחים מחדש או דוחקים לשוליים מושגים שחבר השתמש בהם הרבה בשנות התשעים של המאה שעברה. בספר מדגים חבר כיצד העקרונות שבהם הוא משתמש ב־10–15 השנים האחרונות נקשרים זה לזה ויוצרים רשת מושגית היסטוריוסופית בעלת כוח פרשני מרשים ביותר, לטעמי המרשים ביותר ובעל ההשפעה הרבה ביותר בחקר הספרות העברית היום. למעשה זוהי ההצגה הברורה ביותר של עמדתו הפרשנית בעת הזאת, כאן ועכשיו. חבר קושר רשת זו לשורה של חוקרים ותאורטיקנים, והמרכזיים לספר הנוכחי הם ולטר בנימין, מישל פוקו, ויליאם מיטשל, קרל שמיט וארייתה אן הרק. חשוב לציין שהכוח הפרשני של חבר והלכידות של מפעלו אינם ברמה התאורטית הזו – הפרספקטיבות שמציעים התאורטיקנים האלה אינן בהכרח מתיישבות זו עם זו, והאופן שבו חבר קורא אותן אינו מספק בהכרח את העוסקים בהן לשם עצמן. הכוח הפרשני ולכידות מפעלו של חבר באים לידי ביטוי באופן שבו הוא מדגים כיצד פרספקטיבות אלה, על כל הסתירות שביניהן, מאפשרות תובנות חדשות על הספרות העברית ועל הקשר בין הספרות העברית החדשה למפעל הציוני בארץ ישראל, ולמעשה ובעיקר תובנות על חיינו כאן ועכשיו. אם כן הלכידות של המפעל הביקורתי של חבר אינה ברמה מושגית מופשטת אלא בקונקרטיות של חיי היום-יום, על כל הסתירות המאפיינות אותם.

אכן התפיסה של חבר את הספרות בספר זה היא מה שאכנה כאן גישה קונקרטית או פרקטית של הספרות. המפעל הביקורתי של חבר מעולם לא התמקד בצורה



הספרותית, מקורותיה וגלגוליה או באסטרטגיות ספרותיות ורטוריות, ובאופן שבו היצירה עושה בהן שימוש (לפחות לא כשהן עומדות בפני עצמן), ואף לא ברעיונות או תפיסות פילוסופיות מופשטות והאופן שבו הם באים לידי ביטוי בספרות. בספריו הקודמים (כמו למשל 'פייטנים ובריונים: צמיחת השיר הפוליטי העברי בארץ-ישראל' [ירושלים תשנ"ד] או 'מולדת המוות יפה: אסתטיקה ופוליטיקה בשירת אורי צבי גרינברג' [תל אביב תשס"ד]), פיתח חבר קריאה אידאולוגית-פוליטית של הספרות העברית: הוא הבחין בין ספרות פוליטית לספרות אידאולוגית, ובחן אילו תפיסות אידאולוגיות ואילו עמדות פוליטיות באות לידי ביטוי בספרות העברית מחד גיסא ומאידאולוגיה של הספרות במאבקים אידאולוגיים ופוליטיים מאידך גיסא. כאן, כך נראה לי, הוא פונה לכיוון אחר, שהוא עדיין אינו מנסה במפורש אבל דומני שהוא חשוב ביותר. הקריאה שחבר מפתח כאן היא מרקסיסטית יותר מבעבר, לא בדגש על האידאה המרקסיסטית (כפי שפיתח למשל המבקר פרדריק גיימסון), שתמיד נוכחת בחיבוריו, אלא בפרקטיקה שלה, שמסתמכת יותר מבעבר על גישתו של גאורג לוקאץ'. קריאה זו מתמקדת בפרקטיקות: במפעל הצינוי כאוסף של פרקטיקות קונקרטיות, בספרות העברית גם כפרקטיקה בפני עצמה וגם כמייצגת פרקטיקות שונות, ובקשרים בין הפרקטיקות הלאומיות, הפרקטיקות הספרותיות ואופני הייצוג של פרקטיקות שונות בספרות. המערך התאורטי שחבר מעמיד מאפשר לבחון פרקטיקות אלה בהקשר היסטורי רחב, מפרה ביותר. במיוחד הוא מאפשר לבחון את הספרות העברית בהשוואה לספרויות אחרות וכתוצר של היסטוריה פרטיקולרית בעת ובעונה אחת – המהלך הכפול הזה אינו טריוויאלי או מובן מאליו.

התפקיד החשוב של המערך המושגי-ההיסטוריוסופי שחבר מעמיד מצוי לא בפרטים אלה או אחרים של עמדתו הביקורתית, אף לא במסגרתה המושגית ככלל, אלא בתפיסה העקרונית – שעומדת בבסיס כל מפעלו הביקורתי – שתפקידה של הביקורת לעורר שאלות ולקרוא תיגר על המוסכמות ההיסטוריוגרפיות והביקורתיות המקובלות. שתי השאלות שחבר שואל שוב ושוב בספריו ובמאמריו הרבים הן: מה משמעה של ביקורת כאן ועכשיו? מה משמעה של כתיבה היסטורית כאן ועכשיו? נראה לי שהמוקד של כל הדיונים בספר הוא למעשה הניסיון לנסח מה משמעה של כתיבת היסטוריה ביקורתית. חבר מעלה מספר נקודות מרכזיות, ואתמקד כאן רק במה שקשור למה שכינתי התפיסה הקונקרטית של הספרות ובהשלכותיה.

לכל אורך מפעלו הביקורתי יוצא חבר כנגד הגישה המסורתית המשעבדת את הספרות העברית לסיפור-על לאומי (שמפתחו המובהק ביותר היה גרשון שקד); גישה זו קושרת באופן הדוק בין מופיעה השונים של הספרות העברית להתפתחותו של המפעל הלאומי בארץ ישראל, ומזהה בין התפתחותה של הספרות העברית לביסוסו

של היישוב היהודי שם. הגישה הקונקרטיית שחבר מפתח מאפשרת לבחון מבני-על כגון זה של סיפור-העל הלאומי מן הפרספקטיבה הקונקרטיית של הפרקסיס, כלומר של בסיס החומרי. חשוב להדגיש שהמשמעות היא חלק אינטגרלי של הפרקסיס ואינה מובחנת ממנו, ושלעולם אין נקשרת לפרקסיס רק משמעות אחת ברורה ומובחנת. במילים אחרות, הפרקסיס תמיד רב משמעי, ותמיד נקשר במשמעויות שונות, לעתים אף מנוגדות. מכאן שלעולם אין הפרקסיס מימוש פשוט של סיפור-העל. נהפוך הוא, יחסו לסיפור-העל כרוך בסתירות ובאמביוולנטיות. הסתירות והאמביוולנטיות הללו חותרות תחת הלינאריות של סיפור-העל, תחת הניסיון להעמיד סיפור בעל התחלה מובחנת ומהלך חד-משמעי ברור המגיע לשיאו הפוליטי והספרותי בביוסוסה של ישות לאומית יהודית ריבונית.

אך חבר אינו פוטר בלא כלום את סיפור-העל, ומכיר בכוחו ובחיוניותו. הוא מעמיד אם כן פרספקטיבה כפולה. פרספקטיבה אחת מביטה לאחור, ומתוך מבט לאחור מכירה בטלאולוגיה של סיפור-העל הלאומי היהודי, במהלך שהוביל לביסוסו של יישוב יהודי לאומי בארץ ישראל ולהקמת מדינה יהודית ריבונית. אך הוא מדגיש שהחזות הטלאולוגית נטועה לא בדברים עצמם אלא בפרספקטיבה שלנו, בטרנספקטיבה שלנו, באופן שבו אנו מספרים את הדברים. הפרספקטיבה השנייה שמה בסוגריים את מהלכו של הסיפור, ומבקשת לבחון את הפרקסיס לא כממש מראש את סיומו של הסיפור, אלא כעומד כשלעצמו, מול עתיד שטרם נקבע. לפרספקטיבה כפולה זו יש השלכות מידיות על האופן שבו קורא חבר מבעים ספרותיים. כפי שהוא טוען במובלע, הקריאה הטלאולוגית קוראת מבעים אלה כאילו הם מתמצים בשיאו של התהליך, וכאילו אין להם קיום ללא שיא זה. לעומת זאת קריאה מן הפרספקטיבה השנייה מאפשרת לבחון את המבעים הספרותיים לא רק כמימושו של המהלך הטלאולוגי, אלא בד בבד גם כמצביעים על מהלכים אחרים, חלקם סותרים למהלך הראשי. קריאה כזאת מאפשרת להצביע על ההיסוסים, השברים והסתירות הבאים לידי ביטוי בספרות, והמשקפים את האמביוולנטיות העמוקה של המהגרים היהודים בארץ ישראל, אמביוולנטיות שמקורה המעבר מהיותם נתינים מדוכאים בארצות מושבם להיותם חלק ממפעל קולוניאלי אלים בארץ ישראל.

ואכן הפרקטיקה הלאומית הראשית שמוזהה חבר היא הפרקטיקה הקולוניאלית. פרקטיקה זו סותרת כמובן את הניסוחים האידיאולוגיים שהדגישו את אופייה של התנועה הלאומית היהודית כתאולוגיית שחרור – אם יותר לי מינוח מהקשר זמני והגותי אחר וזר מאוד – כלומר את היותה מפעל גואל של מיעוט נרדף ומדוכא מבחינה דתית, כלכלית ופוליטית. חבר מדגיש שוב ושוב שבמרכזה של האידיאולוגיה הלאומית היהודית עומדת הפרקטיקה של ניכוס המרחב של ארץ ישראל, ניכוס הכרוך

באלימות, בהפעלת כוח הולכת וגוברת כלפי תושביה הלא־יהודים של הטריטוריה. הספר מתמקד באלימות הזאת, באופן שבו הספרות ייצגה אותה, הצדיקה אותה, אך גם ביקשה להסתירה, ובה בעת חשה בגללה רגשות אי נוחות, שלא לומר אשמה.

הפרקטיקה הספרותית הראשית שמוזהה חבר בשירה העברית בארץ ישראל היא ייצוג הנוף הארץ־ישראלי. הוא מצביע על האסטרטגיות המדגישות את הקליטה החושית, הקונקרטיה של המרחב המקומי, וטוען שזו המקבילה הפואטית לפרקטיקה הקולוניאליטית: כתיבת שירה חושית היא הפרקסיס התרבותי של הניכוס של ארץ ישראל לטובת המפעל הלאומי היהודי. לניסוח המפורש של אסטרטגיות אלה יש חשיבות הסטוריוגרפית עבור המפעל הביקורתי של חבר, שכן הוא מאפשר לו להבחין בבירור בין שירה שנכתבה בארץ ישראל לשירה עברית שנכתבה במקומות אחרים; שירה זו כמוכן לא יכלה לתפוס את הנוף הארץ־ישראלי בקונקרטיות שלו, וכשייצגה את הנוף האירופי, הצביעה על הניכור ממנו (חבר קורא את שירי הטבע של ביאליק כדוגמה לניכור כזה). אם כן הדיון באסטרטגיות של ייצוג הנוף מאפשר לחבר להבחין בין ספרות טריטוריאליט לספרות לא־טריטוריאליט. כפי שכבר ציינתי, חבר דוחה את הגישה הרואה בספרות העברית מקשה אחת, מהלך היסטורי אחד ואחיד, שהתחיל באירופה ונמשך בארץ־ישראל. במקום זאת הוא מדגיש את השבר בין מה שהוא תופס – בצורה משכנעת מאוד לטעמי – כשני מהלכים ספרותיים מובחנים.

כדי לבחון ברצינות הראויה את המפעל הביקורתי שחבר מעמיד, עלינו כל העת גם לאתגר את המסגרת הביקורתית שהוא מפתח. אני מבקש להתייחס לממד שעמדתו עליו עתה, העמדת הציונות והספרות העברית הארץ־ישראלית לא רק על העיקרון הטריטוריאלי אלא במיוחד על פרקטיקה קולוניאליטית, שמהותה האלימות. כדי להבהיר את מהותה של הביקורת אדגיש שאני מקבל את הטענה היסודית של חבר, שמסד המפעל הלאומי היהודי בארץ־ישראל הוא ניכוס הקרקע, ושניכוס זה היה ועדיין כרוך באלימות המופנה בעיקר (אך לא רק) כלפי תושביה הלא־יהודים של הטריטוריה. אין ספק בעיניי גם שניתוח המפעל הציוני בארץ־ישראל מן הפרספקטיבה הקולוניאליטית סיפק תובנות חשובות ביותר. אבל, וזה אבל חשוב לטעמי, העמדת הציונות באופן בלעדי על הפרדיגמה הקולוניאליטית כרוכה במהלך א־היסטורי, המוחק את הנסיבות ההיסטוריות שבהן ניסתה התנועה הלאומית היהודית להגשים את מטרותיה בארץ־ישראל, מהלך שגם כרוך בסתירות פנימיות.

שתי גישות עיקריות פונות אל המסגרת המושגית של הקולוניאליזם כשהן דנות בציונות (ובלי להיכנס להיסטוריה של הטיעון). אלה שבעיניהם הציונות היא מקרה רגיל של האימפריאליזם האירופי רואים בפעילים הציונים סוכנים של האינטרסים האימפריאליים של מעצמות המערב, ובראשן בריטניה וארצות הברית (רשיד ח'אד'י

הוא אולי ההיסטוריון הבולט ביותר המחזיק בדעה זו כיום). מאידך גיסא יש הטוענים שלנוכח הדיכוי הדתי, הפוליטי, החברתי והכלכלי של היהודים בארצות מושבם השונות, אין לראות בהם סוכנים קולוניאליים רגילים. במקום זאת המבקרים המחזיקים בעמדה זו רואים בציונות ובתרבות העברית שהתפתחה בהשפעתה שיח קולוניאלי ללא מטרופולין. חבר הוא מייצגה הבולט של גישה זו בביקורת הספרות העברית. גישה זו אכן לוקחת בחשבון את ההיסטוריה של היהודים באירופה ובאמריקה, קרי את מערכת היחסים הסבוכה שלהם עם המדינה האירופית, הכנסייה והמעמדות השונים – מערכת יחסים שהובילה לניסיונות לשלבם אך גם לדחייתם, ושבגללה עד לאחר מלחמת העולם השנייה לא נתפסו היהודים כחלק אינטגרלי של המדינה. גישה זו מציינת אם כן תמונה סבוכה יותר של מערכת היחסים בין הציונות לאימפריאליזם-קולוניאליזם האירופי.

שאלת הקולוניאליזם אינה רק שאלה היסטוריוגרפית אלא מוסרית. לאור ההסכמה – שהיום היא כבר נחלת הכלל – שהאימפריאליזם-קולוניאליזם האירופי היה כרוך בסבל רב ובעוולות מוסריות קשות, הקישור של הציונות לאימפריאליזם-קולוניאליזם האירופי משמש בסיס לשיפוט מוסרי חריף שלה. שתי הגישות נבדלות זו מזו באופן שבו הן תופסות את שאלת האשמה בהקשר של עוולות אלה. בעוד הגישה הראשונה מטילה את האשמה במה שהתרחש בארץ ישראל באופן ברור על מעצמות המערב (ופחות מכך על ברית המועצות), הגישה השנייה רואה בציונים עצמם את האשמים העיקריים בכך. אם כך ואם כך, הפרדיגמה הקולוניאליזם מעוררת שאלות קשות, וכאן אתמקד באלה שמעוררת הגישה השנייה, המנחה את הדיון של חבר בספר.

בניגוד לגישה הראשונה, העמדת הציונות כשיח קולוניאלי ללא מטרופולין מוחקת למעשה את היחסים הסבוכים בין התנועה הלאומית היהודית לאימפריות שהייתה קשורה בהן: האימפריות העות'מאנית והבריטית, ששלטו שליטה ישירה באזור, והאימפריות הרוסית, האוסטרו-הונגרית, הצרפתית והגרמנית ולאחר מכן האמריקנית והסובייטית, שראו עצמן בעלות אינטרסים מידיים באזור. אמנם היהודים לא נתפסו כסוכני המדינה באופן שבו נתפסו הנוצרים, אך אין משמעו של דבר שהרשויות האימפריאליות השונות לא השתמשו בהם על מנת לקדם את האינטרסים שלהן באזור. אכן לא ניתן להבין את התפתחות המפעל הציוני בארץ ישראל, אף לא את התרבות שנוצרה בעקבותיה, ללא ניתוח של יחסי הכוח בין האימפריות הללו ושל התפקיד החשוב שמילאו היהודים במערכי כוח אלה.

בשנים האחרונות היפנו החוקרים את תשומת ליבם להקשרים האימפריאליים של צמיחתה והתבססותה של הציונות (וראו למשל את הקובץ 'הציונות והאימפריות', בעריכתו של יהודה שנהב [ירושלים תשע"ו]). אך נדמה לי שהתובנות העולות

מהדיון הזה עדיין לא הופנמו עד תום. דוגמה לכך היא עניין הגירתם של יהודים לארץ ישראל והתיישבותם בה. היסטוריונים וחוקרי ספרות כאחד מכל המחנות דנים בכך מפרספקטיבה אנכרוניסטית, טלאולוגית, שמעמידה את מפת אירופה והמזרח התיכון כפי שעוצבו לאחר מלחמת העולם הראשונה כאילו היא משקפת מצב עניינים טבעי כביכול. בפרספקטיבה זו הגירה מאזור אחד לאחר נראית כפריצת גדר, והיא מתעלמת מן האופן השונה מאוד שבו תפסו אנשים את המרחב, את התנועה בו ואת יחס הבעלות עליו. הדבר נכון במיוחד באשר לאימפריה העות'מאנית. מיליוני בני אדם, לא רק יהודים, נעו במרחב, חצו 'גבולות', עקרו עצמם והתיישבו ושוב עקרו עצמם בקלות שקשה לנו לדמיין. ובכל זאת מבקרים רבים מייחדים את ההגירה היהודית לארץ ישראל החל בסוף המאה התשע עשרה, ומחמיצים את האופן שבו היא קשורה קשר הדוק לתנועות אחרות במרחב של אירופה והמזרח התיכון, תנועות שאיננו שופטים באותה החומרה.

יוסף חיים ברנר טען שהתעקשותם של היהודים להעמיד עצמם כסוכנים קולוניאליים מבטאת למעשה את תשוקתם לראות עצמם כסובייקטים אירופים. מכאן שהקולוניאליזם היה מכשיר או אמצעי לעיצוב היהודים כאירופים. בהקשר זה כדי להבין את תנועתם במרחב כתנועה קולוניאלית, היה על הפעילים הציונים לקשור עצמם למטרופול (כפי שניסו לעשות ללא לאות למשל בנימין זאב הרצל, חיים ויצמן, דוד בן-גוריון, זאב ז'בוטינסקי ואף אברהם שטרן), שקובע את הגבולות ומתוך כך את חציית הגבולות כחריגה או כעברה. מעניין שהחוקרים ללא יוצא מן הכלל פוסעים בעקבות הפעילים הציונים ומאמצים את הפרספקטיבה שלהם.

שנית, המחקר ההיסטורי של הקולוניאליזם האירופי (אך גם האסיאתי!) בכלל ושל המזרח התיכון בפרט מדגיש בשנים האחרונות את התפקיד שמילאו האימפריות בעיצוב היחסים בין הקהילות הנשלטות ובמיוחד בליבוי העוינות ביניהן. לעומת זאת חקר הלאומיות היהודית והתרבות היהודית בארץ ישראל מעמיד אותן כעצמאיות, כריבוניות באופן סינגולרי מול האימפריות בנות הזמן. בעוד חוקרי הספרות בתת-היבשת ההודית או בלבנון ובסוריה בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים מדגישים את חשיבותו של ההקשר האימפריאלי-קולוניאלי, חוקרי הספרות העברית שנוצרה בארץ ישראל מתעלמים ממנו לחלוטין.

למעשה דווקא הפרדיגמה הקולוניאלית שנועדה לבקר את ההיסטוריוגרפיה הציונית משכפלת את האופן שבו הסובייקט היהודי הלאומי מועמד מראשיתו כסובייקט אוטונומי ריבוני, בלתי תלוי בהקשר הגאופוליטי שבו הוא נמצא ובעל תעצומות בלתי נדלות להתנגד לכוחות חיצוניים ולרתמם לצרכיו. אך אם אמנם כך הוא, האם אין כל תהפוכות הנפש של המהגרים היהודים לארץ ישראל והספרות שכתבו נותרים

בלתי מסתברים וסגורים בפנינו? רק אם נבין שהמהגרים היו נתינים קולוניאליים לא רק בארצות מוצאם אלא גם משהגיעו לארץ ישראל, ובמידה לא מבוטלת אף לאחרי שהוקמה מדינת ישראל, נוכל להבין נכונה את האסטרטגיות המבנות את ספרותם. הנה דוגמה מובהקת מתוך הספר להתעלמות מן ההקשר האימפריאלי. חבר כותב על הקשר בין המתיישבים היהודים לאימפריות ש'על רקע המצב החוקתי בתקופת השלטון העות'ומני ובתקופת המנדט פעלה הציונות מתוך מאמץ מתמיד להפריד אותו ולפעול נגדו, גם אם מתוך משא ומתן מתוחכם אתו' (עמ' 11). אני מבקש לטעון שלא היא. למעשה המבנה החוקי העות'מאני והמנדטורי עיצב לא רק את דפוסי ההגירה וההתיישבות היהודיים, אלא גם את התבניות התרבותיות היהודיות בארץ ישראל. יתר על כן, המוסדות הלאומיים היהודיים ובעקבותיהם המוסדות השונים של מדינת ישראל אימצו מבנה זה, והוא נותר המסד של החוק והתרבות הישראלים למשך עשורים רבים, ובחלקו הוא עדיין מצוי עמנו.

חבר מצטט את שירו של נפתלי הרץ אימבר 'גדרה':  
 חֻנִּים בְּאֵלִים, וּבְאֵין לְמוֹ בְּתִים,  
 מִבְּלַתִּי יְכַלֵּת מְקוֹמָם לְרֶשֶׁת,  
 גְּדֵר מְזֶה – חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים,  
 וְגְדֵר מְזֶה – פְּקָדוֹת מִפְּחוֹת־פְּלֶשֶׁת. (עמ' 48)

כפי שמראה חבר שורות אלה בנויות על שנינה – גדרה וגדר: עצם מעשה ההתיישבות המתגשם בשם המושבה, כולל עבור המשורר את מגבלותיו. חבר ממשיך וטוען שהשיר מצביע על המתח הנמשך בין הקונקרטיזציה של המקום הפרטי, המסוים – המושבה גדרה – לבין השאיפה לנכס את ארץ ישראל כולה עבור המפעל הלאומי היהודי, מפעל שיחסו למקום הקונקרטי נותר לא־ודאי ואמביוולנטי. אולם – וכאן אני חורג מן הטיעון בספר – את המתח הזה לא ניתן להבין לאשורו אם אנו מגבילים עצמנו לתחומי המפעל הלאומי היהודי ומעמידים אותו כמפעל אוטונומי ריבוני, שכן הוא מועמד במפורש בהקשר אימפריאלי קונקרטי. המושבה סגורה בתוך חוק קונקרטי, מסוים, החוק העות'מאני, וזה מסמן את גבולותיה פעמיים ואף מכתוב את משמעותה הנפתחת של השנינה, שמעמידה את ההקשר המקראי והעות'מאני כתמונת ראי הדדית: המסומן של 'חוקים ומשפטים' ושל 'פחות־פלשת' הוא כפול – מקראי ועות'מאני. לא ניתן לדבר – אף לא ניתן לכתוב – על המושבה גדרה מחוץ לגדרות אלה, גדרות שהעמיד (גם) החוק העות'מאני.

ואם כבר מדברים על הניסיון לטעת את השירה בהתנסות קונקרטית, ואני מסכים עם חבר שמדובר כאן בהתנסות קונקרטית, האם אין התנסות זו לא רק עברית אלא

אף עות'מאנית? השיר אינו רק שיר עברי, אלא שייך לקורפוס השירה העות'מאנית המאוחרת, ויש לקראו ביחס למבעים עות'מאניים מאוחרים אחרים. לקרוא את השיר כשיר עות'מאני משמעו להצביע על העיוורון של הפרדיגמה הקולוניאלית, המתעלמת לחלוטין מן התפקיד המרכזי שמילאה האימפריה העות'מאנית בעיצוב הלאומיות היהודית בארץ ישראל (והלאומיות הפלסטינית); משמעו לקרוא למחשבה חדשה על הסיפור ההיסטורי של המקום הזה, שתיקח בחשבון את מורכבותו ההיסטורית.

הפרדיגמה הקולוניאלית משמשת להאחדה של התנועות הציוניות, כאילו משמעותן אחת בכל זמן ובכל מקום. ואולם מן העמדה ההיסטוריוגרפית שחבר מציג באופן כה משכנע, המבחינה בין ספרות עברית ארץ ישראלית לספרות עברית אירופית מתוך הדגשת הפרקטיקות השונות שלהן, עולה שאלה שדומה שאין עליה תשובה מספקת בספר זה: אם אמנם אופיין של הפרקטיקות הוא בסיס להבחנה מהותית בין ספרות עברית שנכתבה בארץ ישראל לבין ספרות עברית שנכתבה באירופה, האם אין עלינו במקביל להבחין בין ציונות ארץ ישראלית לציונות אירופית, שכן הפרקטיקות של האחת אינן הפרקטיקות של השנייה? דומה שאי אפשר לזהות בין משמעה של הציונות באירופה למשמעה בארץ ישראל גם אם לכאורה הן אמרו את אותו הדבר עצמו, שכן משמען של הפרקטיקות ביחס לאופק האירופי – שבו היהודי הוא קרבן האלימות – שונה לחלוטין ממשמען ביחס לאופק הארץ ישראלי – שבו הוא סוכנה של האלימות כנגד אחרים.

מכל מקום, חשוב לי להדגיש שלא ניתן היה לדון בשאלות שהעליתי כאן ללא הספר של חבר וללא מאמציו הנמשכים לחשוף את המנגנונים הביקורתיים של המבקרים שקדמו לו ושלו עצמו. על כן זהו ספר חשוב ביותר, ואני מקווה שהוא יהיה מסד לדיון נמשך בפרקטיקות שלנו, באלימות הכרוכה בהן ובקרבנותיהן.

פרופ' שי גינבורג, אוניברסיטת דיוק, Asian and Middle Eastern Studies,  
Duke University, 224 John Hope Franklin Center, 2204 Erwin Road, Box 90414, Durham,  
NC 27708-0414  
shai.ginsburg@duke.edu







