

ספרות הגות מחקר

רבעון

אביב, תשמ"ו

שובו לכצרוק אסורי התקוח

One of the most beautiful resorts anywhere salutes the glorious celebration of the Holiday of Liberation.

Passover

Fri. April 5-Sat. April 13

Cantor

Lawrence Tuchinsky
and the Nevele Symphony Choir
conducted by

Marlena

Services • Sedarim

Dr. Chaim

Israel Etrog

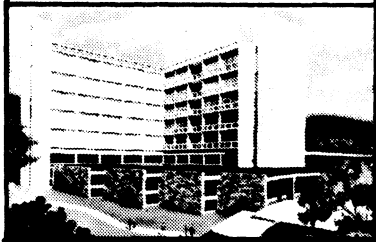
will offer a program of
lectures and conduct
seminars during the holiday.

NEVELE

Ellenville, New York 12428

Hotel 914-647-6000

NYC Direct 212-244-0800



PASSOVER GREETINGS'

RATNER'S

Tel.: OR 7-5588

Dairy Restaurant and
Bakery

Catering Facilities for

All Occasions

138 DELANCEY STREET

NEW YORK, N.Y. 10002

Greetings from the BOARD OF JEWISH EDUCATION OF GREATER NEW YORK

The Board of Jewish Education recently established an Israeli Material Center, featuring high-quality books, posters, maps, slides and a variety of educational tools, all produced in Israel.

Call or write to the Board of Jewish Education, Customers Service Dept. for a brochure and catalogue.

BOARD OF JEWISH EDUCATION
OF GREATER NEW YORK

426 W. 58 St., New York, N.Y. 10019
(212) 245-8200

הזמינו את הספר

פרקי חיים

ספר אוטוביוגרפי רב-ענין

מאת

רב צעיר (פרופ' חיים טשרנוביץ)

\$7.50 (כולל המשלוח)

BITZARON P.O.B 623

Cooper Station, N.Y. 10003

חג כשר ושמח

מאחלות מאות הילדות

בבית היתומות הכללי בירושלים

לכל הידידים וההתומכים ברחבי ארה"כ
צורתכם בשעה גורלית זו חיונית חשובה

שלחו תרומותיכם אל:

GENERAL ISRAEL

ORPHANS' HOME FOR GIRLS

132 Nassau St., New York, N.Y. 10038

Tel.: COrland 7-7222

בצרון

רבעון לספרות, הגות ומחקר, יוצא לאור על ידי „קרן
לספרות עברית“ בשיתוף „המכון לתרבות עברית
והינרך“ של ניויורק אוניברסיטה.

עורך: חיים ליף

ועד המערכת: רבקה פרידמן

גבריאלי פריול

יושבי-ראש ועד המערכת: נפתלי צ. ווינטר

מזכירת המערכת: יעל יפתח-אל

כרך ח' (סידרה חדשה) 29-30 (359-360) שבט-ניסן תשמ"ו

תוכן הענינים:

- פרקים ראשונים.....ח.ל. 2
נתן אלתרמן ופולמוס "שתי הדרכים"..... אבנר הולצמן 6
לשאלת היחס אל ההווי המסורתי בשירת ביאליק.....אהרן מירסקי 16
ארבעה שירים..... יצחק זילברשלג 25
כיצד הגיע שירו של רמב"ע
"כתונת פסים" לניו-יורק..... שרה כץ 26
תרבויות ישראל נאבקות זו עם זו..... אפרים שמואלי 35
שיר אהבה לבן גבירול..... יהודה רצהבי 42
האופל והפלא: הפנתאיזם הפוגלי
והניחום בתוככי האדם..... אהרן קומם 46
מירושלים לכרונושווג: "דינא דמלכותא
דינא" בגלגולו..... גיל גראף 59
פרשת ד"ר קורט ואלדהיים ופועלי הכפייה..... י. מישאל 64
שני שירים..... שלום כתב 68
על "מאורע ברנר" לנורית גוברין —
התפתחותו והשתלשלותו..... שמואל שניידר 69
"הינממת הכלה" למשה שמיר..... גולה רמרז-ראוך 76
אורי צבי גרינברג במעברו: על "שירת אצ"ג,
קווי מיתאר" לשלום לינדנבוים..... שלמה נש 79
גלגלים: בין הצחקוק לכבי — מחברת לזכרו של איש
יהל יונתן מקסימון..... ח.ל. 83
ספרים חדשים..... אבשלום 86
ידיעות וצינונים..... 90
תקצירים באנגלית..... 95

פרופ' חיים טטרוביץ (רב צפיר) מיסד ועורך (תרגום-חש"ט) פרופ' טסה טטרוביץ מנהל המערכת (תרגום-חש"ט)

בצרון: ת.ד. 623 Cooper Station, ניו-יורק, נ.י. 10003. טלפון: 598-3987 (212)

דמי מינוי לשנה: \$12.00

פרקים ראשונים

"שואה" כציון לחורבן. — עם ראשית תור האביב מקדמים אותנו ימי זכרון למאורעות גורליים בימי קדם ובדורות האחרונים ששינו את המערכה ההיסטורית הלאומית שלנו תכלית שינוי. רצה הגורל (או "יד ההשגחה") שצירוף זה של שיעבוד וניסיון "פור העוני" יִשְׁמְשוּ מעין תנאי ומעבר לגאולה במרחקי העתים הקדומות, בראשית התהוותנו כעם. מעבר־יבוק זה, בצורה אכזרית ובמימדים עצומים יותר, חזר וקידם גם את תחית העם ברורנו.

ההבדל הוא בכך, שכל מה שזכרון שיעבוד מצרים ונס השיחרור הפליגו לתחום העבר, כן גדלו פעלם ורושמם על דמיון העם, בעוד שבימינו הולכים ונמחקים מעשי ההשמדה של הנאצים, האכזריים פי כמה, כשעדיין אנו עדים חיים להם, על אף הספרים וסרטי התיעוד המרובים שחושפים את הלזט מעל פני החורבן וכליון שליש עמנו.

טשטוש רצח עמנו, ואף מחיקתו, נעשה מתוך כוונה על-ידי שונאינו מכל המינים, מיימין ומשמאל; בארצות השלטון הסוביטי ובמדינות ערב כשיטה מדינית ובעולם החפשי על-ידי יחידים וכנופיות שְׁעִינָם צרה ביהודים. והרי עובדה מדאיבה היא, שגם מספר לא מתעט של אחינו בני ישראל, רחוקים ושנתרחקו, אינם מקיימים את הצו "זכור ואל תשכח!", אם מתוך הסחת דעת או ניתוק מְקָשֶׁר חי עם העם, סבלותיו ותקוותיו. יהודים אלה, מהם שמצטרפים למאבק קידמה חברתית, נלחמים למען זכויות מיעוטים ואף נותנים יד לתנועות שיחרור לאומי כביכול, המבקשות את חורבנה של מדינת ישראל, לא למדו לקח — כקודמיהם לפני החורבן, שכל תנועה לשיחרור לאומי היה כשר בעיניהם מלבד זו של העם היהודי.

השם הלועזי שניתן לחורבן הגדול ביותר בדברי ימינו, "הולוקוסט" — אף הוא ניטשטשה ונשחקה משמעותו. שם זה הולך ונעשה למטבע מחוק על-ידי שימוש ויישומו לכל מקרה של רדיפות ופגיעה באזרחי מדינות כפייה ושלטונות רָשָׁע. לא שאין אנו מודים ומזדהים עם סיבלותיהם של גופים ומיעוטים נרדפים ואזרחיהם הנרצחים, אלא שיש מידה וסאה ליסורים, וההגזמה בשימוש השם מְקַפְּחַת את מימד החורבן היהודי, שאין דומה לו בעת החדשה, כולל הטבח הנורא בארמנים בימי מלחמת העולם הראשונה והשחיטות בכמה מדינות באפריקה, בזמן שלטונו של אידי אמין ורודנים אחרים בני-ימינו.

הסרט "שואה" פירסם את השם העברי לחורבן בעולם הגדול. יש בו ייחוד של ציון הטרגדיה הגדולה ביותר בתולדותינו, זו שקוראת ומעוררת אותנו לזכור ולא לשכוח, ושם עברי זה חִיב לשמש תחליף לשם הלועזי לא במדינת ישראל לבר, כי-אם בעולם כולו.

פרשת וואלדהיים ואטימותו של האו"ם. — פרשת עֶבְרוֹ של ד"ר קורט וואלדהיים, ששימש שנים רבות כמזכיר הכללי של האו"ם, מוסיפה להעסיק את העתונות ודעת הקהל בעולם ומסעירה ביותר את העולם היהודי. וככל שמתרבות ההוכחות שלקח חלק פעיל במעשי הרצח של הנאצים, כן תוכפים טיעוניו שלא היה מעורב בהם והוא דוחה לחלוטין את אחריותו לביצועם.

הטעם להעלמת עברו המחפיר ברור למדי. ייתכן, כפי שצינינו כמה אישים שהפכו בפרשה זו, שגילוי השתתפותו בביצועם של מעשי הפשע בתקופת השלטון הנאצי לא יזיק כלל למועמדותו בבחירות לנשיאות אוסטריה, ואפשר עוד יעלה "חינו" בעיני בני עמו. חוגים מסויימים אף יצאו באיומים שיתנקמו ביהודים במקרה אם יקָּשֶׁל בבחירות.

לא היינו נזקקים לפרשה עגומה זו, שכבר בא הדיבור עליה בגליון, אלא שהיא חושפת לא רק את דו־פרצופיותו של זו, כי־אם גם את שפלותו המוסרית של האו"ם. אף לאחר שנתברר שקיים המזכיר הכללי בנאמנות את גזירותיו הרצחניות של אבי־אבות־הטומאה, לא דרש אף אחד מנציגי מדינות האו"ם להתחקות על עברו.

במכתב ל"טיימס" הניו־יורקי ב־4/16 ש.ז., מספרת העתונאית שירלי הַנְרֵד, שעוד בראשית שנת 1980 גילתה בשבועון "ניו־ריפובליק" את דבר השתתפותו של ו.ב. במעשי הרצח של הנאצים. העתונאית וחבר הקונגרס, סטיפן י. סולארז, קיימו אסיפה בענין זה, אך איש מחברי האו"ם לא בא לשמוע לדברי העדות שגילו את אשמתו של וו.

נוח היה כנראה לחברי האו"ם, ובתוכם מדינות "העולם השלישי", הגוש הסובייטי וארצות ערב, לא לפגוע ב"מישחים", שהרי עבד באמונה את בעלי הדעה בארגון הזה, והם הרוב המכריע בו.

הוכחה נוספת כאן מה מידת היושר והצדק שאפשר לצפות מהאו"ם, בפרט בכל מו"מ שנוגע ליישוב הסיכסוך בין מדינת ישראל ושכניה ותושביה ה"פלשתינאים".

ישראל כהן – מפעל חייו – הסופר והעורך, ישראל כהן, שנפטר זה לא כבר, היה איש רב־פעלים בספרות העברית. ספריו ומאמריו, מסותיו ורשימותיו מגיעים למספר של 1700 ערכים. שפע מבורך זה של עשייה ספרותית כלל כמה תחומים. בראש ובראשונה תרם י.כ. תרומה רבת־ערך־ומשקל לשדה הביקורת והמונוגרפיה. י.כ. גילה פעילות רוחנית פוריה ומניבה בנושאים שלא רבים נזקקו להם לפניו. בספרו של י.כ., "יצחק אדוארד זלקינסון – חייו ומפעלו הספרותי" זכה המתרגם המופלא של מחזות שקספיר (רם ויעל ואיתיאל הכושי; ויצירתו של ג'וזף מילטון, ויגרש את האדם) להערכה נרחבת ומחדשת. כן גם הבדיר י.כ. את דמותו של מתתיהו שוהם. המשורר עדין הטעם ואנין הנפש ויוצר המחזה המקראי, כאדם וכאמן במונוגרפיה על חייו ויצירתו. אף במונוגרפיה על יעקב שטיינברג המשורר, המספר והמסאי חד הראייה והניב החצוב והמגובש, שהיה שרוי במשך כמה שנים בצל, קרב אותו י.כ. ופרש את יצירתו לקורא בימנו.

אלף מהווים חלק מזער מתרומתו של י.כ. לספרותנו שכוללת מסות ודיונים מקיפים על סופרים ויצירתם וכן גם ספרים "שימושיים" כגון **ניבון אנגלי־עברי וספר פתגמים מקבילים והעלאת דמותם של אישים מן המקרא שמחברם השקיע בהם כשרון בירור וצירוף, פירוט וניסוח של אמרות חכמה ודפוסי לשון שאובים ממקורות עבריים ולועזיים.**

י.כ. לא גרס את תורות הביקורת ושיטותיה ה"מתוחכמות" והמפולפלות שנעשו

ח.ל.

לאופנה בחקר ספרותנו והערכתה בימינו. את גישתו הביקורתית שהיתה לו לקו במחקריו ובהערכתיו הגדיר במסתו "ספרות שבכור", והיא "...ביקורת... דעתנית ואנינת הטעם השופטת ומדריכה מתוך בינה באמנות ובתנאי הדור כאחד. היא מסייעת למזרה הזמן לקבר ולזרות, לצרף את הטוב ולחשל חוליה חדשה בשלשלת הרצופה של היצירה העברית..."

פרק או פרקים בפני עצמם הם פעולתו של י.כ. כעורך "הפועל הצעיר" (1948-1970), שבו הגיב מדי שבוע בשבוע במאמרים ראשיים על ענייני מדינה, חברה ומפלגה ועל התרחשויות בעולמנו ובעולם בכלל. שקדנותו הספרותית המתמידה כעורכם של כתבי-עת, מאספים וקונטרסים ותרגומיו של ספרים ומאמרים מספרות העולם וכן, גם עסקנותו המפלגתית והתרבותית – על כל אלה סופר והוערך בספר-היובל הנ"ל.

מדינת ישראל והספרות העברית. – פה ידובר על מאמר אחד מי.כ. והרושם שעשה עלי ב"שחר ימי". "היכרות" בכתב עם י.כ. נתגלגלה לראשונה על-ידי המאמר "מדינת ישראל והספרות העברית" שנתפרסם ב"התקופה" הניו-יורקית (כרך ל"ד-ל"ה, שנערך על-ידי אהרן צייטלין; שני הכרכים הקודמים נערכו על-ידי יצחק זילברשלג וא.צ.) שעשיתי בה כמוזכיר-המערכת, בשנת תשי"ז.

למאמר ענין לזיקתה של ספרותנו וליחסה למדינה גם בימינו, לאחר ל"ח שנה לייסודה, כשבעיני הדור הצעיר ובלבו ניטשטש, אם מעט או הרבה, חזון תקומתה. המאמר מדגיש הדגשה יתרה את חלקה של ספרות הדורות ב"שימור קיומה של היהדות והיהודים", אולם –

אך דורות אחרונים של ספרות וסופרים הביאו לנו את מדינת ישראל. הם עשו זאת לא ברמו ולא בסוד ולא בדרש, אלא בפועל ממש. הם מנו אותיות, קשרו כתרים, חיבבו את הארץ, כתבו שירים, תיארו את מוראות הגלות, חיזקו ידי לוחמים, קראו לעבודה וליצירה, לעליה ולהתישבות.

ועוד:

בנפש כל חלוץ ובלב כל חייל ישראל פועם שיר בלשון הקודש, גם אם הלה מקרוב בא ואין הלשון העברית שגורה על פיו. הניגון של הסופר העברי נתגלגל והלך ועדיין הוא מתגלגל והולך בצירופים סודיים והוא משוקע במסד של מדינת ישראל.

בהמשך דבריו קובע י.כ. שאף "הצברים", ש"רבים ביקשו להוציא את דיבתם רעה, הוכיחו שאותו ניגון של הספרות העברית מחלחל גם בקרבם". הוא מוצא רציפות והמשכיות גם בסופרי דור תקומת המדינה, "וכי מי הוא אותו נתן אלתרמן אם לא חוליה בשרשרת הסופרים מר' שמואל הנגיד ועד היום?... אין דור בלי חידוש... אך הנעימה היסודית היא כימות עולם".

תליית זכות גדולה זו וייחוס השפעה עצומה לספרות עברית, נראים היו כדברים

* מסלול, ספר היובל לישראל כהן במנלאות לו ע"ה שנה. ערכה: נורית גוברין. כרך הביבליוגרפיה תרפ"ד-תש"ם. ערכה: חיה הופמן. הוצאת ועד היובל על-ידי "עקד", תל-אביב, תש"ם.

מוגזמים, אולם הם מצאו סמך לאחר־מכן במשפטיו והיגידיו של חיים הזז ב"חבלי גאולה".*

דור הסופרים שקדם לנו היה דור דגול... דור ראשונים. כל מה שיש כאן לפנינו היום – הכל בא מידם: ספרות עברית, דיבור עברי, ובדרך ישרה ובעקיפין – ישוב א"י... [על הלשון העברית]... היא שנעשתה פרק לשארית ישראל, לקיום פליטת האומה, והיא שהוליכה לגאולה, לארץ ישראל, למדינת ישראל ולקיבוץ גלויות...

ובדברים שהשמיע הזז בדבר־שיח בין סופרים עברים וצרפתים בירושלים ב־6 ביוני 1966 – ביתר הדגשה וכוונה:

...ואלמלא הספרות העברית לא היתה מדינת ישראל. זו לא זכות חברי־הלאומים וזו לא זכות בלפור, בעיקר זאת היא זכות הלשון העברית וספרותה.

הדברים מובאים, כאמור, ערב הל"ח לעצמאותה של מדינת ישראל. אותן "המשכיות ורציפות" בספרות העברית, שישראל כהן וחיים הזז מתייחסים אליהן וש"רק בוגדים ומועלים בקודש מנתקים את עצמם מטבורם של הדורות הקודמים, כדרך שעשתה כת היבסקים" – כדברי כהן באותו מאמר – האם לספרות דורנו זיקה הדוקה זו לשלשלת הדורות?

הרב משה פיינשטיין ז"ל. – בתורתו, חסידותו, במידותיו וסמכותו כפוסק ושר ההלכה, היה הרב וראש הישיבה, ר' משה פיינשטיין, כאחד מגדולי התורה לפנינו בישראל. המהפיכות והתמורות בחיינו, בחברה הכללית והיהודית, לא שינו אף כמלוא־נימה דבר בהשקפתו, בדעותיו ובהתייחסותו לבעיות עמנו, בעיות החיים והרוח, מאז סורא, נהרדעא, פומבדיתא עד ימינו. – בעולם הקטן של העיירה היהודית ברוסיה הלבנה, שבאחת חונך בבית אביו הרב, היה מבוצר מבפנים בכח התורה והמסורת, בפני כל סערות הימים; ובשנייה שימש ברבנות, כשהשלטון הסובייטי סוגר עליו ועל קשריו עם עולם החוץ. בחוג צר זה נתן את חילו לאורייתא ועלה במעלות התורה ובה ראה את עולמו.

לא כאחיו הגדול בתורה גם הוא, ששימש רב בקהילה ההסטורית שקלוב העיירה, וניספה בגלות סיביריה בגזירת השלטון הסטליניסטי, ניתן להרב מ.פ. רישיון להגיע אל חוף מבטחים בעולם החדש.

אדם מוצנע, נתגלה בזכות תורתו ונעשה לסמכות עליונה ליהדות התורנית באמריקה ובעולם כולו. רבבות היהודים שהלכו אחרי מיטתו בניו־יורק ובירושלים – לא רבים הכירו תורתו. מהם נהנים מחיי הרוח והתרבות של העולם הכללי, שהרב מ.פ. היה מנזר מהם. גם אלה כיבדו אותו כבוד רב, כי ראו בו סמל ליהדות "אותנטית" שחיי נצח בה.

משהו מן הכבוד שרחש העם לגדולי התורה בעבר ובימינו, הואצל על סופרי ישראל המובהקים בדורות האחרונים, על משוררים, מספרים והוגי דעות, שביצירתם גישרו בין העבר וההווה וכיוונו את הדור, את בני הדור שנוקקו לדבריהם, לקראת ייעודי העתיד.

ח.ל.

נתן אלתרמן ופולמוס "שתי הדרכים"

אבנר הולצמן

כתיבתו של נתן אלתרמן על השואה וספיחיה היא, כידוע, מסכת רחבה ומגוונת, שנפרשה במשך שלושים שנה ומעלה הן בחטיבה הקאנונית של שירתו, והן בכתיבתו בעניינים אקטואליים בשירה ובפרחה, מאז ימי "רגעים" ועד לפובליציסטיקה של שנותיו האחרונות, שכונסה בכרך "החוט המשולש".¹ קטע אחד מתוך מסכת זו יתואר להלן, והוא פולמוס ציבורי בן שני שלבים, שניהל אלתרמן בשנים 1954-1955 במסגרת "הטור השביעי". הפולמוס הקיף אחדות מן השאלות הבסיסיות הנוגעות לדרכי התגובה של היהודים בשואה, אבל התמקד בסוגיית ההערכה או השיפוט של פעולת היודנראטים – מועצות היהודים שנתמנו על-ידי הגרמנים לנהל את ענייני הקהילות בשטחים שתחת שלטונם.²

א. 1954 – ראשית הוויכוח

הפרשה החלה ביום כ"ז בניסן תשי"ד (30.4.1954). יום הזכרון לשואה ולגבורה, שבו פירסם אלתרמן בדבר "את הטור 'יום הזכרון והמורדים'". זהו שיר הכתוב כמונולוג של מורדי הגיטאות המתים – אותה עמדה של מתים דוברים הרווחת כל כך בשירת אלתרמן – שמפיהם מושמע הטיעון הבא: הנטייה להפוך את מעשי ההתקוממות והמרד לסמל עיקרי ולמוקד הזדהות יחיד עם זכרון השואה, אף שהיא נטייה מובנת, יש בה התעלמות מן המציאות לאמיתה, עיוות של פרופרציות, וחמור מכל: סילוף זכרם של המוני היהודים שהלכו אל מותם בלא לגלות התנגדות אקטיבית. תגובת היהודים בשואה – אומר השיר – היתה מורכבת ורבתי-פנים, ואין מקום להפרדה הפשטנית המקובלת בין גיבורים שלחמו בנשק לבין כל האחרים. המרד הוא אמנם נקודת-שיא, מופת של התעלות נפש, אבל לא בו עיקר מהותה של התקופה. לנוכח המציאות של תקופת השואה, החורגת מכל נסיון אנושי קודם, בְּטֵלָה משמעותם המקובלת של מושגים כגון כבוד או גבורה. היו כבוד וגבורה לא רק בעמידתה של המחותרת הלוחמת, אלא בכל גילויי החיים והמוות של העם היהודי, ואפילו בקרב מי שהתנגדו לפעולתה של המחותרת – ואין להעמיד אותם אלה כנגד אלה, ואין לפאר צד אחד באופן המבוזה בהכרח את הצד האחר.

שתי שורות בשיר, וביחוד שלוש מלים מתוכן, הן שהיו עתידות לעורר את עיקר הקצף:

הִלְלוּ שְׁנֵפְלוּ נֶשְׁקָם בְּיַד אוֹלֵי לַא יִקְבְּלוּ אֶת הַמַּחְצָה
בֵּינָם לְבֵין מוֹתָן שֶׁל הַקְּהֵלוֹת וְעַד לְגִבּוֹרֵי הַפְּרָנְסִים וְשִׁתְּדָלְנִים.

בשלוש המלים האחרונות רמיזה ברורה אל אנשי היודנראטים, שהדימוי הקיבוצי שלהם היה באותם ימים שחורים משחור, והיתה נחוצה מידה רבה של בטחון עצמי



נתן אלתרמן עם משה דיין במלחמת השחרור

כדי לצאת בשנת 1954 בהכרזה כזו בזכותם. בטחון עצמי זה ותחושת הסמכות המוסרית, המאפיינים, כידוע, חלקים נוספים של "הטור השביעי", ניכרים בעצם ההחלטה לשים את הדברים דווקא בפייהם של הלוחמים והמורדים עצמם. ולא זו בלבד: מבנה השיר, זהותם של הדוברים ואחרים מצירופי-הלשון בו מעלים את האפשרות, שלפנינו מעין גירסה מהופכת של טקסט מקודש-כמעט: המנון הפרטיזונים מאת הירש גליק ("אל נא תאמר הנה דרכי האחרונה"), בתרגומו של אברהם שלונסקי.³

ייתכן שהעילה המיידית לכתיבת הטור היתה הופעתו באותם שבועות של ספר מלחמות הגיטאות⁴ – כרך מונומנטאלי, שהיה בבחינת גולת הכותרת לשורה של ספרי-עדות פרי עטם של אנשים מרכזיים מבין מורדי הגיטאות. ודאי שיש בטור זה ערעור גלוי על דפוסידיהן של עצרות הזכרון, שהלכו והתגבשו באותן שנים, ואשר נטו אכן להעלות על נס את ההתקוממות הפעילה בגיטאות, במחנות וביערות, ולהצניע במידה רבה את מה שכונה "ההליכה כצאן לטבח". ארוע נוסף שעמד ללא ספק ברקע כתיבתו של הטור, אם כי בשלב זה עדיין לא הזכיר אותו אלתרמן במפורש, היה משפט קסטנר-גריןולד, שעמד באותם ימים בשלב העדויות. מדובר, כזכור, בפרשה שהסעירה את הארץ בשלביה השונים לאורך רוב שנות החמישים (1952-1958).⁵ ראשיתה בתביעת-דיבה שהגיש היועץ המשפטי לממשלה בשמו של ד"ר ישראל קסטנר נגד מלכיאל גרינוולד, שהאשים את קסטנר בפרשיות אחדות של שיתוף פעולה עם הגרמנים ובסיוע עקיף לרצח יהדות הונגריה, שבראשה עמד בשנות השואה. במהלך המשפט, שבו נהפך קסטנר בעצם מתובע לנאשם-בפועל, התעורר דיון ציבורי מסועף על אופיה, מעשיה ומחוליה של המנהיגות היהודית באירופה בתקופת השואה, וכך נעשה משפט זה מעין משפט קולקטיבי של ראשי הציבור

היהודי כולם, שחיוק מאד את הסטריאוטיפ השלילי שלהם. על רקע זה מקבלות המלים "גיבורי הפרנסים ושתדלנים" אופי של התרסה כנגד הגישה השלטת.

בעקבות שירו של אלתרמן באו שתי תגובות נרחבות וכבדות-משקל, האחת מאת דוד כנעני,⁶ איש קיבוץ מרחביה, שהיה, כידוע, מאנשי הרוח המובהקים של "השומר הצעיר", והשנייה מאת טוביה בוז'יקובסקי,⁷ מן הדמויות המרכזיות בארגון היהודי הלוחם בגטו וארשה, מחבר הספר 'בין קירות נופלים' (תשי"ז), וממייסדי קיבוץ לוחמי הגיטאות. לא במקרה באו שתי התגובות דווקא מן הכיוון הזה, משני אגפיה של מפ"ם באותם ימים, "השומר הצעיר" ו"אחדות העבודה", שכן היה לוויכוח היבט פוליטי מובהק, שהיה עתיד להתגבר מאד בהמשכו. למרות הבדלי הדגשים בין דברי השניים, הקו הכללי שלהם דומה למדי. בניגוד לאלתרמן, שביקש להסיר את המחיצות ולקשור כתר גבורה לכל צורות ההתנהגות של היהודים בשואה, קובעים השניים כי יש לחלק את תגובת היהודים ואת היחס כלפיה לשלוש קטיגוריות נבדלות. הראשונה: המרד, כסמל וכמופת עליון של גבורה אקטיבית, וכביטוי מרוכז של גאווה לאומית יהודית, אמנם של מעטים, שיש להבליט אותו מעבר למשקלו הכמותי הממשי, בעיקר מתוך שיקולים חינוכיים. הקטיגוריה השנייה: התנהגותם של המוני היהודים המעונים והמרומים, שלא מרדו. בנקודה זו יש הבדל בין השניים: דווקא טוביה בוז'יקובסקי, לוחם הגטו, מסכים עם אלתרמן ומייחד מלים חמות לגילויי הגבורה הפאסיבית בגיטאות ובמחנות, שמירת הכבוד האנושי שבאה לידי ביטוי בצורות מגוונות, החל מן המאבק היומיומי על הקיום, ועד ההליכה הגאה אל תאי הגאוזים. ואילי דוד כנעני, שלא חזה מבשרו את השואה, קובע בפסקנות כי אין שום גבורה ושום כבוד ושום נחמה במוות סתם – אמנם אין לבזות את מי שמתו כך, אבל בשום פנים אין להעמיד אותם כמופת.

הקטיגוריה השלישית, שלגביה השניים מאוחדים בניסוחיהם החריפים, היא התנהגותם של מי שניהלו קשרי משא ומתן ושיתוף פעולה עם הגרמנים, ובראשם אנשי היודנראטים, המצטיירים כבוגדים וכפושעים, שתרמו במישרין ובעקיפין לרצח קהילותיהם, ושהיו ראויים למותם בידי הגרמנים. כאמור, השניים מייצגים כאן תפיסה כללית שרווחה בארץ בשנות החמישים, ולטענתם חטאו העיקרי של אלתרמן בכך שניסה לטשטש את החיץ בין ראשי הקהילה לבין הגיבורים שמרדו.

הוויכוח עם אלתרמן ניטש, אפוא, בשני מישורים. במישור הרעיוני-הסמלי-החינוכי השאלה היא על אילו ערכים צריך לחנך, והאם אין מן הראוי להציב בפני העם בישראל וביחוד בפני הנוער דמויות-מופת של לוחמים וערכים של גבורה והקרבה, שיוכל להזדהות איתם, ואפילו יובלטו מעבר למשקלם הריאלי. במישור העובדתי לפנינו ויכוח על אופיים ומניעיהם של אנשי היודנראטים – האם אכן היו ברובם בוגדים מושחתים שפעלו משיקולים אנוכיים להצלת עצמם והמקורבים אליהם בלבד, או שמא באמת ראו את דרכם כדרך לגיטימית ובעלת סיכויי הצלחה יותר מדרך המרד.

ארבעה שבועות לאחר הופעת הטור שפתח את הוויכוח באה תשובתו של אלתרמן,⁸ הפעם לא בשיר אלא במאמר ארוך, שבו ענה למבקרו וביסס בגלוי

נתן אלתרמן ופולמוס "שתי הדרכים"

ובפירוט את מה שנאמר בשיר ברמז ובתמצית. שוב יוצא אלתרמן בתוקף נגד הנטייה המתגבשת לצייר תמונה סכימאטית שבצידה המואר המרד, הגבורה והכבוד, ובצידה האפל הפאסיביות, הפחד, הניוון המוסרי והבגידה. כדי לערער על התמונה הזאת, אלתרמן משתמש דווקא בציטוטים מתוך עדויותיהם של המורדים עצמם, שלכאורה היו אמורות לסתור את טיעונו; אבל מסתבר, שהוא מוצא בהן הוכחה ניצחת לשתיים מטענותיו העיקריות. הקטעים שהוא מביא, בעיקר מתוך ספרה של רוזיקה קורצ'אק 'להבות באפר' (1946), מראים מצד אחד כי הוויכוח בשאלה אם לצאת למרד חצה את המורדים עצמם, שחששו כי במעשיהם ימיטו אסון על הציבור היהודי כולו. יותר מכך: המורדים עצמם לא פסלו אוטומאטית את עצם המשא ומתן עם הגרמנים, במידה שראו בו סיכוי להצלת יהודים.

מן הצד השני מסתבר, שגם ראשי היודנראטים לא נהגו כאיש אחד, והיו ביניהם כאלה, שהתנהגותם עוררה כבוד בקרב המורדים, המודים בכך כמעט בעל כורחם, ואשר עמדו בגאווה מול הגרמנים ונאבקו על שמירת האינטרסים של היהודים מתוך מניעים טהורים. הכללתם בתוך הסטריאוטיפ הקיבוצי המפלצתי, יחד עם אלה שאכן בגדו – אומר אלתרמן – היא בבחינת עוול וסילוף של זכרם.

ב. 1955 – סיבוב שני

תשובתו של אלתרמן חתמה את השלב הראשון של הוויכוח. כעבור כשנה הוא פרץ שוב, במתכונת דומה אבל בחריפות רבה יותר. הגורם שהצית אותו הפעם היה פסק-הדין במשפט קסטנר, שניתן ב-22 ביוני 1955, והכיל קביעות חמורות מאד לגבי התנהגותו של קסטנר בתקופת השואה, שמתוכן נחרת בזכרון הציבורי המשפט על "מכירת נפשו לשטן". פרצה סערה גדולה, ומכיון שהיו אלה ימי מערכת הבחירות לכנסת השלישית, נהפך נושא זה לאחד ממוקדי ההתנגחות הבין-מפלגתית, ולנושא מרכזי בנאומי הבחירות. הדבר בלט במיוחד בוויכוח בין מפלגות הפועלים. מפ"ם ואחדות העבודה הציגו עצמן כממשיכות-דרכם של מורדי הגיטאות, כדי לזכות בנכסים פוליטיים בתוקף העובדה, שמעשי המרד העיקריים בוצעו אכן על-ידי חברי התנועות החלוציות הקשורות אליהן. לכן הודגשה העובדה, שראשי המורדים שנשארו בחיים ועלו ארצה, היו לחברים פעילים בשתי מפלגות אלה. מתוך אותה נגמה חתרו אחדות העבודה ומפ"ם לזהות בתעמולת הבחירות שלהן את ראשי מפא"י, כמי שעמדו בראש היישוב בארץ-ישראל בימי השואה, עם מעשיו ומחלליו של קסטנר, ולתלות במפא"י אשמות של פאסיביות, חוסר אונים, הפקרה וגרוע מזה. דוגמה מקרית אחת לנסיון הגלוי להיבנות מתהילת המרד במישור האלקטוראלי, היא כותרת ידיעה בעל המשמר (10.7.1955) על נאום בחירות של חייקה גרוסמן, מגיבורות גטו ביאליסטוק, בזו הלשון: "חייקה גרוסמן: יתנו המוני העם אמונם במפלגתם של מרדכי אנילביץ וחבריו". וניתן להביא דוגמאות בוטות יותר, כגון נסיונה של מק"י לספח אליה בדיעבד את מרדכי אנילביץ, תוך הטלת שיקרצים שונים במנהיגי "השומר הצעיר".

רק טבעי היה, שנתן אלתרמן, בעל העמדה הברורה בוויכוח זה, יתעורר להשמיע

את דברו בפולמוס הרחב שניטש בעקבות פסק הדין. תגובתו אמנם לא איחרה לבוא, בארבעה טורים רחבי־יריעה שפורסמו במשך ששה שבועות.⁹ הראשון בהם, "מסביב למשפט", חוזר על הטיעון הבסיסי שהעלה אלתרמן בשלב הראשון של הפולמוס. כלומר: אין חיץ חד וברור בין דרך המרד לדרך הכניעה. המורדים עצמם הכירו לעתים בצורך להידבר עם הגרמנים, והיו אחוזי לבטים בשאלת האחריות שהם נוטלים על עצמם לגורלו של הציבור היהודי כולו. גם הפעם אלתרמן מחזק את תוקף דבריו בציטוטים מכתביהם של ראשי המורדים, בעיקר מתוך יומנו של מרדכי טננבוים, מפקד המחתרת בגטו ביאליסטוק.

בעקבות טור זה באו שתי תגובות תקיפות בכתב ב'למרחב', בטאון אחדות העבודה – מאת משה כרמל ומאיר בן-גור,¹⁰ ועוד אחת בעל-פה, והיא כבודת המשקל מכולן, מפי יצחק (אנטק) צוקרמן, באסיפת בחירות של אחדות העבודה בתל-אביב.¹¹ כשם שאלתרמן חיזק את עמדתו בעזרת הסתמכות על דברי המורדים, כך שלושת המתווכחים איתו מנגחים אותו בציטוטים משירתו שלו. שירים כ"תפילת נקם" ו"המחתרת" מתוך "שמחת עניים", או הפזמון "דרך דרך נתיבה" המוקיע בגידת איש ברעהו, נתפסים בעיניהם כפרי עטו של אלתרמן האמיתי, הטהור, הנצחי, ואילו עמדתו בפולמוס הם נוטים לבטל כסטייה תמוהה ומצערת, אך חולפת בסופו של דבר. טענתם המרכזית של בן-גור וכרמל היא במישור הערכי-החינוכי. לא ייתכן, הם אומרים, איש איש בסגנונו, לטשטש את משמעותם של מושגייסוד כגון נאמנות, גבורה והקרבה. הצורך לחנך דור שערכים אלה יהיו נר לרגליו, מחייב הבלטתם של המרד ושל מחולליו, דווקא משום שהיו כה מעטים, דווקא כניגוד לחוסר האונים, ההשלמה ושיתוף הפעולה שהיו נחלתם של כל האחרים. יצחק צוקרמן תוקף את אלתרמן במישור העובדתי. היו שתי דרכים ברורות ומנוגדות – הוא קובע בפסקנות בנאומו הנרגש. הוא וחבריו מעולם לא גרסו שתדלנות, והוא מסרב להיכלל בקטיגוריה אחת עם אנשי היוזנראט, שאחידים מהם אף הוצאו להורג כבוגדים על-ידי המחתרת. המרד, לדבריו, היה צעד הכרחי ומוצא יחיד שיש בו שמירה על הכבוד האנושי והגאווה הלאומית, ולכן הוא חייב לשמש כמופת לעתיד.

לא קל היה לאלתרמן, שנכח באסיפה ושמע את הדברים, להתווכח עם סמכותו המוסרית של אדם טהור ונערץ כיצחק צוקרמן. משהו מלבטיו בעניין זה נחשף לא מכבר, כשפורסמו קטעים מפנקס בעזבונו, הקשורים לפולמוס שלפנינו.¹² המוטיב המרכזי העובר בקטעים אלה, הוא עניין שאולי קופח והובלע במידת-מה בטורים שפורסמו בלהט הפולמוס, והוא גילוי חוזר ונשנה של הערצה והשתאות לנוכח דמויותיהם ומעשיהם של הלוחמים והמורדים, כמין משקל-נגד למה שעשוי היה להתפרש כביקורת עליהם. הרשימות מתארות אותם שוב ושוב כ"גיבורים וטהורי לב", "אנשים נעלים וגיבורים", "דמויות גדולות ומופלאות", "גבורת נפש טהורה ואמיצה", "טהור לב וגדולת נפש", וכיוצא בכך. ועם זאת אין אלתרמן נרתע מן הוויכוח, ובאחד מאותם קטעים הוא אומר:

לדעת כי הוויכוח הוא עם אנשים נעלים וגיבורים אלה, אבל הוויכוח עמהם ויכוח הוא. למען גדולתם זו של לוחמים יהודים צעירים, למען שלמותה של גדולתם הוא הוויכוח הזה. למען לא תהיה גבורתם הטהורה נושאת עוול בקרבה כלפי זולתה וניזונה מן הטשטוש ומן השיגרה המליצית.

ואמנם, בטור "עוד על שתי הדרכים" אלטרמן משיב ליצחק צוקרמן בכבוד, אבל בתוקף, בחזרו בניסוחים שונים על טיעונו, ובהביאו דוגמאות רבות למה שנראה לו כעוול וכתיאור מסולף של אנשי היודנראטים, שיש לתקן אותו.¹³ בטור המסכם את הסידרה, מתמודד אלטרמן עם השאלה הקשה שהועלתה פעמים רבות בפולמוס נגדו, בעיקר בדבריהם של כרמל ובן-גור, והיא שאלת הלקח לדור, כלומר הזכות להבליט ולהעלות על נס (בגלל שיקולים חינוכיים) דמויות ומעשי מופת של לוחמים ומורדים מעבר לפרופורציה האמיתית שלהם, וכנגדם לשלול את פעולתם הלא-הרואית של מי שנקטו דרכים אחרות. אם יש לקח עיקרי שראוי להפיק ממצבם של היהודים בשואה ומדרכי הפעולה שהיו פתוחות לפניהם, הרי אין הוא נעוץ דווקא במה שהפריד בין הלוחמים לבין הפרנסים, אלא להיפך – במה שגזר עליהם הגורל המשותף בתוקף היותם בגלות, במציאות הנוראה של בדידות מוחלטת וחוסר אונים שבו היו נתונים כולם – הלוחמים והפרנסים גם יחד, בלא פיסת אדמה משלהם, בלא נשק להגן על עצמם, בסיטואציה של אימה מתמדת, בהיותם כולם יחד מרומים ומולכים שולל בכוח תקוות-שוא. ובקצרה: בלא מולדת ובלא עצמאות, על כל מה שנגזר מהן. זהו הלקח האמיתי העולה מן השואה, לדעת אלטרמן, וכך נקשרת לבסוף עמדתו בפולמוס זה אל התפיסה ההיסטורית-האידיאולוגית הכוללת של "הטור השביעי". עיקרה של תפיסה זו בראיית הקמתה של מדינת ישראל, ביסוס העצמאות הלאומית ונצחונה של האידיאולוגיה הציונית כיעדה, שיאה ותכליתה של ההיסטוריה היהודית בדורות האחרונים.¹⁴

בנקודה זו הסתיים עיקרו של הפולמוס. היו לו עוד הסתעפויות צדדיות, כגון מאמרו של מתי מגד ב'דבר' (12.8.1955), שכותרתו, "על האמת ההיסטורית והסמלים החיים" מרמזת על מגמתו, המחייבת יצירת סמלים, ובו הוא מגיב על עקיצה סמויה שאלטרמן שלח כלפיו באחד משלבי הפולמוס. אלטרמן עצמו חזר אל הנושא בעקיפין כעבור כשנתיים, בטור שכתב לאחר רצח ישראל קסטנר, ובו אמר דברים קשים על עצם קיומו של המשפט ובמיוחד על ניסוחו של פסק הדין.¹⁵ הוא המשיך, כאמור, לעסוק בהיבטים אחרים של השואה וספיקה עד סוף ימיו.

ג. הפולמוס ממרחק השנים

בשלושים השנים שחלפו מאז התחולל פולמוס זה נוצרה פרספקטיבה מסויימת, המאפשרת לבחון אותו במבט כולל יותר. השאלה המרכזית המתבקשת בהקשר זה היא: האם ממרחק הזמן יש בירינו להכריע מי צדק בפולמוס, האם במהלך השנים הוכחה בדרך כלשהי צידקתה של אחת התפיסות שהתנגשו בו, או שמא זהו מסוג הפולמוסים הקבועים והמתחדשים תמיד, שאין בהם תשובה אחת וכל צד דבק באמונתו.

את התשובה יש לחלק לשניים, ותחילה למישור העובדות, שבו ההכרעה ברורה למדי. בשנים שחלפו מאז התקיים הפולמוס, עם ההתקדמות הגדולה במחקר ובתיעוד של השואה, וביחוד מאז ראשית שנות הששים, התרחב מאד היקף הידע גם בנושא היודנראטים – דרכי הפעולה שלהם, אופיים ומניעיהם של האנשים שעמדו בראשם, סוגי הקשרים ביניהם לבין המחתרות הלוחמות, עמדותיהם כלפי שאלת שיתוף הפעולה. כל הידע הזה נצבר, מעובד ומתפרסם בכמה אפיקים מקבילים: נאספו ופורסמו מקורות ראשוניים: תעודות, פרוטוקולים, מסמכים ששרדו;¹⁶ פורסמו יומנים של אנשי היודנראטים;¹⁷ נכתבו מונוגרפיות על אחדים מראשי הקהילות, חלקן בהיקף רחב;¹⁸ נערכו מחקרים שונים על היבטים מסויימים של פעולת היודנראטים, ומסקנותיהם פורסמו בכתבי-העת המוקדשים לחקר תקופת השואה;¹⁹ הופיע ספרו הגדול של ישעיה טרונק, שהוא המחקר המקיף והמרכזי בנושא זה;²⁰ נערכו כינוסי חוקרים שדנו בשאלות העמידה היהודית בשואה, ובהן הפרובלמטיקה של היודנראטים;²¹ הופיעו ומוסיפים להופיע ספרי זכרונות, השופכים אור על פרשיות הקשורות בפעולתם של יודנראטים רבים.

התמונה המצטיירת מתוך שפע החומר הזה היא מורכבת ומרובת-פנים, אבל לפחות מסקנה אחת ניתן לגזור ממנה בוודאות. כדברי יהודה באואר: "דומה שניתן להגיע כיום למסקנה אחת חד-משמעית לחלוטין, והיא, שאין מקום להכללה כלשהי ביחס למדיניות היודנראטים, לא בפעילותם בקרב היהודים ולא במגעייהם עם הגרמנים".²² מחקר השואה נמצא, אפוא, מאשר במלואה את טענתו של אלתרמן בדבר היעדרן של שתי דרכים ברורות ומנוגדות. יותר מכך: לעתים מדהימה ממש הזהות בין ניסוחיהם של חוקרים בשנים האחרונות לבין אלה של אלתרמן מאמצע שנות החמישים. די בדוגמה אחת מסוג זה, מתוך הרצאה של ישעיה טרונק בכנס חוקרים בירושלים בשנת 1968:

מסקנה: התיאוריה שהשתרשה בהיסטוריוגרפיה של החורבן מיד לאחר המלחמה ביחס לשתי שיטות מונוליטיות ומנוגדות בגיטאות, מצד אחד שיטת היודנראטים שגרסו הכנעה ומצד שני שיטת ההתנגדות – טענה רוויזיה לאור המקורות. היו נציגים בולטים של המחתרת היהודית – למשל בביאליסטוק – שגרסו, בדומה ליושבי ראש מסויימים של יודנראטים, את התכסיס שיש אפילו להקריב קרבנות "בהתנדבות", ובלבד להשהות את חיסולו הסופי של הגטו. אצל קבוצות התנגדות מסויימות היו ספקות ביחס לזכותן המוסרית לסכן את הכלל על-ידי התפרצות מזויינת, כדי שיחידים יוכלו להבטיח לעצמם בשל כך סיכוי של הצלה. אסור למתוח קו מפריד וחד למדי בין שתי השיטות.²³

הדברים מדברים בעד עצמם, ולא נותר אלא להשתאות לחריפות האינטואיציה של אלתרמן, שאמר את הדברים בבהירות רבה כבר בשלב מוקדם כל כך, כאשר נחשבו כמעט לדברי כפירה ותמהונות לא רק בעיני בני הפלוגתא שלו.

ראוי להזכיר מחקר אחד, חשוב לענייננו, המאשש ביתר שאת את תפיסתו של אלתרמן, שנערך על-ידי אהרן וייס מן המכון ליהדות וזמננו באוניברסיטה העברית,

העוסק בנושא הידנראטים מזה שנים רבות.²⁴ וייס בדק את התנהגותם של ראשי הידנראטים ב-146 יישובים בדרום מזרח פולין, לאור קו אדום מסורי מסויים שהציב, והוא הסגרת יהודים לידי הגרמנים. הסתבר כי כשלושה רבעים מבין ראשי המועצות לא עברו את הקו האדום הזה, לפחות עד שנת 1942 – מסקנה הממוטטת את הסטריאוטיפ המקובל של ראשי הידנראטים. על אף כל הסיוגים הנלווים למסקנות אלה, אין ספק שיש בהן אינדיקאציה ברורה לקיומו של פער גדול בין התדמית לבין המציאות, וגם בנקודה זו נמצאים, אפוא, דבריו של אלטרמן מחזוקים. מן הבחינה העובדתית ברור, אם כן, כי צדק אלטרמן גם בתביעתו לריהביליטאציה של אלה מבין ראשי הידנראטים הראויים לכך.

החלק השני של התשובה לשאלה שהוצגה לעיל נוגע למימד הערכי-החינוכי של הפולמוס שלגביו המסקנה הרבה פחות חדה וחלקה. ניתן לכאורה לומר, כי הכיוון הברור המסתמן במחקר השואה מחלחל בדרכים שונות גם אל התודעה הציבורית ואל מערכת החינוך. ככל שמתבהרות ומוסברות הנסיבות הבלתי אפשריות שנמצאו בהן היהודים, חוסר האונים האובייקטיבי שלהם, הדילמות האיומות שעמדו בפני ראשי הקהילות, מסתבר העיוות שבהנגדה החדה מדי בין המורדים לבין ההמונים שהובלו כביכול כצאן לטבח. נקודת המפנה מבחינה זו היתה אולי משפט אייכמן, מסכת העדויות שנפרשה במהלכו ושפע הפרסומים שבעקבותיו.²⁵ דומה שהנטייה לשפוט ולהסתייג מן הפאסיביות והכניעה, כביכול, של ראשי הקהילות, ומדרכי שיתוף הפעולה של ראשיהן, פחותה כיום לאין שיעור מכפי שהיתה בשנות החמישים.

לעומת זאת במישור הערכים והסמלים, "הלך לדור", בלשונו של אלטרמן, מסתבר, ולא במפתיע, כי תוספת הידע וההבנה לא חתמה את הוויכוח בנושא זה ולא שינתה את דפוסי. זהו פולמוס המתעורר מדי פעם מחדש בהקשרים שונים, והמשתתפים בו נוקטים עמדות דומות מאד לאלה של אלטרמן ובני הפלוגתא שלו. די להזכיר את אחד הסיבובים האחרונים של פולמוס זה, שהתרחש בראשית שנת 1983 סביב פרשת ההפסקה של סיורי החיילים ב"יד ושם" בעקבות התבטאות של אחד המדריכים במקום, יחיעם וייץ. בחינת עמדתו של וייץ, כפי שהעלה אותה על הכתב,²⁶ מגלה את זיקתו הישירה לדבריו של אלטרמן בפולמוס "שתי הדרכים", שהוא אף מזכיר אותו ברמז, אם כי ניסוחיו בוטים בהרבה מאלה של אלטרמן. ואילו מי שקמו לתקוף את דברי יחיעם וייץ משתמשים בנימוקים דומים מאד לאלה של משה כרמל, מאיר בן-גור, יצחק צוקרמן, טוביה בוז'יקובסקי ורוד כנעני בוויכוח עם אלטרמן, ומדגישים את הצורך לחנך את הנוער, קל וחומר את חיילי צה"ל, על ערכי גבורה ועל דמויות גיבורים מבין המורדים.²⁷ לא במקרה היו אלה אנשים מרכזיים מן הקיבוץ המאוחד, שהם ממשיכיהם הרעיוניים הישירים של בני הפלוגתא של אלטרמן, שדחו בתוקף רב את המגמה שהסתמנה בדברי יחיעם וייץ.

מבחינה זו זהו ויכוח ללא הכרעה כיון שהוא מעוגן בתשתית תפיסת העולם של המשתתפים בו משני הצדדים, ואינו מותנה בהוכחה עובדתית זו או אחרת. מימד זה של פולמוס "שתי הדרכים" עתיד, כנראה, ללוות אותנו בגלגולים ובשמות שונים עוד שנים רבות.

הערות

1. רישום חלקי של יצירות אלתרמן בנושא השואה ומה שנכתב עליהן, ראה בביבליוגרפיות בהוצאת יד ושם, בעריכת מנרל פייקאו', לפי מפתח השמות: 'השואה וספיחיה באספקלריה של העיתונות העברית', ירושלים תשכ"ז; 'השואה וספיחיה בספרים העבריים 1933-1972', ירושלים תשל"ד; 'השואה וספיחיה באספקלריית כתבי-עת עבריים', ירושלים תשל"ז.
2. את הטורים שנכתבו במסגרת פולמוס זה כינס אלתרמן, בהשמטת הקטעים הפולמוסיים האקטואליים, במדור "מידות הדין" בספרו 'הטור השביעי'. ספר שני, תשי"ד-תשכ"ב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשל"ה, עמ' 407-440 [תשכ"ב].
3. תרגומו של שלונסקי נדפס לראשונה ב'משמר', 16.2.1945, ונכלל מאו בעשרות ספרים ואנתולוגיות. והשווה, למשל 'עמוד השחר על יומנו אור יהל' (גליק), לעומת 'אל תציבו אותנו על פן להיבדל מן הגולה באור יהל' (אלתרמן).
4. 'ספר מלחמות הגיטאות. בין החומות, במחנות, ביערות', בעריכת יצחק קצנלסון, תשי"ד. גם בספר זה נכלל המנן הפרטיזנים של הירש גליק, וכן שירו של נתן אלתרמן "תפילת נקם".
5. הספרות התיעודית והפולמוסית סביב משפט קסטנר-גריןולד היא עצומה. ראה רישומה החלקי במקורות שנזכרו לעיל, הערה 1, לפי המפתחות.
6. דוד כנעני, 'כאור יהל', 'על המשמר', 14.5.1954.
7. טוביה בוז'יקובסקי, 'המורדים, הפרנסים והמשורר', 'משא', 27.5.1954.
8. נתן אלתרמן, 'פני המרד ופני זמנו', 'דבר', 28.5.1954.
9. נתן אלתרמן, 'על שתי הדרכים', 'דבר', 1.7.1955; 'עוד על שתי הדרכים', 'דבר', 22.7.1955; 'דינו של עקרון', 'דבר', 29.7.1955; 'ולעניין 'הלקח לדור'', 'דבר', 12.8.1955.
10. משה כרמל, 'תהומות ררגליו של הדור', 'למרחב', 8.7.1955; מאיר בן-גור, 'המשורר נתן א. ושתי הדרכים', שם, שם.
11. האסיפה נערכה בליל שבת, 15.7.1955, והדיווח עליה הופיע ב'למרחב', 17.7.1955.
12. נתן אלתרמן, 'רשימות מפנקס' [הובאו לדפוס ע"י מנחם דורמן], 'מבפנים', כרך מ"ה, חוב' 3-4, קיץ תשמ"ג, עמ' 327-323.
13. מסתבר כי גם באוזני אבא קובנר לא נרתע אלתרמן להשמיע דעה נחרצת בסוגיית היודנראטים באותה רוח. לדברי אבא קובנר, אמר לו אלתרמן במהלך שיחה: "לוא אני בגיטו – הייתי עם אנשי היודנראט". ראה: אבא קובנר, 'התודעות', 'על הגשר הצר. מסות בעל-פה' [בעריכת שלום לוריא], ספרית פועלים תשמ"א, עמ' 111.
14. על התפיסות הכוללות של 'הטור השביעי', ראה: דן לאור, 'אלתרמן כמשורר פוליטי'; 'חיים על קו הקץ', 'השופר והחרב'. מסות על נתן אלתרמן, הוצאת הקיבוץ המאוחד תשמ"ד, עמ' 9-50.
15. נתן אלתרמן, 'שלושים לרצח קסטנר', 'דבר', 26.4.1957.
16. כגון הקבצים שערך נחמן בלומנטל: 'דרכו של יודנראט. תעודות מגטו ביאליסטוק', יד ושם, ירושלים תשכ"ב; 'תעודות מגטו לובלין. יודנראט ללא דרך', יד ושם, ירושלים תשכ"ז.
17. כגון: אדם צ'רניאקוב, 'יומן גיטו וארשא', יד ושם, ירושלים תשכ"ט; 'חיים כאילו. יומן אגון רדליך מגיטו טרויאנסטאט', בית לחמי הגיטאות תשמ"ד.
18. כגון: רות בונדי, 'אדלשטיין נגד הזמן, הוצאת זמורה ביתן מודן, תשמ"א.
19. ראה רישומם של מחקרים אלה בביבליוגרפיה 'השואה וספיחיה באספקלריית כתבי-עת עבריים' (לעיל הערה 1), מס' 3832-3776.

נתן אלטרמן ופולמוס "שתי הדרכים"

20. ישעיה טרונק, 'הידנראט. המועצות היהודיות במזרח אירופה בתקופת הכיבוש הנאצי', יד ושם, ירושלים תשל"ו [1972].
21. ראה, למשל: 'העמידה היהודית בתקופת השואה. דיונים ככינס חוקרי השואה, ירושלים, ט"ו-ג בניסן תשכ"ח', יד ושם, ירושלים תשל"ל; 'דמות ההנהגה היהודית בארצות השליטה הנאצית', יד ושם, ירושלים תש"ם.
22. יהודה באואר, 'הידנראטים – כמה מסקנות', 'דמות ההנהגה היהודית בארצות השליטה הנאצית יד ושם, ירושלים תש"ם, עמ' 342.
23. ישעיהו טרונק, 'היחס של הידנראטים לבעיות המרי המזויין נגד הנאצים', 'תקצירי הרצאות הכינוס לבעיות העמידה היהודית בתקופת השואה', יד ושם, ירושלים, ניסן תשכ"ח, עמ' 21.
24. אהרן וייס, 'לדרכם של הידנראטים בדרום מזרח פולין', 'ילקוט מורשת', חוב' טו, אוקטובר 1972, עמ' 122-59. וראה תמצית מסקנות מחקר זה בערך "שואה" באנציקלופדיה העברית, כרך לא, תשל"ט, טורים 497-498 [הערך נכתב על-ידי יהודה באואר ואהרן וייס]. על מחקר זה ראה גם: יהודה באואר, 'תגובות בעת השואה', משרד הבטחון – ההוצאה לאור [ספרית "אוניברסיטה משודרת"], תשמ"ג, עמ' 109.
25. ראה, למשל, ק. שבתאי, 'כצאן לטבח?', הוצאת קשב, 1962. בספרון זה ההפרכה המרשימה ביותר, אולי, של מושג ההליכה כצאן לטבח.
26. יחיעם וייץ, 'סערה בכוס מים', 'דבר', 10.1.1983.
27. ראה: 'על משמעות השואה בימינו (שיחת חברים)', 'מבפנים', כרך מ"ה, חוב' 3-4, קיץ תשמ"ג, עמ' 235-267.

לשאלת היחס אל ההווי המסורתי בשירת ביאליק

אהרן מירסקי



בשירת ביאליק נידון הרבה ההווי המסורתי של היהדות. שירים שלמים וגדולים עורר המשורר על מהותם של אותם החיים ועל חשבון עולמם. ואין להתעלם מן המקובל להעלות ביאור לטבע שיריו מתוך קורות חייו, שכן עיקר תלדותיו של אדם הן פתרון מעשיו. מנועה שירת ביאליק בתקופתה הראשונה מלשוות דמות לאורח החיים של היהודים ומליתן מבע לבני העם הפשוטים. אף על פי ששבתו היה בתוך עמו לא היתה השראת חיי העם על שירתו לטובה, כדרך שהיתה השראתם על טשרניחובסקי, כי ביאליק ראה את חיי העם בערי רוסיה ובעיריותיה, ראה אותם בכמישתם, וכלפי צד זה היתה שירתו מכוונת. שירת ביאליק אופי של הגות לה; בינה יתרה נפתרה כאן בהמיית לב. ויש רשות לראות בזה רושם של לימוד התלמוד, שלעולם אין בו דברים שהנוי עיקר תכליתם, ודברים של השתפכות הלב בלבד. והתלמוד זה היסוד להשכלת ביאליק ולצורת מחשבתו. בבוא שירתו להיוקק אל חיי היהדות הביאתה תכונתו זאת אל הצד הפרובלימטי שבה, וביקש לדמות בשיריו פנים וחשבון לעיקרי חיי היהדות של תקופתו, ולשאול לדרכם ולתכליתם. לא יהודים המגדולים בחייהם ראה ביאליק! שיאמר שירה עליהם, אלא יהודים שבורי חיים המתנוודים על משברם ועומדים על פרשת דרכים, והוא אליהם נשא דבריו, ויהי להם למוכיח.

המשורר עצמו אף הוא שברים היו בדרכו, ושירתו גופה לא נגלתה אליו כדרך הטבע, כפקע אשר עליו מתפתחים בנחת כזרוח השמש, אלא נולדה ובאה לו מתוך

לשאלת היחס אל ההווי המסורתי בשירת ביאליק

משבר חייו. תחילה כשעמד בתוך חיי המסורת ראה לפניו אותם חיים מתוך קירבה בגילויים; בישיבה של וולוז'ין ראה את תורתם של הוויית המסורת ואת קביעת דרכה. ומשיצא משם יציאה של תהייה ומבוכה², בא לו אל דעות ההשכלה, שחיי היהדות נראו על פיהן כמראה של חורבה, ואף היא שנתנה תבלין של חשבון בשירתו, שתהא מתחבת עם היהדות המסורתית חשבונות של דרכים³ ושל תכלית⁴, וחשבונות שהם מכבשונו של עולמם.⁵

ליציאתו של ביאליק מן הישיבה ומן היהדות המסורתית היתה המטרה של ה"השכלה", והמגמה שהיתה למשכילים מאז – "להתקין עצמו לברלין"⁶. חיי המסורת נראו לו ריקנים ונעורים מתוכן⁷, ושוממים נראו לו חיי הרוח של בית המדרש, וגם חיי המעשה ("בתשובתי"). לא נשתנה יחסו של ביאליק אל ההווי המסורתי באותה שעה ראשונה של תהייה מיחסם של שאר כל היוצאים שיצאו מבית המדרש. והוא שנראה יסוד בשירתו לבית המדרש.

אלה שעזבו את בית המדרש, מהם שהרחיקו לילך ומהם שעמדו מלהרחיק, הכל לפי מה שהוא אדם ולפי מה שהוא דרכו. רבים מהם בצאתם היתה יציאתם שְלֵמָה; את כל לבם הסיעו ממנו, ויש אשר גם געגועים לא הניחו בתוכו, ולא שאר מידות נפש של קירבה, אלא עמדו כנגדו כל אחד מן המקום שאליו נשאו רוחו, ויש גם שנלחמו בו. אף ביאליק בשעה שיצא מבית המדרש היתה יציאתו בדרך מרידה, ומכל מקום היתה ליציאתו של ביאליק פנים אחרות. שיריו על בית המדרש מקדימות וכוללות את יסוד הרחמים והאהבה אליו. אתה מוצא בהם התנגדות לבית המדרש וביקורת, ובצידן – הערצה וחמלה רבה. קלוזנר מבקש לראות בזה את השפעתה של רוח הרומנטיקה של אותו דור.⁸ אולם תמיהני אם ניתן הדבר להסתבר בהסבר זה, שכן אין דרכה של הרומנטיקה לחול על צורת חיים, אלא כהמיר תקופה לגמרי, לאחר שחלפו אותם חיים ובטלו, ואין בני אדם מרגישים עוד בגילויים השליליים. אבל מה מקום לרומנטיקה בשעה שהחיים שהם הנושא שלה, קיימים, ופגיעתם קשה, והבריות נלחמים בהם? הלכך נראה לומר, כי רוח היא במשורר ונטייה שבגדלות נפש שלא לראות שום ערך מערכי חייו בטל, בין אם הוא נראה לו טוב ובין לאו, ולהיות מחבב כל שבידו וכל שהיה בידו, כפי רום השגתו ועידון רגשי לבו להיות חס על היפה ועל הטוב אפילו הוא נתון בתוך דברים שאין לו חפץ בהם ושהוא נרתע מהם.⁹ שהרי קלוזנר אמר דבריו על "המתמיד", שכתבו ביאליק בשנת תרנ"ד-תרנ"ה, ונטייה זו של חיבת החיים הראשונים, וגעגועים ורחמים על המצוי, גם אם הוא במידת הפורענות, כבר אתה מוצא אותה באחד משיריו שקדם ל"המתמיד", בשיר "משוט במרחקים", שכתבו בשנת תרנ"א, בשעה שביאליק נלחם על גורלו, ועקר עצמו מחיי הישן. לפי פשוטו מדבר השיר בשיבה לביתו¹⁰, והרי אין צריך לומר שעזב ביאליק את ביתו כדי לקיים משאת לב שרצה בה בכל נפשו. וביתו על דלותו ותוגתו לא היה בו כדי לפתות את ביאליק לישאר בו, ולא להבטיח לו ימים של חפץ אפילו לא על דרך הדמיון. ומכל מקום משראה ביאליק את ביתו הישן נתמלא לבו געגועים. באותו שיר גופו אנו מוצאים אהבה וצער כרוכים בו ביחד, ואין המשורר נמנע מלאהוב את אשר מעציבו.

ושנית לפני המקומות הקביים הקרוכים אל-לבי ולבבי מעציבים.

אין אדם קוצב את יחסו אל ערכי החיים על פי דעותיו ועל פי תועלתם בלבד. פעמים יש בחיי מרודים נפשיות מרובה, שבכוחה לפרנס רוחו של אדם. יש עגמת רוח הקושרת עננים אל הלב והנפש נלחצת בה כבין פצימים, והיא מביאה פירות, ואדם משוך אחריה, משל לתוגת שבת בין השמשות. אפשר ומעין זה נתגלה לפני ביאליק, שאין יודע את לולאות הנפש במה הן נאחזות. טוביה החולב תמה על עצמו למה קשורה נפשו בנפש חוה בתו בהידוק יותר משאר בנותיו, כלום יש מחיצה בבני מעיים? ותוהו ואומר שמא מחמת חוליה שחלתה בילדותה והיו מצירים הוא ואשתו וטורחים עליה יותר מטרחתם בשאר הבנות. ומלך ומלכה בארץ אשכנז, שהיו כל ימיהם בעלילה ובטרוניה זה על זו, כשמתה המלכה הָמַר עליה המלך הרבה, והיו אנשי החצר תמהים. הסביר להם ביסמארק ואמר: התנגשות תמיד אף היא יש בכוחה לאגוד שניים יחד. ולא כל שכן במקום שאין טרוניא, או שאין הטרוניא חמורה, כגון כאן שאין בפי המשורר לקבול הרבה על ביתו על שלא סייע בידו. מבחינת הסברה פסיכולוגית יש בדברי השיר "משוט במרחקים" לפרנס את ביאור האוירה בשירים אחרים, שחילופי רגשות נראים בהם שלובים.

מלבד צד זה נראה כי גם אכזבה מן החדש, או מכשולות ועיכובים וקשיים בדרך החדשה הביאה את המשורר, מדעת או שלא מדעת, לידי געגועים אל ביתו ואל יושגו. בו בשיר גילה כמה לא שפר חלקו במקום שהלך לשם, ושחליפין שעשה לא היו כדאים.

ומלאה פיום הוצאתיה, הבאתי את-פוס הפרעלה עמדי אל ביתי.

(משוט במרחקים)

דברים אלה המשורר אומרם על אכזבתו מדרך היחיד שבירר לו, על יציאתו מביתו ומחיי ביתו הלחוצים, אל דרך חיים חדשה, שקיווה בה למרחב, ולעשייה רבה. כיוצא בזה המשורר אומר על דרך הרבים שביררו להם הכלל, שאף אותה תמורה הביאה עמה פחי נפש.

אף אכזבתו מן השאיפה של הדור מעוררת בקרבו רגשי נוחם על עזבו את בית המדרש, וגעגועים על דרך אבות שנטה ממנה.

שב הנני עתה מעמק העבור;
נמלטתי להגיד לכם כי גברו המפיים
גלחמנו כגבורים אף, הפינו אחר –
נאני יתום נדח עולל טפוחיכם
אמלל בוש ומנצח שב שנית עדיכם

לכאורה יש תשובה על הדברים מן השיר "בתשובתי", שהמבקרים¹¹ ראו בו רק בטוי למידת היאוש והתוגה שהביא הישן על המשורר, ובטוי של האכזריות כלפי עצמו. וכולם הביאו לראיה את הבית האחרון: לא שניתם מקדמתכם וכו'. אבל עיקר

לשאלת היחס אל ההווי המסורתי בשירת ביאליק

משמעם מקבלים דברי שירה מתוך מגמתם שהם מגידיים. וכאן נראה לגלות פנים בשיר ולהצביע על מידת הקירבה שביאליק עומד אל חיי ביתו הישן, שעה שהוא מטיח דברי חומרה כלפיו, עד שהיה מקום לדיבור הסרקאסטי שבסוף השיר:

אַבּוֹא אַחֵי בְּחֶבְרֶתְכֶם
יְחַדּוּ נֶרְקֵב עַד נֶבְאָשָׁה.

לשוננו של המשורר לבשה כאן סרקאזם מתוך שלא הרגיש בקרבו כוחות לבנות את ביתו הישן בניין חדש, שכן אותה שעה ידע ביאליק רק את שאיפתו לחיים אחרים, ואילו הרכי הגשמתה עדיין לא נתבררו לו. אבל דברי הקטגוריה שהמשורר אומרם, כאן, יש בהם הוכחה על רבוי האהבה שהוא אוהב את נושא תוכחתו ורק מתוך שלא היה זכאי לנחם את ביתו, לפי שעדיין היתה הנחמה מכוסה ממנו, סיים את שירו בלשון של יאוש וחיבר בו את עצמו לביתו. לאחר תיאור השממון שתיאר המשורר בכל השיר, אין רצונו להניח את ביתו שאין בו תוחלת, ולהפליג ממנו, ולא לפרוש ממנו ולעשות לו אבל יחיד, אלא מבקש לידבק עם ביתו בשממונו: אַבּוֹא אַחֵי בְּחֶבְרֶתְכֶם וכו'. ולפי נוסח ראשון אף ביקש המשורר מביתו שישוב ויכניסנו אל תוכו, שכך כתב המשורר בקולמוסו:¹² קחוני אחי אל חברתכם וכו'.

מידת אהבה כיוצא בה מצויה בדיבור אחד ב"המתמיד", שלא בצירוף עם יאוש, אלא בצירוף עם הבהובי חרטה וטעדקה וגעגועים:

לֹא גֵרָם מְזֹלֵי פִי־אֲבָד עִמָּכֶם.

אם יש מקום לבירור דיוק בסגנון, הרי הדברים מוכיחים על אהבה בלי מצרים למי שהוא מכון דבריו. שלא אמר: גרם מזלי כי לא אבד עמכם, והיה המשמע ששמח לבו כי כך אירע. עכשיו שאמר: לא גרם מזלי כי אבד עמכם, משמע שמיצר על פרישתו מהם, אף על פי שלטובת עצמו היתה, ונמצא שהמשורר דורש בחיבתם של בני הישיבה ובגנות עצמו, ומשמע שחביב לו אבדנו עמהם מחיי טובה והוא פרוש מהם.

מעמד אחר עמד ביאליק בשירו "על סף בית המדרש", המדבר בתרבות היהדות בכלל ובהשכלה החיצונית. אותה שעה כבר נתבררו לביאליק פרקי תוכנית בחידוש התרבות העברית, הלכך לאחר שסיפר את שממון בית המדרש ואת רוקנו, מצא לבו לסיימו בלשון תנחומים:

לֹא תִמוּט אֵהֵל שָׁם! עוֹד אֶבְנֶה וְנִבְנֶיתָ וכו'
מְצַרִּימוֹת עֲפָרָה אֲסִיָּה הַפְּתִלִים.

שני שירים אלה עוד יש בהם לדמותם זה עם זה, שכן נושאי שניהם פגישות המשורר עם מוסדי עולמו הראשון. נראה שהתיקון או התקודה לתיקון, שמצא המשורר לבית המדרש, זו תרבות ישראל, כפי שהוא כותב בסוף השיר, כמובא למעלה, הוא שנטל מעם המשורר את ההתמרמרות על הישן, והפך דברי התנגדות לדברי דבקות. במיוחד בולט ההבדל שבין שני השירים בפתיחותיהם, שהמשורר מספר שם על עצם הפגישה. בשיר "על סף בית המדרש" מסופר על הפגישה כמעט בשלושה אפית; תחילה באים כינויים לבית מדרש שתיאור בהם, ואחר כך, בשורה

השנייה נזכרת הפגישה: שְׁנִית עֲלֵי נֶקְרָה. ולשון "שנית" אין עמו כאן הבעת נפש של מורת-רוח, מלבד ציון המספר.

אף בסוף בית ב' שלשון שנית באה בו, ובראשית בית ג' שגם שם מלת שנית כתובה, אין בלשון זה אלא משמעות ההישנות. ולשון "עלי נקרה" יש בו כמדומה משמע של מורא וכבוד. לא כן בשיר "בתשובתי", שבו סיפור הפגישה בא דרך טרונייה, שלשון "שוב לפני" המספרת בדבר הפגישה, יש בה גוון של מורת רוח, כמי שאומר: אני עזבתי את המראות האלה והפלגתי, והנה באו שוב לפני. ובלשון הזה הוא מספר על הפגישה הראשונה עם ביתו לאחר שנפרד ממנו. הָוִי, שהמשורר בא בטרוניא עם מי שהוא מדבר עליו.¹³ ולא זו בלבד אלא שפתח את השיר בדבר הפגישה תחילה, קודם שסיפר על הנושא גופו:

שוב לפני זקן בָּלָה –
שוב לפני זקנה בָּלָה.

אבל עם שיש כאן טרוניא, יש כאן גם אהבה, כדרך שנתבאר למעלה.

ההשכלה והחפץ לצאת למרחב היתה לביאליק לראשונה שאיפה סתומה שלא ידע לה פתרונים. אותה שעה שהיתה לו שעת משבר, היה אף יחסו אל ההווי המסורתי מעומעם. בשירים "משוט במרחקים" וב"תשובתי", שנושא שלהם המשורר וחיוויו, ועולמו הראשון, נראית נפשו של המשורר בעמדו במעמד נרגש ונרטט בין אכזבות ותקוות וכמיהות המצפות לצאת לאור. בשיר "משוט במרחקים" גלוייה אדיקותו של המשורר בביתו הישן, משום שהוא הקרוב אליו ביותר בעולמו, ובשיר "בתשובתי" שתיאר המשורר את ביתו שלא זכה להתחדשות, ובמקביל לביתו אף הוא עצמו כך, באותו השיר מקופלת הדבקות בביתו. אבל יחסו אל חיי הישן אינו מבוהר ואינו ברי-קבע, שכן דחוי היה המשורר מצד אל צד, שלאחר שעזב את ביתו מחמת שראה בו צר מעון לשאיפותיו, אנוס היה לשוב ולהתדפק על דלתותיו.

בשיר "על סף בית המדרש" נראה יחסו של ביאליק אל ההווי המסורתי בצירור ברור יותר. נושאו כללי – שאלת התרבות של העם בעמדו על פרשת דרכים. עיקר השיר גילוי פנים בשאלת התרבות, שלבש כאן הבעה לירית, אבל המבקרים שהתנהלו אחר צורתם של פטוקי השיר ראו בו רק לפנים. קלחנר¹⁴ ביאר שביאליק בא "לשבח לפאר ולרומם" את בית המדרש, שכן הוא מכנה אותו "מִקְבַּא רוח איתן. מקלט עם עולמים", ולא השפיל לשורות שלאחר כך:

לְמָה כֹּה תַעֲמְדוּ דוּמָם בְּנוֹאָשִׁים
תְּשׁוּ עֲלֵי לַיִם שְׁחֹרִים, עֲלֵי לַיִם נְאֻלְמִים?
הֲסֵר לְעַד ה' מַעַל מִשְׁאוֹתֵיכֶם
וּטְבַעְתֶּם בְּאֲבָקְכֶם וְלֹא יָשׁוּב עוֹד אֲלֵיכֶם?

והרי השורה האחת המובאת שם אינה אלא לשון הפנייה, שהמשורר פונה לדבר אל בית המדרש, ועדיין אין זה תורף השיר, משל למי שבא ללמוד משיטה ראשונה של תארים במכתב על עצם תוכנו.

לשאלת היחס אל ההווי המסורתי בשירת ביאליק

לאחר זה מבאר שם קלזנר, מתוך דברי השיר, ש"ישראל לא עזב את תורתו ולא יעזוב אותה לעולם". אבל לא באה בדבריו הבחנה בין מושג "תורה" של בית המדרש הישן, לבין המושג "תורה" של המשורר, שאם כל הדברים אמורים כנגד תורת בית המדרש הישן, שעליה נסבו דברי המבקר קודם לכן, מה טעם שואל ביאליק בשיר "המתמיד" שכתבו באותו הפרק¹⁵: הפחות האלה על מה הם קלים.

לחובר¹⁶ הביא דברי רשומות של ביאוגרפיה ולמד מן השיר עליהם. ועניין השיר גופו נדרש אצלו כמין חומר, ולא נתן דעתו לרשימות הזכרונות של המשורר שהביאם שם בעמוד 152, כדי להעלות מתוכם הסבר לשיר. את ראשית השיר ביאר שיסודו ברושם של סגירת ישיבת וולוז'ין. על כלל השיר אמר ש"ביסודו נמצאת המחשבה על מלכות הצדק והרוח", ועל "המלחמה בין ישראל ובין האומות המציקות לו היא המלחמה בין אלהים ובין רהב, בין הרוח ובין הבשר", בין תרבות ישראל לבין "תרבות יפת היפה". ובסופם של דברי השיר הסביר כי המשורר "בא בסוף לידי הבטחון הרב, כי בכל החורבן וההרס של בית אהלו המט כולו לנפול וכאילו מוטל בתוך העפר, נצחי הוא אוהל זה"; והביא לראיה את הבית האחרון: לא תמוט אהל שם! עוד אֶבְנֶךָ וְנִבְנֶיתָ וכו'. נמצא בחיבורי הדברים, שביאליק היה סבור שניתן להכריע במלחמה שבין תרבות ישראל לבין תרבות יפת בפתיהת ישיבת וולוז'ין.

ונראה לומר בהסבר הדבר שחילוקי פרשיות בשיר וחילופי מושגים בו. בשלושה דברים המשורר מדבר. בבית המדרש הישן ובתורתו, שחדלה לפרנס את רוח בני הדור החדש.

בלשון המראות של השיר מתואר בית המדרש בעמידה של חורבן ושמן. המשורר נפרד מעם בית המדרש, ובית המדרש לא עצר כוח להיות לוחם את נפרדיו, ולשוב ולמשכם אליו. הוא נראה בעיני המשורר מצטמצם וגווע עד שעורר את רחמי המשורר. עד כאן מציאות הדברים. על פרשה ראשונה זו שבשיר יש מקום ללמוד בדברי הזכרונות של המשורר, שהביאם לחובר¹⁷: "ואני לא ידעתי כי כל זה הוא רק אחרית בלה הולכת למות. ואני לא ראיתי את החתירה הנחרתת הלך ועמוק מתחת החיים האלה לערות יסודם, להפילם יום אחד; ואני לא ראיתי את הרקב האוכל את היסוד וכי מחשבים הם להשבר ונוטים לנפול ומקץ עשר שנים ימחה זכר למו — ובשובי קייתי — והנה מה רבה התמורה. הורקו החיים. נתגרשה השכינה מכל המחבואים". זו היתה ממשות החיים כפי שהכירם המשורר והרגיש בהם. וכשבא עתה שנית אל סף בית המדרש היה דומה למי שבא לפקוד קבר אבות. מכאן תסתבר הקינה שהמשורר מקונן על חורבן בית המדרש, שכן הוא בא לנוד לו ולנחמו. והמבקרים — הספר נראה להם כמעשה רומנטיקה.

בפרשה השנייה של השיר המשורר מדבר כנגד עוזבי בית המדרש. אבל "בית המדרש" כאן אינו עוד בית המדרש הישן, אלא כינוי לכל תרבות ישראל, ויוצאי בית המדרש אינם עוד אלה שיצאו להשכלה עברית, אלא מי שהפליגו עד לתרבות זרה, ומבקשים שם צחות-החיים וחידושי דעות. ולשונות הסמל של "בית המדרש" ו"תורה" שהמשורר משתמש בהם, תנם ענין לתרבות ישראל בפירושם החדש, כפי

שאפשר להעלותם מתוך הוראתו וכתביו של אחד העם. וכאן מצא המשורר מקום לומר, שעתידים אותם המפליגים שלא ימצאו קורת-רוח בתורת גוים. ומה שנאמר בשיר על תרבות ישראל ותרבות גוים, בא רק אגב צורך הדברים שדיבר כנגד המרחיקים לתרבות זרה. אבל המבקרים ראוהו יסוד בשיר.

ומאחר שבית המדרש אין תורת חיים משוכה ממנו, ודרכי תורת נכר נראו משובשות, הגיע המשורר לומר דברו. והוא אומרו בבית האחרון דרך רמו על התחדשות תרבות ישראל, וזו הפרשה השלישית בשיר. לכאורה יש צד חיובי אחד ביחסו של ביאליק אל בית המדרש, שאין הוא מעלה ביקורת עליו על עזיבתו שנעזב, ואין המשורר טופל עליו אשם על כך, אלא גורלו הוא זה שהגיעה לו תשישות. אבל בית המדרש כאן אינו הישיבה, אלא כינוי הוא ליהדות ההיסטורית. תדע שכן העמיד המשורר כנגדו לא בני הישיבה שפרשו מתלמודם, אלא את הפורשים מן התרבות היהודית, ועליהם הוא מקטרג. אם נבוא לפרש את השיר על דעת המבקרים תתגלנה כאן דעות המתנגדות לדעות ביאליק הידועות לנו ממקום אחר, וידיעתן וראית. מסתבר שבחר ביאליק בבית המדרש כסמל ליהדות ההיסטורית משום הציוריות הפיוטית שבו, אבל אין ללמוד ממנו על בית המדרש ממש.

על בית המדרש ממש ועל תורתו ייחד ביאליק את השיר "אם יש את נפשך לדעת". אמת אף כאן "בית המדרש" הוא בית המדרש ההיסטורי של הדורות. מכל מקום, אין עניינו זו מ"בית המדרש הישן והנושן", שאין בו אלא תורה, ואין תורתו אלא הגמרא. גם שיר זה נראה שיש בו צד של גילוי וצד של העלם. הגילוי זה השבח הגדול לבית המדרש, שהוא מפורש בבתי השיר, ואין לעקם עליו תיבות יתרות. וההעלם באווירה העומדת בו. שכן כמה מינים בשבח: יש טופסי שבחות שהם כקישוטים שעל גבי מצבות, כהילולות לנשמות נפטרים, ואין ביקורת יכולה לדרוש פטור לעצמה מביור זה. דברי שבח אם הם סתומים מצד עצמם, אפשר להכיר טיבם לפי מידות הנפש המתלוות אליהם; אם שמחה ומעשים מחוברים בהם, משמע שהם שבחם של חיים. ואם לאו אין כאן אלא שבחים של מספד. השבח שבשיר "אם יש את נפשך לדעת" אחי תוגה הוא, לא אור ולא נייח-נפש בו.

אפשר לבעל הדין להשיב, שנמשא הלואי גרם; סבל העם בדורותיו ודרך חתחתיו אף הם מנשוא השיר. והמשורר בא ליתן בשיר פתרון למקור אשר לכוח הסבל. אבל היא הנותנת לרזן את השיר על פי אופיו, שכן לא מצא בבית המדרש גבורות מעשים אלא גבורות של סבל, שבית המדרש ריחם וניחם. את פרשת גדולת בית המדרש קשר המשורר בדורות הקודמים. ודורו מה הוא צריך? סיפור שיספרו לו על מקור הכוח של העם. אף בבואת הצורה של בית המדרש אינה משתקפת אלא מבעד העבר, ובית המדרש של זמנו מתואר כצל בלבד של מה שאיננו עוד:

וְאִם עוֹד הוֹתִיר אֶל לְפִלְטָה שְׂרִיד מְצַעַר
אוּ אֹלֵי גַם כִּיּוֹם תִּרְאֶינָהּ בּוֹ עֵינֶיךָ
שְׂגָלִים בּוֹדְדוֹת כְּצֵל מִמֶּה-שְׂאֵבֵד.

נראה שהמשורר מבקש בשיר לזכור לבית המדרש את גדולת נעוריו, ומזהיר את דורו שלא יולזל בקדשים שעבר זמנם.

לשאלת היחס אל ההווי המסורתי בשירת ביאליק

מכל דברינו נמצינו למדים, שאף בשיר זה אין הדברים נספים אלא על בית המדרש שבעבר, ואת בית המדרש הממשי, של זמנו, שאינו סמל בלבד – אותו המשורר מתאר בשיר "המתמיד", ושם אנו מוצאים את דעתו, ושם נגלה יחס המשורר אליו.

השיר "המתמיד" כתוב על שיטה אחרת מן השירים "על סף בית המדרש" ו"אם יש את נפשך לדעת" הקרויים דרך כוללות ושיגרה: שירי בית המדרש. בשיר זה בית המדרש מתואר כעין המציאות. בציור החיצוני צייר בו המשורר "קורי שממית וטיח קיר תפל", הראשון משני התיאורים הוא ממש, והשני לשונו מליצה. אבל אין בו תיאור "משנה החרבה" של "ארון בלי תורה" המתפלש בעפרו ו"גוילים בלים וירקים" – הנרקבים בחבית כדרך התיאור בשיר "על סף בית המדרש", ולא "ערפל" בין "שפעת צללי קירותיו", ולא "גמרא בלה" כשם שתואר בית המדרש בשיר "אם יש את נפשך לדעת". לפי שכאן המשורר מדבר בבית המדרש של ממש.

ועוד מופלג השינוי בהערכת בית המדרש ב"המתמיד" מהערכתו בשני השירים האחרים שנזכרו תחילה; שבשיר "על סף בית המדרש" לא זו בלבד שאין המשורר בא בתלונה על בית המדרש, אלא גם מודיע שקיבל ממנו ערכי חפץ ומודה לו עליהם:

לא ריקם שלחתיני מצלף השאנן
מלאכיך הטובים שלחוני בדרך
מחשבה פוריה, הגיון רענן.

ועתה שהוא רואה את בית המדרש בנמיכותו הוא משתף עצמו בעצרו. ובשיר "אם יש את נפשך לדעת" קשר המשורר לבית המדרש כתרים גדולים, שהוא "מפתן בית חיינו" ו"אוצר נשמתנו". בית המדרש שבאותם שני שירים מלא ברכה ועשיר נכסים ומחלקם לבאי שערו, ואילו בית המדרש ב"המתמיד" בולע את כוחות יושביו:

בבית ההוא בין הכתלים האלה
לא יום – כי שש שנים על נפשו עברו;
פה בכרה נלדותו, בחרותו גמלה
ופה פבו עיניו ופניו הנורו

על פי הדברים שאמרנו יסתבר הלמאי שונה יחסו של ביאליק אל בית המדרש ב"המתמיד" מיחסו אליו בשירים האחרים. שבשיר "המתמיד" בלבד מדובר על "בית המדרש" כפשוטו וכהווייתו, בית המדרש שבמציאות שביאליק התפל עמו. מתוך כך ציורו החיצוני בממשות, ותיאורו הפנימי על דרך השלילה, ויחסו של המשורר אליו – בבקורת.

הערות

1. השיר "יהי חלקי עמכם" המדבר בפשוטי העם ובמעלתם, אף בו מכון המשורר כלפי מידת התמימות שבנפשותם ותאריהם, בשיר כשל אנשי רוח ובני עלייה:

לְבַבְכֶם – הַיֵּכֶל הַקֹּדֶשׁ, וְשַׁפְתֵיכֶם – שְׁעָרֵי הַסְּגוּרִים
שׁוֹעִים – וְלֹא הִגֵּד לָכֶם, נְגִידֵי רוּחַ – וְכֵן יִדְעֵתֶם
אֲמֵנֵי הַשְׁתִּיקָה הַיְפָה, וְכִהְיֶינָה דְמַמַּת אֱלֹהִים.

ועוד, שדברי השיר מגיעים לא לתמימי העם שביהודים בלבד, אלא לתמימי האדם בכלל (מפי הפרופ' שמעון הלקין).
 2. "הנני מפלס בפלס ושוקל במאזנים את מעגל רגלי, אביט לאחור אראה לפנים – אֵל אֱלֹהִים מִה שׁוֹמְמִים הַדְּרָכִים" (מתוך אגרת של המשורר "ביאליק חייו ויצירותיו" לפ. לחובר חלק א' עמ' 97).
 3. לֹא נִשְׁבַּח בְּכֶם רוּחַ אַחַת נְדִיבָה
וּפְנִתָה אֶת דְּרָכָה שְׁלִי-תוֹרָה סוֹרְרָנוּ
וְסִלְלָה נְתִיב חַיִּים עַד בֵּית הַיְשִׁיבָה.
- ("המתמיד")
4. רְבוּנוּ שֶׁל עוֹלָם!
הַכּוֹחוֹת הָאֵלֶּה עַל מַה הֵם קְלִים?
- ("המתמיד")
5. כְּתִלֵי בֵּית הַמִּדְבָּר! קִירוֹת הַקֹּדְשִׁים
הֶסֶר לְעַד ה' מֵעַל מְשֹׁאוֹתֵיכֶם
וְטַבְעֵתֶם בְּאֶבְקֵיכֶם וְלֹא יָשׁוּב עוֹד אֲלֵיכֶם?
- ("על סף בית המדרש")
6. האגרת הביאוגרפית אגרות א' עמ' קס"ח. ועיין לחובר, "ביאליק חייו ויצירותיו" א' עמ' 95-96.
 7. "ועוד הפעם אני עומד על סף בית מדרש זה שביליתי בו הרבה שנים, והנה עתה ריק הוא" (האגרת הביאוגרפית, אגרות א' עמ' קע"א, ועיין לחובר שם, עמ' 126).
 8. "יוצרים ובונים" א' עמ' 31.
 9. לא לראיה אלא לזכר נראה לי לספר מה ששמעתי מפי מרת ילין אשתו של הפרופ' דוד ילין, שראה אותה ביאליק בהומבורג מקרעת מכתבים ישנים. כיהה בה ואמר לה: אל תקרעי את המכתבים, אין לך מכתב שאין בה מלה שאין אדם בקצה העולם זקוק לה.
 10. עיין לחובר שם, עמ' 102-103, ובהערה 9 ובהערה 10.
 11. לחובר שם, עמ' 125-126; קלזנר "יוצרים ובונים" א' עמ' 12; יעקב פיכמן, שירת ביאליק עמ' מ'.
 12. אברונין, או י.ד. בורנשטיין.
 13. כשבא המשורר לספר על פגישה של ריצוי עם ביתו, על אותה פגישה עצמה שכתב עליה את השיר "בתשובתי", אלא שהוא מספר על כך בדברים של רצון ופיוסים, הוא משתמש בלשון "שנית":

וְשָׁנִית לִקְנֵי הַמְּקוֹמוֹת הַחֲבִיבִים –
הַקְּרוּבִים אֶל לְבִי, וְלִבִּי מְעֻצְבִּים.
וְשָׁנִית הַתְּמִזוֹת הַנְּעִימוֹת לְקִרְאָתִי
שִׁכְחָה כְּלֵתָה עֵינֵי רוֹתֵן דְּמַעְתִּי
 14. "יוצרים ובונים" א', עמ' 32-33.
 15. "על סף בית המדרש" נכתב בשנת תרנ"ד, ו"המתמיד" בשנת תרנ"ד-תרנ"ה.
 16. "ביאליק חייו ויצירותיו" א', עמ' 151-161. ועיין גם בעמ' 194 ועמ' 198-199.
 17. שם, עמ' 152.

יצחק זילברשלג

אַרְבָּעָה שִׁירִים

יְמֵי הַקְּצוּבִים

יְמֵי הַקְּצוּבִים: עֲצְרוּ בְּמַקְצֵבְכֶם
 וּבְשִׁמְשֵׁכֶם הַזֹּרֵחַ לָכֶם.
 לִילוּתֵי הַקְּצוּבִים: עֲצְרוּ בִּירְחֵכֶם
 הַמְּחַדִּיר מִסִּתְרָיו לְטַמְיוֹן הָאָדָם.
 נְסִים נִתְרַחֲשׁוּ, נְסִים נֶעְלְמוּ.
 גְּבוּעוֹנֵי וְאֵילוֹנֵי: אֵי מִי שִׁיֵּדְמִים
 שֶׁמֶשׁ וְיָרֵחַ בְּקִדְמַת הַיָּמִים
 בְּתַחֲוֹמְכֶם הַנָּדִיר, בְּתַחֲוֹמְכֶם הַרְדִּים.

קֶסֶם שֶׁמֶשׁ, קֶסֶם הָרָ

מֹול הַשֶּׁמֶשׁ מֹול הַהָר.
 לֹא יִמְנַע צְדִיק אֹו צָר
 קְשׁוּבֵי מֶרֶן הַשֶּׁמֶשׁ
 וּמִדְּמִית הַהָר.
 יֵשׁ בְּשֶׁמֶשׁ רַעַשׁ אֹור
 וּבְהָרָ יֵשׁ אֵלֶם קָר.
 זֶה נֹזֵה כְּשׁוֹף מִטְהָר
 רוּחֵי מִכַּל חֹזֶן שְׁחֹר.

בְּשׁוּבָה הַמְּרוּחַ

בְּשׁוּבָה הַמְּרוּחַ שְׁכֵנוֹ שְׁתֵּי יוֹנִים
 לְבָנוֹת כְּשֶׁלֶג צְעִיר,
 נְזִירוֹת שֶׁפָּרְשׁוּ מֵעוֹלָם לְמַנְזֹר צִפְרִים
 וּמִצְאוֹ יִשׁוּתֵן בְּמַצַּר סְבִיבָתָן.
 נְזִירוֹת לֹא-פּוֹתוֹת אֵלֶם מְפַתּוֹת
 בְּצִלְיֵי הַמֵּיתָן מְרוּיִם מִיגוֹן.

הַצֵּל מִנְצֵל אֵת הָאֹור

הַצֵּל מִנְצֵל אֵת הָאֹור
 וּמַהֲלֵךְ בְּעַקְבוֹתָיו כְּפֹלֵא
 אַחַר הַמִּפְלִיא.
 זֶה דֶּרֶךְ טְפִיל וְזֶה דֶּרֶךְ
 כָּל טְפִילֵי הָעוֹלָם.
 הֵם דְּבָקִים בְּמִקּוֹר חַיּוּתָם
 וְהֵם מִנְשָׁלִים עֲצַמְתוֹ בְּעֲצַמְתָּם.

כיצד הגיע שירו של רמב"ע "כתנות פסים" לנוי-יורק

שרה כץ

א. מטרת ביקורו של ביאליק באמריקה

שירו של ביאליק, "ינסר לו כלבבו", נתחבר בסיוון תרפ"ו בניו-יורק¹, בזמן ביקורו של ביאליק שם, והוא מוקדש לרשמי הביקור הזה בכרך הגדול הסואן ומהמם את הדעת. והנה, למרבית ההפתעה, בתוך שיר מהמה ומנסר זה, הבליע ביאליק את שיר הגן הקצר והיפהפיה של רמב"ע – "כתנות פסים לבש הגן", ולא נודע כי בא אל קרבו. תופעה זו אומרת דרשני: היאך ומדוע השפיע שירו של המשורר בן המאה הי"א-י"ב מספרד, על שירו של משוררנו בן המאה ה-20, דווקא בעת שהותו בניו יורק, בתרפ"ו, לאחר שמזה עשור שלם כמעט שלא חיבר שירים.

כדי לעמוד על נסיבות המקרה ופשרו, עלינו לברר תחילה מה היו חוויותיו ותגובותיו של ביאליק על הביקור באמריקה, כפי שדיווח עליהן באיגרותיו מאותו זמן, וכפי שבאו לידי ביטוי בשיר היחיד הנ"ל, מאותו ביקור. וכן עלינו לברר מה היה יחסו של ביאליק לשירת ספרד בכלל, ולשירת רמב"ע בפרט, באותם הימים; ולבסוף נבחן כיצד ומדוע הובלע שיר הגן הנ"ל של רמב"ע בקרבי השיר "ינסר לו כלבבו".

באשר לתגובותיו של ביאליק על הביקור באמריקה, מתברר כי עוד בראשית תרפ"ב, כאשר הוטל עליו לנסוע שמה, ע"י האקסקוטיבה הציונית בקונגרס בברלין, הוא הגיב על כך באי רצון מפורש, כפי שעולה ממכתב ששלח אז לידידו רבניצקי²: "האני האיש אשר יכשר לאמריקה? דרכי אמריקה ומנהגיה תועבה הם לי. שנאתי את המונם ושאוונם ורעש גלגלם שנאת מות... שמרני, אלוהים, כי ירא אנכי מאד!" לשמחתו שעה אלוהים לתפילתו זו והצילו בפעם ההיא והוא לא נסע אז לאמריקה. אבל הפור חזר ונפל עליו שנית בשנת תרפ"ו, ואז לא היה לו מנוס מנסיעה בלתי נעימה זו, והוא חש עצמו "מובל כשור לטבח"⁴. לדבריו באיגרת זו לבן-עמי ידידו, היציאה מן הארץ קשה עליו עקב הצורך להפחד מידידיו ומביתו החדש בתל-אביב, אשר טרם הספיק לחנכו כראוי, וכן קשה עליו הדבר משום שיהא עליו "להנתק משולחן עבודתו", אשר כפי שהוכחתי במאמר "בין ביאליק לגבירול"⁵, כל עת שהוא מדבר על "שולחן עבודתו" באותן שנים, כוונתו בעיקר לעבודתו (עם רבניצקי) בשירת גבירול, שהחל להדהיר עוד בתרע"ה, ולא חדל מלעסוק בה עד שמחלתו הכריעתהו. כעשר שנים לאחר מכן, בתרפ"ה, הוא החל להדיר גם את שירת רמב"ע, והביע התפעלות רבה משירת המשורר הזה באמרו⁶: "הרכה משיריו כאילו נכתבו ע"י משורר מודרני לפני יום אחד. כמה יופי ועז!"

נראה אפוא שהתעסקותו בשנים ההן בשירת רשב"ג ורמב"ע, היתה חשובה לו מאוד, והיא שהכריעה כנראה את הכף לטובת נסיעתו לאמריקה. שכן האפשרות

לבקר בספריות החשובות בניר-יורק שבהן היה יכול למצוא חומר רב משירתם של רשב"ג ורמב"ע, היא שדחפה אותו לנסוע בסופו של דבר, כפי שמשמע מאיגרת אחרת ששלח לרבניצקי מן האוניה, בדרכו לניר-יורק⁷: "לא בכל יומא ובכל שתא מתרחש נס כזה (!) שאהיה בבליותיקאות של ניר-יורק, על יד המעיין", כלומר סמוך "לאוצרות הספרים הגדולים בניר-יורק", כדבריו באיגרת נוספת.⁸ לביקורו באמריקה נתלוותה אפוא מטרה פרטית וחשובה זו, בצד המטרה הלאומית העיקרית שלשמה נשלח שמה.

בביקורו זה חפץ ביאליק גם לתהות מקרוב אחר המיטאמורפוזה שחוללה אמריקה באחיו היהודים, גולי מזרח אירופה, זה "הגוש היהודי הגדול" ביותר, שנתרכו במהירות מפליאה כ"כ במשך ארבעים השנים האחרונות במקום מגוריו החדש", כדבריו,⁹ ולראות כיצד התאקלם שם והפך לישות אורגאנית בריאה במקומו החדש. ומטרה נוספת היתה לו – להסביר ולשכנע את יהדות אמריקה זו בהכרח השתלבותה ב"בנינו של ביתנו הלאומי בארץ ישראל", כדבריו באותו מאמר, ושתקבל על עצמה לסייע "ביד נדיבה ובלב רחב לתקומתה של התרבות העברית בארץ... אשר תרומם את ביתנו הלאומי למדרגה גבוהה של מרכז לאומי" עבור כל חלקי האומה באשר הם. ומטרה פרטית נוספת היתה לו באותו ביקור – לאסוף כספים למען הוצאת "דביר" (שהיה ממיסדיה ומבעליה), שהיתה אז במצוקה כספית קשה,¹⁰ ולברר אפשרות ההפצה והמכירה של ספרי "דביר" באמריקה. ארבע מטרות שנשתלבו, חלקן פרטיות ועסקיות וחלקן לאומיות-רוחניות וחומריות, הן שלושה בדרכו לאמריקה, ואף השפיעו במישרין או בעקיפין על תוכן שירו "ינסר לו כלבבו", וכדאי אפוא לראות כיצד הגשימן ומה הפיק מהן.

ב. רושם המיפגש עם יהדות אמריקה

מסתבר שמטרתו הראשונה, הפקת תועלת אישית מהביקור לשם עבודתו בישראל רשב"ג ורמב"ע, נתמלאה כחפצו. הוא ביקר בספריות הגדולות באמריקה ומצא שם שירים ופיוטים רבים משירת שני המשוררים האלה¹¹, ולא עוד אלא שבא בדברים עם מלומד צעיר ונלהב מבית המדרש לרבנים ע"ש שכטר בניר-יורק, ד"ר יוסף מרקוס, שהלה יעבוד עמו בשיתוף-פעולה הדוק, בהעתקת שירים ופיוטים מכתבי-יד שבספריה הגדולה של בית המדרש הזה.¹² ואכן, שיתוף-הפעולה הפורה שהתפתח בין השניים, נמשך שנים רבות ותרם תרומה מכרעת להוצאתם לאור של שירי המשוררים הנ"ל (ובייחוד בהוצאתה של שירת רשב"ג¹³). לעומת זה, לא הצליח ביאליק בהגשמת מטרתו הפרטית-עסקית השניה, באיסוף כספים למען הוצאת הספרים "דביר", וביורר האפשרויות של הפצת ספרי "דביר" באמריקה.¹⁴

מאידך גיסא, זכה להישגים נאים בהגשמת מטרתיו הלאומיות הנ"ל, כפי שניתן ללמוד מאיגרות אחדות מן הזמן ההוא. חשובה ביותר היא איגרתו לאחד-העם, ששלח מן האניה בדרכו חזרה בתמוז תרפ"ו,¹⁵ המעידה כי ביקורו בן ששת החדשים באמריקה היה עשיר מאוד באירועים ובחוויות, וחולל בו תמורה וזעזועים לא מעטים. ועיקר העיקרים, במפגשו עם יהדות אמריקה, הוא תרם וגרם להתעוררותה

של יהדות זו למען המפעל הציוני בארץ ישראל. לא כאן המקום להאריך ולדון בפרטי דבריו המרתקים במכתבו לאחד-העם, שהיו בבחינת דיווח וסיכום של הביקור, ולהלן אעמוד רק על פרטים אחדים באיגרת. שיש להם נגיעה וזיקה ישירה לשיר "ינסר לו כלבבו", ובעקיפין לשירו הנ"ל של רמב"ע.

כמה מן המוטיבים והדימויים באיגרת לאחד-העם חופפים או משלימים רעיונות ומוטיבים ודימויים שארג בשיר "ינסר לו כלבבו". למשל, התיאור שהוא מתאר לפני אחד-העם את מצבו ורגשותיו בניר-יורק: "מבוכת נפשי... בנפלי פתאום למצולה ורתחת זו ששמה ניר-יורק... ולו אמצא בה... את ידי ואת רגלי, ובכל פסיעה קלה שלא כהוגן הייתי מסכן בעצמי להחתך לנתחים תחת גלגלי האוטומובילים, הסותמים... ומשוטטים כשדים ברבבותיהם אנה ואנה ומהפכים את כל הכרך הנורא הזה... למין בריה חיה, בהולה ומטורפת, הסובבת בסופת חזיון על צירה ומתרוצצת כבוק יומם ולילה" (שם, קה). ממשפטי תיאור אלה עולה בת-הד דבריו הנ"ל לרבניצקי בתרפ"ב על "המונם ושאונם ורעש גלגלם" של כלי המשחית בניר-יורק (ובאמריקה בכלל), ובלשונות ודימויים דומים השתמש כידוע גם בשיר הנ"ל: "ינסר לו כלבבו קול המון הכרך... מנהמת שוק, שאון הקריה... קן השטן, מקור כל נעני אנוש... הכרך, בו מאס לשכנו חסד אלוהים... בכל שאון רעמך ובמהומות ימיך... לגלך סובב עוד... ימיך... כבירי נְרָמות ועצומי גלים... ובבוא היום... גם אתה בפי שאל מועפך תשקט... והיית לְכָעֵר".

וכשביאליק מתאר לפני אחד-העם את "הציונות האמריקאית", הוא טוען כי תבוי בלבה "סנטימנט רדום" לארץ, אלא שצריך לעמול קשה כדי לעורר סנטימנט זה לתחיה, וכדי שיהודי אמריקה יתרמו "מכוחם ואונם" וממידת "הרחמנות" (!) שבהם למען העם היושב בציון, והוא מבשר לו כי נוכח לדעת שיהודי אמריקה הולכים "ומשתנים לטובה", וכי הציונות "הולכת ומכה שורשים עמוקים יותר" בלבם.

דימוי אחרון זה מתחום הצומח, חוזר פעם נוספת בסוף האיגרת, כשביאליק מתפעל מן המיטאמורפוזה העצומה שחלה ביהדות זו – "נסים גדולים נעשו לקבוץ נפלא זה... [לפני] ארבעים שנה נשאו על כנפי נשרים מכל קצות הארץ... והוטלו על ארץ חדשה, נכריה, ועתה הם נטועים כלם לעינינו במקום וגם עשו שורש"; והוא מחיל עליהם את דברי הנביא: "רכבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי... וכו'".

ומעניינת "נבואתו" שלו בסוף האיגרת – כי יהדות אמריקה היא "כמעט המשען האחד לכל בית ישראל ההרוס" (!). והוא מציע "כדאי היה קבוץ זה שנתן את נפשנו עליו, להרימו משפלותו הרוחנית"... והוא חותם דבריו ב"אני מאמין" בוטח: "מאמין אני בכוחו [של "קבוץ" זה] להתרומם... ומאמין אני כי יש בכוחם של יהודי אמריקה לבנות את ארץ ישראל! אכן, מה צדק אורח-לשעה זה באמריקה ב"נבואתו" כפולת-המשמעות, וכמה הולמים דבריו הנ"ל ברעיונותיהם ובלשונם הפיגורטיבית למשל "השתיל" הצעיר והרך בשיר "ינסר לו כלבבו", אשר "הכה שורש" בארץ הנכריה והקשה, בלב הכרך הנורא ניר-יורק, ובכל-זאת הוא "עולה" ומתלבלב "על גל שורשיו", וגם בהיותו נתון "בין מצרי רחוב רצופי ציר וברזל", הוא עומד שם "כסמל נעור-עד... עם אביב ואביב חדש... לחיים חדשים יקיץ ויעור", ובכך הריהו דומה

ל"אבות אבותיו ביערות-עד לפנים"...

בלי ספק התכוון ביאליק במשל "השתיל" הלז שלו לאותו "קיבוץ נפלא" של יהודי אמריקה שניטע בארץ "הנוכריה" וגם "עשה שורש", כדבריו המיטאפוריים לאחד-העם; אותו "שתיל" שהוא חוזה לו עתיד טוב עת יתרום משפלותו ויסייע בכל כוחו ותרומת-לבו (זו מידת "הרחמנות" הנ"ל) לבנות את ארץ ישראל. שהרי שתיל רך וענוג זה הוא הוא סמל תקוות-עד לעמו, הוא הוא "המשען היחיד" שנותר "לבית ישראל ההרוס", ובנעוריה העד שלו, הוא מבטיח את ההתחדשות הצפויה גם לו עצמו וגם לארץ-אבותיו, ארץ-ישראל, שכן דומה הוא ומשול ל"אבות אבות אבותיו" מימים ימימה, שעליהם ניבא הנביא כנ"ל ("רבבה כצמח השדה נתתיך... וכו').

קיימת אפוא התאמה מירבית בין רשמיו וחוויותיו וחזיונותיו של ביאליק מהמציאות הקונקרטית של יהדות אמריקה כפי שנתגלתה לעיניו, לבין דיווחו הפיוטי לאחד-העם ולשונו השירית-מליצית בשיר "ינסר לו כלבבו". ביאליק שבא לאמריקה מתוך אי-רצון גמור – ו"כשור מובל לטבח", התרשמיותו וחזיונית מפגשו עם יהדות אמריקה, חוללה בו מיטאמורפוזה גדולה, הוא נשבה בקסם המראות והרשמים, ואף הודה בסופו של דבר כי "אינני מתחרט" על נסיעה זו.¹⁷ אבל מה בין כל אלה לשיר הגן הקטן של רמב"ע?

ג. שירו של רמב"ע במקורה-השאה ל"ינסר לו כלבבו"

כאמור לעיל, בשנת תרפ"ו היה ביאליק נתון בעיצומה של עבודת האיסוף ההידור והעריכה של שירת רשב"ג ורמב"ע, ועבודה זו, שעשאה מתוך התלהבות יתירה, השפיעה עליו עמוקות, כפי שהראיתי במאמרי הנ"ל. ביאליק מצא את רמב"ע כמשורר מודרני מאוד, כאמור לעיל, ועל ביטוי זה חזר גם כעבור שנתיים¹⁸: "מצאתי בשירי הר" משה בן עזרא... הרבה יותר מודרניסמוס מאשר בשירים של הרבה משוררים מן האחרונים". ומסתבר כי התרשמות זו גם השפיעה השפעה ישירה על שירתו, ביתר דיוק על השיר "ינסר לו כלבבו", שבו, כאמור, ניכרת השפעת שיר הגן היפהפיה "כתנת פסים לבש הגן":

כְּתָנֹת פְּסִים

וקסות רַקְמָה מְדֵי דִשְׁאָו.
וּלְכָל צֵינן הַרְצָה פְּלֵאוּ.
יְצָא שׁוֹסֵק לְקַבְּרַת בּוֹאוּ.
מְלֵךְ, כִּי פֶל הוֹבֵם פְּסֵאוּ.
וְיִשְׁנֶה אֶת-בְּגָדֵי כְּלֵאוּ.
הָאִישׁ הַהוּא יִשָּׂא חֲטָאוּ.

כְּתָנֹת פְּסִים לְבֶשׂ הַגֵּן.
וּמְצִיל מִשְׁבָּץ צָטָה כָּל-צֵעַן,
כְּלֵ-צֵיץ תִּךְשׁ לְזִמְן חֲדָשׁ.
אֶךְ לְפָנֵיהֶם שׁוֹשֵׁן צָבֵר,
יְצָא מִבֵּין מִשְׁמֵר צְלִיּוּ.
כִּי לֹא יִשְׁתָּה יֵינֹו צְלִיּוּ.

כדאי לציין כי שיר זה נשא חן בעיני רבים מן העוסקים בשירת ספרד בעת ההיא, והדו לדבר נתן בן-ציון הלפר, בספרו הפואטי-היסטורי של רמב"ע "שירת ישראל"¹⁹, שם אמר ב"מבוא" כך: "בשיר הזה מתגלה לפנינו המשורר כצֵנֶר גדול. בידו מכחול ושלל-לצבעים והוא מוסר לנו תמונה נהדרה" (שם, יא). דבריו אלה ראו אור בתרפ"ד, שנתיים לפני שחיבר ביאליק את שירו, וגם בו נתן ביטוי להתרשמות חזקה זו. כאשר נעורה בו רוח-השיר בניו-יורק, הוא השתמש בשיר זה כביטוי לניגוד הקוטבי שבין הכרך השחצני העצום הזה, שיא "הישגי הטכניקה של האדם במאה העשרים"²⁰, לעומת שתיל הרחוב הרך והעדין שלו (המסמל כאמור, את יהדות אמריקה). שיכול לכל חומות האבן והברזל המנסים לחנקו, והוא עולה ומלבלב "עם אביב ואביב חדש", על גל שורשיו "רענן ורטוב ושקוד, וכסמל נעורי-עד ללא בלות ורקב", והוא יבלה את הכרך האדיר, אשר "אבד יאבד" ולא ישאר לו שריד והיה לבער. בכך מעיד הצמח הרך כי חוקי הטבע, מעשי ידי אלוהים, גוברים על כל מעשי ידי אדם ביהרת תבונתו, ורמוז בכך כמוזן להתחדשותו המופלאה של "הקיבוץ" היהודי בלב אמריקה הנכריה.

ההנגדה החריפה בין כרך הברזל והאבן על קולות המונו וצחנת כבשוניו וגלגליו, לבין הצמח העדין והרך, שראה בעיני דמיונו, מצאה לה את מושגה המוצלח בשיר הטבע החינני של המשורר הספרדי הקדום, שתאר בו שושן צחור מלבלב עם בוא האביב, והוא עולה ומייתמר מבין יתר צמחי הגן, כמלך על כסאו, כמכריז ומאשר את חוקי הנצח של האביב המתחדש תמיד. יופיו המהודר של הגן הספרדי המסוגנן בימה"ב, שימש לו כקונטרסט אירוני בשירו שנכתב במאה העשרים בניו-יורק, ואישר מחדש את קביעתו בדבר ה"מודרניסמוס" המופלא של רמב"ע. בהעתיקו את פאר הגן הספרדי הקדום ללב ניו-יורק, הוא חזר והמחיש את נצחיות הלב לוב בטבע עם כל "אביב ואביב חדש", בכל אתר ואתר!

עיון והשוואה בין שני השירים – שירו הקצר בן ששת הבתים של רמב"ע ושירו הארוך (בן 71 הבתים) של ביאליק, יחשפו את התופעה המדהימה: ביאליק נטל למעשה את השיר הקצר כולו, על כרעיו ועל קרבו, והבליעו כליל בתוך שירו הארוך, ולא נודע כי בא אל קרבו! כדי לבחון תופעה זו מקרוב ולראות כיצד הבליע ביאליק את שירו של רמב"ע בשירו שלו, מן הראוי לפרש תחילה בקצרה את שירו של רמב"ע.

ד. הזיקה הצינונית-הלשונית לשירו של רמב"ע

השיר נפתח בתיאור כללי של מראה הגן באביב (אכן לפנינו ציור מרהיב הנעשה בידי "צֵנֶר גדול" כדברי הלפר), ובהדרגה עובר המשורר לתאר את פרטי העצמים בגן: הגן כולו חידש והחליף את לבוש החורף שלו, וכעת הוא "לבש כתנות פסים" צבעוניות הדורות, וכוסה ב"מדי דשא" הירקקים. כל עץ ועץ בגן "עטה מעיל תשבץ" המפליא כל עין במראהו. וכל ציץ וציץ בגן "יצא שוחק" מחביונו, לקראת – בואו! בואו של מי? המשורר אינו מפרש באופן חד-משמעי למה התכוון בכינוי הרומוז המוכלל בשם הפועל "בואו"²¹: ספק מדובר באביב המופיע בגן, ספק מדובר בשושן

המלכותי היוצא "מבין משמר עליו", "וישנה את בגדי כלאו", וכעת בהיותו כלול בהדרו הריהו כמלך אשר "על הושם כסאו". וכשם שהרואה מלך חייב לברך ברכת "שנתן מכבודו לבשר ודם", כך צריך כל המתבונן במחזה המרהיב הזה לברך ברכת שהחינו ולהרים כוס יין לכבודו. "ומי לא ישתה יינו עליו"²² – "האיש ההוא ישא חטאו"!

כדרך לשונה של שירת ימי הביניים כולה, ספוג גם שיר זה ברימוזים ושיבוצים מקראיים לרוב. בייחוד בולטים בו הרמזים לעבודת המשכן ובגדי הכהנים²³, וכן לספורו של יוסף בעל "כתנות הפסים" שהוטל לבור כלא ואח"כ הורם על, ונתמנה למשנה מלך מצרים, ובו-זמנית נרמז גם סיפורו של יהויכין מלך יהודה²⁴, שגם הוא הוצא ממאסרו ולבושו הוחלף, וכסאו הורם מעל כל השרים.

וקישוט פיוטי נוסף הבולט בשיר זה, כדרך שירת ימי הביניים כולה (בהשפעת השירה הערבית) הוא קישוט **ההאנשה**: רמב"ע האניש את הטבע כולו, את כל הצומח בגן "הלביש" בגדי חג. חג האביב. כתנות ומדים ומעילים מפוארים וציעים, הגן וצמחיו התהדרו בלבושם. **והשושן**, זו הפיגורה המרכזית בגן הפורח, גם אותו האניש רמב"ע, תחילה בדמות של אסיר-כלא הנתון תחת "משמר" עליו. ואח"כ דימה למלך רם ונישא שהכל חייבים בכבודו.

וכאשר נטל ביאליק שיר זה כדוגמה לשירו, עשאו אף הוא כרמב"ע, אך **בהיפוך היוצרות**: רמב"ע האציל על הצומח תכונות **אנוש**, וביאליק המשיל את האדם (את יהדות אמריקה) ל**צומח**. השניים השתמשו אפוא ביסוד האליגוריסטי של משל ונמשל אבל במגמות ההפוכות. זהו הפן האחד של השפעת שירו של רמב"ע על שירו של ביאליק. וישנם פנים רבות נוספות להשפעה זו. שני המוטיבים **המרכזיים** בשירו של רמב"ע – האביב והשושן, הם מוטיבים מרכזיים בשירו של ביאליק בשינוי קל: השושן של רמב"ע הפך אצל ביאליק ל"תדהר צעיר". כמו כן, המצע הכולל בשירו של רמב"ע, הגן מקביל למצע הכולל בשירו של ביאליק – הכרך, למרות אופיים המנוגד של שני היסודות הללו ודרך ההתייחסות אליהם בשירים. בעוד רמב"ע מתאר תמונת גן אמיתי (ב"לבוש" ציורי אנתרופורמוסטי) ולכן יחסו כלפי מושאו הוא חיובי; ביאליק מתאר כרך אנושי מושחת (ב"לבוש" הצומח) לפיכך הוא מציגו בפן השלילי שלו, ומתוך קיטרוג. מוטיב משותף נוסף מצוי בשני השירים – מוטיב **העונש**. אצל רמב"ע עתיד להענש כל מי שלא ישתה יינו בגן הפורח למראה השושן הנהדר. ואצל ביאליק עתידה להענש העיר המפלצתית החטאה. והמעניש בשני המקרים הוא האל (אצל רמב"ע במרומו, ואצל ביאליק במפורש).

גם בתבנית הסטרקטוראלית של שני השירים קיים דמיון רב. רמב"ע פותח את שירו באמצעות מבט כוללני ומקיף של הגן, ורק אחר כך עובר לתיאור האביב הפוקד אותו, ולבסוף נחה העין על האובייקט המרכזי בגן – השושן, וכך עושה גם ביאליק. תחילה הוא פותח את השיר בעיצוב המסגרת הכוללנית ורקע השיר – הכרך, ואח"כ הוא עובר לדבר על בוא האביב לאותו מקום, ולבסוף הוא מתמקד באובייקט המרכזי בגן – "כרך זה, בתדהר הצעיר שלו. וכשם שתבנית הפתיחה זהה כך זהה גם הסיום של שני השירים: שניהם מסתיימים במוטיב **שתיית היין** (או העסיס) – מתוך

שמחה וגיל, כמעין הודייה על בוא האביב וההתחדשות בטבע.

ואולם היסוד המשותף הבולט ביותר בשני השירים הוא השימוש במיטאפורת הלבוש בלשונותיה ומחלצותיה השונות. למעשה ביאליק "שאל" מהרמב"ע את היסוד המיטאפורי הזה של הגן "המתלבש" בלבושיו השונים, בלשונות כמעט זהים ובשינויים מזעריים. כנגד ציורו המטאפורי של רמב"ע – "כתנות פסים לבש הגן, וכסות רקמה מדי דשאו", אמר ביאליק: "ובלבשו מדי חגו... סות טוהר רקמת ידי אל-הים", ובסמוך לזה גם אמר "רפידת דשאו" ו"יעל מרבד גז". כלומר, הוא השתמש בפועל המרכזי של רמב"ע "ילבש" וגם בצירופו "כסות רקמה", אלא שהפריד את הצירוף-הכבול הזה ע"י תוספת התואר "טוהר" באמצעותו ואמר: "סות טוהר רקמת". וכן נטל מרמב"ע את לבוש ה"מדים" וה"דשא", אך פצלם והרכיבם מחדש בשלושה צירופים מיטאפוריים מאותו שדה-סמנטי: "מדי חגו", "רפידת דשאו" ו"מרבד גז", כשהצירוף האחרון הינו סינונימי למעשה ל"מדי דשאו". יושם לב כי ביאליק השתמש כאן בכינוי הרומז גוף שלישי נסתר בצירוף יחסת הקנין **רמב"ע** – "דשאו", "חגו". וכנגד לשונו המיטאפורית של רמב"ע "מעיל תשבץ עטה כל עץ", אמר ביאליק "עוד אחד עץ" "התחדש מחלצותיו" שמשמעו זהה. אגב, התיבה "מחלצותיו" מהווה "צימוד גזרי" עם התיבה "תשבץ" ויוצרת תהודה צלילית דומה בשיר.

וכנגד משפטו של רמב"ע היאך כל עץ "ולכל עין הראה פלאו", אפשר למצוא מקבילה בשירו של ביאליק במשפט "ובכל שרביטיו וזלזליו יאיר", שפירושו כי העץ פורש לעין המתבונן את כל שרביטיו וזלזליו המאירים ברענונתם הטריה. וכנגד דברי רמב"ע "כל ציץ חדש לזמן חדש יצא שוחק", אמר ביאליק "כל ציץ יעלה מלבלב ונהיר לחיים חדשים יעיר", שמשמעו דומה, אלא שביאליק נתן כאן כעין פראפרוזה לדברי רמב"ע משום שמשמעות צמד התארים "מלבלב ונהיר" והפועל "יעיר" מעלה אסוציאציה של מצב עליז ונעים, על משקל דברו של רמב"ע "יצא שוחק". וביאליק הקביל למלה "שוחק" מלים מפורשות משלו "ורעד בו מגיל [משמחה]... כל בד". התיבה "בד" ביחיד, מעלה בתודעה דמות של עצם קטן ומתקשרת לביטוי "ציץ" שבאותו משפט של רמב"ע, כאשר בה בשעה שניהם שייכים לשדה-סמנטי אחד של חלקי הצמח.

התיבה "ציץ" נתחבבה על ביאליק חיבה יתירה, והוא הרבה, כידוע, להשתמש בה בשיריו. גם בשיר זה הוא חוזר ומשתמש בה פעמים אחדות בווריאציות שונות: גם בשמות עצם וגם בפועל ("יציץ") כאשר הוא מדגיש את צליל האליטרציה החזק של המלה הזאת, וע"י כך הוא מצביע על שוויון ה"צימוד הנוסף" ו"הצימוד הגזרי" או "הצימוד הנפחת"²⁶, קישוטים הרווחים מאוד בשירה הספרדית, וגם רמב"ע משתמש בו בשירו: "כל ציץ... יצא שוחק". וביאליק אומר כנגדו: "מכל החרכים יציץ" (ויצא). ובסמוך לכך אמר גם "ציץ", וגם אמר "יקיץ" ובסמוך לזה "ציצים לבנים", ושוב חזר ואמר "כל ציץ ועלה", והסמיך לכך את המלה "זיו" שצלצולה וניקודה דומים.

גם נושא ההתחדשות בטבע עם בואו של האביב, הוא "הזמן החדש" בשירו של

רמב"ע, חביב מאוד על ביאליק והוא משתמש בו בשירו בהבלטה רבה. לעומת דברי רמב"ע "כל ציץ חדש לזמן חדש יצא שוחק לקראת בואו" – של האביב (?) אומר ביאליק "האביב כחוק נצח... מכל החרקים יציץ", וחזר ואמר "לכבוד החג [חג האביב] התחדש מחלצותיו" (העץ). וחזר על כך פעם נוספת ואמר: "עם אביב ואביב חדש לחיים חדשים יקיץ". את רעיון ההתחדשות הזה ביטא גם בלשון שונה במקצת: "רענן ורטוב... כסמל נעורי-עד ללא בלות ורקב" וכן "מתוק, טהור ורך", כולם ביטויים לחיים החדשים והטהורים והרעננים שבטבע.

ה. השושן-המלך והתדהר הצעיר

את תחיית האביב ורעננות הטבע המתחדש ביאליק מבטא גם באמצעות צבעי "הלבוש" של הטבע: התדהר הצעיר גונו "ירקרק בהיר", והציצים הם "לבנים". ובכך רמז לצבעים בגנו של רמב"ע שאינם מצויינים בפירוש אך הם נרמזים בשמות הצמחים, שכן התיבה "דשא" רומזת לצבע הדשא שהוא ירקרק, והשושן – צבעו כנראה לבן (או שכך סבר ביאליק). ועלי העטיף הסוגרים ו"שומרים" עליו – צבעם גם הוא ירוק. ביאליק מרמז גם הוא למצבו של השושן "בעבר" (בחורף) עת שהיה כלוא במאסר, עד שחרג ויצא "מבין משמר עליו". ביאליק אמר לעומת זה: "מכל החרקים יציץ" ואתה מרבבות בקיעים", שפירושו לפרוץ ולהגיע מבעד לחומות הכולאים אותו.

גם כנגד תמונת הגובה של השושן-המלך, אשר "על הורם כסאו" יצר ביאליק מקבילה מפורשת. כאשר תאר את התדהר הצעיר שלו כמתנשא "על תל עפרו", או "על גל שורשיו" ובאמצעות המיטונימיה "פרוש למרגלותיו" העלה אסוציאציה של כריעה לרגלי המלך-התדהר. ולעומת זה, בביטוי "באיתן און" הוא יצר אסוציאציה של עוצמה וכוח של "המלך" הצעיר שלו – התדהר. וכאשר שיווה לתדהר את המשמעות הסמלית המפליגה "כסמל לנעורי עד", הוא ראה מן הסתם ברמיונו את יפעת השושן של רמב"ע המתחדש מדי אביב באביבו ו"מקיץ לחיים חדשים".

ביאליק הרחיב אפוא את משמעויות שירו של רמב"ע וכאילו נתן להם פרשנות משלו. כך, למשל, בעוד רמב"ע קיצר מאוד במוטיב שתיית היין בשירו, ושלבו יחד במשפט אחד עם האזהרה לחוטא: "מי לא ישתה יינו עליו האיש ההוא ישא חטאו", ביאליק הרחיב בנושא זה וכאילו השלימו, כי הפיר יפה את שירת היין בתקופה ההיא, באומר: "והמו כתירוש כל עסיסי קרביו", גם תיאר את היין התוסס וגם התייחס לפעולתו על השותה – שני מוטיבים חשובים בשירי היין הספרדיים, וכן השתמש בשני שמותיו הסינונימיים של היין – תירוש ועסיס, שרווחים בשירה הספרדית.

גם רעיון העונש למי שלא ישתה יין (בראותו את המלך-השושן, או לרגל הופעת האביב בגן) מוצא בשירו של ביאליק השלמה ופרשנות כאחד לדברי רמב"ע. שכן, בתיאורו של השותה "ויעלע זיו מלא פיו כל ציץ ועלה... והיה כאובד בעושרו וביקריו", מתכוון ביאליק לומר ששפעת הזיו החדה והעסיס הממלאים את קרביו ועורקיו של השותה ("כל עלה וכל בד") גורמים לו לאבדן עשתונות מרוב העושר

והשפע הזה, אי-לכך ראוי לו להתמכר להנאת השתייה בלא מעצורים, והרי זוהי גם כוונת רמב"ע בדבריו שלעיל. לעומת אבדן עשתונות חיובי זה, מתאר ביאליק את אובדנה האפוקליפטי של העיר החטאה ניו-יורק, שגם בעורקיה וקרביה הומה-שואן ומנסר קול-תסס עז, אבל אין זה קול המיית העסיס המתוק, אלא "שאן רעמה" ו"מהומת ימיה" וטירופה, שיקרבו את אובדנה, ולא תהייה לה תקומה משכרונה זה, והיא "תשא חטאה" ותאבד באמת. כך עימת ביאליק את שני האנטאגוניסטים בשירו – התדהר הצעיר לעומת הכרך הענקי והעצים וקיטב ביניהם גם באמצעות רעיון החטא והאבדן, שאצל רמב"ע רק נרמזו בקצרה.

רואים אנו כיצד נשא-טלטל עמו ביאליק לאמריקה את שיר הגן הקצר והמקסים של רמב"ע, שמרוב התלהבותו מרעיונותיו וציוויו "העל-זמניים", החליט לשקעו לתוך שירו "הנבואי" לניווה המודרנית, שכנגדה העמיד את היהדות כעוף-החול הנצחי, או כאותו שושן צחור מופלא, התדהר-המלך המתחדש ומקיץ לחיים חדשים עם כל אביב ואביב חדש, ולעולם לא יאבד. באופן זה הנציח ביאליק את שירו של רמב"ע בגילגול חדש ומודרני, והביע בכך את הערצתו למשורר "המודרני" כל כך שהעניק לשירו חיים חדשים ורעננים בגילום מודרני-נציח משלו.

הערות

- (1) ראה בנדון דבריו בשתי איגרותיו לפיכמן מתמוז תרפ"ו מניו-יורק, איגרת תקכו ותקכט, המצויות בכרך ג' של כל איגרותיו, שהוציא פ. לחובר בהוצאת דביר, תרצ"ח. כל האיגרות שלהלן הן ממקור זה.
- (2) ראה שירו זה של רמב"ע, בדיוואן שירתו מהדורת ח. בראדי, הוצאת שוקן ברלין תרצ"ה, שיר ה' עמ' 3.
- (3) ראה דבריו אלה באיגרת שנח לרבניצקי, כרך ב' עמ' רכ.
- (4) ראה דבריו אלה באיגרת תקכ, כרך ג' עמ' צב, מטבת תרפ"ו.
- (5) מאמר זה עומד להתפרסם בקרוב מטעם אוניברסיטת ברי-אילן (בספר יובל להלל ברזל).
- (6) אלה דבריו באיגרת תלו, כרך ג' עמ' כט.
- (7) איגרת תקכא, כרך ג' עמ' צו.
- (8) איגרת תקרג, כרך ג' עמ' צח.
- (9) זאת אמר במאמרו "על הביקור באמריקה", בספר "דברים שבעל-פה", הוצאת דביר תל-אביב תרצ"ה, כרך א' עמ' עה-עח.
- (10) ראה על כך דבריו באיגרת תקלב, בעמ' קיב-קטו.
- (11) ראה בנדון דבריו באיגרת הנ"ל (תקלב) עמ' קיח.

ביצד הגיע שירו של רמב"ע "כתנות פסים" לניר-יורק

- (12) ראה בנרון איגרת תקכח, עמ' קג-קד.
- (13) ראה בנרון דברי במאמרי הנ"ל (הערה ז), וראה גם דברי יוסף מרקוס במבוא לספרו "איגרות ביאליק בנוגע להוצאת שירי רבי שלמה אבן גבירול ורבי משה אבן עזרא", יו"ל על יוסף מרקוס, ניר-יורק, תרצ"ה.
- (14) ראה על כך באיגרת הנ"ל תקלב.
- (15) איגרת תקל, כרך ג', עמ' קה-קיא.
- (16) ראוי לציין כי מוטיב "הגלגל" הסובב ורועש, מופיע אצלו בווריאציות קלות הן בשיר זה, והן בשתי איגרותיו הנ"ל המתייחסות לאמריקה: איגרת שנח מתרפ"ב, ואיגרת תקל מתרפ"ו.
- (17) הודאה זו נאמרה באיגרת תתכד עמ' קא, ותקכו עמ' קב.
- (18) במרחשון תרפ"ח, הוא אומר זאת באיגרת תשנח, כרך ד, עמ' כח.
- (19) הספר תורגם על ידו מערבית, ויצא בליפסיה תרפ"ד.
- (20) אלה דברי זושא שפירא בספרו "ביאליק ביצירותיו", תל-אביב, תשי"א, עמ' 38-40.
- (21) רמב"ע השתמש כאן בקישוט "משנה ההוראה", משום שכיניו הרומז הוזה יכול להיות מוסב הן על האביב והן על השושן, ששניהם מופיעים בגן למעשה ברומנית, והדבר מעשיר את האינטרפרטיה של הבית.
- (22) גם כאן נקט רמב"ע באותו קישוט הומונימי של "משנה ההוראה", שכן את התיבה "עליו" ניתן לפרש לשתי פנים ברומנית – הן כלפי המלך-השושן, והן כלפי הגן כולו. ולמעשה כונת רמב"ע שצריך לשתות יין "על" הערוגה הנאה שבגן, כמנהג במשתאות היין בזמן ההוא.
- (23) על רקמת-התשבץ של השיבוצים והרימוזים בשיר זה ראה מאמרו של א. מירסקי "כח המקרא בשיר ספרד", סיני כרך עג (תשל"ג), עמ' יט-כג.
- (24) מלכים ב, פרק כה, פסוקים כז-ל.
- (25) גם מלה זו היא הומונימית, ומרמזת לציץ הקודש שהיה על מצחו של הכהן הגדול, וגם על ציציו של העץ.
- (26) על מונחים פואטיים אלה משירת ספרד, ראה בספרו של דוד ילין, תורת השירה הספרדית, הוצאת מאגנס ירושלים תשל"ב, עמ' 220-242.

תרבויות ישראל נאבקות זו עם זו

אפרים שמואלי

קשה להבין את התרבות הלאומית-הישראלית בלי מתן דעת על מאבקה של זו עם קודמותיה: התרבות הרבנית ותרבות האמנציפציה. בעקבות דעותי, שביססתי בספרי "שבע תרבויות ישראל" (יחדיו, תש"מ) אנסה לתאר בדפים הבאים מאבק זה, הדרמטי והמכאיב ביותר בימינו.

א. על התרבות הרבנית

חוקרים והוגים בני דורותינו, שנתנו את דעתם על טיבה והליכותיה של התרבות הרבנית, הוכיחו, שעל פי כל מגמתה העיקרית כיוונה זו את האנרגיה הדתית של העם היהודי שבתחום שליטתה לעיסוק בתורה "יומם ולילה", בכל הגילים ובכל הזמנים: היהודי נצטווה להגות בתורה, ועשייה תורנית זו כבשה את רוב כוחות הגוף והנפש, כדי כך שהעולם, הטבע ("האילן הנאה") ואומות העולם כאילו ניטלה מהם ממשותם, לעומת רום ערכה של התורה ותלמודה של תורה. התורה, במשמעה הרחב, נעשתה בתרבות הרבנית הממשות האמיתית היחידה בעיני היהודי: למענה הוא קיים. ומכיון שהממשות הכבירה, שכבשה את כל תחומי החיים כבר היתה עבר, והכל באמת כבר ניתן, ואפילו כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, אף הוא כבר ניתן למשה מסיני. נמצא שכל העתיד וכל ההווה היו כבר עבר. מבחינה זו העמידה התרבות הרבנית את העם היהודי כאילו מעבר לעולם ולזמנים המתחלפים.

ואמנם הפעילות הרוחנית-התורנית הצליחה יפה לקיים חטיבה דתית, אמונית-הלכתית, אבל תולדותיו של העם היהודי, החי והעמל על קיומו בין העמים, על הבמה ההיסטורית, כאילו לא ניכרו בה, בחוקת חטיבה זו. בתרבות הרבנית כאילו נשתקע ונעלם העם, המבסס את עתידו על ידי מעשים בחיי יום יום, בהווה של רצייה ועשייה, בעולם רב-פנים ועלילות. שלא כדרך כל ציבור היסטורי, הקונה לו את נחלת אבותיו קנין חדש, בדרך היצירה, שכולה מתח של הליכה מכוונת ומודעת לקראת המחר, היה העם היהודי בתרבות הרבנית כאילו מרוחק כולו להווה-תמיד של לימוד תורה וקיום מצוות, על פי חוקת עולם לדורותיהם. משום כך כאילו שותקה בו, ועל כל פנים נחלשה, החרדה לבאות, מפני הפורענויות שבהן. איסור דחיקת הקץ – ניתן לומר – היה בתרבות הרבנית מוחשי וחזק יותר מעיקר האמונה, "שאחכה לו בכל יום שיבוא". תנועת החסידות אמנם שינתה מעט את הדגשים, אבל לא גרמה להעתק דגשים גמור אל העתיד, שאליו נמתח ההווה.

על כן אתה מוצא, שקיבוצים גדולים בתוך הציבור היהודי בפולין לפני השואה חייבו את ההווי הגלותי, "כאן ועכשיו", ונרתעו מפני כל שינוי. צא ולמד את עמדותיהם של "שלומי אמוני ישראל", בני התרבות הרבנית, מצד אחד ואת עמדת

תנועת הפועלים ה"בונד", גורסי "הכאניות", מיסודה של תרבות האמנציפציה, מצד אחד. תכלית מאמציה של תנועת האמנציפציה בקרב יהדות מזרח אירופה היתה יצירת עתיד של חיי יהודים בסביבה הנכרית לאורה של אידיאה דמוקראטית-הומאניסטית או סוציאליסטית. האחרונים ראו בחלומם אספמיה אידיאליסטית-אוטופית והראשונים, במידה שהאמינו בעתיד, ראו חלומם באספמיה רחוקה ומעומעמת, מעוטרת בערפלי חזונות הנביאים, כמו שנתפסו על ידי חכמי התלמוד. מה פלא שגם אלה וגם אלה נתנו יד אחת להלחם, משתי הקצוות, בתנועה הציונית, שהביעה את תחושת החרדה למחר וביקשה לבנות בנין תרבות חדש על יסודות ארציים!

התרבות הלאומית-הישראלית עמדה ללחום בשתי חזיתות על ביסוס חידושה בגישתה לאדם מישראל, לארץ ול"ארציות" בכללה, כלומר — למעמדה של האומה בעולם הזה ובתנאי חייה המוחשיים. היא נאבקה עם התרבות הרבנית, המבקשת כל הימים להחליש את יסוד הארץ והארציות, את חשיבותה, ואם תרצה לומר את-קדושתה של הארציות בחיי האומה (תורת "גוש אמונים" וזיקתה לתרבות הרבנית, צריכה עיון מיוחד) ולכוון את דעת הקטנים עם הגדולים אל מעבר לדרכי גוף האומה, לתלמוד תורה ולקיום המצוות. תרבות זו זכתה במדינת ישראל לתחייה, שלא היתה כמותה — כן טוענים רבים — מימי גדולתן של קהילות פולין לפני גזירות ת"ח ות"ט: "המפורסמות אינן צריכות ראייה, שלא היה כל כך הרבה תורה בכל תפוצות ישראל כמו במדינת פולין", כמבואר לעיל, על פי דברי ר' נתן נטע הנובר בספרו "יון ומצולה".

ב. מ.ח. עמישי (משה מייזלש) בפולמוס בין התרבויות

אחד החוקרים-ההוגים מבני דורנו, מן המבקרים הקשים של הלוחמים בציונות, מ.ח. עמישי (הוא משה מייזלש, עורך "הדואר" לשעבר, ולימים עורך ב"מוסד ביאליק") שהלך לעולמו זה מקרוב, אינו מבחין כלל בין התרבות התלמודית לבין התרבות הרבנית. הוא סבור, שההבדל הנחרץ בתולדות ישראל הוא בין בית ראשון לבין בית שני: בתקופת בית ראשון — אדם, יחיד או ציבור, כשהוא מבקש לדעת מה לעשות ואיך לנהוג, היה שואל את אלוהים, ושאלה זו כיוון לנביא או לכהן. בימי בית שני אין אדם שואל: מה אומר אלוהים, אלא מה אומרת התורה? משפסקה הנבואה בישראל, ואלה שניסו להמשיך במסורת הספרותית הנבואית נידחו והוכרזו "חיצוניים", קבעו ש"חכם עדיף מנביא", פירוש, חכם של היום עדיף מנביא של אתמול או של עתיד לבוא, שהרי היום אין נבואה ובידוע שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן. התורה מסורה איפוא כולה לחכם, והוא המשיב והוא המכריע בכל עניניה. אף מן השמים אי אפשר להתערב בהכרעתו.

עמישי רואה את היהדות הרבנית שבדורות האחרונים כדמות היהדות שהתחילה לצמוח בימי הבית השני, כלומר כדמות היהדות התלמודית, על פי ההגדרות של "שבע התרבויות ישראל". אבל באמת, הרי יש הבדל רב ביניהן, וכבר רמזנו לו לעיל: בתרבות התלמודית היו החכמים קובעים את דעת התורה. לשון אחרת: התורה שאמנם ניתנה משמים, מסורה היתה בידי אדם, ודעתו של החכם נחשבה לדעת

התורה. כל עמלה ויגיעה של הפרשנות על דרך המדרש לא באה אלא לשמש צורך ריבוני זה. לעומת זה, התרבות הרבנית איבדה כוחה של ריבונות, והיא כולה נשענת על ההחלטות של התרבות התלמודית, משועבדת לדפוסי הפוסקים במשאה ומתנה של תורה, שדרכיה קבעה זו. לכל היותר נטלה לעצמה התרבות הרבנית מעט ממרחב החירות בקביעת תקנות לצרכי שעה ומקום, לעת צרה, ובחידושי תורה על דרך החילוק והפלפול, כמבואר. תרבות זו מקבלת איפוא את הלגיטימציה העיקרית שלה מחכמי התלמוד, כמו שהוכחתי בהרחבה בספר "שבע תרבויות ישראל", שנוצר לעיל. כל ימיה השתדלה התרבות הרבנית להמשיך את מורשת התלמוד ובנאמנות זו היא ראתה את שליחות עצמה ואת הממש שבעולמה. על פי תודעת עצמה לא באה התרבות הרבנית לחדש דבר, ועל כך היתה גאוותה ותפארתה, כדי שדמות העם היהודי תהיה קיימת לדורות, כמו שנתקיימה בימי התנאים והאמוראים והגאונים והפוסקים הראשונים.

עמישי היה מסכים לתיאור זה של התרבות הרבנית, ובענין יחסה לתרבות התלמודית, שהוא מכנה אותה תקופת בית שני, יש בינינו הבדלי הגדרה בלבד. הנה עמישי טען, שהרבה מחוץ לצורך בפסיקת דינים, כלומר – יותר מכדי הצורך בפסוקי הלכות, השקיעה עצמה התרבות הרבנית בתלמוד ובמפרשיו. התרבות הפיזית-הפילוסופית עסקה בתלמוד כדי לפסוק דינים – כבר העירונו על כך לעיל, ועמישי מדגיש הבדל זה ביותר. בזמן הפנוי עסוקים בניה בפילוסופיה, במדעים ובתחומי יצירה ועשייה מרובים ומגוונים לפי צרכיהם, ועל כן גבר בתרבות זו הזרם הפסקני הרבה יותר – ללא שיעור מבחינה שיטתית מאשר בתרבות הרבנית שבאירופה וגם בעדות המזרח. בתרבות הפיזית-הפילוסופית, מדגיש עמישי, יצא אדם לעולם רחב למדי, על פי תנאי הזמן, ודעתו ניתנה לעניני חומר ורוח רבים, ועל כן צריך היה לפסקי דינים כדברי הנחייה קצרים, הלכה למעשה. ואולי נוסף עוד גורם מבדיל, שהמריץ את התרבות הרבנית לעסוק הרבה יותר בתלמוד: הנצרות, שבארצותיה ישבו רוב בניה, לחמה דוקא בתלמוד, שבו ראתה את החומה העבה בינה לבין היהדות "האמיתית" ואת המעצור לכבוש את לב היהודים לאמונתה. התרבות הפיזית-הפילוסופית גדלה בארצות האיסלם ולא היה צורך בהגנה יתירה על התלמוד, ואילו התרבות הרבנית שיקעה את עצמה בסוגיות התלמוד ובמדרשי חז"ל, להוציא מלב הנוצרים.

מ.ח. עמישי כורך יחד את התרבות התלמודית ואת התרבות הרבנית, כאמור, ומכנה את שתיהן בשם הישן המשותף – "פרושות", שיש בו לא מעט מצרימת אוזנו של קורא יהודי. על "הפרושות" טען, שאין לה היסטוריה: "מיבנה, וביתר דיוק – מפומבדיתא, ועד וולוחין יומא אריכתא אחד. הגויים עשו בנו היסטוריה. "משנה תורה" של הרמב"ם אינו מותנה בשום מציאות חוץ, להפך, הוא בו ומבטל כל מציאות חוץ כאילו אינה. הוא כולו פנים, ואין לעולם חלק בו – ואין גם הוא חלק בעולם" (בדומה לטענה שהושמעה אחר-כך כנגד "איש ההלכה" לרב סולובייציק). ועוד: העיסוק התורני הלך ונתרחב ונסתעף על ידי עבודות מיליונים של מוחות, אבל הממשות היהודית לא גדלה עמו. היהודי נשאר "סגור בספירת התורה, שמנעה אותו

מלהקלט קליטה של ממש בחיי סביבתו". ספירה זו חייבה אותו לקיים חיי ייחוד קיבוציים – גיטו! "הגזירות וההגבלות צמצמו עוד יותר את הצמצום הזה ושמרו עליו מן החוץ" (מחשבה ואמת, כרך ב, תרצ"ט, עמף 303).

בצורה בוטה משמיע עמישי את הרעיון, שמחורבן הבית ואילך יש היסטוריה ליהודים רק במרידה נגד הגלות, ומרידות אלה כרוכות היו במרידה נגד פרושות: "מרידה זו הלכה או בדרך גאולה מגלות, כמו בתנועה המשיחית וגם בקבלה, או בדרך הקליטה בגלות, כמו בתנועת הקראות או בתנועת האמנציפציה, ובשתי הדרכים היו סתירת הגלות והפרושות, שהתבצרה בגלות וחיוקה את רוחה של הגלות" (שם). לעומת התרבות הרבנית, או בלשון עמישי – לעומת "הפרושות", היתה מגמת התנועה הציונית לכוון יהדות חדשה מחוץ לגיטו ולהווה מתמיד של גיטו. בתרבות הלאומית-הישראלית – בלשון הגדרותינו – אנו משתדלים לחיות מעבר לחייה של התרבות הרבנית, "ואין גאולה לנו ואין עתיד לנו אלא מעבר להם". כי חיי אבותינו היו אמנם כבדי פלא ורבי גבורה, אבל עמדו מחוץ למציאות ההיסטורית, המחייבת מעשי עמים (שם, עמ' 450). על פי דעת המחבר, דעה מפתיעה לא מעט, שכבר דנתי בה בהרחבה במקום אחר, היתה תרבות "הפרושות" "מקרה בהיסטוריה היהודית". באמת נסתיימה ההיסטוריה היהודית עם חורבן בית ראשון, כשהיהדות איבדה את המתח לקראת המחר והעמידה את עצמה על ידי תורתה מחוץ לזמן לחליפותיו. על כן פוסק המחבר: יתגדל ויתקדש זכרון גלות בסבלה וביגונה, באמונתה ובגבורתה, כאשר היו וכאשר חיו בהם אבותינו, וחשבון עולמנו לא יפגום ולא יחלל אותו, כי לא עולמם עולמנו" (עמ' 450). התרבות הלאומית-הישראלית מכוונת את פני בניה לקראת העתיד, "למתח העתיד הקיבוצי של הציבור".

ג. הסניגוריה על התרבות הרבנית בדורותינו

ר' יוסף דוב הלוי סלובייצ'יק, המכונה בפי אלפים ורבבות "הרב", בלי שום תוארים נוספים, זכה להעמיד תלמידים רבים במשך שנים רבות, בבוסטון ובניו-יורק, ובישיבת יצחק אלחנן הסמיך אלפי רבנים ותלמידי חכמים. הוא עיצב מחדש את דמותו של הקיבוץ האורתודוקסי בארצות הברית ובקנדה; שנים-שלושה דורות של יהודים שוחרי דעת שם קיבלו עליהם את מרותו. תורתו נתפשטה גם במדינת ישראל, והתנועה הרתית-הלאומית הושפעה ממנה ומאישיותו הרוחנית-היוצרת. על רבים מלומדי ישראל קיבלת סמכותו ודעותיו על היהדות ודרכיה מצאו לה מהלכים בקרב ציבור רחב יותר, ציבור אורתודוקסי-עממי. מבחינת שיטות הלימוד הוא נחשב ליורשו של אבי אביו, הגאון ר' חיים מבריסק, ודודו ר' ווליל מבריסק. הוא בן בניהם של גאוני התורה בליטא, מראשי הלמדנים "המתנגדים", ובא כוחה המובהק של התרבות הרבנית. אבל הוא קנה לו גם השכלה כללית, השתלם באוניברסיטה של ברלין בלימודי הפילוסופיה, נטה ביותר אחרי הוגי האקסיסטנציאליזם ומדעותיהם הכניס לא מעט להבנת דעות ואמונות ביהדות. דומני, שבתיאוריו את "איש האמונה", ואת "איש ההלכה" ניכרת דרך ההגדרה ברוח

השיטה הפנומנולוגית של "הסתכלות במהות" (התבוננות אידיטית), ויש בהם כמה קוי מחשבה אקטיסטנציאליסטית. אבל רוב עיסוקי "הרב" הם בהלכה, במחקר יהדות, בעיקר בתורות הרמב"ם, והפילוסופיה והזיקה ל"חכמות חיצוניות" אינם לו אלא לזואי, אם תרצה לומר – לזית חן לרב מודרני, בעיקר בארצות האמנציפציה.

המדובר כאן, איפוא, בבא־כוח של התרבות הרבנית, שאינו טיפוסי לה, כמות שהיתה בדורות הקודמים לשלו. ניתן לומר, שהוא מייצג תרבות זו על דרך השמרנות המתוחכמת, ולא על דרך המסורתיות כפשוטה, או בלשון חדשה יותר: "ניאור שמרנות", המבקשת להחזיר את עטרת המסורת ליושנה, אבל בסיוע ראציונליות ואמוציונליות המותאמות לדור ולתפיסותיו.

עולמו של הרב סולובייצ'יק אינו סגור ומובדל מבתחילה, שלא כעולמה של התרבות הרבנית לפנים. הניאור שמרנות שלו היא צורה של התבדלות, לעומת התרבות הרבנית, שהיתה בעיקרה שיטה של בדילות ומובדלות. משתמש אני כאן במושגים, שהגדרתי בהרחבה בספרי "בית ישראל ומדינת ישראל" פרק רביעי, ואחזור כאן על עיקר ההגדרות: המדובר בשלושה אופני חיים של מיעוט בקרב הרוב. במעמד, או כסטאטוס של המיעוט, כלומר – בצורות מסויימות של התייחדות. בלעדי התייחדות כלשהי אין מקום לבעית מעמד-סטאטוס מיוחד מעיקרו, שהרי התחברות גמורה, או מה שאנו קוראים התבוללות וטמיעה, אינה רוצה במעמד מיוחד. והנה ההתבדלות באה מרצון, בדעת ובכוונה, בין בתחילה ובין בדיעבד. היא פעולה חברתית-רוחנית של יחיד או ציבור בעל סגולות מובהקות משלו, המתיחד לעצמו, לדעתו ולרצונו, אף כי לעתים כאין ברירה טובה מזו, כלומר לעתים בתחום בחירה מצומצם בלבד. עיקרה פעולה תוך כדי מאבק, כי לעולם קודמת להתבדלות דעת הסכנות שבטמיעה. הציבור מתבדל כתגובה לסכנה, לפגיעה. בין שהסכנה אמיתית או מדומה הוא מבקש מפלט ומשגב עוז. ההתבדלות היא איפוא פרי משבר מסוים של הוויה רוחנית ושל הווי חיים, כלומר – של אונטיקה. שהיתה בטוחה לפנים. כשאונטיקה של מיעוט נפרצת ומתחילה להתערער, מתעררים כוחות התבדלות מדעת – סם שכנגד – להחזיר עטרה ליושנה. ההתבדלות מבקשת לשמור על דרכו ההיסטורית המיוחדת של המיעוט ולקיים את ערכי האונטיקה המעוררת.

לעומתה מובדלות, בין של יחיד ובין של קיבוץ, היא עובדה מאונס, המצויה ביותר בין הבריות ובין קיבוצים. צורות שונות למובדלות, מהן רכות ומהן קשות. בפנים הקיבוץ מתיחסים זה לזה אחרת מאשר אל בני קיבוץ זר. אדם מחוץ לקיבוץ (Out group) הוא זר, חשוד, עובר עבירות וראוי לשנאה. הצורות הקשות הן רדיפות, פרעות והשמדה. כל הספרות הציונית מליאה תיאורי המובדלות היהודית בדורות האחרונים: (אפלויות וקיפוחים, רדיפות וגזירות והשמדה).

לעומת ההתבדלות והמובדלות אתה מוצא בין אופני קיומו של מיעוט מעין צורה הקודמת להן: בדילות היא כאילו חזיון ניטראלי, בלי להט־פנים של התבדלות ובלו צינת-חץ של מובדלות. היא ביטוי לאישיות או לרמות קיבוץ, השרויה עדיין בתוך עצמה, בלא מתן דעת מרובה על העולם, לא על האוהבים ולא על האויבים, והחיה

על פי חוקיה העצמיים, עד היכן שידה מגעת. היא מבקשת לישב בשלוה, בריה בעלת סגולות מיוחדות לעצמה.

כללן של הגדרות אלה: קיבוץ, המבקש לייחד את סגולותיו לדעתו, הוא מתבדל. למובדל — מייחסים סגולות זרות ומסוכנות, והקָדֵל שרוי בספירת הוותו, פרוש מאחרים ככל האפשר לו.

התרבות הרבנית תוארה לעיל כקיבוץ החי בכדילות ובמובדלות ובהתייחסות לעצמו. בשעות פורענות ניכרה בו גם עמידת התבדלות מסוימת, כתשובה רוחנית-ציבורית לסכנות. אבל בדורות האחרונים, בהתפורר המיסגרות, גברה ההתבדלות, שהיא על פי הגדרתנו כאן פעולה מרצון ומדעת לנוכח פני הסכנה, להחזיר עטרה ליושנה. הרב סולובייצ'יק מנסה להביע התבדלות זו בהוראה, בהסמכת רבנים ברוח תורתו ובמחקריו, ובעיקר בגיבוש תורה ניאורשמרנית, המלמדת זכות על התרבות הרבנית, כמו שהיתה קודם שנתפתתה להשפעות המודרניות, לתרבות האמנציפציה ולתרבות הלאומית-הישראלית ושהוא השכיל לקלטן לתוכו ולעכלן על פי דרכו.

קולו של הרב הזה הוא אולי הקול הנמרץ והנבון ביותר, היוצא ממחנה היהדות החרדית בדורותינו. ושני הכרכים של "ספר היובל", שהוקדשו לאישיותו ולפעלו (בהוצאת מוסד הרב קוק וישיבה אוניברסיטה תשמ"ד) הם עדות נאמנה להוקרה שבה זכה, על כל פנים במחנה הדתי-הלאומי בישראל ובארצות הברית, כלומר — במחנה השייך ברובו למה שקרוי כאן התרבות הלאומית-הישראלית. אבל מחנה זה, כשהוא יוצא להגן על האידיאולוגיה של עצמו, מגן במידה מרובה, כגון במאמריו של הרב סולובייצ'יק, גם על התרבות הרבנית, שעליה הוא אמנם חולק במעט, אבל ממנה הוא ניזון, וממנה הוא מקבל על דרך הביקורת — אף כי לא מפורשת ביותר, כיאות ליורשים. כבר אמרנו: התרבות הלאומית-הישראלית נאבקת עם שתי התרבויות שקדמו לה, עם התרבות הרבנית ועם תרבות האמנציפציה. מבחינה עיקרית זהו גם מאבקו הרוחני של ר' ישע בער (כמו שקוראים לו המוני יהודים בחיבה).

בפרק שיבוא אתעכב ביותר על מאמרו "איש ההלכה", ואביא ביתר פירוט דברי אחד המעריצים-המבקרים, החולקים בכל הכבוד, ובהעלמת חודו של העוקץ, על עיקר שיטתו של הרב, שהיא עיקר התרבות הרבנית כולה. המדובר באמונה, המייחסת להלכה ערך על-זמני, שאינו בשינוי לפי צורך הזמנים ו"השפה הטבעית", כלומר — על פי לשון הבריות בזמננו. הביקורת — כן ניכר בעליל — היא פרי התפיסה האנליטית בעיני לשון ומשמעות, כמו שנתבררה באסכולה הסצור לינגוויסטית בדורותינו.

(מאמר שני יבוא)

שיר אהבה לבן גבירול

יהודה רצהבי

אמנון אני חולה

| | | |
|---|---|---|
| כי חושקה, נפל בְּרִשָּׁת וְגַם מִכְמָר | / | אמנון אני, חולה! קראו אלי תָּמָר |
| אֶחָת שְׁאֵלְתִי מִכֶּם אֲשֶׁר אָמַר: | / | רעי, מִיָּדַעִי, אֵלַי הִבִּיאֶנָּה |
| עֲדִינָה, וְשִׁימוּ עַל יָדָהּ בְּכֹס תָּמָר | / | קִשְׁרוּ עֶטְרֶת עַל רֵאשָׁהּ, וְהִכִּינוּ |
| לְבִי, אֲשֶׁר בָּלָה בְּשָׂרֵי אֶ שֶׁר סָמַר. | / | תָּבֹאוּ וְתִשְׁקֵנִי, אוֹלֵי תִכְבֶּה אֵשׁ |

פירוש

1. אהבת המשורר לתשוקתו תמר מוצגת כאהבת אמנון ותמר שבמקרא (שמואל ב, יג). המשורר מזהה עצמו כאמנון בן דוד ומכריז שהוא חולה-אהבה. משקל השיר (המתפשט: מתפעלים, נפעל) מחייב הפרדה בין הזדהות המשורר (אמנון אני!) לבין הגדרת מצבו (חולה). ומה תקנתו ותרופתו? תשוקתו תמר. ולפיכך מזעיק הוא את רעיו להביא את תמר לפניו. המשך השיר מלמד שהרעיים הם ידידיו, שנהג לבלות עמם במשתאות יין, שנתקיימו דרך כלל בגנים. ותמר אינה אלא מוזגת-היין היפהפיה, שהמסובים נשבו בקסם יופייה. חוליו של המשורר נוטל ממנו את היכולת והאפשרות לצאת אל משתה הגן, ומשום כך הוא מפציר ברעיו להעתיק את המשתה על כל יסודותיו – הטבע, היין, הידידים והמוזגת – מן הגן למיטת חוליו. ויש ליתן את הדעת לקריאתו הלקונית של המשורר בפתחת השיר: שני פסוקים קצרים של שלוש תיבות ההולמים רוח-קצרה של חולה. המשפטים מעוצבים בתיאום תבנית, והם שקולים זה כנגד זה: הראשון – חולי, השני תרופה. התאמה נוספת של משקל וצלילים עולה משני הפסוקים: כל תיבה במשפט אחד שקולה כנגד חברתה במשפט השני. צליל "או" משותף לשתי התיבות המקבילות 'אמנון, קראו'. 'חולה אלי' אף הן חרוזות בחרוז משותף.

הסוגר מנמק את חוליו ובקשתו של המשורר: הוא חולה שנפל ברשת האהבה. והניסוח מעיד על הצטדקות: לא בו האשם, שכן הרשת נפרשה לרגליו. כפילות הלשון רשת ומכמר' מרגישה את קסמי יופיה של תמר, שמן הנמנע היה שלא להילכד בהם.

2. 'רעי מידועי' – פנייה של תחנונים לרעים, המזכירה את פנייתו של איוב המיוסר לריעיו: 'חנוני חנוני, אתם רעי' (איוב יט, כא). אף זו מוחרזת, בדומה לקריאה בבית הקודם.

'אלי הביאודה' הוא מעין חזרה על הבקשה הקודמת 'קראו אלי תמר'. שתי בקשות אלו מכוונות כנגד 'רשת ומכמר'. היא טמנה לו רשת ומכמר, והתקנה לשניהם שתי פעולות: קריאה והבאה. לשתי הקריאות גם אליטרציה משותפת: אֵלִי, אֵלִי. 'אחת שאלתי מכם אשר אמר' – נוסח אחר של הכתוב 'אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש' (תהלים כז, ד). לשון שמשוררת-ההלים אומרו על כיסופיו העזים להתנזר מן החיים ולהקדיש ימיו לעבודת הבורא במקדשו, אומר בן גבירול המשתעבד לתשוקתו, והרי יש כאן מחילון הקודש. בדבר זה נהגו משוררי ישראל בתקופת ספרד כמשוררי ערב (אצל האחרונים הפגיעה בערכי דת וקודש היתה חריפה וחמורה יותר).

3. בית זה עניינו התקנת התשוקה בקישוטים ועדיים כדי שהופעתה לפניו לא תהיה שונה במאומה מהופעתה במשתה כמוזגת יין למסובים. וכידוע שימשה המוזגת אובייקט-אהבה למשתתפי המשתה. משום כך נצמדו לשירת-היין נושאי אהבה וטבע (גם בשירנו נשתלבו שלושת היסודות), צוואת המשורר לריעיו משולשת: עטרה לראשה של תמר, תכשיטים לגופה, וכוס יין לכף ידה.

'קשרו עטרת על ראשה'. הכוונה לזר של פרחים וירק. המסובים במשתה יין – ובראשם המוזגת – נהגו לעטר ראשיהם בפרחים שנטלו מערוגות הגן. אגב הגדרת הקורנית מעיר ר' נתן בעל הערוך (המאה הי"א), כי ממנו היו עושים עטרות לשום בראשי המסובים בבתי-משתאות, כי ריחו נודף. וכן מצינו בשירה הערבית. שני האחים המשוררים אלכ'אלדיאן (המאה הי"א) כותבים במראה העלמות במשתה היין: 'חשות אלינו ביין עלמות, שקושטו/לשם הוללות, במחרוזת פרחים' (אלתעאלבי, יתימת אלדהר, קהיר 1834, ח"ב, עמ' 169). בישראל היו מקובלות עטרות פרחים בחתונות ובתהלוכות שמחה. בימי הבית היו מביאי-הבכורים צועדים בסך למקדש 'השור הולך לפנייהם ועטרה של זית בראשו' (משנה בכורים ג, ג). לאחר החורבן נאסרו עטרות חתנים וכלות, אבל של ורד ושל הדס התירו (תוספתא סוטה טו). על ר' ירמיה דשבשא מספר המדרש, שנטל עטרת זית וקשרה בראשו (איכה רבה ה, טז). זר הפרחים בראשה של תמר מכניס את ריח הגן לחדרו של המשורר החולה. 'והכיני עדיה' – הם תכשיטי הזהב שהנאו את צוארה וחזה שלה.

'בכוס תמר' – הבי"ת ללא משמעות (ראה בן ג'נאח, ספר הרקמה, מהדורת וילנסקי, ח"א, ע"מ פו). סתם 'כוס' – כוס יין (כתובות ח ב; סה א). 'חמר' – על פי הכתוב 'יין חמר' (תהלים עה, ט), שתירגמו יונתן 'עשין' (חריף, חזק). יין חריף נחשב למשובח בעיני השותים.

הקישוטים סדורים מלמעלה למטה: ראש, צואר וחזה, יד. פתח בצמח (עטרת הפרחים), המשיך בדומם (עדיים), וחתם בכוס היין, שהוא צמח ודומם כאחד (היין – פרי הגפן; הכוס כלי יקר מקושט).

4. 'תבוא ותשקני' – כנגד 'הביאודה' בבית שני. לימד שהבאתה היא לשם מזיגת יין

למשורר החולה. היין נחשב לטוב שברפואות, על פי הפתגם "בראש כל הרפואות אני יין" (בבא בתרא נח, ב).

'אולי תכבה אש לבי' – אש החשק היוקדת בלב המשורר גדולה מאד, וספק אם בכוח היין והתשוקה לכבותה. היין בשירה הערבית והספרדית נמשל לאש. לפי התלמוד 'יש אש שרוחה אש' (יומא כא, ב), אלא שכאן יעילותה של אש היין מפוקפקת.

'אשר בלה בשרי' – חוזר לאש. ומצינו במקרא 'אש' לשון זכר (משרתיו אש לזהט – תהלים קד, ד). 'בלה בשרי' הוא על דרך הכתוב 'בילה בשרי ועורי' (איכה ג, ד). תירגמו יונתן 'נתיישן בשרי מנגעים'. כאן צפון רמז גם לחולי-העור, שסבל ממנו המשורר, ושהיה מלווה לעתים בקדחת. מצביעים על כך המשך השיבוץ 'בילה בשרי ועורי', והתרגום הארמי שנקב בנגעים. כביכול שתי אשות קברו על המשורר: אש החשק ואש החולי. אחת מכלה את הגוף (בשרי) ואחת את העור.

'אשר סמר' – חוזר ל'בשרי', דהיינו הגוף. 'סמר' יש לפרשו על פי הכתוב 'סמר מפחדך בשרי' (תהלים קיט, ככ). תירגם יונתן 'מצלהב' (נשרף, בוער). חתימת השיר באש, שפשטה מן הלב ומאיימת לכלות את כל הגוף, מבטאת את האהבה הלוהטת שכבשה את המשורר. שתי המלים המרכזיות בבית החתימה הן אש ולב. ושתיהן צצות חליפות: תבוא ותשקני (אש), אולי תכבה (לב), אש לבי (אש ולב), אשר (אש), בלה (לב), אשר (אש). פתח באש וסיים באש ופירט ארבע פעמים 'אש' כנגד שלוש פעמים 'לב'. לומר לך, שהאש גברה על הלב.

אהבת המשורר ופרשת אמנון ותמר

מקובל בשירת האהבה הערבית לא לפרש בשמה של האהובה כדי לשמור על כבודה, בפרט אם היא אשת איש. כך נהג גם בן גבירול, שנתן לתשוקותיו כינויים של נשים שנודעו ביופיין. חכמים מנו ארבע נשים יפהפיות בעולם: שרה, רחל, אביגיל ואסתר (מגילה טו, א). בן גבירול בחר לו את אביגיל ותמר, ועל כל אחת מהן שר שני שירים (ראה שירי החול לבן גבירול, מהדורת ירדן, סימנים: ריא, ריג, ריב ושירנו). בחירתו באביגיל ותמר אינה מקרית. שתיהן התייחסו על בית דוד: אביגיל אשת דוד ותמר בת דוד. המשורר, שנשא את השם 'שלמה' והתפאר בשירתו וחכמתו, ראה עצמו צאצא לשלמה המלך שנודע בשירתו ובחכמתו (מחברם של שיר השירים וקהלת). בשירו 'ניחר בקראי גרוני' הוא מכריז שישחר את החכמה כל ימי חייו, כפי שציווה שלמה וקיננו בספר משלי:

אֲדַרְשׁ בְּעוֹדִי, אֲחַפֵּשׁ/בְּמִצְוֹת שְׁלֹמֹה זְקֵנִי (בית נב)

ולא הוא בלבד מתייחס על בית-דוד אלא גם תשוקותיו. בשירנו הוא נוטל לעצמו את השם אמנון ולאהובתו הוא מכנה תמר. חרוז השיר הוא 'מר' והוא בא ללמד על סבלו של המשורר ואף על מקור סבלו 'תִּמְרִי' (כפי יהודי ספרד הגייה אחת לפת"ח ב'מר' ולקמ"ץ ב'תמר').

שיר אהבה לבן גבירול

השוואת השיר לפרשה המקראית מעלה כמה נקודות משותפות: בעניין ובלשון. יפי תמר נתפרש במקרא 'ולאבשלום בן דוד אחות יפה ושמה תמר' (שמואל ב יג, א) ואילו בשיר הוא צפון במלים 'נפל ברשת וגם מכמר', שהם קסמי יופיה. חוליו של בן גבירול מפורש במלה 'חולה' והוא מכון כנגד 'דל' שבמקרא. יונדב, ריעו ובן דודו של אמנון, שואל אותו 'מדוע אתה ככה דל בן המלך' (שם יג, ד). חכמי התלמוד ובעקבותיהם ר' סעדיה ומדקדקי ימי הבינים פירשו 'דל' – חולה (נדרים מ, א; תפסיר ר' סעדיה למזמור מא, ב; בן ג'נאה, ספר השרשים). 'רעי' מקביל ל'זאמנון רע ושמך יונדב בן שמעה' (שמואל ב יג, ג). על כולם עולה צמד הפעלים 'תבוא ותשקני' כנגד 'תבוא ותברני... תבוא ותלבב' בשני כתובים סמוכים במקרא: 'תבא נא תמר אחותי ותברני לחם (שם, יג, ה); תבוא נא תמר אחותי ותלבב לעיני שתי לביבות' (שם, יג, ו) אלא ששם מאכל וכאן יין.

בשיר פועלות הדמויות הבאות: המשורר-החושק, תמר החשוקה וריעי המשורר. ומעניין לראות כיצד מתחלקים בתי השיר לפי דמויות: א: המשורר והתשוקה; ב-ג: הריעים והחשוקה; ד: התשוקה והמשורר. נמצא שהחשוקה פקודה בכל בתי השיר; המשורר והתשוקה – שתי הנפשות הראשיות – מתלכדים בבית הפתיחה ובבית החתימה במצב של סיכול. על תיאום ריתמי בין שני הבתים מצביעות התיבות של העמוד השלישי, שנוספה בראשו אות שוואים (ברשת, בשרי). הזוגיות של הנפשות הראשיות – המשורר והחשוקה – משתקפת גם בצמדי הלשונות הקבועים בכל בית: רשת ומכמר, רעי-מידעי, קשרו והכינו, תבוא ותשקני.

כתובת ערבית קדומה, שנקבעה בראש השיר, מגדירה אותו במלים: 'מן המצוינים והנפלאים שבשירי האהבה שלו'. והרי זו עדות להערכה הגדולה שזכה לו השיר.

הפנתיאיזם הפוגלי והניחום בתוככי האדם

אהרן קומס



האופל והפלא – נקודות האיזון בתפישת
עולמו הפסימית של דוד פוגל*

II הפנתיאיזם הפוגלי והניחום בתוככי האדם

קודמת למוטיב הטיטאני, ובכל אופן לצידו, מתקיימת הזיקה האחרת לטבע – התפישה הפנתיאיסטית. בדיקת מערכת ההתייחסויות של כל משורר בדור ביאליק, ועד פוגל ואלתרמן, מראה כי תחושת עולם בגילויה ובמעלותיה השונים, מהווה פן חשוב בתפישת העולם. יכול משורר כביאליק להטעים את המשולש – אלוהים, טבע, אדם – במלואו, כדי לסמן את תחומי גן העדן האבוד (של הילדות); יכול משורר כטשרניחובסקי להעמיד את תחושת העולם הפנתיאיסטית כאנטיתזה לדתיות הימושנת של העם (שני משוררים אלה, איש כדרכו, מציגים גם את הפרובלמטיות החריפה שבתוך תוכה של הזיקה הפנתיאיסטית); יכולים משוררים כשטיינברג ואלתרמן, שיצירתם רובה ככולה חילונית היא ונקיה, כביכול, מכל ס. יג מסורתי, להתייחס לתפיסה הפנתיאיסטית במספר קטן של שירים; אולם חשוב הוא מכל, כי כאן אחד הנושאים המהותיים ביותר בשירה העברית החדשה כולה, מסורת המגיעה אליה כשלב מאוחר, דחוי מאד, של נושא שנהג בשירה האירופאית במאה התשע-עשרה. ועם זאת אין משוררינו מרפים ממנה עד לדור המדינה, בשירת פוגל בצד הטרנסצנדנטי – אלוהים השרוי בתופעות הטבע, איננו מתקיים כמעט (ביטוי יחידאי, בשעת התפעמות הוא: "אדמת-יה", בשיר **מעמקי ינקותך** [הדממה, לד; 188]). סימניה של תחושת העולם הפנתיאיסטית הפוגלית הם ראייתו האחדותית של הטבע, בשלל הופעותיו, וקיום זיקה אנלוגית-נעלמה בין עולם הטבע לעולם האדם.

הפתיחות לעולם הטבע כמקור עיקרי לבניין השיר, אפילו במגמותיו התנאטיות, הוא אחד הפרקים האחרונים בזיקה הרומנטית בשירתנו. גם אם לא תתואר כמעט שירה המתנתקת לגמרי מן הזיקה הזו (אחת הסיבות למשבר המתרחש בשירה המודרנית היא **הכרת** הצורך בביצוע הניתוק, מבלי יכולת להגשימו כמידת ההכרה הזו) – הנה פוגל, ואחריו אלתרמן, הם האחרונים המשמרים זיקה ללא פער רפלקטיבי-אירוני באשר לה עצמה, ומבלי שמטפוריקה אחרת, אורבנית-תעשייתית, תחלחל בתוכה, ותנכרה. יער (עץ, אילן), צפורים, הר, כפר, סוסים (דהרות), נחל, בריכה, קיץ, שמש (יותר מירח!), שקיעה,

* ראה **בצרון** קיץ תשמ"ה-סתיו תשמ"ו, עמ' 53-67

שחקים, רוח, עננים (עבים), ערפל, לילה – הם המהווים את אבני היסוד באוצר המלים של פוגל, כשמערכת דימויים זו נתמכת על ידי לשון שהיא בעיקרה תני"כית. בדרך זו מוצגת תמונת עולם ארכאית, קדמונית, שהיא אנלוגית לעולמנו, וכמעט אלטרנטיבית לו. מחוז בריחה ותחליף סמוי, שגם אם הוא בא לצייר צער וסבל, בחוקיו ובהתרחשויותיו קיים הוא לעצמו. התייחסות פוגל למערכת זו אינה ממילאית. פוגל, כמשורר גדול, מפיח חיים חדשים בעולם הטבע ומגלה בו את זיקתו הייחודית. ההאנשה, אולי יותר מפיגורה אחרת, אינה מנותקת מזיקה לתפישת עולם. פוגל מאניש לא רק, כמקובל, את מושגי המרחב – "כפרי" (94; 80) "גנים" (81); **הדממה** 249-257; "תרזה" (88) "חורשה" (98), "שביל" (185) "נחל אפל [...]תחנה מתה" (166), אלא גם את פרטי הזמן – "ימים" (74) "ערב" (81; 99; 155; **הדממה**, 202) "יום סתיו" (88) "לילה" (89; 105; 112; **הדממה**, 155) "רגעי היופי" (114) "צהרי קיץ" (181) "מיכון", "סתיו" "אורחת הימים" (**הדממה**, 149; 181; 255)⁴⁰. אכן, שימוש עקבי בהאנשה מחזירנו אל ראיית התום הראשונית עד לתחושת לגבש מכלול אותנטי.⁴¹ ככל שהירבה לחיות בערי אירופה הגדולות (וינה, פריז), נשאר פוגל בדימויו בן "כפר".

נבחן עתה מספר דוגמאות בהן מוגשמת תחושת העולם הפנתיאיסטית:

בְּאֶצְבְּעוֹת עֲנָנוֹת

פּוֹרֵט הַגֶּשֶׁם

מְגִינֵת-נְכָאִים חֲרָשִׁית

עַל עוֹגֵב הַלֵּיל הַשְּׁחֹר.

(שער, 35, 108, [וינה, 19.9.1922])

השיר מציע בפתיחתו את היסוד המאגי-מוסיקלי שבלילה, כשהמאגיה היא בחושינו הציור (גשם פורט מנגינה באצבעות ענוגות), בצירוף ההרמוני המושלם ("עוגב הליל השחור")⁴² ובתחום המשמעות: האנשת הטבע לא רק פיגורטיבית, כי אם בהענקת תכונה אנושית ספציפית, נגינה, לכוח הטבע (התואם המשתמע הוא בזיקה ה'מוסיקלית' בין מיקרוקוסמוס למאקרוקוסמוס). עם זאת מתקיים מתח בין שתי השורות הראשונות ("ענוגות [...] פורט") לבין השתיים האחרונות ("נכאים [...] השחור"), כש"חרישית" ממצע ביניהן.⁴³ בטרם נכריע בדעתנו לאן נוטה הציור, אם לחרדה או לנחמה (תחילה גוברת ה"חשכה"), מפרט הדובר את הזיקה הישירה בין האדם לטבע:

וְנִשְׁתַּק לְגֶשֶׁם,

כִּי יִשְׁיחַ עֲצָבֵנו.⁴⁴

כִּי אֵין עוֹד מְלָה בְּפִינוּ [...]

במקום שְׁכָלוּ המלים שם יכול כוח הטבע להביע את רחשי הלב, אחווה כלשהי, התחלקות בצער והבעתו על ידי הזולת היא המעלה שפוגל חתר אליה בהתייחסותו לבני האדם כאל כוחות הטבע. ב"שיר היס" (הקודם במקצת, 5.2.1921), מביע הדובר הזדהות מפורשת, "באין דברים", עם כוח טבע אחר – היס: "ככה יכולנו לחיות יחדיו/אלפי שנה" (שער, 49). כשם שהגשם "משיח עוצבנו", כן היס והאני מתחלקים ביניהם בפורקן, ללא דיבור, לצערם: "אך יהמה האחד בכאוב לו/המון נאדרי ופראי, וואחד ינקם חרישי/באין

דברים [...]". הלשון המרוממה, הארכאית, ("נאדרי ופראיי")⁴⁵ הולמת את כוחו הקדמוני של הים, בפנייה אליו מביע פוגל תחושה שהיא בגבול הפנתיאיסטי והטיטאני; אחווה-עד-זהות מזה, ושאבת עוצמה מטא-אנושית ("אלפי שנה") מזה. מעבר לזיקה הזו לים מרמז פוגל לחולשתו כאדם, וכמשורר: שלוש פעמים חוזר הביטוי בדבר אי-פריטת הכאב לדיבור ("ואין לך דברים [...] כי אל לנו דבר [...] באין דברים") – ביחס לים, "לנו", ולדובר עצמו. חזרה ריטורית זו – המרמז בה פוגל לפואטיקה אידיאלית?⁴⁶ והאומנם משתמע מכך כי רק במעלתו של אחד האיתניים, הים, תיתכן התבטאות ב"אין דברים"? אך "בכאוב לו" – האם אפשרי הוא ביחס לים? ובאשר לאדם, האם הוא תנאי למבע השירי?⁴⁷

בשיר הגנוז **ארנבת נבהלה**, לאחר ציור פנורמי-קטלוגי ("ארנבת נבהלה [...] צפרדע [...] תולעי הזוהרה") מסכם המשורר את תגובתו בנימה פנתיאיסטית מובהקת:

מה תקרב אָז נְפְשִׁי מְאֹד
אֶל עֵצְמָה וְאֶל הַכֹּל.⁴⁸
(הדממה, 118)

פוגל מציג פה יחס של תלות בין מצבו שלו לבין זיקתו לעולם: הקירבה אל הטבע כמוה כקירבה אל האני עצמו; ולהיפך, התרחקות מהטבע, כמוה כהתרחקות מעצמו.

הצורך ביציאה מגדר עצמו מוליך את פוגל גם אל פתרונות משניים, בהם אין אקספאנסיה חובקת זרועות עולם. הביטוי הַשִּׁיר לַכֶּךְ, (בשיר **אלוהיי, בינה**, [וינה, 9.6.1922]) – "חפצנו כי נִשְׁחַק [...] על כל עֵז נלעגת" (**הדממה**, ב; 143) מתגשם בציורים של קירבה אידיאלית בין המשורר לבין בעלי חיים שונים. פעמיים ושלוש מצויים ציורי הרמוניה בהתאם לקונבנציה הפסטוראלית: "שנתי צפורים תאמרנה [...] כפי בית אין לי, [...] וקרבה כל עֵז וכל פרה מתונה/לברכני" (**הדממה**, א; 141); "אלינו, הכבדים מדור דור, עיתים טלאים זעירים באים, שחורים ולבנים, ושמנו סנטר חלק/בכפינו". (**הדממה**, מג; 201); "ואט עלינו להלך, כבשים שותקים עימנו/וכל ענווי העופות." (**הדממה**, נו; 217). ציורים אלה מציינים לפי הסדר – יחסים של הרמוניה נעלה ("וקרבה [...] לברכני"), המחפה על מחסור ("כי בית אין לי");⁴⁹ בדוגמה השניה – התרפקות פסטורלית של הטלאים, המציינת, אולי, את ההשלמה עם הזמן (יום ולילה – "שחורים ולבנים"), כאי של ניחום מול מהלכו האלים ("חטף אותי לילה"); והשלישית, היאלמות ("איכה עוד נשיר [...]?!") לנוכח מראות הטבע, כשהתגובה היחידה היא הליכה איטית ואילמות, שמצטרפים בה "יאנחנו" וחיות "ענוות", שאין בהן רוע או תוקפנות. מוצגת הַשְּׁלֵמָה עם חיות הבית הפשוטות – עז ופרה "מתונה";⁵⁰ "טלאים זעירים", "כבשים" ו"ענווי העופות", אך אלו מקורן לא בריאליה, כי אם בעולם האגדי-הקלאסי ובמוסכמותיו לציור תואם אידילי. ציורים אלה מתקיימים עד לשלב מאוחר ביצירת פוגל (וינה, 12.10.1924; פריז, 10.6.1926; והטוויל, 18.3.1936, ובהתאם), והם מסמנים, עם שירים אחרים, מגמה של השלמה ופיוס. מבחינה מוטיבית-פיוטית הם מכשירים את הקרקע לציור הנהדר של "ועז ענודה מחרוזת כוכבים": הפסטורלי הופך להיות פסיכולוגי-חלומי, ספק בהדגש מיתולוגי-קוסמי, ספק בהדגש מיסטי.⁵⁰

הציורים הפסטוראליים מהווים אחת ההסתעפויות של העמדה הפנתיאיסטית בשירת פוגל. מלבד ההתקשרות לבעלי החיים המציינים את השלווה הפסטוראלית ניכר בהם

הווייתור על ההתייחסות אל תופעות הטבע הנשגבות (ים, הרים) או הקמאיות (היער, כדלקמן). ואולי נעשה כאן, שלא מדעת, נסיון לחמוק אל אחווה מיוחדת, שאין בה משא ומתן, רק שותפות-גורל-וחיים אנימלית, ללא מועקת התרבות והדעת.

מגמות אלו מוצאות ביטוי מלא בהעלאת מוטיבים קמאיים בגבולות התיישה הפנתאיסטית.⁵⁰ מכל תופעות הטבע שתיים הן שפוגל מציג כלפיהן עמדה עקבית, כאובייקט של הזדהות וְאִקְסֵפְאֵנְסִיָה של האני – האילן (היער), והלילה. פוגל חוזר ומצייר עצים מסויימים, ויער, כיסמלים בעלילת האהבה (כגון: "הליבנה", לאוהב [151], ו"התרזה הערומה" [88], "יער אפלי" [84] ו"יערך" [הדממה, 183] לאהובה), ובוודאי כרקע לה ("ערבה באצבעות חיורות" [152], "אורנים צפופים" [185] ו"שני טורי ערמונים", [הדממה, 204]), וכן "מרבד צל יער" [94], ה"חורשה" [98] ו"יערי המרחק", [100]. בכלל משמש האילן כאובייקט של התבוננות מפליאה⁵¹: "ראה, כל מי הנחל/חפזו לשטוף למרחקים, אך אילן עתיק/עודו מכביד על מצבתו, /שחוח" (שער, 38). פוגל חוזר על ציור זה, המעורר הדי כתובים קודמים,⁵² לקראת סיום השיר, ובינתיים מובא ציור בו אלגיות מעורבת בהשתאות: מחד גיסא הכבידות, הכבילות למקום אחד וכעין מוות תוך חיים ("גיועו נוגים בדמי ארגמן [...] מכביד על מצבתו"), ומאידך גיסא "אלפי נודדים" (תעקיף לציפורים), שרחשו באילן העתיק. בקצרה, אריכות ימים כמקרבת למוות וכמציינת, בד בבד, חוסן ועוצמה. אין פלא, לפיכך, כי בשיר **על שפת הכרך (שער, 2)** "לחשו עצים כהים" הוא כזכרון מן הילדות האבודה. ואולי כאן 'חווית השתיה', ממנה מסתעפים דימויי האילן והיער במגמותיהם השונות, עד כדי סימול נפש המשורר בחוויותיה הייחודיות.

ההזדהות הגמורה עם הטבע, ועם האילן בפרט, מובעת בצורה מפורטת-ריטורית בשיר **עוד אילן עימדי** (וינה, 13.9.1924). זו הפעם מגייס פוגל את כלי הריטוריקה שבה מרד, כביכול, כדי להביע תחושה של התרוממות הרוח ופתיחות אופטימית. בהקשר הנוכחי – ההיבט הפנתאיסטי, ביטויים רבים בשיר מקבלים ייחוד ועומק. ההרמוניות שבטבע ("יחדיו נגילה, באהוב שמש אמירינו") והשאיפה הגלומה לאחדות (שבע פעמים חוזרת המלה "כל" בשיר: שבילי כל אדם [...] כל צפוריך [...] כל ילדיך הקלים [...] לבב כל ירק וכל רמש, /כל כלב וכל פרה", [הדממה, 154] – מצטרפות אל שאר ההדגשים הריטוריים הנשמעים כזרים על רקע שירתו האליפטית של פוגל. בכל אופן כאן, יותר מבכל שיר, מתקרב פוגל, דרך הטבע, אל האל השרוי בעולם ומנהיגו. ב"שם המפורש" לא השתמש המשורר, אך כל השיר פונה הוא אליו בכינויו הייחודיים.⁵³

חזות ההתמזגות בטבע מצויירת בצורה מרתקת ביותר בשיר המוקדם **לחמי אזל (שער, 47)**, (וינה, 24.5.1918). הפתיחה – תמונה נדירה של מצוקה וחוסר מנוחה,⁵⁴ מסתכמת בשאלה הנדמית כריטורית: "אי תשקוט נפשי [...]?" (ברי, כביכול, כי אין לדובר מרגוע). והינה השיר מציע במהלכו תמונה הדרגתית של התמזגות באילן, ובטבע כולו. בשלב ראשון – "יחידי אבוא אל המעבית/אל אילן עתיק/אישענה – ותוכי אפלי"⁵⁵ כאן הצטרפות, ולכל היותר היתדמות (בין אם "ותוכי אפלי" הוא הנימוק להתקרבות, ובין אם הוא תוצאה שלה); אך בבית השלישי האני הוא כבר במעלת "האילן העתיק", עליו נשען: "במרומי ערב/ורוחות ישוטו/ויפרעו צמרותינו".⁵⁶ בכך הושלם השלב הראשון. אך עדיין לא ניתנה התשובה לשאלה שבראש השיר – "אי תשקוט נפשי?" אכן, השקט בא רק עם בוא הלילה, ועם ההזדהות הגמורה עם האיתנים:

אֵל הַלֵּילָה
אָבֵלֵט דּוֹמָם
וְיַעַר וְלֵילָה אֵהִי.

ל"אילן" כבר נתדמה הדובר, ומכאן תחושת האקספאנסיה שבציור הפנתיאיסטי: במקום אילן – "ויער ולילה אהיי". געגוע זה אל כוחות הטבע, המפעפע במגמות שונות בשיר פוגל, יש בו יסוד של בריחה מן התרבות, די־הומניזציה במגמה מיוחדת, או כפי שפוגל עצמו ניסח זאת בשיר **עוד אילן** – "בלי דעת".⁵⁷ אך המשורר שם סייג למגמה התנאטית הגלומה בלילה (הדימוי השגור ביותר בשירת פוגל)⁵⁸ על ידי התגברות ה"יער": "כה אעמוד/שנות מרגוע – /ותוכי אפלי". "שנות מרגוע" בסיום הן התשובה לשאלה שבראש השיר. המנוחה נמצאת במעלה האיתנים, בהתמזגות ממדי החלל (יער) והזמן (לילה)⁵⁹, כשהמשורר מאבד עצמו, וממשיך קיומו, בד בבד, מעבר למגבלות אנוש.⁶⁰

בהקשר זה של הזדהות עם האילן והיער, וכן עם הלילה,⁶¹ הגלגול בתרזה הוא בעל משמעות רחבה – פנתיאיסטית, ארוטית ותנאטית. בשיר **הנני רץ** הפתיחה מבועתת לחלוטין: "הנני רץ ורץ במורד" (תנועה הרת אסון כשלעצמה⁶²). ומייד הציור המקאברי – "גלגולתי מלבניה/מול שחק שחור". הריצה במורד, היות וריצה זו היא מעין מחול מוות (הגלגולת) וההנגדה החריפה בין הצבעים מכינים אותנו, בהצטרפותם, להתפתחות הרת שואה: מגמת התנועה יכולה להיות רק אל הקבר. ברם פוגל קוטע מהלך זה על ידי תמונה קונטרפונקטית-סטאטית של הנערות, שהן בחזקת צופות, ואולי אף תומכות ("עמדו מאחרי"); אף נוצר עימחן מעין קשר ישיר, עם המגע הפנטסטי של שערז' בהן: "איתן שיערי השחור ככנף ערב"; לרגע גוברת האידיליות בתחושה ובצליל ("ערביים ערבים") ואף בצבע אופטימי ("יוורידו"), אך זהו רק אינטרמצו במהלך המקאברי, הנסגר עתה: "עת בקשכה אל הניקרה אפולה". בכך באה אל קיצה התנועה כלפי מטה, נאטם המרחב בדימוי־סגור ייחודי ("הניקרה")⁶³, ונסגר המעגל העלילתי הראשון בשיר. אולם הסיום המדומה הראשון אינו מהווה סוף דבר, אלא אך הכנה לסיום אחר, בלתי צפוי:

מִקְרָבִי⁶⁴ תִּשְׁגֶּגְגְךָ אֶז תִּרְזֶה
וּתְכַדְרֶה⁶⁵ צְמִרְתֶּה;
נְעֻרֹת־מִחֶרֶץ תִּבְאֵנָה תִּשְׁבְּנָה בְּצֶל־צְמִרְתִּי,
בְּחֶם הַיּוֹם
מִבְּלִי דַעַת תִּצְהַלְנָה.
(179)

בחירת התרזה דווקא – סמל הנערה (88; 109) – ולא "ליבנה", ערמוני' או 'אלון' (כעץ גברי), מגשימה את ההתמזגות הארוטית במוות, גלגול פנתיאיסטי־פגאני⁶⁶ בואן של "נערות מחרי" אל "צל צמרת" מהווה אישור לאיחוד הארוטי הסמלי שהוגשם בדרך מיוחדת ב"תרזה".

עם זאת, השיר מסתיים בעקיצה אירונית: "מבלי דעת" כאן (בניגוד לתאומו בשיר **עוד אילן**, **הדממה**, 154) אינו מציין יעד, כי אם אירוניה דרמטית של הדובר ביחס לדמויות שבעלילה: הנערות אינן משערות מהו המהלך המורכב המאפשר להן ליהנות מצילה של התרזה; וכן אף סופן עתיד להיות 'גלגולי' באילן כלשהו. אך מאידך גיסא, האין "מבלי דעת" זה, כפי שפוגל מציין בשיר **אלוהיי**, **בינה**, אכן תנאי לצהלה ולשמחת חיים! והאירוניה של הדובר בסיום, האם אין היא בעצם לגלוגו של המנוצח?⁶⁷

אפשר לראות בפתרון הפנתיאיסטי, ובפיתוחו הטיטאני לא כל שכן, פתרון מדומה, מעין אשלייה רומנטית. זוהי שאלה של שיקול ערכי. ספק אף אם נוכל כיום לחוש

בסגוליותו בדורו של פוגל, בשנות העשרים והשלושים של המאה שלנו. העובדה כי פוגל מוגדר כמשורר פסימי יכולה לעורר רושם כי נעשה כאן מאמץ של מאין איפכא מסתברא. ולא הוא. ביומנו (25.5.1919) מעיר פוגל על תשוקתו לצאת מן הכרך – "ציאה לאוהל דל ובודד בקצה יער נידח"⁶⁸ אכן, בלי הבנת עמדה זו של פנייה לטבע כדי הזדהות-היטמעות-התעלות לא יובנו רבים משירי פוגל. הדיון במשורר זה יצטמצם במספר מועט של שירים, וחלקים ניכרים ביצירתו יונחו כחסרי עניין **אמנותי**. ברם שירת פוגל אינה מוגבלת, בנושאים כבמהלכים, לתפישת עולם אחת ולדרך אמנותית יחידה.

ד

השלב הפנתאיסטי והטיטאני אינו האחרון בגישוש לקראת מוצא חיובי. בשיריו האחרונים מוותר פוגל על תלותו בחוץ כלשהו והוא מבקש את השלימות בתוככי עצמו: "רב הלאנו זה הרחוב; נשובה אל קירבנו!" (פריז, 25.5.1937). המשורר מכריז על מגמה זו כאילו נתן את כל חילו לחיים חיצוניים – "חינגה", הוללות ו"המייית שווא", עד כדי כך שהוא משתמש בביטויים החריפים ביותר לחרדה – "אימה כבדה" ו"פחד", לא כצפוי, ביחס למוות, כי אם ביחס לקשריו החברתיים. והינה, בביטוי זה של ההתכנסות פנימה משמר פוגל את הזיקה ששימשה אותו בשלב האחר, שלב היציאה אל הקוסמוס:

[...] נְשׁוּבָה אֶל קִרְבָּנוּ!
 יַעַר עֵבֶת הוּא וְשִׁקְט, בּו נְעַמִּיקָה שְׁכֶת,
 קְרוּבִים יוֹתֵר אֶל הַחַיִּים, קְרוּבִים אֶל הַמָּוֶת.
 יִנַּע בָּנוּ עֲלֵה נֶדְף – וְדִינּוּ.
 (הדממה, נח; 220)

האלטרנטיבה להוללות הכרך, לחיים ריקניים-חיצוניים, היא בתוך האדם פנימה. ותוך זה מוצג כ"יער עבות", הממצה את חווית החיים והמוות. דימוי יחיד זה ברצף הדקלמטורי-ריטורי של השיר הוא בעל סגוליות מיוחדת. הוא משמר את הזיקה הפנתאיסטית שככתבת תשתית, המהווה יסוד לפיתוח נושא אחר. אך דווקא שימוש מישני זה מעיד על עוצמת הזיקה הפנתאיסטית. זו מפכה גם מתחת לפני הקרקע, בחומרים המטפוריים, בשיר שאינו בעיקרו שיר טבע.

זוהי אחת ההתפתחויות החשובות בשירת פוגל בשלבה האחרון. "שיבה" של האני במגמה חיובית מתקיימת לגבי דמויות מוגדרות – האם ("הנני שב אליך אמי", 154 [ינה, 21.2.1918]), והאהובה ("אל שדותיך השלווים אשובה", **הדממה**, לב; 183 [פריז, 4.6.1932]).

התגבשות השיבה העצמית, לעומת זאת, רצופה הסתייגויות ונסיגות. בשיר **שוורי הכבדים** (פריז, 8.10.1925), שיבה פירושה חזרה אוטופית לנופי העבר, ופוגל דוחה אותה מכל וכל: גם כאן אין הוא פנוי להמולת הכרך – "וליבי לא ייפן ליין", והוא מכריז – "ואנוכי לא אשוב" (**הדממה**, טו; 161). פוגל חוזה כבר את המניע לשוב, אך עדיין אין הוא בשל לכך; או שמא שיבה זו, כיוון שהיא קשורה בנוף קונקרטי, הוא דוחה אותה. זיקת הדברים להצהרה החיובית – "נשובה אל קירבנו!", מתבררת פעם נוספת בסיום השיר: זו הפעם נסחף הדובר על ידי פיתויי ההבל של הכרך ("רחובות הוללים/הרסו אל חדרי/וישאוני איתם"); בשלב זה היכולת לשוב אל עצמו מותנית ביכולת להתנתק

מפיתויי "הרחוב"⁶⁹ בשיר אחר, גם הוא קודם לשיר **רב הלאנו**, "לשוב" משמעו לחזור אל המוות: "ואני ההולך כבר לשוב" (**בעלות הגשם, הדממה, מ; 195**). **בשיר ספינות באות** (פריז, 27.5.1934), המקדים בשלוש שנים את **רב הלאנו**, נואש פוגל מן החיפוש העצמי: "ואז נסיף לכת בעצב, /בקש אותנו **לשווא/ברחבי העולם**" (**הדממה, נא; 212**). בשלב זה החיפוש מכוון לנקודת משען בחוץ. מאמר זה רצוף אזכרה: "אני זוקף צווארון לבושי/והולך ממני, /הרחק ממני" מסיים את השיר **הה, ימיי (הדממה, מט; 209** [12.10.1934]), שבמרכזו נסיון שיבה בלתי מוצלח. גם כאן הכשלון הוא בשל תלותו של הדובר בגורמי חוץ: את ימיו הקודמים אינו מוצא, ואילו שינוי מקומו של אביו – הספה (!) מבשר, מטונימית, את כשלון החיפוש העצמי – "ואף אני אינני". אכן, השיר **רב הלאנו** מהווה נקודת-מפנה דרמטית, ומכאן אולי ניסוחו הפרוגרמטי-הרטיטורי. את אישורו הפיוטי הוא מקבל כשנה מאוחר יותר, בשיר **זה העולם**, שבמרכזו השיבה ("מרחוק אשובה אליי") אפופת הגדולה והמסתורין: הביטויים הרצופים "אליי" – "ביי" – "אנוכיי" – "קירבי" מציינים את הזירה החדשה, הפנימית, להתרחשויות מופלאות, שרק הן גואלות את האדם מסיבלו.

כי פוגל אינו סנטימנטליסט, כי הוא אינו נסחף על ידי הפתרון החדש, אפשר ללמוד מהשיר **תוך טודת נעורי** (פריז, 23.9.1937), המקדים בשנה את **זה העולם**, אך מתפרסם עימו יחד. "והנה עם שובי יחידי הביתה" נשמע עתה מוכר, ומבטיח. אולם גם בשיר זה השיבה היא אל נוף פיסיקונוקרטי ("הביתה"), והיא מנוצלת, אכן, לשם עשיית חשבון נוקב עם האל, עימו נפגש הדובר כעם "זקן ועניי" הנוקק למקל (**הדממה, סח; 239**). אף בשיר **נבוך המבט** (פריז, 1.2.1938), החותם את קבוצת השירים שראתה אור ב**כנסת ה, ת"ש** – השיבה אינה בעלת אופי מופנם, והיא מצוירת לא כהישג, אלא כמעט ככשלון: "אם כי ניצחתי – מנוצח אעמוד מול החוף. /וכצאתי לבדי כן ריקם ולבדי אני שב". (**הדממה, סז; 238**). פוגל רחוק פה מזיקה טיטאנית או פנתיאיסטית. מורגש הניכור ביחס לעולם הטבע ("חוף" כפשוטו), ולא פחות מכך הניכור ("חוף" מטפורי) בינו לבין עצמו. האיזון מושג בהיפוך מושגי השיבה: לא המשורר שב – אלא המראות שבים. דוגמא ראשונית מצוייה בשיר **השמשות מאפילות** (וינה, 4.10.1919). ההתרחשות המתוארת היא בלתי תלויה ברצון הדובר. היא נעשית בכוחו של זמר מקרי:

מְפָרֵחַק הָאֶפֶק
 יִגְיַע אֶלְיִנִּי
 זָמַר מְשֵׁךְ וְנוֹגֵה
 וּמַעֲלָה עֲרָבֵי הַיְלָדוֹת.
 (186)

הקטלוג בהמשך השיר ("ערבי הקיץ [...] ש[...] ר[...]"), "חריקת מוט חלוד [...] דלי עץ [...]") אינו בעל עניין, ועם זאת שיר זה הוא בעל חשיבות רבה בשירת פוגל. כוחו של ה"זמר" – ביחס ל"העלאה" מאגית של עבר נשכח, מהווה נושא שפוגל נוגע בו אך מעט (ר' "החצוצרה" המריעה "שירי ילדות בהירים", **שער, 7**). כאן מוצב ציון לכוחו של ה"זמר", ומואר היבט נעלם בשיר הפתיחה **ללפני השער האפל**: "זמר חרישי אשלח" הוא

בעל ייעוד, והוא מהווה אות להתגברות על האימה השוררת. בשירנו הזמר מחזיר מראות מן העבר, אך הללו הם כזוטרות מקריות, שאף אינן מעוררות תגובה של הדובר. זו מרומזת רק בביטוי "ולא ידענו" (ש' 11) – ספק במשמעות המצומצמת של 'מבלי שחשנו' או 'היינו מודעים', ספק במשמעות הרחבה, כציון למצב האידיאלי – 'ללא דעת'.⁷⁰

בשיר **סתווים וחוקים** (הוטוויל, 12.2.1939) הרטרופקט אינו בגין מצבו של הדובר בהווה ("על שפת הכרך אשבה, / עייף אשבה", **שער**, 2)⁷¹, או על פי ראייתו את ההרס שנשתרר במחוזות העבר האינטימיים (**בבית**, **שער**, 8). במקום ההתרפקות הרומנטית המהופכת – הדסטרוקטיבית-פסימית, אל מראות שכלו ואינם, מוצגת בשיר **סתווים וחוקים** שיבה אידיאלית, בלתי תלויה במשורר ובתימוך; חיצוני-אסוציאטיבי (הזמר). בנקודה זו משיקה ראייתו של פוגל בחזון הילדות הנשנית של ביאליק:

סְתוּוּיִם־חֻקִּים,
שְׁחֻמֵי־גֹב וְחֻבֵי־בַיִם –
פְּעָמַיִם יַעֲבְרוּ שְׁנֵית עַל־פְּנֵי,⁷²
וְרִיחַס הַנְּשָׁכָח עוֹלָה בְּאֶפֶי
מִבֵּין סְדָקֵי חֻרְף לָבֵן.
(הדממה, עה; 247)

למרות אופייה האידיאלי של שיבה זו (המראות עוברים בלי שייקראו, כביכול על פי חוקיהם הם), ואולי בעטייה, שיבה זו מצויירת בחושיות מיוחדת. גודש של צבעים, ריחות, צורות, פעולות, פרוץ וכובד פסי באירכובים שונים⁷³ מעניקים לעולם איכות חושית מוצקה. מיקומה של נקודת ההתבוננות מלשעבר – "על יד האופק" (ש' 6), מעניקה לדברים סגוליות של נוסטלגיה, רומנטיקה ותחושת פרידה גמורה (ר' גם בשיר **הנני יוצא** – "על האופק" – ההיתדמות למשה), אך כאן בתוספת קירבה נדירה אל תופעות העולם (גם בשיר **השמשות מאפילות** [186] מגיע הזמר "ממרחק האופק"). הרמוניות ושלמות אידיאלית תומכות זו בזו, והעולם המשתחזר אינו כולל בתוכו אלמנט אחד של הרס והתפוררות. אדרבה, אפילו את העצב המתוק והסתמי שמלשעבר מסלק כאן פוגל מכוחה של ההתפעמות לנוכח ההרמוניות השוררת ונס השיבה של המראות:

אוֹלָם שְׁמֻחָה בּוֹשָׁה
הֵן בְּנֵי הַיְתָה צְפוּנָה.
וְעֵתָה עוֹד תִּרְנִין אֶת לִבֵּנוּ [...]

מעטים הם ביטויי השמחה בשירת פוגל. אל קוטב הצהלה לא הגיע מעולם. אך ברגיע האיוון ההרמוני יש בו היכולת לחוש במעלתה השקטה של השמחה. שובו האידיאלי של עולם העבר – אידיאלי בהיותו מעין התגבשות ממשית, אלטרנטיבית לעולם הריאלי, ואידיאלי, כמעט, באיכותו, מעניק לפוגל נקודת אחיזה נוספת בגישויו לקראת קוטב החיוב.

בקצה הקוטב החיובי מצוי השיר **הבה נצא**. כעין הכנה לו הוא השיר הציורי **על מורד ההר**: בתמונת נופך זו מאחד פוגל יער וכפר, שחור ולבן, עד שבתמונת הפלא בשלג (בית שני), הלבן גובר. או אז תור השחור' לחזור, כשההתנגשות יוצרת את התגובה המיוחדת –

אַט אַז יָזְלוּ זָרְמֵי־אֶפֶל קָלִים
מִמְעִינֹת־פֶּלֶא מַעֲבָרִים.

(167)

האיזון הצבעוני והאטמוספירי בהמשך השיר הוא בתמונת הערפלים, שקודם היו "אדים צחורים", ואילו בסיום הם ממשיכים וסומכים את הילבן ("חוורת ערפלים"), תוך התמזגות ב"גלי הערב". גם כאן, בעצם, תמונת שקיעה, או ערביים, המביאה להתפעמות. דומה כי בשיר זה הסתרת הדובר באה אך לרסן את תגובת ההתפעלות. אך גם אם שיר זה הוא כשעשוע ציורי־צבעוני לשמו (הדקדקנות הריתמית מסייעת לתחושה זו)⁷⁵, משחק המלים אֶפֶל – פֶּלֶא אינו מקרי. בהציגו את שני צידי ההווייה בשורש אחד, ראוי הוא לייצג את עולמו הפיזי של פוגל יותר מדימויי האימה הגמורה. פוגל מגיע ברגעי חסד לא מעטים לראייה מאוזנת בקוסמוס ובחברה האנושית.

בשיר הבה נצא מצוי דובר, הנוקט יוזמה פעילה. התנועה בשיר, מתחילתו, היא החוצה, לראות בתופעת הטבע, רדת הלילה. ואמנם, ברגע שתופעות העולם אינן מתרחשות בכוח עצמן, אלא הן תלויות, כביכול, בפתיחות האדם כלפיהן, הן מקבלות ערכיות מיוחדת. הפתיחה – לראות "בסוף מסף שחור/את התבל" אינה מבטיחה נצורות. פוגל משהה את ההתבוננות – "שעה כבידה נביט, עוד נביט, בכהות נונה/אודם ערביים", ועדיין אין לשער את כיוון ההתפתחות. וכאן, במפתיע, נקודת השיא של השיר, ושל ההתנשאות החגיגית האופטימית:

תוֹךְ הַרְדַּת קֹדֶשׁ
נְכַף אֶז רְאֵשֵׁינוּ,
נְכַף דּוֹמָם רְאֵשֵׁינוּ
לְפָנֵי גְדֹל הַפֶּלֶא.
וְאֵישׁ לֹא יֵדַע אִם הֵנָּה –
(187)

נקודת־גובה זו אינה יכולת להתמיד. במהרה באה הנסיגה, או כלשון פוגל – ההתעוררות (!) – ביטוי המעלה על הדעת, שוב, מעין 'חזון'⁷⁶, ולאחריה הצער הכוסס. בנקודה זו הצער הוא דו־משמעי: הוא מציין את הלך הרוח הקבוע, התואם את מצבו של האדם; והוא גם התגובה על חלוף רגע ה'פלא'. אומנם קוצרו של רגע זה ומהותו הבלתי־נתפשת ('יואיש לא יידע אם הינהו –')⁷⁷ קובעים את רפיסותו, אך בעולם הקודר של פוגל רגע מעין זה הוא כל שאדם יכול לבקש. עצם קיומו הוא הגמול לחרדה התמידית. ואולי אף – אלמלא האימה והחרדה אי־אפשר לחוש בפלא משהו מתרחש. מישחק הניגודים הצבעוני בשיר על מורד ההר הופך כאן להתמודדות כוחות דיאלקטיים (אופל־פלא), המחזקים זה את זה ככל שאחד מהם מנסה להשתרר לבדו.⁷⁸

ה

שירת פוגל מציעה במהלכיה השונים נקודת־משען קיומית. פוגל בונה מכלול חיובי המאחד מוטיבים מגוונים – פנתיאיזם, פסטורליות, הפנמת העולם, התעלות טיטאנית של שיבה עצמית, שלוה והשלמה. מוטיבים אלה פזורים לעיתים בשירים אחדים, אך לעיתים הם מצטרפים ומתבשלים כתבנית השיר האחד, כדי הצגת תמונת עולם

פוזיטיבית-הרמונית. שירים כגון **הנני יוצא, לאיטם כנחשים, לחמי אזל, הינה כצלעי יערות, רגלי בי היום, עוד אילן, הנני רץ, הבה נצא, זה העולם וסתווים רחוקים** מרכזים בתוכם את המוטיבים המעמידים את תמונת העולם החיובית, והארגון הפיוטי מציב לפרקים מופתים של עיצוב. אם נוסיף לאלה את שירת האהבה המיוחדת של פוגל, שהאובייקט היאפלטוני בה (הילדה-האהובה) משחרר את המשורר מן האימה, תתגלה מערכת שלימה, המציגה אלטרנטיבה לפסימיות בהגשמה עצמית מגוונת ביותר. מעבר למערכת הפוזיטיבית-האינדיבידואלית מגלה פוגל, האקצנטרי שבמשוררים העבריים (לפחות עד קום המדינה) רגישות מיוחדת לצער הזולת בקבוצת שירים המגשימה את האחוה האנושית.⁷⁹ פוגל, הנדמה כמשורר בעל תימאטיקה מוצמצמת (המוות) ופואטיקה ייחודית-נוקשה (תבנית אליפטית ומטפוריקה של "לילה" ו"שחור") המשרתת תימאטיקה זו, פוגל זה הינו משורר בעל מגוון רחב של עמדות ותצפיות בעולם. הוא מציג בפנינו לא רק את צידו האפל של הירח, אלא גם את שוליו המוארים. ככל שהוא מנותק מקודמיו ומבני דורו בהיבטים רבים, קשור הוא אליהם בהיבטים אחדים, ואולי, במיוחד, באותה נימה דקה המקיימת אותו ואת שירתו: אי-כניעה לאימה מתוך תחושת עוצמה אישית, התבוננות מעמיקה-מופלאה במראות העולם והחזון האישי, ולפרקים תוך יציאה מדלת אמותיו כדי תחושה בצער הזולת.

הלקח האקטואלי הוא כי לא רק בעומק הפסימיות ובעיצוב מראות של זוועה לא השיג את פוגל משוררי דור המדינה, שאימצו לעצמם את העמדה האירונית-צינית כעמדה מוחלטת; גם בעיצוב קוטב החיוב – רופס ורגעי ככל שיהיה, מציג פוגל את ההנחה, כי רק בו יש כדי להציל את המשורר ואת שירתו מן ההבלות.

אוניברסיטת בן-גוריון

הערות

40. פוגל מגיע עד אל סף האלגוריות – "ואסר הקיץ לסערות מרכבתו" (**שער**, 56) "והינה נסעו העיתים/אל אפסיים" (**הדממה**, ד), "יסעו חרש מני, חרש, הנעורים" (**שער**, 39), אך לעולם אין הוא מגיע להפשטה ולתחושת החצייה של האלגוריה המפורטת.

41. מטפוריקה אורבנית מצויה בשירת פוגל רק לעיתים רחוקות. שיר יחיד אותו היא בונה הינו **יומנו החור**, בו נזכרים "מכונות", "קובית שתיקה דווה" ["חדר רבוע שתיקה דווה"] (ור' ביומן: "שעמום רבוע", **מאזניים**, לה, 273, א), "בתי קפה" ו"מכונות פלדה" (**הדממה**, כג). בשירים אחרים המוקדשים לכרך – **במרומי סמטה, כבדו עלייך ועבים ערבייך**, וכן במחזור **תחנת הגבול (הדממה, כ; כב; כה; נט, ס, סבסד)**, מטפוריקה זו מצומצמת ביותר: בשירים כגון **מנימים שחורים** (הומה הכרך [...]) לילה לילה ישחירו/קברים **רבועים, ד"פ**, 174), מטפוריקה זו היא אקראית.

42. "עוגב הלילה השחור" – צירוף זה של סמיכות + אפיתט (כאן לסומך ולנסמך כאחד), הינו הגרעין הפיוטי הבונה את יצירתם של משוררים שונים זה מזה כביאליק ופוגל, וכן מספרים כגוסין ושטיינברג. בצירופיו השונים בלשון העברית הוא מאחד זכר ונקבה, יחיד ורבים ואפיתט לנסמך (לעיל: "מנגינת נכאים חרישית"; "רגעי היופי הרבים", "דמדומי ארגמן חרדים", **שער**, 41; "בריכת שיש שחורה", **הדממה**, כט). או לסומך ("קצב התנועות הזכות", **ד"פ**, 150; "במצולות ליל זר – כלחשי מדורות יבשות", **הדממה** [עה]), או לשניהם כאחד ("דלי מים כהים/באבק הרחוב הלופף", **ד"פ**, 155; "חורת ילדות גזה", **הדממה**, מו; "סרח ערב ארוך" **הדממה**, מג). לפי פראיי (*Anatomy of Criticism* עמ' 281), צורה זו, במזגה את המוחש והמופשט, ייחודית היא לשירת המאה העשרים. ור' כמו כן בדיסרטציה שלי – **דרכי הסיפור של יעקב שטיינברג** (מולטיליט) ירושלים, 1976, עמ' 231.

אהרן קומם

43. "חרישית" משכך את המשמעות הנוגה של "מגנינת נכאים", עם שהוא מתקשר, על דרך ההיפוך – שיכול אותיות ושוני המשמעות, עם האפיתט האחר – "השחור".
44. ציור דומה מצוי בשיר **עברי יום**: "אך על כרי ערביים/סוס ערום עוד יקשיב לבדד/אל שיח הגשם הנרחב" (**הדממה**, כא). ההתייחסות ההדדית בין גורמי הטבע השונים מוצגת כאן ביחס ל"סוס" (המופיע רבות כדימוי של פראות והפקרות) ולי"גשם" ("שיח הגשם הנרחב" – ר' לעיל הערה 42).
45. "נאדרי" – מתוארי השם (ימינך ה' נאדרי בכוח, שמי', טו, ו). הצירוף האסונאנטי ("יפראי") מתחלף, אומנם, אך בהיותו בעל איכות מוסיקלית גבוהה נוצרת השפעת גומלין בין שני האפיתטים.
46. אם יש התרמוזות לפואטיקה אידיאלית של שתיקה בשיר היס', הריהי מנוסחת פרדוקסאלית, בשיר בעל קישורים ריטוריים גלויים, התומכים בפנייה שמגמתה שכנוע, וכעין עסקה הדדית.
47. ברור הפוטנציות הגלומות בשיר היס' חשוב הוא משום שפוגל ממעט להתייחס לבעיית היוצר ויצירתו (ר' בעיקר **מלים קלילות**, **הדממה** [עח], וכאן, להלן, עמ' 267-27).
48. השיר הוא מווינה, 16.10.1920. (ור' **מאזניים** מז, 1978, 6, א). "**הכלל**" (ההדגשה של) הוא טרמין פנתיאיסטי מקובל בשירת ביאליק (שלוש פעמים בסיום **הבריכה**, וכן **בבית עולם**, בהצגתה הפרובלמטית של התפיסה הפנתיאיסטית) ובשירת טשרניחובסקי (**נטע זר**: "ובליבך, לב נדיב והיכל אל חי – /מעונה תבל ומלואה, היקום ואשר בו. /כי עינייך הרואות את יצר **הכל** [...]").
49. **שנתי** הוא השיר הפותח את ספר השירים **לעבר הדממה** ואת השער יעם כל העניים. בראש ספרו מציג פוגל לא קרע, או התרסה (כבשני השירים הבאים – **אלוהיי**, **בינה ואלוהיי**, **הנערות**), אלא הרמוניה שמעבר, או בתוך הסבל. עם זאת השיר פותח בסינקופה חריפה ("שנתי" אינה הנושא, אלא ספק תיאור פועל, ספק מושא).
50. הסתעפויות אחרות, שמקורן אולי דומה – הצורך בקירבה לזולת כלשהו, הניבו גם פירות מפורקקים: "כלבי הטוב" (**שער**, 44, וכן **שער**, 43), "פרתי" "יוכל עופותינו" (**הדממה**, ג), או "פרתי" "וחמוריי הענווים" (**הדממה**, מה) – יוצרים רושם של קוריוז, שאינו מתיישב עם עולמו הפיזי של המשורר (כלב, למשל, אינו נזכר ביומנו של פוגל, אלא כדימוי להשפלה, כשגובר הרצון להתאבד. **מאזניים** יא, תשי"ד-כ"א, 323, א).
51. בשירים **סתי ושוניים** **אנחנו**.
52. רק לעיתים רחוקות בא ציור העץ בהקשר שלילי: "ידינו תלויות ארצה/בדים שבורים" (**הדממה**, כז), וכן בשיר האיברים הפרורים: "אצבעות, ידיים רגליים/ [...] עמומות תפולנה/כגורי עץ מותים/על השלג" (**שער**, 55), וכן ביחס ל"יער" (ר' **שער**, 50; 63).
53. הקישור בין "אילן" ל"מצבת" בשיר מרמז לפסוק – כאלה וכאלון אשר בשלכת מצבת בס זרע קודש מצבתה (ישעי', ו, ג), המתנוודד גם הוא בין חיוב ושליה. ור' עיונו של צ. לזו בשיר (לפני השער האפלי, **מולד** כב, 1964, 223; "אילן עתיק, שחוח", **בקורת ופרשנות**, 1978, 149-141).
54. על מכלול האמצעים הריטוריים בשירי פוגל נעמוד במקום אחר.
55. בשום מקום ביצירתו השירית של פוגל אינו מזכיר את מסת הרעב שנטל על עצמו. הביטוי "לחמי אזל", המרמז על כך, אף הוא נשבר בצמידות לשכנו – "רגליי פצועות": השורה כולה יוצאת מפשוטה והופכת לציור מטפורי שינושא' הוא סבל פיסי בעל גון נוצרי מסויים, (ור' "ובית אין לי", לעיל, עמ' 19).
56. בפתיחת שיר זה ריכוז של ביטויים (אזל, דמדומים, מעבית, אילן, עתיק), שנשתגרו בלשון המקראית המאוחרת והבתר-מקראית. עם זאת, הרושם הוא של לשון ארכאית דווקא, בגין הביטויים הנדירים, הצירוף המיוחד והתמונות הקדומות, המיתולוגיות.
57. "אילן עתיק" כאן הוא יגלגולו של "אילן עתיק" בשיר **ראה**, **כל מי הנחל** (**שער**, 38, ולעיל, עמ' 20): אך שם האילן הוא אובייקט בהתבוננותו של הדובר ("ראה" – לעצמו, או לזולתו), ואילו כאן הזיקה המטונימית הופכת להבעה גלויה של תשוקת ההתמוגגות.

57. בריחה מן התרבות מצויה גם בשירה הפנתאיסטית של טשרניחובסקי (**נוקטורנו**, למשל). **בכשדה** של ביאליק ("יאצא אל השדה ואשמע מה דיבר הימן הקמה") בורח הדובר אל השדה מפאת סבלו (בעיר), סבל היכול להתייחס לתחומים שונים; אך הפנתאיזם של ביאליק הוא במגמה של התעלות, כמעט התקדשות, ללא ויתור על הערכים ההומניסטיים והאישיים (ומכאן המחאה המשתמעת בשיר **בית עולם**).
58. נביא כאן רק כמה דוגמאות בולטות: "הלילה הארוך" (**שער**, 66), "הליל הגדול" (**הדממה**, לא), עד למשוואה מפורשת – לילה הוא מוות: "קצות הימים תחומים בלילה, תחובים במוות" (**הדממה**, עד). כן מופיע הלילה בציורי חרדה (**הדממה**, לו [עג]; וכן **שער**, 63), או בתיפקוד מטפורי-סמלי (שיר הפתיחה). לפרקים הוא מתקיים פיגורטיבית בהקשר ארוטי (**שער**, 17; 25).
59. יש הרואים באירכוב מושגי החלל והזמן (כגון שירו של מרוול **לגברתו הצנועה** [לערך 1650] – "מדבריות של נצח־נצחים") את הבסיס לסינסתיה המודרנית, שנתפתחה במיוחד למן בודליר. ציור החיים כמהלך במרחב שגור הוא בשירת פוגל (**שער**, 46; **הדממה**, סה, **ערי נעורי**), לעיתים בציורים מיוחדים ("לפאתי יום תמה", "לרחבי הדורות", **הדממה**, מ, טו; וכן – "כי כבר רחקת מני אלף שנה", **הדממה**, ג; 1 במקום הציור השגור של ריחוק במרחב להמחשת המרחק הנפשי, כאן ריחוק בזמן). מכאן אך כפסע אל הסינסתיה (ר' להלן, הערה 73) והסינסתיה המדומה (ר' המבוא ל**הדממה** עמי 36-37 והערה 76).
60. צירופי יער ולילה שגורים בשירת פוגל – "בלילות הסתיו/נופל ביערים [...] ("שער", 40); "דרך יערים/עובר לילה [...] ("הדממה", כח) – אם כרקע להתרחשות מורחקת (בגוף שלישי) ופנטסטית, או כחלק מן ההתרחשות ("כבר ירעיד לילה כנף שחורה/על היער". **ד"פ**, 153 – במגמה מטונימית או מטפורית). הציור משתמר גם במטפורה מקומית – "מעבית הלילה" (**הדממה**, ס) – המזכירה את שירנו, וזו מוגשמת במלואה בציורים הכרוכים בדובר עצמו: "יונפי נוטה אל הלילה" (**הדממה**, כז), ובמיוחד בגירסה המקורית של **הנה בצלעי יערות**: "ובאו אל יערי היגונים" [...] אל קירבך [...]. אחר תלכה מלוייל/ומאפיל [...] ("ד"פ", 168-169; **הדממה**, יב).
61. ביטויי ההזדהות עם הלילה אינם מפותחים כציורי ההזדהות עם האילן והיער. בצורה מקוטעת מובעת מגמה זו בשיר **מתחנה אלי תחנה** (6.3.1928): "ונפשי לאביב נפעמה/לילה אעט לעורי, שלמה כהה/עם נקודות בהירות" (**הדממה**, כט). "לילה" הוא מושא, ולא תיאור פועל; ובצורה מוטעמת, כהמחשה להתעצמות בלתי צפויה, בשיר **זה העולם** (18.8.1938) "כילל הן רחב גם אנוכי [...] ("הדממה", עב).
62. ר': "אי־בוה/בורחת עגלה ריקה במורד ההר" (**אך הינה לילה, הדממה**, סה). אכן, "מעלה ההר" (שיר הפתיחה, וכן **בכפרי החורו, שער**, 21) הוא תמיד בעל סיכוי חיובי.
63. "הניקרה" – פוגל מרבה להשתמש בדימויי־סגור אחרים, מטונימיים לקבר: "בעלייה" (**שער**, 57), "ארונות" [...] בבתיים" (**שער**, 58), "כלאי" (**שער**, 10), "קרוון" (**שער**, 70; **ד"פ**, 166), "מערת ליל רחוקה" (**הדממה**, כא) "בור" (**שער**, 42; 67. **הדממה**, יד), "מלתחה" (**הדממה**, מג) "ארוון" (**שער**, 68; **הדממה**, יז), ואולי יש לצרף לכאן את ה"מעבית" (**שער**, 47, ולעיל, עמי 21) ואת דימויי הכיסוי ("יריעה שחורה/תכס את היום", "ושמיכה על ראשם" **שער**, 60, 63; וכו'). ר' **הדממה**, עמי 23 והערה 44.
64. "מקיירבי" – על פי ההקשר ("אל הניקרה אפולה"), ועל פי מישחק מלים קודם ("ערביים ערבים"), מצטלצלת כאן המלה "מקיירבי". עמידה על אפשרות זו מטעימה את הראייה החיונית המתקיימת בגלגול הפנתאיסטי (ר' לעיל, עמי 17 והערה 43).
65. הנוסח בכל הדפוסים (**העולם**, יג, גל, ל, 24.7.1925, עמי 588, ובעקבותיו בכל מהדורות **ד"פ**) – "ותכפר", מקורו בשגיאה (הדלית כה"י של פוגל נדמתה כפ"א, ר' **ברידס** וול, 18).
66. היסוד הפאני, או המיתולוגי, ניכר בגלגול בעץ דווקא, ובהתקשרות לגלגל זה בהיבט ארוטי.
67. איי־הכללת השיר **הנני רץ בהדממה** הינה השמטה מצערת ביותר (**עוד אילן**, שנכתב בסמיכות, וראה אור עימו **בהעולם**, כן צורף).

68. **מאזניים**, יג, תשכ"א-כ"ב, 186, א. אומנס שם הכוח הדוחה — "מכל אותה הכנופיה, כנופית הסופרים כביכול, המעפשת ומבאישה [...] מכל הולך על שתיים", הוא שווה משקל, לפחות.
69. גם בשיר **בשוקי נערות (הדממה)**, (מג) נהרסת התמונה האידיאלית (כדלעיל עמ' 19) על ידי "כל הרחובות", המסלקים את "טלאינו הזעירים".
70. בשיר **סביבי עוד צוהל (ד"פ, 188)** משתחזרים המראות מכוח המצוקה בהווה ("יתוך דממת חדרי/הקודרה"). עם זאת נמסרים המראות בךֶצֶף קטלוגי־אנפרי (חולמים — "על [...] על [...]") — ארבע פעמים, שהוא פשטני אף יותר מהקטלוג שבשיר **השמשות מאפילות**, דלעיל (שני השירים הם מראשית יצירתו של פוגל. השיר **סביבי עוד צוהל** הוא מן הבודדים, עתה, שאינו מצוי בכ"י).
71. ור' גם שיר סמוך **לסתווים רחוקים: "עייפים אנחנו"** [...] שלפחות צבעונים תמיד ניפחנו, [...] עתה אין בכפניו מאומה" (**הדממה**, [עד]): קיימת התאמה בין מצב הדובר בהווה (העייפות) לבין ההרס המשוחזר.
72. שורה זו מנוגדת במגמתה ל"מהם פעמי כבר נידפו" (**איים הגנים**, **הדממה** [עו], 19.5.1939), המהפך את חזון הילדות של ביאליק (**אחד אחד ובאין רואה**, בית ג).
73. השיר מצטיין בהפעלה מרוכזת של החושים השונים, תוך צירופי צבעים אקספרסיביים ("שמי ערביים" שהם קודם כל "ירקקים", "וגם היו אדמומים" — "כלחי התפוח", כלומר, 'באמתי' ירקקים ואדמומים), בהפעלה רצופה ומרוכזת של חוש הריח (ש' 4; 10-12) ואפילו המישוש ("כלחי התפוח", הכהנה ובעיקר הפרות שהן "מחוממות" דווקא בשוּבן מן הקיץ [ניתכן שפוגל נתכוון ל'מיוחמות']). הסינסתסיה "ריח חרישי" אך מְמַצָה את התזמור החושי של הזכרון. בכלל גוברת הסינסתסיה בשירתו המאוחרת של פוגל, ובשירה המעלה את תמונות העבר בפרט: "צפירה כהה" מצוייה כבר בשיר מ־1915 (**רווה חלומות**, ד"פ, 149), ו"ניקשה עמומה, שחורה" ד"פ, 186) הוא מ־1919 אך רובן של הסינסתסיות המלאות, ואפילו הכפולות, מצוי בשירי **לעבר הדממה**: "ריחה הוורוד מלאתי עד פיי" (שיר מב) — לבת, "ריק הלילה ועגול", בשיר האהבה **טרם יינעל** (שיר ג), "ריח ארגמן חרישי" בזכרון חטוף, תוך כדי התגרות באל (שיר [סח]), ועוד.
74. **על מורד ההר** הוא אחד הבודדים עתה שאינו נמצא באחד מכה"י של פוגל. השירים שנתפרסמו **בהתקופה** כא, תרפ"ד, מועד כתיבתם הוא בין ראשית 1918 לאוקטובר 1923.
75. בשיר זה תבנית טרצינות (אבא; דגג; דהד; הד [בדב; דב]) יחידה בשירת פוגל. עם זאת היא מפנה את תשומת הלב אל הריתמוס המשולש, האי־סימטרי — בתבנית הבתים, כבמשקל, הבונה חלקים חשובים בשיר הפוגלי.
76. ר' לעיל, עמ' 12 והערה 26.
77. שורה זו מזכירה ביטוי דומה בשירו המפורסם של ש. הלקין — **פלא הערב**: "אשר לא תרגיש גם העין בפלא הערב/כי אם עד עת ייתא ויריי". (**שירים**, ירושלים, 1977, 140).
78. מציאת כה"י של פוגל משנה את מעמדם של חלק מהשירים המאוחרים. רבים מהם הם מוקדמים ופוגל גזם כבר בעורכו את **שער** (למשל כל השירים שראו אור ב־**איים**, 1925, הם מהשנים 1918-1919). השיר **הבה נצא** מועד כתיבתו הוא וינה, 20.1.1918, והוא לפיכך מן המוקדמים; מעין מצע לתהייה, ולא סיכום בסוף הדרך.
79. נקודה אחרונה זו זכתה לאישור בשער הראשון של **הדממה** — "עם כל העניים". ברם ניצני תחושה זו מובעים כבר בשירי **שער**, כגון: **עתה בחורף (שער)**, 41, וינה, 2512.1915 (**ושברי נגינה (שער)**, 52), הקודם לו (וינה, 16.1.1919) ור' המבוא ל**הדממה** (50-54).

מירושלים לברונשווג: "דינא דמלכותא דינא" בגלגולו

גיל גראף

ה"הסכם החברתי" הסנהדרין מטעם נופליאון

במחצית הראשונה של המאה ה-19, כשהקהילה היהודית הפכה מקהילה מאורגנת לקהילה, תפס העקרון דינא דמלכותא דינא מקום מרכזי גם בתוך החברה היהודית וגם בויכוחים שהתנהלו בנושא "היהודים" בחברה הרחבה. הלכה זו, הנזכרת ארבע פעמים בתלמוד¹ ואלפי פעמים בשו"ת של ימי הביניים² הובאה כמגן מוחלט לסמכות הרבנים בענייני איסור וכגדר המגבילה את כח המושל בענייני ממונות³. בתחילת העת החדשה התייחסו הרפורמים הקיצוניים להלכה זו כהצדקה לביטול חוקי הדת בכל שטחיה. תהליך זה משקף את המתח שאפיין והמאפיין את מחשבת ישראל בימינו. מטרת המאמר היא לעיין בהתפתחות זו בתקופה שבין **ירושלים** של משה מנדלסון (1783) לבין אספת הרבנים הרפורמים הראשונה, בברונשווג (1844).

ספרו של מנדלסון, **ירושלים**, הוא גם מסכת פוליטית וגם ניסוח על מקומם של היהודים והיהדות במדינה המודרנית. מנדלסון הבחין בין המצוות הנצחיות, שהן סימנים של מושגיה המופשטים של הדת⁴, ובין המצוות המדיניות או הפוליטיות שחדלו להיות חלק אינטגרלי של הדת היהודית⁵. לאחיו היהודים הוא הציע: "קבלו את הנמוסים ואת החוקה של הארץ שאתם גרים בה, אבל החזיקו בכל עוז בדת אבותיכם. שאו את משאות שתיהן ככל אשר בכחכם!"⁶ בדורות שלאחר מנדלסון היו כאלה שתמכו בדבריו בכדי לשלול שניים בדת⁷. כפי שהעיר נתן רוטנשטרייך: "מנדלסון עומד על פרשת הדרכים של היהדות החדשה והוא המבטא פרשת דרכים זו"⁸.

בעל משמעות מפורשת יותר מאשר ההבחנה בין מצוות דתיות ובין מצוות פוליטיות המופיעה ב**ירושלים**, הוא נוסח התשובות של אספת נכבדי היהודים והסנהדרין בפריז בשנות 1806-1807. בהקדמה לתקנות הסנהדרין קוראים אנו שהתורה

כוללת מצוות אמוניות (רילגיוזש) ומצוות נמוסיות (פוליטיקש) האמוניות הן הנה מצד מהותן החלטיות בלתי נתלות לא במאורעות ולא בזמנים. לא כן הנמוסיות הן הנה משפטי הממשלה אשר הושמו להנהיג עם ישראל בארץ נחלתו, בהיות בישראל מלך ושרים, כהן נושא אפוד שוטר ומושל. **והנה הנמוסיות ההנה אינן נוהגות מאז חדל ישראל שכון לשבטיו, עם לבדד.**⁹

השפעתו של מנדלסון על האספות בפריז היתה לא מועטה, והיו מן הנכבדים אשר צטטו אותו בדיוניהם.¹⁰ במסגרת זו, נסו רבני צרפת לשמור על סמכותם בתחום "המצוות האמוניות". כמוכן, התנאים שבהם הם תקנו את תקנותיהם היו קשים. משום כך, אנו מוצאים שאפילו בענין "דתי", דהיינו שהוא בגדר של איסור ולא ענין של ממון – גט פטורין – פסקה הסנהדרין: ואמר "כי כלל גדול אמרו דינא דמלכותא דינא בענייני המדיניים". שיא הדילמה בהבחנה בין עניינים דתיים ועניינים פוליטיים היה תקפם של נשואי-תערובת. לא היה בידי מנהיגי היהודים אלא להודות שישראל שהתחתן לפי חוקי המלך, הנישואין קיימים בעיני המדינה (אבל הקידושין אינם תופסים כדת משה). הרבנים הכירו בעובדה שאבד מהם הכח המשפטי שבו הם שמרו על אֶחוד הקהילה בתקופה שלפני המהפכה הצרפתית, כדברי ר' ישמעאל ממודינא:

בימים חלפו למו היו כל קהל וקהל משתדלים להשיג מן השר השולט עליהם קיומים להרשותם להתנהג ביניהם עפ"י תורתנו הקדושה. וגם כן היה ניתן להם רשות מן השר להטיל חרם או קנס ממון וכיוצא. אבל כעת שכל אחד עושה מה שלבו חפץ ואין יכולת ביד הרבנים למחות בידם, אין הרבנים יכולים לעשות, רק להשיב כדן וכהלכה למי שבא לשאול להם דיני איסור והיתר. ולדרוש לעם בעניני הדין והמוסר ואהבת חברים בעבור ישמע העם ויטיבו דרכיהם ומעלליהם ויהיה יראת ה' על פניהם.¹²

הסנהדרין ניסתה במדה האפשרית לעמוד על זכותה ככח המכריע בעניני איסור והיתר. לפי נשיא הסנהדרין, דוד צינזיהיים, הסנהדרין בעצם חתמה על "הסכם חברתי" עם המושל, נפוליאון.¹³ על אף שהרבנים הכירו בתוקף הנעשה על ידי חוקי המדינה, הם לא קבלו את התוצאות ברוח תוקף דתי כלומר, נשואין או גרושין שנערכו על ידי הממשלה לא היו בסופו של דבר בגדר "דינא דמלכותא". הסנהדרין פסקה שעל יהודי צרפת לקבל גט אזרחי בטרם יבקשו מהרב לסדר גט פטורין דתי, מפני דרכי שלום.¹⁴

תיקוני הרפורמים בגרמניה

בדור שלאחר נפוליאון, הוויכוח על הגדרת המושג דד"ע עבר בעיקר למדינות גרמניה. שם, בין הרפורמים הקיצוניים, דינא דמלכותא הפך להיות הצדקה לשנויים בדיני איסור. התהליך הזה קשור, במדה מסוימת, במאבק היהודים לקבל זכויות אזרחיות. מצד אחד, התנועה הרומנטית הגרמנית הכחישה את אפשרות מיווג היהודים בתוך החברה הגרמנית. מצד שני, הרדיקלים ראו ביהדות עקשנות מוחלטת המנוגדת להתקדמות ההסטוריה.¹⁵ השינויים בדת בדור הראשון של הרפורמה הדתית בגרמניה היו מעין נסיון לענות לבקורות אלו. משום כך, לא פלא שהשינויים הראשונים היו בצורת התפילה. כך למשל אנו מוצאים שינויים בלשון נוסח התפילה שהפכה לגרמנית; הכנסת העוגב לבית-הכנסת, ובעיקר, השמטת התיחסות למשיח וגאולת ישראל בנפרד מתקן העולם כלו.

הפער העצום בין תפיסת העולם של הרפורמים ובין עמדתם של הרבנים החרדים

התבטא בספר **אלה דברי הברית** שהוציא לאור בית דינו של המבורג כתגובה לשינויים הני"ל.¹⁶ בתשובה המאפיינת את הגישה האורתודוקסית לפעולותיהם של הרפורמים באותה תקופה, כתב החתם סופר:

והנה אנחנו כשבויים ממלחמת החורבן, ומרוב חסדי ה' וצדקת פזרונו, נתן אותנו לחן ולחסר בעיני מלכי האומות והשרים... אך בכל זאת אין רע אם נצפה וניחל לשוב לאחוזת אבותינו...¹⁷

כמובן, הרפורמים לא ראו עצמם כשבויי מלחמה, אלא כגרמנים טהורים. מענין הוא שאותו משה מנדלסון שתמכו בו ראשוני הרפורמה נזכר ב**אלה דברי הברית** כדוגל מסורתי:

ככל הדברים האלה (נגד אי האמונה במשיח) כתבו גם בזמננו החכם המפואר מהו"ר משה בר מנחם מענדעלסזאון... מהו"ר הירץ וויזל...¹⁸

כעבור שנים מעטות, צטט רב רפורמי את המלים דינא דמלכותא דינא כדי לעודד את היהודים שבאזורו לשלוח את ילדיהם לבתי הספר בשבת בכדי להשתתף בכל פעולות הלימוד, כולל כתיבת עבודות.¹⁹ לפי תפיסה זו, כל ענין שבגיננו מחוקקת הממשלה חוקים נעשה ענין של ממונא, או בטרמינולוגיה החדשה, נעשה ענין פוליטי ולא דתי. בנוסח של שמואל הולדהיים, היהודי חייב להבחין בין המסורת הדתית הנצחית, שהיא מגדירה את היחס בין אדם למקום, ובין המשפטים הפוליטיים המגבילים את היחס בין אדם לחברו. החוקים הללו אינם תופסים בזמן שהיהודים חיים מחוץ לארץ ומחוץ לתנאים שבהם הם חלו.²⁰ בין החוקים הפוליטיים כלל הולדהיים דיני כשרות וההבחנה התורנית בין לקיחת ריבית מישראל ומנכרי (דברים כ"ג: 20-21). הדוגמה הזאת משקפת בצורה בולטת את ההבדל בין הגישה של הסנהדרין בפריז למסורת (אשר ניסתה לשלב את ההלכה למסגרת דרישות המדינה המודרנית) ובין גישתם של הרפורמים בדור שלאחריו. בשאלת ריבית, חברי הסנהדרין הסיקו מן הפסוקים בתורה את המסקנה שהתורה אוסרת הלוואה בריבית לכל אח עני – כולל נכרי שהוא אזרח אותה הארץ. בדרך זו, אמרה הסנהדרין לשמור על רוממותה של ההלכה. לא כן הולדהיים. הוא הודה בעובדה שהתורה הבחינה בין יהודי לנכרי בענין הלוואה בריבית, אבל טען שבעת החדשה אותה פרשה של משפטים בטלה ומבוטלת.²¹ לשיטתו, גם דיני קדושין הם בגדר של ממונא.²² עצם דרכי קנין האשה – על ידי כסף, שטר וביאה – מראות שקדושין דומים לענין קרקע, דהיינו, הם אקט אזרחי ולא דתי. הולדהיים לא עסק בהבדל המשמעותי בין ניתוק היחסים על ידי גט פטורין לבין מכירת קרקעות.

ב-1844, התקבצו 25 רבנים רפורמים בברונשווג בנסיון לפתח תכנית מאוחדת. בין היתר, כינוס זה קיבל את החלטת הסנהדרין בפריז שמשוואי תערובת אכן בעלי תוקף (!) והסכימה עם הסנהדרין שחייבים יהודים לקבל את חוקי הממשלה בתחום הפוליטי.²³

התגובה המסורתית לאספה זו הופיעה בספר **תורת הקנאות**. מענין הוא

שהתשובות בקובץ הזה מתיחסות לעבודת הסנהדרין בפריז באופן חיובי ביותר.²⁴ גם דברי מנדלסון וגם החלטות הסנהדרין בפריז שימשו כנמוקים לשני המחנות בויכוח על מידת ההסתגלות לחברה הרחבה.

השנים שעברו בין **ירושלים** של מנדלסון לבין האספה בברונשווג היו דורות של שינוי מהיר במעמדם של היהודים בחברה המערב-אירופית. אמת היא שמנדלסון עמד על פרשת-דרכים בגישתו לעקרון דינא דמלכותא דינא. היו אלה שהבינו אותו כחוזר על ההבחנה המסורתית בין איסורא וממונא לענין דד"ד. אחרים ראו בדבריו חידוש, המבחין בין חוקים דתיים, שהם נצחיים, ובין חוקים פוליטיים, שהם ארעיים. הסנהדרין בפריז הצטרכה להגדיר ביתר בהירות את ההבחנה הזאת. הרבנים ניסו לשמור על סמכותם בתחום הדתי, אבל הם הבינו שבעת החדשה קיום הדת הפך להיות ענין של רשות ולא של חובה. התשובות שלהם נתבססו על ההלכה – כולל דינא דמלכותא דינא – יחד עם ההכרה בזכות הממשלה לדרוש היענות לחוקיה, אפילו כשהם נגעו בתחום הדתי. בכל זאת, הם עמדו על כך שאין לאקט דתי, דהיינו, ענין של איסורא, חשיבות דתית אם הוא לא נעשה לפי חוקי הדת.

במחצית הראשונה של המאה ה-19, העמידה הרפורמה הדתית בגרמניה את המושג ד"ד על חודו. במקום להכיר בכח המושל בתחום מצומצם של ענייני ממונא (המוגדר לפי הרבנים), הרפורמים הרחיבו את הקטגוריה "ממונא" להכיל כל ענין שעליו חקק המחוקק המדיני. בכך, הם הגדירו את הדת כמערכת אמונות בלבד. לכן, התנגדו הרבנים האורטודוקסים בחריפות כה חזקה לפעולותיה של הרפורמה. המושג דינא דמלכותא דינא חשוב ביותר להבנת המאבק הפנימי שפרץ ביהדות במאה ה-19 ושהדיו נשמעים עד היום הזה.

הערות

1. נדרים, כ"ח ע"א; גיטין, י" ע"ב; בבא קמא, קיג ע"א-ע"ב; בבא בתרא, נ"ד ע"ב, נ"ה ע"א.
2. על התפתחותו של המושג דינא דמלכותא דינא בהלכה עיין: ש. שילה, **דינא דמלכותא דינא** (ירושלים 1974). במבוא לספרו, מציין שילה כי "בעת החדשה קמו כמה זרמים ביהדות בעלי השקפות רפורמיות, ובין השאר הסתמכו על שלש המלים "דינא דמלכותא דינא" כהוכחה לנטיותיהם והשקפותיהם. לא נדון בגישה זו במחקר זה שענינו ביהדות המסורתית בלבד ובשמוש בכלל זה אצל חכמי ההלכה המקובלים על היהדות השומרת מצוות והמקבלת עליה עול שמיים". משום כך, לא דן אותו ספר בענין המאמר הזה.
3. בימי הביניים, מוכר היה כח הנשלט להתנגד לאקט שרירותי – דהיינו אקט העובר על החוק הישן – במסגרת התחייבותו הפיאודלית. ראה Fritz Kern, **Kingship and Law in the Middle Ages** (Oxford 1939). כמו כן, ההלכה הבחינה בין דינא דמלכותא וגזילה דמלכותא. חוק המלך צריך להיות עתיק וימין כדי להחשב בגדר דינא דמלכותא. ראה שילה, 194-195.
4. מנדלסון, **ירושלים** (מוסד ביאליק, 1977), 112.
5. שם, 136.

6. שם, 137.
7. תלמידו של מנדלסון, דוד פרידלנדר, שהציע מעין התנצרות כדרך להתקבל לתוך החברה הגרמנית, כתב על מצבתו: תלמיד נאמן וחברו של הפלוסוף משה מנדלסון.
- ראה 84, Michael Meyer, *The Origins of the Modern Jew* (Deiroit1967). לעומת זאת, ראה עמוד 3, למעלה.
8. מבוא לירושלים, 32.
9. ברוך מבורך, **נפוליאון ותקופתו** (ירושלים, 1968), לקט רשומות ועדויות עבריות של בני הדור, 89.
10. ראה Diogene Tama, **Transactions of the Parisian Sanhedrin**, trans. F.D. Kirwan (London, 1807), 144, 159.
11. מבורך, 92.
12. מבורך, 116.
13. המושג של הסכם חברתי לענין דינא דמלכותא מופיע כבר בימי הביניים גם אצל הרשב"ם (נבא בתרא נ"ד ע"ב ד"ה והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא) וגם אצל הרמב"ם (הלכות גולה ואבדה, פרק ה', הלכה י"ח). ראה שילה, 60-64.
14. Diogene Tama, **Proces-Verbal des Seances de L'Assemblee des Deputes Franciais Professant la Religion Juive** (Paris, 1807), 82.
15. Bruno Bauer, **The Jewish Problem** (Judenfrage), trans. Helen Lederer (Cincinnati, 1958).
16. על הפולמוס הזה והשלכותיו עיין: ברוך מבורך, "האמונה במשיח בפולמוסי הרפורמה הראשונים", **ציון** 34 (1969), 189-218.
17. **אלה דברי הברית** (המבורג, 1819), ט.
18. שם
19. שם, נ"ה.
20. Samuel Holdheim, **Ueber die Autonomie der Rabbinen und das Prinicip der Jedischen Ehe** (Schwerin, 1847).
21. David Philipson, **The Reform Movement in Judaism** (New York, 1967), 278-279.
22. 138, **Autonomie**.
23. **Protokolle der ersten Rabbiner Versammlung** (Brunswick, 1844).
24. **תורת הקנאות** (אמסטרדם, 1845), ד' ע"ב, כ' ע"א, ל"א, ע"ב.

פרשת קורט ואלדהיים ופועלי הכפייה

י. מישאל

בשבועות האחרונים ניתן פירסום רב לד"ר ואלדהיים עם הופעת ספר זכרונותיו מימי עבודתו כמזכיר כללי של האו"ם, אף כי המעיין בספר זה לא ימצא בו חידוש, ועם התגלית שנעשתה באיחור זמן רב על שירותו בצבא הגרמני בחזית הרוסית, שעדיין לא ידוע בבירור מה היה טיבו.

הגיעו הדברים לידי כך שפתב ישראלי (דניאל דגן) ראיין אותו והוא טען לפניו שממיו לא השתתף בתכנית "הפתרון הסופי" של היטלר ליהודי אירופה ואף לא גונב אליו שמץ דבר על תכנית זו, ואף לא שירת ב"ס.ס." או בגיסטאפו. הוא הדגיש אפילו **שלא ידע בשעתו על השמדת היהודים שהתבצעה בזמן שירותו בצבא הגרמני בחזית המזרח.** ליתר הדגשה באה מצידו הכרזה שיש לו "ידידים רבים בין היהודים".

הפרשה כולה היתה בגדר עניין שנתעורר שלא בעתו כיוון שנודע, שד"ר ואלדהיים מתכוון להיבחר לנשיאה של אוסטריה. יש מי שסבור, כי גילוי "הפרשה הסתומה" על תפקידו האמיתי של ואלדהיים בחזית המזרח בימי מלחמת העולם השנייה — לא הזיק, כי אם הועיל למי שהיה המזכיר הכללי של האו"ם, שהרי גלוי וידוע שבאוסטריה של ימינו אין מחסור באנטישמיים והחשדות על חטאיו של ד"ר ואלדהיים כלפי העם היהודי — לא זו בלבד שלא היה בהם כדי להזיק לו ולבחירתו לנשיא — כי אם להיפך! הפופולאריות שלו גברה מהזמן שבו הועלו נגדו האשמות וחשדות. יתר על כן, תעודות מתקופת מלחמת העולם השנייה, השמורות בגנזכי האו"ם נשארו בגדר סוד שאין מגלים אותו אפילו לצנועים, כי פניית ארגונים יהודיים, כמו "הקונגרס היהודי העולמי" וארגונים אחרים לתת לחוקרים לקרוא את התעודות האמורות — נתקבלו בשעתו, בהתנגדות נמרצת של ד"ר ואלדהיים, שהיה במשך שנים על שנים מזכיר האו"ם, ואי-אפשר היה להזיזו מעמדתו זו.

אך עובדה אחת אין בה על של ספק. כשביקר ד"ר ואלדהיים במדינת ישראל, הוזמן, כמנהג הממשלה, לבקר ב"יד ושם". לרגל משרתו הרמה, נתבקש ד"ר גדעון האזנר, מי שהיה הקטיגור במשפט אייכמן, ללוותו והסכים לכך. אולם כשהגיעו ל"יד ושם" סירב ד"ר ואלדהיים בתוקף לחבוש כיפה לראשו, כנהוג וכמקובל, כיאות לקדושת המקום הזה. הביקור נתבטל וד"ר ואלדהיים הוזמן שנית לבקר ב"יד ושם". הפעם ד"ר האזנר סירב להצטרף אליו, לאור התנהגותו, אך ד"ר ואלדהיים שוב סירב לחבוש כיפה לראשו, והביקור בוטל.

דומה שהפגנה זו של ד"ר ואלדהיים מגלה את רגשותיו האמיתיים, ולא יעזרו לו בעת הכרזותיו שיש לו "ידידים יהודים רבים". בהתנהגותו זו העיד ה"נחתום" האוסטרי על עיסתו ועל הרגשותיו.

תקרית זו הזכירה לי ביקור באוסטריה לפני חמש שנים. בין השאר ביקרתי בבית הקברות היהודי בווינה, ואחד הממונים על שמירת בית העלמין, יהודי וינאי מלידה, אמר לי: "צא וראה מה נשאר לפליטה מקהילת וינה המפוארת – בית-עלמין עלוב, קברים ומצבות". הבינותי לרוחו של האיש ולבי דאב לשמע דבריו.

כשביקרתי בבאדן הסמוכה לווינה, נתקלתי באוסטרי אחד בגיל העמידה, שנתלווה לי לסיור בסביבה. דיברנו על נושאים שונים ברוח טובה, אך כששאלתי אותו אם שירת בימי המלחמה בחזית המזרחית – נאלם דום ושיחחנו הופסקה מיניה וביה. הבינותי את סיבת שתיקתו.

כידוע, יצאה אוסטריה ממלחמת העולם השנייה כש"כולה יִקְאִית" ונהנית משני העולמות: מערב ומזרח כאחד וכמקום מפגש לאנשי ביון ומרגלים משני הצדדים. ד"ר קרייסקי, הסוציאלי-דימוקרט האוסטרי, שבימי המלחמה אץ לשוודיה, בשל מוצאו היהודי, השכיל למצוא לו מהלכים באחדות מבירות העולם. הוא ניהל "רומן" ממושך עם עראפת, עד שהלה רימָה אותו בהבטחותיו פעם פעמיים. לא נדון כאן בפרשת הפיצויים לקורבנות הנאצים וכיצד נהגה אוסטריה כלפי פליטיה היהודים, אבל לא צריכים למשקפים-מומחים כדי להעיד, שחלק גדול מהעם האוסטרי נשאר אנטישמי, ושה"אנש'לוס" שברצע ע"י גרמניה הנאצית לא הרצא אל הפועל מאונס אלא מרצון, ואף בהתלהבות פטרוטית. סוף-סוף היטלר, קאלנ ברונר ואחרים מראשי הנאצים נולדו וגדלו באוסטריה ואת השנאה ליהודים ינקו מחלב אִמָם. רק בדרך זו ניתן להסביר את סלידתו של ד"ר ואלדהיים מפני הכיפה. סלידה זו גילתה את מצפוניו, והוכיחה שאין לו מצפון כלל, ככל הנראה, אם כי כיום הוא מתפאר ש"יש לו ידידים רבים בין היהודים"...

ההחלטה של בון בימי שלטונו של אדנאואר על תשלום שילומים ופיצויים לקורבנות הנאצים והחזרת הרכוש היהודי, לא עשתה רושם מלכתחילה על האוסטרים, שטענו, כי גרמניה סיפחה את אוסטריה והם נכנעו לסיפוח מאונס. מה שהושג בתחום הפיצויים מאוסטריה לא הושג אלא אחרי מו"מ מייגע וממשלת אוסטריה טענה תמיד: "אין לי". אבל רק לפני זמן קצר נתעורר מבקר-אומנות יהודי להעלות את שאלת התמונות האמנותיות והציורים שנגזלו מיהודים בגרמניה ובאוסטריה והוחבאו במערות ובמוזיאונים אוסטריים, ומפני הלחץ הציבורי מן המערב, הסכימו האוסטרים להחזיר לאנשים שעודם בחיים את רכושם, אם יביאו הוכחות מוצקות לבעלות על יצירות אמנותיות אלה.

היהודים כפועלי כפייה בתקופת המלחמה

"ועדת התביעות היהודית", שנאבקה למען קבלת שילומים ופיצויים אישיים מאת ממשלתה של גרמניה המערבית, רואה אותה כיורשתו של השלטון הנאצי ונושאת באחריות לחובות של שלטון-הִרְשֵׁע גם לאחר ששלטון זה עבר ובטל מעולמה של אירופה.

רבים נוטים לשכוח, כי תעשיות המלחמה הגרמניות העסיקו כעבדים את שבויי המלחמה, את היהודים יושבי מחנות-הריכוז ואת כל הצעירים בתחומי ה"רייך

השלישי" ובאירופה שבה שלטו אנשי ה"ס.ס." והגיסטאפו שלטון בלי מצרים. היהודים הלכו לעבודת הכפייה (12 שעות ביממה) מהטעם הפשוט, שעבודה בבתי החרושת הצילה אותם מחיסול במשרפות אושוויץ ובמחנות הריכוז האחרים. עם זאת, טענו התעשיינים הגרמנים הגדולים, שהועמדו לדין בימי משפטי נירנברג, כי פועלי-הכפייה נשלחו אליהם בפקודת השלטון, ולכן האחראים לעבודות הכפייה הם אנשי השלטון ולא התעשיינים.

דוגמה בולטת לכך ניתנת ע"י ק.ה. יאנצן בכתב-העת "די צייט". האיש העשיר ביותר בגרמניה, פרידריך פליק, שעמד בראש קונצרן תעשייתי — אף על פי שהוכרז כפושע מלחמה — סירב, כתום שנות מאסרו, לשלם את הסכום של 5 מיליון דולרים לעובדי כפייה של מפעליו — אנשים ונשים יהודיים — שעבדו אצלו בימי המלחמה. טענתו היתה, שהוא היה מחוייב להעסיקם בתוקף צו השלטונות הנאציים, ועם זאת גילה "יחס הוגן כלפיהם" — לדבריו. את המגעים הראשונים עם התעשיין פליק הקים אָריק וארבורג, באמצעות ידידו האישי, עוה"ד פאביאן פון שלאָברנדורף, שהיה חבר בקבוצה הקטנה של קצינים אנטי-נאציים ב"רייכסוואָהר", שבין גיבוריהם היה הקצין פון שטאובנברג, שניסה להתנקש בחיי היטלר ולא הצליח ואחר כך הוצא להורג עם כמה גנרלים אחרים שהיטלר חשד בהם שהיו בקבוצה זו.

העו"ד פון שלאברנדורף הצליח בשעתו (בשנת 1963) להחתים את פרידריך פליק על טיוטה של הסכם לשלם לפועלי הכפייה הנמצאים עוד בחיים סך של 8-5 מיליוני דולרים. עם זאת לא זו פליק מטענתו העקרונית, שלא היתה לו ברירה אלא לקבל את פועלי הכפייה מהשלטונות הנאציים, ואילו היה מסרב היו מאשימים אותו בחבלה ובערעור המשמעת והיו דנים אותו למיתה. כך טען גם במשפט פושעי המלחמה הנ"ל.

טענות דומות השמיעו גם כן אילי התעשייה יִמְנס, ראשי חברת המכוניות דיימלר-בנז, והתעשיין אלפרד קרופ, שהסכים לשלם 10 מיליון מרק "מתוך רצון טוב ומטעמים מוסריים", והיה סבור שבדרך זו פִתַר את שאלת חטאיו בעבר.

"ועד התביעות" של הארגונים היהודים הצליח בסך-הכל לקבל מהתעשיינים סך 13 מליון דולר. חשבון זה לא כָלל את פליק שקנה — בסוף שנות החמישים — את מפעלי "א.ג. פארבן" ופליק הסכים לשלם 1,700 דולר לכל פועלי הכפייה, שעבדו אצלו (בסך הכל נכללו בחשבון הזה 15,000 יהודים). וזאת לזכור, שאחד מסניפי "א.ג. פארבן" הקים ליד אושוויץ בית-חרושת תת-קרקעי לייצור גומי סינתטי (Buna).

אגב, מפעל זה הקרוב כל כך לאושוויץ, הופצץ לא פעם ע"י מפציצי אנגליה וארה"ב, שעברו על פני אושוויץ, אך הם לא קיבלו הוראה להרוס את קווי-הרכבות שהוליכו לאושוויץ, אם כי היה ברור, שאילו נהרסו קווים אלה היה המפעל של השמדת יהודים מופרע ומופסק לשבועות וחודשים רבים.

יש צורך להוסיף, כי בין הפועלים הזרים שעבדו בבתי החרושת של פליק היו 40,000 שבויי מלחמה רוסיים, אעפ"י שזה נוגד בהחלט את אָמְנַת ז'נבה. עוה"ד של פליק טענו במשפטו הראשון, כי נתן לעובדיו תנאי-עבודה "אנושיים". המשפטן

הידוע, רוברט קמפנר מארה"ב, שהיה אחד מראשי התביעה במשפטי נירנברג הוכיח, כי בטענת פליק על "תנאי עבודה אנושיים" – אין כל אמת. התובע בנג'אמין פֶרְנֵטְש, שאל פעם אל אלברט שְפֶר, ששימש כשר בממשלת היטלר, אם לדעתו צדק פליק בטענותיו לפני בית המשפט, ושפר השיב ברורות: "לא, הוא אינו צודק". גם רוברט קמפנר הביא הוכחות חותכות, שאין פליק אומר את האמת.

אגב, כשפליק פרש מעסקיו ובנו מכר את נכסיו לבנק הגרמני, רוברט קמפנר ראה הזדמנות נאותה לעצמו להעלות מחדש את שאלת הפיצויים של מפעלי פליק, ואף הזהיר, כי מנהלי הבנק הגרמני ייתבעו לדין, כיוון שהבנק הזה גם כן העסיק עובדי כפיה ממחנה הריכוז של דאכאו.

ב"בונדסטאג" קמו לאחרונה תובעים להשלמת פירעון הפיצויים לקרבנות הנאצים, שתביעותיהם לא סופקו. עד כה שולמו ליהודים קרבנות הנאצים ע"י ממשלת בון 86 מיליארד מארקום ועד שנת 2060 יגיע סכום הפיצויים עד 100 מיליארד מארק.

למותר הוא להוסיף, כי תשלומי הפיצויים הניתנים ע"י ממשלת אוסטריה לקרבנות הנאצים אינם אלא חלק מזערי מסכום זה, אף אם נביא בחשבון את ההפרש שבאוכלוסיות של שתי המדינות.

שינוי קו ישראל בהקשר לפרשת ואלדהיים

בפגישה עם עתונאים ישראלים הודיע השגריר בנימין נתניהו, שבין המטרות שהציב לעצמו ראש-הממשלה, שמעון פֶרֶס ושלשמן שהה ארבעה ימים בארה"ב היתה גם המטרה: לבקש מהמוזכיר הכללי של האו"ם מר קוויאר להמציא לממשלת ישראל עותקים של התעודות על ד"ר קורט וואלדהיים, תעודות הנמצאות בגנזכי האו"ם מסוף שנות הארבעים, ואשר ד"ר ואלדהיים טען זה לא כבר בווינה, כי הוא "לא קרא אותן ואינו מתעניין בהן כלל"...

ב־5 במאי נערכו באוסטריה בחירות נשיא, ואלדהיים רואה עצמו מוכשר ומתאים מכל הבחירות לעמוד בראש העם האוסטרי.

לפי חוקת האו"ם יש לכלל אומה, חברה באו"ם, הזכות לבקש כל תעודה הנמצאת בגנזכים של האו"ם. במאמרנו זה עמדנו על שלותו האולימפית של ד"ר קורט ואלדהיים ועל טענתו שהיה רק "קצין זוֹפֶר" בצבא הרייך, ואולם לפי העתק התעודות שנדפס בעתון יוגוסלאווי, שראה אור בשנת 1947, ושהעתקו נמסר לחוגים אחראיים, קורט ואלדהיים היה קצין-ביון בדרגה גבוהה בחילות היטלר והיה ממונה על הפעולה הצבאית בהררי הבאלקאנים ועל רדיפת הפארטיזנים ומלחמת-השמד גם נגד אזרחים. כך, למשל, פקד להעלות באש שלושה כפרים של איכרים יוגוסלאווים כעונש על חבלת פארטיזנים ברכבת גרמנית, ולא ייתכן גם כן שלא ידע כלל על משלוח עשרות אלפי יהודים מסאלוניקי שביוון אל בתי המשרפות של אושוויץ.

רד"מ פרס אמר: "אם שום ממשלה ושום גורם אחר לא התעניין עד כה בתעודות אלו שנשלחו מהוועדה היוגוסלאווית הדנה על פושעי מלחמה במלחמת העולם

שְׁלוֹם בְּתֵב שְׁנֵי שִׁירִים

לוֹ הַבְּנָתִי

לוֹ הַבְּנָתִי אֶת הַשְּׁקִיעָה
בְּהֵיבֵנִי לְכַאוֹרָה
אֶת הַזְּרִיחָה
דוֹמָה שְׁלֹא חָדַלְתִּי
לְפָחוֹת בְּהַרְגָּשָׁה
לְפָחוֹת בְּמַחְשָׁבָה תַּחֲלָה
כִּי הַזְּרִיחָה בְּכֹל שְׁבָאוֹר וְהָאוֹר
נְבוֹטָה
שְׁבָכֶל שְׁבִילֵי סְפִירוֹתֶיהָ
מֵה נִתְמַהֵל חֲלָכָה
בְּנִהְיָה
לוֹ הַבְּנֹ מִפְּלֹאוֹת הַשְּׁקִיעָה
בְּהֵיבֵנִי אֶת בְּתֵר
הַזְּרִיחָה
לוֹ הַבְּנֹ בְּהִלְכָה
אֶת קְנֵה־שֶׁרֶשׁ הַזְּרִיחָה!

עִיר קְדוּשָׁה

גַּם יְמִינִי גַם שְׂמֹאֲלֵי אֲשַׁכַּח
גַּם הַקְּלָלוֹת וְעֵשֶׁן־הַמְשַׁרְפֶּת...
גַּם תְּכַלְתִּי הָאֲבוּרָה
בְּנֶהֱר שְׁמַעְבֵּר לְאוֹרֵי הַגֶּנוּז
גַּם שִׁירֵי כָלֵהֶם אֲשַׁכַּח
אִם אֲשַׁכַּחְךָ עִיר דְּמִית
וְקְדוּשָׁה
וּבְדִיר וּמִפְּסָג חֲלוּמֵי
מַעְבָּר לְחֵלוֹם

השנייה — הרי זו חובתנו למלא תפקיד זה.

ואמנם המזכיר הכללי של אר"ם, מר דה־קוויאר, נענה לבקשת ראש ממשלת ישראל והבטיח לו שימציא לו תוך ימים אחדים את העתקי התעודות שבגנון האר"ם — לעין ולדיון.

השגריר בנימין נתניהו הדגיש שההאשמות הן קשות והעניין חמור ואין לעבור עליהם בשתיקה. יש אך להצטער עך כך שפרשה זו לא פורסמה קודם ברבים. לכאורה ניתן לומר, כי "מזל" של אוסטריה ה"דימוקרטית", ששימשה עד כה מדינת־ביניים בין מזרח למערב, ובין המשטרים השונים, הוא גם שאיפשר לה להיחלץ מאחריות לכמה מעללים שעוללו הנאצים האוסטרים שטענו, כאמור, שאוסטריה "לא רצתה באנשלוס" שכפה עליה היטלר ולכן היא פטורה מכמה וכמה חובות. כבר היה מי שאמר, כי האוסטרים הם אנשים ממולחים, שכן "הצליחו לשכנע את העולם שהקומפוזיטור בטהובן נולד באוסטריה ואילו אדולף היטלר נולד בגרמניה..."

אלא שזמון לזמן "המרצע יוצא מתוך השק" והאמת מתגלה לעין כל, ואז קשה להמשיך באחיות־עיניים אוסטרית זו.

על "מאורע ברנר" לנורית גוברין – התפתחותו והשתלשלות

שמואל שניידר



מימין לשמאל: ש"י עגנון, דוד שמעוני, א.ז. רבינוביץ, י.ח. ברנר. יפו, 1910

א

את "מאורע ברנר", ספרה האחרון של נורית גוברין, המכהנת כראש המחלקה לספרות עברית חדשה באוניברסיטת תל-אביב ואחת החוקרות הנודעות של היצירה העברית יש לראות כחוליה בשרשרת ארוכה של דיונים, עיונים ומחקרים שהופיעו בשני העשורים האחרונים אשר עניינם יצירת ברנר לתחומיה. אם כי עיקרה של ההתעניינות הופנתה – ובצדק – לעבר יצירתו הבידיונית של ברנר הרי שבד בבד ובמקביל לתהליך זה החלו המבקרים וחוקרי יצירתו לתת דעתם גם על שאר ההיבטים של כתיבתו והמחברות לחקר ברנר, למשל, יוכיחו.

סיפרה של נורית גוברין, שאינו ראשון לעיסוקיה בסיפורת ובפוליציסטיקה הברנרית¹, עינינו באחד האירועים ההיסטוריים החשובים, אם כי לא המרנינים ביותר, אם להשתמש בלשון המעטה, שראשיתו "עניין קטן" לכאורה שהלך ותפח לכדי מימדים היסטוריים ולאומיים שהיכה גלים בהיסטוריה של היישוב ושל ראשית הציונות, הן מבחינה פוליטית-חברתית והן מבחינה תרבותית ורוחנית. אף-על-פי שראשיתו של ה"מאורע" בסך-הכל בימאמר סקירה² אחד שפירסם ברנר ב"הפועל הצעיר" – הצטרפו התגובות והתגובות לתגובות על כל מערכת הסתעפויותיה לכדי פרק בתולדות היישוב וראשית הציונות, ובמבט נרחב יותר, לפרק רבי-עניין בהיסטוריה יהודית אינטלקטואלית לאחר מכן. תרומתה של המחברת, היא בראש וראשונה בחשיפתם של מימדי הפולמוס שלא היו ידועים אף לאלה הקרובים לנושאים הנידונים בספר, במעקב מדוקדק ומפורט אחר ההתפתחויות למיניהן ובוזיהויהן הדמויות הפועלות בו על מניעהן השונים. כל אלה תברו את הקריאה והעיון בספר

* נורית גוברין: מאורע ברנר, המאבק על חופש הביטוי (תרע"א-תרע"ג). הוצאת יד יצחק בן-צבי, ירושלים, תשמ"ה.

על "מאורע ברנר" לנורית גוברין – התפתחותו והשתלשלותו

לצפייה בדרמה אינטלקטואלית המתרחשת, כאמור, על רקע ראשית תולדות היישוב בארץ ותולדות הציונות בראשית המאה.

ב

עיקרו של "מאורע ברנר" הוא בתיעודם של שלבי ההתפתחות של פולמוס ברנר. העיקרון הדיאכרוני המעצב את אופיו של הנושא הנידון, קובע גם את מיבנהו של הספר ואת אירגון חומריו. הספר פותח בפרק תיאורטי בו מנסה המחברת ליצור מודל, או, חוקיות של פולמוס, ולאחר מכן, לאורכו של הספר כולו מיושם מודל זה בהקשר של "פולמוס ברנר". אם כי רבים ומגוונים הם סוגי הפולמוס למיניהם וחוקיות התפתחותם לא נחקרה עדיין כיאות, כהערכתה של גוברין עצמה, הקובעת ש"חוקיות זו, שמגלים ויכוחים בסיסיים מסוג זה, יש לה שלבי-התפתחות קבועים מתחילתם ועד לדעיכתם. ניתן להעמידם על שישה: א) העילה ב) הליבוי ג) המעשה הממשי ד) ההסתעפות ה) התוצאות ו) הספייחים"² סביר להניח שישנם בוודאי פולמוסים בהקשרים היסטוריים ותרבותיים שונים שלא תופסים בהם כל השלבים הנ"ל, אך לגבי פולמוס מהסוג שנידון בספר נכון לומר שהתפתח בהתאם לשלבים הללו.

כמובן נידונים בפרק הראשון, שהוא, כאמור, פרק כללי ובעל-אופי תיאורטי, גם אספקטים אחרים של פולמוס כלשהו. נידונים בו באופן כללי ובאורח קצר ותמציתי למדי גורם "הקצף" שבפולמוס, היינו אותו גורם שאינו היסוד העקרונני, המהותי, האידיאולוגי, בבחינת הגרעין הקשה של הפולמוס³ אלא "היסוד, הצף הרך הרגשי" שהוא פרי הגורם האישי, פרי ההתנגשות של "בעלי דעות" ההולך ומשתנה והמתארגן כל פעם מחדש בהתאם לאישים הנכנסים מרצונם, או, הנסחפים שלא מרצונם לזירת הפולמוס באותה מידה שאחרים משנים את עמדתם, או, נסוגים, או, פורשים לחלוטין מתוך חוסר רצון "להתנגוש", או מתוך תיסכול שבאי-שביעות רצון, או, רתיעה מעצם המחזה המביש שבעצם אופיו של פולמוס רגשי עז.

באותו פרק מסוכמים באורח תמציתי ביותר "נימוסי הוויכוח ואיבזריהם", "הטקטיקה של בניית הטיעונים" ושאר "סימני היכר" של פולמוס, ובמיוחד אם זה פולמוס לודט שבדרך כלל "בהיסטוריה של הפולמוסים בצבוריות היהודית והישראלית, נושא הדת הוא תחום הוויכוח הרגיש ביותר (ההדגשה במקור – ש.ש.)"⁴

ג

לאחר הדיון התיאורטי שבפרק הראשון וסיכום קצר וכללי ביותר על "מהלך כללי" של מאורע ברנר, נידון עיקרו של הספר – השתלשלותו של "המאורע" הפולמוסי. ראשיתו במאמרו של ברנר ב"הפועל הצעיר" במדורו הקבוע "בעתונות ובספרות (הערות וצינונים)" בכ"ב בחשון תרע"א (11.24.1910). זהו מאמר שאמור היה להיות מאמר-סקירה, או, תגובה על העתונות העברית והעתונות היידית שפורסמה בתקופת החגים. ברנר עומד שם במיוחד על העובדה ש"העתונות העברית וגם זו שבשפת היהודית המדוברת בכל תפוצות הגולה עשתה לראש השנה העבר – ממש כמו אשתקד ולפני אשתקד – בילאנסים מעציבים מאד בנוגע לחיינו של השנה שעברה בכל תפוצות ההנה"⁵ ובעיקר הובלט החיזון של המרת הדת, השמדת.

מנקודת-מוצא זו בא ברנר לדון בעצם נושא ההשתמרות ובעיקר מבחינה סוציו-כלכלית, היינו, הוצאתו של נושא השמדת מתחומי הדיון "התיאולוגי והרוחני וראייתו כמשקף את "חיינו הנלחים". ובאיפכא מסתברא הברנרי הטיפוסי אין הוא רואה בעויבתם של "אותם האדולפים והבערנארדים העלובים" תופעה שיש להצטער עליה. גם קודם לכן לא היו יהודים החיים כיהודים שבהקשר הברנרי פירושו חיים במסגרת ההווייה היהודית, חיים של מעשה

ולא "חיי מדרש". הקו הדהיתאולוגי בו משתמש ברנר לא חסר היה במאמר זה את העמדה האנטי-קלריקלית הטיפוסית כליכך לכל הפובליציסטיקה הברנית.⁶

המאמר כלל גם שני מרכיבים אחרים הקשורים בעקיפין לנושא השמד. אחד הנושאים הנידונים על-ידי ברנר במסגרת מאמרו הוא ההתייחסות הפולחנית כמעט, המעריצה כלפי התנ"ך. ההערכה והשימוש בביטויים סופרלטיביים כ"כתבי הקודש", "ספר הספרים", "הספר הנצחי" וזכות כאן לביטוי אירוני שכן פולחן זה המשתקף כאמור בביטויים הללו אינו אלא "היפנוז", מעין אופיום להמונים היהודיים. ובניסוח חריף ובוטה מובעת ההסתייגות מיחס זה, הסתייגות שיש בה מהניתוק אך גם מהלעג ומהבח כלפי מושא דיונו. על עצמו מעיד הוא ש"מן ההיפנוז של עשרים וארבעת ספרי הביבליה נשתחררתי זה מכבר".⁷ הצירוף – השעטני במהותו – של ביטוי חז"ל "כ"ד ספרים" עם הביטוי הלועזי-ההונצרי בצילצולו ובשימושו – רק מחזק ומעצם את יחסו האירוני להערצת התנ"ך. על עצמתי של יחס אירוני זה ועל ניסוחו החריף יש רק להיזכר בהקשר ההיסטורי בו נאמרו הדברים "היינו בתקופה היסטורית בו שימש אחד-העם בעל "המוסר הנבואי" ו"החבית המשמרת" כאחד מהוגי הדעות המרכזיים של הציונות ובשירו "לאחד העם" אין ביאליק נמנע מלכנותו "נביא אמת" ו"שומר הניצוץ האחרון של האלוהים".

נושא אחר ש"השתרבה" למאמר זה הוא מהותה ומעמדה של "הברית החדשה". גם כאן הניסוח הוא חריף ורדיקלי ביותר: "גם 'הברית החדשה' – ספרנו הוא, עצם מעצמנו ובשר מבשרנו, ואת זה, מה שאני מכניס בשבילי... את הברית החדשה לתוך ירושתנו הרוחנית, אין אני חושב כלל לאיזה מהפכה ברוחי... ולמרות כל הפלפולים והחקירות התיאולוגיות אין אני רואה שום הבדל יסודי בין השקפת העולם הסגפנית והנכנעה לפני אלוהים של הנביא מענתות ושל הנביא מנצרת – ממקור אחד יהלכון – והואיל ובכלל אין אני מצא בכל זה אלא שייכות רחוקה להעיקר שלי".⁸

ניסוחים חריפים אלה, על רקע הרגישות הכללית של הציבורות היהודית כנגד ההתבוללות וכנגד מגיפת השמד ועל רקע הפולמוס החריף שהתנהל בין ש"י איש הורוביץ ובין שמעון מנחם לאור⁹ במשך שנים רבות היוו – בקלות יחסית – את העילה לפולמוס. ושוב, גם בנושא זה יש לזכור את האווירה הרוחנית בה נאמרו הדברים, היינו, בעשור הראשון למאה העשרים, כשרובה של החברה היהודית במזרח אירופה מורכבת משלומי אמוני ישראל, ועצם הזכרת שמו של "אותו האיש" מעוררת חלחלה.

הליבוי שהוא, כאמור, השלב השני במודל הפולמוס סופך – די והותר – על ידי שני הגורמים האלה. הראשון להגיב על מאמרו של ברנר היה העיתון הירושלמי "החרות". במאמר שהתפרסם בא' בכסלו תרע"א (12.2.1910) תחת הכותרת "כפירה או הסתה" מואשמים אנשי "הפועל הצעיר" וכותב המאמר ב"כפירה", בשבחם את הנצרות ואת מייסדיה, "ב השלחים, וכן ב"הסתה למעבר מהיהדות אל הנצרות".¹⁰ תגובה זו היא אשר החלה לגלגל את הפולמוס ברשרת מסתעפת של מאמרים – תגובות על היהדות, הנצרות והיחסים ביניהן ושאר נושאים קרובים להם, שהפובליציסטיקה העברית של המאה האחרונה חזרת ודנה בהם לעתים תכופות.

את המוקד השני סיפקה פעילותו האקטיביסטית של אחד-העם שבשורה של מכתבים לחסידי וידידיו ובמיוחד לאלה שהיו חברי הוועד של "חובבי ציון" באודסה. בגין לחציו, שיקפו את השפעתו ואת מעמדו המיוחד בקרב אנשי אודסה, החליט הוועד להפסיק את תמיכתו ב"הפועל הצעיר" עד שלא ימולאו תנאים מסוימים בעריכה ובאיוש המערכת, תנאים שנראו בעיני אנשי "הפועל הצעיר" ובעיני החלוצים לקבוצותיהם כהתערבות בלתי-נסבלת בענייניהם וכסתימת פה.

החלטה זו שינתה לחלוטין את אופיו של הוויכוח, את כיוונו ואת דגשיו. שכן החלטה זו הפכה את אנשי "הפועל הצעיר" ממתקיפים למותקפים, ל"קדושים מעונים" על "מזבח חופש

על "מאורע ברנר" לנורית גוברין – התפתחותו והשתלשלותו

הדיבור". בכינוס של סופרי א"י שנתכנס במיוחד למחות על החלטת הוועד האודיסיאי וכן בהתארגנות קבוצות פועלים לתמיכה כספית ומוסרית בעיתון, הובלט אספקט זה של חופש הדיבור והוא הפר, אולי, לזיקרו של הפולמוס. רבים שהסתייגו מדבריו של ברנר, כגון הלל צייטלין שראה בדברי ברנר נגד התנ"ך "התבטאויות מטופשות", נחלצו למאבק על חופש הדיבור וכדבריו של ד. כנעני: "לגופם של דברים לא נזדהה שום סופר ופובליציסט הקרוב לציבור הפועלים עם המאמר".¹¹

אפשר לטעון כמעט בוודאות שדווקא פעילותו של אחד העם "הצילה" את ברנר ובמידה רבה את הפועל הצעיר מועמם של חוגים רחבים, לא רק של חוגי ירושלים החרדיים אלא גם מחוגים ציוניים לאומיים שהיו שומרי דת או בתמימות דעים עם דעותיו של אחד העם, כפי שמוכיחות תגובות רבות בנושא הנידון. "מזל זה", כפי שמעיר שם ד. כנעני, אף עמד לסופרי ארץ-ישראל שלא היו מחסידי האידיאולוגיה הפועלית" ואפשר היה להסיט את נושא הוויכוח לעניין חופש דעות, יחסי נותן-ומקבל, צנזורה, אפיטרופוסות – מושגים שהע' הש' היתה להם רגישה מאוד!" אחת הסיבות העיקריות, אולי, לתהודתו החזקה של הספר "מאורע ברנר" משתקפת בכותרת המשנה "המאבק על חופש הביטוי".

ד

את ההתפתחות העניפה הזו, על שיפעת פרטיה, על ריבוי כיווניה וסטיותיה מתעדת נ. גוברין בחקירה אינטנסיבית של חיטוט שקדני ומייגע לשם מיצוי של הפולמוס עד תומו. בולטת כאן סגולתה של המחברת כחוקרת, שהובלט כבר ברשימה הארוכה של עבודותיה הקודמות, היינו בשליטתה המירבית במקורות השונים ובטוויית הקשרים למיניהם שבין המקורות על משמעויותיהם השונות. שכן איכותו של ספר מחקרי מסוג זה היא בראש וראשונה פרי "כמותו", היינו כמותם-מיספרם של הפריטים השונים אותם מצליח החוקר לחשוף.

"עקירת ההרים" בהקשר זה היא בראש וראשונה ענין של בקיאות, של עבודת נמלים מדוקדקת בכתבי-עת למיניהם. לאחר עיון בספר נאמנים עלינו דבריה של המחברת שמלאכת השיחזור של ויכוח דומה למלאכתו של הארכיאולוג, המצרף אבן לאבן כדי לקבל את תמונת-הפסיפס השלמה, כפי שהיתה בעבר, ואינו בוחל בשום פרט. רק לאחר שהורכבו מחדש כל האבנים ונתגלתה התמונה המלאה, הוא יכול להתרחק ממנה ולבחון את השלימות, להסיק מסקנות כלליות על סגנונה, חשיבותה...¹²

ב"רשימת המלאי" של הספר מונה גוברין מאה עשרים ושמונה פריטים הקשורים בפרשה זו ו"בוויכוח הפומבי בעיתונות השתתפו יותר מחמישים איש, מהם כארבעים שחתמו בשם המלא, או בשם בדוי שזוהה... מאחורי הקלעים (במכתבים פרטיים) ובעקיפין השתתפו אנשים נוספים"¹³ שכן הוויכוח הדפס בכתבי-עת שהופיעו "בעשרה מקומות בעולם" ו"התנהל בשלוש שפות לפחות (עברית, יידיש, רוסית) והיו מעורבים בו כמעט כל העיתונים וכתבי-העת של התקופה".¹⁴ בהערת-אגב, שלא חסר בה קורטוב של ענוותנות, יש בספר התנצלות על כך שלא כל כתבי העת שבאותה תקופה וכו' "כיסוי מחקרי". אך "היש המצוי" בספר זה יש בו כדי להבליט את הישגיו המחקריים.

יש בספר, כאמור, שימוש ביסוד הדיאכרוני של השתלשלות, והתפתחותן של התגובות למיניהן כנובע מעצם המומנט ההיסטורי של הספר,¹⁵ אך בולט כאן גם השימוש ביסוד האופקי, הסינכרוני, היינו שבכל תחנה ותחנה של ההשתלשלות "האנכית" ובתת-תחנות השונות נעשה נסיון לחשוף ולבחון את כל התגובות שאירעו בזמן, או, לפחות בתקופת זמן קצרה המהווה יחידה זמנית אחת. נוצר כאן, איפוא, שילוב של הקו האנכי והאופקי גם יחד, מעין שזירת שתי-וערב של הפריטים והיחידות המסונפים לנושא, או, לתת-הנושא

הנידון. בעיקבות שילוב זה מתעשר הספר בשפע תיעודי, שפע כמותי המעניק לספר את מישקלו האיכותי כתעודת-מחקר המעידה על מושא דיונה.

בנוסף לתיעודו של הפולמוס באמצעות מקורות ישירים, היינו מאמרים שנתפרסמו כתגובות למאמרו של ברנר וכתגובות-לתגובות, במישרין, או, בעקיפין, נעזרת גוברין במקורות מקבילים כגון במכתביהם של המגיבים וכן בשאר התבטאויותיהם. בולט במיוחד השימוש במכתביהם של אחד-העם ושל חוגי מקורביו ב"וועד חובבי ציון" באודיסה, בירושלים ובשאר המקומות בהם ישבו אנשי-שלומו ואשר להם מסר הן את דיעותיו בפרשה זו והן עיצות מעשיות והוראות כיצד לפעול. הוא הדין בהתכתבויותיהם של יוסף אהרונביץ, של א.ד. גורדון ושל מ.י. ברדיצ'בסקי, שמכתביהם מאירים לקורא את הגיגיהם ואת תגובותיהם הבלתי-רשמיות והן את עומק מעורבותם בפרשה. הוא הדין בפרק י"א שבספר המתעד את השתקפותו של הפולמוס בפריזמה הפארוודית בשלושה עיתונים היתוליים שהופיעו בארץ "לכבוד פורים תרע"א"¹⁶ ואשר מעניקים מימד מיוחד לפולמוס ברנר ומעידים על "עד היכן הגיעו הדברים". בסיכומו של דבר "הקו האנכי" של הדין זוכה לידי הרכבה והעמקה בעיוניו "האופקיים".

האלמנט הסינכרוני בא לידי הבלטה גם באמצעות הגישה ההשוואתית בה מושווים דברי המגיב בפולמוס לא רק עם דבריו של המוגב, או, המוגבים בפרשה זו אלא, גם עם אספקטים שונים של פעילותו התרבותית או הפוליטיסטית-עסקנית של המגיב עצמו – הכל בהתאם ל"מחדס האופרנדי" של המשתתף בפולמוס. כך מוארים למשל דבריו של ש"מ לאור ב"המצפה" כנגד דברי ברנר על רקע פולמוסו הארוך של זה עם ש"י איש הורוביץ.¹⁷ כמרבן השתתפותו של א.ד. גורדון בפולמוס אך הימנעותו – האומרת דרשני – מלהתייחס לעצם נרשא הפולמוס בשאלת מהות היהדות ומהות הנצרות מוסברים על-ידי המחברת ב"עדות לעמדתו בנושא זה נמצאת בהקדמתו לתרגום ספרו של טולסטויי "מה היא האמנות?" הנשואת את הכותרת: לברור ההבדל בין היהדות והנצרות."¹⁸ כך הוא הדבר בנושא של קבלת תמיכה מחו"ל שהסתעף מהחלטת הוועד באודיסה שאו"ג ראה בה "פרזיטיות מרצון" ואילו יוסף ווייץ (בחתומת בן-פורת) ראה דבר חיובי לשעתו.¹⁹ כל פרט ופרט הנידון ב"מאורע" מואר ומוער באורח תמידי בהקשרים שונים ומעניקים לפרט הנידון את מימד העומק הנובע ממיקומו במערכת השוואתית עניפה והמתאפשרים רק כתוצאה מחשיפתם השיטתית של המקורות – הראשונים והמשניים גם יחד.

דוגמאות מסוג זה מצויות למכביר בספר ועל כך יעידו שפע ההערות והציטטות שבגוף המחקר, וכן שאר האבזורים של האפרטוס המדעי שהתלווה ל"מאורע ברנר", ובעיקר במערך ההערות שבתחתיתו של כל עמוד ועמוד, המבליט את הבקאות המופלגת במקורות ואת השליטה בהם באמצעות גילוי המערכת המסועפת של ההתייחסויות שביניהם ולפרשנות שמתלווה להסברתם, סיבותיהם ותוצאותיהם.

ה

בנוסף לסגולותיו של "מאורע ברנר" בתחום העיון והמחקר יש לציין במיוחד את האפרטוס הלוגיסטי בו מצוייד ספר זה. בנוסף להערות המהוות את "לחם-חוקר" של מחקר מדעי, המופיעות בתחתיתו של כל עמוד, דבר המקל על המעקב אחר רצף המאורעות, נרפסו בסיומו של "השקלא-טריא" העיוני המאמרים, המקורות הראשונים שהיוו את עיקר מושאו של הדין. המקורות הללו, המהווים כשליש מהספר ואשר הינם "הגיבורים האמיתיים" בדרכה אינטלקטואלית זו, בבחינת "מחזה קריאה", מאפשרים הן לקורא המשכיל והן לאיש המחקר לעמוד מקרוב ומכלי ראשון על מהותם של הדברים הנאמרים ושל הדוברים אותם. כעשרים וחמישה מהחשובים שבמקורות מופיעים בסיומו של הספר בבחינת "הנפשות הפועלות" בעלילה זו שארכה למעלה משנתיים והקורא מתורעד גם להשתלשלותם של

על "מאורע ברנר" לנורית גוברין – התפתחותו והשתלשלותו

המאורעות. אך יותר מכל מתוודע הוא ללשונם, לדרך דיבורם ולסיגנונם של הלוקחים חלק "במאורע", שכללו כאמור את פארה של התרבות העברית בראשית המאה – אנשים כברנר, אחד-העם, קלוזנר, הלל צייטלין, ר' בנימין, נומברג, ברנפלד, יוסף אהרונוביץ, אד"ג, דוד בן-גוריון ורבים אחרים.

כמורכב יש לציין את "מסכת הוויכוח" בסיומו של הספר בו רשומים כל הפריטים של פירסומי הפולמוס, ברישום ביבליוגרפי מפורט והמחולקים על-פי רוב לחודשי פירסומם החל מנובמבר-דצמבר 1910 וכך חודש חודש עד סיומה של שנת 1911 ולאחר מכן, מפאת מיעוט מספר הפריטים מופיעה רשימה קצרה לשנת 1912 ו-1913. ללווה למסכת הוויכוח "תרשים הוויכוח" שהוקם על-ידי אבנר הולצמן והמאפשר לקורא בספר זה, העמוס בפרטי תאריכים ושמות המשתתפים וכן במיגוון הדעות, להשיג "המחשה חזותית של שלבי הוויכוח, מוקדיו והסתעפויותיו". קורא שחוליות הוויכוח ושלביו השונים נעלמו ממנו במהלך הקריאה, מסוגל לרענן את זכרונו בזמן קצר ובקלות יחסית, פרט המעצם את קריאתו הן לגבי החוקר שזמנו יקר לו ביותר והן לגבי הקורא הרגיל היודע להעריך ספר שמידת קריאתו גבוהה. ובהערת אגב ייאמר שאחת מתכונותיו הבולטות של ספר זה היא בשימת-לב מירבית לדרכי הגשת מושא הדיון בדרך עניינית ו"בלשון בני אדם". הדברים מאורגנים אירגון הגיוני, צעד אחר צעד, שלב אחר שלב היוצר את התמונה הכוללת מאבני הפסיפס השונים. במקום שצריך להאריך, כגון בהתערבותו מאחורי הקלעים של אחד-העם, מאריכים ובמקום שצריך לקצר כגון בפרשת בן-ישראל (פופס) מקצרים. ענייניות זו שומרת על שיטפו של "הסיפּר" המחקרי. תכונה זו המצוייה בספר זה אופיינית לכל ספריה המחקריים של המספרת.

"מאורע ברנר" והתגובות לו בימינו. – "מאורע ברנר" נעשה מאורע ספרותי-תרבותי היסטורי חשוב וכדאי להגיב באופן מיוחד על הענין שעורר – סימן לאקטואליות שלו בימינו.

מי שעקב אחר התגובות השונות בתיקשורת הישראלית מיום צאתו של הספר לאור ואילך גילה עד מהרה את מידת הפופולריות לו זכה "מאורע ברנר". רבים מרושמי הרשומות הפובליציסטיים בארץ המשתניכים למחנה פוליטי ותרבותי מסויים נדרשו לו. הסימן הבולט ביותר שהספר הוא בבחינת "להיט" הוא ההידרשות של הטלביזיה לנושא והיא אף ראינה את המחברת. וכידוע אין הטלביזיה "נטפלת" לנושא אלא אם-כן הוא "נושא חם" מבחינה תיקשורתית. התעניינות זו על-אף צדדיה החיוביים של "בנותן כבוד" למחקר מדעי היהדות, היא בבחינת "כבדהו וחשדהו". היא מוגבלת לפן אחד בלבד של הדיון – חופש הדיבור. כמו-כן התעניינות היא מגמתית ו"תלויה בדבר", היינו בהקשר של "המציאות הישראלית העכשווית" ואף היא עלולה למצוא את עצמה ביום מן הימים מושא להתייחסות מחקרית.

ההשוואות של רושמי-הרשומות התיקשורתיים בארץ למציאות העכשווית, הסקת מסקנות וחישוף מסרים מפרשת "מאורע ברנר" הם בבחינת רמוזים דקים כעוביו של עור פיל. בהתעניינות מן הסוג הזה אין סיקור רציני של השקלא-וטריא המחקרי המסועף והמפולש בנושאים ובנושאי-נושאים למיניהם. הספר נתפס כתקדים וכאסמכתא של "כבר היו הדברים מעולם" בנושא של "חירות הרוח", "צנזורה", "סתמימות פיות", "פנטיות דתית" וכו' והכל בהקשר של "המציאות הישראלית העכשווית". לזכותה של גוברין ייאמר, שכבר בראשית פרקי דיונה בספר, כמו חזתה את הדברים מראש והיא מנסה בתקיפות ובהחלטיות רבה להוציא מלבם של כל מיני "מסבירים" את יצר הקפיצה על עגלת "מאורע ברנר" לצרכים שלהם ולמטרות שלא לעניין, וכה הם דבריה: "קשה לשרטט את קו-ההפרדה בין המחנות, ואין לדבר על 'טובים' ו'רעים'. אין להציג קו זה כוויכוח בין אנשי ארץ-ישראל ואנשי חוץ-לארץ, ואף לא כוויכוח בין אנשי ירושלים ותושבי יפו ותל-אביב. אין זה ויכוח בין פועלים לבין לא-פועלים, ואף לא כבין חילוניים ומסורתיים, או בין ציונים ולאומיים, לבין מי שלא

הגדירו עצמם כך. במחנות המתווכחים היו מצויים אלו ואלו, וכל חלוקה לשני מחנות, על אף הפיתוי שבה, יותר משהיא מסייעת היא מטשטשת את התמונה ואף מסלפת אותה... כיוון שלא ניתן לארגן את המתווכחים במחנות מוגדרים... יש לתאר כל עמדה על גופה וכל איש לדעותיו" (ההדגשה שלי – ש.ש.).

הדיון ב"כל עמדה לגופה" הוא אשר מעניק לספר את משקלו הסגולי המיוחד.

ישיבה אוניברסיטה, ניו-יורק

הערות

1. שם, שם עמ' 221 מיספרים 13-17 בבליוגרפיה המתפרסמת בסופו של הספר.
2. שם, שם עמ' 3. 3. שם, שם עמ' 5. 4. שם, שם עמ' 9. 5. שם, שם עמ' 133.
6. ראה למשל את דבריו של דוד כנעני, אחד הבקיאים הגדולים בתולדות העלייה השנייה: "שלא כשאר סופרי הע' הש' אשר נתנו דעתם על נושא הדת רק כדי "להשיב לחורפים דבר", היה ברנר הפובליציסט רבי-השפעה יוזם את התקפותיו על הדת, ובריתחה רבה. הוא תיעב את האורתודוקסיה היהודית, כאחד המשכילים מבית מדרשו של יליג..." (ההדגשה במקור – ש.ש.) כנעני, דוד. העלייה השנייה העוברת ויחסה לדת ולמסורת. מחברות חקר, המכון לחקרי עבודה וחברה מיסודן של ההסתדרות הכללית של העובדים בא"י ואוניברסיטת תל-אביב, ספריית פועלים, תשל"ז – 1976, עמ' 77.
7. נורית גוברין מאורע ברנר, עמ' 136.
8. שם, שם עמ' 137. 9. שם, שם עמ' 15-17. 10. שם, שם עמ' 23.
11. דוד כנעני: העלייה השנייה העוברת ויחסה לדת ולמסורת, עמ' 80.
12. נורית גוברין, מאורע ברנר, עמ' 8.
12. שם, שם עמ' 14. 14. שם, שם. 14. שם, שם עמ' 13.
15. פרט המציין את זיקתו הכפולה של הספר הן לסוג של היסטוריה יהודית והן לספרות עברית, סיפר לי ספרן ספריית ישיבה-אוניברסיטה, צבי עירני. שני מוכרי ספרים שלחו את הספר לספרייה, אחד המספק ספרי היסטוריה והשני – ספרי ספרות עברית.
16. נורית גוברין, מאורע ברנר, עמ' 80-88. 17. שם, שם עמ' 15, 34, 99. 18. שם, שם עמ' 104 בהערה מס' 106. 19. שם, שם עמ' 101, 106.

"הינומת הכלה" למשה שמיר

רומן על רקע מהפכת 1905

גילה רמרז-ראוץ



משה שמיר

"הינומת הכלה" הוא חלק שני בטרילוגיה "רחוק מפנינים". חלקה הראשון של הטרילוגיה יונה מחצר זרה, ראה אור בשנת תשל"ד. הדמות העומדת במרכזה של הטרילוגיה היא לאה ברמן, אשר על חייה ועל מותה אנו למדים עם התפרסות הרומאן. הכרך הנוכחי, עוסק בשנים 1900-1931 חלקה הראשון של הטרילוגיה הציג את דמות הגיבורה על רקע המאורעות בתקופת המנדט ובדור המדינה.

גיבורתו של שמיר היא ילידת שנת 1882, השנה הגורלית באותו עשור בו הופיעו השינויים המהותיים בחיי יהדות מזרח אירופה, שינויים אשר השפעתם מתקיימת עד עצם היום הזה.

דור המייסדים העסיק ומעסיק את הסיפורת העברית בארץ-ישראל מראשיתה. סופרי העליות הראשונה, השנייה והשלישית, אשר לא התייחסו אל עצמם כאבות מייסדים, דיווחו על המציאות על החיים ועל ההווי בארץ ישראל. ברנר, עגנון, אריאלי, זרחי, ראובני ואחרים התייחסו אל בעיות הישוב, ההתיישבות והחברה הערבית העוינת. נקודת-הראות, הטון, הקפקיות של היריעה הסיפורית משתנים מיצירה ליצירה ומיצר ליצר. היוצרים ה"ז'אנריסטים" והיוצרים "האנטי-ז'אנריסטים", אם להשתמש במונחיו של ברנר, תיעדו, בדרכם ובלשונם את מסכת ההתיישבות העברית בארץ-ישראל.

ענינם של הסופרים הישראליים במסכת העבר מתגלה בראשיתה של המשמרת הישראלית. ב-1947 מתפרסם סיפורו של ס. יזהר "החורשה אשר בגבעה". הנובלה מעלה מציאות בדיונית של טיפוסים על הרקע ההסטורי של ההגנה על קיבוץ חולדה בשנת תרפ"ט. ההיאחזות בנקודה, ייחודה בהקמת בית במולדת. ייחוד זה מצדיק הקרבה וקרבות אדם. הספק, הייאוש, התקווה, המונצעות העצמית על פריכות קיומו של היחיד, והחרדה, למרות שונותם המהותית – מאפיינים את יצירותיהם של ברנר, אריאלי וסופרים אחרים בני העלייה השנייה.

סיפוריו של עמוס עוז, "ארצות התן", "נוודים וצפע", "דרך הרוח" ואחרים מעלים את דמות האבות המייסדים בצורה נלענת ופרודית. לפרקים הם נלעגים ונאיביים, לפרקים הן דמויות הרסניות המחבלות בעצמאותו של דור ההמשך. מעוז, דרך א.ב. יהושע ויעקב שבתאי ניכרת הנטייה לדי-מיתיוציה של המיתוס הלאומי המתבטאת בטון האירוני ולפרקים הפארוזי המיוחס לדמות האב.

יצירתו של שמיר מעולם לא עמדה בסימן הדי-מיתיוציה הבוטה. מראשית דרכו אורג שמיר מסכת אפית. מאורעות, ואנשים נתפסים על רקע תקופה ואירועים ולא מתוך ניתוק ובידוד של הדמות ממסגרותיה. הנסיון הוא לתפוס את המציאות בהקפיותה. סקרנותו של שמיר ושל מספרו לגבי דור האבות המייסדים היא טבעית. אין כאן ענין של נוסטלגיה או

"היננות הכלה" למשה שמיר

התרפקות על העבר. ההווה מבקש מהעבר את תשובותיו. אף תמוז מנסה לפרקים לתת תמונה הקפית של "תולדות הישוב" כברומאן רקויים לנעמן, אך לא כשמיר, נקודת-מוצא מאוד ספציפית בהצגת הדמויות מקצינה את המסקנות אליו מנסה הרומאן להגיע ונקודת-ראות זאת מונעת יריעה אפית מאוזנת.

שמיר מנסה להעלות יריעה אפית רבת-אנפין, סלקטיבית המעוגנת בתולדות התנועה הציונית, התנועות המהפכניות, מהפכת הנפל של 1905 והפוגרומים שבאו בעקבותיה, אשר עיצבו במידה רבה את דמות יהדות מדינת ישראל, אירופה וארצות-הברית. על רקעם של מאורעות היסטוריים מתועדים אורג שמיר את הוויתם של גברים ונשים המעצבים ומתעצבים על ידיהם.

מציאות הספק והחרדה המאפיינת רבות מיצירות העלייה השנייה מסתברת בחלקה על רקע המהפכה והפוגרומים, אשר רבים מהנפשות הפועלות ביצירות אלה חוו את הימים ההם ונסינותיהם.

שם הרומאן **היננות הכלה** הוא למעשה שם אירוני המורה על מציאות רבת נסיונות וחוויות של קרע והיקרעות. לאה ברמן עצמה מעולם לא נישאה, אך כל הנשים ברומאן עוברות תהליכי-קריעה חותכים. לאה ואחותה אידה שהתקשרותן האמוציונלית לדמויות מהפכנים מסתיימת בהפלה. לאה, נערה בוגרת בהולדת אחיה, נושאת באחריות גידולו וחינוכו, כשם שהיא נושאת בנטל הפלטה של אחותה. הפלת ולדו של הוגו ברודסקי, האיש אותו אהבה, מוסיפה צלקת על צלקותיה. אונסה הנורא של פרומה, מהפכנית סוציאליסטית המסתיים במותה, – כל אלה מגלים עולם אכזרי, ברוטלי. לאה מוצגת בסיפור כמכבה שריפות, כמיישרת הדורים בתוך מציאות שהיא מורכבת ולמעלה מתפיסתה. ישרותה, לעתים פשטנותה, מאפשרים לה תגובה ישירה נכוחה ונבונה. מעשייתה היתירה נוטלת ממנה את המורכבות האופינית לגבורות רומאנים ריאליסטיים.

שמיר מושך לפנינו ריקמה עשירה של החיים היהודיים, מחיי הכפר, חיי העיר הרוסית ובירתה של אוסטריה. הוא מעלה תמונה רבת-אנפין של העולם היהודי במול תמורות כשהוא מערב עובדה וכדיון, מנכדתו המהפכנית של הרבי מלאדי ועד יהודים מתבלבלים ומשומדים. לאה היא החוט המקשר הנוגע בכל אלה המעורבים בתנועת ההגנה היהודית בתקופת מהפכת 1905. המהפכה והתמורות החברתיות מקיפות את הפרט והכלל ופוקדות את עניי העם כעשירים שבו. ההורים צופים בבניהם המתקשרים לתנועות מהפכניות, בשינוי מצבם הכלכלי, בפוגרומים ובעליית השנאה ליהודים ורדיפותיה של "המאה השחורה". פריכות הקיום היהודי מועלית ברומאן בכל חריפותה, כדילמה של הדור הצעיר אשר חלק ממנו מצטרף לתנועות המהפכניות הכלליות ואילו חלקו האחר נותן את ידו לתנועות הסוציאליסטיות הציוניות.

גם המפה הגיאוגרפית אותה מצייר שמיר מכוונת לדמויות מעצביה של המציאות בארץ-ישראל. ערי רוסיה, זייטומיר והומול, מתקשרות בדמויותיהם של ביאליק וברנר, מהמוזכרים ביצירה. שתי רשימותיו של יוסף חיים ברנר – "לא כלום" ו"הוא סיפר לעצמו" – אשר ראו אור בשנת תרס"ז בהוצאת "עבריה" בניו-יורק, מתייחסות למוראות הזמן.

שמיר משתמש בטכניקת ההשקה של הדמויות והארועים. המסגרות המצומצמות בראשית הרומאן, התא המשפחתי מתרחבות עם התפרסות הארועים. אנו למדים על נערתה של לאה, על יחסיה עם אביה, אמה, אחיותיה ואחיה אותו גידלה כבן בשנותיו הראשונות. וזאת, מתוך איזכור מוקדם כי לאה תהא אם לרבים בעוד לה עצמה לא יהיה בן. ההשקה החברתית בין חברי המשפחה המיידית לבין ענפיה הרבים של המשפחה נותנת אפשרות לשמיר לקשר בין לאה לבין הוגו ברודסקי. בן דודה העשיר, אשר נהרג כקרובן-שווא בהתפרעויות, הוא המתווך בין השניים.

גילה רמרז־ראוך

הרומאן מציג גלריה נשית רבת־פנים באור אוהד, חיובי ומעורר כבוד. האשה זוכה ברומאן זה לטיפול מלא ואמין יותר מזה של הגבר. אחת הדמויות הנפגשות בדרכה של לאה היא מניה וילבוש ואלה דבריה:

אנחנו, הנשים, החברות – חשבי על זה – עושות דרך כפולה מזו של הגברים – רק כדי להגיע אל קו־ההתחלה. לצאת מן הבית! מלחמה שלמה. ואחרי־כך, כשאנו כבר רצות יחד אתם, עם מלים יפות באויר – שותפות, שוויון – מתברר שיש לנו – החלשות – משא כפול על הגב. אלי שלי הטוב – אני גאה להיות אשה!

(ע' 224)

דמותו של הגבר, על דרך ההכללה נראית רופסת יותר, מרוכזת פחות ועקבית פחות בכל הקשור בהתקשרות אמוציונלית בת־קיימא.

בכרך הראשון **יונה מחצר זרה** משתלטת דמותה של לאה על מרבית היריעה הסיפורית. בהינמנות הכלה זוכה גם דמותו של הוגו ברודסקי לעיצוב יָתֵר. הרומאן, כסיפורת התקופה אותה הוא מתאר, הוא רומאן של יציאות ושיבות, בריחות והברחות. מציאות זאת פותחת את הרומאן לריבוי אפיונות המרחיבות את היריעה האפית ומאפשרת הצגה של עשרות דמויות הסטריות ופיקטיביות כאחת. כולן תורמות ליצירת אוירת הזמן ברומאן.

שמיר לא הגביל את התיאור למציאות היהודית בטהרתה. דמויות גברים ונשים נוצריים מופיעות ברומאן מראשיתו ועד סופו. מקאטיה, אשת השומר הנוצרי קארל, הנרצחת על ידי בעלה בגלל בגדנותה ועד אולגה, האצילה הרוסיה בה מטפלת לאה בבית החולים לחולי־נפש בלויברסדוף והרואה עצמה בדמיונה כקרוב אונס ברטאלי בידי האנס – בעלה. אך מקום מרכזי שמור לנשים יהודיות כמניה וילבוש המהפכנית, הרוצחת את הפרובוקטור המלשין המנסה לגלות את עבודת המחתרת ולנשי מהפיכה הנעצרות על־ידי המשטרה וסובלות השפלה ועינויים.

אחד הגברים המרכזיים ביצירה הוא, כאמור, הוגו ברודסקי, שלאה האוהבת והנאמנה מתמסרת לו. דמותו של הוגו מצטיירת בשלב מוקדם של פעילותו המהפכנית־ציונית כאיש רב מְלָל, שסופו מְעַל ובגידה. כלאה אף הוגו מרכז להשקה ולהצגת דמויות אשר נוכחותן מרחיבה את המצע האפי ומבליטה את אופי התקופה והדמויות. בעיצומה של מהפכת 1905 נפגש הוגו ברופא צבאי שיכור בתחנת הרכבת, והופך לחברו למסע. מתגלה שהרופא יהודי מומר בשם שליטנר הוא דוד אמה של לאה. נוכחותו נוגעת בדמויות אחרות ברומאן, בכן אחיו של ד"ר שליטנר הצעיר העשיר והמפונק, אשר הולך למותו מבלי לגלות לרופא את זהותו. הסתאבותו, פכחונו־שכרונו של שליטנר מקשרים את דמותו אף אל דמותה האצילה של אולגה, הנוטרת טינה ליהודים, כי הרופא המומר המושחת נצטווה לא לטפל בה לאחר שנורתה.

דמותו הזרה והמתמיהה של הרופא המומר מעוררת בהוגו רגשי פחד וסקרנות. הוגו, המתגלה כסופר, תודה על היחסים המסתוריים שבין הנסיף רודולף, בינו של הקיסר פרנץ־יוזף, אשר מצא את מותו בהתאבדות הכפולה עם מאריה ווצרה במיאיארלינג ב־1889, לבין בן דודו המוזר וסר־הרוח, הארכידוכס פרנץ־פרדיננד. הוגו נוטל את הרגם של יחסי רודולף והארכידוכס ונותן להם הקבלה ליחסים בינו לבין שליטנר. חלום בלהה, וזכרונות ילדות, מצרפים את שתי המערכות – ההסטורית והבדיונית. הגבר הנמשך לגברים אחרים, מופיע במערכת אחרת הקשורה אף היא בלאה. תקופת הגלייתיה מארץ ישראל למצרים בימי מלחמת העולם הראשונה מעלה את דמות ידידה ההומוסקסואל, קפטין הורנבלואר. דמות הוגו תמשיך להיות נוכחות מרכזית בחיי לאה למרות התרופפות הקשר בין השניים.

שבירת הרֶץֶף הסיפורי אשר איפיינה את **יונה מחצר זרה** אינה קיימת בהינמנות הכלה. שמיר שומר את רֶץֶף האירועים, פרק הפתיחה ופרק הסיום מלכדים את הסיפור. בשניהם אנו פוגשים בלאה ברמן בספינה המובילה אותה ואת אביה לארץ־ישראל. עתה היא אשה בת 31

אורי צבי גרינברג הצעיר במעברו:

ממתח אלוהי אוניברסאלי לצמיחת המומנט הלאומי

שלמה נש



אורי צבי גרינברג

העולם בתור "מבוך מפולש"
(אן אויפגעפראלטער לאבירינט)
הוא אחד התיאורים האופייניים
לשירת אצ"ג בקובץ "מעפיסטא"
(1921) על סף תקופתו
האקספרסיוניסטית. מיקום מגמה
ניהיליסטית זו בשירת גרינברג הוא
מוקד אחד בספר מעמיק על אצ"ג
מאת שלום לינדנבאום.¹

שלא כמו פוסלי שירתו הלאומית של גרינברג משנות השלושים ואילך, אין לינדנבאום רואה בעירעור אשיות האמונה של תקופת "מעפיסטא" מעין אינקובטור (מְגֵרָה) להשקפות פשיסטיות. ארבא, קיים אצל גרינברג מה שמכונה בשירה האקספרסיוניסטית הגרמנית Ringen um Gott, היאבקות על אמונה. כך ניתן להבין הטחיתו הבוטות ביותר של גרינברג כלפי מעלה. בהשקפתו (הגנוסטיות ולא אתיאסטייות, אליבא דלינדנבאום) לא נעדרת הכמיהה אל האלוהים. בתוך החומר הניהיליסטי מודקרים קטעים נוגעים ללב, כגון:

א וועלט! דו ביסט געווען א מאל דאס חןעוודיקע קינד
און האסט געהאט דאס פאטער־פנים פון דיין טאטן גאט,
און אנגעזאפט ביסטו געווען מיט בלאען רחמים, וועלט!

¹ שלום לינדנבאום, "שירת אורי צבי גרינברג, קווי מתאר", תל־אביב, "הדר", 1984, עמודים. לינדנבאום מייטיב עם הקורא בְּהִיאוּ חומר רב בידיש ולצידו תרגום מילולי בעברית.

שעברה שנים קשות של סכנה ומהפכנות של חרוץ נפש. כרבים מאנשי העליות השנייה והשלישית גם היא עולה ארצה כאשה כבויה, חרוכה.

הפרק המקשר, הפותח את הרומאן, הוא היחיד בו נשמע קולו של המספר למרות שגם פרק הסיום נקרא פרק מחבר. בפרק הפתיחה נשמע הקול האומר "הפרטיטורה של עם ישראל היא בארץ ישראל" (12). באני־מאמין אישי זה מזדהה כמסתבר המספר עם גיבורתו.

החידה המצויה בשני הרומאנים יונה מחצר זרה והינומת הכלה היא התאבדותה של האשה אשר אמרה "ההיסטוריה שלי כלוחמת התחילה בבריסק דליטא... לפניכן הייתי אחות רחמניה" (192). בשלב מוקדם זה ניתן אולי לומר, על דרך הספקולציה, כי מעשה ההתאבדות הוא מעשה רצוני של אשה אשר תמיד שלטה במצב והשתלטה עליו. הרומאן הינומת הכלה מרמז לאיזה קרע בסיסי באותה הינומה, קרע אשר נוכחותו איפיינה רבים מבני דורה. הכרך הראשון רימו לדמות גיבורה "גדולה מן החיים", מעין התגלמות החיוביות שבכל העליות. הכרך השני נתן מימד גורלי־אירוני־הירוואי־טראגי של אשה אשר הפכה את היציאה מן הכח אל הפועל לערך עליון בחייה.

ממתח אלוהי אוניברסאלי לצמיחת המומנט הלאומי

הו עולם! אתה היית פעם ילד החן
ופניך היו פני-אבא של אביך האל,
וספוג היית ברחמי תכלת, עולם!

אימי מלחמת העולם הראשונה, אימי הרשע החברתי ולאחר מכן, אימי הפרעות של תקופת פטליורה הם שהביאו את גרינברג ל-Sturz und Schrei (נפילה וזעקה), "זעקת ייאוש לנוכח התגברות הסיטרא אחרא והשתלטותו על העולם". מחקריו של לינדנבאום הינו הראשון לחקור ביסודיות ובסדר כרונולוגי מדויק את כתביו של אצ"ג ביידיש ובעברית כדי לעמוד על תהליכים פסיכולוגיים, דתיים ולאומיים אלה. לינדנבאום מתחקה אחרי התחנות ומראות-התשתית (ארכיטיפים) בשירת גרינברג, החל מהרומנטיות של שיריו הראשונים משנת 1912, דרך שירי המלחמה המתלבטים "בין רומנטיקה לניכור" ושירתו "המנוכרת" של "מעפיסטא" וה"אלבאטראס" האוואנגארדי, עד לעקירתו מאירופה ועלייתו ארצה ב-1923. לינדנבאום חותם את ספרו מבחינה כרונולוגית בניתוח היצירה "אימה גדולה וירח" (1925), המהווה גשר אידיאולוגי ומטאפורי בין שירתו האירופית לשירתו הארצישראלית. הפרק המסיים הוא דיון סגנוני-פורמליסטי המרחיב על ספרו של ב. הורשובסקי, "ריתמוס הרחבות" (1978).

לינדנבאום ניגש אל נושא מחקריו מתוך רקע תרבותי עשיר ומגוון ביותר. בבואו לדון בבעיית האמונה והכפירה אצל אצ"ג, למשל, לינדנבאום פורש יריעה של דיעות הכוללות ניטשה, קאמי, קירקגארד פראנץ רוזנצווייג ואחרים. כיון שפתח בפרשת "מפיסטו", המחבר טורח למקם את גרינברג בין "פאוסט" של גיטה ללורד ביירון ואחרים המטפלים בנושא השטן בספרות העולם. משבא לחקור בדיקף ובעומק את מקומו המרכזי של ישו בשירת גרינברג, לינדנבאום מקדים פרק על "הנצרות והנצרים ויחסם ליהדות וליהודים", ומייד אחרי זה, פרק נוסף על "ישו בעיני הוגים יהודים". הכל נידון מתוך נשימה ארוכה, דיון מפורט והבהרה. פרט לפגם האחד, שמשפטי המחבר נעשים ארוכים יותר ככל שהקורא מתקדם בספר, ההסברה בדרך כלל היא מופתית.

מרשים ביותר הוא פרקו המאלף של לינדנבאום על השירה האקספרסיוניסטית. על סמך מובאות מספרי מחקר בפולנית ובגרמנית, לינדנבאום חותר לקראת הדיוק בניסוחיו. לשון האקספרסיוניזם, לרוגמה, היא "לא לשון מימזיס שתציג את העולם החיצוני בבחינת חיקוי, אלא לשון לשם עזווע העולם". יתירה מזו, תוך הדיינות עם הערבוביה המושגית השגורה בהזיקות למונח "אקספרסיוניזם", המחבר מעניק לקורא הגדרות מבהירות ודייקניות. באקספרסיוניזם לינדנבאום רואה שתי נקודות איפיון עיקריות:

- (1) חידוש אידיאי-ביטוי לאי-שקט מטפיזי וחברתי-רוחני.
- (2) חידוש צורני – מתן הדעת על לשון פיוטית מיוחדת חדשה, פרי אי-השקט הזה וביטויו.

לינדנבאום מרחיב בנידון זה:

אי שקט זה היה ביטוי לאובדן הוודאות הדתית ולזעזועים החברתיים-פוליטיים שנתלו למעבר המהיר יחסית מחברה אזרחית-מסורתית בעלת רקע כפרי או קרנני, לחברת הכרך ההמוני, הבלוע ומנכר את הפרט.

ההלכה למעשה, המאפיינ את הספרות האקספרסיוניסטית הוא –

שימת הדגש על האדם באשר הוא אדם ולא כיצור חברתי פרטיקולריסטי... הזדהות עם כל סובל, אפילו פושע, יצאנית.

מכאן האופי האוניברסאלי של "מעפיסטא" ביידיש ושל "אנקריאון על קוטב העיצבון" בעברית (אשר, למרבה הפלא, לינדנבאום מְמַעַט לעסוק בו, בוודאי מתוך להיטותו לנתח חומרים ספרותיים שאחרים לא טיפלו בהם).

מתוך הניסוחים מרהיבי העין של ק. פינתוס בקובץ **Menschheitsdämmerung** (המוסב, לדברי לינדנבאום, על ספרו של ניטשה **Gotzendämmerung**) כדאי להצמיד פה הדברים המצוינים האלה על אופן הביטוי של השירה האקספריוניסטית:

לכן טבעי הוא שמלים אלו הן השכיחות ביותר בה: אדם עולם, אה, אלוהים. כי האדם הוא למעשה כל נקודת המוצא, המרכז והמטרה של שירה זו, ולכן יש בה מקום מועט בלבד לנוסף. הנוף אינו מצויר לעולם, אלא מתואר; לא מושר, לא מאונש כולו: הוא חרדה, דכאון, מבוכת הכאוס, המבוך המנצנץ שֶׁהֶסְוֶר (היהודי הנודד) נכסף להימלט מתוכו; ויער ועץ הם מקום המתים או ידיים התרות אחר אלוהים, אחר האינסוף.

הנושא האידיאלי הבולט בספר הוא דיונו החוזר של לינדנבאום בדמותו של ישו בשירת אצ"ג. נדמה שאין בעיה מרתקת זו עיסוק אקדימי גרידא. הקסם המיוחד, התיאולוגי-לאומי והפיוטי כאחד, בהתרפקותו של גרינברג על הצלב והצלב יש בו כוח מהפנט המדריך את מנותחו של לינדנבאום ושל כל קורא הבא בסוד שירה פובליציסטית-לירית זו. אין בידי הסיכומים של לינדנבאום, המוצלחים כשלעצמם, לשקף את הדרמה שבפרטי הדיון המושזרים בגוף הספר. המחבר נזקק למוטיב של ישו כקו מתאר של שירת אצ"ג, לפחות, בשלושה שלבים:

- 1) גילומו את האדם האובד, העני והמסכן בעולם ההפקר.
- 2) גילום היהודי הנרדף והנרצח על ידי הגויים בשל יהדותו.
- 3) גילום משיח היהודים שנכשל בדומה לבר כוכבא.

בין השירים המרתקים שלינדנבאום מנתחם יש להזכיר השיר "אורי צבי פארן עלם INRI" המערבב טיפוגרפית כצלב (INRI הם ראשי תיבות למלים "ישו מנצרת מלך היהודים"), והשיר "אין מלכות פון צלם". בניתוח מעמיק לינדנבאום עוקב אחרי המפנה לקראת המומנט הלאומי בתיאור של ישו כבר ב"מפיסטו" הנידהיליסטי והאוניברסאלי. פילטוס, "אדון הגלגלתא", אומר לישו:

"יא דו ביסט דער מלך פון יידן? טא קומט דיר א קרוין דאך!"
און לייגט אויפן מקום-ש'ראש אים א נייעס קראנץ דערנער
און כיכעט און כיכעט...

"הה, האתה מלך היהודים? הרי מגיע לך כתר!"
ומניח על מקום-ש'ראש לו זר קוצים חדש
וצוחק וצוחק...

ישו מקבל כאן אופי יהודי, מעבר לנאמר באוונגליון. זר-הקוצים מונח "על מקום-ש'ראש" מקום התפילין של ראש. ועושה זאת פילטוס, ולא החיילים, כנציג העוינות של העולם הרומי-נוצרי לדורות.

הצמיחה, הניצנוץ, זעיר פה זעיר שם, של המומנט הלאומי מתוך עיסוקו ה"קיומי" ההכלל-אנושי של אצ"ג הוא, כמרומז, מעין כותרת-משנה של הספר כולו.

לינדנבאום עורך השוואה מעניינת בין שתי גירסאות של השיר "לפניו", המופיע בספר "אימה גדולה וירח", שהתפרסם בארץ ישראל. בגירסה הראשונה, שפורסמה באירופה, המומנט הלאומי כמעט ואיננו מוחשי. למשל:

| | |
|---|---|
| נוסח א', המוקדם: | נוסח ב', המאוחר: |
| וְגִדְוִלִים גְּעֻגְוִי | וְגִדְוִלִים גְּעֻגְוִי וְיִשְׂרָאֵל |
| וְהוּא יָשׁוּב בְּטִלְיָה... | וְהוּא יָשׁוּב לְאֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל בְּטִלְיָה... |
| בְּסוּף כָּל הַדּוֹרוֹת | בְּסוּף כָּל הַדּוֹרוֹת, |
| וְנִרְ, שְׁהִסֵּר, | כְּמִנְוִה הַעוֹלָה, |
| עַל רֵאשׁוֹ הַקְדוּשׁ... | וְנִרְ כְּנִדְוֹר |
| וְתִפְלִיל עֲגָבִים תִּנְכַּדְךָ נְפִשׁוֹת... | עַל רֵאשׁוֹ הַקְדוּשׁ... |
| | וְרֵנָת עֲגָבִים מְכַחֵלָה נְפִשׁוֹת... |



אצ"ג וח. נ. ביאליק

התעצמות האופי היהודי של ישו היא תמרור בציון המהפכה הרעיונית של גרינברג בעבורו מ"הדיכדוך" של עיסוקו הקיומי באירופה אל האקסטאזה הכאובה של תקופת השיר "ירושלים של מטה" (המהווה חלק נכבד של הספר "אימה גדולה וירח"). יש הבדל תהומי בין "תפילת עֲגָבִים תדכרך נפשות" ל"רנת עֲגָבִים מכחילה נפשות", ונרמזה שאף לינדנבאום אינה ממצה חשיבות הבדל זה, ופה ניתן להצביע על מגרעת שבספרו. לינדנבאום הוא כה מקורי בהתייחסותו אל המקורות הראשונים עד שהוא כמעט ואינו מתחשב בספרות העשירה על המוטיביקה של אצ"ג, ובפרט על העוגב וכלי הנגינה, על הכוסף, הירח וכו' וכו'. לעומת זאת, הקורא המצוי אצל ספרות מחקרית זו יוכל להעריך את נסיונו של לינדנבאום לא להכביר מילים של חוקרים ישראלים אחרים, כי אם לפלט דרך בהמצאת חומר חדש ופרשנות מקורית.

דוגמה נאה לפרשנות מקורית זו מוצעת לקורא בפירוש "שלושה האושפיון" (בשיר "קפיצת הדרך" שבסוף "אימה גדולה וירח"). שלוש דמויות — ירמיהו, רבי נחמן מברסלב וישו — מזדמנים למשורר שהוצא להורג מול חומת כנסייה בפנינסק על ידי קלגסי פולין וניצל בנס — אחד ממאורעות חייו שהפכו למראות-תשתית ביצירתו. ההסברים הם מצוינים ומאלפים ביותר. הספר בכללו העוקב באהבה רבה אחרי ראשית צעדיו והתפתחותו הרוחנית של אחד מגדולי המשוררים בישראל הוא תרומה חשובה להערכת יצירתו.

גלגלים: בין הצחקוק לבכי

מחברת לזכרו של איש יהל יונתן מקסימון

חכם וחוקר שהניח אחריו ירושה ספרותית רבת-ערך; ובן להורים אמונים על תרבות עברית וספרות ישראל, שנחנו בכשרונות ספרותיים גם הם, היה יונתן שלשלת-יוחסין מפוארת, שנמשכה ממייסד החסידות הבעש"ט – עד הנה.

הרבה דברים בקובץ יוצאים מן הלב ונוגעים אל הלב, החל מדברי ההספד של האב ("לא נגמרה ההיסטוריה") ועד ל"סוף דבר", שבו הודעה על שני מפעלים לזכר הבן – "שתי ידות": האחת "חורש-מעט" שישמש גם נקודת-מנוחה לעובד בחמת-המדבר, וגם מוקד-נופש לילדים ולמשפחותיהם בשבתות; והשנייה – "קרן-עד", ש"תפקוד... חומר קריאה ועיון לספריית-הקיבוץ".

מאלפת ואופיינית המובאה בספר מאת הרב משה חיים ויילר (ירושלים) ממאמרי סבו של יונתן, ש.ב.מ. "בין הריסה ובנין" (בקובץ "גוילים") על תנועת "המתקנים":

אין ביכלתם של יחידיה-הסגולה שבירפורמים, ולא ברצונם, לשוב אל אמירת "במה מדליקין" שהוציאו מסידור-התפילה; אבל מתחבטים הם בשאלת "במה מדליקין" שבספר החיים: במה – ואיך – מדליקין את הלכות: אם תבחר הריפורמה בדרך זו – אם תתפוס במרוצה הלאומי, ותפתח שער לרעיון התחיה; אם תעסוק לשמו בטיפוח הרגש הדתי (ההולך ומתנוון בעמנו) עתידה הריפורמה להיעשות כוח מרכיב ומחייב בישראל-סבא המתנער מעפרו – כוח מחדש ומשמר כלפי חוץ.

שם "חורג" לספר זכרון, אולם פיענחו מצוי מעבר לך, ואי-אפשר שלא להביא גלגול משפט-השם, כולו כמות שהוא, שאבי יונתן, סעדיה, עורך ה"מחברת" מפרשו:

כשהיה יוני בן-שלוש היה מצביע על גלגליה-המשאיות ומבדיל ביניהם: 'אלה גלגלים צחקנים', היה אומר, או 'אלה גלגלים בכיניים'. ולא קל היה, אז, לרדת לסוף נחשו תכונות אנושיות לדוממים הסובבים על צירים.

וכשהיה יוני בן-שלושים היה מצביע על בני-אדם ומבדיל ביניהם: 'אלה... צחקנים; אלה... בכיניים'. אפס כי טרם פוענחו דבריו; וכאז, לא קל לרדת לסוף נחשו תכונות גלגלים לבכי ולצחקוק של אנשים הסובבים על בהונות רגליהם.

כאמור בהקדשה "יונתן מקסימון היה מקרב המייסדים של קיבוץ יהל וחבר בו עד מותו בסוכות תשמ"ה". בספר נכללו דברי חברים, ידידים ומקרים של המנוח שנפטר כדמי ימיו, בגיל ל"א, כשחלה מחלת-פתאום ועלה על ערש-דווי בשל "מיחוש קל" – ולא ירד ממנה.

יונתן, לא זו בלבד שהיה בין מייסדי הקיבוץ בערבות הנגב הרחוק, כשלושים קילומטרים צפונה מאילת, על הגבול הירדני, אלא גם נתגלה כאישיות דגולה, רבת-בינה ובעלת שאר-רוח, שאהבת העם והארץ והאחריות כלפי יעודינו ההיסטוריים ועתידנו היתוו את דרכה בחיים.

נער נחמד ויפה עיניים, נכדו של סופר-מסאי עברי בעל הקובץ "גוילים",

כולם; ושלישי (או שלישית – גילת עומר): "יונתן דמה לחלוצים מן המין שאינו מצוי עוד בארצנו – איש של אדמה, רוח, וחרב".

ורושם אישיותו: "אני מאמינה בגדולתו של יוני, אני מאמינה שעזיבתו אותנו זעזעה את העולם כולו" (יהודית רוט רוזנברג); "לוא הייתי מלחינה, הייתי כותבת ליוני שיר, שכן שירה היתה דרך הביטוי האהובה עליו" (לורה ספרבר) – ועוד ועוד.

ודברי יונתן עצמו – מכתביו מן הארץ, כשביקר בה בפעם הראשונה, "בין המכון לאוניברסיטה": "תמיד חלמתי על עליה-לשם-עליה, אם כי לא יכולתי לנחש מתי "יפול הפור"; מן האוניברסיטה: "לסדר של פסח הייתה הצלחה מזהירה: תריסר מן הסטודנטים הדרים בפנימיות באו, והצלחתי לנהל את שירתם – אף ללמדם שיר עברי חדש!... מחר אבחר ליושב-ראש הוועדה לספורט בפנימיה שלי. בטוחני כי אנצח..." ומדייטונה, פלורידה, שם עבד שנתיים כעתונאי בעתון יומי, והוא כבן עשרים:

באמת מתחיל אני לקנות כשניגש אני לעבודה. יש בה משהו המתייני – פגישות במועצות העירוניות, או להבדיל, השתתפות בציד כרישים. והעיקר, האוירה הפרופסיונאלית הסובבת את העתון: ישנו מקור במיאמי או בניו-יורק או בוואשינגטון? – הרם את הטלפון. לא תיארתי לי, בעבודתי הקיצית בשבעון בברוקלין, את עושר הצייד, קווי המברקה, האלחוט המשטרתי, השלכות המיוחדות לכל נשא.

ומכתביו מיהל, משירותו בצבא, מזמן היבחרו כסמ"כ (=סגן מפקד

כל ה"אימים" של הסב, ביקש הנכד להגשים בקיבוץ יהל, שנוסד בחסותה ובסיועה של תנועת המתקנים באמריקה, שמיסדיה היו גרעין חלוצי בה. לתיקון הרפורמה ולהנהגתו והשלטתו של אורח-חיים מסורתי-נאור בקיבוץ – הקדיש יונתן כמה מאמרים ברוח דברי הסב בעלון "דפי יהל".

ספר-הזכרון שסודר בטעם אסתטי נאה, גרדש זכרונות, פרקי חיים ושרטוטי-דמות, מאז ילדותו של יונתן ועד נשימת-אפו האחרונה שנסתיימה במלים "נגמרה ההיסטוריה" (והערת-ההספד של האב: "ההיסטוריה נמשכת, יוני, ואתה חלק ממנה")...

יפה סיכם המספר בנימין תמוז את תכונתם ואת "חוט השני" באופיים של ג' דורות בני מקסימון (הסב, האב והנכד): "היחס הרציני, העמוק וחסר-הפשרות אל הדרך שבין הסתכלות למסקנה; בין ההחלטה להגשמה; ובין עיקרון להפעלתו הלכה למעשה בחיים". ומשפט אחרון: "באיבו נקטף איש ישר, חזק, עקבי, ואוהב גדול של החלום המתגשם, החלום שהוא עדיין בתחילתו".

דברי החברים מוסיפים קווים נוספים לאישיותו ואופיו הישירים אומנם, אך גם מורכבים, אם לא מפולגים. אחד (מיכאל לנגר) מודגש את קנאותו, "התמסרותו המוחלטת לערכי עבודה, ואמונתו בהם"; שני (מייק מדיסון), – את סגולתו "לחיות. לצחוק. לעבוד. לשיר ולאהוב – כמה ליוני צחוק בריא כזה, שהתחיל בעיניים נוצצות ונגמר בצחוק מתגלגל של שמחה שהייתה מדביקה את

טאוסף הספרים על שמו של



מהיקמנות, חושפת את כאבה: "קשים עלי הרגלים... וקשות עלי השבתות... וקשים כל הימים, כי אין לי בוקר, בו לא אקום ואקרא, "עוד יום בלי יוני". אף-על-פי-כן הספר הוא עדות שהניח אחריו לא רק אשה ובת אהובות, אלא רעים נאמנים, שראו אותו "מפקד/מורה/אבא/חבר".

ח.ל.

כיתה), מזמן אימוניו כצנחן (והוא זכה בכומתא האדומה ובכנפי צניחה) – ורשימותיו שפירסם בדפי יהל (אחת חזרה ונתפרסמה ב"בצרון") – ובכולן משתקפת אישיותו שכולה נאמנות חלוצית, נאמנות לערכי-יסוד של תרבות יהודית ואנושית נאורה:

...עד עצם היום הזה מסתובבים בינינו המתיוונים: דוגמא בולטת היא של מייבאי-מחקי-התרבות-המערבית; חיקוי זול של מוסיקה דלת-ערך, וכל התרבות-הסובבת אותה – לרבות סמים ופשע. כרוכה בזה השאיפה לרדת מן הארץ, רדיפת כסף וחומריות, ייבואן של פילוסופיות זרות כמו המדיטאציה הטרנס-צננטאלית והסינטולוגיה. העיקר – שנהיה כמה שיותר כמוהם!

זהו ספר לא לביקורת, כי-אם להתייחדות עם זכרו של צעיר הוגה ישרות וכנות ומסור בכל נפשו ומאודו לחיי עבודה ובנין הארץ, פשוטם כמשמעותם. יודע אתה שהניח חלל ריק בחוג רעיו ודווי-תמיד בלב משפחתו. האם, רות, שמציינת את בנה כ"בעל-החלומות בלי כותונת-פסים ללא צבע וללא צביעות, אלא

בין ספרים חדשים

מיננדרוס – חמישה מחזות מתורגמים מן המקור היווני על-ידי יצחק זילברשלג

תל אלה שבאו אחריו, ואף מינאנדרוס אין בו "לא מעושר דמיונו של אריסטופאנס ולא מעומק הרגשותו של סופוקליס", אף-על-פי-כן אין זלול בסגולותיו באיפיון הנפשות, שבעיקרן הן תכונות ומידות בני-אדם. על ידן משקף המחזאי טיפוסים אנשים מכל שכבות החברה האנושית, ורבה היתה השפעתו, לפי קביעתו של המתרגם, על המחזאים שבאו אחריו ושחיקו את יצירתו.

תרגום מחזות מינאנדרוס הוא הראשון בספרותנו. אמנות לשון זו שבשירתו המקורית של זילברשלג, טבעיות וחיוניות שבשימוש ובצירופי גיביה, מאפיינת את לשון תרגומו. המחבר השתדל, לפי עדותו, "לשמור נאמנות לצורת החרוז היווני ללא סטיות מתוכן המקור וללא השלמות יתירות לטכסט המקורי". ואמנם הקריאה במחזות אריסטופאנס בתרגומו המנופה של י.ז., ועתה במחזותיו של מינאנדרוס, יש בה מטעם הנאה אסתטית. לבוש שם ליצירה של יפת עולה ליפה...

המתרגם הקדים לכל מחזה הקדמה קצרה המפרשת את עניינו, מעין "פתשגן המשל" וכן גם הוסיף ביאורים מחכימים למקומות, אישים ומושגים השייכים להווי, או למיתוס היווני.

הספר הופיע בהוצאת האוניברסיטה העברית בירושלים בשותפות עם מוסד ביאליק. במבואו התמציתי המאלף – "מינאנדרוס: חייו ומפעלו הדרמטי", מפרש המתרגם תכנם וערכם של יצירות "המחזאי הראשון בספרות העולם המערבית שעשה אהבה נושא ראשי במחזותיו". הקורא המכיר מעט או הרבה את הספרות היוונית בעידן פריחתה בימי קדם ימצא ענין רב במבוא הגדוש פרטים המסבירים את רקע זמנו של המחזאי שחי בזמנו של אפוקורוס וזינון.

מינאנדרוס, המחזאי "השנון והמפולפל", שהיה כבן נ"ב במוותו בשנת 290 בערך לפנה"ס, זכה לפירסום רב בחייו ומלכי מוקדון ומצרים ביקשו את קירבתו.

ד"ר זילברשלג, המשורר והמסאי, שגילה את כשרונו כמתרגם-אמן בתרגומו את הקומדיות (11 במספר) של אריסטופאנס בשני כרכים ("מסדה", תשכ"ז). מגיש הפעם תרגום יצירות מחזאי מפורסם בזמנו, שרק חלק קטן מתנובת עטו, כמאה מחזות שכתב בימי חייו, ניצלו משיני הזמן. קטעים ממחזותיו נתגלו בעשרים או שלושים השנים האחרונות. אריסטופאנס אמנם האפיל על כל "מחזאים הקומיים האחרים בני-דורו

יהודה ליב וינברגר: שירת ישראל באי כרתים

בחיי אבן פקודה, כגון בבקשה בפרוזה חרוזה ליום הכיפורים לאלוהיו פילוסוף בן אליעזר. אף צורתה המקאמה מצאה את מחקה – והוא נחמיה בן מנחם קאלומיטי. ד"ר וינברגר מביא קטעים מתוך "ספר מלחמת האמת" – "מקאמה המתארת את נדודי האמת, גיבורת הסיפור, ואת מלחמתה בבני בליעל שבעולם הכללי וביצר הרע בעולמו של הפרט". אין במקאמה הזאת משעשועי הדמיון, חריפות הלשון ושנינות התיאור של שלמה אלחריזי, למשל, ב"תחכמוני", או אפילו במקאמות של שלמה צקבל ויהודה אבן שבתני, אולם גם בה יש ענין בלשונה ותכנה, הדומה יותר, כפי שמציין המחבר, לספר המבקש לר' שם טוב פלקירה.

הספר כולל מלבד המבואות הקצרים – מפתח ולוח הכינויים, המשקלים והחריזה ומקורות לשון התלמוד, המדרש והפייטנים, הארמית והיוונית (שימוש האחרונה מייחדת ומאפיינת את הזיקה ללשון האי). בביליוגרפיה מביא המחבר רשימת המקורות בכ"ח ובדפוסים, רשימת המחקרים וכן גם נספחים ותמצית באנגלית.

הרבה עמל השקיע ד"ר וינברגר והישגו – פרי ברכה – הוצאת היברו יוניון קולג', פרס, סינסינטי, תשמ"ו.

המחבר, ד"ר י.ל. וינברגר, מאוניברסיטת אלבמה בארה"ב, התמחה בחקר השירה העברית בארצות הבלקנים. את שקידתו ובקיאותו בשדה-התמחותו גילה במחקריו הקודמים, בספר "אנתולוגיה של פיוטי יוון, אנאטוליה והבלקנים" ובכמה מאמרים שהופיעו במאספים וכ"ע.

בראש הספר באו פיוטים מספר ממחברים עלומי שם והפייטן יהודה אנאטולי בן דויד קזאני, בן המאה השתי-עשרה, צאצא למשפחה של בני תורה שישבה בעיר קנדיה אשר על האי כרתים. פייטנים אחדים נכללו קודם ב"אנתולוגיה" שהופיעה בתש"ו, כגון שמריה בן אליהו האיקריטי, אלקנה בן שמריה הפרנס, יעקב בן אליעזר ומלכיאל הרופא בן מאיר אשכנזי – שלושה האחרונים מקנדיה.

אף הפייטנים ידועי השם, עלומים הם לגבי רוב הקוראים העברים, גם אלה המצויים אצל ספרות ימי הביניים ומודעים בעיקר אל השירה העברית בספרד ואף לזו שנוצרה בא"י, באיטליה ובאשכנז. אמנם פייטני ארצות הבלקנים לא היו חדשנים בצורה ובתוכן. רובם היו אפיוגונים והשפעת השירה העברית בספרד, בפרט של רשב"ג ורמב"ע, ניכרת ביותר, ואף זו של ר' סעדיה גאון ור'

יצחק אבינרי: היכל רש"י

דרכי הבעה ומשמעות, דרכי שלילה, בשער הסגנון י"ד סעיפים, וביניהם: סגנון מקראי ברש"י, סגנון תלמודי וסגנון עממי, על חרושי רש"י וצרופיו, רש"י כפוסק לשוני, ניבים ארמיים, שמושים זרים והשפעת חוץ. בשער המין והמספר מבוא בן עשרה פרקים (קצוצי תרבות, סופי תיבות וחילופיהם, זיווגי צורות, זיווגי סיומי הרבים וכו') ומלון בן מאתים וחמישים ערכים.

הספר רבי-הכמות והאיכות הופיע בהוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים בסיוע קרן ישראל מץ ומשרד החינוך והתרבות. 24 עמ' תקע עמ' תתנ"ד עמ'; ר"מ-שס"ט עמ'. ירושלים תשמ"ה.

כרך שני זה מהמפעל המונומנטאלי של אחד מחכמי הלשון העברית המובהקים, יצחק אבינרי ז"ל, מכיל בסדר אלף בית את חרושי רש"י וצרופיו הלשוניים, פרתשיו למלים ולכטויים, השואותיו הלשוניות, כלליו, דקדוקיו, פתגמיו, מדרשיו, תאוריו, מונחיו, דרכי סגנונו, מקורותיו ורבותיו.

הכרך השני (מהדורה חדשה מורחבת): הלשון של רש"י ומלון הפרושים, פותח במבוא ובו ראשי פרקים: רש"י הפשטן, אמן הצמצום, כגנת רש"י ודיוקיו, מוקדם ומאוחר, על הסתירות, פירושי מקראות בתלמוד וכו'.

הכרך נחלק לשערים: פרקי צורה,

חביב גורין: הדים וצללים; הסנה הבוער

ומדויקות, ללא להטי לשון ומשפטים מורכבים. בשיריו מצויים ציורים דימויים לא שגרתיים. הנה, למשל, תיאור של צבעי הסתיו: "שני קדחתני מסמיק כתמים אדומים של יין/חלודה בקצה עלים/מבחר של גוני חום/צהב שעוני לפני נשירה". ובאותו שיר ("הקדמה לסתיו"): "חבצלות קליפורניה בפריחה לכנה/כמו נערות בלבוש בת-מצווה/פולטות בושם אכזזי משכר..."

אדם וטבע, חי, צומח ודומם – המשורר דורש סמוכין ומעלה גזירות-שוות ביניהם אשר לחיים וכליון – לח החיים בלב האדם שזורים באי-סדר ועץ הדובדבנים, תפחתו נקטמה, כי

זהו הקובץ השלישי של המשורר-הרופא, שמקצועו מעניק לשירים זווית-ראות ותפיסה "קלינית" של האדם וגורלו עלי אדמות. כבשני הקבצים הקודמים ("חסר בית" ו"אינטרמצו", שניהם בהוצאת "טרקלין") כך גם בקובץ החדש, המשורר מופיע כפקוח-עין ובהיר-הבעה. שיריו הם פרי הסתכלות ומחשבה על זמן, נצח וגורל האדם באשר הוא נקודה זעירה שמשתחק לאבק כבוא עתו.

המשורר אינו מייגע את הקורא בהגיונותיו ובתיאוריו. יש בשירתו כשרון הסברה וניתוח של פרשן, שידע לנסח ענין מוקשה במלים פשוטות

בין ספרים חדשים

על שירתו של חביב גורין ורשמים מסופרים ומשוררים וביניהם משה הנעמי, מרים שנייד, אריה ליפשיץ, אבנר טריינין ודן פגיס.

אבשלום

פקעותיו מורעלות...

רשם של פתגמויות מןמזמרת בשירים, מעין סיכומים של נסיונות חיים, תהייה על בעיות קיומו של האדם תסיקתו לתופעות שהן למעלה מן הטבע.. בסוף הספר — קטעי ביקורת

קובץ סיפורים ישראליים בתרגום אנגלי על השואה
בעריכת גילה מרזרראוך ויוסף מיכמן-מלקמן

יעוזקסט, דוד שיץ, בן-ציון תומר, אהרן אפלפלד ("ברתה"), שולמית הר-אבן, יוסל בירשטין, יצחק בן-מרדכי, מיכאל גוברין ויהודה עמיחי ("מיתות אבי").

זה לא כבר הופיעה האנתולוגיה Facing the Holocaust — קובץ סיפורים עבריים בתרגום אנגלי על השואה. האנתולוגיה כוללת סיפורים מאת אהרן מגד ("השם"), אורי אורלב ("חיילי עופרת"), חנוך ברטוב, איתמר

ISRAEL

Burials and American Disinterments

שלמה שאולזאהן

announces that RIVERSIDE continues to be the only licensed funeral director in the U.S. able to effect

Transfer to Israel within the same day

Har Hazeitim

Har Hamenuchot

And all Cemeteries in Israel

RIVERSIDE also is available at the

Sole agent for Sanhadrea Cemetery

RIVERSIDE only can offer this service:

Enroute to Israel within the same day

- Strict adherence to Halacha and Minhagim.
- Arrangements made during lifetime with no obligation.
- Chapel secured in any community.

RIVERSIDE

Memorial Chapel, Inc./Funeral Directors

MANHATTAN: 180 West 76th Street (at Amsterdam Avenue)/EN 2-6800

BROOKLYN: 310 Coney Island Avenue (Ocean Parkway at Prospect Park)/UL 4-2000

BRONX: 1963 Grand Concourse (at 179th Street)/LU 3-6300

FAR ROCKAWAY: 1250 Central Avenue/FA 7-7100
And Westchester Riverside Memorial Chapel, Inc.:
21 West Broad Street, Mt. Vernon/(914) MO 4-6800

Chapels in Miami, Miami Beach and Hollywood, Florida.

Solomon Shoulson/Andrew Fier

Schapiro's

NEW YORK STATE

REAL

KOSHER WINE

Ⓢ Endorsed

126 RIVINGTON STREET
NEW YORK, N. Y.

Try these famous for quality wines:

Malaga — extra heavy
Concord Grapes — medium dry
Concord, Sauterne, Burgundy
Blackberry, Cherry,
Mead (Honey Wine), Rose, Tokay.

Sold at all Liquor Stores

ידיעות וציונים

תואר-כבוד ליצחק בשביס-זינגר של אוניברסיטת "סנטרל פלורידה"

ידיש. לאחר מכן קיים ד"ר פלאי יחד עם ראש המחלקה האנגלית באוניברסיטה, ד"ר סטוארט אומנס, דר-שיח עם המספר, שענה גם על שאלות מקהל שומעיו.

התכנית ללימודי היהדות נפתחה לפני שנה וניתנים בה קורסים בלשון העברית וספרותה, היסטוריה ותרבות יהודית. בשנה הקודמת הוזמנו מרצים אלה: הפרופסורים שלום פאול, (האוניברסיטה בירושלים) – על השראת התנ"ך; דייוויד ויימן – על ספרו הפקרת היהודים ואליעזר רפאלי (אוניברסיטת חיפה) – על החברה היהודית בא"י. בשנה האקדמית הנוכחית הוזמן פרופ' אריק מייארס מאוניברסיטת דיוק, שדיבר על הארכיאולוגיה של התנ"ך.

במסיבה מפוארת של מוריה ומנהליה של אוניברסיטת "סנטרל פלורידה" באורלנדו ובהשתתפות נציגי מוסדות העיר ואישי ציבור, הוענק תואר כבוד של "דוקטור לספרות" למספר הנודע, יצחק בשביס-זינגר.

יום לפני כן הופיע המספר האידי, שזכה בפרס נובל, לפני קהל של 600 איש, וביניהם מורי האוניברסיטה ותלמידיה בהרצאה על הנושא: "הפילוסופיה שלי כסופר יהודי".

הארוע, וכן גם הסמינר שהתקיים בהשתתפותו של המספר, נערכו על-ידי המחלקה ללימודי היהדות של האוניברסיטה. ד"ר משה פלאי, מנהל התכנית ללימודי היהדות, הציג את האורח החשוב לפני משתתפי הסמינר העריך בקיצור את תרומתו לספרות

ערב עיון: למורשתו של יוסף חיים ברנר

הסופר ישראל המאירי: ברנר בתיאטרון. בערב הוצגו קטעים מן המחזה "עוולה" בביצוע שחקני "הבימה", פרופ' דב סדן הירצה על חיותו של ברנר – כיצד ולמה. כמו כן התקיימה חלוקת פרסי קרן דב סדן לעידוד מחקרים בספרות ובלשון העברית והיידית.

בכ"א אדר ב' התקיים בבית הספר למדעי היהדות באוניברסיטת תל-אביב ערב עיון מוקדש למורשתו של יוסף חיים ברנר. בתכנית השתתפו: פרופ' נורית גוברין, יו"ר הוועד הציבורי: "ברנר עכשיו"; פרופ' יוסף גורני: ברנר בתקופתו; ד"ר בועז ערפלי: המחזה בעיני קורא הספרות;

נ. מאנישעוויטץ קאמפאני

General Office: 340 Manischewitz Plaza, JERSEY CITY, N.J. 07302

: כל דבר מאכל אשר השם „מאנישעוויטץ“ נקרא עליו, כמו:

מצה ותוצרת מצה וגם מצה-שמורה משעת קצירה; דגים ממולאים, מרק של בשר, עוף וירקות; חמיצות של סלק ועלי-שדה; מזון-תינוקות מבשר ועוף; רסק עגבניות עם פטריות; עוגת-פירות ומאקארונים ומינים שונים של עוגיות — גם בלי מלח וסוכר; בליל-עוגות (קעיק מיקסעס) ובליל כופתאות וגם בליל-לביבות מתפוחי אדמה; מי סלצר, דבש וסוכריות; מלפפונים חמוצים וכרוב חמוץ ועוד —

כשרים ללא שום חשש ופקפוק גם למהדרין בכשרות בכל ימות השנה וגם

בחג הפסח

אם על הארזיה נאמר בעברית או באנגלית שהמיצרך כשר לפסח

בהכשר הרבנים המובהקים

ר' חיים קארלינסקי, רב בברוקלין, נ. י. וסגן-נשיא של „אגודת הרבנים“
 ר' דוד ליב זילבער, רב כהארסיבורג, פא. וחבר ועד ההנהלה של „אגודת הרבנים“
 ר' מנחם מענדל געטינגער, רב ב„ישראל הצעיר“ של מערב מנהטן וחבר ועד
 ההנהלה של „אגודת הרבנים“

ור' משה ארי' שווארץ, רב בקהל עדת ישורון דבראנקס וחבר הנשיאות
 של "ועד הרבנים" דברונקס. וחבר ועד ההנהלה של "אגודת הרבנים"
 הכשר בתוצרת „מאנישעוויטץ“ הוא חלק — גלאטיכשר

אכלו המצות והמאכלים מתוצרת „מאנישעוויטץ“ ואי אתם באים, חלילה, לידי
 איסור חמץ בפסח, ולידי מאכל לא כשר כל השנה!

You can buy Israel Bonds
 and get a prospectus at

STATE OF ISRAEL BONDS

215 Park Ave. South
 New York, N.Y. 10003
 Tel.: OR 7-9650

Passover Greetings



Kosher Desserts, Inc.
 Manufacturers of
 Kojel

CEJWIN CAMPS

Pioneer in Creative Jewish Cultural Camping since 1919
David A. Tabb, Director

INDIVIDUALIZED CO-ED PROGRAMS FOR AGES 6-16

sports * tennis * swimming * boating * canoe trips * overnights * drama
* music * dance * arts & crafts * photography * woodshop * nature * day trips
* rafting * computer program * etc. Jewish culture * dietary laws * resident
doctors and nurses

Full Season, \$1975. Half Season \$1150. Cit. \$1350

BROCHURE: CEJWIN, 15 E. 26th ST. N.Y. N.Y. 10010
(212) 696-1024 Mark Fraier, Bus. Mgr.

הושיטו יד עזרה
לצדקות המאוחדות
בירושלים עיה"ק
המוסדות הכי גדולים
והוותיקים והידועים בעולם
התקציב שלהם עולה למיליון דולר לשנה
חג כשר ושמן
**UNITED CHARITY
INSTITUTIONS
OF JERUSALEM**
1141 Broadway N.Y.C. 10001

**החתימו
את
ידידיכם על
"בצרון"**



גלצ'ם כשר

SERVING AND CATERING
MID-EAST AND
JEWISH-AMERICAN
STYLE CUISINE

HOURS
SATURDAY 1 hr after Sundown to 2 A.M.
FRIDAY 11 A.M. to 3 P.M.
SUNDAY 11 A.M. to 11 P.M.

Under Strict Kashruth Supervision of
MASHGICH TMIDY
On The Premises.

CATERING FOR ALL OCCASIONS
IN OUR DINING ROOM

**MACCABEEM
RESTAURANT**
147 WEST 47 STREET, N.Y.C.
FOR RESERVATIONS
CALL 575 - 0226

Bitzaron, Inc. (USPS No. 057140) P.O. Box 623, Cooper Station, New York, N.Y. 10003. Prof. Hayim Leaf, Editor, Prof. Nathan H. Winter, Chairman of Editorial Board. Subscription, payable in advance, \$12.00 per year; Foreign \$13.00. To members of the Armed Forces half-rate. Second class postage paid at New York, N.Y. All rights reserved. Opinions expressed in articles of Bitzaron represent the opinions of the authors and not necessarily reflect those of the editors and publishers. Subscriptions automatically renewed unless we are notified otherwise. Postmaster: Send address change to Bitzaron, P.O. Box 623, Cooper Station, New York, N.Y. 10003.

interpreted the Torah and their interpretation became Law. The Rabbinic Culture, on the other hand, had no authority and relied completely on the decisions of the Talmudic scholars.

According to Maisels, Talmudic-Rabbinic Jewry lived beyond history. From the Talmudic academy Pumbeditha, in Babylonia, to the Yeshiva of Volozhin in Lithuania is one long day. Other nations determined our history. The Jewish people were circumscribed by the Torah from within and by persecution from without.

The Zionist idea, in contradistinction to the Rabbinic, aims to create a new national life by which the Jewish people will again enter the stream of historical existence and development.

(Part II will deal with the views of Rabbi Joseph B. Soloveichik)

From Jerusalem to Brunswick: The Metamorphosis of *Dina De-Malkhuta Dina*

Gil Graff

Between the appearance of Moses Mendelsson's *Jerusalem* (1783) and the first of the mid-nineteenth century reform rabbinical conferences, at Brunswick (1844), the Talmudic dictum *dina de-malkhuta dina* was invoked with increasing elasticity by Jewish religious reformers. This legal principle, which has served as a basis for limited accommodation to state commercial law (*mamona*, as distinct from *issura*), became a rationale for the abandonment of traditional religious practices among the more radical reformers. Both the reformers and the traditionalists, who continued to assert the force of the *issura-mamona* distinction in the application of *dina de-malkhuta dina*, cited Mendelssohn's work in support of their positions. Similarly, the pronouncements of the Assembly of Notables and Paris Sanhedrin were variously interpreted. While religious reformers understood them as an unequivocal call for the accommodation of Jewish practice to the norms of the state, traditionalists regarded the "doctrinal decisions" as no more than a reaffirmation of the *issura-mamona* jurisdictional classification.

By the time of the Brunswick conference, the theoreticians of reform had completely set *dina de-malkhuta dina* "on its head." Rather than representing a formula for accommodation to a narrowly defined (by rabbinic authority) set of state laws, the principle had been expanded to include the full range of "civil" matters upon which the state legislated. Thus, for example, school attendance on Shabbat would be encompassed by *dina de-malkhuta dina*. It was the abnegation of traditional legal norms under the guise of compliance with such a basic principle of Jewish law which so infuriated the orthodox leadership of the time. The different interpretations and applications of *dina de-malkhuta dina* by reformers and traditionalists during the first half of the nineteenth century reflect an irreparable breach in Jewish ideology, knowledge of which is critical to an understanding of Jewish life in the present day.

Moses Ibn Ezra's garden poem and Bialik's poem on New York

Sarah Katz

Bar Ilan University

A strong affinity exists between Bialik's urban poem, "*Let the city's sound reverberate at will...*", written in New York in 1926, and Ibn Ezra's beautiful verse, "*The garden put on a coat of many colors...*", written in the twelfth century. The coincidence is explained in Bialik's correspondence of the period. Having refused in the past to go to New York, a city whose noise and customs he detested, he could no longer avoid the call to enlist the support of its Jewish community for the national home in Eretz Israel. He was surprised and inspired by the vitality of Jewish life he encountered here. Still repelled by the city's commotion and twentieth century technology, he was lured by its libraries, which housed material he needed for his editorial work on the collections of Ibn Gabirol and Ibn Ezra's poetry. It was under these contradictory circumstances, that he broke a decade of poetic silence and wrote his New York Poem, whose central image is a sapling, sprouting through the iron and stone walls of the city. A metaphor for eternal youth and renewal, it is drawn from the image of the rose-king among the new blossoms, in Ibn Ezra's (whom he viewed as a "modernist") spring poem. The sapling, moreover, is a symbol of the community's ability to sink roots in a strange land and the poet's faith in Jewish continuity and renewal.

Contemporary Conflicts Between Cultural Trends in Jewish Life

Efraim Shmuely

Haifa University

The Rabbinic authority succeeded to maintain and perpetuate a religious community which lived within the confines of the Law. Unlike other national groups which have used their heritage to press forward to a new future, the Jewish people remained immersed in its past. In Rabbinic culture the prohibition to hasten the coming of the Messiah was more pronounced than the belief of "*Daily I wait for his coming*".

The scholar and thinker, Moshe Maisels-Amishai, does not make any distinction between Talmudic and Rabbinic Cultures. The main difference is between the period of the First Temple and the Second. During the First Temple when questions of conduct or ritual arose, one asked God through an intermediary, the prophet or priest, while during the Second Temple, the authority to decide in matters pertaining to religious Law was vested in the Torah. In truth, there is a distinct difference between the two cultures. The Talmudic scholars

SELECTED ABSTRACTS

Natan Alterman and the Judenrat Controversy

Avner Holzman

For the last 30 years of his life, the holocaust has been a central theme in Alterman's works. During 1954 and 1955 he focused on the issue of Martyrdom vs Judenrat. Speaking through the dead, he suggested that it is difficult to pass absolute judgement on the guilt of the leaders of the Judenrat who tried to mediate with the Nazis in a desperate effort to save Jewish lives. He was severely criticized by leaders of the leftist faction of Kibbutz movement, some of whom had participated in the ghetto uprising (Bozikovsky and Zukerman). They objected to his position that heroic resistance was not the only legitimate option.

In his response, Alterman cited records in which heroes of the uprising doubted its outcome and did not automatically discount negotiations with the Germans should they result in the saving of Jewish lives. His primary message was not, however, to argue for one way or another. He asked that a lesson be learned from the horrors of the holocaust, which affected all Jews. He pointed to the loneliness, helplessness and constant threat to life in the Diaspora, and restated the only solution, goal and ideal: An independent Jewish nation in its own land.

The Attitude Toward Tradition in Bialik's Poetry

Aharon Mirsky

Hebrew University, Jerusalem

In his poetry dealing with Jewish life, Bialik's attitude toward tradition has ambivalent overtones. Trained in the Talmud, and coming from the declining shtetl, he writes of the problematic aspects of Jewish existence and calls to task its traditional ways, values and goals. His own passage from the world of Beth Hamidrash (House of Study) to that of the Haskalah (Enlightenment) is the main theme of these poems. With the exception of the poem "*Hamatmid*," (The Diligent Student) which reflects the poet's critical and negative feelings towards a childhood lost in a crumbling, cloistered world, Beth Hamidrash is rendered as a lyrical symbol of historical Judasim. In "*On the Threshold of the Beth Hamidrash*," Bialik laments the destruction of the world of the forefathers, its failure to sustain the new generation, while he reinforces its timeless strength as a symbol of cultural heritage. Beth Hamidrash remains however a remembrance of past glory to be replaced by new cultural centers synonymous with the ideas of Achad-Haam on national-spiritual revival.

Passover at the Concord

Wed. April 23-Thurs. May 1

The observance of tradition, the magnificence of the Sedarim, the beauty of the Services, the brilliance of the Holiday Programming.

Cantor Herman Malamood, assisted by the Concord 45-voice Symphonic Chorale, directed by Mathew Lazar and Dan Vogel, to officiate at the Services and Sedarim.

Outstanding leaders from Government, Press, the Arts and Literature. Great films. Music day and night on weekdays. Special programs for tots, tweeners and teens.

Rabbi Simon Cohen and resident Rabbi Eli Mazur oversee constant Kashruth supervision and Dietary Law observance.

**CONCORD
RESORT HOTEL**

Kiamesha Lake NY 12751



MAJOR CREDIT CARDS

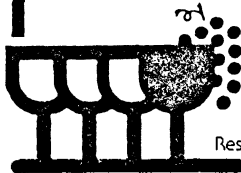
Hotel (914) 794-4000

Toll Free 800-431-3850

TWX 510-240-8336. Telex 323637

See Your Travel Agent

Reservation Phones Are Open 7 Days a Week.



KFAR BLUM/BEIT HASHITA

(10th Grade) (11th Grade)

Quality High School Programs on Kibbutz

- Live on a kibbutz
- Over 15 years experience
- Full 10th/11th Grade U.S. curriculum in English
- 3 levels Hebrew (no prior Hebrew knowledge necessary)
- Highest-standard facilities: Labs, dorms, computers
- Full range of sports activities
- Trips throughout Israel with Israeli 10th/11th graders
- 8 hours work on kibbutz per week
- Each North American "adopted" by kibbutz family
- Students for each program from throughout North America
- Only top candidates accepted

See if you are good enough to make the grade, and have the experience of a lifetime. Please request more information or application packets from: Asher Quell, Department of Education and Culture, World Zionist Organization, 515 Park Avenue, New York, New York 10022. (212) 752-0600 ext. 384. Please specify which program and include your phone number.

BITZARO

QUARTERLY REVIEW OF HEBREW LETTERS

WINTER - SPRING 1986