

חמדעת

כתב עת רב-תחומי

כרך ט

עורכים

ד"ר אסתר אזולאי

ד"ר ישעיהו בן-פזי

המכללה האקדמית לחינוך
חמדת הדרום
HEMDET HADAROM
Academic College of Education



עריכה לשונית והגהות
ד"ר יצחק הילמן

© כל הזכויות שמורות למכללת חמדת הדרום, נתיבות
ISSN 0793 - 3994

כתובת המערכת:
המכללה האקדמית לחינוך חמדת הדרום
ת"ד 412 נתיבות, מיקוד 80200
טל': 08-9937660, פקס: 08-9945532
כתובת לשליחת מאמרים: asnatty@macam.ac.il

תוכן העניינים

5	קריאה במעשה התלמודי "תנורו של עכנאי" לאור ציוריו של אָשֶׁר	אסתר אזולאי ואמנון גלסנר
26	משה באהלו – דרמה ביקורתית	ניסן אררט
45	סיפורי הנהגתם של רב אדא בר אהבה, של רב הונא ושל נחום איש גמזו נוכח איומי מפולת: השפעת מסגרת הקובץ על נוסחם הבבלי של הסיפורים	ישעיהו בן-פזי
67	עם ישראל בהגותו ובמנהיגותו של רבי מנחם מענדל שניאורסון	יעקב גוטליב
84	דיוקן עצמי כאמן ומקורות ארס-פואטים – מארק שאגאל	רות דורות
114	שלושה בעקבות אחת: חג העצמאות והשתקפותו בשירי ילדים של משוררים מתקופות שונות	ניצה דורי
130	סיפור חייה של אבישג עפ"י יעקב פֶהֶן ובהשוואה לפשט המקראי ולפרשנותיו	טליה הורוביץ
151	ביטויים של סולידריות בקרב יהודים נרדפים באירופה וכלפי ניצולי שואה במדינת ישראל על-פי שני רומנים של גיל אילוטוביץ	עופרה מצוב-כהן
174	מגמות בהנחלת הזיכרון הקולקטיבי שבחג הסוכות לאורך הדורות	תרצה פריש
196	זבח פסח (שמ' יב) – הכנה ליציאת מצרים?	משה צפור
208	"הֲלֹא גִלְיָתִי שְׁמַחֲשֵׁכֶתִי נוֹשָׂאת אֶל אֶרְמוֹנֶיהָ אֶת מְרָאָה עֵינַי" ("בְּלִילָה הָהוּא")	יאיר קורן-מימון
227	בנייתה של ברכת 'הטוב והמטיב' בברכת המזון	אהרן קלרמן
256	האמת לנטישת המושבה ראשון לציון על ידי המייסד זלמן דוד לבונטין	מנחם שטרן

רשימת הכותבים בגיליון זה:

מכללת חמדת הדרום, מכללת קיי	ד"ר אזולאי אסתר
מכללת שאנן	ד"ר אררט ניסן
מכללת חמדת הדרום, אוניברסיטת בר-אילן, מכללת אשקלון	ד"ר בן-פזי ישעיהו
אוניברסיטת בר-אילן, המכללה האקדמית אשקלון	ד"ר גוטליב יעקב
מכללת קיי	ד"ר גלסנר אמנון
אוניברסיטת אריאל בשומרון	ד"ר דורות רות
מכללת שאנן	ד"ר דורי ניצה
מכללת שאנן	פרופ' הורוביץ טליה
אוניברסיטת אריאל בשומרון	ד"ר מצוב-כהן עופרה
מכללת שאנן	ד"ר פריש תרצה
אוניברסיטת בר-אילן, מכללת גבעת ושינגטון	פרופ' צפור משה
מכללה אקדמית גורדון, חיפה	ד"ר קורן-מימון יאיר
אוניברסיטת חיפה	פרופ' קלרמן אהרן
המכללה האקדמית גליל מערבי	ד"ר שטרן מנחם

קריאה במעשה התלמודי "תנורו של עכנאי" לאור ציוריו של אֶשֶׁר¹

מאת
אסתר אזולאי ואמנון גלסנר

לזכר אחי יצחק מאיר רם (הוכרמן)
א.א.

מבוא

במאמר זה נציע קריאה אינטרטקסטואלית לסיפור התלמודי "תנורו של עכנאי" לאור סדרת ציורים של הצייר מוריץ קורנליוס אֶשֶׁר (Escher). תאוריית "תגובת הקורא" (Reader Response)² המתמקדת בחוויה של קורא היצירה ותפיסת הקורא כ"בריקולר" (bricoleur)³ מעניקות לקורא מנדט פרשני לטקסטים ומאפשרות לו, באמצעות מיומנויות הקריאה האינטרטקסטואלית, להציג טקסט ליד טקסט ולקרוא אותם יחדיו.

במאמר נעסוק באינטראקציות לימודיות בין חכמים כפי שהן מתבטאות במעשה "תנורו של עכנאי" ונאפיין אותן מן ההיבטים האלה: רגשיים, תבניתיים, אישיים וחברתיים. כמו כן נבחן את התכנים ואת דרכי השכנוע וההכרעה העולים מתוך שיח החכמים. יש לציין שתכלית דיון החכמים בסוגיה זו היא פסיקת הלכה לדורות. אין זו למידה לשם למידה בלבד, אלא למידה ודיון שיש בהם תכלית מעשית המשפיעה על אורחות החיים של הציבור.

הצייר מוריץ קורנליוס אֶשֶׁר חי במאה העשרים. לכאורה, הוא היה רחוק מהיהדות ומספרות חז"ל, אך, לדעתנו, יש אפשרות שמוטיבים הקיימים בספרות חז"ל היו מוכרים לו. לטענה זו שלושה הסברים: הראשון, הסיפור התלמודי כולל בתוכו אלמנטים של מוטיבים ומיתוסים יווניים ורומיים⁴ וגם אלמנטים המוכרים לעולם הנוצרי,⁵ שללא קשר לספרות חז"ל, יש לשער שאשר הכיר אותם. השני, במרוצת הדורות התקיימו פולמוסים בין יהודים ובין נוצרים. בפולמוסים הללו סיפור "תנורו

1. מחקר זה נכתב בסיוע קרן המחקר של המכללה האקדמית לחינוך ע"ש קיי באר-שבע.

2. וולפגאנג איזר, "אי מוגדרות ותגובתו של הקורא בסיפורת", הספרות ו, מס' 21 (תשל"ה): 15–1; רומן איגנרדן, "ערכים אמנותיים ואסתטיים", בתוך סובב ספרות: מאמרים על גבול הפילוסופיה ותורת הספרות והאמנות, עורך מנחם ברינקר (ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש מאגנס, תש"ס), 264–276; Roman Ingarden, "Artistic and aesthetic values," *The British journal of aesthetics* 4 (1964): 198–213.

3. בריקולר – מהנדס חובב המתקין יצירה המורכבת מאובייקטים קודמים שזהותם לא טושטשה. הבריקולאז' מייצג את הטכניקה הפוסט-מודרנית של 'לשים יחד' סגנונות היסטוריים שונים וסותרים. דוד גורביץ', פוסטמודרניזם: תרבות וספרות בסוף המאה ה-20 (תל-אביב: דביר, 1997), 379. במאמר זה, המושג בריקולר מתייחס לטכניקת הקריאה ולא לכותב.

4. אלימלך הלוי, האגדה ההיסטורית-ביוגרפית לאור מקורות יווניים ולטיניים (תל-אביב: דפס יניב, תשל"ה), 370–372.

5. חן-מלך מרחביה, התלמוד בראי הנצרות (ירושלים: מוסד ביאליק, 1970), 272–273.

של עכנאי" היה מרכזי,⁶ ואין לשלול שהדים מפולמוסים אלה הגיעו לאשר. השלישי, לאשר היה מורה יהודי, ישורון דה מסקיטה, שעמו היה בקשר שנים רבות, גם לאחר שסיים את לימודיו אצלו. מורה זה נרצח בשואה, ולדברי אשר מאורעות השואה עוררו בו זעזוע רב מאוד.⁷ על אף ההסברים האלה, נציין שההקשר האינטרטקסטואלי שיתואר במאמר הזה אינו מתבסס רק על ההנחה או על האפשרות שאשר הכיר את הסיפור התלמודי, כיוון שהקשר אינטרטקסטואלי אינו מחייב היכרות מודעת או היכרות שאינה מודעת של כותב הטקסט או של מצייר הצוירים עם הטקסטים הקודמים, ודי שאחד הטקסטים (הכתוב או המצויר) מעורר הדהודים לטקסט האחר בלב הקורא.⁸

לאשר סדרת עבודות גרפיות המזכירות הן את האותות שבהם השתמש רבי אליעזר בסיפור "תנורו של עכנאי" והן את עניין "אחדות הניגודים" העולה בסיפורי חז"ל. באמצעות הטכניקה שבה קוראים את הטקסט ומתבוננים בציורים אפשר להרחיב את משמעות מרכיבי הסיפור. הפרשנות החדשה, הייחודית והמקורית לסיפור תוך התבוננות בציוריו של אשר הובילה אותנו אל נושא הפרדוכסליות והמתח הגשטאלטי (תבנית) שבין דמות (עיקר) ובין רקע, או בין שלם לפרטים. במאמר נעקוב אחר התפתחות המשא ומתן התלמודי ונבחן את נושא "אחדות הניגודים" של מערכת הדיונים, שְקָלָא וְטָרְיָא (משא ומתן) של חכמים, בסיפור ובעבודות הגרפיות של אשר, על פי הסטרוקטורליזם הבינארי מבית מדרשו של קלוד לוי שטראוס.

מתודולוגיה

מחקר הסיפור התלמודי בצד הציורים של אשר עולה בקנה אחד עם התפיסה הפוסטמודרנית של הימצאות טקסטים (כתובים או מצוירים) יחדיו כקולאז' וכבריקולאז',⁹ והוא נשען על שלושת העקרונות הפוסטמודרניים האלה: (1) אין טקסט בודד יש רק טקסט ליד טקסט;¹⁰ (2) הטקסט הוא תלוי קורא;¹¹ (3) ללא קורא אין טקסט.¹²

בעקבות תאוריית "תגובת הקורא", מתודת הקריאה הסימולטאנית והקריאה האינטרטקסטואלית-סימולטנית¹³ יצרנו פרשנות פוסטמודרנית שאפשרה לנו לחפש

6. יצחק ברנד, "תנורו של עכנאי - אגדה בלב פולמוס", תרביץ עה (תשס"ו): 437-466.
7. Filip Bool and others, M.C. Escher His Life and Complete Graphic Work with a Fully Illustration Catalogue (Amsterdam: H.N. Abrams, 1982), 47-57.
8. וולפגאנג איזר (לעיל הערה 2), עמ' 1-15; רומן אינגרדן (לעיל הערה 2), עמ' 264-276; Roman Ingarden, *idib*, (note 2) pp. 198-213.
9. דוד גורביץ' (לעיל הערה 3).
10. Harold Bloom, *Poetry and Repression* (New haven: Yale University Press, 1976).
11. Roland Barthes, "Theory of the text, untying the text," in *Untying the text*, ed. Robert Young (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981), 42.
12. Harold Bloom, *ibid*, (note 10).
13. דוד גורביץ' (לעיל הערה 3); טובה כהן, "הקריאה הסימולטאנית, טכניקת מפתח להבנת העימות עם התנ"ך בשירת אד"ם הכהן", מחקרי ירושלים ז-ח (תשמ"ה): 71-89; ורד טוהר ואסתר אזולאי, "מראה,

קשרים בין מדרשי חז"ל ובין יצירות גרפיות שנוצרו במאה העשרים ולהציע פרשנויות חדשות ומקוריות לסיפור החז"לי. בשיטת המחקר הזו, הקוראים הם בעלי מנדט להבנת הטקסט, ולכן השאלה: "למה התכוון המחבר?" מנוסחת מחדש כך: "מה אני כחוקר מוצא בטקסט ומה אני יכול ללמוד ממנו?". כיוון שמחקר מעין זה מתפתח, בין היתר, מהאסוציאציות של החוקר, על החוקר לבחון את ההיתכנות ואת הסבירות של האפשרויות העולות בדעתו, ולחלץ מתוך כלל האפשרויות את אלה שבהן המחקר יכול לתמוך ולהוכיח. נוסף על כך, בעת המחקר, החוקר צריך לתת דעתו לתהליך רפלקטיבי מטא-קוגניטיבי ולהתנסח בבהירות ודייקנות. במאמר הזה נדגים תהליך ניתוח של יצירות ספרות ואמנות ואת השיח ביניהן, נציע פרשנות מקורית בעקבות ניתוח היצירות וננסח תובנות חדשות אשר לקריאה של שתי יצירות יחדיו. לשם כך נעמיד את שני הטקסטים – הסיפור החז"לי ויצירותיו של אשר – אחד ליד השני. אמנם מאות שנים מפרידות בין שתי היצירות, ולכאורה העולמות התרבותיים שבהן צמחו היצירות שונים זה מזה, אבל כשהקורא מתווך בין היצירות, אי אפשר להשתחרר מהמחשבה שאשר הכיר את המוטיבים הייחודיים המופיעים בסיפור התלמודי.

היצורים הגלויים והיצורים הסמויים בטקסטים ספרותיים

בטקסטים ספרותיים רבים קיימת תופעה של אקספרסיביות¹⁴ קרי יצירה טקסטואלית המתארת יצירות אמנות פלסטיות, למשל, ציורים, פסלים, בניינים וכדומה.¹⁵ הטקסטים הספרותיים הללו מייצגים יצירות אמנות חזותיות. לרוב בתופעת האקספרסיביות היצירה הטקסטואלית מנסה במפורש ובגלוי את יצירת האמנות הפלסטית באמצעות התייחסות לכותרת התמונה, ליצירה או לפרטים בולטים וייחודיים המצויים בה.

מאקספרסיביות נגזרת תופעה אחרת, שבה נתמקד במאמר הזה, והיא אסוציאציה לציורים סמויים מן העין שניתן להתבונן בהם לצד הטקסט הכתוב. לעתים הציורים הסמויים צוירו מאות שנים לאחר כתיבת הטקסט ונוצרו בתרבות שונה מזו שבה נכתב הטקסט, ובכל זאת הקורא יכול להעלותם בדמיונו כשהוא קורא את הטקסט.

מראה ומראות שתייה, דרכי קריאה במחזור השירים "ילדות" ללאה גולדברג, שאנן יב (תשס"ז): 111–136; וולפגאנג איזר (לעיל הערה 2) עמ' 1–15; אסתר אזולאי, "יצירה ביצירה עשויה (שדות נגב: מכללת חמדת הדרום, 2006); אסתר אזולאי, "ספרות ואמנות – מעגלים אינסופיים מתודולוגיה לעיון אינטרסקוטאלי בספרות ובאמנות פלסטית", בתוך ליצור מחקר, לחקור יצירה שימוש בדימויים במחקר חברתי בישראל, עורכות אפרת הוס, לאה קסן ועינב שגב (באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ב), 265–284; אסתר אזולאי, "מעגלי אדווה – כתיבה אקדמית חוצת תחומים בספרות ובאמנות פלסטית: סוגיות בכתיבה אקדמית העולות בעת ניהול שיח בין יצירות אמנות מתחומים שונים", בתוך כתיבה אקדמית ומעבר לה בחברות רב-תרבותיות, עורכת שמעונה קושנר (תל-אביב: פילא, 2012), 51–61; אסתר אזולאי, "עמוס עוז בעבודות מרק שאגאל ואיוריו של מייק נציה", שאנן כ (תשע"ה): 205–228; 51–61.

14. אבנר הולצמן, ספרות ואמנות פלסטית (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997).

15. שמעון זנדבנק, מזהשיר (ירושלים: כתר, 2002), 268, 225–238.

כדי ליישם ניתוח פרשני אסוציאטיבי יש להשתמש בשיטת המחקר האינטרטקסטואלי ובקריאה הסימולטאנית. אינטרטקסטואליות, בין היתר, היא "ערוב מרכיבים של טקסטים שונים (גם יצירות אמנות פלסטיות)¹⁶ בתוך יצירה ספרותית אחת"¹⁷ והשימוש במתודה זו יתבטא בקריאה המוצעת בזה.¹⁸

תנור של עכנאי¹⁹

תנן התם חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא רבי אליעזר מטהר וחכמים מטמאין. וזה הוא תנור של עכנאי מאי עכנאי אמר רב יהודה אמר שמואל שהקיפו דברים כעכנא זו וטמאוהו תנא באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו אמר להם אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח נעקר חרוב ממקומו מאה אמה ואמרי לה ארבע מאות אמה אמרו לו אין מביאין ראייה מן החרוב חזר ואמר להם אם הלכה כמותי אמת המים יוכיחו חזרו אמת המים לאחוריהם אמרו לו אין מביאין ראייה מאמת המים חזר ואמר להם אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו הטו כותלי בית המדרש ליפול גער בהם רבי יהושע אמר להם אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה אתם מה טיבכם לא נפלו מפני כבודו של ר' יהושע ולא זקפו מפני כבודו של ר' א' ועדיין מטין ועומדין חזר ואמר להם אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל ר' א' שהלכה כמותו בכ"מ עמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא מאי לא שמים היא אמר רבי ירמיה שכבר נתנה תורה בהר סיני אין אנו משגיחין בבת קול שכבר כתבת בהר סיני

16. על האפשרות שהמושג "טקסטים שונים" כולל גם יצירות אמנות פלסטיות ראו: אסתר אזולאי (לעיל הערה 13) עמ' 54.

17. Julia Kristeva, *Power of Horror: An Essay on Objectivity* (New York: Columbia University, 1982); Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language* (New York: Columbia University Press, 1984). לדעתנו, אינטרטקסטואליות היא תופעה ספרותית, מתודה לניתוח ספרותי ודרך חשיבה.

18. Roland Barthes, *ibid*, note 7, 42; Harold Bloom, *ibid*, note 10; Michael Riffaterre, "Compulsory Reader Response: The Intertextual Drive," in *Intertextuality: Theories and Practice*, ed. Michael Worton and Judith Still (Manchester: Manchester University Press, 1990), 56-78; Jonathan Culler, "Beyond Interpretation" in *Critical Theory Since 1965*, ed. Adams Hazard and Leroy Searle (Tallahassee: University Press of Florida, Florida State University Press, 1986), 322-330.

מישל ריפטר, "על הרלוונטיות בקריאת ספרות," בתוך עיונים ספרות משווה, עורכים דב לנדאו, גדעון שונמי ויפה וולפמן (תל-אביב: מוקי הפקות, 2001), 32-1; זיווה בן-פורת, "בין טקסטואליות, הספרות 34 (1985): 170-178; זיווה בן-פורת, "הקורא, הטקסט והרמיזה הספרותית," הספרות 26 (1978): 1-25; זיווה בן-פורת, "הופעת יפת באוהלי שם," הספרות 29 (1979): 34-43; ידידיה יצחקי, הפסוקים הסמויים מן העין – על יצירת א"ב יהושע (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1992); טובה כהן, לעיל הערה 13, 71-89; טובה כהן, "הטכניקה הלימדנית צופן של ספרות ההשכלה," מחקרי ירושלים בספרות עברית יג (תשנ"ב): 137-186; טובה כהן, "בין-טקסטואליות בספרות ההשכלה מקומו של הטקסט הבילתי כתוב," ביקורת ופרשנות 31 (תשנ"ה): 37-52; אסתר אזולאי, יצירה ביצירה עשויה, (לעיל הערה 13); אילנה אלקד-להמן, הקסם שבקשר (תל-אביב: מכון מופ"ת, 2006); חיה שחם קרובים וחוקים (באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2004).

19. בבלי, בבא מציעא, נט ע"א-ע"ב.

בתורה אחרי רבים להטות אשכחיה רבי נתן לאליהו א"ל מאי עביד קוב"ה בההיא שעתא א"ל קא חייך ואמר נצחוני בני אמרו אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר ר"א ושרפום באש ונמנו עליו וברכוהו ואמרו מי ילך ויודיעו אמר להם ר"ע אני אלך שמא ילך אדם שאינו הגון ויודיעו ונמצא מחריב את כל העולם כולו מה עשה ר"ע לבש שחורים ונתעטף שחורים וישב לפניו ברחוק ארבע אמות אמר לו ר"א עקיבא מה יום מיומים אמר לו רבי כמדומה לי שחבירים בדילים ממך אף הוא קרע בגדיו וחלץ מנעליו ונשמט וישב על גבי קרקע זלגו עיניו דמעות לקה העולם שליש בזיתים ושליש בחיטים ושליש בשעורים ויש אומרים אף בצק שבידי אישה טפח. תנא אף גדול היה באותו היום שבכל מקום שנתן בו עיניו ר"א נשרף. ואף ר"ג היה בא בספינה, עמד עליו נחשול לטבעו אמר כמדומה לי שאין זה אלא בשביל ר"א בן הורקנוס עמד על רגליו ואמר רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי אלא לכבודך שלא ירבו מחלוקות בישראל נח הים מזעפר.

אימא שלום דביתהו דר"א אחתיה דר"ג הואי מההוא מעשה ואילך לא הוה שבקה ליה לר"א למיפל על אפיה ההוא יומא ריש ירחא הוה ואיחלף לה בין מלא לחסר איכא דאמרי אתא עניא וקאי אבבא אפיקא ליה ריפתא אשכחתי דנפל על אנפיה אמרה ליה קום קטלית לאחי אדהבי נפק שיפורא מבית רבן גמליאל דשיכב אמר לה מנא ידעת אמרה ליה כך מקובלני מבית אבי אבא כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה.²⁰

בסיפור "תנורו של עכנאי" מתוארת מחלוקת הלכתית בין חכמים ובין רבי אליעזר בעניין טומאה וטהרה של תנור העשוי חוליות-חוליות ומילאו חול בין החוליות. הצדדים נחלקו בדינו של התנור הזה: האם הוא מקבל טומאה או לא? חכמים סברו שמבנה התנור משאירו בחזקת כלי, ואילו רבי אליעזר סבר שהתנור אינו מקבל טומאה, כיוון שאיננו כלי. לאחר שרבי אליעזר לא הצליח לשכנע את חכמים בצדקת דעתו, הוא ניסה לשכנעם באמצעות התערבות נסית. במעשי הנסים הוא השתמש בעץ חרוב, באמת מים, בכותלי בית המדרש ובבית קול שמימית שתמכה פומבית בדעתו. על אף טיעוניו של רבי אליעזר ועל אף מופעי הנסים שהציג, הוכרעה המחלוקת לטובת חכמים, כיוון ש"על פי רבים להטות" ו"לא בשמים היא".

המחלוקת בעניין תנורו של עכנאי הייתה דרמטית ביותר ויצרה מתח רב בעולם התורני בעת ההיא. בעקבותיה שרפו חכמים את כל הטהרות שרבי אליעזר טיהר בעבר, ולפי התלמוד הירושלמי שרפו את הטהורות בפני רבי אליעזר ואף גזרו עליו נידוי. עוד מסופר שרבן גמליאל הלך לעולמו בגלל מחלוקת זו. אמנם התורה כבר לא "בשמים היא" אלא בידי חכמים, אך מן השמים נפרעו מרבן גמליאל משום

20. תרגום: אימא שלום אשתו של ר"א, אחותו של רבן גמליאל הייתה. מאותו מעשה ואילך לא הייתה מנחת לו לר"א ליפול על פניו (בשעת התפילה). פעם אחת ראש חדש היה ונתחלף לה בין מלא לחסר, ויש אומרים: בא עני ועמד על הפתח, הוציאה לו פת, מצאתו לר"א נופל על פניו. אמרה לו: עמוד, הרגת לאחי. בתוך כך יצא (קול) שופר מבית רבן גמליאל שמת. אמר לה מניין ידעת? אמרה לו: כך מקובלני מבית אבי אבא: כל השערים ננעלים. חוץ משערי אונאה (עלבון).

שפגע ברבי אליעזר. אף רבי אליעזר מת בגלל מחלוקת זה. הוא נפטר משברון לב כיוון שהפסיקו ללמוד תורה מפיו.

תנורו של עכנאי בספרות המחקר

הסיפור התלמודי "תנורו של עכנאי" זכה לפרשנויות רבות הן בעולם התורני-הרבני והן בעולם המחקר האקדמי. שני העולמות האלה האירו את הסיפור התלמודי ואת מרכיביו מהיבטים שונים: הלכתיים, תאולוגיים, פולמוסיים, חברתיים, ספרותיים, לשוניים, מיתולוגיים, היסטוריים ועוד. להלן נציג כמה פרשנים וחוקרים שכתבו על סיפור המחלוקת הזה ודבריהם תרמו לרעיונות שיובאו בהמשך מאמר זה.

הלוי דן בסיפור "תנורו של עכנאי" לאור מקורות יוניים ולטיניים ומתאר מבחן לאמתות של דעה באמצעות עץ שנעקר ממקומו ולמחרת היום נטע מאליו באדמה.²¹ מרחביה כתב על התלמוד בראי הנצרות והזכיר את הצירוף "נצחוני בניי", המופיע בסיפור, כצירוף שקיבל פרשנות ראליסטית אצל הנוצרים.²² אף ברנד הסביר שבמאה השתיים-עשרה הסיפור "תנורו של עכנאי" הועמד במוקד הפולמוסים בין יהודים ונוצרים, והיהודים נדרשו להסביר לנוצרים את משמעות הצירופים "לא בשמים היא" ו"נצחוני בניי". הפולמוס הנוצרי פטרוס ונרביליס טען שהאמרה "נצחוני בניי" מראה שחכמי התלמוד חשבו שלדיעה האלוקית יש מגבלות ודעת חז"ל עדיפה על דעת אלוקים. במשפט פריז (1240), שבעקבותיו שרפו את התלמוד, טען היהודי המומר ניקולאס דונין האם האלוקים הוא אדם שאפשר לנצח אותו?²³ במאמרו "שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה" הציע פרנקל לקרוא את מדרשי חז"ל באמצעות כלים של ניתוח ספרותי. הצעה זו פתחה צוהר לפרשנות חדשה ואקדמית לספרות המדרשים.²⁴ לדוגמה, בן-ארי ניתחה את המדרש באמצעות כלים של פרשנות ספרותית כמו עיון בפעלים חוזרים ובמוטיבים.²⁵

סטסמן בחן את הסיפור התלמודי מן ההיבט ההלכתי ושאל על האוטונומיה ועל הסמכות הרבנית בקביעת הלכה. הוא דן במתח בין אוטונומיה של רב מסוים לבין סמכות חכמים אשר לקביעת ההלכה.²⁶ מוי התמקדה ביציאת "הבת קול" במדרש ובהתמודדות של חז"ל עמה.²⁷ שגיא עסק בעניין הכרעת הרוב אשר לקביעת גבולות ההלכה והתמודד עם נושא תפקיד "הבת קול" בסיפור ועם אמרתה: "אלה ואלה דברי אלוקים חיים והלכה כבית הלל" אל מול אמרתה ההפוכה בסיפור "תנורו של

21. אלימלך הלוי (לעיל הערה 4), עמ' 370–372.

22. חן-מלך מרחביה (לעיל הערה 5), עמ' 272–273.

23. יצחק ברנד (לעיל הערה 6), עמ' 437–466.

24. יונה פרנקל, "שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה", תרביץ מז (תשל"ח): 139–172.

25. נילי בן-ארי, "תנורו של עכנאי", דעת, גיליון 13, שבט, (תשס"ח) נדלה מ: <http://www.daat.ac.il/daat/mimaamakim/niliachnai.pdf>

26. דני סטסמן, "אוטונומיה וסמכות מ'תנורו של עכנאי'", מחקר משפט כד, 2, (תשס"ט): 639–662.

27. דבורה מוי, "בת קול ויחס חכמים אליה", דעת 8 (2007). נדלה מ: http://www.daat.ac.il/daat/ktav_et/maamar.asp?ktavet=1&id=290

עכנאי": "מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום". המושגים "מחלוקת" ו"התגלות" מוסברים על ידי שגיאה באמצעות שלוש גישות: מוניסטית, פלורליסטית והרמוניסטית, ונושא אחדות הניגודים וחיבתו במחלוקת חז"ל בכלל וסיפור "תנורו של עכנאי" בפרט נדון אף הוא.²⁸

בויארין חקר את הסיפור "תנורו של עכנאי" מנקודת מבט הרמנויטית ואינטרטקסטואלית. לדעתו, חז"ל היו ערים לכך שבסוגת המדרש כותב הטקסט היה יכול לנכס חלקי פסוקים ולפרשם כרצונו, ושיש טקסטים חז"ליים שבהם ההצהרה האינטרטקסטואלית כמעט מפורשת, למשל, בסיפור "תנורו של עכנאי", שנחקר מן ההיבט של פרשנות התורה ומלמד על יחסי הכוחות בין חכמים. לדבריו, "שאלת טהרתו או טומאתו של מין תנור חרס ממלאת כאן תפקיד סינקדוכי – היינו כחלק המייצג את הכול ביחס לשאלת התורה שבעל פה בכללה".²⁹ בויארין הסביר שרבי יהושע חשב שאת התורה שבעל פה יש להבנות באמצעות משא ומתן, ויכוח ודיאלוג של חכמים אשר לסוגיה הלכתית לשם קביעת הלכה, ולשם כך הוא השתמש בחלקי פסוקים והעניק להם פרשנות שונה מהמקור. לדוגמה, בסיפור "תנורו של עכנאי" ניתק רבי יהושע את המילים "לא בשמים היא" מהמקור ומההקשר (דברים ל, יב) והשתמש בהן לצורך הוכחת טיעונו. עיון בדברי רבי יהושע לא מותיר ספק אשר למשמעות הרדיקלית של המילים "לא בשמים היא" שלפיה לא זו בלבד שהתורה איננה מעבר להישג ידו של האדם, אלא היא נמצאת, כביכול, גם מעבר להישג ידו של הקב"ה.³⁰

פונשטיין קרא את הסיפור "תנורו של עכנאי" באמצעות שתי מתודות: הראשונה, המתודה הסטרוקטוראלית מבית מדרשו של קלוד לוי שטראוס, שלפיה יש להבחין בין המשמעות הגלויה והכרונולוגית של המיתוס ובין המשמעות העמוקה של הסיפור (מבנה העומק), ובקריאה הסינכרונית אפשר לחשוף מערכות ניגודים בינאריות.³¹ והשנייה, מתודת חיפוש הצופן מבית מדרשו של רומאן יעקובסון,³² שלפיה ליצירה יש צופן משותף ושלמוען ולנמען יסוד הכרחי בתקשורת. פונשטיין התמקד בקשר הסיבתי בין חטא ומוות בסיפור התלמודי ומצא שפרישה מחטא ומחיי המעשה הקשורים בו אינה מצילה ממוות, אדרבה היא עלולה להביא כליה, והראייה היא מותם של רבן גמליאל ורבי אליעזר בסוף הסוגיה התלמודית.³³

קצרה היריעה מלהביא את דבריהם של כל הפרשנים, ההוגים, הסופרים והחוקרים אשר למדו וכתבו על "תנורו של עכנאי", אך אין ספק שסיפור תלמודי זה עורר

28. אבי שגיאה, אלו ואלו – משמעות השיח ההלכתי עיון בספרות ישראל (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1966),

13.

29. דניאל בויארין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת המכילתא (ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2011),

67.

30. דניאל בויארין (לעיל הערה 29).

31. קלוד לוי שטראוס, החשיבה הפראית (מרחביה: ספרית פועלים, 1973).

32. רומאן יעקובסון, סמיוטיקה בלשנות פואטיקה (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1986).

33. גרגורי פונשטיין, "החטא ועונשו, דיון בהתמודדות חז"ל עם המוות דרך שלושה סיפורי מיתת חכמים",

אמירות. נדלה מ-http://amirot.blogspot.co.il/2012/02/blog-post_28.html

מחשבות שונות והצית רעיונות רבים בקרב אלה שעסקו בו. לדעתנו, עובדה זו מצביעה על כך שניתן להידרש לסיפור ולעסוק בו מהיבטים שונים, ויותר מכך הסיפור הזה הוא "מעט שמחזיק את המרובה" ואפשר ללמוד אותו מנקודות מבט רבות ומגוונות. אשר על כן, במאמר הזה נעסוק במשמעות האותות שהביא רבי אליעזר בעת הוויכוח עם חכמים תוך התבוננות בציוריו של אשר וכן נדון במהות האינטראקציה הלימודית של חז"ל, כפי שעולה מקריאת הסיפור ומתוך התבוננות בציורים נוספים של אשר.

שישה ציורים של אשר ילוו את קריאת הסיפור התלמודי: (1) דרקון, (2) עץ חרוב, (3) מפל מים, (4) מרפסת תצפית – בניינים בלתי אפשריים, (5) נחשים, (6) מעגל תחום 4.

תנורו של עכנאי ואשר

כך דרכו של נחש להכניס את זנבו לפיו

לפי הכתוב בגמרא, "תנורו של עכנאי" הוא תנור "שהקיפו דברים כעכנא זו וטימאוהו".³⁴ עכנאי הוא נחש בארמית.



רש"י הסביר שתנורו של עכנאי-נחש, שכך דרכו להכניס זנבו לתוך פיו ולעשותו כעגולה.³⁵ לאשר יש ציור שנקרא "דרקון"³⁶ שבו נראה דרקון נושך את זנבו. בסיפורי המיתולוגיה שם הדרקון אורובורוס, והוא יוצר מציאות פרדוקסלית שבה הוא מחריב את הסדר הטבעי, מחד גיסא, ומכלה את עצמו, מאידך גיסא. היצור המיתולוגי בציור של אשר מוסיף ממד מיתולוגי למחלוקת

התלמודית המיתולוגית בדבר תנורו של עכנאי, הואיל וגם בוויכוח התלמודי יש פרדוקס שלפיו אותותיו של רבי אליעזר בסופו של דבר פועלים נגדו ונגד תפיסתו ההלכתית, כאילו הוא מכיש את עצמו.

אותותיו של רבי אליעזר וציוריו של אשר

פסיקת הלכה היא תהליך המורכב מפרטים, מטיעונים, מדעות, מהסתייגויות ומפולמוסים, אבל משהוכרעה ההלכה, אין עוררין עליה. אולם נראה כי חרף הקריטריונים של עולם ההלכה ועקרונותיו, למשל, "אחרי רבים להטות" או "לא

34. בבלי, בבא מציעא, נט ע"ב.

35. בבלי, בבא מציעא, נח ע"ב.

36. Filip Bool and others, ibid, note 7, pic 379A, p. 30.

בשמים היא", יש מקום גם להוכחות באמצעות נסים או בת קול. הנסים והאותות שבהם משתמש רבי אליעזר הם בחזקת ה"איפכא מסתברא" והם מעוררים תגובת נגד לשימוש בנסים למטרת הוכחה הלכתית, אך הם תורמים לתהליך הדיאלקטי של בניית הידע ההלכתי וביסוס ההלכה בעולם היהודי.³⁷ אשר, צייר הולנדי בן המאה העשרים, צייר כמה ציורים שבהם נראים תענועי ראייה המזכירים את האירועים הנסיים שבסיפור התלמודי "תנורו של עכנאי". התבוננות בציוריו של אשר לצד הטקסט הכתוב מאפשרת לפרש בדרך ייחודית ומקורית את הנסים של רבי אליעזר וליצוק רובד פרשני נוסף לסיפור. כדי לבסס את הפרשנות החדשה שנציע לסיפור התלמודי נעזר בפרשנויות של המהרש"א³⁸, של הגר"א³⁹ ושל המהר"ל.⁴⁰

עץ החרוב שנעקר ממקומו

"אמר להם אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח, נעקר חרוב ממקומו מאה אמה..." מספרות חז"ל אפשר ללמוד על חשיבותו של עץ החרוב. לדוגמה, במסכת תענית (כג, ע"א) מסופר על עץ חרוב שנתן פירות אחרי שבעים שנה. מכאן למדו על תיקון עולם שעושה כל מי שנוטע חרוב, כיוון שהוא דואג לדורות הבאים. ובמקום אחר (שבת לג, ע"ב) סופר על רבי שמעון בר-יוחאי ובנו שחיו במערה שתיים-עשרה שנים, ובמשך כל השנים האלה שתו ממי המעיין ואכלו מפירות החרוב. משמע, שאפשר לייחס לחרוב סגולות מיוחדות המאפשרות לאדם להיות ניזון אך ורק מפירות החרוב. אם כן, לאות עקירת החרוב יש משמעות רבה בספרות חז"ל. פרשני התלמוד דנו במשמעות עץ החרוב בסיפור "תנורו של עכנאי". המהרש"א סבר שהכרעת הרבים (חכמים) כנגד רבי אליעזר היא כנטיעת חרוב שאין לו פריחה ורבייה רק לשבעים שנה, וכך דברי החכמים עקורים כמו החרוב הזה.⁴¹ בפרק "אהבת הרע" הזכיר המהר"ל את עץ החרוב, עץ שורשי וחזק, הנותן פרי לאחר שבעים שנה ומייצג, לדעתו, את הקבלה ואת המסורת עמוקה השורשים. לדידו, לרבי אליעזר, אדם שגילו שבעים שנים, יש מסורת שורשית ומבוססת המאפשרת לו לפסוק בענייני הלכה, ולכן יש לקבל את דעתו. כפי שהחרוב חזק, כך ההוכחה של רבי אליעזר חזקה.⁴² הגר"א דן בתכונות שחשוב שתהיינה לפוסק הלכה: הסתפקות במועט, ענווה ושקידה בלימוד תורה. לדעתו, החרוב הנעקר מסמל את רבי אליעזר, שהיה בעל תכונות של פוסק הלכה.

37. תהליך זה דומה לעקרונות ההגלייניים: תזה, אנטיזה וסינתזה. גאורג וילהלם פרידריך הגל, מבוא לתולדות הפילוסופיה (ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש מאגנס, 1963), 68.

38. המהרש"א – שמואל אליעזר הלוי איידלס (1555–1631).

39. הגר"א – רבי אליהו בן שלמה זלמן, הגאון מווילנא (1720–1797).

40. המהר"ל – רבי יהודה ליווא בן בצלאל, המהר"ל מפראג (1520–1609).

41. המהרש"א, על בבלי, בבא מציעא נט ע"ב.

42. המהר"ל, נתיבות עולם חלק ב, נתיב אהבת ריע, פרק ב (ירושלים: שילה, תשל"ב).

בציור Carubba Tree⁴³ (עץ חרוב באנגלית ובאיטלקית) של אשר, נראה עץ חרוב שרוב שורשיו עקורים והוא נוטה לצד. בצד שמאל של הציור, מקצת שורשי העץ נראים כחלק אחורי של גוף אדם, והאדמה סביב הגזע ושורשי החרוב נראית פעורה. בסביבת העץ יש אבנים שנגרפו בעקבות תזוזת העץ. לדעתנו, ציור זה יכול לתאר את החרוב הנעקר בסיפור התלמודי.



Carubba Tree

החרוב בציור של אשר נטוי ומפר את חוקי כוח המשיכה. הוא נראה עקור ולא עקור, איננו נופל ממש, נראה כאילו תלוי על בלימה, כפי שכותלי בית המדרש הזדעזעו, אך לא קרסו, לא התיישרו, אלא נשארו מוטים ועומדים. ייתכן שהחרוב הוא מטפורה להתחדשות עולם ההלכה בתקופת המשנה והתלמוד. התחדשות זו מתבטאת בהתחזקות הסמכות ההלכתית של חכמים ועיצוב התורה שבעל פה. התורה שנתנה בסיני היא ציר העולם (אקסס מונדי), ואילו התורה שבעל פה פתוחה לפרשנות ולדעות שונות, וההכרעות ההלכתיות שבה משקפות נטייה לצד אחד.

בנטיית החרוב אפשר לדאות את המתח (אולי מאבק) בין השמים ובין הארץ. העץ כלוא בין התפיסה השמימית (התורה) ובין התפיסה הארצית (התורה שבעל פה), ומצב הביניים הזה מרמז למקומם של חכמים שאינם מתנתקים, חס וחלילה, מן התורה השמימית, אך הם נטועים בארץ ועוסקים ביצירת התורה שבעל פה. למרבה הפלא, חרף היותו עץ עקור, החרוב פורח ומלבלב, כאילו הוא "שתול על פלגי מים". אפשר להסביר מצב פרדוקסלי זה בכך שהקרקע אינה מקור החיים היחיד של העץ, והוא ניזון ממקור נוסף – משמים.

באמצעות מוטיב החרוב התלוי בין השמים ובין הארץ אפשר גם להסביר את הופעת הבת קול (השמימית) התומכת בדעתו (הארצית) של רבי אליעזר, וכן את כפילות הביטוי "נצחוני בניי", פעם הוא נאמר כלפי השמים ופעם הוא נאמר כלפי הארץ, או שפעם הוא נאמר כלפי חכמים ופעם הוא נאמר כלפי רבי אליעזר. בהקשר זה נציין שהצירוף "נצחוני בניי" יכול להתפרש במשמעות של נצח ולא רק ניצחון. הפולמוס בין חכמים ובין רבי אליעזר הנציח לנצח את הקב"ה, הואיל ונפסקה הלכה, מחד גיסא, וחכמים קיבלו סמכות לפסוק הלכה לנצח, מאידך גיסא.⁴⁴ השורשים הבהירים בצד שמאל של הציור מזכירים דמות אדם שוכב כשפניו כלפי האדמה. אחיזת האדם בקרקע נראית נואשת, בכל כוחו הוא מנסה להיצמד לקרקע,

⁴³. Filip Bool and others, *ibid*, note 7, pic 210, p. 242.

⁴⁴. תורה לתלמידי מאיר אמר שהצביע על אפשרות פרשנית זו.

לשורשים, למקור החיים, "כי האדם עץ השדה" (דברים כ, יט), ועקירה עלולה להביא לגזר דין מוות, כפי שקרה לרבי אליעזר ולרבן גמליאל שניהם הסתלקו מן העולם בעקבות המחלוקת הזו.

פרספקטיבה מעניינת על אות עץ החרוב נוכל למצוא בתלמוד הירושלמי, שם מסופר: "אמר רבי אליעזר: חרוב חרוב, אם הלכה כדבריהם (של חכמים) העקר, ולא נעקר. אם הלכה כדברי העקר, ונעקר. אם אין הלכה כדבריהם חזור ולא חזר. אם הלכה כדברי חזור, וחזר."⁴⁵ לפי הירושלמי, עץ החרוב נשמע להוראותיו של רבי אליעזר ונעקר למשמע "הלכה כרבי אליעזר", ושב למקומו באותו תנאי (הלכה כרבי אליעזר). נראה שציורו של אשר מנציח את הרגע שבו העץ נעקר ורק שורשים אחדים מקנים לו אחיזה בקרקע ואחר כך הוא שב ונטע מחדש.

אמת המים

"חזור ואמר להם: אם הלכה כמותי אמת המים יוכיחו, חזורו אמת המים לאחוריהם..."

לדברי המהר"ל, אמת מים שזורמת לאחור היא כאותם "שיש להם שכל זך". לדידו, המים פשוטים וקרובים אל השכל שהוא פשוט, ולכן גם ההוכחות של רבי אליעזר חזקות ותקפות.⁴⁶ מפרשנות המהר"ל עולה ביקורת כלפי חכמים על כך שחלקו על רבי אליעזר בעל ה'שכל הזך'. הגר"א תפס את אות המים כסמל לפוסק הלכה שראוי שהלכה תהיה כמותו.⁴⁷ המהרש"א טען שהאות הזה הוא רמז לדעת רבי אליעזר על



מפל מים

חכמים וביקורתו עליהם. רבי אליעזר ביקש לומר לחכמים שבשל גאוותם הם אינם יכולים להתקדם בפסיקתם ההלכתית, כפי שהמים אינם מתקדמים קדימה, אלא חוזרים אחורה.⁴⁸

לאשר ציור שנקרא "מפל מים"⁴⁹ המזכיר את אות אמת המים של רבי אליעזר. במרכז היצירה מפל מים המזין את עצמו. בציור נתיב הזרימה מעגלי; המים זורמים מלמעלה למטה ולאחר מכן חוזרים וזורמים חזרה מלמטה למעלה וחוזר חלילה. כפי שראינו בציור עץ החרוב הנטוי, גם בציור "מפל מים" נפרצים חוקי

45. ירושלמי, מועד קטן ג, א, (פא ע"ד).

46. המהר"ל, תולדות אדם (דהרנפורט, תקס"א), צ-צא.

47. הגר"א, קול אליהו, על בבא מציעא נט ע"ב (ירושלים: הוצאת ספר, תשכ"ט), פ-פב.

48. המהרש"א, לעיל הערה 41.

49. מוריץ קורנליס אשר, עבודות גראפיות, בלוויית מבוא והסברים מאת האמן (בני-ברק: בנדיקט טאשן וסטימצקי, 1992), ציור 76.

הכבידה, כי כיוון הזרימה הפוך (מלמטה לכיוון מעלה). בציור של אשר תמונת מצב פרדוקסלית של זרימה הפוכה, כפי שרבי אליעזר חולל בנס אמת המים. כדרכם של נסים, גם נס אמת המים של רבי אליעזר זמני; הוא התרחש וייתכן שנמוג, ואילו אשר בציורו "מפל מים" פרץ את גבולות הזמניות של הנס ויצר מערכת זרימה פרדוקסלית, מעגלית וקבועה. שבירת חוקי הטבע של זרימת המים מזעזעת את אמות הספים של היקום ואולי אף יוצרת בו פגם, כפי שהמחלוקת בעניין תנורו של עכנאי זעזעה את עולם בית המדרש ויצרה מציאות חדשה לחלוטין.

תורת ישראל משולה למים: "אין מים אלא תורה, שנאמר: 'הוי כל צמא לכו למים' (ישעיהו נה, א)",⁵⁰ כשם שהמים זורמים בטבעיות כלפי מטה, כך תורת ישראל ירדה משמים לארץ וניתנה לבני האדם. רעיון זרימת המים לאחור, כפי שהתרחש בנס של רבי אליעזר וכפי שרואים בציור של אשר, משקף נתיב שבו התורה ירדה משמים לחכמים, ולאחר מכן חכמים קיבלו סמכות לקבוע הלכה ללא הסכמה משמים, כך נוצרה מערכת סגורה המזינה את עצמה.

באמצעות מראה הזרימה ההפוכה אפשר להסביר ביטויים שונים המופיעים בסיפור התלמודי כמו "לא בשמים היא", "אחרי רבים להטות", "אין משגיחין בבת קול" ו"נצחוני בני", המרמזים על כך שהסמכות התורנית אינה מצויה רק בידי שמים. לאחר חורבן בית המקדש, בתקופת המשנה והתלמוד חכמים פסקו הלכות לאחר עיון ופולפול בבית המדרש, וסמכות התורה שבעל פה בעולם היהודי התבססה מאוד. מאוחר יותר, בתקופת החסידות, התעצם מעמד הגורם האנושי – הצדיק – התעצם עוד יותר והתקבע הכלל "צדיק גזור והקב"ה מקיים".⁵¹ בעקבות היצירה החזו"לית נוצרה מערכת מעגלית סגורה וקבועה שבה התורה שבכתב יורדת מלמעלה למטה ומזינה את התורה שבעל פה, ודברי החכמים, פירושיהם ופסיקותיהם ההלכתיות עולים מלמטה למעלה ומזינים ומאדירים את התורה שבכתב. אם כן, זרימת המים לאחור, בניגוד לחוקי הכבידה ובניגוד לסדר הטבעי, מסמלת את השינוי המהותי שחל בעולם היהודי לאחר חורבן בית המקדש, כשסמכות התורה שבעל פה קיבלה מעמד דומה לסמכות התורה שבכתב.

בציור בצד שמאל נראה אדם הנשען על מעקה. זהו הממונה על הטחנה, כפי שהסביר אשר, "על איש הטחנה אין אלא להוסיף דלי מים מדי פעם בפעם, כדי להשלים את החוסר הנובע מהתאדות".⁵² תפקיד הממונה על הטחנה להבטיח את ההתמך של פעולתה, כשם שחכמים אחראים על המשך היצירה התורנית-הפרשנית לתורה. מכאן שהתערבות בני האנוש בטבע, הן בהזנת מי התחנה (בציור) והן בכתיבת התורה שעל-פה (במדרש חז"ל) הכרחית. התערבות אנושית זו מזכירה את

50. בבלי, בבא קמא, פב ע"א.

51. בבלי, נשים, קג ע"ב. כלל זה נשען על הפסוק "ותגזר-אמר ויגם לך" (איוב כב, כח).

52. מוריץ קורנליס אשר, לעיל הערה 49, 16.

העיקרון של הראקליטוס שלפיו: "אי אפשר להיכנס לאותו נהר פעמים".⁵³ העובדה שאדם מוסיף מים למערכת כי המים מתאדים מוכיחה את העיקרון ההראקליטוסי שאמת המים איננה אותה אמת מים כפי שהנהר אינו אותו הנהר. העבודה שחכמים מפרשים את התורה, פוסקים הלכה ומחדשים חידושים הלכתיים מוכיחה שגם ספרות הרוח משתנה ומשתכללת.

יסוד המים בסיפור "תנורו של עכנאי" חוזר שוב כשמסופר על רבן גמליאל שהיה בספינה "ועמד נחשול לטבעו" וגם כשהעולם לקה במים בגלל הדמעות שזלגו מעיניו של רבי אליעזר, כשהתבשר על נידויו.⁵⁴ מהעובדה שהעולם לקה במים אפשר ללמוד על עיקרון ה"מידה כנגד מידה" הקיים בספרות חז"ל; בשל ההתעלמות או ביטול אות המים של רבי אליעזר, נענש העולם ולקה במים. בדרך כלל מים הם ברכה לעולם, אך כאן המים הפכו קללה. ההיפוך באופיים של המים עולה בקנה אחד עם ההיפוך בכיוון זרימת המים באות של רבי אליעזר. לצד יסוד המים בסיפור יש יסוד נוסף – אש – שעליו מסופר שחכמים שרפו את כל הטהרות שרבי אליעזר טיהר, וכשמע רבי אליעזר על נידויו נשרף כל מקום שאליו הוא הביט. נציין שיסודות הבריאה מים ואש הם מוטיבים חוזרים בספרות חז"ל.⁵⁵

נטיית כותלי בית המדרש

חזר ואמר להם אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו הטו כותלי בית המדרש



מרפסת תצפית - בניינים בלתי אפשריים

ליפול גער בהם רבי יהושע אמר להם אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה אתם מה טיבכם לא נפלו מפני כבודו של ר' יהושע ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר ועדיין מטין ועומדין

המהרש"א, שהתמקד במערכת היחסים בין חכמים ובין רבי אליעזר ובהתנצחות ביניהם, סבר שמטרת הנטיית כותלי בית המדרש היא להוכיח את ניצחון חכמים ואת תבונתם הנבנית מתוך התפלפלות. הגר"א שדן בתכונות החשובות של פוסק ההלכה, הזכיר את תכונת השקידה של פוסק ההלכה, וטען כי אות נטיית כותלי בית המדרש מעידים על כך שרבי אליעזר

53. "אל אותם נהרות אנו נכנסים ואינו נכנסים", "לאותו נהר אין נכנסים פעמים". שמואל שקולניקוב, היראקליטוס ופארמנידיס: עדויות ופרגמנטים (ירושלים: מוסד ביאליק, 1988), פרגמנט a49, פרגמנט 91.

54. "אמר לו רבי אליעזר: עקיבא מה יום מיומים? אמר לו: רבי כמדומה לי שחבירים בדילים ממך. אף הוא קרע בגדיו וחלץ מנעליו ונשמט וישב על גבי קרקע זלגו עיניו דמעות לקה העולם שליש בזיתים ושליש בחיטים ושליש בשעורים ויש אומרים אף בצק שבידי אישה טפח".

55. למשל, במחלוקת אחרת כשנשאלת השאלה אם גמר מלאכתו של הסכין היא משיבאו אותו באש או שיצחצחוהו במים. בבלי, בבא מציעא, פד ע"א-ע"ב.

היה שקדן ועל כן היה ראוי לפסוק הלכה, אבל חכמים לא מספיק סמכו עליו.⁵⁶ אם נעלה בדמיוננו את מראה כותלי בית המדרש הנוטים לנפול, סביר להניח שבעיני רוחנו נראה מבנה דומה למגדל פיזה הנוטה על צדו או מראה של בניין הרוס ששרידיו עדיין תלויים ועומדים. אבל ציורו של אשר "בניין בלתי אפשרי"⁵⁷ מזמן נקודת מבט שונה, מתעתעת, על הסיטואציה הנסית שבה כותלי בית המדרש מוטים ואינם קורסים מפני כבודו של רבי יהושע. אשר צייר בניינים פרדוקסליים, שאינם מציאותיים, שבהם עמוד תומך של צד אחד של הבניין (ימין) נראה תומך גם בצד הנגדי של הבניין (שמאל). המבנה בציור של אשר מזכיר את הערת עורך התלמוד שכתב ש"כותלי בית המדרש נשארו מוטים". הערה זו חשובה ביותר כי אפשר להבין ממנה שעד היום כותלי בית המדרש מוטים ועומדים, ומבחינה מטפורית מקום (בית מדרש) שבו נשארו הכתלים מוטים ועומדים יכול להכיל מגוון דעות, מחלוקות וניגודים, משום ש"אלו ואלו דברי אלוקים חיים". לבניין הנוטה יש גמישות המקנה לו, למרבית הפליאה, עמידות איתנה בפני תרבות מחלוקת, הסתירות והוויכוחים של חכמים. כפי שגידולי החיטה והכוסמת לא נהרסו במכת ברד בגלל גמישותם ("והחיטה והכוסמת לא נוכו כי אפילות המה" [שמות ט, לג]) כך גם בית המדרש הוא בניין-אב העומד איתן מול המציאות הדינמית והסוערת המתחוללת בתוכו. אם כן, ההתבוננות בציוריו של אשר לצד הסיפור החז"לי חושפת מציאות קונפליקטואלית, פרדוקסלית ואבסורדית הקיימת בבית המדרש ובעולמו של אשר. בעקבות ההתבוננות בציורים ובתעודי הראייה המצוירים בהם, אפשר להבחין בעולם נוסף שבו נשברים חוקי הטבע (חוק הכבידה), עולם אבסורדי הנמצא מחוץ למציאות הראלית ומעבר לנסים. בעולם הזה עץ עקור אינו נופל, מים זורמים לאחור ומבנה הבית בלתי אפשרי. במרחב החדש שאשר יצר בציוריו אפשר להסתכל על הדרמה שהתחוללה בבית המדרש בסוגיית תנורו של עכנאי לא רק כסיטואציה שבה יש מתח בין מצב נסי ובין מצב של מציאות ראלית, אלא כסיטואציה במצב שלישי המציע התבוננות ייחודית ומתעתעת במציאות. תרבות בית המדרש כוללת עימותים קשים, מחד גיסא, והכרעות הלכתיות חשובות המשפיעות על כלל העולם היהודי, מאידך גיסא. אולם, הכללים "מחלוקת לשם שמים" ו"אלה ואלה דברי אלוקים חיים" מאפשרים את קיום המציאות הפרדוקסלית הזו ואת פסיקות ההלכות לדורות.

ציר העולם באותות של רבי אליעזר ובציוריו של אשר

נשאלת שאלה: האם האותות שהביא רבי אליעזר הם מערכת נסית אחת שלמה או שמא כל נס עומד בפני עצמו. כדי להשיב על שאלה זו נעיין בכתבי פרשני התלמוד המהרש"א, מהר"ל והגר"א לסיפור "תנורו של עכנאי".

56. הגר"א, לעיל הערה 47.

57. Filip Bool and others, ibid, note 7, pic 426, p. 318.

המהרש"א התייחס לכל אות שרבי אליעזר הציג כמטפורה. לדעתו, כל סימן עומד בפני עצמו, והאותות כולם מסמנים את תפיסותיו הסובייקטיביות של רבי אליעזר על החכמים, ביקורתו עליהם ועל המניעים שלהם לוויכוח עמו. לדידו, רבי אליעזר מבקש להוכיח שחכמים אינם מוכנים לסגת מפסיקתם, חרף טעותם, בגלל גאוותם, ועל כן הוא מביא אותות המסמלים את אשר הוא מבקש להוכיח. לדוגמה, אות עקירת החרוב, החרוב מסמל ענווה והסתפקות במועט, ביקורת על גאוות חכמים. רבי אליעזר מתמיד באותות, ואילו חכמים דוחים אותם שוב ושוב, עד שבא הקב"ה ואמר: "נצחוני בניי, נצחוני בניי", ללמדנו ששני הצדדים – חכמים ורבי אליעזר – צודקים ו"אלה ואלה דברי אלוים חיים".⁵⁸

המהר"ל תפס כל אות כסמל והוכחה לכך שיש לקבל את דעתו של רבי אליעזר. המהר"ל סבר שיש התפתחות הדרגתית, הולכת ומתעצמת, בסדר האותות ושיש קשר בין אות לאות. לדידו, כל אות משקף את המרחק מן התורה: עץ החרוב הגשמי רחוק מן התורה השכלית, המים פשוטים וקרובים אל השכל הפשוט, וכותלי בית המדרש הקדושים הם הקרובים ביותר לתורה. לדעתו, האותות שונים זה מזה ועשויים מאלמנטים שונים (עץ, מים, קירות) כדי לשקף את המציאות המורכבת הקיימת בעולם לימוד התורה הארצי-הגשמי, עולם העוסק ברוח. אבל יש גם מכנה משותף לאותות אלה – החזק. לעץ החרוב שורשים חזקים, המים זורמים בעצמה חזקה וקירות הבית איתנים בשל חוזקם. לטענת המהר"ל, מוטיב החזק מבטא את תוקף ההוכחות של רבי אליעזר.⁵⁹

הגר"א חשב שהאותות של רבי אליעזר הם מערכת שלמה של סמלים המסמלים תכונות אישיות חשובות לאדם פוסק הלכה: הסתפקות במועט,⁶⁰ ענווה ושקדנות בלימוד תורה. לדבריו, התכונות האלה היו מצויות כולן אצל רבי אליעזר, אך מתברר, שלדעת חכמים, לא היה די בהן כדי לפסוק הלכה.⁶¹ נראה שפירוש הגר"א על האותות של רבי אליעזר משקף תפיסה חז"לית שלפיה עצמים שונים כמו עץ שנעקר, אמת מים שמימיה זורמים לאחור וכתלים מוטים שאינם קורסים משקפים תכונות אישיות של בני אדם בכלל ושל פוסקי הלכה בפרט. אמנם לתכונות אלה יש חשיבות רבה עבור פוסק ההלכה, אך כפי שלמדנו מסיפורו של רבי אליעזר, תכונות אלה אינן ערובה שההלכה תהיה כמותו.⁶²

נציין שרבי אליעזר היה עני כי רצה ללמוד תורה והיה מסתובב רעב ואוכל רגבי אדמה, משום שאביו העשיר הדירו מנכסיו, כי התנגד שבנו יעזוב את ביתו וילמד תורה. לימים, כשהפך רבי אליעזר לתלמיד חכם גדול, אביו הוריש לו את כל רכושו,

58. המהרש"א, לעיל הערה 41.

59. המהר"ל, (לעיל הערה 46).

60. על הקשר בין החרוב לבין התכונה הסתפקות במועט אפשר ללמוד מסיפור חנינא בן דוסא שהסתפק בקב חרובים (בבלי, תענית, כג ע"א) ומסיפור של רבי שמעון בר יוחאי ובנו שחיו במערה ולמדו תורה וניזונו מפרות החרוב וממי המעיין הסמוך במשך עשר שנים (בבלי, שבת, לג, ע"ב).

61. הגר"א, (לעיל הערה 47).

62. מיכאל גרוס, יאיר ברקאי ויוסי מלמד, דרכים בפרשנות ההגדה (תל-אביב: מכון מופ"ת), 86.

אך רבי אליעזר ידע להסתפק במועט וחילק את הרכוש שווה בשווה עם אחיו. לדעתנו, ייתכן שרבי אליעזר נדרש דווקא לאותות האלה – חרוב, מים, כתלים – כי אלה הדברים הבסיסיים שלהם האדם זקוק כדי ללמוד תורה: אוכל, שתייה ומקום לינה בטוח.

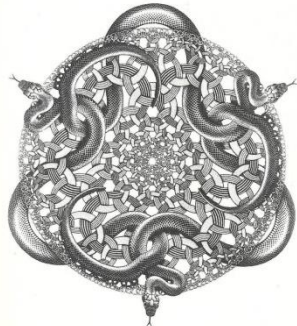
לשלושת ציוריו של אשר, "עץ חרוב", "מפל מים" ו"בניין בלתי אפשרי", שלדעתנו, ממחישים ויזואלית את אותות רבי אליעזר, יש מכנה משותף: נטייה של ציר העולם (אקסים מונדי). בדרך כלל ציר העולם ניצב ישר (מהשמים לארץ), ואילו בציורים רואים את ההטיה של ציר העולם. באמצעות טכניקה גרפית הבנויה על יסודות מתמטיים וגאומטריים צייר אשר אלמנטים מציאותיים (עץ, מים, קירות הבית) בסיטואציות בלתי אפשריות. בציור "עץ חרוב" נוטה העץ (מטפורה לצייר העולם) 45 מעלות, אף על פי שהעץ עקור ושורשיו חשופים, הוא ממשיך ללבלב, מניב פרות ולא נופל. בציור "מפל מים" המים זורמים מלמטה למעלה בתוך מערכת סגורה. התמונה הפרדוקסלית מסיטה את ציר העולם ממהלכו הטבעי – זרימה מלמעלה לכיוון למטה. בציור "בניין בלתי אפשרי" משתנה הציר המרכזי של הבניין (העולם), כיוון שעמוד אחד תומך בצד הנגדי של התקרה. לדעתנו, הסטייה של ציר העולם ממהלכו הטבעי מסמלת את ההטייה שהתרחשה בעולם התורני בימי המשנה והתלמוד. מלכתחילה נתנה תורת ישראל משמים לבני אדם, ואילו אחרי החורבן, עם התפתחות ספרות חז"ל ועריכת התורה שבעל פה, נראה שמסלול התורה החד-כיווני הפך למסלול דו-כיווני.

נוסף על המציאות החדשה שיוצרת ההטיה של ציר העולם, התופעות שצייר אשר מתאפיינות בהמשכיות. העץ העקור ממשיך לתת פרי, המים זורמים הפוך בקביעות, הבית עומד איתן, חרף עמודי התמך הבלתי אפשריים. לדעתנו, פרשני התלמוד, המהרש"א, המהר"ל והגר"א, הרחיקו את הקורא מהנס כשפירשו את האותות כסמלים וכסימנים, ואילו הציורים של אשר מאפשרים לראות את הנס כמצב מתפתח ומתמשך. במילים אחרות, אשר צייר סיטואציות פרדוקסליות, לכאורה בלתי אפשריות, אך בשל התמשכותן הן הופכות קבועות ויוצרות מציאות חדשה. על סמך ציורים אלה אפשר לשער שאולי גם אותותיו של רבי אליעזר התמשכו, ואפילו התרחשו בו-זמנית, דבר שיצר מציאות חדשה או אולי מחזה אפוקליפטי בבית המדרש. המציאות החדשה והמתמשכת שנוצרה בעקבות האותות של רבי אליעזר השפיעה במידה רבה מאוד על עולם ההלכה בעת ההיא.

לסיכום, שלא כפרשני התלמוד שיצקו לאותות הנסיים של רבי אליעזר משמעות של תכונות או של סימנים או של סמלים, אשר מעניק לאותות הנסיים האלה נראות מוחשית המעוררת חשיבה על אודות השינוי שהתחולל בבית המדרש, הן מן ההיבט של הסמכות ההלכתית ("נצחוני בניי") והן מן ההיבט של מעמד התורה בזמן התרחשות המחלוקת ("לא בשמים היא").

נחשים

ציור נוסף של אשר הנקרא "נחשים"⁶³ מזכיר מוטיבים בסיפור "תנורו של עכנאי". בציור נראים נחשים מסודרים בצורה עגולה, שלובים זה בזה וצבעם צבע אדמה.



נחשים

להתפתלות הנחשים משמעות כפולה: הראשונה, ניסיון היציאה של הנחשים אל מחוץ למסגרת וחזרה למסגרת, והשנייה, היעדר פתרון. הנחשים לכודים אחד בשני, ואין להם מוצא.

הן הציור "דרכון שנושך את זנבו" והן הציור "נחשים" מתאימים לתיאור המטפורי של רבי אליעזר את תכונותיהם של חכמים: "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים, והוי זהיר בגחלתן שלא תכווה. שנשיכתן נשיכת שועל,

ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף וכל דבריהם כגחלי אש".⁶⁴ רבי אליעזר חווה על בשרו את יחס החכמים כלפיו, והוא אינו חוסך שבטו מהם ומתאר את היחסים המורכבים בין חכמים בבית המדרש. נציין שהתיאור של רבי אליעזר על הגחלת השורפת של תלמידי חכמים יכול לכלול גם את רבי אליעזר עצמו, כיוון שעליו מסופר שכששמע שחברים בדלים ממנו כל מה שנתן בו עיניו נשרף.⁶⁵ מצב זה מזכיר את הכלל ההלכתי שלפיו "הפוסל במומו פוסל", את דמותו המיתולוגית של האורבורוס (נחש האוכל את זנבו) ואת ציור הדרכון הנושך את זנבו. אם כן, נראה אמנם שרבי אליעזר הוא גיבור הסיפור "תנורו של עכנאי", אך בסוגיה זו השתתפו עוד תלמידי חכמים שטענו טיעונים, הביאו הוכחות הלכתיות וביקשו לפסוק הלכה. מכאן שהציור "נחשים" משקף היטב את הפתלתלות ואת נפתלות היחסים בין חכמים ואת דרך היווצרות ההלכה בתוך מערכת ניגודית, יצירתית ויצרית.

הציור של אשר "נחשים" והציור "דרכון שנושך את זנבו" והתנור של הענכאי (נחש) מזכירים את הנחש מגן עדן שנגזר עליו לזחול על גחונו ולאכול עפר.⁶⁶ נחש זה שוב הרים ראשו במחלוקת בין חכמים וחולל כאוס בבית המדרש, בעולם ההלכה ובחיייהם האישיים של בעלי התפקידים בסוגיה הזו. לדעת הרמב"ם, בגן עדן האדם היה יכול להבחין רק בין אמת לשקר "בשלמות שכלו הבחין רק בין אמת לשקר.

⁶³. Filip Bool and others, ibid (note 7), pic 448.

⁶⁴. משנה, אבות, ב, י. אשר לתיאור "לחישתן לחישת שרף" הכוונה לנחש נושך לאחר שנלחש לו, שנאמר: "אם ישוך הנחש בלא לחש" (קהלת י, יא) וכן "לא נושך הנחש לבן-אדם עד שלוחשים לו מלמעלה ואומרים לו לך קטולו לו לפלוני" זוהר, יתרו, סח, ב.

⁶⁵. "תנא אף גדול היה באותו היום שבכל מקום שנתן בו עיניו רבי אליעזר נשרף". בבלי, בבא מציעא, נט ע"א-ע"ב.

⁶⁶. "על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חייך" (בראשית ג, יד). נשים לב לקשר בין הנחש והעפר כשנוצר שבתנורו של עכנאי (נחש) שמו בין החוליות חול (עפר).

בשלמות שכלו הוא ראה בבהירות מוחלטת את רעת הרע ואת טובת הטוב שהם בבחינת אמת או שקר,⁶⁷ ואילו לאחר שאכלו מעץ הדעת טוב הרע, למד האדם להבחין בין טוב יחסי לרע יחסי, והוא לא הבחין בהבחנה מוחלטת בין אמת ושקר. הטוב והרע נעשו תערובת. בסיפור התלמודי נראה שרבי אליעזר וחכמים דיברו במושגים שונים. רבי אליעזר דיבר במושגים של דעה נכונה, צודקת ומוכחת אפילו בידי שמים כמו התפיסה הראשונית של אמת או שקר, נכון או לא נכון, ואילו חכמים דיברו במושגים של העקרונות הנהוגים בבית המדרש: "אחרי רבים להטות", "לא בשמים היא" ועוד. בין שתי שפות המושגים נכנס הנחש ותקע טריז בין רבי אליעזר השמרן, שידוע כ"בור סוד שאינו מאבד טיפה" (אבות ב, ח), ובין חכמים שקיבלו עליהם תפיסות יחסיות ולא מוחלטות לצורך קביעת הלכה. בעקבות הטריז שתקע הנחש בין רבי אליעזר ובין חכמים נודה (גורש) רבי אליעזר מבית המדרש (גן העדן).

על מורכבות היחסים בין חכמים בבית המדרש יש להוסיף גם את ההיבטים הרגשיים הנובעים מקשרי משפחה בין גיבורי הסיפור. בגמרא מסופר על אמה שלום, מי שהייתה אשתו של רבי אליעזר ואחותו של רבן גמליאל, ובעקבות המחלוקת איבדה את אחיה ואת בעלה. אין ספק שהדרמה בבית המדרש משפיעה על היחסים בתוך המשפחה, ובכך היא מזכירה מוטיבים מטרגדיות יווניות קלאסיות.⁶⁸ נראה שאף מחלוקות הלכתיות עשויות להותיר אחריהן משקעים רגשיים, כאבי לב ועוגמת נפש, וכן הגיבורים יורדים מן הזירה בארונות מתים ומותירים אחריהם אלמנות, יתומים ואחיות שכולות. כך נראה יסוד של אסון או של קטסטרופה המאפיין את הטרגדיה היוונית.

נציין שלפי המסופר בסיפור "תנורו של עכנאי" יש לאמא שלום תפקיד חשוב מאוד, היא אמורה לשמור על חיי אחיה, רבן גמליאל, ולכן עליה לוודא שבעלה, רבי אליעזר, לא ייפול בתפילתו על פניו. אבל הדבר לא עלה בידה, כיוון שכשעמדה בדלת ונתנה צדקה לעני, לא השגיחה על בעלה והוא נפל. רבי אליעזר נפל, ורבן גמליאל מת.⁶⁹ תגובת אמא שלום לנוכח נפילת בעלה הייתה: "קום, הרגת את אחי", וכששאל רבי אליעזר איך היא יודעת שאחיה נפטר, השיבה: "למדתי מבית אבי אבא ששערי אונאה (עלבון) אינם ננעלים". בדבריה העניקה לנו אמא שלום נקודת מבט נוספת אחרת על המחלוקת התלמודית. היא תלתה את מות אחיה ביחסים שבין

67. רמב"ם, מורה נבוכים, חלק א פרק ב.

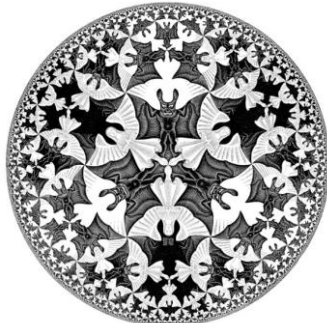
68. טרגדיות יווניות, למשל, סופוקלס, אנטיגונה (ירושלים: מוסד ביאליק, 1966); סופוקלס, אדיפוס המלך (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ה 1963). במחזה אנטיגונה יש קונפליקט בין אנטיגונה המייצגת את חוק האלים לבין המלך קריאון שהוא מלך בחסד האלים שחוקק חוק משלו. בנוסף לכך אנטיגונה, יריבתו הקשה, מאורסת להימון, בן המלך, דבר המעצים את העימות מבחינה רגשית ומשפחתית ומפתח מצבים של נאמנויות כפולות של הנפשות הפועלות בסיפור הטרגי.

69. האם צדקה מצילה ממוות? לפי הסיפור תנורו של עכנאי, התשובה שלילית. למעשה, הצדקה שנתנה אמא שלום הביאה למות אחיה. אבל בספרות חז"ל יש סיפורים אחרים שבהם צדקה מצילה ממוות. לדוגמה, מסופר על בתו של רבי עקיבא שנגזר עליה למות ביום כלולותיה עקב הכשת נחש, אבל היא ניצלה מגזרה זו בזכות צדקה שנתנה לעני בפתח ביתה (בבלי, שבת, קנו ע"א).

אדם לחברו, כיוון שידעה שעלכון והלבנת פנים אינם מתכפרים ודינם מוות. אמא שלום (שם שיש לו משמעות אירונית בסיטואציה הזו) לא הצליחה להשכין שלום בין רבי אליעזר ובין רבן גמליאל, ואפילו הקרבה המשפחתית לא יצרה אחווה בין הגיסים. במצב שבו היחסים בין בני המשפחה עכורים, בעיני אמא שלום אין חשיבות לאותות ולתעוועי הראייה שעושה רבי אליעזר, וסוגיית כשרות התנור שולית בעיניה. לדידה, יחסי האנוש בין תלמידי החכמים הם העיקר, כיוון שלהבנתה יחסים אלה עשויים לגבות מחיר חיים כבד מאוד.

אחדות הניגודים: תרבות הלמידה בבית המדרש והציור "מעגל תחום 4"

נתבונן בציור חשוב נוסף של אשר "מעגל תחום 4".⁷⁰ בציור הזה נראה שקיימים אך



מעגל תחום 4

ורק מלאכים ושטנים הכרוכים זה בזה ואין ביניהם רווחים. היעדר הרווחים מצביע על כך שאם יפורק חלק אחד מתוך המערכת השלמה, אזי כל המערכת תישבר ותקרוס. בציור שלושה מלאכים מעצבים שטן (ערפד), ושלושה שטנים (ערפדים) מעצבים מלאך. נשים לב שמקצת המלאכים מצוירים כשפניהם פונות כלפי מעלה ומקצתם מצוירים כשפניהם כלפי מטה, חלקם מצוירים מלפנים וחלקם מצוירים מאחור. הציור הוא מעגלי,

ואין בו ציר עולם (אקסיס מונדי) אחד, אלא קיימת בו נקודה אחת, מרכז מעגל, ממנה אפשר למתוח אין-ספור רדיוסים ואותה חוצים אין-ספור קטרים.

מלאך ושטן, למעלה ולמטה, קדימה ואחורה הם ניגודים, שחור-לבן הם צבעים הופכיים,⁷¹ ואילו מראה הציור מעניק תחושת שלמות, כיוון שהאובייקטים אינם רק ניגודים גמורים ואינם רק הופכיים, אלא הם משלימים זה את זה ויוצרים מערכת שלמה ומושלמת המזינה את עצמה ללא הפסק. הפרדוקס האבסורדי הקיים בציור מועצם לנוכח שם הציור – "מעגל תחום" – המבטא גבול ברור, ואילו המלאכים והשטנים הולכים ונעשים קטנים בהתאמה ככל שמתרחקים ממרכז המעגל, ותאורטית היה אפשר להקטין אותם עד אי-סוף. במילים אחרות, אין זה מעגל תחום, אלא מעגל אין-סופי.

אשר הוא אומן חילופי הרקע והדמות. מטרת יציאת הרקע מהדמות או יציאת הדמות מהרקע היא להראות צדדים אחרים של אותו סיפור. לדעתנו, המעברים בין הדמות לרקע ולהפך קיימים גם בסיפור החז"לי, כשדמותה של התורה השמימית

⁷⁰ Filip Bool and others, ibid (note 7), pic 25.

⁷¹ אשר משלב בציוריו מערכות ניגודים ומערכות הופכיות. ניגודים והפכים אינם בהכרח (שווים) אותו דבר. במתמטיקה קיימות מערכות ופעולות הופכיות כמו מספר הופכי של המספר כלשהו הוא אחד חלקי המספר ויש ביטויים ניגודיים כמו X-X או הגדרה של שורש של מספר וחזקה ועוד. אם כן, בעולם של אשר, המושפע מאוד מהשפה המתמטית, ההופכי אינו בהכרח ניגודי.

עוברת ומשתלבת בעשייה הפרשנית של חכמים, והפוך הפרשנות החז"לית משתלבת בתורה שבכתב. לעתים טיעון אחד יכול להיבנות מטיעונים נגדיים ולהפך. מהציור "מעגל תחום 4" אפשר גם ללמוד על תרבות המחלוקת של באי בית המדרש ועל תרבות השקלא והטריא של חז"ל. תרבות זו מקיימת מעגל אין-סופי, הואיל ודעה אחת קיימת רק כשיש דעה אחרת מנוגדת לה. כמו כן הציור שופך אור על העיקרון הפילוסופי "אחדות הניגודים"⁷² שלפיו שלמות המערכת נוצרת רק כשהניגודים, הפרטים השונים, מעצבים משלימים זה את זה. כידוע, עולם ההלכה בנוי על מחלוקות. לכאורה, מחלוקות יכולות להרוס והעולם יכול להתפורר ולקרוס, אך כפי שבציוריו של אשר מערכות ניגודים בונות אחת את השנייה ומעצבות זו את זו עד שמתקבלת מערכת אחת שלמה ומושלמת, כך מתקיים גם עולם ההלכה היהודי המכיל בתוכו דעות שונות, טיעונים מנוגדים ופרדוקסים היוצרים קודקס הלכתי שלם ואחיד.

בספרות חז"ל מסופר על מחלוקות רבות שהיו בין שני בתי מדרש גדולים: בית הלל ובית שמאי. באחת הסוגיות התלמודיות במסכת ערובין (יג ע"ב) שבה הושמעו דעות שונות של בית הלל ושל בית שמאי מסופר: "שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותינו והללו אומרים הלכה כמותינו. יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלוים חיים, וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלוים חיים, מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני שנוחין ועלובין היו ושונים דבריהם ודברי בית שמאי ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהם". מתיאור זה אפשר ללמוד על הפלורליזם המחשבתי ועל הסובלנות האינטלקטואלית שהיו בבית המדרש. כל דעה הייתה לגיטימית והייתה ראויה להישמע, הואיל וכל דעה היא "דברי אלוים חיים". אולם האר"י הקדוש סבר "שלעתיד, בזמן המשיח, תהיה ההלכה כבית שמאי"⁷³. לדעתנו, עמדתו זו מדגישה את האין-סופיות של עולם ההלכה המעגלי והדינמי.

בהשראת האלמנטים ההולכים וקטנים ונעשים לא ברורים ככול שמתרחקים ממרכז המעגל בציור של אשר, נזכיר סיפור חז"לי נוסף המובא בתלמוד הבבלי (מנחות, כט ע"ב), שבו מסופר על משה רבנו שהוריד את התורה משמים וידע אותה, אך כעבור כמה דורות, משהגיע משה לבית מדרשו של רבי עקיבא, הוא הרגיש כמו אותם אלמנטים שרחקו ממרכז המעגל והפכו פחות ברורים. משה לא הבין על מה דיברו תלמידי החכמים כשלמדו תורה. כששאל משה את רבי עקיבא לסיבת ההלכה הנדונה בבית מדרשו השיב האחרון: "שזוהי הלכה למשה מסיני". כלומר, אף על פי, שלכאורה, הלימוד בבית המדרש התרחק מלימוד התורה שבכתב, הואיל ולימוד זה מתבסס על התפלפלות, על ויכוחים, על הצגת טיעונים, המקור – התורה שקיבל משה בסיני – נשאר יציב ועליו נשענת כל מערכת הפסיקה ההלכתית.

72. על נושא אחדות הניגודים ראו אצל אבי שגיא (לעיל הערה 28), 126–140.

73. מקדש מלך לר"ש בוזגלו מהדורת הזוהר עם תוספותיו צג ע"א וליקוטי תורה (חב"ד) קורח עמ' 108.

ביטוי לאחדות הניגודים במעשה "תנורו של עכנאי" מוסבר יפה במהדורה האחרונה של המהרש"א בכך ש"יצאה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום", ואז עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: "לא בשמים היא". לדברי המהרש"א, יש הבדל בין ההלכה הארצית הנקבעת על פי הכרעת הרוב משיקולים ארציים ובין ההלכה השמימית הנקבעת על פי השיקולים השמימיים המוחלטים גם על פי דעת היחיד. בכך יש ביטוי והסבר לאחדות הניגודים כשניתן לתת תוקף להלכות סותרות שאחת מהן מתאימה להלכה ארצית והאחרת מתאימה להלכה שמימית.⁷⁴

מחלוקת לשם שמים

המחלוקת בעניין תנורו של עכנאי בין רבי אליעזר ובין רבן גמליאל המייצג את דעת חכמים, היא המשך המחלוקת בין בית שמאי ובין בית הלל, אך בהיפוך אירוני. לדעת פרשנים, רבי אליעזר השתייך לבית המדרש של שמאי ("שמותי היה"ן בבלי, שבת, קל ע"ב)), ואילו רבן גמליאל היה נצר וצאצא להלל. כידוע, בית הלל נהגו להקל ואילו בית שמאי נהגו להחמיר. למרבה הפליאה, בעניין תנורו של עכנאי, מצאנו את רבי אליעזר מקל ואת רבן גמליאל מחמיר. זאת ועוד, לפי המסופר במסכת ערובין (יג ע"ב), בית הלל נהגו כבוד כלפי דעותיהם של תלמידי בית שמאי, והיו מקדימים את דעות בית שמאי לדעותיהם, ואילו במחלוקת הנדונה התהפכו היוצרות, ובית הלל עולבים בבית שמאי ומנדים את רבי אליעזר ואף שורפים את הטהרות שטהר קודם לכן. אם כן, נשאלת השאלה: כיצד אפשר להסביר את המחלוקת בעניין תנורו של עכנאי כמחלוקת לשם שמים?

כשחז"ל ביקשו ללמד מהי "מחלוקת לשם שמים", הם הדגימו עיקרון זה באמצעות מחלוקות שהיו בין בית הלל ובין בית שמאי. מחלוקות ענייניות אלה התאפיינו בחתירה למציאת האמת. בספרות חז"ל מסופר, שחרף המחלוקות הקשות שהיו בין שני בתי המדרש, בית שמאי לא נמנעו להתחתן עם בית הלל ובית הלל נשאו נשים מבית שמאי. הנישואים בין בעלי המחלוקות מוכיחים שיש מקום להתפייסות ולאחווה, ולראייה, אמא שלום, אחותו של רבן גמליאל ונצר לבית הלל נישאה לרבי אליעזר שלמד בבית המדרש של שמאי. לכאורה, סיפור "תנורו של עכנאי" יכול לעורר את השאלה אשר לעיקרון החז"לי "איזו היא מחלוקת לשם שמים – זו של הלל ושמאי", הואיל ותוצאות המחלוקת היו קשות מאוד, שכן היו קורבנות בנפש. אבל עם כל הקושי והאבדן נראה שהמחלוקת לשם שמים היא חלק בלתי נפרד מעולם בית המדרש המתפקד כמערכת של ניגודים המשלימים זה את זה ויוצרים אחדות מופלאה, כפי שאשר הציג בציוריו ובמיוחד בציור "מעגל תחום" 4.

74. המהרש"א, מהדורת בתרא, בבא מציעא נט, ע"ב.

משה באהלו – דרמה ביקורתית (במדבר י, יא-יב, טז)

מאת
ניסן אררט

מבוא – על הדרמה הביקורתית כסטירה

בספרי הדרמה במקרא הצעתי לראות בכמה סיפורים במקרא, הכתובים בלשון של פעולה, מבנה של דרמה: ¹ 'עלילה' שמתרחשת בהווה – מתפתחת, מסתבכת וניתרת (ערוכה במערכות ובתמונות). ה'גיבורים' מאופיינים על דרך הצגת התנהגותם העצמית או יחסם לאחרים. ה'דיאלוג' (או המונולוג) משקף את שמתחולל בנפש ה'גיבורים', ובאמצע עותו ניתן לעמוד על 'המסר הפוליטי' של הסיפור. במקד הדרמה מצוי ה'קונפליקט', שווה בשווה, בין ה'גיבור' לעצמו או לזולתו או להבתו. העימות יבוא לכלל ביטוי במהלך 'העלילה'. רוב סיפורי המקרא שבספרי נחלקו בהתאם למבנה הדרמה: קלימטי ואפיזודי. אך כמה מהם הוצגו כדרמה ביקורתית, דהיינו סטירה.² כאן מבקש אני להציע לראות בסיפור הדרמטי על אודות המתאוננים והמתאווים במסע הראשון במדבר סיני (במדבר ח, יא-יב, טז) דרמה סטירית נוספת בסיפורי התורה. דרמה זו תעביר ביקורת גלויה על התנהגות בני "דור המדבר" – המתאווים, המתלוננים, המתקשים לקבל מרות ובלתי מוכנים למסע הצבאי המתחייב מן הכניסה לארץ המובטחת, ועם זאת תציע ביקורת נסתרת, המכוונת אל התנהגות משה "איש האלוהים", הנתפס להתנהגות בלתי פרופורציונלית של ענוותנות יתר, הגולשת אל ההתרחקות מן העם ואל ההסתגרות וההתבודדות ב"אוהלו".³ הסוגה הספרותית העשויה להעביר ביקורת כפולה זו תהא הסטירה, כמוצע להלן. הסטירה על פי הגדרתה⁴ מתארת מציאות מכוונת מתוך עימות למציאות רצויה. זאת מעין קריקטורה מילולית הנעה בין ציור מוסווה של הרצוי האידיאלי ובין

1. ניסן אררט, הדרמה במקרא, ירושלים תשנ"ז, עמ' 1-11.
2. בספרי הנ"ל, הדרמה במקרא, הצעתי לקרוא כדרמה סטירית את מעשה דור הפלגה (בית מקרא קל"ח, תשנ"ד, עמ' 224-231), את סיפור פסל-מיכה ואת מגילת אסתר. בכתב-העת שאנן, תשס"ה, עמ' 29-65, הוספתי את "ספר איוב כדרמה סטירית", ושם, תשס"ו, עמ' 57-82, "עלילות שמשון כדרמה סטירית". לאחרונה פרסמתי את המאמר "ספר בלעם כדרמה סטירית", מורשת ישראל, תש"ע, עמ' 46-66.
3. על הענוה, הענוותנות במקרא ואצל חז"ל ראו שמואל לוואיס, ולפני כבוד ענוה, ירושלים, תשע"ג, בייחוד עמ' 66-67, 129-134, 295-297. על התבודדות ראו יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, איש האמונה, ירושלים תשל"ח, מאמר ראשון, "איש האמונה הבודד" על אודות היחיד ו"קול דודי דופק" על אודות העם.
4. להגדרת הסטירה ראו משה שטיינר, "סטירה" האנציקלופדיה העברית, כ"ה, ירושלים-תל-אביב, תשל"ד, עמ' 702-707; עזריאל אוכמני, תכנים וצורות – לקסיקון מונחים ספרותיים, ב', ספריית פועלים, תשל"ט, עמ' 85-87; זאב ויסמן, סטירה פוליטית במקרא, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ו, עמ' 5-18; ברוך קורצויל, "הערות למהות הסטירה", במאבק על ערכי היהדות, ירושלים תש"ל, עמ' 68-85; Northrop Frye, *Anatomy of Criticism – Four Essays*, Princeton, New Jersey 1971, pp. 223-239.

תיאור מעוות של המצוי הריאלי בחברה האנושית. פעמים שהיא יוצרת עולם מהופך, שבו המצוי המעוות מוצג כראוי האידיאלי. גיבורי הסטירה הנם טיפוסים סטראוטיפיים – פעמים מעוררים רחמים ופעמים מושמים לצחוק וללעג. בסטירה, הנזקקת לעתים להסוואה ול'תחפושת', הכול אפשרי, הכל מותר, ופעמים מובאים הדברים עד אבסורד. מצד התוכן הסטירה מבקרת תופעות חברתיות ציבוריות או פרטיות בהבליטה פגמים וליקויים על דרך ההגזמה והעיוות, הלעג והבוז. בלעגה מבקשת הסטירה לעורר ולעזעזע אמות-מידה מקובלות בחברה בלי שתציע פתרון אלא על דרך הרמיזה השנונה בלבד.

לדעתנו, סיפור המסע הראשון במדבר סיני (בתבערה ובקברות התאוה) מבקש כדרך הדרמה הסטירית להעביר ביקורת חושפנית ומוגזמת על התנהגות העם ובתוך כך על משה כמנהיג באותם אירועים על ידי שימוש בכל אמצעי: למן השנינה וההומור דרך האירוניה והסרקזם ועד הגיחוך והלעג המר. ברור לנו, כי הצעתנו פורצת דרך, וכי לא תתקבל על דעת הכול, אף שהצגת הדברים כסטירה עשויה להקל על הקורא להבין ולקבל דברים קשים הנאמרים על ידי משה או על ידי אלוהים.

על הייחודי בדרמה המוצעת בספר במדבר

בעת הבחירה העניינית של גודל היחידה הסיפורית הדרמטית בספר במדבר גילינו להפתעתנו שבכל הפרשיות הקודמות לפרשתנו חוזר ונשנה הביטוי כל עדת בני ישראל, ובקיצור – העדה. בפרשיות שלאחריה מוצא אתה בתוך מגוון השימוש בביטוי עדת גם את הציון העדה הרעה הזאת (במדבר יד, לה). והנה כבר בפתיחת פרשתנו נשמט הציון (במדבר א, ב): 'ויסעו כל עדת בני ישראל' – בכתוב המנוסח (י, לג): 'ויסעו [!] מהר ה' דרך שלשת ימים וארון ברית ה' נסע לפניהם דרך שלשת ימים לתור להם [!] מנוחה'. זאת ועוד: תחת הביטוי המקוצר העדה – בעל המשמעות החיובית בדרך כלל – משמש לאורך כל הפרשה הביטוי העם או העם הזה, בעל המשמעות השלילית בסיפור, כפי שנבאר להלן. לפיכך שאלנו את עצמנו: האין בתופעה ספרותית בולטת זו משום ההזמנה לקרוא את פרשתנו קריאה ייחודית על דרך הסטירה: מציאות מכוערת אל מול מציאות רצויה ?

חיזוק להנחה זו מצאנו בתופעה ספרותית ייחודית נוספת: פרשה קטנה (במדבר י, לה-לו) – נתונה בין שני נו"נין – מחלקת את ספר במדבר לשני תיאורים מנוגדים של התנהלות בני ישראל במדבר סיני: בחלק הראשון מתוארים האירועים המדוממים של הכנות בני ישראל לקראת הכניסה לארץ בהנחיית ארון העדות (המציאות הרצויה), ואילו בחלק השני מתוארים האירועים הקשים במסע הראשון

מקשת ההצעות להגדרת הסטירה, הסוגה הפרובלמטית, בחרתי את ההצעה המובאת להלן. לבעיית הגדרת הסוגה בספרות בכלל ראו טליה הורוביץ, "הקינה בשירת אורי צבי גרינברג", שאנן, קרית שמואל חיפה תשס"ח, עמ' 11-15.

מהר ה', המציירים התנהגות נלוזה של עם נפחד גם בשהותו בתוך המחנה (המציאות המכוערת).

הקורא חש בהצגה האירונית של המעבר החד מן העדה, המציינת מבחינה סוציולוגית קיבוץ של אנשים שיש להם שאיפה להקים חברה ערכית, אל עבר המחנה, המציין מקום מפלט ליחידים נפחדים.⁵

מבנה הדרמה

על יסוד הנחות אלה מובאת בזה הצעתנו למבנה היחידה (במדבר י, יא–יב, טז) כדרמה סטירית תחת הכותר משה באהלו, על שום שה' במה' שעליה מתנהלים האירועים בסיפור הדרמטי סובבת את אוהל מועד שהקים משה לעצמו בעקבות חטא העגל (שמות לג, ז): "ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה" – הרחק מן המחנה – וקרא לו אוהל מועד. "והיה כל מבקש ה' יצא אל אוהל מועד אשר מחוץ למחנה. אוהל זה נזכר, כפי שנבאר, בהמשך הסיפור (יא, טז): "ולקחת אתם אל אוהל מועד והתצבו שם עמך". ולהלן (פסוק כד): "ויעמד אתם סביבת האהל" (בסתם – אוהל משה). אוהל זה נזכר גם בסיפור הסמוך על אודות דיבור מרים במשה (יב, ד–ה): "צאו שלשתכם אל אוהל מועד. ויצאו שלשתם וירד ה' בעמוד ענן ויעמד פתח האהל". ואוהל זה מצוין בעת ציווי יהושע למלא את מקום משה (דברים לא, יד): "ויאמר ה' אל משה... קרא את יהושע והתצבו באהל מועד ואצננו... וירא ה' באוהל מועד בעמוד ענן ויעמד עמוד הענן על פתח האהל".

הדרמה מורכבת: קטע קישור ופתיחה; לאחר מכן שלוש מערכות שלכל אחת שלוש תמונות; לבסוף קטע סיום ואפילוג.

משה באהלו – דרמה סטירית

קישור היציאה המרוממת לדרך (במדבר י, יא–כח): "ויסעו בני ישראל למסעיהם... על פי ה' ביד משה".

פרולוג (י, לג–לו): ראשית המסע בהדרכת ה' ומשה: "ויסעו מהר ה'... וענן ה' עליהם יומם... ויאמר משה קומה ה'".

מערכה ראשונה (יא, א–טו): משה באהלו – מתלונן על מר גורלו:

תמונה א' (א–ג): העם מתאונן, האל מתכעס, ומשה מתפלל: "ויהי העם כמתאוננים רע באזני ה'... ויחר אפו... ויתפלל משה".

5. הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, בסוד היחיד והיחד, ירושלים (אין שנה), המאמר "קול דודי דופק", פרק "מחנה ועדה", עמ' 381–383.

תמונה ב' (ד-י): בני ישראל כפויי-טובה, משה שותק והאל מתכעס מאוד: "ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכילנו בשר... וישמע משה את העם בכה... ויחר אף ה' מאד ובעיני משה רע".

תמונה ג' (יא-טו): משה מתלונן על 'העם הזה' ומבקש מהאל להצילו מפגיעתם: "למה הרעת לעבדך... לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה... ואל אראה ברעתי".

מערכה שנייה (טז-כג): משה בעימות עם ה' על גורל עמו

תמונה א' (טז-כא): תשובת-ה' למשה (הזקנים) ולעם (בשר) ומשה אינו מאמין: "אספה לי שבעים איש... ונשאו עמך במשא העם... ואל העם... למחר ואכלתם בשר... משה... ומצא להם... ה': עתה תראה היקרך דברי".

תמונה ב' (כד-כה): בחסד האל (הענן) נחה הרוח (של משה) על הזקנים: "ויתנבאו... וירד ה' בענן... ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים... ויתנבאו".

תמונה ג' (כו-כט): משה עיוור מלראות את הסכנה שבתופעת ה' מתנבאים' (אלדד ומידד) ומשלה את עצמו במהפך שיבוא בעקבותם: "ויאמר אלדד ומידד מתנבאים במחנה... ויאמר אדני משה כלאם ויאמר לו משה המקנא אתה לי".

השיא: "ומי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את רוחו עליהם".

מערכה שלישית (ל-לה): משה נושא את מר-גורלו.

תמונה א' (ל): משה באשליה שהכול כשורה ואלהים עמו: "ויאסף משה אל המחנה הוא וזקני ישראל".

תמונה ב' (לא-לב): העם באשליה ואלהים עמו, ובקשתם לבשר נענתה: "רוח נסע מאת ה'... ויקם העם... ויאספו את השלו".

תמונה ג' (לג-לד): הקץ לאשליה, חרון אף ה' בעם: "והאיש משה איננו... ואף ה' חרה בעם... מכה רבה מאד... שם קברו את העם המתאווים".

סיום (לה): מסע העם נמשך: "מקברות התאווה נסעו העם חצרות".

אפילוג (יב, א-טז): "והאיש משה ענו מאד".

פשר הדרמה

אכן, קריאה על דרך הסטירה בדברי הקישור שלפני הפתיחה מציגה תחילה מעין תמונת-ראי למציאות 'מוארת' ומרוממת של טרום-המסע, ולעומתה מובאת תמונת-הראי ה'חשוכה', הבעייתית, המוצגת בהמשך המסע.

הקישור (י, יא-כח): "ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש נעלה הענן מעל משכן העדת ויסעו בני ישראל למסעיהם ממדבר סיני וישכן הענן במדבר פארן... ויסעו בראשונה על פי ה' ביד משה. ויסע דגל מחנה בני יהודה בראשונה לצבאתם ויסעו".

תחושה של רוממות רוח אופפת את תיאור היציאה לדרך של בני ישראל לצבאותם. בהנחיה מודגשת של הענן על פי ה' ביד משה לעומת אווירת הנכאים של העם מראשית המסע ועד סיומו.⁶ נמצא כי בני ישראל נקראים היוצאים ברוממות-רוח, ואילו העם הזה בא לציין את שפלות-הרוח שלהם. לפיכך יושם אל לב מהו ניסוח הדברים – במה שנראה לנו הפתיחה לסיפור הדרמה.

פרולוג (י, לג-לד): "ויסעו [!] מהר ה' דרך שלשת ימים, וארון ברית ה' נסע לפניו דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה, וענן ה' עליהם יומם בנסעם מן המחנה". אין הכתוב מציין "ויסעו בני ישראל" – ברוממות-הרוח, אך עדיין אינו נוקט העם – ההמוני. אדרבה: המתבונן מבחוץ רואה כיצד ארון ברית ה' (שהוצא מאוהל העדות)⁷ נסע לפניו דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה וענן ד' עליהם יומם בנסעם מן המחנה".

וכאן (י, לה-לו), להפתעתנו, מיד אחר הפתיחה של המסע במדבר במקום להביא את התמונה הראשונה של העם היושב במחנה בתום שלשת ימי המסע הכתוב (הנתון בין שני נונין) מחזיר אותנו אל מסע הדגלים שבקטע הקישור לעיל:⁸ "ויהי בנסע הארץ ויאמר משה: קומה ה' ויפצו איביך וינסו משנאיך מפניך. ובנחה יאמר: שובה ה' רבבות אלפי ישראל".

רק במחזה סטירי ניתן לשבץ טרם תיאור ההתנהלות הנלווה של העם עם המנוחה במחנה כתובים מרוממים מעין אלה, החוזרים אל האמור בקטע הקישור: "ויסעו בראשונה על פי ה' ביד משה" (י יג).

לפיכך המאזין הנרגש מן התיאור המרשים של המסע יקבל ה'לם למשמע התנהגות העם בתמונה הראשונה של הדרמה, כבר במערכה הראשונה.

6. מדיוק המקראות, על פי הספרי, מבאר רש"י בפתיחת פרק י"א: "ויהי העם כמתאננים – אין העם אלא רשעים".

7. ראו לעיל ט, טו: "וביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן לאהל העדות". להבדיל מאהל מועד, שכן נקרא גם "אהל משה" (שמות לג, ז), כמבואר לעיל.

8. רש"י על-אתר, על פי ספרי בהעלותך פ"ד ובבלי שבת קט"ז ע"א: "עשה לו סמניות מלפניו ומלאחריו לומר שאין זה מקומו... והיכן מקומה? אמר רב אשי: בדגלים".

מערכה ראשונה (יא, א-טו): משה באוהלו מתלונן על מר גורלו

תמונה א': (א-ג) ויהי העם כמתאננים לע באזני ה' וישמע ה' ויחר אפו ותבער במ אש ה' – ותאכל בקצה המחנה, ויצעק העם אל משה ויתפלל משה אל ה' ותשקע האש. ויקרא שם המקום ההוא תבערה, כי בערה במ אש ה'."

בתמונה א' המעמד הפלאי רב-ההוד, שבו ארון ברית ה' מפנה את הדרך במדבר בהנהגת ענן ה', אינו עושה כל רושם על העם בחנותו במחנה השמור והמובטח. ומשום שעתה אין לו כל סיבה להתלונן על קשיי הדרך, הוא מתאונן סתמית על מצבו הכללי כי רע. והכיצד מתנהלים הדברים? חרישית, איש-איש עם עצמו. ובלשון אירונית: רק "באזני ה'" – כביכול. אולם תגובת האל אינה מגלה כל התחשבות במצבם הרע כביכול: "וישמע ה'" – הבין את פשר הרטינה והגיב, כדרך הסטירה, במידה בלתי-פרופורציונלית: "ויחר אפו ותבער במ אש ה'" – תחת היותם בחסות ענן ה'. מה אירוני שימוש הלשון "אש ה'" – שם הויה, המסמן אל רחום וחנן. ומה התוצאה? עלומהה מאד: למי הכוונה בכתוב ותאכל בקצה המחנה? הלוא המחנה, כאמור, מציין את מקום המפלט של הציבור כיחידים נפחדים. לפיכך אפשר שמדובר בקצה הנמוך של אנשי המחנה, הערב-רב, או שמא מדובר בקצה העליון – הקצינים.⁹ ההכרעה כי מדובר בקצה הנמוך – האספסוף – תתברר בסוף המחזה.

העם בתגובה מתנהג כמו ילד מפונק. פתאום הוא נזכר שיש לו אבא השרוי באוהל: "ויצעק העם אל משה". ומשה, המנהיג המרומם של העם, נוהג כמו 'אבא טוב': אין הוא מברר מה בהתנהגות העם כמתאוננים הביאה עליו את חמת האל. הוא נוהג (באירוניה) על פי ה'נוהל': "ויתפלל משה אל ה'", ובדרך נס – "ותשקע האש" – בלי שהעם למד את הלקח.

עם זאת – 'למען הסדר הטוב' – משה מחליט 'להנציח' את האירוע הקשה שבא על העם בראשית דרכו במדבר סיני: "ויקרא שם המקום ההוא תבערה כי בערה במ אש ה'". אך באירוניה רבה משה נאלץ לתקן את מעשהו: בסוף המחזה יתברר כי משה שב וקרא לאותו מקום על שם האירוע, הקשה יותר, שארע במדבר סיני (יא, לד): "ויקרא את שם המקום ההוא (תבערה) קברות התאווה כי שם קברו את העם המתאווים". משום כך בסדר התחנות בפרשת מסעי מצוינת התחנה רק על שמה האחרון בלבד (ל'ג, טו-יז): "ויסעו מרפידים ויחנו במדבר סיני. ויסעו ממדבר סיני ויחנו בקברת התאווה. ויסעו מקברת התאווה ויחנו בחצרת".

נמצא שהתמונה הראשונה של הדרמה הסטירית מסתיימת בהצגת תגובות חריגות של העם, של משה ואפילו של האל.

9. רש"י על-אתר. וראו ניסן אררט, "מקראות המשתמעים לשני-פנים בפרשנות רש"י", בשדה חמ"ד (יג, ד), טבת תש"ל, עמ' 212–221.

תמונה ב' (ד-י): 'זהאספסוף אשר בקרבו התאוות תאנה וישבו ויכנו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכלנו

בשר. זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם... את הקשאים ואת האבטיחים ואת החציר ואת הבצלים ואת השומים. ועתה נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן עינינו. והמן כזרע-גד הוא ועינו כעין הבללח. שטו העם ולקטו וטחנו ברחים או דכו במדכה ובשלו בפרור ועשו אתו עגות. והיה טעמו כטעם לשד השמן"; "וישמע משה את העם פכה למשפחותיו איש לפתח אהלו... ויחר אף ה' מאד... ובעיני משה רע".

פתיחת תמונה ב' מלמדת על חלוקת המחנה לשניים: מצד אחד האספסוף (קרי: והספסוף) אשר בקרבו התאוות תאוה. אספסוף – ביטוי נלעג, כדרך הסטירה, לציין את מי שנתאספו ונספחו ליוצאי מצרים (שמות יב, לח): "וגם ערב רב עלה אתם". ואפשר ספסוף – הקצה הנמוך של המחנה, על הסף התחתון, המתאוות תאוה אי-רציונלית ומוגזמת.

ואולם אל מושב הבכי והתמרורים של המתלוננים ה'נמוכים' מצטרפים גם מבני הקצה העליון שבמחנה: "וישבו [כתיב: וישבו]¹⁰ ויכנו גם בני ישראל". בכי המציין התנהגות ילדותית מוגזמת – כדרך הסטירה – הבאה לכלל ביטוי באופן שבו הם שוטחים את געגועיהם למאכלים מעוררי התאוה שהיו להם במצרים חנם, בזיל-הזול: בשר, דגים ומבחר של ירקות מתאבנים – בפירוט מוגזם, ולעומת זאת: "ועתה נפשנו¹¹ יבשה" – אין כל טעם בפינו... משום שאך ורק "בלתי אל המן עינינו", המאכל השגרתי, היום-יומי, שאין בו טעם ולא מילוי מאווינו.

זמן רב עבר מאז התפשטה התמרורים כל שכבות העם ברחבי המחנה עד אשר הגיעו הדברים אל משה, המתבודד באוהל, ומשה אינו עושה מאומה! וכדי 'להמחיש' את הזמן הרב שחלף מראשית בכי התלונות של האספסוף ובני ישראל כאחד ועד ששמע משה את העם בוכה למשפחותיו נותן לנו המספר בהגזמה תיאור חיובי ביותר של המן. תיאור זה מאפשר לעשות ממנו מגוון של מאכלים במרחב של טעמים: "שטו העם ולקטו וטחנו... ובשלו... ועשו אותו עגות והיה טעמו כטעם לשד השמן".

לפיכך, באין תגובה של משה הפעם להתנהלות העם במחנה נאלץ האל, כביכול, להגיב בחריפות יתרה, כדרך הסטירה: "ויחר אף ה' מאד". ואכן, הפעם, שלא כמו בתמונה הקודמת, אין משה מתפלל אל ה', אלא "ובעיני משה רע" מצבו של העם, ואין לו כל תקנה.

תמונה ג' (יא-טו): "ויאמר משה אל ה': למה הִקַּעַת לעבְדְּךָ ולמה לא מציתי (מצאתי) חן בעיניך לשום את משא כל העם הזה עלי? ! האנכי הריתי את כל העם הזה, אם

10. השלמה מעין זו מצויה עוד במקרא. כך על פי רש"י להלן, במדבר כה, יב: "הנני נתן לו את בריתי שלום". או בשמות א, יד: "את כל עבדתם אשר עבדו בהם בפרך".

11. במשמעות של גרוננו. מצוי עוד במקרא, כגון תהלים סט, ב; קה, יח.

אנכי ילדתיהו, כי תאמר אלי *שאהו* בחיקך כאשר ישא האמן את הינק על האדמה אשר נשבעת לאבותיו... מאין לי בשר לתת לכל העם הזה כי יבכועלי לאמר תנה לנו בשר ונאכלה. לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבד הוא ממני. ואם ככה את עשה לי הרגני נא הרג אם מצאתי חן בעיניך ואל אראה ברעתי."

תמונה ג' ממשיכה ומציירת את משה כמי שחש רגשי אשמה על שלא התפלל אל ה' על עמו בסוף התמונה הקודמת. משה מנסה לחפות על מחדלו כשהוא מטיל כביכול את האשמה על אלוהים. לפיכך דבריו הכואבים עד כדי התרסה כלפי מעלה¹² אמורים באירוניה מרובה: "ויאמר משה אל ה' ¹³אחר שבחן את האירוע החמור מאד בעיני ה' (עד כי חרה אפו בו מאוד) שאל משה את עצמו שאלה רטורית כביכול: למה זה מגיע לי (האם נשתנה משהו אצלי)? שאם לא כן "למה הרעות לעבדך" ¹⁴ולמה לא מצא(תי) חן בעיניך".¹⁵

מכאן ואילך נסחף משה בהצעת שורה של תמיהות, שהמענה עליהן יוצר כתב-אשמה, כביכול, כלפי שמיא: האל, כביכול, הכשיל את משה מלכתחילה בהטילו עליו "לשום את משא כל העם הזה" ¹⁶— ביטוי החוזר ונשנה בדבריו, וכולו אומר בוז כלפי אנשים מלאי-תאווה וחסרי-משמעת העשויים לפגוע בו אישית, כמשתמע מתחינתו בסיום דבריו: ואל אראה ברעתי". סיים להדגשה באשר פתח: "למה הרעות לעבדך" (כאומר (אפשרי רק בסטירה): האינך רואה לאיזה רע אני עלול להגיע.

עזות דבריו של משה הולכת ומתעצמת ככל שאין מענה לדבריו תלונתו (כך מוצג משה כמי שיוורד לדרגת העם הזה המתאונן). משה מעצים את שאלתו הרטורית (מה אתה כבר רוצה ממני?) בדימוי ההולך ומתפרט: תחילה כופל ושואל "האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו", ולאחר מכן מבאר בדימוי נוסף: "כי תאמר אלי שאהו בחיקך כאשר ישא האומן את היונק" (חוזר ומדגיש את תלונתו על כובד משא כל העם הזה) — העם האמור על פי התכנית האלוהית לנחות על האדמה אשר נשבעת לאבותיו.

שוב אין תגובה ואין מענה מעם האלוהים. משה מוצא עצמו *זועק* ממעמקי נפשו: "מאין לי בשר לתת לכל העם הזה כי יבכועלי לאמר תנה לנו בשר ונאכלה". משה מרגיש כי עבר את הגבול בהתרסת דברים כלפי מעלה, ו*כמתנצל* הוא מבאר את הטיעון "כי יבכו עלי... תנה לנו" באמרו "לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבד ממני".

12. נחמה ליבוביץ, עיונים בספר במדבר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 148: "מכל מקום התרסה כלפי מעלה יש בדבריו. ובהמשך מביאה את דברי ר' יצחק עראמה, בעל "עקדת יצחק" (שער שבעים וחמשה): "והנה הביאו כעסו עליהם לחטוא... במה שהיה כבועט במינויו ופקודתו אשר הופקדה על עם ה' אלה. וכזה היה קצת פריעת מוסר אצל כוהדאו".

13. בלשון המקרא הביטוי הקצר "ויאמר פלוני" בא לציין תגובה ספונטנית, ואילו הביטוי המוארך "ויאמר פלוני אל אלמוני" בדרך כלל בא לציין תגובה לאחר זמן, לאחר מחשבה בעניין.

14. מכון לביטוי "ובעיני משה רע", המובא בסוף תמונה ב' כשמשה הגיע למסקנה שאין תקנה לעם.

15. שמות לג, ב: "ואתה אמרת ידעתיך בשם וגם מצאת חן בעיני".

16. ראו משמעות שלילית לעם הזה בדברי משה בשמות יז, ד, ובדברי ה' בשמות לב, ט, ולהלן, במדבר יד, יא.

בקשת משה ברורה: שחרר אותי, אלוהים, מן המשימה שהטלת עליי. איני מסוגל לעמוד בה!

משה מחריש – מצפה למענה – ואין. דממה מוחלטת! לכן לאחר הבקשה באה ההתפרצות הדיס-פרופורציונלית (אפשרית רק בדרמה סטירית) של משה בתמונה שלפנינו: "ואם ככה את עושה לי הרגני נא הרג אם מצאתי חן בעיניך ואל אראה ברעתי". בזעקה קורעת לב זו ובלא כל מענה מעם האלהים מסתיימת המערכה הראשונה.

עת רבה חולפת עד אשר האל שב ומשיב אל משה, המסתגר והמתבודד באוהלו, בפתח המערכה השנייה.

מערכה שנייה (י"א, טז-כט) משה בעימות עם אלוהים על גורל עמו

תמונה א' (טז-כט): "ויאמר ה' אל משה: אֲסַפְהָ לִי שְׁבָעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו. וְלָקַחְתָּ אִתָּם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתִּיצְבוּ שָׁם עִמָּךְ. וִירַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמָּךְ שָׁם. וְאֶצְלָתִי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עֲלֶיךָ וְשָׁמַתִּי עֲלֵיהֶם. וְנִשְׁאַן אֶתְךָ בְּמִשְׁאֵה הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אֶתָּה לַבָּדֶךְ. וְאַל הָעָם תֹּאמַר הִתְקַדְשׁוּ לַמֶּחֶר, וְאֶכְלֹתֶם בָּשָׂר, כִּי כִכְתֹּם בְּאַזְנֵי ה' לֵאמֹר: מִי יֶאֱכֹלֵנוּ בָּשָׂר, כִּי טוֹב לָנוּ בְּמִצְרַיִם, וְנָתַן ה' לָכֶם בָּשָׂר וְאֶכְלֹתֶם: לֹא יוֹם אֶחָד תֹּאכְלוּן וְלֹא יוֹמִים וְלֹא חֳמֵשֶׁה יָמִים וְלֹא עֶשְׂרֵה יָמִים וְלֹא עֶשְׂרִים יוֹם. עַד חָדֵשׁ יָמִים (תֹּאכְלוּן) עַד אֲשֶׁר יֵצֵא מֵאִפְכֶם וְהָיָה לָכֶם לזֶרָא יֵעַן כִּי מֵאִסְתֶּם אֶת ה' אֲשֶׁר בִּקְרַבְכֶם וְחַבְכֶּם לִפְנֵי לֵאמֹר: לָמָּה זֶה יֵצְאוּ מִמִּצְרַיִם." "ויאמר משה שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבך ואתה אמרת בשר אתן להם ומצא להם, הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם, אם את כל דגי הים יאסף להם מצא להם."

"ויאמר ה' אל משה: הִיד ה' תִּקְצֹר? ! עֵתָּה תִּרְאֶה הִיקָרְךָ דְּבָרִי אִם לֹא." בתמונה א' מתנהל באוהלו של משה דיאלוג (כדרך הדרמה) בין האל ובין משה: האל פונה אל משה לאחר שהות ממושכת: "ויאמר ה' אל משה",¹⁷ והוא נענה מיד – "ויאמר משה"¹⁸ – בשורה של שאלות רטוריות (כבמערכה הראשונה). מדברי האל ברור כי הדיאלוג מתנהל כשמישה שרוי באוהל מועד האישי שלו.¹⁹ וכאן מצטווה משה: "אֲסַפְהָ לִי שְׁבָעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם (דהיינו) וְשֹׁטְרָיו (הנהגת העם בסבלות מצרים) וְלָקַחְתָּ אִתָּם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד"²⁰ והתיצבו שם עִמָּךְ. שם עִמָּךְ – באוהלך אתה – מבטיח האל: "וִירַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי"²² – אתגלה עִמָּךְ שם דווקא. אותה שעה "ואצלת²³ [אעניק] מן הרוח אשר עליך (ואתן) ושמתי

17. ראו הערה 13 לעיל.

18. ראו הערה 13 לעיל.

19. ראו הערה 7 לעיל ובמבוא.

20. אפשר פועל-עזר בלבד, כמו "ויקח קרח" (במדבר טז, א).

21. אוהל משה, כאמור במקביל, בפתח תמונה ב' להלן: ויאסף... ויעמד אתם סביבת האהל."

22. כאן דב"ר במשמעות של גילוי אלוהי. וכך בשמות ו, כח; הושע א, ב.

23. אצ"ל במשמעות להפריש, להשפיע.

עליהם". מעתה הריני נענה לבקשתך: "זנשאו אתך כמשא העם – ולא תשא אתה לבדך" (חזור שלש פעמים על המשא הכבד כאומר 'מסכן' שלי... אני מלא רחמים עליך).

משה מאזין ומהנהן לעצמו כאומר: יפה! ריחמת עליי. אך מה על תלונת העם על אודות הבשר? על כן משלים האל את דבריו על אודות צאן מרעיתו. "ואל העם תאמר (בניסיון להרגיעו) התקדשו למחר (באירוניה)²⁴ ואכלתם בשר, כי בכיתם (כמו תינוקות) באזני ה' ²⁵ לאמר: מי יאכלנו בשר, כי טוב לנו במצרים. והנה עתה: ונתן ה' לכם בשר ואכלתם (כדרך הסטירה מגזים ומפרט): לא יום... ולא יומים... ולא עשרים יום. עד חדש ימים! עד אשר יצא מאפכם והיה לכם לזרא (לחולי רע).²⁶ זאת על שום מה מבאר האל לסיום: "יען כי מאסתם (מידה כנגד מידה) את ה' אשר בקרבכם (הדואג לכם כאב) ותבכו לפניו (כילדים קטנים) לאמר: למה זה יצאנו ממצרים".

וכאן, בהמשך, באה תגובתו המיידית, הקשה, של משה: "ויאמר משה ²⁷ (בתמיהה רבתי) שש מאות אלף רגלי (מונה) העם אשר אנכי בקרבו (יודע את צרכיו) ואתה אמרת (קשה להאמין) בשר אתן להם ואכלו חדש ימים (לא יואמן)! (האם אפשר וכל) הצאן ובקר (המצוי בידם) ישחט להם (למענם) ומצא להם (כדי צרכם) אם את כל דגי הים יאסף להם (הפרוזה אופיינית לסטירה) ומצא להם?!" (חזור ומדגיש – בתום דבריו הקשים – חמש פעמים להם).

אלהים, כביכול, מסתכל בפניו של משה בתמיהה רבתי (אפשרי רק בסטירה): הזהו משה שעליו נאמר (שמות יד, לא): וירא ישראל את ה' הגדלה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו?²⁸ וכך רק לאחר התבוננות ממושכת "ויאמר ה' אל משה"²⁹ – פונה אליו בשאלה ריטורית קשה: "היד ה' תקצר?"³⁰ ובנימה של נזיפה מוסיף האל ואומר (למשה, המפקפק ביכולת האל: "עתה תראה היקרך דברי אם לא").

התמונה מסתיימת בשתיקתו של משה, ואילו עלינו, הקוראים – כמו בכל דרמה מקראית (שאינה עולה על הבמה)³¹ – לשער: מה עבר על משה בשעת העימות הקשה עם אלוהיו?

באי-ודאות זו מסתיימת התמונה הראשונה במערכה השנייה, ואנו מצפים לראות כיצד יבצע משה במצב נפשי קשה זה את הצו האלוהי הכפול: מינוי היחידה הסטנדרטית של שבעים זקנים³² והכשרת העם לסיפוק תאוותיו לבשר.

24. לעומת האמור לקראת מעמד הר סיני (שמות יט, י).

25. מפרש את האמור בפתח המערכה הראשונה: "ויהי העם כמתאננים רע באזני ה'".

26. על פי תרגום השבעים מחלה מאוסה המלווה בהקאה.

27. ראו הערה 13.

28. וראו דברים לד, יב: "ולכל ה' החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל".

29. ראו הערה 13.

30. אולי מכוון אל הכתוב שהבאנו משמות יד, לא: "ויאמינו בה' ובמשה עבדו".

31. ראו הערה 1: אררט, הדרמה במקרא, "מדוע אין דרמה כהצגה במקרא?" עמ' 8–10.

32. ראו שמות ג, טז; כד, א; ט: "ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל".

תמונה ב' (כד-כה): "ויצא משה וידבר אל העם את דברי ה': ויאסף שבעים איש מזקני העם – ויעמד אתם סביבת האהל. וירד ה' בענן – וידבר אליו – ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים. ויהי כנוח עליהם הרוח – ויתנבאו ולא יספּו".

בתמונה זו משה, כפי שראינו כבר בפתח המערכה הראשונה, מסתגר ומתבודד באוהלו (שומע מרחוק את העם "בוכה למשפחותיו איש לפתח אהלו"). ואכן, באוהלו מתנהל הדיאלוג הממושך עם האלוהים, שעמדנו על טיבו בפתח המערכה השנייה. לפיכך נמצא את משה יוצא מן האהל שבתמונה א', כדברי הכתוב: "ויצא משה (מאוהלו) וידבר אל העם את דברי ה'": מן הסתם הכשיר את העם לקראת אספקת הבשר כהבטחת האל. משה מציין רק את דברי אלהים בראשיתם: "התקדשו למחר ואכלתם בשר". אין צורך לומר כי משה לא המשיך בדברי האל, הקשים, באחריתם: עד אשר יצא מאפכם והיה לכם לזרא. ואכן, על יסוד דברים אלה, התקדש העם לקראת הגילוי האלוהי המפתיע (בתמונה הבאה): "ורוח נסע מאת ה' ויגז שלווים מן הים".

רק לאחר מכן פנה משה לביצוע הצו האלוהי השני: "ויאסף שבעים איש מזקני העם ויעמד אתם סביבת האהל (שלו)". מעשהו זה מתפרט בהמשך התמונה: "וירד ה' בענן וידבר אליו (על דרך הגילוי האלוהי)³³ ויאצל (הטיל את צלו כביכול) מן הרוח אשר עליו ויתן (את צל רוחו) על שבעים איש הזקנים".

כיצד נתבטאה הטלת צל זו? מבואר בסמוך: "ויהי כנוח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספּו". המתנבא (כאן באופן חד-פעמי) שונה מן הנביא-השליח – בהיותו נכנס למין אקסטזה מתוך התלהבות והתפעלות בלא שיישא דברים כלל.³⁴ התנבאות מעין זו – אקסטטית, ספונטנית, חד-פעמית – ביטאה את הרגשת זקני ישראל בקבלם עליהם את הסמכות ממשה לעזור לו במשא העם, כבקשתו מהאל. הם לא נהפכו נביאים כמותו.

בסופה של התמונה זקני ישראל נפרדים ממשה בכובד-ראש והולכים איש איש לאוהלו. משה נותר באוהלו – ויהושע משרתו עמו.

תמונה ג' (כו-כט): "וישארו שני אנשים במחנה שם האחד אלדד ושם השני מידד ותנח עליהם הרוח (כי היו) והמה בכתבים". אך בניגוד למכותבים האחרים "ולא

33. ראו הערה 23 לעיל.

34. ראו יעקב מילגרום, אנציקלופדיה עולם התנ"ך, במדבר, ירושלים-רמת-גן תשמ"ו, עמ' 77–78: המקרא מקפיד על הבחנה ברורה בין הנביא למתנבא. בבניין התפעל יש בשורש זה טעם לפגם, והוא מורה על הסימנים החיצוניים המאפיינים את הנבואה, בייחוד טירוף החושים (בהמשך מביא כתובים המשווים את המתנבא למשוגע ולמטורף). שורשיה של רוח ההתלהבות הנבואית נעוצים במסורת המזרח הקדום. ועם כל הדמיון בתופעות האקסטטיות בין נביאי ישראל לנביאי תרבויות המזרח חוזר המקרא ומדגיש כי אין לזהות תופעות אלה עם רוח הנבואה. אלה אינן אלא הכנה נפשית לקראת קבלתה. ראו התנהגותו המוזרה של שאול: שמ"א י'; יח, י'; ובייחוד יט, כד. והתנהגות נביאי הבעל: מל"א יח, כח-כט; וראו ירמיה כט, כו.

יצאו האהלה" (אל אוהל משה כשאר זקני ישראל) – "ויתנבאו במחנה" (באופן ממושך – נתונים באקסטזה).

"וירץ הנער ויגד למשה ויאמר אלדד ומידד מתנבאים במחנה. ויען (נשא קולו)³⁵ יהושע בן-נון משרת משה מבחרי ויאמר (מתפרץ ואומר בסערת רוחו)³⁶ אדני משה כלאם! ויאמר לו משה: המקנא אתה לי? ומי יתן כל עם ה' נביאים, כי יתן ה' את רוחו עליהם".

בתמונה ג' רואים אנו שני אנשים מכובדים – אלדד ומידד – חשים עצמם כמי שנחה עליהם הרוח בהיותם מי שעלו (אולי בגורל) בכתובים ראויים לשמש כבר זקני העם. לפיכך לא ראו עצמם נזקקים לקבל את סמכותו הפורמלית של משה באוהל דווקא. נתונים לתחושה שרוח ה' שורה עליהם, החלו מתנבאים – דהיינו נכנסים לאקסטזה ממושכת וכך היו פורעים את אורחות המחנה המסודר".

תמונת דברים בלתי-מקובלת זו מובאת לידיעת משה: "וירץ הנער ויגד למשה ויאמר אלדד ומידד מתנבאים במחנה!" משה אינו מתרגש מן הדברים אלא מחריש! עד יחיד לתגובתו הסלחנית של משה, העשויה, לדעתו, להביא לאנרכיה במחנה, מתפרץ מיד ומביע את דעתו: "ויען יהושע בן-נון משרת משה מבחרי (ועל-כן מעז לדבר) ויאמר (נחרצות): אדני משה כלאם!" אין דרך פעולה אחרת על מנת למנוע את השתוללותם בקרב העם הזה.

וכאן, בשיאו של המחזה, מתגלה משה כמי שנתפס לחזון דמיוני המנוגד למציאות שלפניו (אפשרי רק בסטירה): משה משלה את עצמו: העם הזה – המתאונן והמתלונן – אפשר שעל כולו תנוח דוח ה'. על דרך הבנת דברים זו אפשר שתוסבר תגובתו ליהושע נערו: "ויאמר לו משה המקנא אתה לי?"³⁷ האם אתה מגלה אכפתיות יתר לכבודי מתוך מחויבות רבה אליי? תודה רבה (באירוניה): אין צורך שתדאג לי, שמא יגיעו למסקנה, כי אין בי צורך כנביא-שליח... אדרבה: "מי יתן כל עם ה' נביאים כי (כאשר) יתן ה' את רוחו עליהם (מסכים, כביכול, עם דברי קורח ועדתו למשה ואהרן (להלן טז, ג): "רב לכם כי כל העדה כלם קדשים ובתוכם ה'". בהגיגיו אל עבר העמיד נמצא משה, הנואש מן העם הזה בהוזה, מפליג אל העבר, אל ההבטחה האלוהית לפני מעמד הר-סיני (שמות יט, ו): "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". ואילו אשר לגורל המתאונים והמתלוננים בהווה – אין למשה כל אשליה: האל כבר אמר את דברו: "עד אשר יצא מאפכם והיה לכם לזרא".

לפיכך בסוף המערכה השנייה נותר משה לבדו, עם עצמו, באוהל, שואל את עצמו: מה הצעד הבא: היוכלו זקני ישראל, ההנהגה החדשה, למנוע את האסון מן העם המתאוננים והמתאווים? משה מבין כי העם הזה כה שקוע בתאוותו לבשר (סימפטום לפריקת עול ההנהגה של משה), עד שאין כל סיכוי לתופעה חוזרת של

35. ראו בראשית יח, כז: "ויען אברהם ויאמר"; שמות ד, א: "ויען משה ויאמר"; במדבר כח, יח: "ויען בלעם ויאמר". ועוד רבים במקרא.

36. ראו הערה 13.

37. לפועל קנ"א יש משמעות של אכפתיות רבה, אהבת יתר. ראו המקבילה בשיר השירים ח, ו: "כי עזה כמות אהבה קשה כשואל קנאה". וראו זכריה א, יד, ועוד במקרא. וכזה הוא הבעל המקנא לאשתו (במדבר ח).

תפילה, מעין "ויצעק העם אל משה ויתפלל משה אל ה' ותשקע האש" כדרך שאירע לעם המתאוננים רע באזני ה' בפתח הדרמה. משה נואש מן העם הזה במצבו הנוכחי ולא יתפלל עוד למנוע ממנו את האסון שנגזר עליו! ואכן, במערכה השלישית בסמוך משה (סוף-סוף) יוצא מאוהלו ובא אל המחנה מלווה בזקני ישראל. אך מתברר שלצעדו זה לא הייתה כל השפעה על התנהגות המתאווים. לכן גורלם נחרץ באין כל יכולת למשה או לזקני ישראל להושיע אותם, כפי שמתברר במערכה האחרונה.

מערכה שלישית (י"א, ל-לה) משה נושא את מר-גורל עמו

תמונה א' (יא, ל): ויאסף משה אל המחנה הוא וזקני ישראל. בתמונה הפותחת את המערכה השלישית רואים אנו את משה מחוץ לאוהלו מלווה בזקני ישראל החדשים. יחדיו הם מתכנסים בצורה מאורגנת בלב המחנה: "ויאסף משה אל המחנה הוא וזקני ישראל" – בניגוד להתנהלות "האספסוף אשר בקרב" במערכה הראשונה. באירוניה רבה מוצגת אספת שבעים זקני ישראל אל מול אספת המתאווים בעם הזה. ואת הנאמר למתכנסים באספה זו עלינו להשלים על פי האמור למשה בפתח המערכה השנייה: "התקדשו למחר... ואכלתם בשר". אלה הדברים בלבד (ללא האיום "עד אשר יצא מאפכם והיה לכם לזרא"), כדרך שהבנו, אמר משה לזקני ישראל במערכה השנייה.

האספה הכללית בלב המחנה מתפזרת בסדר מופתי. רוח אופטימית שורה על כל הנאספים ההולכים בשלום לביתם, מצפים לנחיתת בשר משמים בדרך נס. הלוואי כבר היו דברים מעולם (שמות טז, ב): "וילינו כל עדת בני ישראל על משה ועל אהרן" – במדבר (סיני). והאל מבטיח (יב-יג): "שמעתי את תלונת בני ישראל. דבר אלֵהם לאמר בֵּין הָעֲרֵבִים תֹאכְלוּ בָשָׂר וּבִבְקָר תִּשְׁבְּעוּ לֶחֶם". ומקיים: "ויהי בערב ותעל השלל ותכס את המחנה ובבקר היתה שכבת הטל סביב למחנה".

איש לא שם לב כיצד משה, שלא היה שותף לתוחלת הצפויה עם ערב (שעת נחיתת השלל), שם פעמיו אל אוהלו – אפשר נתן פניו במסווה. איש לא ידע את שמתחולל בנפשו בהיות ידו קצרה מלהושיע את המתאווים ממר גורלם.

תמונה ב' (לא-לב): "ורוח נסע" מאת ה' ויגז (הע"ף)³⁹ שלוים מן הים (סוף) ויטש (הרוח נחה)⁴⁰ על המחנה [בלשון גוזמה]⁴¹ כדרך יום כה וכדרך יום כה סביבות המחנה וכאמתים (גובה) על פני הארץ. ויקם העם כל היום ההוא וכל הלילה וכל יום המחרת [בלשון גוזמה] ויאספו [האספסוף] את השלל. הממעיט אסף עשרה חמרים

38. מילגרם, עולם התנ"ך, במדבר, עמ' 78. וראו תהלים עח, כו. הכתוב רומז למסע הרוח שהטה את השלל ממסלולו צפונה לים סוף מזרחה למדבר סיני.

39. ראו תהלים צ, י: "כי גז חיש ונעפה".

40. ראו שמ"א ל, טז: "והנה נטשים על פני כל הארץ אכלים ושתים וחגגים. וגם כאן: הרוח נחה והשלל העיף נחת על פני המחנה.

41. יעקב ליכט, פירוש על ספר במדבר, ב', ירושלים תשנ"א, על אחר.

[שהם כאלפיים ליטר לפחות!] וישטחו להם שטוח [לשמר את הבשר בהמלחה ובייבוש]⁴³ סביבות המחנה".

תמונה ב' נפתחת בין הערביים (שמות טז, יב), לאחר שהנאספים שבו אל אוהליהם, כשהם מצפים – כפי שאירע במדבר סיני (טז, יג): "ויהי בערב ותעל השלו ותכס את המחנה" – בניחותא! ולא היא: "ורוח נסע מאת ד' [כבוד ה' נראה ברוח סערה דווקא] ויגז [העיף במהירות] שלום [בדרכם] מן הים [ים-סוף – צפונה] ויטש [הנחית אותם – מזרחה] על המחנה" (במדבר סיני). וכדרך הסטירה להגזים מתאר את פיזורם: "כדרך יום כה וכדרך יום כה סביבות המחנה; וכאמתיים על פני הארץ" (גובה נחיתת השלמים).

עם בוקר עדים אנו לתמונה סוריאליסטית מוגזמת: "ויקם העם (משכים קום לנצל כל שעה ביום וכל שעה בלילה מרוב תאוותו) כל היום ההוא וכל הלילה וכל יום המחרת". והתוצאה – בלשון גוזמה: "זיאספו (האספסוף) את השלו הממעיט אסף עשרה חמרים (יותר מאלפיים ליטר – שיא הגוזמה!) [וישחטו]⁴⁴ (ולאחר מכן) וישטחו להם שטוח" (על מנת לשמר את הבשר).

ההילולה של המון המתאווים מתוארת בצורה סוריאליסטית מוגזמת: העם הזה, שנכנס למין אקסטזה של טרפת בשר, פשוט מאבד את עשתונותיו בלי שיחוש לתוצאות תאוותו. וכל זה (בהערה אירונית חוזרת ומודגשת) סביבות המחנה (המאורגן).

תמונה ג' (לג-לד): "הבשר עודנו בין שניהם טרם יִפְרָת ואף ה' חרה כעם ויך ה' כעם מכה רבה מאד".

תמונה ג' מציירת את האל הזועם (כמו בפתח הדרמה: "וישמע ה' ויחר אפו ותבער בם אש ה'"), כמי שמתאזר בסבלנות רבה (אפשרי רק בסטירה). האל מחכה עד אשר המתאווים יסיימו לאכול את שארית הבשר האחרונה שבפיהם: "הבשר עודנו בין שניהם – טרם יִפְרָת (ורק אז) ואף ה' חרה כעם (הזה) ויך ה' כעם (הזה) מכה רבה מאד" (לשון הגזמה).

הכתוב רואה לנכון לחזור ולציין כי *חרון אף ה'* מכוון היה אל *העם הזה* בלבד. וכך בסיום הדרמה כמו בפתיחתה: "*זיהי העם* כמתאוננים רע באזני ה' וישמע ה' ויחר אפו ותבער בם אש ה' ותאכל בקצה המחנה". עכשיו ברור כי בקצה המחנה, המכוון לקצה הנמוך של אנשי המחנה שוכנים הערב-רב האספסוף, כפי שיש להבין עתה את הכתוב בפתח הדרמה.

אותה שעה, כמו אחר האירוע הקשה במדבר סיני, בפתיחת המחנה, מחליט משה לקרוא את *אותו מקום* על שם האירוע הקשה יותר: "ויקרא את שם המקום ההוא (תבערה) קברות התאוה כי שם קברו את העם (הזה) המתאווים". והפעם מאוד נזהר

42. שם, שם, על אתר.

43. שם, שם, על אתר.

44. השלמנו על פי שיכול אותיות בתרגום השבעים. ראו מילגרום, שם, שם, עמ' 79.

משה מלהזכיר את חרון אף ה' כדרך שנהג בקריאת שם המקום שהוא תבערה, "כי בערה בם אש ה'" (יא, ח).
האם ביקש משה לבטא בכך את *הסתמיותו* מן התגובה "ואף ה' חרה בעם" – *המוגזמת* לדעתו ומתוצאותיה הבלתי פרופורציונליות – "ויך ה' בעם מכה רבה מאד"? הדבר אפשרי אך ורק בסטירה.

סיום (יא, לה): "מקברות התאווה נסעו העם חצרות"⁴⁵.
סיום המחזה מתקשר על דרך הניגוד עם קטע הקישור שלפני פתיחת הדרמה: שם מצינו את ההכרזה המרעישת (י, יב-יג): "ויסעו בני ישראל למסעיהם ממדבר סיני וישפך הענן כמדבר פארן (בסופו של מסע) ויסעו כראשונה על פי ה' ביד משה" – במודגש! לעומת זאת בסוף הדרמה לא נמסר כי "מקברות התאווה נסעו העם חצרות על פי ה' ביד משה"! רק בסמוך (יב, טז) נאמר: "ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן". רוצה לומר: בעקבות האירועים הקשים בתבערה ובקברות התאווה שבמדבר סיני לא התנהלו מסעות העם במדבר פארן ביד משה, משום שחש כוחו *המנהיגותי*.

ואכן, ספר במדבר מדגים בהמשכו תמונת דברים זו בשורה של אירועים: פותח בפרשת המרגלים (פרקים יג-יד) במדבר פארן, ממשיך בפרשת קורח ועדתו (פרקים טז-יז) אף שאירעה עוד במדבר סיני (לאחר שנתחלפו הלוויים בבכורים).
המסע הממושך במדבר מסתיים בבקשת משה מאלוהים למנות מנהיג במקומו ובהיענות במינוי יהושע ליורשו (כז, יד-כג):
"וידבר משה אל ה' לאמר: יפקד אלהי הרוחת לכל בשר איש על העדה אשר יצא לפניהם ואשר יוציאם ואשר יביאם ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רעה.
ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו ונתת מהודך עליו, למען ישמעו כל עדת בני ישראל
ויסמך (אלעזר) את ידו עליו ויצָוהו (מינה אותו כיורש למשה) כאשר דבר ה' ביד משה".

נראה לנו כי בדברי משה לאלוהים יש משום הכאה על חטא הסתגרותו והתבודדותו באוהלו והתרחקות מעמו. זהו מצבו *המצוי* הקשה, כפי שראינו בדרמה הסטירית, ואילו במענה האלוהי לבקשתו – יהושע, שהתקומם נגד ה' מתנבאים' במחנה, מוצג *כדאי* להיות המנהיג.

המסר לדורות: ההפרדה בין מלך לנביא

דברי משה, המתמקדים *כמצוי* ובמענה האל, המציג את *הרצוי* – מגלים את המסר הטמון בסתרי הדרמה הסטירית שגוללנו: "משה באוהלו"⁴⁶. תנו לבכם: הדרמה

45. כך נראה לנו לסיים את המחזה. הביטוי "ויהיו בחצרות" שבהמשך אמור לקבוע את מקומו הגיאוגרפי של הסיפור הסמוך (יב, א), שבו "ותדבר מרים ואהרן במשה", וסיומו: "והעם לא נסע עד האסף מרים ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו כמדבר פארן" (יב, טז-טז).

מתארת מצב קשה ('מכוער'), ומשה, איש האלוהים הענו, מצמצם את הנהגתו בתחום הרוחני האישי בלבד ומסתגר ומתבודד באוהל שעה שמקצה המחנה פורץ ויוצא האספסוף ומשתלט בהלך רוחו על העם כולו. מציאות זו מחייבת תיקון ('הרצוי'): האיש המופקד על העדה (בהגדרה: העם הממלא את ייעודו) חייב להיות מעורה ומעורב במתרחש במחנה, הנתון לא פעם להשפעת 'מתנבאים' למיניהם. וכדי להעצים את האחריות המוטלת על האיש המופקד על העדה על מנת שלא תנהג "כצאן אשר אין להם רועה" מציגה הדרמה הסטירית באמצעה הייחודיים⁴⁷ את דמותו של משה בזווית ביקורתית על רקע התנהלות העם הזה, כמזהירה ואומרת: אל לו למנהיג העם להסתגר ולהתבודד באוהל!

זאת ועוד: הקורא בדרמה שלפנינו, בעלת האופי הביקורתי-המחנך, אמור להגיע אל המסקנה: *המציאות המכוערת*, כפי שנתגלתה בתיאור האירועים, מלמדת, *שהמציאות הרצויה* – זו של משה איש האלוהים (לא 'האלוהי'), המשלב את שני התפקידים המנהיגותיים – *מלך ונביא* – אינה אפשרית. למען הסדר החברתי הטוב יש להפריד בין המלך הממונה על העדה (הדעתנית, הייעודית),⁴⁸ הפועל בכל תוקף סמכותו, ובין הנביא – הרועה, המכנס את צאנו (פזור הדעת) אל המחנה הבטוח ונוהג בו בהבנה, בסליחה וברחמים רבים.

לפיכך יבין הקורא כי בעימות, כשיא הדרמה, בין משה ובין יהושע, צדק האחרון בעמדתו הנחרצת נגד המתנבאים ('האלוהיים') במחנה: "אדני משה כלאם" – אל מול עמדתו הסלחנית ה'אידאליסטית' הבלתי-ריאלית של משה: "ומי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את רוחו עליהם". משום כך יהושע, המתעמת כאן עם "אדני משה" ולאחר מכן עם האנשים "ראשי בני ישראל" – המרגלים – נבחר להיות 'היורש' של משה.⁴⁹ עמדתו התקיפה והנחרצת, כנדרש, נתקבלה על דעת שנים וחצי השבטים טרם כניסתו לארץ (יהושע א, טז-יח) והוקחה בתכנית מעבר הירדן (ד, יד): "ביום ההוא גדל ה' את יהושע בעיני כל ישראל ויראו אתו כאשר יראו את משה כל ימי חייו".⁵⁰

ואכן, לקראת סוף ספר דברים, ניתן לראות כיצד מסר נסתר זה של הדרמה הסטירית משה באוהל – הפרדת הרשויות – בא לכלל ביטוי בהפרדה המפורשת של המנהיגות הרצויה: יהושע, המנהיג החכם – נסמך על ידי משה הנביא שליח ה' (לד, ט): "ויהושע בן נון מלא דוח חכמה, כי סמך משה את ידיו עליו", ואילו משה יצויר (לד, י) "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים לכל האתות

46. ראו שמות לג, ז: "והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה", כמבואר לעיל.

47. ראו הערה 4 לעיל, בייחוד דברי ברוך קורצווייל.

48. הרב סולובייצק, הערה 5 לעיל.

49. ראו דברים לא, ז: "ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל חזק ואמץ כי אתה תבוא [תביא] את העם הזה אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותם לתת להם ואתה תנחילם אותם". את יכולתו הארגונית והצבאית הוכיח יהושע כבר במלחמת עמלק (שמות יז, ח-יג): "ויאמר משה אל יהושע בחר לך אנשים וצא הלחם בעמלק... ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב".

50. ראו תגובתו הנחרצת על מעשה הביוה ברכוש יריחו על ידי עכן (ז, כה): "ויאמר יהושע מה עכרתנו יעכרך ה' ביום הזה".

והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול (במדבר הגדול) אשר עשה משה (כשליח ה') לעיני כל ישראל".

דמותו של יהושע חד-משמעית: מנהיג מלא רוח חכמה,⁵¹ שקיבל סמכותו ממשה, וייעודו הבאת בני ישראל לארץ כנען, ואילו דמותו של משה מורכבת: בראש ובראשונה נביא ייחודי "אשר ידעו ה' פנים אל פנים" וגם שליח ה', הפועל על דרך הנס הן בארץ מצרים והן עם בני ישראל במדבר הגדול.⁵² הדרמה הסטירית "משה באוהלו" מבקשת להציג קושי המתגלה בהצגת משה כמי שמשלב בהצלחה את שני הייעודים: נביא-ה' ומנהיג מושיע לעמו. משה הנביא, הענן מאד מכל האדם,⁵³ בעל הדרישות הגבוהות מכל אדם, אינו מסוגל להבין את רחשי לב העם הזה, שיצא זה עתה מתחת סבלות מצרים. קשה לו לקבל את התנהגותו המבישה הן בעקבות חטא העגל בהר סיני והן בעקבות תלונותיו בראשית המסע במדבר סיני. לא כן אחיו, אהרן, מנהיג-העם שלצדו.

אפילוג (יב, א-טז) משה הענן

סיום הדרמה בפסוק אחד – "מקברות התאוה נסעו העם חצרות" – בלא הציון "על פי ה' ביד משה" צריך היה על פי ביאורנו להיות נמשך בסיפור משלוח המרגלים ובסיפור קורח ועדתו (פרקים יג-יז). תחת זאת מובא בסמוך הסיפור הפותח (על פי הצעתנו לקריאה) "ויהיו בחצרות ותדבר מרים ואהרן במשה על אדות האשה הכשית" (יב, א), ובהמשך יבוא הכתוב (ג) "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה".

קורא הדרמה הביקורתית כפי שעלתה לנו שואל את עצמו: האין קשר בין האמור כאן על אודות משה הענן ובין דימויו כמשה באוהלו – המסתגר ומתבודד עם עצמו – כפי שנצטיירה לאורך שלוש מערכות הדרמה? אלא שמתברר שדמותו של משה כענן בסיפור הצמוד לתיאור התנהלותו עם עמו בדרמה הביקורתית הובאה כאן במכוון כאפילוג מאזן ומבאר. ענוותנות משה עשויה להסביר את מגוון תגובותיו לא כמנהיג אלא כפרט בתגובתו להתנהגות הרבדים השונים של העם היוצא מעבדות מצרים אל המדבר הנורא מחד-גיסא ואל אלוהים, שזה עמו הנבחר מאידך גיסא.

51. ניסן אררט, "יהושע הגיבור" – 'איש הרוח' ה'שופט המושיע'. וראו האמור על שלמה (מל"א ג, כח): "כי ראו כי חכמת אלהים בקרבו לעשות בו משפט".

52. ראו רש"י על אתר: "נסים וגבורות שבמדבר הגדול והנורא".

53. ענוותנות משה לא צוינה בסיום ספר דברים (לד, י-יב) שהבאנו לעיל: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה". תכונה זו הובאה כאפילוג, כמבואר בסמוך (במדבר יב, א-ג): "ותדבר מרים ואהרן במשה... והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". זהו מופע יחידי של ענו במקרא. למשמעותו הפרובלמטית במקרא ובפרשנות חז"ל ראו לואיס, ולפני כבוד ענוה, עמ' 129–134.

משה אל מול עמו במערכה הראשונה:

תמונה א': "ויהי העם כמתאננים רע באזני ה' ויצעק העם אל משה ויתפלל משה אל ה' ותשקע האש".

תמונה ב': "והאספסוף אשר בקרבם התאוה וישבו [וישבו] גם בני ישראל וישמע משה את העם בכה למשפחותיו ויחר אף ה' מאד ובעיני משה רע".

תמונה ג': "ויאמר משה אל ה' למה הרעת לעבדך... לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבד ממני... ואל אראה ברעתי".

משה אל מול אלוהים במערכה השנייה:

תמונה א': "אספה לי שבעים איש... ונשאו עמך במשא העם... ואל העם... למחר ואכלתם בשר... משה... ומצא להם"? !

תמונה ב': "וירד ה' בענן... ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים... ויתנבאו".

תמונה ג': "אלדד ומידד מתנבאים במחנה... ויאמר אדני משה כלֹאם. ויאמר לו משה המקנא אתה לי ומי יתן כל עם ה' נביאים".

משה אל מול המציאות במערכה השלישית:

תמונה א': "ויאסף משה אל המחנה הוא וזקני ישראל".

תמונה ב': "ורוח נסע מאת ה'... ויקם העם... ויאספו את השלו".

תמונה ג': "ואף ה' חרה בעם... מכה רבה מאד".

באין הגדרה לענו (או לענוותנות) במקרא (ראו הערה 3 לעיל) ניתן ללמוד מתגובות משה בכל אחת מן התמונות במחזה מה ראוי ומה אינו רצוי בהתנהגות הענו על דרך הענווה.

מן התמונה הכללית של המחזה הגענו לכלל ההבנה: לאחר מפקד המחנה, בשלב של המסע מהר ה' (חורב), סמך משה על ההנהגה הניסית של הענן והחליט להנהיג את העם (על פי צרכיו) מאוהלו הצנוע שמחוץ למחנה. עם כל ענוותו זו לא התנזר משה מן החברה, אלא אדרבה: כשבערה האש במחנה חש חובה להתפלל אל ה' ונענה. אך כשהאספסוף התפרע – נמנע בענווה רבה מכל מעשה. אולם בחושו רגשי אשמה על מה שנראה לו התערבות יתר בנעשה, ביקש מן האל בהכנעה רבה לפטור אותו ממשא העם, משום שבענוותו חש שאינו ראוי ואינו מסוגל להנהיגו. כך שב משה והסתגר באוהלו הצנוע, עד אשר האל קורא לו להקים הנהגה של שבעים איש, והוא נענה ומבצע את המשימה.

ענוות משה באה שוב לכלל ביטוי בתגובתו להתנבאות אלדד ומידד במחילה על כבודו ובציון התוחלת "מי יתן כל עם ה' נביאים". אבל כאשר באה הפורענות על המתאווים, החריש ולא הקפיד, כמעלתו הייחודית של העֵנָו.⁵⁴ בעקבות תמונת משה, המצטיירת מן הדרמה הביקורתית "משה באוהלו", רשאים אנו לסכם לעצמנו את תכונותיו של העֵנָו המקראי לעומת מי שמסתגר ומתבודד באוהלו: אדם החש מחויבות כלפי החברה שבה הוא חי, ועם שהוא יודע להסתגר בתוך אוהלו אינו מתנזר כליל מקשירת קשר ומנטילת אחריות לגורל החברה שבה הוא חי; אדם שפל-רוח בהתנהגותו – במהופך מבעל גאווה וגס רוח, לעולם לא יהיה קפדן לזולת גם אם הכעיס אותו או פגע בכבודו; אדם שאמונתו בהשגחה העליונה מוחלטת ונבחרת בשעות קשות, כאשר הוא נזקק להציע פתרון לעת מצוקה אישית או חברתית; אדם שביטחונו בחסד אלוהי – אם בהווה אם לעתיד לבוא – מוצק על אף התקלות והאכזבות שעברו עליו בעבר הקרוב והרחוק.

54. להמחשת הדברים ראו ספרי במדבר, בהעלותך ק' (מובא אצל לואיס, שם, עמ' 131), פרשנות ר' נתן לסיטואציה העלומה בשיחת מרים ואהרן באוהל מועד של משה: "אף בפניו של משה דברו בו שנאמר: וישמע ה' – והאיש משה עניו מאד, אלא שכבש משה על הדבר".

סיפורי הנהגתם של רב אדא בר אהבה, של רב הונא ושל נחום איש גמזו נוכח איומי מפולת: השפעת מסגרת הקובץ על נוסחם הבבלי של הסיפורים

מאת
ישעיהו בן-פזי

א. מבוא

זה מכבר הוכר הצורך להבין את סיפורי האגדה של חז"ל מתוך הקשרם הכולל ולדון בהם לא רק כיחידות ספרותיות אוטונומיות. הכרה זו היא חלק מתפיסה הולכת ומשתרשת בחקר ספרות חז"ל – בין שנשוא המחקר הוא טקסט הלכתי בין שהוא טקסט אגדי – ולפיה להקשר הרחב יש השפעה, לעתים מכרעת, על עיצוב היחידה הספרותית הבודדת.¹ במגמה זו יש לראות חלק משינוי המתחולל בשנים האחרונות בדבר מקומם ומעמדם של עורכים וסדרנים – אותן דמויות שקופות ועלומות, נוכחות ונפקדות כאחת – בעיצוב ספרות חז"ל. בקווים כלליים ניתן לתאר את השינוי שחל במעמדם כמעבר בין תפיסה המייחסת להם תפקיד פסיכי – מי שמופקדים על סידור וארגון של תכנים שהיו קיימים זה מכבר, ובין תפיסה המייחסת להם תפקיד אקטיבי ומכירה בחשיבות פעילותם היוצרת. לפי התפיסה המסורתית עיקר פעילותם מתבטאת בסידור חומרים ממקורות שונים, עיבוד קל של חומרים אלו, בעיקר כדי להתאימם למסגרתם החדשה, וסגנון החומר וליטושו. כל זה בלי לגעת במידה רבה בתכנים שלפניהם. לעומת זאת מחקרים אחרונים מלמדים כי פעילותם של העורכים עשויה להגיע עד שתי המקורות שלפניהם ויש בה כדי לחולל שינויים של ממש בתוכניהם, עד שלאחרונה מבקשים חוקרים להצביע על סיפורי אגדה שלמים שאינה אלא פיקציה שיצאה מתחת ידיהם של עורכים וסדרנים.²

מגמה זו משתלבת עם מגמה נוספת שהתפתחה בחקר סיפורי האגדה של חז"ל אשר עניינה ניסיון לזהות את המקורות הספרותיים הקדומים המשמשים בסיס לעיצוב סיפור האגדה שלפנינו. ביסודה של מגמה זו עומדת ההנחה שכמה מסיפורי האגדה אינם מייצגים נוסח מקורי ראשוני אלא הם רכיבים משניים שנלקטו ממקורות ספרותיים קודמים ומוחזרו בסיפור חדש. רכיבים אלו, שנוספו על ידי עורכים וסדרנים למקור עיקרי שלפניהם, עשויים לשנות במידה ניכרת את צורת הסיפור ומשמעותו. ולעתים אף לא ניתן לציין מקור עיקרי אחד שעמד לפני העורך, והסיפור כולו מראשיתו ועד סופו אינו אלא פסיפס של רכיבים משניים ממקורות שונים שצורפו ועוצבו בסדנת העריכה לכדי סיפור אחדותי. מנקודת מבט זו

1. רובינשטיין, סיפורים תלמודיים עמ' 8–15; פיינטוך, אגדת רב אדא, עמ' 1–2. הנ"ל, כוהנים.

2. פרידמן, ר' עקיבא, בעיקר עמ' 55–59 (395–398) והפניותיו למחקרים קודמים.

הסיפורים הללו אינם מייצגים מסירה אוראלית, עממית או גבוהה, כפי שנטו לחשוב בעבר, אלא יש לראות בהם תוצרי פעילותם ההרמנויטית של אמני העריכה החז"ליים.³

המסגרת האחת שבה בולטת פעילותם היצירתית של עורכים וסדרנים היא קובץ הסיפורים, דהיינו קבוצה של סיפורים המאוגדים יחד באמצעות עיקרון מארגן אחד או יותר. מקובל לחשוב שסיפורים אלו נשאבו על ידי עורכי הקובץ ממקורות שונים, והיחס בין הקובץ המוגמר למקורותיו אינו ברור די הצורך. עמימותו של עניין זה נובעת מחוסר הידיעה כיצד נהגו עורכי קובצי הסיפורים הללו במקורותיהם, באיזו מידה זהירים היו מלהטיל בהם שינויים מחד ומה מידת החירות שנטלו לעצמם לחולל בהם שינויים מאידך. על בעיות מחקריות אלו ביקש ע' יסיף להשיב כדלקמן:

בחלק מן המקרים לפחות, העדיפו [= עורכי קבצי הסיפורים. י"ב] את הנאמנות למקורותיהם על פני אחדותו הספרותית והנושאת של הקובץ. הבחנה זו מלמדת אותנו שחלק לא מבוטל מן הסיפורים בספרות חז"ל הם ניסוח שבכתב של הסיפורים כפי שסופרו במסורות שבעל פה, ואין להתייחס מלכתחילה אל כולם כאילו הם עיבודים ספרותיים קיצוניים שנעשו בשלב ניסוחם הסופי.⁴

לאור עמדתו אין פלא שיסיף סבור כי השאלה העיקרית על חקר קובץ הסיפורים היא: 'מהו העיקרון המארגן אותו... כיצד אפשר לתאר את הרציונאל הספרותי או האידיאלי שהביא את העורך לאסוף למקום אחד דווקא את הסיפורים אלה ולא אחרים, ודווקא בסדר זה ולא אחר?'⁵ שאלה זו מניחה כי עיקרי הסיפורים שבקבצים הנזכרים היו מונחים לפני העורכים כמעט כפי שהם לפנינו ותפקידו של המסדר לברור את הסיפורים המתאימים לצרכיו, לארגנם וללטשם על פי מטרותיו. אין לכחד כי הנחת יסוד זו רווחת במחקר, ברם לאור גישות מחקר חדשות שנסקרו לעיל ניתן להציג מודל חלופי או לפחות כזה הניצב לצד הדגם המסורתי, ולפיו לסיפורים אלו לא היה מלכתחילה עיקרון מאגד, ורק עיצובם מחדש בידי העורכים אפשר את כינוסם תחת מטריית הקובץ. לפי מודל זה, העיקרון המארגן קדם ליצירת הסיפורים כפי שהם לפנינו, ואדרבה, הוא שחולל אותם – את כולם או מקצתם, ואין לראות ב'עיקרון המארגן' רק ברור ומסדר של סיפורים קיימים. לשון אחר: המגמה הסמויה העומדת ביסוד כינוסם של הסיפורים לקובץ אחד השפיעה רבות על צורתו ותכניו של הסיפור הבודד הנתון בקובץ זה.

בדברים שלהלן ייעשה ניסיון לבסס את המודל האחרון באמצעות ניתוח שלושה סיפורים שבקובץ סיפורי מפולת שבתלמוד הבבלי (תענית כב ע"א). אגב עיסוקו בדיון הלכתי בעניין הכרות תענית בעיר שיש בה מפולת מציג התלמוד שם קבוצת

3. לסקירת מחקר מקיפה של מגמה זו ראו טרופר, כחומר ביד היוצר, עמ' 11-6.

4. יסיף, סיפור העם, עמ' 236.

5. יסיף, שם.

סיפורים על בתים רעועים המטים לנפול ודרכי התמודדותן של דמויות שונות עם הסכנה המאיימת על יושביהם. הסיפורים הכלולים בקובץ זה: א) שני סיפורים על רב אדא בר אהבה. הסיפור השני עוסק גם ברב הונא; ב) שלושה סיפורים קצרים על רב הונא; ג) סיפור שגיבוריו הם ר' יוחנן ואילפא; ד) שני סיפורים – המפורסמים ביותר בקובץ זה – על נחום איש גמזו. הקשר האסוציאטיבי בין רוב סיפורי הקובץ גלוי לעין, ואת הסיפורים שקישורם לקובץ אינו מובן בדרך זו ניתן להסביר בקלות כקבצים ביוגרפיים משניים שהובאו אגב הסיפור העיקרי. לאור זאת היו שטענו כי העיקרון המאגד את הקובץ הוא אסוציאטיבי בלבד, ומשכך מתייתר הצורך להצביע על עיקרון רעיוני פנימי כלשהו המאגד את סיפורי הקובץ.⁶

דא עקא, הסבר זה מבוסס על ההנחה שצורת סיפורי הקובץ אשר עמדו לפני העורך דומה בעיקרה לנוסח הסיפור כפי שהוא לפנינו. ברם, רגליים לדבר, כפי שיתברר להלן, שלפחות שניים מסיפורי הקובץ לא עמדו לפני העורך בצורתם הנוכחית, ובעיקר אמורים הדברים בסיפור נחום איש גמזו, שלא כלל במקורו שום רכיב הקשור למפולת. ממצא זה מפריך את ההסבר האסוציאטיבי ומצריך לבדוק מחדש את השאלה מהו העיקרון המאגד של הקובץ. כאמור, תיבחן האפשרות שהעיקרון הוא רעיוני, שהוא קדם ליצירת הקובץ ושהוא שותף חשוב ביצירתם של כמה מסיפורי הקובץ לפחות.

ב. רב אדא בר אהבה⁷

1. דההיא⁸ אשיתא רעיעתא דהואי בנהרדעא
דלא הוה חליף מר שמואל תחותה אע"ג דקם⁹ תליסר שנין
יומא חד איקלע רב ושמואל¹⁰ ורב אדא בר אהבה להתם
אמ' ליה שמואל לרב ניתי מר נקיף
אמ' ליה האידנא איכא רב אידא בר אהבה דינפישא זכותיה¹¹
2. רב חונא הוה ליה חמארא בההוא ביתא דהוה רעיע
בעא לפנייה, משכיה לרב אידא בר אהבא בשמעתא עד דפנייה
בתר דנפק נפל

6. למשל, יסיף, סיפור העם, עמ' 255, טוען כי בסיפורי הקובץ הנוכחי 'חזור העורך באותה דרך אסוציאטיבית טיפוסית אל מוטיב הקירות והמבנים הרעועים, אשר לעולם לא יתמוטטו כאשר שוהים בתוכם אנשים מקודשים'.
7. יש להבחין בין שתי דמויות שונות ששמן זהה. כאן הכוונה לרב אדא בר אהבה הראשון שחי בדור השני של האמוראים והיה תלמידו של רב. ראו עוד עליו: ב' כהן, ישיבות מקומיות, עמ' 458.
8. הקטע המצוטט כאן הוא על פי כתב יד תימני (יד הרב הרצוג, ירושלים), שהוא כתב היד המשובח למסכת תענית. להלן סימני כתבי יד נוספים שיצוינו בחילופי נוסח: ג – גניזה; או – אוקספורד 23; ות – ותיקן 134; ל – לונדון; מ – מינכן 95; 2מ – מינכן 140; דס – דפוס ספרדי; דפ – דפוס פיזור. המסומן בסוגריים מרובעים מציין הוספה המצויה בכתבי היד, ובסוגריים עגולים – השמטה בכתבי היד. וראו אצל מלטר.
9. דקם [באתריה] או, מ, 2מ, ד"פ. [באתריה] ות.
10. (רב ושמואל) לא נמצא בשאר כתבי היד.
11. דנפישא זכותיה [ולא מסתפינא] ות, מ, דס, דפ.

3. אירגש רב אידא בר אהבה¹²
אמ'ר] להו הינו דאמ'ר] ר' ינאי
לעולם אל יעמד אדם במקום סכנה ויאמר עושין לי נס שמא אין עושין לו נס
ואם עשו לו נס מנכין לו מזכיותיו¹³
4. אמ' רב חנין מאי קראה¹⁴
קטנתי מכל החסדים ומכל האמת¹⁵
5. מאי עובדיה דרב אידא בר אהבה סימן פצה'ה יס'ק
דאמר רב אידא בר אהבה¹⁶
מעולם לא הקפדתי בתוך ביתי
ו [ל]א צעדתי בפני מי שגדול ממני
ולא הרהרתי במבואות המטונפין
ולא הלכתי ארבע אמות בלא תורה ובלא תפלין
ולא ישנתי בבית המדרש
ולא ששתי בתקלת חבירי
ולא קראתי לחבירי בחניכתי ואמרי לה ?כ? חניכתי

תרגום:

1. אותו כותל רעוע שהיה בנהרדעא,
שלא היה עובר מר שמואל תחתיו אף על גב שעמד שלוש עשרה שנה.
יום אחד הזדמנו רב ושמואל ורב אדא לשם,
אמר לו שמואל לרב: יבוא אדוני ויקיף!
אמר לו: עכשיו נמצא רב אדא בר אהבה שגדולה זכותו.
2. רב הונא היה לו יין באותו בית שהיה רעוע
רצה לפנותו, משכו לרב אדא בר אהבה ב(דיבור על) שמועה (=דבר הלכה) עד
שפינה אותו.
אחר שיצא, נפל (=הכותל).
3. הרגיש רב אדא בר אהבה
אמר לו: זה שאמר ר' ינאי:
'לעולם אל יעמד אדם במקום סכנה ויאמר עושין לי נס שמא אין עושין לו נס.
ואם עשו לו נס מנכין לו מזכיותיו'.
4. אמר רב חנין: מהו המקרא?
'קטנתי מכל החסדים ומכל האמת'.

12. [ואיפקד] מ, 2, דס. דפ; [ואיפקיד] ות.

13. כך ברוב כתבי היד. נוסח יוצא דופן בכ"י או: 'ואם תמצא לומר עושים לו נס מזכיותיו'.

14. (רב חנין) [רב נחמן] או: 'והינו דרב חנין דא"ר חנין'; ות: 'והינו דאמר ר' חנין אמר רב': מ2.

15. [מאי דכתיב קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אמר יעקב לפני הב"ה רבונו של עולם שמא על כל נס ונס
שאתה עושה לי אתה מנכה מזכיותי ונמצאתי קטן מכל החסדים ומכל האמת] מ2, ות, ד"ס.

16. בכ"י מ כל הציטוט להלן מופיע בגוף שלישי: 'מימיו... ולא הרהר... ולא הלך... ולא ישן... ולא קרא'.

5. מה מעשיו של רב אדא בר אהבה ?

שאמר רב אידא בר אהבה [...]]

האפשרות להתחזקות אחר פעולות העריכה שנעשו בקטע זה מותנית ביכולת לדעת כיצד נראו המקורות שמהם שאב העורך את חומריו קודם שידו נגעה בהם. ניתן להסתייע בהשוואת קטע זה מהבבלי עם מקבילו בתלמוד הירושלמי. וכך הוא לשון הירושלמי:

1. מפלתא הוויין תמן

והוה רב מיתב חד מן תלמידיה בביתא עד דהוון מפנין ביתא

וכיון דהוה נפק מן בייתא הוה בייתא רבע.

ואית דאמריין רב אדא בר אחוה הוה

2. שלחו חכמים ואמרו לו מה מעשים טובים יש בידך

אמר להן

מימי לא קדמני אדם לבית הכנסת

ולא הינחתי אדם בבית הכנסת ויצאתי לי

ולא הילכתי ארבע אמות בלא תורה

ולא הזכרתי דברי תורה במקום מטונף

ולא היצעתי וישנתי שינת קבע

ולא צעדתי בין החבירים

ולא כיניתי שם לחבירי

ולא שמחתי בתקלת חבירי

ולא באת קללת חבירי על מיטתי

ולא הילכתי בשוק אצל מי שהוא חייב לי

מימי לא הקפדתי בתוך ביתי

לקיים מה שנ' אתהלך בתם לבבי בקרב ביתי.

(ירושלמי תענית, פ"ג הי"א ; סז ע"א)¹⁷

תרגום:

1. מפולת הייתה שם (=בבבל)

והיה רב מושב אחד מתלמידיו בבית עד שהיו מפנים אותו,

וכיון שהיה יוצא מהבית, היה הבית נופל.

ויש אומרים: רב אדא בר אהבה היה [...]

בבבלי מופיעים שני סיפורים על רב אדא (1-3) ולהם תמה דומה. אלה הם סיפורים הגיוגרפיים המתארים את רב אדא כקדוש ובעל מופת אשר מגן על סביבותיו מפני

17. על פי כ"י סקליגר 3 (ליידן).

סכנת מפולת. הסיפור הראשון (1) מציג את רב, רבו של רב אדא, כמי שמנצל את סגולתו הייחודית של רב אדא למעבר תחת כותל רעוע. חלקו הראשון של הסיפור השני (2) מתאר את רב הונא, חברו של רב אדא, כמי שמנצל סגולה זו להוצאת חביות יין מבית רעוע. בסיפור השני יש תוספת תמטית (3): רב אדא מרגיש שניצלו את סגולתו המופתית והוא מביע תרעומת: אין סומכים על הנס, ואף אם יעשה לו נס ינכו לו בשמים מזכויותיו. אבל בתלמוד הירושלמי מופיע סיפור אחד אשר מבחינה תמטית וצורנית דומה לסיפור השני שבבבלי בחילופי שמות. ההבדל העיקרי בין נוסח הסיפור בבבלי לנוסח הסיפור בירושלמי הוא תוספת שנוכרה לעיל: בירושלמי תוספת זו נעדרת ואין כל אזכור להסתייגותו של רב אדא מניצול כוחו הסגולי.

ישנן שתי אפשרויות להסביר את היווצרות ההבדל בין התלמודים: אפשרות אחת היא שמלכתחילה הסיפור שבבבלי הכיל גם את הסתייגותו של רב אדא. אפשרות אחרת היא שנוסח הסיפור הבבלי המקורי לא הכיל הסתייגות זו כנוסח הירושלמי, ובהסתייגות יש לראות תוספת שהיא פרי עיבודו של עורך מאוחר. דומה שניתן לצרף שני שיקולים הסותרים באפשרות השנייה. ראשית, יש להניח אפריורית, כל זמן שאין שיקול הסותר זאת, שנוסח הירושלמי משקף שלב קדום יותר של עריכה.¹⁸ שיקול אחר ומכריע הוא שהתוספת המופיעה בבבלי אינה מציגה אמירה מקורית של רב אדא אלא הפניה שלו למימרת רב ינאי המופיעה במקום אחר (שבת לב, א). נראה מתוך נוסח הבבלי שנוסח זה אינו חלק מדבריו המקוריים של רב אדא אלא יובאו על ידי עורך מאוחר ממקור אחר. סימן לדבר – צירופם של דברי רב חנין "מאי קראה קטנתי מכל החסדים", ולכאורה לא ברור מה עניינו של מדרש הפסוקים למגמתו של רב אדא. אך אם אנו מניחים כי ידי עורך מאוחר בדבר, הרי הוא ציטט מהמקור שלפניו ואגב גררה הביא את דברי רב חנין שהוסבו שם על מימרת רבי ינאי.

המסקנה שעורך מאוחר של הבבלי הוסיף תמה חדשה לסיפור גרעיני שלפניו מעלה את השאלה איזו מגמה משרתת תוספת זו, ובמילים אחרות – מדוע היה חשוב לעורך זה להציג את הסתייגותו של רב אדא מניצול כוחו הסגולי לעשיית נס. כיוון אפשרי אחד הוא שיש בכך כדי להאדיר עוד את דמותו המופתית של רב אדא, שכן נוספה לו גם תכונת ענווה וצניעות. מובן שכיוון זה מבליט עוד יותר את אופיו ההגיגרי של הסיפור וממילא ממקם את העורך המאוחר בצד זה. אך ניתן להציע כיוון הפוך, ולפיו העורך מעוניין דווקא להמעט במשהו מדימויו של רב אדא. שני שיקולים עשויים לתמוך בכיוון האחרון: ראשית, יושם לב כי רב אדא משתמש במימרת ר' ינאי שלא ככוונתם הפשוטה. ר' ינאי מכוון במימרתו לבעל המופת שלא יעמיד עצמו במקום סכנה ויאמר "עושים לי נס", אך אין הוא אומר שבעל מופת יימנע מלהשתמש בכוחו לחולל נס על מנת לסייע לזולתו! אדרבה: סיפורים רבים מלמדים על רבים מבעלי המופתים שחוללו נס לזולתם. לעומת זאת רב אדא מרחיב

18. פרידמן, לאגדה ההיסטורית, עמ' 120 וראה שם בהערה 6 הפניות למחקרים קודמים.

את תחולת המימרה גם לזולתו, ושלא כדרכם של בעלי מופת, בדבריו מובעת הסתייגות משימוש בכוחו המופתי גם כשהדבר נעשה לטובת אחרים ולא לטובת עצמו. שיקול נוסף התומך בכיוון זה הוא שאם בסופו של דבר רב אדא אינו מוכן לרתום את כוחותיו הסגוליים לטובת הזולת, מה הועילו חכמים? איזו תועלת צומחת לציבור הרחב מרב, גדול ככל שיהיה, שחושש להשתמש בכוחותיו כדי להציל את העם מסכנת מפולת משום שהוא חושש לניכוי מזכויותיו בעולם הבא? כיוון כזה מציג את העורך המאוחר כמי שחותר תחת המגמה ההגיוגרפית של הסיפור המקורי.

אימוץ העמדה האחרונה אינו מחייב לומר שהעורך מתנגד לסיפורי הערצת קדושים בכלל, אך ברור שנקיטת עמדה כזאת תצריך לומר שהיא משקפת אי נחת של העורך מסיפורי המופת על רב אדא בר אהבה ואולי אף מדמותו של רב אדא עצמו כפי שהיא מצטיירת בסיפור. ממה נובע חוסר נחת זה? אם נחזור לסיפור המקורי טרם עיבודו, נתקשה למצוא פגם בדמותו של רב אדא שהרי הוא מוצג כסביל לחלוטין וכמי שאינו מודע לניצול סגולותיו בידי אחרים. יש לשקול אפוא את האפשרות שחוסר נחת זה נובע מהנהגותיו של רב אדא שנסמכו לסיפור, והן שהשפיעו על עיבוד הסיפור בידי העורך המאוחר. הנהגות אלו מופיעות בשינויים מסוימים גם במקור המקביל בירושלמי, ויש להניח שכבר לפני העורך המאוחר הופיעו הנהגותיו של רב אדא סמוך לסיפור, כפי שהדבר מצוי לפנינו.

הנהגותיו של רב אדא מופיעות בנוסח הבבלי כמענה לשאלה "מה היו מעשיו של רב אדא?" מתוך סמיכות הסיפור להנהגות ניתן להבין שהשאלה לא נשאלה בחלל ריק אלא על רקע הסיפור, כלומר מה הם אותם מעשים שהביאו את רב אדא להיותו אדם קדוש ואיש מופת עד שבכל סביבותיו לא מתרחשת מפולת. התשובה ניתנת בגוף ראשון מפי רב אדא עצמו, והוא מונה שבע הנהגות שבעיניו הן שהביאו אותו למעלתו הייחודית. ניתן לחלק את קבוצת ההנהגות הללו אלו לשלושה מרחבים שבהם הן מופיעות: הבית, רחובות העיר ובית המדרש. יש בהם שיקוף לסדר יומו של רב אדא: יציאתו מביתו דרך הרחוב אל בית המדרש. למרחב הבית יש לשייך את ההנהגה הראשונה – "לא הקפדתי בתוך ביתי". למרחב רשות הרבים יש לשייך את שלוש ההנהגות הקשורות למידות הענווה: טהרה, קדושה ותורה, הנשמרות גם בזמן לכתו ברחובות העיר. למרחב בית המדרש יש לשייך את שלוש ההנהגות האחרונות הקשורות לקדושת בית המדרש ולמידת הזהירות שהוא נוקט ביחסיו עם חבריו, תלמידי בית המדרש. כל ההנהגות מנוסחות כהימנעות מעשיית רע ולא כעשיית טוב.

התבוננות באופי ההנהגות המצויות בכל מרחב עשויה ללמד היכן ממוקדת התעניינותו של רב אדא ומהיכן היא נעדרת. ראשית, כל מרחב אמור לאכלס באופן טבעי אוכלוסיות שונות, והיה מצופה שהנהגותיו יכוונו לאוכלוסייה האופיינית למרחב. והנה, אם בבית הוא מתייחס למשפחתו ובבית המדרש הוא מתייחס לחבריו כמצופה, הרי ברחובות רשות הרבים הוא אינו מתייחס אל הציבור הרחב אלא רק

לקבוצה מצומצמת של תלמידי חכמים הגדולים ממנו בתורה. ועוד, ניתן לראות כי במרחב הבית ובית המדרש הנהגותיו נובעות מיחס של כבוד וקדושה למקום וליושבו, אולם הנהגותיו ברחוב העיר מבטאות יחס הפוך. ההנהגה שלפיה אין הוא מהרהר במבואותיה המטונפים של העיר בדברי תורה מבטאת את יחס הכבוד שלו לתורה ולא למקום. הנהגתו שלפיה אינו הולך ארבע אמות ברחוב ללא תורה ותפילין אינן מבטאות יחס פתוח ומכבד לעיר או לתושביה אלא את התכנסותו לתוך עולם של בית המדרש והתבצרותו בו גם כאשר הוא הולך ברחוב. וגם ההנהגה שלפיה אינו צועד בפני מי שגדול ממנו בתורה אינה אלא העתקת ההיררכיה השלטת בבית המדרש אל הרחוב. הרחוב עבור רב אדא אינו אלא מסדרון מעבר הכרחי מהבית לבית המדרש.

דומה אפוא שהתבצרותו של רב אדא בעולם של תורה וקדושה היא מקור כוחותיו הסגוליים – כך לפי עדותו. התכנסות זו הופכת אותו לאדם מופרש ומובדל, כלומר אדם קדוש. המאפיין הבולט של קבוצת הנהגות זו שהיא מסייעת לקידומו של היחיד במעלות הקדושה והפרישות אך אין היא מועילה לרבים, בוודאי במבט הנראה לעין. בקבוצת הנהגות של רב אדא אין אזכור לנעשה ברשות הרבים, ונראה שעניינים אלו אינם מאתגרים את עולמו של הקדוש הפורש מהמון העם. התעלותו של רב אדא במעלות הקדושה אינה מותנית בדאגה לצרכי החומריים והרוחניים של הזולת הבודד או של הרבים ובניסיון לתת לכל אלו מענה. ייתכן שדמותו של רב אדא כפי שניבטת משורת הנהגותיו היא שהשפיעה על העורך הבבלי באופן עיבודו לסיפור. לאחר מעשה העיבוד רב אדא אינו מוצג עוד כדמות סבילה חסרת אמירה אלא כדמות שיש לה עמדה ברורה על ניצול כוחו כבעל נס. רב אדא מצטייר כדמות אגוצנטרית במידת-מה, מי שאינו מוכן לסכן לא את העולם הזה ולא משהו מחלקו בעולם הבא למען עזרה לזולת ולכן הוא מתנגד שרב הונא ישתמש בכוחותיו הסגוליים לחולל נס. במעשה העיבוד מחדד אפוא עורך הסיפור את אופיו ואת עמדותיו של רב אדא.

מדוע היה חשוב לעורך הסיפור לחדד את דמותו של רב אדא? ניתן להשיב שהדבר קשור למגמה הדידקטית הכללית האופפת את סיפורי האגדה של חז"ל. מגמה זו מדרבנת את בעלי האגדה לתת גוון טיפולוגי לדמויות הסיפור וכך להבליט ולחדד את המסר המובע בו. אחת הדרכים לתאר דמויות באופן טיפולוגי היא להצמיד להן תכונות או התנהגויות שקווי אופי דומים מחברים ביניהן. מסתבר שגם כאן את ההתנהגויות האופייניות העולות מתוך הנהגותיו של רב אדא העתיק העורך לסיפור, וכך נצטיירה ביתר בהירות דמותו הטיפולוגית של רב אדא. אך לדעתנו קיים מניע נוסף לחידוד דמותו של רב אדא שאינו קשור למגמת סידור ועריכה של הסיפור הבודד אלא למגמות בעריכת קובץ סיפורי המפולת כולו, ומגמות אלו משפיעות על עריכתו של הסיפור הבודד שבתוך הקובץ. בשני סיפורים נוספים אשר יידונו להלן מצטיירות שתי דמויות בעלות התנהגויות מנוגדות לזו של רב אדא. ייתכן אפוא כי חידוד התכונות המאפיינות את הדמויות שבסיפורים היא לחדד את הניגוד שביניהן,

כלומר מגמת העורך של קובץ סיפורי המפולת אינה רק לאסוף סיפורים שיש ביניהם זיקה אסוציאטיבית או בעלי מטען תמטי דומה אלא בעיקר כדי לעמת בין תפיסות עולם המגולמות בהתנהגויותיהם של גיבורי הסיפורים. להלן נבקש לבסס השערה זו באמצעות ניתוחם של שני סיפורים נוספים בקובץ: הראשון על אודות רב הונא והשני על אודות נחום איש גמזו.

ג. מעשיו הטובים של רב הונא

אמ' [ר] ליה רבא לרפרם בר פפא
לימא לן מר מהנך מילי מעליאתא דהוה עביד רב הונא
אמ' ליה בינקותיה לא דכירנא בקשיותיה דכירנא

בימא דעיבא מפקין ליה בגוהרקא דדהבא וסאייר לה לכולה מאתא
כל אשיתא דהוה רעיעא הוה סתר לה
אי אפשר ליה למרה באני לה ואילא באני לה איהו מדנפשיה

וכל בהדי פניא דמעלי שבתא משדר שליחא לשוקא
וכל ירקא דהוה יתיר להו לגינאי זאבין ליה ושאדי ליה לנהרא
וליתביה לעניים זמנין דסמכה דעתיהו ו[לא] אתו למיזבן
ולישדייה לבהמה מאכל אדם אין מאכילין אותו לבהמ' [ה]
ולא ליזבניה כלל אם כן נמצאת מכשילן לעתיד לבא

כי הוה כריך רפתא הוה פתח ליה לדשא
אמ' [ר] כל דצריך [ל] ליתי [ל] ליעול
איכא דאמרי
מילתא דאסותא הוה גמיר
מלי כוזא דמייא ותלי ליה אמ' כל דצריך ליעול ליתי דלא ליסתכן
אמ' [ר] ליה כולהו מצינא מקיימנא להו לבר מיהא
משום דנפשי בני חילא דמחוזא

תרגום:

אמר לו רבא לרפרם בר פפא
יאמר לנו אדוני מאלו הדברים המעולים שהיה עושה רב הונא
אמר לו: בילדותו אני לא זוכר, בזקנותו אני זוכר

ביום מעונן היו מוציאים אותו באפיריון של זהב והיה מסייר בכל העיר
כל כותל שהיה רעוע היה סותר אותו.

אם אפשר לו לבעליו בונה אותו, ואם לא, בונה אותו הוא משל עצמו.
 וכל אחר הצהריים של ערב שבת שולח שליח לשוק
 וכל ירק שהיה נשאר להם לגננים קונה אותו וזורק אותו לנהר.
 וייתן לעניים? פעמים שהעניים סומכים על כך ולא יבואו לקנות.
 ויזרוק לפני הבהמה? מאכל אדם אין מאכילים אותו לבהמה.
 ולא יקנה כלל? אם כן נמצאת מכשילך לעתיד לבוא

כאשר היה בא לסעוד היה פותח את דלתו
 אמר כל מי שצריך [] יבוא [] ייכנס

יש אומרים
 דבר רפואה היה למוד
 מילא כד של מים ותלה אותו, אמר: כל מי שצריך, ייכנס יבוא שלא
 יסתכן

אמר לו הכול יכול אני לקיים חוץ מזה
 משום שרבים אנשי (הצבא?) בעיר

במענה לבקשתו של רבא לתאר את מעשיו המעולים של רב הונא הולך רב פפא
 ומונה שלוש או ארבע מן ההנהגות שנהג בזקנותו. ההנהגה הראשונה שפירט רפרם
 בר פפא עוסקת באופן טיפולו של רב הונא במבניה הרעועים של העיר והתמודדותו
 עם סכנות מפולת המצויות בה, ואילו שאר ההנהגות עוסקות בעניינים שאינם
 קשורים למפולת. לפי המודל האסוציאטיבי-חיצוני ניתן להסביר שהגורם להכנסת
 סיפור מעשיו של רב הונא לקובץ סיפורי המפולת הוא הדמיון התמטי בין ההנהגה
 הראשונה של רב הונא לשאר הסיפורים העוסקים אף הם במפולת. הבאת שאר
 ההנהגות של רב הונא יוסברו על פי מודל זה כהבאה אגב גררא.¹⁹ לעומת זאת לפי
 המודל האימננטי-פנימי נראה כי הזיקה בין הסיפורים היא ניגודית, כלומר בהבאת
 סיפור הנהגותיו של רב הונא נראה כי אין העורך מעוניין להשחיל סיפור נוסף לתוך
 אותו חוט התנהגותי שנמתח מסיפור רב אדא בר אהבה אלא דווקא להעמיד סיפור
 המבטא סוג התנהגות המנוגד לו.

הבדל בולט ראשון בין רב הונא לרב אדא הוא יחסם לאתגר שכל עיר ויושביה
 מעמידים. כאמור, רב אדא מתכנס בתוך טליתו ותורתו גם בזמן הליכתו ברחובות
 העיר. האתגר שהעיר מציבה לו לא קשור לבעיות העיר ויושביה אלא בזה שטינופה
 של העיר ומראותיה עלולים להוציאו מהמקום הקדוש שהוא מבקש להימצא בו.
 ובניגוד אליו רב הונא יוצא אל העיר ומסייר בה בכיסא של זהב, כמעין מלך, ותר

19. יסיף, סיפור העם, עמ' 255.

אחר מבנים רעועים ומטפל בהם. צריך לזכור כי לרב הונא אין כל תפקיד מוניציפלי רשמי ואין הוא אחראי על הטיפול בבתים המטים לנפול, ואף על פי כן כחלק מגישתו החברתית הוא נוטל יזמה ועושה את הנדרש על מנת להתמודד עם איומי המפולת שבעיר. רב הונא לא נשאר מסוגר בארבע אמות של תורה, כפי שאולי היה מצופה מראש ישיבה, אלא בוחר ביזמתו להקדיש מזמנו ומכספו על מנת להתמודד עם בעיות העיר ותושביה. אין צריך לומר שהיענותו לאתגרי העיר לא מקדמת את ידיעותיו בתורה או את עלייתו במעלות הקדושה – בוודאי לא במובן המקובל בתלמוד, ולפיכך התנהגות זו מבטאת סוג של הקרבה.

ההבדל הבולט השני בין רב הונא לרב אדא בר אהבה מתקשר לזיקה שהם יוצרים בין מרחבי העיר. לעיל נזכרנו שעבור רב אדא יש בעיר רק שני מרחבים חשובים: הבית ובית המדרש. רשות הרבים שבתווך הוא מקום הרה-סכנות שעל מנת להתגבר עליהם רב אדא 'סוחב' עמו למקום זה את בית המדרש וערכיו. לא כן חלוקת המרחב הנזכרת אצל רב הונא: בית המדרש אינו נזכר כלל כמקום שבו מתבטאים מעשיו המעולים. המרחבים שנזכרו מדורגים מהציבורי אל הפרטי: תחילה צוין המרחב הציבורי במובנו הכולל ביותר – 'כל העיר', לאחר מכן צוין מרחב עירוני מתוחם – השוק, ולבסוף המרחב הפרטי – הבית. בכל המרחבים הללו – מהציבורי ועד לפרטי – רב הונא פועל למען כל תושבי העיר, שלא כרב אדא המתייחס רק למעגלים הקרובים אליו – משפחתו, רבותיו וחבריו. חשובה ביותר בעניין זה היא הנהגתו של רב הונא לפתוח את ביתו לכל יושבי העיר. מנהג זה מובלט בסיפור באמצעות דברי רבא האומר שאת שתי ההנהגות הראשונות של רב הונא הוא מסוגל לחקות, אולם את ההנהגה השלישית אינו יכול משום ש'רבים בני מחוזא', ואין הוא יכול לפתוח את ביתו לכל בני העיר. כאן בא לידי ביטוי מזוקק ההבדל בין רב אדא לרב הונא: רב אדא 'מושך' את רשות היחיד – ביתו או בית מדרשו – לרשות הרבים, ואילו רב הונא 'מושך' את רשות הרבים אל תוך ביתו.

הניגוד בין רב אדא לרב הונא הוא אפוא בין הקדוש המכונס בארבע אמותיו ודבר אין לו עם המתרחש במרחב העירוני ועם הציבור המגוון המאכלס מרחב זה, ובין החכם היוצא מדל"ת אמותיו, מגלה ערנות רבה לבעיות העירוניות ומשתדל בכל כוחו וכספו לתקן. קיבוץ הסיפורים הללו על ידי העורך וסידורם זה אחר זה מבליט ומחדד את הניגוד בין העולמות.

ד. נחום איש גמזו

הסיפור החותם את קובץ סיפורי המפולת הוא הסיפור המפורסם על אודות נחום איש גמזו.

אמרו עליו על נחום איש גמזו

שהיה סומה בשתי עיניו וגידם בשתי ידיו וקטיע בשתי רגליו והיה כל גופו מוכה שחין

והיתה מיטתו מונחת בארבעה ספלים שלמים וכל כך למה כדי שלא יעלו נמלים²⁰

פעם אחת היתה מיטתו מונחת בבית רעוע ובקשו תלמידיו לפנותו אמ'ר] להם פנו כלים ואחר כך פנו מיטתי שכל זמן שמיטתי בתוך הבית מובטח אני²¹ שאינו נופל פינו את הכלים ואחר כך פינו את מיטתו מיד נפל הבית

אמרו לו תלמידיו רבי מאחר שצדיק גמור אתה למה עלתה כך כך

אמר להם אני עשיתי בעצמי פעם אחת הייתי מהלך לבית חמי והיה עמי משוי שלושה חמורים אחד שלמאכל ואחד שלמשתה ואחד שלמיני מגדים נזדמן לי אדם אחד אמ'ר] לי ר'ר' בי] פרנסיני אמרתי לו המתן לי עד שאפרק מן החמור חזרתי לאחורי ומצאתיו שמת נפלתי עליו ואמרתי עיני שלא חסו עליך כך וכך תעלה בהן ידי שלא מיהרו לפרק מן החמור כך וכך תעלה בהן וגו' [מר] לא נתקררה דעתי עד שאמרתי יהא כל גופו (מוכה) [מלא] שחין אמ'ר] לו ר'ר' בי] עקיבה אוי לי שראיתך בכך אמ'ר] לו אשריך שראיתני בכך²²

לסיפור זה שני חלקים עיקריים: החלק הראשון מתאר את מצבו הקשה מנשוא של נחום, את יכולתו למנוע מפולת ואת תמיהת תלמידיו על שצדיק כמוהו הגיע למצב זה. בחלק השני מובאת תשובת נחום לתלמידיו ובה הוא תולה את מצבו הקשה במחדל כלשהו בהתנהגותו שגרם מוות לעני. שייכותו של הסיפור לקובץ סיפורי המפולת נובעת בראש ובראשונה מהדמיון הרב בין תיאור העובדה שהימצאותו של נחום בבית מנעה את התמוטטותו ובין אירוע דומה שאירע לרב אדא. ברם, לאחר השוואה עם הסיפור המקביל בתלמוד הירושלמי עולה השאלה אם חלק זה של הסיפור על נחום כבר היה מסודר לפני עורך קובץ הסיפורים, או שמא הוא פרי

20. 'וכל כך למה כדי שלא יעלו נמלים': ליתא בכ"י ג, או.

21. בכ"י ג: 'בטוח אני שאין הבית נופל'; בכ"י מ, ל: 'שכל זמן שאני בבית אין הבית נופל עליכם'.

22. בכ"י ג: 'אשריני שראיתני בכך'; או, מ: 'אשריך שראיתני בכך שאלמלא לא ראיתני בכך לא מצאת בי כך'.

עיבודו המאוחר של עורך הקובץ שלפנינו. זה נוסח הסיפור כפי שמופיע בירושלמי
(פאה פ"ח ה"ט; כ ע"ג):

נחום איש גם זו היה מוליך דורון לבית חמוי
פגע ביה מוכה שחין אחד אמר לו זכה עמי ממה דאית גבך
אמ' [ר] ליה מיחזר
חזר ואשכחיה מית

והוה אמ' [ר] לקיבליה
עייניה דחמונך ולא יהבון לך יסתמיין
ידיה דלא פשטן מיתן לך יתקטעון
רגלייא דלא רהטין מיתן לך יתברן
ומטתיה כן

סליק לגביה רבי עקיבה
אמר ליה אי לי שאני רואה אותך כן
אמר ליה אוי לי שאני רואה אותך כן
אמר ליה מה את מקלליני
אמר ליה ומה את מבעט בייסורין

תרגום:

נחום איש גמזו היה מוליך דורון לבית חמיו.
פגע בו מוכה שחין אחד, אמר לו: זכה עמי ממה שיש אתך.
אמר לו: כאשר אחזור.
חזר ומצאו מת.

והיה אומר לפניו:
עיינים שראו אותך ולא נתנו לך ייסמאו,
ידיים שלא נפשטו לתת לך ייקטעו,
רגליים שלא רצו לתת לך יישברו,
ובא עליו כן.

עלה אליו רבי עקיבא.
אמר לו: אוי לי שאני רואה אותך כך!
אמר לו: אוי לי שאני רואה אותך כך!
אמר לו: למה אתה מקללני?
אמר לו: ולמה אתה מבעט בייסורים?

אם כן, נוסח הסיפור בירושלמי מקביל רק לחלק השני של הסיפור בבבלי, ואילו החלק הראשון המצוי בבבלי אינו מופיע בירושלמי. לסיפור על אודות נחום שבירושלמי יש בקבוצת הסיפורים שם סיפור מקביל מבחינה תמטית וצורנית:

דלמא

רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש עלון מיסחי בהדין דימוסין דטיבריא
פגע בון חד מסכן אמר לון זכין בי
אמרו ליה מי חזרון
מי חזרון אשכחניה מית

תרגום:

מעשה

רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש באו להתרחץ בבית המרחץ של טבריה
פגע בהם מסכן אחד, אמר להם: זכו בי.
אמרו לו: כאשר נחזור.
כאשר חזרו מצאו אותו מת.

קטע זה מתאר אירוע שבו ר' יוחנן וריש לקיש פגשו עני שביקש מהם צדקה והם דחו אותו לזמן שיחזרו. כאשר חזרו, מצאו את העני מת. בהמשך הסיפור בירושלמי, שלא הובא כאן, מתוארת תגובתם של ר' יוחנן וריש לקיש שהיא שונה במידה רבה מתגובתו של נחום. הדמיון התמטי והצורני של הסיפור על נחום וריש לקיש מחד גיסא לסיפור נחום מאידך גיסא מלמד שהם נוצרו על פי דגם משותף. כאמור, ר' יוחנן וריש לקיש מגיבים למות העני באופן שונה מזה של נחום איש גמזו, ומסתבר שמגמת הבאתם של שני הסיפורים בירושלמי להבליט את התגובות השונות של החכמים הנזכרים למות העני. די באמור עד כאן כדי ללמוד שסיפור נחום איש גמזו המקורי, כפי שמשקף בירושלמי, לא כלל תיאור הקשור למפולת.²³ אם אכן כל החלק הראשון של נוסח הסיפור בבבלי לא מצוי בסיפור נחום המקורי, עולה השאלה מהיכן שאב עורך קובץ הסיפורים את החלק המתאר את סגולתו המופתית של נחום למנוע את התמוטטות הבית כל זמן הוא שוהה בו. אני מבקש לטעון כי המקור הוא סיפור רב אדא בר אהבה הפותח את קובץ הסיפורים! השוואה בין סיפור רב אדא בר אהבה לחלק הראשון של הסיפור על אודות נחום החותם קובץ סיפורים זה מלמדת על קווי דמיון תמטיים וצורניים בין השניים:

23. קרלין, דרכי הסיפור, עמ' 405.

סיפור נחום איש גמזו פעם אחת היתה מיטתו מונחת בבית רעוע	סיפור רב אדא בר אהבה רב חונא הוה ליה חמארא בההוא ביתא דהוה רעיע	חפץ המונח בבית רעוע
וביקשו תלמידיו לפנותו	בעא לפנייה	רצון לפנות החפץ
אמ' להם פנו כלים ואחר כך פנו מיטתי שכל זמן שמיטתי בתוך הבית מובטח אני שאינו נופל פינו את הכלים ואחר כך פינו את מיטתו	משכיה לרב אידא בר אהבא בשמעתא עד דפנייה	בעל הנס נמצא בבית עד סיום הפינוי
מיד נפל הבית	בתר דנפק נפל	נפילת הבית מיד לאחר יציאת בעל הנס ממנו
תגובה אירגש רב אידא בר אהבה אמ' להו הינו דאמ' ר' ינאי לעולם אל יעמד אדם במקום סכנה ויאמר עושין לי נס שלא אין עושין לו נס ואם עשו לו נס מנכין לו מזכירותו		

הדמיון הרב בין הסיפורים (למעט החלק האחרון – התגובה) מעיד שהם נוצרו על פי דגם משותף. מסתבר שהדגם המקורי הוא סיפור רב אדא משני נימוקים: ראשית, כאמור, סיפור דומה על רב אדא מצוי גם בירושלמי. שנית, בסיפור נחום המצוי בירושלמי לא נזכר כלל הנס של פינוי הכלים מבית רעוע. נראה אפוא כי מעשה הנס המיוחס לנחום איש גמזו יש לראות בו תוספת מאוחרת, פרי עיבודו של עורך הקובץ, אשר שאב זאת מסיפור דומה על רב אדא בר אהבה.

ההשערה המוצעת מניחה מודל עריכה שונה מהמקובל. כפי שהובהר לעיל, המודל המקובל להסבר התהוותם של קבצי סיפורים מניח שלפני העורך מצוי מאגר סיפורים נתון, ומתוכם הוא בוחר סיפורים אחדים שכבר קיימת ביניהם זיקה תמטית או אסוציאטיבית ומאגד אותם לקובץ אחד. אכן, הדעת נותנת שעל פי מודל זה נאגדו לא מעט קובצי סיפורים – כולם או מקצתם. ברם, על פי הנאמר לעיל מוצע מודל נוסף הניצב לצד המודל הקודם: יש שהעורך יקבץ קבוצת סיפורים שמלכתחילה אין ביניהם קשר תמטי או אסוציאטיבי, והחוט שיקשר ביניהם נוצר באופן מלאכותי על ידי העורך באמצעות פעולת עריכה חזקה. כך סופח לפי ההשערה דלעיל סיפור נחום איש גמזו לקובץ סיפורי המפולת. כאמור, בסיפור

שעמד לנגד עיניו של עורך הקובץ לא נכלל החלק העוסק בנס הצלת הכלים מהמפולת, והכללת חלק זה בסיפור היא מעשה ידיו של העורך המאוחר. תוספת זו יצרה סיפור חדש שלו זיקה חזקה לקובץ סיפורי המפולת, והיא שאפשרה את הכללתו של הסיפור בקובץ זה.

השאלה היא איזו מגמה משרת עיבוד זה. לשון אחר – מה ראה עורך הקובץ לצרף לסיפור הטרגי על מות העני והעונש שקיבל עליו נחום איש גמזו את נס הצלת כלי הבית ממפולת? נראה שהמפתח לפתרון שאלה זו הוא התמונה הניגודית שעולה מתוך ההשוואה שערכנו בין סיפור רב אדא לחלק המקביל לו בסיפור על אודות נחום איש גמזו. כפי שעולה, הסיטואציה שאליה נקלעו שני האישים דומה, אולם דווקא על רקע הדמיון הזה בולט הניגוד בין תגובותיהם. רב אדא מתקומם נגד ניצולו על ידי רב הונא לעשיית נס, שמא לא יעשו לו נס, ואם יעשו שמא ינכו מזכויותיו, ולעומתו נחום לא רק שאינו מסתייג אלא אף יוזם את הישגותיו בבית עד לפינוי הכלים ובזה קורא לתלמידיו לסמוך על הנס, ולא רק שאינו חושש שמא לא יעשו לו נס אלא בטוח הוא שיעשה לו נס. כיוצא בזה התנהגותו מלמדת שהוא אינו חושש שינכו מזכויותיו.

יש לשער אפוא כי סיפור נחום איש גמזו עוצב מלכתחילה בידי עורך קובץ הסיפורים כסיפור ניגודי לסיפור על אודות רב אדא בר אהבה. לפי השערה זו, הסיפור המקורי שהגיע לידי עורך הקובץ על נחום היה דל יותר וכלל רק את החלק שיש לו מקבילה בירושלמי. החלק הראשון, המתאר את יחסו של נחום איש גמזו לנס פינוי הכלים ושאינו מופיע בירושלמי, נשאב, כאמור, מסיפור דומה על רב אדא. הוא התווסף לאחר מכן על ידי עורך קובץ הסיפורים לסיפור המקורי, וכך התעבתה גרסת סיפור נחום איש גמזו שבבבלי. המוטיבציה המשוערת של עורך הקובץ הייתה להציג דגם התנהגות של קדוש ובעל נס המנוגד לדגם ההתנהגות של רב אדא בר אהבה, חלק ממגמות העריכה של הקובץ כולו.

ראיית הסיפור הבודד על נחום מתוך פרספקטיבה רחבה יותר של קבוצת סיפורי מפולת ולא מתוך פרספקטיבה צרה של סיפור העומד בפני עצמו משפיעה על האופן שבו יש להבין את משמעותו הרעיונית של הסיפור. אילו התפרש הסיפור מתוך עצמו בלבד ולא מתוך ההקשר שבו הוא נתון, ניתן היה לומר שמרכז הכובד של הסיפור טמון בחלקו השני, קרי: האשמה הכבדה שנחום חש נוכח מות העני, האחריות ללא סייג שהוא נוטל עליו עקב כך וקבלת הייסורים.²⁴ החלק הראשון המתאר את נס פינוי הכלים יתפרש כאקספוזיציה שנועדה להציג את נחום כצדיק גמור. אולם עתה, משנתברר שחלקו הראשון של הסיפור נתווסף על ידי עורך הקובץ על מנת לעמת אותו חזיתית עם סיפור רב אדא, נודד מרכז הכובד של הסיפור לחלק

24. הנושאים הנזכרים – כולם או מקצתם – בעיני חוקרי האגדה הם ענייני המרכזיים של סיפור נחום. ראה חייקין, נחום; גולדברג, אשמה; קרלין, דרכי הסיפור; טרופר, כחומר ביד היוצר, עמ' 143–144.

זה, ובו יש לחפש את משמעותו העיקרית, ואילו החלק השני יתפרש כחלק הבא לתמוך במסר של החלק הראשון ומסייע לחדד אותו.

ניתן לאשש את הדברים מתוך השוואה מבנית בין סיפור רב אדא לסיפור נחום. כאמור, לאחר הסיפור המתאר את כוחו הסגולי של רב אדא להישמר ממפולת מובא קטע המתאר את מעשיו הטובים של רב אדא אשר בזכותם זוכה הוא לנסים. והנה, גם בסיפור הבבלי על נחום מופיעים שני העניינים בסדר דומה. החלק הראשון מתאר את כוחו הסגולי של נחום להישמר ממפולת, וחלקו השני של הסיפור מתאר את התנהגותו יוצאת הדופן, אשר בשלה זוכה הוא לנסים. נראה אפוא שהגרסה הבבלית לסיפור נחום נוצרה מתוך היצמדותו של המספר הבבלי לתבנית הסיפור על רב אדא. בעקבות התבנית החדשה שניתנה לסיפור נחום מתחוללים בו שינויי משמעות: מעתה עיקר עניינו של הסיפור הוא בחלקו הראשון, ואילו לחלקו השני תפקיד דומה לחלק השני שבסיפור רב אדא. בשני הסיפורים לחלק השני נועד תפקיד משני בלבד שעניינו הסבר סוד כוחן הפלאי של דמויות הזוכות לנס.

לפי זה משמעות הסיפור על אודות נחום איש גמזו קשורה לדרכי תגובתו של החסיד לאיומי מפולת לעומת תגובתו של רב אדא בר אהבה. התכונה האחת המאפיינת את תגובתו היא נטילת אחריות לגורל הזולת, נכונות להשתמש בכוחותיו הסגוליים לטובת הזולת והעמדת טובת הזולת לפני טובתו, שלא כרב אדא המסרב לסייע לזולתו באמצעות שהייתו בבית שסכנת מפולת מרחפת עליו מחשש לפגיעה בו או בזכויות השמורות לו לעולם הבא. תכונה אחרת המאפיינת את התנהגותו היא מידת הביטחון שהוא אוזחז בה המתבטאת בביטחונו הבלתי מעורער שהבית לא יתמוטט כל עוד הוא שוהה בו, וגם זה בניגוד גמור לרב אדא שאינו מוכן לסמוך על הנס ולכן אינו מוכן לשהות בבית שסכנת מפולת מרחפת עליו.

העניין האחרון דורש הרחבה מסוימת. כיצד יש להבין את הגישה שמייחס עורך הקובץ לנחום איש גמזו ולפיה ניתן לסמוך על הנס גם במקום סכנה? מה הבסיס לביטחונו הגמור של החסיד שייעשה לו נס? ייתכן שתשובה לכך טמונה במהלך אחר שמבצע העורך והוא מעשה הצירוף של שני הסיפורים – סיפור פינוי הכלים וסיפור הנכות הגופנית שקיבל נחום עליו בעקבות מות העני – והתכתם לסיפור מגובש אחד. דומה כי תכונות מסוימות של נחום המתגלות בסיפור הנכות עשויות לשפוך אור על תפיסת הביטחון העומדת ביסוד סיפור פינוי הכלים. בעמידתו מול העני המת ובקבלתו את הענישה הגופנית הקשה מתגלה נחום לא רק כמי שנוטל אחריות על מעשיו ומחדליו אלא גם כמי שנכון לשלם מחיר המשנה את מצבו בעולם מן היסוד. נחום לא נרתע מכך.

צירופם של שני הסיפורים על ידי העורך יוצר זיקה מטונימית בין נכות הגוף ובין הבית הרעוע, ובמילים אחרות: בין חוסר רתיעתו של נחום מהאפשרות שגופו ייהפך מגוף בריא לגוף רעוע ובין חוסר רתיעתו מרעיעותם של כותלי הבית המטים לנפול. נכונותו של נחום לקבל עליו נכות קשה משקפת התנהגות של אדם אשר נכון להרפות ולשחרר את אחיותו מכל מה שעשוי להבטיח לו ביטחון חומרי. באופן

פרדוקסלי דווקא המסוגלות הבלתי אנושית כמעט להשתחרר מהצורך להיאחז בסדר הקיים ומתחושת התלות בעולם החיצוני עשויה להעניק לאדם תחושת עמוקה של ביטחון פנימי. אני משער כי בשל זיקה זו שבין חוסר תלות בעולם החיצוני ובין תחושת ביטחון פנימי, המתגלמת באישיותו של נחום כפי שהיא משתקפת בסיפור הנכות, נבחרה דמות זו לייצג את הדמות הניגודית לרב אדא בר אהבה.

ה. הזיקה של קובץ הסיפורים לסוגיה ההלכתית

בחינת הסיפורים מתוך הקשרם הכולל אי אפשר שתסתפק בבחינת הזיקה שבין הסיפורים הבודדים למסגרת הכללית של הקובץ, אלא יש לבחון את זיקת הקובץ כולו למסגרת הסוגיה ההלכתית שבתוכה הוא שובץ. בחינה כזאת עשויה לתרום תרומה חשובה להבנת מגמותיו של עורך הקובץ.²⁵ הסוגיה ההלכתית שקדמה להבאת קובץ הסיפורים מוסבת לדברי המשנה 'וכן עיר שיש בה דבר או מפולת אותה העיר מתענה ומתרעת' (תענית ג, ד). את דברי המשנה הללו, שלפיהם יש להתריע במקרה של חשש למפולת, מעמיד התלמוד בנסיבות מיוחדות:

תאנא

מפולת שאמרו בריאות ולא רעועות,

שאינן ראויות ליפול ולא שראויות ליפול.

הינו בריאות הינו שאינן (בריאות) [ראויות] ליפול?! הינו רעועות הינו הראויות ליפול?!

לא צריכה דנפלה מחמת גבהה, אי נמי דקימא אגודא דנהרא (=או גם, שעומד על גדות הנהר)

כי הא דההיא אשיתא רעיעתא דהואי בנהרדעא (=כמו אותו כותל רעוע שהיה בנהרדעא)

התלמוד מביא ברייתא שלפיה התרעה והכרזת תענית מחשש למפולת מתקרבת מותנית במילוי שתי דרישות: א) כותליהם של בתי העיר 'בריאים', כלומר חזקים וללא סדקים; ב) כותלי העיר לא ראויים ליפול. שתי הדרישות הללו נראות זהות לחלוטין ומעין כפל העניין במילים שונות, ועל כן מקשה התלמוד על הברייתא מדוע היה צריך לכפול ולומר 'בריאות' וגם 'שאינן ראויות ליפול', הלוא זה היינו הך! על זה משיב התלמוד כי אין כאן כפילות, וכי ייתכן שהכתלים יהיו 'בריאים' ואף על פי כן יהיו ראויים ליפול, ולחילופין לא יהיו בריאים, דהיינו רעועים, ועם זאת אין הם ראויים ליפול. הכיצד? התלמוד מביא דוגמה לכל מצב. למצב הראשון ניתן להביא לדוגמה כותל גבוה שהוא בריא אולם ראוי ליפול מחמת גובהו. למצב השני ניתן להביא לדוגמה כותל על שפת הנהר. כתלים אלו רעועים מחמת המים

25. סקירת מחקרים בנושא זה ראו רובינשטיין, סיפורים, עמ' 15–21; הנ"ל, יצירה, עמ' 1–10.

השוחקים אותם, אולם הם אינם צפויים ליפול מיד אלא מסוגלים להישאר על כנם עוד שנים רבות. לפי תשובת התלמוד, בשני המצבים הללו רק דרישה אחת התמלאה ולכן אין מקום להכריז על תענית ולהתריע מחשש למפולת.

הסוגיה ההלכתית מקושרת לקובץ הסיפורים באמצעות המילים 'כמו אותו כותל רעוע שהיה בנהרדעא', שהמשכם בסיפור רב אדא בר אהבה שנדון בהרחבה לעיל, דהיינו התלמוד מביא כדוגמה לכותל רעוע שאינו צפוי ליפול מיד את סיפור הכותל הרעוע שעמד בנהרדעא במשך שלוש עשרה שנים ואנשים פחדו לעבור תחתיו. ונשאלת השאלה מה מאפיין את הקשר בין סוגיית התלמוד לסיפור רב אדא ולשאר סיפור הקובץ. על פניו ניתן היה להסביר – וכך בדרך כלל מבינים זאת – כי אין זיקה רעיונית מהותית בין הסוגיה ההלכתית לקובץ הסיפורים. הקשר מתמצה בכך שסיפור רב אדא מדגים מקרה של כותל רעוע שלא עומד ליפול ותו לא. לשאר סיפורי הקובץ אין כל זיקה לסוגיה ההלכתית, והם הובאו אגב הסיפור הראשון. לפי גישה זו סיפורי הקובץ עובדו וסודרו במסגרתו ללא תלות בסוגיה ההלכתית הצמודה אליו. תומכי גישה זו יניחו, מן הסתם, שהקובץ כולו היה ערוך ומוכן לפני קישורו לסוגיית התלמוד הנוכחית, והעורך, שלא היה מעוניין לקטוע את הרצף של קובץ הסיפורים, הביאו בשלמותו ולא הסתפק בהבאת הסיפור הרלוונטי על רב אדא.

ברם, בעקבות ההצעה שהוצגה לעיל, ולפיה לסיפור נחום איש גמזו יש זיקה רעיונית ברורה לסיפור רב אדא בר אהבה, והסיפור על נחום עובד ביד חזקה כסיפור ניגודי לסיפור רב אדא, ניתן לטעון שקיים קשר פנימי בין סיפורים אלו לסוגיה ההלכתית שקדמה להם. במרכזו של קשר זה – כך אני מבקש לטעון – ניצב הדיוק הפרדוקסלי של התלמוד מהברייתא שלפיו ייתכן שכותל יהיה רעוע ואף על פי כן אין הוא ראוי ליפול, וייתכן שכותל יהיה 'בריא' ואף על פי כן הוא יכול ליפול. נראה לי שעורך הקובץ מבקש לתת פשר ומשמעות לאוקסימורון שהסוגיה ההלכתית הותירה אחריה. פשר כזה ניתן באמצעות פרשנות מטפורית, המעתיקה את המציאות החומרית-חיצונית אל הזירה הנפשית-פנימית, ולפיה בכתלים הרעועים שאינם נופלים ובכתלים הבריאיים הנופלים ניתן לראות מיצגים סמליים של המצב האנושי. טרנספורמציה דומה מצויה באנלוגיה ההלכתית שעורך התלמוד הירושלמי בין 'בית בריא' לאדם בימי בחרותו ובין 'בית רעוע' לאדם בימי זקנותו: 'בתים שאמרו בריאים אבל לא מרועעים ודכוותה (=ושכמותה) בחורים אבל לא זקנים' (תענית פ"ג ה"ה). ייתכן שתופעה לשונית דרבנה את הטרנספורמציה שמבצעים כאן שני התלמודים, והיא השימוש הכפול במונח 'בריא': בלשון חכמים הוא מציין את מצבם של כתלים עשויים חומר וגם את מצבם של אנשים בשר ודם.

להבנתי, בפרדוקס הטמון במצב האנושי שבו הבריא נופל והרעוע נותר על כנו יש לראות את גרעינו הפנימי של העיקרון המארגן את קובץ הסיפורים. ולא זו בלבד, אלא יש לראות בו גורם יוצר לחלקים חשובים מסיפורי הקובץ. דומה כי בסיפורים שאוגדו בקובץ יש ניסיון להתמודד עם התמונה החידתית שמעלה פרדוקס זה ועם

השאלות הנובעות ממנו. הבעיה העיקרית שעמה מתמודדים הסיפורים היא מהו אותו יסוד נפשי-מנטלי המאפשר לאדם הנתון במציאות אובייקטיבית קשה ומעורערת שלא להילכד בה וליפול עמה. כדרך של תשובות הניתנות באמצעים נרטיביים אין בסיפורי המפולת שבקובץ פתרון גלוי וחד-משמעי, אלא הם מציגים מעין גלריה של דמויות הנתונות במציאות שבה בתים רעועים עלולים לקבור תחתם את יושביהם ומתארים את דרכי התמודדותם עם האיום הנשקף. שומעי סיפור האגדה או קוראיה מוזמנים על ידי עורכי קובץ הסיפורים להתבונן בדרכי ההתמודדות של הדמויות עם איומי המפולת ולהסיק בעצמם מסקנות מתבקשות. ההנחה שהפרדוקס הנזכר טמון בתשתיתו של קובץ הסיפורים ומתפקד כמניע רב עוצמה ליצירתו מאפשרת להבין טוב יותר את מגמת הסיפוח של סיפור נחום איש גמזו המקורי לקובץ סיפורי המפולת. סיבת בחירתו של העורך דווקא בסיפור נחום שעמד לפניו – כמעט כפי שהוא בירושלמי – לשמש מצע לסיפור המפולת, היא שדמותו של נחום כפי שהיא משתקפת בסיפור המקורי יכולה להדגים באופן מוחלט את הפרדוקס שבין מצב פיזי רעוע ובין חוסן נפשי. מצד אחד אין לך דמות בסיפורי החכמים שמצבה הפיזי מתואר באופן כה חמור – גידם בשתי ידיו, חגיר בשתי רגליו ועיוור בשתי עיניו, ומצד אחר לא רק שנחום אינו מתלונן על מר גורלו אלא אף מעלה על נס את ההיבט החיובי של מצבו הרעוע כמי שנקרתה לידו הזדמנות לתקון ומגדיל לעשות כאשר כנגד נימת הקינה העולה מדברי ר' עקיבא 'אוי לי שראיתך בכך' הוא מתריס 'אוי לי שלא ראיתך בכך', שכן אין אדם צריך לבטל בייסורים הבאים עליו.

ו. סיכום ומסקנות

במאמר זה נבדקה השפעת המסגרת הכללית של קובץ סיפורים על עיבודם של הסיפורים הבודדים הנתונים בו ונדידת משמעויות הסיפור מקוטב אחד של הסיפור לקוטב האחר בעקבות מעשה העיבוד. המוטיבציה הראשונית להתעניינותי בקובץ הסיפורים נוצרה לאחר השוואה שערכתי בין סיפור נחום איש גמזו שבבבלי למקבילו בתלמוד הירושלמי, וזו גם קבעה פחות או יותר את מסגרת הדיון. תוך כדי העיון התברר שהמסגרת שבה נתון סיפור נחום איש גמזו בתלמוד הבבלי, היינו קובץ סיפורי מפולת, השפיעה במידה רבה על צורתו של הסיפור הבבלי לעומת מקבילו הארץ-ישראלי ואף גרמה שיחידה סיפורית שלמה – בדויה יש לומר – התווספה לנוסח הסיפור הבבלי. ממצא זה, החורג מהדיון בסיפור נחום איש גמזו כשהוא לעצמו, הביא אותי לדון בסיפור זה ובעוד שני סיפורים בקובץ כהדגמה לתופעה כללית של השפעת המסגרת הרחבה על סיפור האגדה הבודד. ניתוחם של הסיפורים בקובץ סיפורי המפולת מראה שסיפורים אלו כונסו ואוגדו בקובץ על פי פרדיגמה רעיונית-פנימית ולא רק על פי הפרדיגמה האסוציאטיבית. צירופם של סיפורים על יסוד רעיוני ייתכן במקרים שיש יסוד רעיוני משותף בין

הסיפורים, אולם גם על רקע של ניגוד רעיוני, כפי שלעניות דעתי אכן אירע במקרה דנן. ברם, אין להסיק מכאן שמעשה העריכה כולל רק ברירה של סיפורים מוכנים ואיגודם יחד. אדרבה: מסקנה נוספת שעולה מהדיון היא שאין לראות במסגרת הקובץ מדיום שנועד אך ורק לאגד סיפורים קיימים על יסוד דמיון אסוציאטיבי, אלא לא פחות מכך יש לראות במסגרת זו סדנת יצירה של ממש, אשר הסיפורים הבאים בכור היתוכה עשויים לשנות משמעותית את פניהם המקוריות. כך עלה לשניים משלושת הסיפורים שנדונו במאמר זה: לסיפור רב אדא בר אהבה ולסיפור נחום איש גמזו. מתוך השוואה בין גרסתם הבבלית של סיפורים אלו לגרסתם הארץ-ישראלית עולה שבגרסת הסיפור הבבלית נוספו יחידות סיפוריות שאינן בירושלמי כלל. נטען שתוספות אלו הן מעשה ידיו של עורך קובץ הסיפורים שבבבלי אשר נועדו לחדד את קווי האופי הטיפוסיים של גיבורי הסיפורים על מנת להבליט את הניגוד בין טיפוס החסיד המיוצג כאן על ידי רב אדא בר אהבה לעומת טיפוס החסיד המיוצג על ידי נחום איש גמזו. מסקנה שלישית הנובעת משתי קודמותיה היא שקיבוצם של סיפורי הקובץ לא נעשה על יסוד מכנה משותף שהיה קיים מלכתחילה בין הסיפורים המקוריים. דוגמה בולטת לכך היא סיפור נחום המקורי שבמקורו לא כלל שום אלמנט הקשור למפולת, ורק היחידה הסיפורית שהוסיף עורך הקובץ אפשרה לכלול את הסיפור בקובץ סיפורי המפולת.

ניתוקו של סיפור ממסגרתו המקורית והכנסתו למסגרת חדשה עשויים לגרום שינויים במשמעות הסיפור. בהיות הסיפור נתון בקובץ סיפורים שהעיקרון המאגד אותם הוא רעיוני ולא אסוציאטיבי, את המשמעות החדשה שמבקש העורך הנוכחי להנחיל יש למצוא בזיקות תמטיות, מבניות ולשוניות שהסיפור מקיים עם שאר סיפורי הקובץ הנוכחי ולא במקורות הספרותיים הקודמים שמהם נשאב הסיפור. יש להניח שהמסר העיקרי שעורך זה מבקש להעביר טמון בחלקי הסיפור שיש להם דמיון – בין שהוא על דרך ההתאמה ובין שהוא על דרך ההנגדה – לשאר הסיפורים שבקובץ. ניתן לומר אפוא כי מגמותיו של עורך הקובץ ואופן עיבודו לסיפורים השפיעו במידה ניכרת על הקומפוזיציה שלהם ועל משמעותם הרעיונית. למשל, הוספת היחידה הסיפורית בסיפור נחום הסיטה את משמעותו הכוללת של הסיפור ממובנו המקורי. בסיפור המקורי המצומצם, כפי שהוא מתגלם בנוסח הירושלמי, המסר העיקרי טמון ברגשי האשמה של נחום על מחדלו שהביא למות העני ובקבלת הייסורים ההרואית שקיבל חסיד זה עליו. לעומת זאת בנוסח הבבלי המשוכלל המסר העיקרי של הסיפור טמון בחלק הראשון, אשר כזכור התווסף על ידי העורך, דהיינו באופן התמודדותו של נחום איש גמזו עם סכנה של איום מפולת. חלק זה של הסיפור מתבלט מאליו כחלק שבו טמון המסר העיקרי של הסיפור בשל זיקה ניגודית ברורה שלו עם סיפור רב אדא בר אהבה.

נראה שהמוטיב החוזר בסיפורי הקובץ שנדונו – דרכי ההתמודדות עם סכנת מפולת – נועד להציג באמצעותו את היחס בין מצב החומרי שנתון בו אדם ובין מידת ביטחונו בה'. יכולת ביטול הישות העצמית ונטיות אגוצנטריות היא תנאי מוקדם

לקניית מידת הביטחון וגם ליכולת להזדהות עם הזולת – סבלו וצרכיו. נחום איש גמזו ניחן ביכולת זו ומוצג כצדיק גמור בניגוד לרב אדא בר אהבה שצדיקותו אינה גמורה.

עוד הודגמה במאמר זה החשיבות שבהכנת הזיקה שבין הסוגיה ההלכתית ובין קובץ האגדות שצמוד לה. היכולת לעמוד על זיקה זו מאפשרת ללמוד על מגמותיו של הקובץ, על השיקולים שהנחו את העורכים בברירת הסיפורים ובדרכי עיבודם.

קיצורים ביבליוגרפיים

- אורבך, אמונות
בר, מעשי כפרה
גולדברג, אשמה
חושן, תורת הייסורים
חייקין, נחום
טרופר, כחומר ביד היוצר
יסיף, סיפור העם
כהן, ישיבות מקומיות
פיינטוך, כוהנים
פיינטוך, רב אדא
פרידמן, לאגדה ההיסטורית
פרידמן, ר' עקיבא
קרלין, דרכי הסיפור
רובינשטיין, יצירה
רובינשטיין, סיפורים
- א"א אורבך, אמונות ודעות, מהדורה שנייה מתוקנת, ירושלים תשל"ג.
מ' בר, 'על מעשי כפרה של בעלי תשובה בספרות חז"ל', ציון מו (1981), עמ' 159–181.
ע' גולדברג, 'אשמה ותשובה – בין קפקא לנחום איש גמזו', בתוך: א' שגיא ונ' אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב, תל אביב תשס"ב, עמ' 625–635.
ד' חושן, 'תורת הייסורים בתפיסת האלוהות של ר' עקיבא', דעת – כתב עת לפילוסופיה וקבלה 27 (תשנ"א), עמ' 5–33.
א' חייקין, 'נחום איש גמזו – "בעל הייסורים": עיון מתודולוגי', דרך אגדה ב (תשנ"ט), עמ' 65–75.
ע' טרופר, כחומר ביד היוצר – מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים תש"ע.
ע' יסיף, סיפור העם העברי, הדפסה שנייה מתוקנת, ירושלים תשנ"ט.
ב' כהן, 'ישיבות מקומיות בתקופת התלמוד (רב ששת, רב אדא בר אהבה ורב המנונא)', ציון ע (תשס"ה), עמ' 447–471.
י' פיינטוך, 'בין כוהנים לחכמים', על אגדה אחת בהקשרה הרחב בבבלי יומא', מחקרי ירושלים בספרות עברית כג (תש"ע), עמ' 1–14.
י' פיינטוך, 'אגדת רב אדא בר אבא, כפל הקשרים וכפל מסרים באגדה בסוגיה תלמודית אחת', מחקרי ירושלים בספרות עברית כז (תשע"ד), עמ' 1–19.
ש"י פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', בתוך: ש"י פרידמן (עורך), ספר הזיכרון לשאול ליברמן, ניו-יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 119–264 (הנ"ל), סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, ניו-יורק וירושלים תש"ע, עמ' 389–432.
S. Friedman, 'A Good Story Deserves Retelling – The Unfolding of the Akiva Legend', in J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition, The contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggadah*, Tübingen 2005, pp. 71–100.
(הנ"ל, לתורתם של תנאים – אסופת מחקרים מתודולוגיים ועיוניים, ירושלים, תשע"ג, עמ' 376–395).
א' קרלין, 'דרכי הסיפור בשני התלמודים: מאמר שני', מאזניים ה-ו (ת"ש-תש"א), עמ' 399–408.
J.T. Rubenstein, *Creation and Composition*, Tübingen 2005.
J.T. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition and Culture*, Baltimore-London 1999.

עם ישראל בהגותו ובמנהיגותו של רבי מנחם מענדל שניאורסון

מאת
יעקב גוטליב

רבי מנחם מענדל שניאורסון (להלן: רמ"מ) הוא מן המנהיגים היהודים הבולטים במאה ה-20, ותוארו "הרבי מליובאוויטש" מגדיר אותו כמנהיגם של חסידי חב"ד. מאמר זה לא יעסוק ברמ"מ כמנהיג של חסידים אלא כמנהיג של עם, בייחוד על פי תודעתו. בהקשר זה חסידי חב"ד משמשים שליחים של רמ"מ להגשים את הנהגתו הכלל-ישראלית. מנהיגותו של רמ"מ מבוססת על הגות חסידית מיסטית מחד גיסא ועל התבוננות במציאות הריאלית מאידך גיסא. הוא המשיך את ההגות החב"דית של קודמיו, אך לא ניתן למצוא בו חידוש מרחיק לכת.¹ ניתן לומר שרמ"מ הקצין מגמות שקיימות במשנת קודמיו וניסח אותן ניסוח רדיקלי, כפי שנראה להלן. עיקר חידושו של רמ"מ הוא מנהיגות פרגמטית חובקת עולם שינקת כמובן מההגות המיסטית. המחקרים העוסקים במנהיגותו של רמ"מ הדגישו בעיקר את הפן המשיחי.² כאן אבקש להציג תמונה רחבה יותר שהפן המשיחי משתלב בה אך איננו בהכרח היסוד המרכזי.

1. יסודות ההנהגה של רמ"מ

מנהיגותו של רמ"מ מבוססת על שלושה יסודות: א) ההשקפה החב"דית על אודות מהותו, תפקידו וייעודו של עם ישראל; ב) תודעת השואה; ג) מתח משיחי שירש מחותנו, רבי יוסף יצחק.

1.1. ההשקפה החב"דית על אודות מהותו, תפקידו וייעודו של עם ישראל

כידוע אחת מאבני היסוד של ספר התניא היא ההשקפה כי לכל יהודי יש נשמה אלוהית, "חלק אלוה ממעל ממש".³ בעל התניא מתאר את הקשר בין הקב"ה לבני ישראל כקשר שבין אב לבניו.⁴ במאמרי חסידות ובשיחות עממיות רמ"מ מרבה לעסוק במעלותיו של עם ישראל ככלל ובמעלותיו של כל יהודי כפרט, ובמשנתו

1. דב שוורץ מכנה את רמ"מ "מאסף לכל המחנות" (ד' שוורץ, מחשבת חב"ד מראשית ועד אחרית, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"א, עמ' 212).

2. ראה למשל א' דהן, 'דירה בתחתונים': משנתו המשיחית של ר' מנחם מענדל שניאורסון (הרבי מליובאוויטש), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ז; י' קראוס, השביעי: משיחיות בדור השביעי של חסידות חב"ד, תל אביב תשס"ז; M. Friedman, 'Habad as messianic: fundamentalism: From local particularism to universal Jewish mission', *Accounting for Fundamentalisms* (1994), pp. 328-357.

3. תניא, פרק ב, דף ו ע"א.

4. שם, שם.

ביטויים מפליגים במעלתם של בני ישראל. ואף כי רמ"מ משתדל להראות את ההמשכיות למשנתו של בעל התניא, נראה כי הוא מפליג מעבר למשנתו. אם בעל התניא כתב כי אצל 'הבינוני' "נפש החיונית הבהמית שמס"א [= שמסטרא אחרא]... היא היא האדם עצמו וא"כ הוא רחוק מה' בתכלית הריחוק",⁵ הרי רמ"מ כתב:

שהמציאות העיקרית והאמיתית של יהודי (גם כנשמה בגוף למטה) היא הנפש האלוקית שלו, שהיא "חלק אלוהי ממעל ממש" עד – בלשון הידוע "ישראל וקוב"ה כולא חד", ולכן כל יהודי בכל מצב שנמצא קשור ומחובר עם הקב"ה.⁶

ואם מקובלים ואדמו"רי חב"ד דיברו על "קוב"ה אורייתא וישראל חד הם"⁷ בזיקה לשורש הנשמה, הרי רמ"מ קובע מפורשות:

"ישראל וקוב"ה כולא חד" לא רק מצד הנשמה למעלה אלא כל מציאותו – כנשמה בגוף יחד היא "כולא חד" עם הקב"ה כביכול.⁸

רמ"מ מסביר כי לקשר של הקב"ה עם עם ישראל ישנם שלושה רבדים:

- א. קשר של אהבה הדומה לאהבת אב לבנו הגדול. אהבה זו יכולה להיות תגובה על חכמתו, מידותיו והתנהגותו של הבן. כיוצא בזה ישנה אהבה של הקב"ה לעם ישראל כשהם במצב רוחני נעלה, לומדי תורתו ומקיימי מצוותיו.⁹
- ב. קשר של אהבה הדומה לאהבת אב לבנו הקטן. אהבה זו אינה קשורה למעלתו של הבן אלא לעצם היותו בן. כך הקב"ה אוהב את עם ישראל מצד היותם "בנים למקום".¹⁰ רמ"מ מרבה לצטט כאן פתגם המיוחס לבעש"ט: "כל יהודי חביב אצל הקב"ה כמו בן יחיד שנולד להורים זקנים לעת זקנתם, ועוד יותר מזה".¹¹
- ג. במתן תורה התחדש רובד נוסף של קשר בין הקב"ה לעם ישראל: הקב"ה בחר בעם ישראל. בחירה זו מושרשת בעצמות האלוהית וחזקה ופנימית יותר מהקשר הטבעי שבין אב לבן.¹² בחירתו של הקב"ה אינה רק בנשמה היהודית אלא גם בגוף היהודי.¹³ יתר על כן, לעתיד לבוא תתגלה מעלת הגוף לגבי הנשמה.¹⁴ ולכן

5. שם, פרק כט, דף לו ע"א-ע"ב.

6. רמ"מ, התוועדויות, תשנ"א, ד, עמ' 278 (סדרת הספרים "התוועדויות" כוללת עשרות כרכים המשכתבים את התוועדויות של רמ"מ בבית מדרשו ומתורגמים לעברית. הסדרה החלה לצאת החל משנת תשמ"ב על ידי הוצאת קה"ת ברוקלין-ניו יורק ועדיין לא הושלמה. חלק מהסדרה נכללת תחת השם תורת מנחם: התוועדויות. השנה שאני מציין אינה שנת ההוצאה אלא שנת ההתוועדות).

7. למקורו של הביטוי ומשמעותו ראה ב' ז"ק "ועוד לגלגולה של האמרה 'קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד'", קרית ספר נז (תשמ"ב), עמ' 179-184; מ' חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים תשנ"א, עמ' 179-180; י' תשבי, "קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד": מקור האמרה בפירוש 'אדרא רבא' לרמח"ל, קרית ספר נ (תשל"ה), עמ' 480-492 (השלמות למאמר: עמ' 668-674).

8. התוועדויות, תשנ"ב, ב, עמ' 143. (ההדגשה שלי. י"ג).

9. רמ"מ, אוצר לקוטי שיחות, ב, הוצאת קה"ת (נדפס בירושלים) תשע"א, עמ' 470.

10. שם, שם.

11. התוועדויות, ז, תשי"ג, עמ' 211; שם, יג, תשט"ו עמ' 33 ועוד.

12. אוצר לקוטי שיחות, א, הוצאת קה"ת (נדפס בירושלים), עמ' 370-372.

13. התוועדויות, תשנ"ב, א, עמ' 325-326 ועוד. רמ"מ מסתמך על התניא פרק מט, דף סט ע"ב-דף ע"א.

”צריך להיות גוף בריא ושלם מצד עצם מציאותו שהוא גוף של יהודי”.¹⁵ רמ”מ אף הרחיק לכת וקבע ”שיהודי צריך להשתדל להיות עשיר”.¹⁶ קביעה זו אינה פופולרית כלל בספרות חז”ל ובקהילה הרבנית.

1.1.1. מחויבות אלוהית

בחירתו של הקב”ה בעם ישראל יוצרת מחויבות אלוהית כלפי עם ישראל. בהיותו ”נשיא הדור”¹⁷ רמ”מ מדבר לא רק על חובותיו של עם ישראל כלפי הקב”ה אלא אף על חובותיו של הקב”ה כלפי עם ישראל. ניסוחיו של רמ”מ גובלים לפעמים במה שנראה כחוצפה כלפי שמיא:

בזמן הגלות שבני”א אינם נמצאים במקומם ומצבם האמיתי – הרי הם בבחינת ”אורחים”, ובמילא צריך הקב”ה לקיים מצות הכנסת אורחים – ליתן להם כל המצטרך להם.¹⁸

רמ”מ דורש בזכותו של כל יהודי לתבוע מהקב”ה את כל צרכיו ואף מעבר לכך:

דורנו זה ניתנה לו הרשות לתבוע מאת הקב”ה... שכאור”א צריך לקבל מידו הפתוחה הקדושה והרחבה... בתכלית הריבוי... כולל גם שאצל כאור”א מישראל נעשה מעמד ומצב של עשירות מופלגה.¹⁹

על עיכוב הגאולה אומר רמ”מ:

הטענה והתביעה היא (לא לבני”א) אלא לקב”ה כביכול, כדברי משה רבינו אוהבן של ישראל למה... הצל לא הצלת את עמך”.²⁰

רמ”מ ראה באדמו”רי חב”ד, והוא בתוכם, ”ממוצע המחבר” בני”א עם הקב”ה,²¹ וככזה הוא נותן עצות והוראות לא רק לבני ישראל אלא אף לקב”ה. רמ”מ קרא לרבנים לפסוק הלכה שעל הקב”ה להביא את הגאולה ואמר:

הקב”ה שמח על כך שבני”א נותנים לו עצה ופס”ד [= ופסק דין] לסיים את הגלות הארוך ולהביא את הגאולה האמיתית והשלמה.²²

14. התוועדיות, תשנ”א, א, עמ’ 140 ; שם, תשנ”ב, א, עמ’ 326 ועוד.

15. התוועדיות, תשנ”ב, א, עמ’ 229. (ההדגשה שלי. י”ג).

16. שם, שם, ב, עמ’ 296. (ההדגשה שלי. י”ג).

17. כך כינה רמ”מ את חותנו רבי יוסף יצחק ואין ספק שראה את עצמו כממשיכו בתפקיד ואף אמר מפורשות: ”נשמתו בי” (שם, תשי”א, א, עמ’ 326).

18. שם, תשנ”א, א, עמ’ 130. (ההדגשה שלי. י”ג).

19. שם, שם, עמ’ 211.

20. שם, שם, ב, עמ’ 144. (ההדגשה שלי. י”ג).

21. שם, תשי”ג, א, עמ’ 257. (ההדגשה שלי. י”ג).

22. שם, תשנ”ב, א, עמ’ 59. (ההדגשה שלי. י”ג). וראה שם, תשנ”א, ד, עמ’ 344.

1.1.2. בחירה עצמית הדדית

בחירתו של הקב"ה בעם ישראל יצרה על פי רמ"מ גם בחירה עצמית של עם ישראל בקב"ה, החזקה יותר ופנימית יותר מההכרה הטבעית של בן לאביו. מכאן קובע רמ"מ כי כל יהודי במהותו ועצמותו בוחר באלוקות, וגם אם לפעמים לא נראה כך, הרי זה רק בחיצוניות.²³ מעניין שאת בחירתו של כל יהודי בקב"ה בתורתו ובמצוותיו מבסס רמ"מ אף על טקסט מיימוני המסביר מדוע גט שנכפה על ידי בית דין מוגדר גט שניתן "ברצונו" של המגרש. הרמב"ם מנמק ואומר:

מאחר שהוא רוצה להיות מישאל, רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו. וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גירש לרצונו.²⁴

רמ"מ חוזר ומבהיר כי כל יהודי שייך לממלכת כוהנים וגוי קדוש ולא לחטא, ואם הוא חוטא הרי זה רק בחיצוניותו.²⁵ רמ"מ אף מרחיק לכת וטוען שחטא של יהודי נובע מעלילה שסובבו מלמעלה כדי להביאו לירידה שאחריה תבוא "עליה נעלית שלא בערך".²⁶

1.1.3. קשר מעגלי

על פי רמ"מ, הקשר בין "ישראל אורייתא וקודשא בריך הוא" אינו קשר קווי אלא מעגלי,²⁷ כלומר ברובד מסוים הקשר של ישראל והקב"ה הוא באמצעות התורה. אבל ברובד אחר הקשר בין ישראל לקב"ה הוא קשר ישיר. רמ"מ חוזר ומדגיש כי הקשר של הקב"ה לעם ישראל הוא קשר עצמי שאינו תלוי בתורה, "אלא שע"ד הרגיל ענין זה גופא מתגלה בפועל על ידי התורה... לפי סדר העבודה ע"ד הרגיל...

23. אוצר לקוטי שיחות, א, הוצאת קה"ת (נדפס בירושלים), עמ' 372.
 24. משנה תורה, הלכות גירושין, פרק ב הלכה כ. ראה י' גוטליב, שכלתנות בלבוש חסידי – דמותו של הרמב"ם בחסידות חב"ד, הוצאת בר אילן רמת גן תשס"ט, עמ' 158, 164-165.
 25. במכתב לגד יעקבי כותב רמ"מ: "מאמין אני בכל איש ואשה הישראלים אשר, בלשון חכמינו ז"ל, הם 'מאמינים בני מאמינים', אלא שמפני סבות צדדיות וחיצוניות, כנ"ל, חלק מהם שומרים מצוות לכל פרטיהן, וחלקם – לעת עתה שומרים מצוות בחלקן. ואפילו זה שמדגיש ששומר הוא רק מצוות שיסודן בשכל ובין אדם לחברו וכו' וכו', הרי בעת קיום מצוה זו לפתע מרגיש בנפשו שזהו הקשר שלו עם אביו וזקנו וזקן וזקנו, וזהו הקשר שלו עם כל עמנו בני ישראל בכל מקום שהם מימות עולם, מתחיל מיציאת מצרים ומעמד הר סיני, אשר אז לקח לו ה' גוי מקרב גוי במסות ובאונות ובמופתים והכריז עליו 'והייתם לי סגולה מכל העמים' גו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'. וכמו שאין אדם שליט על העצם שלו, כי אם רק בנוגע למעשה דיבור ומחשבה, הלבושים החיצוניים שעל הגוף, כן גם כן בנוגע לעמנו, אשר מיום צאתו מארץ מצרים הוכרו עליו על ידי בורא העולם שהוא גוי קדוש. והודעה זו והצהרה זו וזכרו זה מתיחסים לא רק לגוי כולו בתור כלל, אלא גם לכל אחד בתור יחיד. במלים אחרות, איני מאמין שיש מבני ובנות ישראל מי שהוא חילוני במובן שמשמשים בו עתה, כלומר מציאות חילונית, שהרי הוא בן וחלק מגוי קדוש, אלא שיש מהם עוסקים בעניני חול, ויש מהם עוסקים בעניני קודש, ויש מהם עוסקים, בסגנון הידוע, בחולין על טהרת הקודש" (אגרות קודש, כז, קה"ת ברוקלין נ"י תשס"ח, עמ' שצט).
 26. התוועדות, תשנ"ב, ב, עמ' 348-349; שם, תשמ"ה, ד, עמ' 2145.
 27. אוצר לקוטי שיחות, ב, הוצאת קה"ת (נדפס בירושלים), עמ' 572-573; התוועדות, תשנ"א, ד, עמ' 281-282.

צריך יהודי ללמוד תורה ולקיים מצוותי, ועי"ז מתגלית מעלתו של יהודי".²⁸ את האמרה המפורסמת של רס"ג "אין אומתנו אומה אלא בתורתה"²⁹ ניתן להמיר במשנת רמ"מ במשפט "אין אומתנו מגלה את מהותה אלא בתורתה". ואלה דבריו:

נשמות ישראל... בגלל העלם והסתור בעולם לא נראה בגלוי הקשר שלהם עם קוב"ה, ולכן צריכים לגלות זאת ע"י אורייתא... ועי"ז מתגלה העצם דישראל כפי ש"שישראל וקוב"ה כולא חד".³⁰

על ידי התורה יהודי מביא את מהותו לידי גילוי, ואך ורק על ידי התורה יהודי יכול לחיות בהרמוניה בין נשמתו לחייו בפועל.³¹ כל בחירה המנוגדת לתורה חותרת נגד מהותו הפנימית וכך חוטא האדם לעצמו ולנשמתו. יהודים רבים שפנו לרמ"מ וטענו שהם חסרי סיפוק ונטולי אושר בחייהם נענו שמצוקתם הנפשית נובעת מהסתירה בין מהותם הפנימית לתודעתם ואורחות חייהם הגלויים.³² יהודי מומר שטען בפני רמ"מ כי הוא מאושר דווקא בגלל דבקתו באותו האיש נענה כי הוא במצב חמור של מחלה עד שהוא מרגיש את עצמו בריא.³³ יש להעיר כי גישתו של רמ"מ שיהודי שומר מצוות חי בהרמוניה פנימית ובשלוו נפש מנוגדת לגישתו של בעל התניא הטוען כי דווקא על האדם החותר לשלמות דתית נגזרה התמודדות ומלחמה בלתי פוסקת בין הנפש האלוהית ובין הנפש הבהמית למעט צדיקים שהם בבחינת יחיד סגולה.³⁴

1.1.4. ישראל קודמים לתורה

בעניין היחס בין עם ישראל לתורה מצטט רמ"מ מדרש חז"ל הקובע מפורשות כי ישראל קודמים לתורה.³⁵ ואף שהמדרש מדבר על קדימה בזמן, רמ"מ מדגיש ש"הקדימה לא רק בזמן, אלא גם (ובעיקר) במעלה".³⁶ על פי קביעה זו מסביר רמ"מ

28. שם, שם, שם, עמ' 281.
29. הנוסח המדויק לפי תרגום הרב י' קאפח: "שאומתינו בני ישראל אינה אומה אלא בתורתה" (הנבחר באמונות ובדעות, מאמר שלישי, ירושלים תש"ל, עמ' קלב).
30. התועדויות, שם, שם, עמ' 282.
31. מורה לדור נבון, א, עמ' 114; ג, עמ' 15, 24 (הספר מורה לדור נבון כולל אגרות של רמ"מ שבחר וסידר מזכירו האישי הרב ניסן מינדל. האגרות נכתבו במקור באנגלית ותורגמו לעברית על ידי המערכת. הספר יצא בכפר חב"ד, כרך א בשנת תשס"ד, כרכים ב-ג בשנת תשס"ה).
32. ראה שם, א, עמ' 30: "אין פלא בחוסר שלווה פנימית באיש או אשה הישראלית אם אין הנהגתם מתאימה לטבע הפנימי והעצמי שלהם, זאת אומרת מתאימה למה שנאמר בתורתנו הקדושה" (איש האמונה, עמ' 167. הספר איש האמונה כולל מכתבים של רמ"מ וראיונות עם אנשי ציבור אודותיו. הספר נערך על ידי ד' סיני ו' גינוסר ויצא בהוצאת "אשכנז" תל אביב 2011).
33. את הדו שיח המרתק ניתן לראות ב: https://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=oR5WGLvy-hw יש להניח כי רמ"מ מושפע מעמדת הרמב"ם בפרק השלישי של "שמונה פרקים".
34. תניא פרק י"ב ואילך: "המאבק המתמיד ביצר הוא אפוא ממהותו של הבינוני" (עמנואל אטקס, בעל התניא, ירושלים תשע"ב, עמ' 160).
35. תנא דבי אליהו רבה, יד.
36. התועדויות, תשנ"ב, א, עמ' 229.

סוגיות בהלכה ובהגות היהודית³⁷ ומדגיש כי התורה קיימת למען ישראל ולא להיפך: "יהודי הוא 'כולא חד' עם הקב"ה, ואין הוא אמצעי לדבר אחר, אלא הכוונה והתכלית היא בו גופא"³⁸. וכך מסביר רמ"מ את ההלכה שפיקוח נפש דוחה את קיום התורה: "תורה ניתנה בשביל בני" ... ולכן פקו"נ דוחה כל התורה כולה, ולא להיפך"³⁹. רמ"מ מסביר מדוע בתי חב"ד אינם מסתפקים רק בהפצת יהדות וחסידות אלא עוסקים גם בסיוע גשמי:

מעלתם של ישראל שקדמו לתורה... היא לא כפי שנמצאים בגן עדן נשמות בלא גופים, אלא כפי שנמצאים בעולם הזה נשמות בגופים... ולכן משתדלים בחב"ד להתעסק בטובתם של בני" לספק כל צרכיהם, גם צרכים גשמיים כפשוטם, לאו דוקא בתנאי שילמדו תורה, אלא מפני שמדובר אודות בני ובנות ישראל אנשים נשים וטף, שמציאותם קדמה לכל העולם כולו, גם לתורה.⁴⁰

בשיחה עם הרב מרדכי אליהו, רומז רמ"מ כי יחסו לבריאות הגוף ולרווחה כלכלית הוא חידוש בהשוואה לשיטת הרמב"ם המתייחס לבריאות הגוף ולרווחה הכלכלית רק כאמצעי לעבודת השם.⁴¹

1.1.5. אהבת ישראל

בשיחות רבות רמ"מ מטיף לאהבת ישראל ללא תנאים וקורא לאחדות ישראל.⁴² אולי לא מקרה הוא שבמאמר הראשון של רמ"מ כאדמו"ר חב"ד הוא מספר סיפורי אהבת ישראל על כל אחד מן האדמו"רים שקדמו לו,⁴³ ובשיחתו האחרונה, בשבת פרשת שקלים תשנ"ב, הוא עוסק "באחדותם של ישראל".⁴⁴ אך אל נחשוב כי אהבת ישראל מטה את רמ"מ לפשרות. ההיפך הוא הנכון: מתוך מחויבות לאהבת ישראל, על פי תפיסתו, קורא רמ"מ לשלוחיו להפיץ תורה ומצוות לכל יהודי באשר הוא ומאמין שבזה הוא עושה את המיטב עבורו כפרט ועבור עם ישראל ככלל. רמ"מ

37. ראה שם, שם, שם, עמ' 228-232; י' גוטליב (לעיל הערה 24), עמ' 169-170.

38. התוועדויות, תשנ"א, ד, עמ' 279.

39. שם, שם, שם, עמ' 281. מעניין להשוות את פרשנותו של רמ"מ להלכה זו לפרשנותו של רש"ז בספר התניא פרק כד: "ומה שפיקוח נפש דוחה שאר עבירות וגם יעבור ואל יהרג היינו כפי' חז"ל אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" (דף ל ע"ב).

40. התוועדויות, תשנ"ב, א, עמ' 229-231.

41. התוועדויות, תשנ"ב, א, עמ' 229-231. כידוע הרמב"ם מציג בהלכות דעות פרק ד' את בריאות הגוף כחובה דתית, "שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה". כמו כן הוא מציג בהלכות תשובה פרק ט' את הרווחה הכלכלית שמבטיחה התורה כדי ש"נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה". רמ"מ מציג את שיטתו המייחסת ערך עצמי לבריאותם ולרווחתם של בני ישראל כנוסף נוסף לדברי הרמב"ם. על יחסו של רמ"מ למשנת הרמב"ם ראה י' גוטליב (לעיל הערה 24).

42. שיחות של רמ"מ בנושא אהבת ישראל לוקטו בספר שערי אהבת ישראל, היכל מנחם ירושלים תש"ס.

43. ספר המאמרים מלוקט, ב, קה"ת ברוקלין נ"י תשס"ד, עמ' רס"ח-רס"ט.

44. התוועדויות, תשנ"ב, ב, עמ' 357 ואילך.

אינו מוכן שקירוב יהודים לתורה יהיה כרוך בפשרות בהלכה.⁴⁵ מסיבה זו נפרדו בעבר דרכיהם של רמ"מ ושל ר' שלמה קרליבך.⁴⁶

1.1.6. זרמים ביהדות

למרות קריאתו של רמ"מ לאחדות ישראל הוא רחוק מתפיסה פלורליסטית. רמ"מ אינו פתוח להכיר בגוונים שונים של יהדות. הזרם היחיד הלגיטימי בעיניו הוא היהדות האורתודוקסית. וכך כתב:

"יהדות אורתודוקסית" הוא יתור לשון. "יהדות" באופן מוחלט איננה כוללת את האידאולוגיות הרפורמיות והקונסרבטיביות. ללא ספק עצם המילה "רפורמה" מצביעה על משהו שהשתנה והוחלף, כך שזה כבר לא המקור האוטנטי. דומה לכך היא האסכולה הקונסרבטיבית, אשר מצדדת בהחלפת או הגבלת חוקי התורה בהתאם לשינויי הזמן והמקום – ובכך היא מכחישה את האופי האלוהי והבלתי ניתן לשינוי של התורה. למעשה, התורה נקראת תורת אמת, משום שהאמת אינה ניתנת לשינוי, או למיתון, או להתפשרות, וברגע שזה קורה, ולא משנה באיזו מידה ובאיזה היקף היא חדלה להיות אמת.⁴⁷

כאשר הסופר הרמן ווק הציע לרמ"מ להקים בקליפורניה בית ספר יהודי בהנהלה משותפת של אנשי חינוך מהזרם האורתודוקסי, הקונסרבטיבי והרפורמי, דחה רמ"מ את ההצעה בתוקף.⁴⁸ רמ"מ כותב וחוזר וכותב כי ההיסטוריה של העם היהודי הוכיחה כי כל זרם שסטת מדרכם של חז"ל סופו שנכחד.⁴⁹

1.1.7. עצמות ומהות בגוף

רמ"מ מאמין כי על ידי לימוד תורה וקיום מצוותיה יהודי מגלה ומממש את מהותו, היינו את האלוהי שבקרבו, וכך הוא מקיים את ייעודו לעשות לקב"ה דירה בעולם. וכך כתב:

על ידי עבודתם של ישראל... מתגלית בעולם מציאותם האמיתית... שקדמו לכל דבר, בהיותם חד עם עצמותו ית' ולכן על ידם נעשית הארץ דירה לעצמותו ית'.⁵⁰

45. "וכמשנ"ת כמה פעמים בפירוש דיוק לשון המשנה "הוי מתלמידיו של אהרן כו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" – שצריכים לקרב את הבריות לתורה ולא להיפך "לקרב" ולהוריד את התורה ח"ו אל הבריות, על ידי וויתורים ח"ו ופשרות וגרעונות בהלכות התורה" (רמ"מ, לקוטי שיחות, לג, קה"ת ברוקלין נ"י, תשנ"ד, עמ' 147).

46. שלמה קרליבך, למען אחי ורעי, תקוע תשס"ג, עמ' 273. ישנן עדויות בעל פה שהניסוח של רמ"מ היה חריף ממה שמוצג בספר זה. ראה למשל בסרט "לעולם אינך יודע", בו מצוטט ר' שלמה קרליבך כמי שאמר: "לובביך זרקו אותי".

<http://www.youtube.com/watch?v=7np6jL8dHUU>

47. מורה לדור נבוך (לעיל הערה 31), א, עמ' 131.

48. איש האמונה (לעיל הערה 32), עמ' 268-271.

49. שם, עמ' 114-115.

50. התוועדות, תשנ"א, ד, עמ' 233.

במילים אחרות: כשיהודי מגלה בעולם את המהות היהודית שבו ממילא מתגלה בעולם המהות האלוהית. אחת מאמירותיו המרעישות של רמ"מ נוגעת לקודמו ריי"ץ ומגדירה אותו "עצמות ומהות בעצמו כפי שהעמיד עצמו בגוף".⁵¹ אמירתו מעוררת המחלוקת של רמ"מ אינה חורגת מהשקפתו על אודות כל יהודי. כל יהודי נושא בקרבו את המהות האלוהית, והרבי מממש אותה בגלוי ובשלמות. ואף שרבים מבני ישראל אינם מממשים את ייעודם, יצא רמ"מ נגד המקטרגים על עם ישראל ושלל בתוקף קריאה לחזרה בתשובה בדרך של הפחדות ואיומים. רמ"מ דגל בקירוב יהודים בדרכי נועם על ידי "הדגשת מעלתו האמיתית של כל אחד ואחד מישראל".⁵²

1.1.8. מעמד האישה

מנהיגותו של רמ"מ בולטת בשיתוף הנשים במערכה על דמותו של עם ישראל.⁵³ רמ"מ יוזם הקמת ארגוני נשים וממריץ אותם לפעילות. לעתים הוא נואם ודורש בבית מדרשו לפני נשים בלבד כדי לחזקן ולהעצים את כוחן. בניגוד למסורת היהודית הקדומה רמ"מ עודד נשים לחזק את הקשר שלהן עם התורה לא רק באמצעות שמירת מצוות, אמירת פרקי תהילים, צניעות וכו' אלא אף באמצעות לימוד תורה שנחשב בעבר נחלתם של גברים בלבד.⁵⁴ רמ"מ מעלה על נס את כוחן וסגולתן של הנשים וטוען שבמציאות ההולכת ומתפתחת אנו עדים לפעמים ליתרון של הנשים בידע ובהבנת התורה.⁵⁵ רמ"מ חזר וקבע כמה פעמים כי ערב הגאולה יש להתכונן לעידן שבו תתגלה מעלתן של הנשים על האנשים.⁵⁶

51. שם, תש"י, א, עמ' 25 (ההדגשה שלי. י"ג). רמ"מ היה ער לביקורת על דבריו והגיב לה בהערה 17: "ראיתי בעלי נגלה מקשין ע"ז וברעש גדול". על האדמו"ר כביטוי מוגשם של עצמות האל בגוף אדם ראה א' דהן, "יחי אדונינו מורנו ובוראנו" האדם האלוהי, מאפייני המשיחיות החב"דית והפולמוס המלווה אותה, ראשית, 2 (2010), עמ' 147-182.
52. שם, תשנ"א, ב, עמ' 115. ניתן לצפות בשיחה נוקבת של רמ"מ נגד המקטרגים בכתובת: https://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=UZ3ai16Xp_o
53. על נשים במשנתו של רמ"מ ראה א' וייל, "נשים ונשיות במשנתו של הרבי מלובביץ" אקדמות כב (תשס"ט) עמ' 61-85; י' קראוס, "דור הגאולה – תפקידן של נשים במשנתו של הרב מנחם מענדל שניאורסון, האדמו"ר מליובאוויטש" בתוך אביבה שרבט (עורכת), אישה חוה, אדם: נשיות יהודית בין התפתחות למסורת, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשס"ט, עמ' 145-163.
54. "צריך ללמדן תושבע"פ... ועד לשקו"ט [שקלא וטריא] שבתורה שמטבע האדם (איש או אשה) שחפץ ומענג יותר בלימוד זה" (שערי הלכה ומנהג, ג', ירושלים תשנ"ג, עמ' קלה). וראה י' גוטליב (לעיל הערה 24), עמ' 36-37.
55. "בנוגע ללימוד התורה, ידיעת התורה והבנת התורה בשכל... רואים במוחש... שמדור לדור... ישנה הוספה בזה ע"י נשים ובנות... ועד שיתכן שלפעמים הבעל או האח הגדול צריך לשאול את האשה או האחיות איך להתנהג בדבר חדש שאירע אצלם" (התועדויות, תשמ"ח, ג, עמ' 368). ניתן לצפות בשיחת זו שהשמיע רמ"מ בפני קהל של נשים בלבד בכתובת: https://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=vvc4fya9DAw
56. ראה למשל, שערי הלכה ומנהג (לעיל הערה 54), עמ' קל"ו הערה 39.

1.1.9. רעיא מהימנא

רמ"מ סובר שכל אחד ממנהיגי ישראל החל ממשנה רבנו הוא בבחינת "רעיא מהימנא", היינו רועה נאמן "שעבודתו לעורר ולגלות את האמונה שבכל אחד מישראל שמצד עצם הנשמה... באופן שאח"כ יעבדו עבודתם בכח עצמם".⁵⁷ את ה"מאמר" העוסק בתפקידם של רועי ישראל, המיוסד על הפסוק "ואתה תצוה את בני ישראל", חילק רמ"מ בידו לכל באי בית מדרשו – אנשים, נשים וטף – כשבויעים לפני האירוע המוחי שלקה בו באדר א' תשנ"ב.⁵⁸ ניתן לראות במאמר זה מעין צוואה רוחנית של רמ"מ.

1.2. תודעת השואה

המכה שהנחיתה השואה האיומה על עם ישראל הביאה לתגובות שונות אצל מנהיגים דתיים שונים.⁵⁹ רמ"מ לא שש לעסוק בשואה מזווית הראייה של התיאודיצאה. אמנם בהגותו המוקדמת הוא השווה את השואה לניתוח מכאיב שנועד לרפא את החולה,⁶⁰ אולם בהגותו המאוחרת הוא שלל כל הצדקה לשואה וסירב בתוקף לראות בשואה עונש לעם ישראל.⁶¹ בעניין זה התבטא רמ"מ באופן רדיקלי ונחרץ, ואלה דבריו:

השמדת ששה מליון יהודים באכזריות הכי גדולה ונוראה — שואה איומה שלא היתה (ולא תהי' ר"ל) דוגמתה במשך כל הדורות - לא יכולה להיות בתור עונש על עונות, שכן, אפילו השטן עצמו לא יוכל למצוא חשבון עונות בדור ההוא שיהי' בו כדי להצדיק ח"ו עונש חמור כזה!⁶²

57. התוועדות, תשנ"ב, ב, עמ' 340.

58. מאמר זה מכונה גם "קונטרס פורים קטן". בליל י"ד באדר א' תשנ"ב חילק רמ"מ כ-8000 קונטרסים. ניתן לצפות ברמ"מ מחלק את הקונטרס בכתובת:

<http://video.chabad.info/newvideo/video.php?id=2220>

59. יש על כך מחקרים רבים, למשל י' אליאך, 'תגובה לאסון השואה במסגרת יהודית מסורתית', בתוך ישראל גוטמן וגדעון גרייף (עורכים), השואה בהיסטוריוגרפיה: הרצאות ודיונים בכינוס הבין-לאומי החמישי של חוקרי השואה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 591-604; ח' אשכולי וגמון, בין הצלה לגאולה: הציונות הדתית בארץ-ישראל לנוכח השואה, ירושלים תשס"ד; א' שביד, בין חורבן לישועה: תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה, תל אביב תשנ"ד ועוד.

60. אמונה ומדע, כפר חב"ד תשל"ז, עמ' 115-124. דבריו של רמ"מ עוררו את זעמה של חברת הכנסת חייקה גרוסמן והיא פרסמה תגובה חריפה בעיתון על המשמר, 22.8.1980. רמ"מ ענה לגב' גרוסמן במכתב ארוך. ראה איש האמונה (לעיל הערה 32), עמ' 189-194. ניתוח עמדתו המוקדמת של רמ"מ ראה אצל מ' ורדיגר, השואה כנקודת מפנה תיאולוגית, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ח, עמ' 4-48. וראה מאמרו של יהודה באואר, "היכן היה האלוהים? היהדות החרדית ויחסה לשואה", יהדות חופשית 23-24 (2001), עמ' 29-38.

61. ורדיגר (בהערה הקודמת) הציג את עמדתו המאוחרת של רמ"מ בשולי הדברים כנספח לפרק ולא נתן לה את המקום הראוי לה. לדעתי, משנתו המוקדמת של רמ"מ התבססה על משנת ריי"צ (ראה א' שביד, בין חורבן לישועה, לעיל הערה 59, פרק ג). עמדתו המאוחרת של רמ"מ מבטאת עצמאות מחשבתית שהתפתחה אצל רמ"מ עם השנים, והדברים עדיין צריכים עיון ומחקר. הפניות לתגובתם של ריי"ץ ורמ"מ על השואה ראה אצל ד' שוורץ (לעיל הערה 1), עמ' 286-287 הערה 82.

62. התוועדות, תשנ"א, ב, עמ' 120.

כמו כן הוא התנגד בתקיפות לשימוש של מנהיגים דתיים בשואה להרתעה והפחדה משואה נוספת אם לא יחזרו בני ישראל בתשובה.⁶³

1.2.1. למלא את החלל

רמ"מ ראה את עצמו מנהיג שתפקידו למלא את החלל שנוצר בעם בעקבות השואה – הן חלל פיזי והן חלל רוחני. למרות התנגדותו ל"ציונות" כאידיאולוגיה הוא הכיר במדינת ישראל כמקום מפלט בטוח לעם היהודי.⁶⁴ והכריז כי ארץ ישראל היא המקום הבטוח ביותר עבור העם היהודי.⁶⁵ הוא אסר את עזיבת הארץ או ביטול אירועים גם בעתות מצוקה ופחד כמו ערב מלחמת ששת הימים או במלחמת המפרץ.⁶⁶ רמ"מ תמך בביטחונה ובעוצמתה הצבאית והכלכלית⁶⁷ של המדינה וגילה עניין וידע מרשימים בתחומים אלה.⁶⁸ הוא היה בקשר עם מנהיגים בזירה הפוליטית ובזירה הביטחונית ולעתים אף ניסה להשפיע עליהם, והייתה לו הערכה רבה לאנשי צבא ומוסרים את נפשם למען עם ישראל גם אם אינם שומרי תורה ומצוות. כשתת אלוף (לימים אלוף) יוסי בן חנן, בעל עיטור העוז, התלבט אם להמשיך בקריירה צבאית ולהיענות לבקשתו של הרמטכ"ל לקבל עליו את הפיקוד על חיל השריון, אמר לו רמ"מ: **"ויצא ידי חובתו בהגנת הארץ לשלמות הארץ, לשלמות העם ולשלמות התורה"**. במילים ספורות שכנע רמ"מ את בן חנן לקבל עליו את התפקיד.⁶⁹

כמו כן רמ"מ ניסה להשפיע באופן מיסטי על ניצחונם של חיילי צה"ל במערכה להגנת העם והארץ.⁷⁰ הוא עודד עלייה לארץ ישראל אך התנגד לעלייה בלתי מבוקרת שלא מביאה בחשבון את גורל הקהילות היהודיות הנשארות בגולה, את כוח

63. שם, עמ' 121.

64. ש"ד וולפא, בין אור לחושך, קרית גת תשס"ו, עמ' 23-24. על יחסו של רמ"מ למדינת ישראל ראה א' דהן (לעיל הערה 2), עמ' 330-335. וראה להלן, הערה 85.

65. התוועדות, תשנ"א, ב, עמ' 189 (ההדגשה במקור).

66. מ' פרידמן ו' היילמן, הרבי מלובביץ' בחייו ובחיים שלאחר חייו, הוצאת דביר ומרכז זלמן שזר, ירושלים 2011, עמ' 204, 247. בכתובת:

http://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=CmrDfZzkv0Y

ניתן לצפות כיצד הודף רמ"מ בתקיפות את החוששים לחזור לארץ בזמן מלחמת המפרץ ואף רומז כי מי שיימנע מלחזור לארץ בגלל פחד הרעה תרדוף אותו במקום שבו נשאר.

67. בכתובת: http://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=Ed-QqZEUKQ ניתן לצפות כיצד רמ"מ מברך את יו"ר הבונדס באמריקה ומבקש ממנו להעביר למשקיעים את המסר הזה: "כל אחד שמשקיע את נכסיו, את כספו בארץ ישראל, זהו הבנק הבטוח ביותר הקיים בזמננו" (תרגום מאנגלית).

68. הדברים ידועים ומפורסמים. על מעורבותו של רמ"מ בענייני פוליטיקה וביטחון ישראל ניתן לצפות בסרט: *Faithful & Fortified 1, 2 & 3* בהפקת JEM.

בקטעים קצרים מתוך הסרטים אמונה בחזית ניתן לצפות בכתובת:

http://www.he.chabad.org/library/article_cdo/aid/1043939/jewish/-_.htm

כתבה על הסרטים הכוללת גם קטעים שמתוכם התפרסמה בידעות-יהדות (24.6.2012) תחת הכותרת "אני והרבי מלובביץ' ע"י איתמר מרילוס בכתובת:

<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4246315,00.html>

69. אמונה בחזית (לעיל הערה 67) דקה 8:52-9:49.

70. רא"י גוטליב (לעיל הערה 24) עמ' 195-196; מ' פרידמן ו' היילמן (לעיל הערה 66) עמ' 201-205.

השפעת הקהילה היהודית על מדיניות החוץ של מדינתם ועוד.⁷¹ יתר על כן, דווקא פיזורם של בני ישראל במקומות שונים ברחבי תבל מגשים את ייעודם "לפעול את הבירור והזיכוך בכל מקום ומקום" ומכין את העולם כולו לקראת הגאולה.⁷² היבט אחר של הקיום הפיזי של עם ישראל הוא עידוד הילודה. רמ"מ הטיפה להגברת הילודה כתשובה לחלל שנוצר בשואה והתנגד בתוקף לתכנון משפחה וכל שכן להפלות.⁷³ אף את הסופר הנודע אלי ויזל עודד רמ"מ ודרבן להקמת משפחה יהודית כתשובה להיטלר. וכך כתב:

הזיכרון מהווה רק חלק אחד של המשימה המוטלת עלינו. החלק השני, ואולי חשוב יותר הוא לעבוד ולהשפיע באופן פעיל נגד מה שנקרא "הפתרון סופי" שהיטלר, כמו המן התכוון אליו. ההשפעה הנגדית צריכה להתבטא על ידי מעשים בכיוון של "כן ירבה וכן יפרוץ" ... עלינו להגביר ולהפיץ את העידוד לבנות את העם היהודי, בתור עם יהודי... בדיוק היפך מהיעד של "הפתרון הסופי". כמו בכל הדברים, כך גם בנושא זה יש צורך – בנוסף לעידוד מילולי – להפגין דוגמא חיה. במיוחד אחד שבעצמו חווה את כל הדברים חייב בהחלט להראות שלא רק שהיטלר ימ"ש לא הצליח אלא "להכעיס" אותו ואת כל אלה שסייעו לו בכך שהוא דווקא יקים משפחה גדולה עם בנים ובנות ונכדים (תרגום מידיש).⁷⁴

אשר לחלל הרוחני – רמ"מ חשש מצד אחד מהתבוללות ומנישואי תערובת ומאידך מהמרת ערכי היהדות בערכים ציוניים-לאומיים. היהודי הגלותי חשוף לאבדן הזהות היהודית ולהיטמעות פיזית ורוחנית בעמי הנכר. רמ"מ אף הרחיק לכת והשווה את הסכנה שבהתבוללות לשואה עצמה.⁷⁵ מנגד היהודי הציוני עלול להמיר את חזונו של משה "שלח את עמי ויעבדוני" בחזון הציוני: "להיות עם חופשי בארצנו". במכתב לראש הממשלה דוד בן גוריון כתב רמ"מ:

בארץ ישראל דוקא נראית סכנה אשר דור השני יקים טיפוס חדש, אשר בשם בני ישראל ידגול, אבל זו יהי' לעברו של עמנו על כל ערכיו הנצחיים והעצמיים, וגם מנגד לו - בהשקפת עולמו, בתרבות שלו ובתוכן חייו היום יומיים. מנגד למרות אשר עברית ידבר, בארץ האבות ידור וגם לשמע התנ"ך יתלהב.⁷⁶

71. רמ"מ, מורה לדור נבון (לעיל הערה 31), א, עמ' 199-203.

72. התוועדות, תשנ"ב, א, עמ' 399-401.

73. רמ"מ, בזכות נשים צדקניות (ליקוט מתורת כ"ק אדמו"ר ... מערכת "יחי המלך"), ברוקלין נ"י תשס"ה, עמ' 51-57. בכתובת:

http://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=clqIPdrXfnw
ניתן לצפות בשיחה של רמ"מ משנת תשמ"א בנושא זה. וראה מ' לאופר, "עידוד הילודה ותכנון משפחה": מכתבים נוקבים מהרבי" באחר חב"ד און ליינ: http://col.org.il/show_news.rtx?artID=69066

74. אגרות קודש, כג, קה"ת ברוקלין נ"י תשנ"ח, עמ' שעד. ראה גם מורה לדור נבון (לעיל הערה 31), ג, עמ' 175.

75. שם, עמ' 52, 57.

76. רמ"מ, אגרות קודש, יח, קה"ת ברוקלין נ"י תשס"ו, עמ' ריג. האיגרת נכתבה בט' באדר א' תשי"ט.

ברוח דומה כותב רמ"מ לישראל אלדד:

הנה הסכנה בא"י עוד גדולה יותר, כיון ששם המציאו ענינים של תחליף ותמורה שיש מקום לטעות לפרשם שהם הם חרות הנשמה, בה בשעה שהם דרגא היותר תחתונה בגלות פנימי; כוונתי לחיקוי והרדיפה להיות ככל גויי הארצות, וכיון שהוא בארץ הקדושה ובלשון הקדש הרי הסכנה בזה יותר גדולה לטמטם כיסופי הנפש לחרות האמתית והיחידה.⁷⁷

1.2.2. מלחמת תנופה

התשובה של רמ"מ לחלל הרוחני שנוצר בעקבות השואה ולחשש אבדן הזהות היהודית הוא הסתערות יוצאת דופן בעולם הרבני באמצעות מבצעי המצוות, מפעל השליחות, הקמת מוסדות חינוך ועוד.⁷⁸ רמ"מ יוזם ומתכנן "מלחמת תנופה" למען "יהדות של תורה"⁷⁹ ומצפה למהפכה וזועק:

בשעה זו הנה הקריאה הפנימית לפנימיות הנפש של כל אחד ואחת היא - להיות מהעומדים בשורה ראשונה של פעילים הממלאים תפקידם ולא רק כחובתם הפרטית, אלא גם בתור מלואים הממלאים את הכחות הכי פעילים והכי טובים מעמנו שנקצצו על ידי ההשמדה - לא רק לשלול את חילוף הערכים מן הקצה אל הקצה... אלא גם להפיץ את הערכים הנצחיים של עמנו בני ישראל, באופן הכי מוחלט, במרץ ובכח עלומים, עד שכל אחד ואחת ישמשו ניצוץ להעלות שלהבת נר הנשמה של כל אחד בסביבתו.⁸⁰

באחד מלילות חודש אדר תשע"ד נפגש הרב ישראל מאיר לאו עם רמ"מ לשיחה בארבע עיניים, המכונה בפי החסידים "יחידות". בפגישה זו סקר רמ"מ מהפכות רבות שהתרחשו בעולם וציין שבראש המהפכות עמדו פעמים רבות יהודים. הוא הביע תמיכה שיש בה גם רמז לדרישה מדוע דווקא בארץ ישראל לא מתרחשת מהפכה.⁸¹ רמ"מ תובע מחסידיו להיות חיל חלוץ בצבא המהפכה אך לא רק מחסידיו. בשנת 1964 רמ"מ קורא לגאולה כהן להוביל את הנוער בארץ ישראל לקראת חיים שורשיים וערכיים יותר, חיים של מסירות והקרבה למען עם ישראל.

77. שם, עמ' שנ"ה. האיגרת נכתבה בה' באייר תשי"ט.

78. על מוסד השליחות ומבצעי המצוות ראה י' קראוס (לעיל הערה 2), פרקים ד-ו; מ' פרידמן ור' היילמן (לעיל הערה 66) פרקים 5-6.

79. בריאיון שערך ד"ר גרשון קרנצלר עם רמ"מ בינואר 1951, ימים ספורים לאחר שרמ"מ קיבל את ה"נשיאות", התבטא רמ"מ: "עלינו לנקוט יוזמה ולצאת למתקפה, ל"מלחמת תנופה". המשימה הזאת דורשת כמובן הרבה אומץ, תכנון, חזון וגם רצון חזק להתמיד במשימה למרות כל הקשיים" (איש האמונה, לעיל הערה 32, עמ' 330). בהמשך הדברים קושר רמ"מ את החובה לצאת למלחמת תנופה למאורעות השואה: "יש משהו שעלינו להכיר בו: בעשור האחרון - או בשני העשורים האחרונים - נגרמו לעם היהודי אבדות כל כך כבדות, עד שכל אחד מאתנו צריך להיות בעל ערך כפול. זאת הסיבה שהקריאה הזאת של הרבי (הכוונה לחותנו הריי"ץ. י"ג) אל הנשק, אל המיתקפה למען יהדות של תורה, מופנית לא רק ליהודים דתיים" (שם, עמ' 332-333). בעניין זה מעניין לראות את דבריו של הרב יונתן זקס, רבה של אנגליה, בספרו לרפא עולם שכור, ירושלים 2010, עמ' 251-252, 313-315.

80. אגרות קודש, שם, עמ' תיד-טו.

81. י"מ לאו, אל תשלח ידך אל הנער, תל אביב 2005, עמ' 186-187.

הוא דיבר עמה בשפתה וביקש ממנה להוציא את הציבור הישראלי מהאפרוריות שהוא נתון בה ולהפיח בו רוח חיים, רוח קרב.⁸² רמ"מ האמין במיוחד בכוחו של הדור הצעיר הן כמשפיעים והן כמושפעים. הוא הקים את "צעירי אגודת חב"ד" ואת תנועת הילדים והנוער "צבאות השם"⁸³ וסבר שהצעירים יסחפו אחריהם את המבוגרים לפעילות אינטנסיבית של הגברת הזהות היהודית. הוא סבר כי "הדור הצעיר איננו חושש להתייצב מול אתגר... אפילו סוג של אתגר שקורא להקרבה ולשינויים בחיים האישיים שלהם".⁸⁴

1.3. מתח משיחי

כידוע, קודמו של רמ"מ בהנהגת חסידות חב"ד, רבי יוסף יצחק, העלה את המתח המשיחי לשיאים גבוהים ולנקודת האל-חזור. כבר בשנת תש"א הבטיח ריי"ץ בסגנון נבואי כי המשיח כבר עומד אחר כותלנו והעת להתכונן לבואו כבר קצרה מאוד.⁸⁵ ריי"ץ נפטר בחודש שבט תש"י, כשהבטחתו לביאת המשיח לא התממשה ואף לא נראתה באופק. אמנם הציונות הדתית יכלה לראות במדינת ישראל מימוש של חזון משיחי, אולם לא כן תנועת חב"ד, שהתנגדה לציונות.⁸⁶ רמ"מ נלחם בתוקף נגד הגדרתה של מדינת ישראל אפילו רק "אתחלתא דגאולה".⁸⁷ כאמור, הוא הכיר בחשיבות המדינה כמקום מקלט ליהודים אך שלל את הזיקה בין המדינה ובין החזון המשיחי. אם כן כיצד תתקיים הבטחתו של הריי"ץ לגאולה משיחית קרובה? רמ"מ הבין כי המשימה הוטלה עליו. כבר במאמר הראשון שבו קיבל באופן רשמי את הנהגת חב"ד הוא קובע את תפקידו ואת תפקיד הדור כולו להביא את הגאולה השלימה ואף רומז למשיחיותו.⁸⁸

82. איש האמונה, עמ' 298-306.

83. על "צבאות השם", ראה י' קראוס (לעיל הערה 2) עמ' 206-223.

84. מורה לדור נבון (לעיל הערה 31), א, עמ' 108.

85. את "נבואותיו" לביאת המשיח פרסם ריי"ץ בשנת תש"א בארבעה כרוזי "קול קורא", שהתפרסמו בעיתונים 'מארגן ושוורצאל', 'טעני' ובירחון 'הקריאה והקדושה' ועוד. על האקטיביזם המשיחי אצל רבי יוסף יצחק ראה א' שביד, תולדות הפילוסופיה היהודית בזמן החדש, ד, תל אביב תשס"ו, עמ' 296-310. וראה N. Loewenthal, 'The neutralisation of messianism and the apocalypse', in Rivkah Shatz-Uffenheimer Memorial Volume II (1996), pp. 59-73; ב' קלמנוז, מעולם ישן שנחרב לעולם חדש שנבנה: חב"ד בתקופת ר' יוסף יצחק – דוגמטיזם ופרגמטיזם, עבודת גמר, טורו קולג', ירושלים תש"ס.

86. על יחסה של תנועת חב"ד לציונות ראה א' לוז, מקבילים נפגשים, תל אביב תשמ"ה, עמ' 282-286; א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב 1994, פרק חמישי. וראה לעיל, הערה 64.

87. י' גוטליב (לעיל הערה 24) עמ' 180 והערה 45; מ' פרידמן ושי' היילמן (לעיל הערה 66), עמ' 215. לקט נרחב מהתבטאויות של רמ"מ בנושא זה ראה אגרות קודש בעניני גאולה ומשיח, מערכת דבר מלכות לעם, ברוקלין נ"י (הודפס בישראל), עמ' קעא-קצא. להלן לקט קצר: "חס ושלום לומר דברים כאלו" (עמ' קפו), "ה' יצילנו מהם ומהמונם ויכפר שגגתם ברחמי המרובים" (עמ' קפח), "הטעות המצערת והמבהילה" (עמ' קצ).

88. ניתוח של המאמר "באתי לגני" ראה אצל י' קראוס, לחיות עם הזמן, הגות והנהגה – הלכה ומעשה במשנתו של הרב מנחם מנדל שניאורסון האדמו"ר מליובאוויטש, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשס"א, עמ' 16-26. על משנתו המשיחית של רמ"מ ראה לעיל הערה 2. וראה י' גוטליב (לעיל הערה 24), פרק ו'; י' דן, המשיחיות היהודית המודרנית, תל אביב תשנ"ח, פרק י"ב; א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב תשנ"ג, פרק ה'; מ' פרידמן, 'משיח ומשיחיות בחסידות חב"ד-לובביץ', בתוך ד' אריאל-יואל, מ' ליבוביץ, י' מזור ומ' ענברי (עורכים), מלחמת גוג ומגוג, משיחיות ואפוקליפסה

1.3.1. דור הגאולה

רמ"מ מכריז על בני דורו דור הגאולה⁸⁹ וסובר שדור מיוחד זה הוא גלגול של דור הגאולה במצרים.⁹⁰ שלא כבעל התניא, הסובר כי רק מעטים בעם ישראל מסוגלים להגיע לדרגת "צדיק", סבור רמ"מ כי בדורו, דור הגאולה, כל יהודי יכול להגיע לדרגת "צדיק",⁹¹ וכי הדרך לגאולה היא לא רק הפצת היהדות באמצעות מפעל השלוחים הנזכר לעיל אלא גם הפצת מעיינות החסידות כמענה המשיח לבעל שם טוב באיגרת הידועה.⁹² בהתאם לחזון הגאולה המיימוני קורא רמ"מ לחסידיו להפיץ את שבע מצוות בני נח ופועל להנחלת מחויבות אוניברסלית מוסרית המבוססת על אמונה בבורא עולם.⁹³ על פעילות זו זכה רמ"מ להערכה והוקרה יוצאת דופן מהממשל בארצות הברית.⁹⁴

- ביהדות – בעבר ובימינו, תל-אביב 2001, עמ' 174-229; ד' שוורץ (לעיל הערה 1), פרק ד'; R. Elior, 'The Lubavitch messianic resurgence: the historical and mystical background 1939-1996', in P. Schafer and M. Cohen (eds.), *Toward the Millennium – Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden, Brill 1988, pp. 383-408; ג' לוונטל (לעיל הערה 85). גישה אחרת למשיחיות של רמ"מ ראה Elliot R. Wolfson, *Open Secret: Postmessianic Messianism and the Mystical Revision of Menahem Mendel Schneerson*, Columbia University, 2009. הפניות נוספות ראה א' דהן (לעיל הערה 51), עמ' 147 הערה 1. על פולמוס המשיחיות ראה שם, עמ' 148 והערה 2.
89. "דורנו זה הוא דור האחרון של הגלות ודור הראשון של הגאולה" (התוועדות, תשנ"א, ב, עמ' 94; שם, שם, ג, עמ' 320).
90. שם, שם, א, עמ' 143.
91. "וי"ל שלאחרי כל הענינים – של בירור וזיכרון כו' – שבנ"י עבדו במשך דורות, יכול עכשיו כל יהודי להגיע לדרגות הכי גבוהות עד "תהי צדיק" בגלוי" (שם, שם, ג, עמ' 227).
92. ההוראות להפצת יהדות והפצת ה"מעיינות" כדרך לגאולה נזכרת בשיחותיו ובאיגרותיו של רמ"מ פעמים רבות מספור. לקט של איגרות בנושא הפצת המעיינות ראה באגרות קודש בעניני גאולה ומשיח (לעיל הערה 87) עמ' צט-קלו. על הפצת המעיינות ראה א' דהן (לעיל הערה 2) פרק ד'; י' קראוס (לעיל הערה 2), פרקים ב-ג. על פעילותו המשיחית של רמ"מ ראה מ' פרידמן ושי' היילמן (לעיל הערה 66), פרק 7.
93. י' גוטליב (לעיל הערה 24), עמ' 159-160, 168-167; א' דהן (לעיל הערה 2) עמ' 369-373; י' קראוס (לעיל הערה 2), פרק שביעי.
94. הממשל בארה"ב קבע את יום ההולדת של רמ"מ ל"יום החינוך והשיתוף" בארה"ב משנת 1978. ניתן לצפות בהכרזתו של הנשיא אובמה במרץ 2013 בכתובת: <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/03/21/presidential-proclamation-education-and-sharing-day-usa-2013>. כמו כן הקונגרס בארה"ב הנפיק ב 1994 מודלית זהב לכבודו של רמ"מ. ראה <http://history.house.gov/Institution/Gold-Medal/Gold-Medal-Recipients>. תגובה נדירה ומעניינת לקביעת יום הולדתו ל"יום החינוך" בארה"ב במכתב של רמ"מ משנת תשמ"ד: "זה מספר שנים ליובאוויטש מתעניינת במצב החינוך בבתי הספר הממלכתיים של האומה לאור המבנה של המשפחה והחברה האמריקאית... כתוצאה מכך ניסינו לקדם את הרעיון שהמטרה הסופית של חינוך, במיוחד של הנוער היא לא הקניית ורכישת ידע בלבד, עד כמה שזה חשוב, אלא בראש ובראשונה לפתח את התכונה של הצעירים להיות 'מענטשן', בני אדם הגונים. במילים אחרות – אנחנו שואפים להביא לשיפור היסודות האתיים והמוסריים של החינוך... על ידי מאמצים עקביים, ובעיקר קשרים אישיים הצלחנו בעזרת השם להגיע לציין דרך חשוב, דהיינו ששני בתי הקונגרס העבירו בשנים האחרונות החלטה משותפת הקוראת לנשיא ארצות הברית לציין 'יום חינוך' בארה"ב עם הצהרה מתאימה הקוראת לעם האמריקאי להיות מודע באופן הדוק יותר לחשיבותו של החינוך ולתפקידו בעניין הלאומי. מתוך הכרה בתרומתה של תנועת ליובאוויטש למטרה זאת, 'יום החינוך' השנתי נקבע בשילוב עם יום ההולדת של ראש התנועה... אני תוהה כמה החלטות נוספות של הקונגרס האמריקאי זכו לתמיכה אישית כה נלהבת פה אחד" (מורה לדור נבחר [לעיל הערה 3], ב, עמ' 245).

1.3.2. הנשיא הוא הכול

רמ"מ מאמין כי בהיותו נשיא הדור ואף משיח שבדור, יש לו היכולת לגעת בנשמתו של כל יהודי. הוא סובר כי לכל יהודי החי בדורו ניצוץ משיחי שעתידי להידלק באמצעותו ובאמצעות שליחיו.⁹⁵ שלא כאדמו"ר הראשון, מייסד חב"ד, הוא מאמין ביכולתו לפתור מצוקות חומריות ונפשיות, כלכליות ובריאיות,⁹⁶ פרטיות וכלליות ובלבד שצאן מרעיתו, היינו העם כולו, יישמע להוראותיו ולעצותיו "בכל עניני תורה ומצוות, ובנוגע להנהגת חיי היום-יום הכללית".⁹⁷ ושוב, בניגוד לבעל התניא, שפעל כדי לצמצם את מספר המבקרים בחצרו, רמ"מ מעודד את יצירת הקשר אתו באמצעות מכתבים, יחידויות, התוועדויות המוניות, חלוקת כוס של ברכה וחלוקת הדולרים המפורסמת. הוא מגלה שביעות רצון מהתופעה ההולכת ומתרחבת של נהירת יהודים לבית מדרשו המפורסם "770" וסובר כי "ראיית פני הצדיק ונשיא הדור פועלת בהרואים".⁹⁸ אף את מלכת היופי מירי גולדפרב מקבל רמ"מ במאור פנים, מעניק לה מברכותיו וקורא לה לנצל את היופי שלה "לעניינים יפים בתורה ומצוות".¹⁰⁰

רמ"מ סובר כי בניגוד לגאולת מצרים, שבה נשארו חלקים מעם ישראל במצרים, בגאולה העתידה ייקחו חלק כולם ללא יוצא מן הכלל. לכן יש להכין את העם כולו בכלל ובפרט לקראת הגאולה ולא לוותר ולא להתייאש מאף יהודי.¹⁰¹

95. "עניניו של נשיא הדור, פתגמיו ותורותיו כו' – שייכים לכאו"א מבני הדור, שהרי "הנשיא הוא הכל" (התוועדויות, תשמ"ו, א, עמ' 341); "וכיון ש'הנשיא הוא הכל', שכולל כל הניצוצות דמשיח שבכאו"א מישראל, בחי' היחידה הפרטית, נמצא, שנשמתו היא בחי' היחידה הכללית, נשמתו של משיח, ולכן הוא המשיח שבדור" (שם, תשנ"ב, א, עמ' 420 הערה 55). המעיין בשיחה האחרונה בשלמותה מתרשם שרמ"מ מדבר על חותנו, וכבר הערנו לעיל (הערה 17) שרמ"מ קבע "נשמתו ב". על תפקידם של "השלושים" כתב רמ"מ: "ויש להוסיף בהשייכות ד'שלח לך' למשיח – ש'שליח' בתוספת יו"ד בגימטריא 'משיח', שבוה מרומז שעל-ידי עבודת השליחות בכל עשר כוחות נפשו, ובפרט על-ידי השליחות דהפצת התורה באופן ד'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מתגלה ה'משיח' שבכל אחד ואחד מישראל, בחינת היחידה, שהיא ניצוץ מנשמתו של משיח צדקנו, בחינה היחידה הכללית, ועד לביאת משיח צדקנו בפועל ממש". (שם, תשנ"ג, ג, עמ' 360). בשיחת פרשת חיי שרה תשנ"ב מדבר רמ"מ בפירוש על המשיח שכבר מתקיים בו "יילחם מלחמת ה'" ומטיל על שליחיו את ה"עבודה", לפעול אצל כל עם ישראל לקבלת פני משיח צדקנו (היינו קבלת מלכותו של רמ"מ) וכך יתגלה אצל כל יהודי "יחוד מ"ה וב"ן" ואצל כלל ישראל "שלימות הנשואין והיחוד של ישראל (כנשמות בגופים) עם הקב"ה, השלימות של יחוד מ"ה וב"ן, כפי שזה יהי בגאולה האמיתית והשלמה" (שם, תשנ"ב, א, עמ' 288-299).

96. הדברים ידועים ומפורסמים ופזורים בעשרות כרכים של "אגרות קודש" ובסיפורי חסידים שיצאו בספרים שונים ובקטעי וידאו. אצטט רק דוגמה אחת: "בנוגע לבנה שי" – כמוכן צודקים הרופאים שמתנגדים לניתוח. ויש לרפאות על ידי דיאטא מתאימה. באם העתקתם למקום אחר תאפשר ותקל שמירת הדיאטא וכו' – כדאי להעתיק וה' יצליח" (אגרות קודש, כו, ברוקלין נ"י תשס"ג, עמ' קג).

97. "צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל-בחינה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיהי' ה'שופטין' ו'יועצין' ונביא הדור, שיורה הוראות ויתן עצות בנוגע לעבודת כל בני' וכל האנשים דדור זה, בכל עניני תורה ומצוות, ובנוגע להנהגת חיי היום-יום הכללית" (התוועדויות, תשנ"א, ד, עמ' 202).

98. ראה התוועדויות, תשנ"ב, א, עמ' 425-424.

99. שם, תשנ"א, ג, עמ' 419.

100. את המפגש המיוחד ניתן לראות בכתובת:

http://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=12gKLjnDYmQ

101. רמ"מ, ספר השליחות, קה"ת ברוקלין נ"י (נדפס בכפר חב"ד, תשמ"ז, עמ' 465).

סיכום

מנהיגותו של רמ"מ מבוססת על שלושת היסודות שהזכרנו: מהותו של עם ישראל, תודעת השואה והמתח המשיחי. יסודות אלה מתלכדים ומובילים את רמ"מ לפעילות אינטנסיבית חובקת עולם שמטרתה גילוי המהות והזהות היהודית, מילוי החלל שנוצר בעקבות השואה והכנת העם לקראת הגאולה. בעיניו יש קשר הדוק בין הגות למנהיגות. המשנה ההגותית מיתרגמת למנהיגות פרגמטית יוצאת דופן: מצד אחד רמ"מ ראה בדור שלו הרבה חושך, רוח של כפירה, מתירנות וחומרנות, השוטפת את העם, אך מצד אחר היה אופטימי לעתידו. הוא סבר שהחילוניות, הציונות ושאר אידיאולוגיות זרות ליהדות [לשיטתו] אינן אלא "קליפה" שאין בה ממש. כאמור, רמ"מ לא נותן ליהודי לבחור את דרכו ואמונתו. הבחירה כבר נעשתה במעמד הר סיני. הקב"ה בוחר ביהודי ויהודי בוחר בו. בעיני רמ"מ זוהי עובדה מוצקה שלא ניתנת לשינוי, ואין עומק אמיתי בכל תפיסה זרה ליהדות, אלא מדובר רק בלכלוך חיצוני שיש להסירו על ידי גילוי המהות הפנימית,¹⁰² משל לאדם יפה עיניים השם בהן עדשות כעורות: מי שמסתכל בו אינו מבחין בצבע העיניים האמיתי, ואף הוא עצמו מסתכל בעולם כולו במבט מסולף.¹⁰³ אישה יהודייה מדרום אפריקה שפנתה אל רמ"מ והגדירה את עצמה "לא מאמינה" נענתה בתגובה הזאת:

ביחס להצהרה שלך, "אני יכולה להגדיר את עצמי כלא מאמינה" – אני בטוח שלא תפגעי מההערה הבאה שלי. הדבר החשוב הוא מה שאדם הינו בפועל... וכשמדובר ביהודי... מבלי להתחשב בכך שהוא מגדיר את עצמו כ"לא מאמין", כל יהודי ללא יוצא מן הכלל, עמוק בלבו ובמצפוננו, הוא מאמין בהשם, בורא העולם ומנהיגו.¹⁰⁴

יורשה להעיר כי בהחלט ניתן להיפגע מהערה זו השוללת את חירותו של האדם להגדיר את זהותו הדתית. רמ"מ כופר בעצם קיומם האוטונומי של החילוניות ושל החילונים.¹⁰⁵ בנושא זה הוא הרחיק לכת יותר מקודמיו. רבי שניאור זלמן בעל התניא טוען בפרק ל"ב הידוע העוסק באהבת ישראל כי מצוות אהבת ישראל אינה חלה על "המינים והאפיקורסים", ועליהם אמר דוד "תכלית שנאה שנאתים", וכי אין להם חלק באלוהי ישראל. אבל רמ"מ אינו מכיר ביהודי אפיקורס.¹⁰⁶

102. מורה לדור נבון (לעיל הערה 31), א, עמ' 76; שם, ג, עמ' 89.

103. איש האמונה (לעיל הערה 32), עמ' 94-95.

104. מורה לדור נבון (לעיל הערה 31), ב, עמ' 39.

105. עמדות דומות ניתן למצוא אצל כמה מהוגי הדעות של הציונות הדתית. ראה ד' שוורץ, אמונה על פרשת דרכים, תל אביב תשנ"ו, עמ' 215-228. על עמדתו של הרי"ד סולובייצ'יק בעניין זה ישנו ויכוח בין רב שוורץ לחיים נבון. ראה נאחז בסבך – שערים להגותו של הרב סולובייצ'יק, תל אביב 2011, עמ' 127-137.

106. לפעמים יצא רמ"מ מגדרו ולא חשך שבטו ולשונו מהקמים על תורת ישראל. ראה אגרות קודש, ו, קה"ת ברוקלין נ"י (נדפס בכפר חב"ד) תשמ"ח, עמ' רלט אגרת א' תשנא.

2.1. בין רמ"מ לרי"ץ

בליל שמחת תורה תשל"ו התארחו בבית מדרשו של רמ"מ בברוקלין שליחים של מדינת ישראל בארצות הברית. בין האורחים היה השופט העליון חיים כהן שנחשב מגדולי האפיקורסים בדורו. עובדה זו לא מנעה מרמ"מ לכבד את השופט כהן בקריאת הפסוק "לעושה נפלאות גדולות לבדו כי לעולם חסדו" ובהקפה עם ספר תורה.¹⁰⁷ כדי להמחיש את עוצמת הסטייה מקודמיו נזכיר את שאירע בבית מדרשו של רבי יוסף יצחק 45 שנה קודם לכן: בליל שמחת תורה שנת תרצ"א התאספו בבית מדרשו חסידים ואורחים נוספים לחגוג אתו את ההקפות. לפני ההקפות יצא רי"ץ באזהרה נוקבת:

יקר אצלי גופו של כל אחד ואחד מישראל, ולכן אני מודיע... אם ישנם כאן כאלה שאינם שומרים על טהרת המשפחה, וכאלה שאינם מניחים תפילין – בל יהיו נוכחים בהקפות שלי, כי יש בכך סכנה להם, ובסכנת נפשות לא משחקים... גם לאלה שאינם מאמינים חלילה בשום דבר, מחויב אני לומר שיזהרו, בסכנת נפשות לא משחקים. יותר טוב לעזוב את המקום בבריאות.¹⁰⁸

2.2. אני את שלי עשיתי

לאחר 40 שנות פעילות רמ"מ מסתכל במבט לאחור ושבע רצון:

בדורנו זה נוסף, עד שלא בערך, לגבי הדורות שלפניו בעבודה דהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה... הן בנוגע לבני... והן בנוגע לאוה"ע... כך שמאירים את כל העולם.¹⁰⁹

ואולם בשיחה דרמטית למדיי מכריז רמ"מ על אכזבתו העמוקה שלאחר כל שנות פעילותו הוא לא הצליח להגשים את היעד המשיח¹¹⁰ והכריז כי הוא את שלו עשה ומכאן ואילך הוא מטיל את השלמת המשימה לבאים אחריו: "ואני את שלי עשיתי ומכאן ולהבא תעשו אתם כל אשר ביכולתכם".¹¹¹

107. נ' קראוס, "ערב ישראלי בחצר האדמו"ר מלובביץ'", מעריב, 1.10.1975 עמ' 12.

108. רי"ץ, לקוטי דיבורים, ה, קה"ת ברוקלין נ"י (נדפס בישראל), עמ' 1019.

109. התוועדות, תשנ"ב, ב, עמ' 149.

110. התוועדות, תשנ"א, ג, עמ' 119. לצפייה בשיחה הדרמטית כנס ל:

http://www.youtube.com/watch?v=r70996jDOeo&feature=player_embedded. בפרסום בדפוס צנור רמ"מ את דברי עצמו ומיתן אותם. בשיחה המקורית ניתן לראות שהוא אמר שכל מה שעשה עד עתה היה "להביל ולריק" (הוא אמר מילים אלו בעברית, למרות שהשיחה ביידיש) ס'איו גאָרנישט ניט אַרויס דערפון" (= שום דבר חוץ מזה). ואילו בשיחה הנדפסת, הניסוח הוא שכל מה שנעשה עד עתה "לא הועיל" (ובלי המשך הנ"ל).

111. שם (ההדגשה שלי. י"ג).

דיוקן עצמי כאמן ומקורות ארס-פואטיים – מארק שאגאל

מאת
רות דורות

ידי היו רכות מדי... הייתי חייב למצוא איזשהו עיסוק, סוג של מלאכה שלא תאלצני לסור מן הרקיע והכוכבים, משהו שיאפשר לי לגלות את משמעות החיים (חיי)

לאורך ההיסטוריה מנציחים עצמם האמנים באמצעות דיוקן עצמי המגשים באופן חזותי את אמרתו הידועה של סוקרטס "דע את עצמך"¹ בהתמקדם לעתים בדמות האמן כצייר בסטודיו ובמקורותיו הארס-פואטיים. התמקדות זו מאפשרת לעמוד על יחסו של האמן אל דמותו ואל דימויו הדיוקן העצמי פותח אשנב אל תוך ה"אני" – נפש האמן – כביוגרפיה או אוטוביוגרפיה.²

עוד במצרים העתיקה רווח המנהג בקרב העילית החברתית להזמין ציור דיוקן עצמי לשם פרסום או תהילה יותר מלחקר ה"אני". תגלית המראָה במאה ה-15 עודדה את ציור הדיוקן העצמי, לדוגמה הצייר אלברכט דירר (Albrecht Durer), שצייר עצמו מתוך גישה נמרצת. בציירו את דיוקנו העצמי בגיל 28 כתב: "ציירתי עצמי בצבעי האמיתיים". לא רק שהציור צויר בצבעים אמיתיים אלא "בצבעי האמיתיים", הווה אומר צבעים שהם נחלתו של דירר בלבד. מכאן שאחד מהדיוקנאות העצמיים הראשונים באמנות המערבית קבע 'תקן' שנהפך לחלק מהאסתטיקה האופיינית לדיוקנאות עצמיים. אלה יכולים וצריכים להביע סוג כלשהו של אמת על נושא הציור, אמת שפורטרטים רגילים אינם יכולים להכיל. הרעיון הוא שלצייר את עצמי שונה מלצייר את האחר.³

דוגמאות ידועות לציירי דיוקנאות עצמיים המתארים עצמם כאמנים בעבודתם בסטודיו או מחוצה לו הם רמברנדט ואן ריין (Rembrandt van Rijn), אשר תיאר עצמו כמאה פעמים מנעורים לזקנה; וינסנט ואן גוך (Vincent van Gogh) המשרטט בדרך כלל את סערות הנפש. בנושא האמן בסטודיו המוקף במקורותיו הארס-פואטיים קבעו אבני דרך דיאגו ולסקאז (Diego Velazquez), אשר סיכם את חייו

1. הפתגם היווני העתיק "דע את עצמך" שאימץ סוקרטס הוא אחד מפתגמי דלפי ונחרט בחצר הקדמית של מקדש אפולו בדלפי, לפי הסופר היווני פאודאניאס:

<http://www.epochtimes.co.il/news/content/view/10253/89>

2. נורית צידרבוים, "הייתי רוצה שחיי יהיו יצירת אמנות": יצירת הדיוקן של "העצמי", כאן, תל אביב 2010, עמ' 37: "ציור דיוקן עצמי, מחקר, פרשנות, סיפור אוטוביוגרפי, אוטורפיה – כל אלה הם דרכים שונות שבהן הסובייקט מציב עצמו במרכז עולמו שלו. יונג מתאר זאת ככתיבת ה'מיתוס של עצמי', על סמך ההבנה שיצירת מיתוס היא נסיגה של הנפש לרפא את עצמה. סיפור החיים של האדם הוא מסע, שמטרתו לממש את הלא מודע".

3. D. Lackey, 'Rembrandt and the Mythology of the Self Portrait' in *Philosophical Forum* 37 (4) (2006), p. 439.

ואמנותו בלאס מנינאס (Las Meninas) ב-1656, ויאן ורמר (Jan Vermeer), שהנציח את דמות האמן והמוזה בהאמן כסטודיו (The Art of Painting) מ-1662 עד 1668.

נושא הדיוקן העצמי ממשיך להעסיק את האמנים גם בעידן המודרני הדיגיטלי הרווי טכנולוגיות חדשות אשר שינו את פני האמנות. האדם העכשווי ממשיך להפיק דיוקנאות עצמיים בדמות ה"סלפי" בשכיחות גוברת בשל הקלות והנגישות למצלמת הטלפון הסלולרי.

מארק שאגאל (Marc Chagall, 1887-1985), מגדולי האמנים המודרניים בכלל והיהודים בפרט, הרבה אף הוא לעסוק בדיוקן העצמי ובמקורות ההשראה. לאורך קריירה רבת-שנים שאגאל מצייר עצמו כשתפיסתו קרובה למקור הריאליסטי, אף כי לעתים הוא מעוות עצמו עד לבלי הכר. השילוב בין ריאליזם לעיוות עטוף בסגנונו ה"שאגאלי" הכולל יסודות דמיוניים-חלומיים עד סוריאליסטיים פרוצים. מתוך הדיוקנאות העצמיים כצייר עולים גם מקורות ההשראה של מארק שאגאל: המוזה-בלה, יהדות, ויטבסק, פריז, מוזיקה, אהבה, פרחים ובעלי חיים. ואף כי אלה והדיוקנאות העצמיים הם אישיים, הרי הם מוצגים כסוגיות פסיכולוגיות, פילוסופיות ואמנותיות-אוניברסליות. הדיוקנאות העצמיים אינם סדרת "צילומים" המנציחה את האמן בתחנות חייו השונות, ושלא כרמברנדט, למשל, "הכותב" אוטוביוגרפיה החורצת את קמטי הזמן על פניו, שאגאל "רושם" את הקורות אותו בלי לתת את הדעת על הזמן החולף. על כן הוא מתאר הוא בדרך כלל כאיש צעיר, נאה ופיוטי – דימוי שכמעט שאינו משתנה לאורך השנים – אף לא בזקנתו. דיוקנאותיו אלה מספרים את ההיסטוריה האישית, האמנותית והיהודית במאה ה-20 בסגנונו המקורי המושפע מהזרמים המרכזיים ומאסתטיקת העידן המודרני. מאמר זה מבקש לבחון את דיוקנו העצמי של שאגאל כצייר ומקורותיו הארס-פואטיים מתוך היצירות שבהן הוא מופיע כצייר עם פלטה או מכחולים או פן ציור. יצירתו עתירת מוטיבים חוזרים – שפתו האיקונוגרפית הייחודית – המתפקדים כמקורות השראה בהופיעם בדיוקנאותיו העצמיים כצייר.⁴ יש לציין כי כמה ציורים יופיעו יותר מפעם אחת בהתאם לקטגוריות הנדונות במאמר. כל אחד מהציורים העוסקים בנושא הוא חלק מהתצרף העונה על השאלה "מי אני ומהי זהותי?"⁵

4. "כי הנושאים באמנותו של שאגאל הם נטולי זמן ואינם מוגבלים לתקופה היסטורית אחת. נושאים אלה מזכירים לאדם את המשכיות החיים, דור אחר דור, מאז הימים הקדומים ביותר של הזמן הנמדד" (S. Compton, Chagall, The Royal Academy of Arts, London, exh. Cat., 1985, p. 14).

5. "ייתכן כי עבודתם היא הבעת חיפושם אחר זהות" (A. Storr, The Dynamics of Creation, Ballantine Books, New York, 1993, p. 262).

תדמית האמן

בדיוקנאות העצמיים לובש שאגאל תדמיות נועזות, מעין מסכות על מנת להצפין את ה"אני המזויף" וכדי לאפשר לעצמו לחשוף את ה"אני האמיתי".⁶ יונג טוען כי המסכה מגנה על האמת הפנימית באמצעות ההסתרה וגם מעמתת את ה"אני" עם האמת הפנימית.⁷

כאמור, בדרך כלל קיים קשר בין הדמות האמנותית לזו הריאליסטית. כל דיוקן עצמי הוא ואריאציה של המציאות הביוגרפית-היסטורית, והחוט השזור דיוקנאות אלה הוא תדמיתו של שאגאל כצייר צעיר, יפה, חולמני ופיוטי. "יתכן שהלא מודע שלי יוצר אישיות שאיננה אני אך העומדת על התממשותה בתוכי".⁸ על אף גילו המתקדם של שאגאל ב-1982, כשלוש שנים לפני מותו, הוא מתאר עצמו באותה גישה כאופטימי, דק-גזרה, חיוני ואוהב מוקף בצבעוניות זוהרת ביצירתו *התרנגול האדום והצייד*, כשה"אני" מופיע בדמות תרנגול ססגוני.

ב-1912, אחת השנים המכריעות בהתפתחות הקוביזם, כששהה לראשונה בפריז, מצייר שאגאל את אחד מדיוקנאותיו העצמיים המוקדמים והחשובים: *אוטופורטרט עם 7 אצבעות* (Self-portrait with Seven Fingers) [תמונה מס' 1]. ביצירה זו הוא סוטה כליל מהדיוקן הריאליסטי ומעוות עצמו באמצעות יסודות פוביסטים, קוביסטיים, סוריאליסטיים ואקספרסיוניסטיים. הציור אינו משקף את מראהו המציאותי של האמן אלא את תדמיתו המודרנית, האלגנטית והבוהמית ואת מצבו הרגשי של מארק – הבחור הצעיר שזה לא מכבר עזב את עירת הולדתו, ויטבסק, והגיע אל מרכז העולם האמנותי והתרבותי באותה עת – פריז. זהו רגע מקצועי ואישי מכריע, כשהאמן נתון במשבר זהות ובצומת דרכים, כשמצבו הקיומי הסוער והשסוע מעיד על התלבטות עמוקה וקרקע נפשי תוך גיבוש סגנונו האמנותי.

בציור גדול-ממדים זה (128 cm. x 107 cm.) רואה עצמו שאגאל צייר מודרני בסטודיו עם הפלטה והמכחולים, ישוב ליד פן הציור שעליו מונח ציטוט של יצירתו: *לדוסיה, לחמודים ולאחרים* (To Russia, to Asses and Others), 1912. *אוטופורטרט עם 7 אצבעות* צויר בנקודת זמן מרכזית בקריירה של שאגאל, עת מתוודע הוא לראשונה לעולם האמנות המודרני המערבי, הגורר אותו לקונפליקט בין הימצאותו במרכז החיים האמנותיים האוונגרדיסטיים ובין הכיסופים לחייו ולשורשיו ברוסיה הלבנה של אותם ימים. שני מוקדים קוטביים אלה מקבלים בטוי בציור זה: פריז – מגדל אייפל האלגנטי, ויטבסק – המכורה הישנה אפופת עננים חלומיים, בצד זו שעל פן הציור.⁹

6. D.W. Winnicott, *Playing and Reality*, Routledge, New York, 1982, p. 137.

7. C. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, Random House Inc., New York, 1973, p. 275.

8. C. Jung, (note 6) p. 185.

9. "האמן מבחין בין שלוש רמות של מציאות... מציאות אמיתית: העולם הנתפש דרך החלון – שם נראית פריס... הרמה השנייה... הדמוי של ויטבסק הנשמר בזכרון... המצויר כאן מוקף בעננים ומרחף בחלל.

על עימות פנימי זה מעידות עיניו המעוותות הסוריאליסטיות-אקספרסוניסטיות המדגישות את המסתורין ואת עומק הרגש של האמן, כשמעל לעין הימנית מתוחה גבה קשתית המביעה נחישות ודינמיות. גם השימוש במבנה עין גדול ובאישון קטן המוקף בשחור ואדום כהה ומעין כחול בעין שמאל מציג מצב דרמטי – חיצוני ופנימי כאחת. מבטו המודאג, המצועף והנוסטלגי-מדיטטיבי מכוון אל נקודה רחוקה. אפו החד משדר נחרצות. פניו הגיאומטריות-קוביסטיות, ובעיקר לחיו השקועה המחולקת לאפור כהה ובהיר, מדגישות את הימצאותו על פרשת דרכים. הצייר תופס את מרכז התמונה כשאורך גופו מוגזם ביחס לשאר אבריו. ראשו וידיו – שני האיברים המשפיעים ישירות על יצירתו – מוגדלים ומציינים את גדולתו כאמן. כך הוא מפגין מודעות עצמית וביטחון עצמי. על מרכזיות המקצוע והיצירה מעידים הפלטה והמכחולים המונחים ברקע הקרוב אל הצופה. תסרוקתו מטופחת – תלתליו מעוצבים – מהם מעוגלים, רכים וליריים מהם סוערים וחדים. עניבת הפרפר צבעונית ומוגזמת; החולצה מנוקדת ומקבילה לצבעי הפלטה; חליפתו האפורה, הבהירה והקוביסטית והפרח בדש מקטורנו – אות למקצועו הבוהמי – משווים לו אופי עכשווי, הדור ומתוחכם. זהו דיוקן של אמן המעריך את עצמו ואת אמנותו, הנוקט גם מידה בלתי מבוטלת של הומור וביקורת עצמיים. האמן קיבל מתנה יתרה: כף ידו הגדולה יוצאת הדופן, בעלת שבע האצבעות, המגוננת על יצירתו המצוטטת שעל פן הציור, מעידה על כישרונו הנדיר ההופך אותו ל'קוסם' שאינו ככל האדם.¹⁰ ייתכן כי תופעה זו מקורה בפתגם אידי עממי: "מיט אלע זיבן פינגר" (עם כל שבע האצבעות), שמשמעותו: משימה מבוצעת היטב. כף יד זו אמורה הייתה להיות שמאלית, אולם בבחרו לציירה כימנית¹¹ העניק לעצמו משנה כח ומיומנות בהגנה על יצירתו.

בניגוד לתדמית המהפכנית והמתריסה מרבה שאגאל לתאר עצמו בדמות האמן היפה והצעיר לנצח הבוהה למרחקים או חולם בהקיץ, המחזר, בן הזוג או הבעל האוהב. ב-1917-1918, *בתגלית* (Apparition) [תמונה מס' 2], משתקפת הערכה עצמית נועזת, שבה האמן בסטודיו מתאר עצמו כעלם צעיר מסוגנן, חטוב, אלגנטי, גבעולי ובעל תכונות רקדן. כשרוי בספירות עליונות הוא משווה עצמו ליצירות המכונפת החודרת מבעד לחלוננו – מלאך: שניהם בפרופיל, תסרוקותיהם בעלות התלתל הצונח על המצח מעוצבות וקוביסטיות; תנוחות ידיהם – אחת כלפי מעלה ואחת כלפי מטה, ותנוחות רגליהם – אחת מוסתרת ואחת בתנוחת ריקוד. גם תלבושותיהם הקוביסטיות וקרקע העננים המשותפת מרחיבות את ההקבלה

המציאות השלישית מוצגת בציור הנשען על הכן... בדמיונו של האמן" (The Paintings of Chagall – Sources and Development", *Catalogue, Tel Aviv Museum*, [ed.], Edna Moshenson, 1987, p. 167).

10. מארק שאגאל נולד ב-7 ביולי 1907, ומכאן קרבתו האישית הגדולה למספר 7. הוא חש כי בספרה זו קיים קסם במיוחד עבורו [ר"ד].

11. "שאגאל: 'אני שואף ביודעין... לבנות עולם בו עץ יכול להיות שונה, שם אני עצמי יכול לגלות שיש לי שבע אצבעות בידי הימנית, ורק חמש בידי השמאלית – עולם שבו הכול אפשרי'" (J. Baal-Teshuva, *Chagall*, Tachen, Spain, 2000, p. 206).

ומעניקות לצייר תכונות ויכולות מלאכיות. מפגש הישות האלהית עם האמן שזה עתה עצר את פעולת הציור מודגש בקרוב שני קודקודי המשולש למרכז הציור: הבהירים מזה והכהים מזה. הפן ריק כמעט, ונדמה כי ממתין הוא לתחילת פעולת הציור שאינו עוד פיגורטיבי או אסתטי בלבד אלא בשורה בעל השראה אלהית.

במתווה *להתגלות משפחת האמן* (Apparition of the Artist's Family) 1947-1935 [תמונה מס' 3] שאגאל מגדיל לעשות בהציבו ישות בעלת כנף החודרת לתחומו של האמן בתנופה אלכסונית ממעל והמדגישה את המעמד המרגש ומצויה בדיאלוג עם הצייר. זה פונה אליה ומחכה למוצא פיה בעודו מצוי גבוה מעל גגות ויטבסק ליד פן הציור עם הפלטה ומכחולו, שם מתקרב הוא אל הספירות העליונות.¹² גם *בהתגלות משפחת האמן*, 1947-1935, יצירה שנותרו ממנה צילומים בלבד, מתאר שאגאל את עצמו וכמה מבני משפחתו שאינם עוד בין החיים סמוך למלאך בעל כנפי-זהב על רקע אפוף להבות אש.

החיבור בין שאגאל לצייר לדמויות מכונפות ולהצגת עצמו כמי שסיג ושיח לו עם עולמות עליונים הוא מוטיב חוזר ביצירתו. ראיית עצמו מלאך המביא בשורה חוזרת בתחריט *החזיון* (Vision), 1925 [תמונה מס' 4], שהוא מעין אסוציאציה חופשית לציור *התגלות*. למוטיב זה זיקה איקונוגרפית לנושא הבשורה הנוצרית, אלא ששאגאל ניכס מוטיב זה לעצמו והפקיעו ממשמעותו הדתית. בתחריט המירה השהייה בחיק הטבע את הסטודיו, ואת הקומפוזיציה המפורטת והמוקפדת המירה גישה קלילה ומתוכננת פחות. גם *במלאך הכחול* (The Blue Angel), 1930, מודגשת קרבה בין האמן למלאך שהוא חלקו אנושי, חלקו מלאכי וחלקו נימפה, עת עומד הצייר מול הפן סמוך לכנף הבהירה.

מציאות ודמיון, טבעי ועל-טבעי מתקיימים זה בצד זה בו-זמנית ביצירתו של שאגאל. *בפרחי יום הנישואין* (Anniversary Flowers), 1947 [תמונה מס' 5], צולל מלאך אל תוך התחום האנושי ונושא עמו ברכה לציור על הפן כשידו אוחזת בפלטה ובצבעים. ידו השנייה המקבילה ליד האמן אשר בתחתית התמונה אומרת הערכה וכבוד כלפי האמנות בהקבילה לתנועתו של הצייר, שמחוות ידו היא כלפי האהבה. הקבלה זו יוצרת מסגרת וקשר בין האנושי לעל-טבעי. ולא זו בלבד, אלא ששאגאל מחולל טרנספורמציות עד כדי שבירת המחיצות בין העולם המציאותי למעל ומעבר. *במלאך עם פלטה* (An Angel with Palette), 1935-1927 [תמונה מס' 6],

12. "פסטל זה נוצר כעבודת הכנה לגרסה הראשונה של הציור *התגלות משפחת האמן* מ-1935 בקירוב, שנותרו ממנה רק צילומים. על גבי גרסה זו צייר שאגאל את הגרסה הסופית – קומפוזיציה רחבה יותר, שמיצגת בה דמויות ממשפחת האמן לצד מוטיבים רבים אחרים המופיעים ביצירותיו... בזיכרונותיו שנכתבו בתחילת שנות העשרים נזכר שאגאל בחלום שחלם בתקופת לימודיו בסנט פטרסבורג, אשר הווה מקור השראה לגרסה הראשונה של נושא ההתגלות: 'חשון'. לפתע התקרה נפרצת, ודמות מכונפת יורדת במהומה ושוטפת את החדר בתנועה ובעננים. רשרוש של כנפיים מנפנפות. חשבתי – מלאך. איני יכול לפקוח את עיניי – אור בוהק... ואז התעוררתי. ציורי *ההתגלות* מתייחס לחלום זה" (Nehama Guralnik [ed.], *The Bruce and Ruth Rappaport Collection*, Tel Aviv Museum of Art, 2007, p. 76).

הוא שילב את התחומים בתארו דמות מכונפת שהעניק לה את דיוקנו העצמי ומקצועו כצייר, ובאותה עת נוספות לו עצמו תכונות מלאכיות בקבלו השראה מעולמות שמימיים.

תיאור ארס-פואטי זה אופייני לשאגאל לאורך דרכו האמנותית הארוכה גם בליטוגרפיה הצבעונית *לקראת אור אחר* (Towards Another Light), 1985 [תמונה מס' 7], שהיא יצירתו האחרונה אשר צוירה יום לפני מותו. ברורות כאן ההעזה, היומרה והנבואה אשר הגשימה עצמה, עת הופך הוא עצמו למלאך בעל כנפיים היושב ליד הכן ועוסק במלאכת הציור. תדמית זו מקבלת העצמה ב*התרנגול* (The Rooster, 1947) [תמונה מס' 8]. בסגנונו המאוחר של שאגאל הציור מקבל צבעוניות עזה המדגישה את התרנגול בעל המידות ובעל הכרבות המשוננת, הממלא בנוכחותו את החלל הלילי הכהה. התרנגול הוא סמל לגבר ול'אמן': הכרבות והמקור החד, המבט התוקפני וקו המתאר הברור המגדירו משדרים ביטחון עצמי, כוח, סמכותיות ויצריות. מנגד בוהקת הפלומה הלבנה והרכה, וזנבו הנוצי המפותל והתלתלי 'מעצב' מעין שמלה אלגנטית ומשמש קן לזוג האוהבים העטופים בזר פרחים.¹³ יומרת האמן עולה כאן אף על זו שבלקראת אור אחר, הואיל ואין הוא מסתפק עוד בהשראה הבאה מן המעל ומעבר. שתי רגלי התרנגול – 'כפות ידיו' – נטועות, אחת במציאות ואחת בפלטה המניבה ומצמיחה את העולם האמנותי. הפלטה שבה המכחולים ממוקמת במרכז העיירה ונראית כמקור העולם או כביצה שממנה בוקע עולם זה: כאן האמן רואה את עצמו יוצר-בורא עולמות.

מקורות ההשראה

המוזה – בלה

מתוך שלוש הנשים שאהב שאגאל מייצגת בלה את המוזה המרכזית בחייו ואותה הוא מתאר כיפה, לירית וצעירה נצחית גם לאחר פטירתה, וכך כותב שאגאל בזיכרונותיו:

היא שהיתה משמעות חיי, השראתי.¹⁴

היא היתה המוזה שלי. התגלמות האמנות היהודית, היופי והאהבה. בלעדיה, תמונותי

לא היו כפי שהן.¹⁵

לבושה כלה בלבן או כלה בשחור, נראתה היא כמרחפת מעל לפדי כשהיא מנחה את

אמנותי.¹⁶

13. "ציור זה מלא יותר בלהט, במתח ובתוקפנות מציורים קודמים, כשם שנכון הדבר לצבעוניותו. אהבת האמן לוויירג'יניה העניקה לציור את אורו ושפעו" (J. Baal-Teshuva, [note 10], p. 168).

14. A. Kamensky, *Chagall- The Russian Years 1907-1922*, Thames & Hudson, Paris, 1989, p. 51 – מכתב משאגאל לפ"ל אטינגר ב-30 באפריל 1945.

15. B. Harshav, (note 19), p. 679: told to Abraham Sutskever in Tel Aviv on August 18, 1949.

רק את – את אתי. היחידה, אודותיה נפשי לא תשיח לשוא. בהביטי כך ברצינות נדמה לי כי את היא יצירתי... הנחי את ידי. החזיקי במכחול וכמנצח תזמורת, שְאִינִי למחוזות רחוקים ובלתי ידועים.¹⁷

בין הערביים (Between Darkness and Light), 1938-1943 [תמונה מס' 9],¹⁸ מודגשת חשיבותה כהשראה הקובעת את בחירתו של האמן בין הישוארות בוויטבסק שהיא חלק ממנו ובין המעבר לצרפת, המפתה אותו מאי שם בעוד הוא מתלבט בעמדו מול פן הציור עם הפלטה והמכחולים. צדודיתה של בלה מתאחדת עם מחצית פניו של האמן ויוצרת דמות אחת בעלת אף ופה משותפים – עדות להכרעתו לטובת פריז, שמשם היא מגיחה. בלה היא היסוד הנשי החובר לגברי, ויחד הם יוצרים אחדות פיזית, רגשית ופסיכולוגית. היא האישה, האהבה הפיוטית וההשראה הפרטית של שאגאל הקשורה בעברו, מצויה אתו בהווה ובעיקר מסמלת את עתידו המקצועי ואת עתיד שניהם. פניה הלבנים מייצגים את היום – התקווה – ואילו פניו הכחולים – את הלילה – הדאגה. לצווארה צעיף אדום הנע ברוח והמזכיר את השקיעה – זמן בין הערביים – היקרעותו בין ויטבסק החורפית והקודרת ובין פריז הדינמית והקלילה. בלה, הנחשפת במעופה כמתוך פן הציור, מביאה עמה את האדום החי והיציר המתחבר ללבן ולכחול היוצרים יחדיו את שלושת צבעי דגל צרפת החופשית והקורצת, המתנופף כצעפיפה והמסמל חירות, שוויון ואחוה. בלה מוצגת כשתי מוזות באודוניה (Around Her), 1948 [תמונה מס' 10]. בציור המלנכולי שכולו דמיון המובע באמצעות הכחולים והאפורים העשנים, המייצגים את התקופה הטראגית בחיי שאגאל לאחר לכתה ב-1944, היא מקבלת תפקיד מרכזי. הצייר עם הפלטה והמכחולים והראש ההפוך – בעל החלומות – ובלה הענוגה והנוגה שומרים יחדיו על זיכרון עירם ויטבסק. היא נשענת על מעגל מואר המזכיר כדור בדולח, אלא שהפעם הוא מגלה את העבר – את סיפור בתי העץ של ויטבסק. בצבעי הוורוד הזוהר של שמלתה ובשחור-עיניה מלאות ההבעה היא מונצחת כאילו הייתה ועדיין נוכחת במציאות חייו – רצינית ויפה כתמיד. כנוכחות מטושטשת ורחוקה יותר היא מופיעה פעם נוספת בתוך עץ ירוק מלבלב בדמות הכלה העוטה לבן החבוקה בזרועות חתנה, כשדמעה ניגרת מעינה. מלמעלה מופיעה מוזה מרחפת – ספק אישה ספק מלאך ספק נימפה, חודרת לתחום עולמו של האמן ומחברת אותו אל המעל ומעבר כשידה נושאת את ההשראה כבמטה קסמים.

¹⁶. Peter Owen, London, 1957, M. Chagall, *My Life*, p. 295. p. 77.

¹⁷. J. Wullschlager, (note 24).

¹⁸. הציור מבוסס על ציור מוקדם יותר של שאגאל, *אוטופורטרט עם כנפיים*, פרט 608 ברשימת הרפרודוקציות בקטלוג פראנץ מאייר. הציור דומה ל**בין הערביים** עם שינויים. [ר"ד].

דמות המוזה¹⁹ מגיעה לאחד משיאיה בציור הארס-פואטי *התגלות* [תמונה מס' 2]. מתוך המציאות – מבעד לחלון – פוסעת בצעדי 'ריקוד' מרחפים, מעל עננים סופרמטיביים, ישות מכונפת, התופסת את מחצית הציור בכחולים מרצדים. זוהי ההשראה – שילוב של גבר, אשה ומלאך – הבאה מעולמות עליונים והמרווה את הסטודיו באור שקוף-רוחני שמימי. הודות לכנפיים גדולות ומשוננות הפרוסות לצדדיה והמשוות לה קלילות היא מקבלת דגש מיוחד: שמלתה השמימית בעלת הנפח ועשוית הרבדים מזכירה את צורות העננים הפזורים על רצפת הסטודיו ונושאת עמה תנועה ורוח לתוך החלל שאליו היא חודרת. תסרוקתה ותנועותיה מסוגגנות ומייחדות אותה בעטותה כחולים ולבנים – צבעי הרקיע הרוחניים. האמן המופתע המפנה ראשו לתופעה יוצאת הדופן עצר מלאכתו: פן הציור ריק פרט לפתח אור שנפער כמו באירוע ברגע ההתגלות, עת ממתין האמן למוזה שתפּרָה את אמנותו. בתמונה זו מתרחש מפגש בין פנים לחוץ, בין מציאות לדמיון, בין מעלה למטה, בין טבעי לעל-טבעי ובין שאגאל למקור השראתו.²⁰

כאמור, שאגאל מרבה לעסוק לאורך הקריירה שלו בקשר בינו ובין העל-טבעי ובעיקר בדמויות מכונפות ובמלאכים. הוא מעז לקשור עצמו למקורות העליונים ולטעון כי אמנותו נובעת מהשראה אלהית. הוא אף מרהיב עוז ומציג דמיון פיזי בינו ובין המוזה כשזו מקורה בעולם הטרוסדנטלי. היומרה להציג עצמו כבעל השראה הנובעת מעולמות שמימיים או כמקביל למלאך אינה מקרית, שכן בעומק נשמתו האמן שיצירת אמנות מקורה הוא באלהי.²¹

יהדות

אף שנולד במזרח אירופה למשפחה יהודית אורתודוקסית-חסידיית וגדל על ברכיה של המסורת ב"שטעטל" היהודית בוויטבסק, בילה שאגאל את רוב ימיו במערב, ונהוג לראות בו אמן בין-לאומי בעל זהות צרפתית. בין 1910 ל-1914 ספג שאגאל את השפעת הסגנונות המרכזיים של המאה ה-20: אקספרסיוניזם, פוביזם, קוביזם, סוריאליזם, מופשט ועוד. נושאי יצירתו נעים במנעד רחב, מתיאור החיים היום-יומיים בצעירותו בסגנון הריאליסטי ועד לתיאור החיים של העידן החדש, כולל עיסוק בנושאים נוצריים כגון הכנסייה, הצליבות, תיאור חיי האיכרים והכפר בשפתו המיוחדת. חייו הבוגרים שהיו נטולי קיום מצוות וסממנים דתיים ואופן קבורתו שהיה רחוק ממנהג ישראל טשטשו במידת-מה את הגדרתו כאמן יהודי. אף על פי

19. מזכירה את בלה בציור *בלה עם צווארון לבן*, 1917. קיימים קווי דמיון בין התסרוקת לתנוחת הראש, לידים ולגוף [ר"ד].

20. "אף על פי ששאגאל ויתר על תפקיד רשמי, הוא נסחף על ידי רוח המהפכה: 'המהפכה הפריעה לי'. *ההתגלות*... קולטת את התחושה של המהפכה הפורצת לתוך חייו הפנימיים של האמן... על מחצית הבד באפור-לבן שאגאל צייר עצמו יושב ליד כן ריק בחדר קלוטרופובי – הכלא בעיר הצארית סנט פטרסבורג" (J. Wulfschlager, [note 24], p. 225).

21. J.M. Foray, "Russia/France/Russia", Marc Chagall exh. Cat. San Francisco Museum of Modern Art, San Francisco 2003, p. 70.

כן יש לראות בו אמן העוסק במקורותיו ובשורשיו היהודיים-דתיים-עממיים, עיסוק המדגיש את הקשר שלו אל שפת האידש, התנ"ך ובית הוריו המסורתי – הפרטי והארכיטיפי.²² יעידו על כך דברי האמן עצמו: "אם לא הייתי יהודי לא הייתי נעשה אמן".²³ מוטיב היהדות נהפך לחלק מהאיקונוגרפיה האישית של שאגאל.

כאמור, *אוטופורטרט עם 7 אצבעות* הוא דיוקן עצמי מוקדם ומכונן ביצירתו, עת נפרד מאורח חייו ומשפחתו ב'שטעטל' ועושה צעדיו הראשונים בשדה האמנות הבין-לאומית. ביצירה זו מייחס שאגאל חשיבות להיבט היהודי: בצד התחכום, האלגנטיות והבוהמיות והיעדר כל סממן יהודי חיצוני הוא מציג את עצמו כאמן יהודי: שתי המילים המשמעותיות **ראסייע** ו**פאריס**²⁴ [מתוך תמונה מס' 1] מופיעות על קיר אדום משני צדי ראשו של הצייר, והן הקטבים שבעטיים נקלעה נפשו לעימות הפנימי. לאור שורשיו הרוסיים והופעתו החיצונית צפוי היה שמילים אלו תיכתבנה ברוסית או בצרפתית, אולם הוא כתב אותן דווקא באותיות עבריות בשפת האידש, שבה גם את *זיי* האוטוביוגרפי ואת שיריו. ידועה חיבתו המיוחדת לשפת אמו ולהיטותו לדבר בה בכל הזדמנות שנקרתה בדרכו.

דוגמה ברורה ליחסו ליהדות היא הציור *גגות אדומים* (Red Roofs), 1953 [תמונה מס' 11], המתאר את הצייר השב אל עיירתו. בציור דמות יהודי האוחז בספר התורה משובצת כאבן יקרות בשני עיגולים זוהרים המקיפים ומבליטים אותה – רמז לשמש ולירח היוצרים סמל לשלמות ועדות לנצחיות היהודי והתורה. הדמות עולה מעל ויטבסק, מרכז חייו, במקביל לדמותו האצילית והחיננית של הצייר שאף היא צומחת מתוך ה'שטעטל', עוגן חייו. האמן שאגאל מזדהה עם היהודי שאגאל.

בציורו *מלאך עם כנפיים אדומות* (Angel with Red Wings), 1933-1936 [תמונה מס' 12], מתאר שאגאל דמות שמימית, עדינה, מהורהרת ונוגה בעלת כנפיים בצבע אדום המשמש תמרור אזהרה לסכנה אורבת ולמלחמה. האמן עומד כצייר מן הצד ומתבונן בתופעה הייחודית. שנים אלו שמציג שאגאל קשות ליהודים ברחבי מזרח אירופה. מאחורי כנפו הימנית של המלאך יהודי עוטה טלית ועטור תפילין וספר

22. "בפולין חש שאגאל את הסכנות שארבו ליהודים במזרח. זו הסיבה שצייר את התמונות האחרות של בתי הכנסת: הוא חפץ להנציח מציאות שנראתה כעומדת להיעלם. הדבר שדרכן את שאגאל היה נסיונו האישי מהגטו בוורשה שהיה כה שונה מכל מה שהכיר בארצו" (F. Meyer, *Marc Chagall Life and Work*, Harry N. Abrams, New York, 1963. p. 409).

23. M. Chagall, *Leaves from My Notebook*, in B. Harshav's, *Marc Chagall and His Times – A Documentary Narrative*, Stanford University Press, Stanford, 2004, p. 160.

24. "שאגאל הגיע לפריס באוגוסט 1910, כשהוא סופג צבע פוביסטי ומשטח קוביסטי ומשלכם לסגנון ה'עממי' שלו. הוא חידש את עבודותיו הרוסיות היהודיות העיקריות והסבן לסגנונו הצרפתי החדש... הוא נתן ביטוי לזהותו רבת-הפנים באוטו-פורטרט עם 7 אצבעות... בציור זה הוא הציג בתמציתיות את משבר הזהות שלו שאמנים יהודים רבים משוחזרים הביעו בעבודותיהם" (Z. Amishai-Meisels, "The Jewish Awakening: A Search for National Identity", *Russian Jewish Artists in a Century of Change 1890-1990*, Jewish Museum New York, New York, 1990, p. 55).

תורה בחיקו והבעה מודאגת נסוכה על פניו. מצדו השני, סמוך לכנף השמאלית, נודד יהודי נטול-שורשים כשתרמילו על גבו ומקלו בידו. חיי הדוחק היום-יומיים מתוארים באמצעות גברים ונשים העוסקים במסחר זעיר ועושים לפרנסתם כשהם סובבים ובידיהם מרכולתם וממלאים את ככר השוק.

את האחדות הפיזית והרגשית ואת המסירות והמחויבות בחייו עם בלה מצייר שאגאל כמו חיי כל זוג יהודי, כשהוא דבק במוטיב החופה היהודית המסורתית. ארבעה מוטות שיריעה מתוחה ביניהם חוזרים ברבות מיצירותיו של שאגאל ואף באלו הארס-פואטיות. עובדה זו מודגמת בציור *הנישא* (The Painter and the Bridal Couple), 1978 [תמונה מס' 13], אחת מיצירותיו האופייניות שבה הוא מחלק את היצירה לרבעים, ובכל אחד מהם מופיע מוטיב חוזר המובדל מצד אחד ומתחבר לתצורף הכולל מצד אחר. הרבעים מתאחדים למהות אחת באמצעות האהבה בין בלה לשאגאל.²⁵

ב-1944, שנת פטירתה של בלה, צייר שאגאל את הציור *ארוסה עם זר פרחים לבן* (Fiancée with White Bouquet of Flowers) [תמונה מס' 14]. על רקע החופה האדומה מופיע זוג הנישאים – שאגאל ובלה – כזוג הרמוני כשהפרחים הזוהרים בלובנם בדומה להינומה הצחורה של הכלה, תופסים את מרכז תשומת הלב. האמן ומכחולו בדמות מלאך "עף" פנימה אל תוך הרקע הכחול ההופך את החוויה לזיכרון המשלב את שמחת העבר ותוגת ההווה. באירוע "משתתפים" גם ראש יונק וכלי מיתר – יסודות חשובים בחיי האמן.

ויטבסק-פריז

ויטבסק – עיר הולדתו של הצייר, ופריז – מרכז חייו הבוגרים והאמנותיים, הן שני מוטיבים המהווים שניים ממקורות השראתו. שתי הערים תופענה לעתים לבדן, פעמים יחד באופן קוטבי, ופעמים כרצף בהמשך זו לזו. בציורו את שתי הערים יחד אולם ביחס ובשימת דגש שונים על אחת מהן מביע שאגאל את יחסו הפיזי או הרגשי אל אותה האחת באותה נקודת זמן. שילוב השתיים בציור אחד אך ביחס קוטבי מתקיים בדרך כלל בצעירותו בהיותו החלטי ובוחר אירועים באופן קיצוני כאופייני לשלב זה של החיים. מגדדהיבור בין שתי הערים לעיר אחת נולד מתוך הזיכרונות הרחוקים וההסתכלות הרטרופקטיבית-נוסטלגית אל העבר הרחוק המיטשטש לאורך השנים ונהפך למהות אחת דהויה קמעא. על כן בדרך כלל תופענה השתיים המשולבות בתמונותיו הבוגרות-מאוחרות. כשם שמויטבסק ינק חלב אֵם, כך ספג בטחון פיזי ואמנותי מפריז, ורגשותיו אל שני מוקדי חייו אלה מתאחדים ומאבדים מחדותם ומקוטביותם כישויות עצמאיות. שאגאל מציג שתי

25. כדי לחתום את אהבתם באופן החוקי והיהודי המסורתי, מופיעים בני הזוג על רקע החופה או מתחתיה. כיוצא בזה בציור *הנישא* (The Painter and the Bridal Couple), 1978; *הסטודיו* (The Studio), 1968-1959; *בזוג בתור חתן וכלה* (The Bridal Couple), 1978.

ערים אלו בעזרת מטונימיות שנהפכו לסמלי הערים: מגדל אייפל – החירות והקדמה הטכנולוגית והארכיטקטונית של תחילת המאה ה-20; קתדרלת נוטרדאם של פריז – המסורת הדתית והאדריכלית; בתיה הצפופים והנמוכים של ה'שטעטל' – ויטבסק היהודית; הכנסיות, הקתדרלה ובנייניה הרשמיים – ויטבסק הנוכרית.

ויטבסק

שאגאל קשור לוויטבסק בעבותות אהבה, ואליה מתגעגע ועליה חולם. פרט לשנים הראשונות שבהן חי בעיר הולדתו היא מופיעה בציוריו מתוך זיכרונותיו. בציורו אותה הוא גר בפריז, בסנט פטרסבורג, באמריקה או בדרום צרפת, בסנט-פול-דה-וואנס, ולכן היחס אליה נוסטלגי, והמאפיין אותו הוא הפן החלומי-דמיוני השזור בהיבטיה המורכבים של עיר הולדתו. בציוריו אין היא תצלום מדויק של המציאות ההיסטורית אך מבוססת עליה, כפי שחוה אותה בצעירותו.

ויטבסק הייתה בירתה של פלך גוברנייה ונכללה בתחום המושב היהודי שבאימפריה הרוסית. מיקומה של ויטבסק הנוכרית ושל זו היהודית, שהייתה עיר מחוז, היה אסטרטגי בשל קרבתה לשתי ערי הבירה הרוסיות – סנט פטרסבורג ומוסקווא. כמו כן היא הייתה צומת מסילות הברזל שעליהן שעטו הרכבות מאודסה וקייב לסנט פטרסבורג ומריגה למערב מוסקווא.²⁶ בהסתכלותו אל העבר ובהפיכת ויטבסק לסמל ילדותו ומשפחתו הקרובה מבקש שאגאל ליצור אווירת חיבוק, חום ואינטימיות של עיירה אף שבמציאות היא הייתה עיר גדולה עם מוסדות שלטוניים ומבנים מרכזיים. לעתים הוא מדגיש את ויטבסק הנוכרית, לעתים את היהודית ופעמים אף מחבר את השתיים.²⁷

ויטבסק היהודית מככבת רבות ומאופיינת בעבודותיו של שאגאל על ידי בתיה בעלי הגגות המשופעים המטים לנפול והחלונות האקספרסיביים דמויי עיניים. שאגאל נוקט עיוות הבעתי המאגניש את העיירה והופכה לציורית ומוקטנת. כמו כן הוא מתאר את חיי הדוחק, הדלות והצפיפות שאפיינו את החיים נטולי הפרטיות. מפתיע, שכן באותם ימים הייתה ויטבסק רובה עיר יהודית. ב-1897, למשל, היו 34,420 היהודים בוויטבסק רוב באוכלוסייה האורבנית הראשונה בהיסטוריה. הכנסייה המרכזית, בניין העירייה ושאר בנייניה הגבוהים והרשמיים של העיר עמדו במתחם השוק, שהיה מוקף בבתים ובחנויות של יהודים. במחצית הראשונה של המאה ה-20 הייתה ויטבסק היהודית חלק מרשת ענפה של מוסדות חברתיים ותרבותיים שכללו גם מערכות חינוך והשכלה, 60 בתי-תפילה, 28 בתי-ספר, חברות הוצאה לאור, עיתונים, מנהלות קהילתיות, רשויות דתיות ומפלגות פוליטיות. עובדות אלו מתוארות על ידי מארק שאגאל עצמו:

26. B. Harshav, *Marc Chagall and the Lost Jewish World*, Rizzoli, New York, 2006, p. 12.

27. B. Harshav, (note 17).

לו הייתי זר בוויטבסק, הייתי אומר כי העיר היא עיר יהודית לחלוטין, שנבנתה על ידי יהודים, ביזמתם, הודות לכספם ולאנרגיה שלהם וכל זאת בשל השלטים ברחובות ושמות התושבים. התחושה כי ויטבסק היא עיר יהודית באה לידי ביטוי במיוחד בשבתות ובחגים היהודיים כאשר כל החנויות, המשרדים, המפעלים היו סגורים, הרחובות ריקים ושקט פיזי "השתלט" עליהם. גם משרדי הממשלה, הבנקים והדואר היו סגורים.²⁸

אהבה חד-פעמית שררה בין האמן לעירו שאליה כיוון בדבריו "האדמה שהזינה את שורשי אמנותי הייתה ויטבסק".²⁹ בהזדמנות אחרת אמר בדבריו אליה: "על אדמתך נותרה נשמת... לא היה לי ולו ציור אחד שלא נשם את רוחך והשתקפותך".³⁰ נוכח אלה הייתה גישתו המוכרת והשכיחה של שאגאל לוויטבסק כחלום בהקיץ העולה מול עיניו כזיכרון יקר שאותו הוא מתאר בשתי טכניקות: *בהתנגד* הוא משתמש בגוני סגול פיוטי וכחול-אפור שהוא מניח במעורפל – עדות למראה העולה מתוך העבר, ואילו *באודותיה* [תמונה מס' 10] הוא משבח את ה"שטעטל" כאבן יקרות בתוך צורה בועתית סגלגלה וחלומית.³¹

ביצירה המאוחרת *זוג אוהבים על רקע אדום* (A Couple of Lovers on Red Background), 1983 [תמונה מס' 15], מזינה העיר את חייו של שאגאל כגבר, כאוהב וכאמן. כדי לתארה במבט לאחר משתמש שאגאל בשני סוגי זיכרון: קרוב ורחוק: האמן שבשלב זה בחייו מתגורר בדרום צרפת מצייר את ויטבסק כפי שהיא נרקמת בדמיונו כמציאות: זמן ההווה ביצירה מתוח על רצועה אדומה, המקבילה לאמן ולאהובתו בלה כשזיהויה של העיר עולה מתוך הבתים המוכרים של ה"שטעטל". במקביל לרצועה זו המביעה אנרגיה בצד סכנות בעתיד צפים גגותיה של העיירה בתוך עיגול כחול המייצג את העבר – הזיכרון הרחוק המטושטש, כשמעליהם במרכז תזכורת לכנסייה ולבתייה הרשמיים של העיר. צלילתו של שאגאל אל תוך נבכי עברו מקבלת ביטוי באמצעות שתי דרכי הבעה: חדות – מציאות; טשטוש – דמיון; הקרוב באדום והרחוק בכחול. שני הזיכרונות פרוסים זה בצד זה ונמהלים למהות אחת.

באוטופורטרט עם 7 אצבעות [תמונה מס' 1] מקבלת ויטבסק תשומת לב כפולה באופן סימולטני: אחת מאחורי ראשו של האמן ולשמאלו, ואחת על פן הציור. מחד גיסא מונצח הפן החלומי בתוך עיגול אפוף עננים המכתירים את הכנסייה הבארוקית בעלת הכיפה שאותה סובבים בתי ה"שטעטל", ועל זיכרון זה מתרפק וחולם האמן,

28. B. Harshav, (note 14), p. 44.

29. J. Baal-Teshuva, (note 10), p.19.

30. B. Harshav (ed.), *Marc Chagall on Art and Culture*, Stanford University Press, California, 2003, p. 92.

31. J. Baal-Teshuva, (note 10) p. 164 : "זוהי עבודה חוזרת של ציור גדול בלתי גמור – "אנשי קרקס" ששאגאל חתך לשניים".

אליו הוא מתגעגע וממנו הוא שואב השראה. מאידך גיסא מתועדים פניה המציאותיים של ויטבסק – חיי הכפר הנוכרי הקשים והאי-רציונליים. היבט זה מופיע בציטוט יצירת עצמו: *לדוסייה, לחמורים ולאחרים*, המתאר את העיר הלילית, הסוערת והמסתורית שבה מרחפת איכרה כרותת-ראש, וסמוך אליה, על אחד מגגות העיר, עומדת פרה בעלת הבעה דמונית שמעטיניה יונקים יחדיו יצור אנושי ובעל חיים.³²

היבט מלנכולי עולה מתוך *מחווה לעבר* (Hommage to the Past), 1944 [תמונה מס' 16], המקופל לתוך כחולים-אפורים-עשנים אשר מתוכם מתגלה דמותה של העיירה היהודית, בתיה ודמויותיה שלהם מקדיש שאגאל את היצירה. אווירת עצב וקדרות אופפת דמות החובקת מצֶּבֶה שעליה היא נשענת שורה על העיירה, שעליה מביט האמן בערגה – זיכרון המוקדש לחיים היהודיים ואותו מבקש הצייר להחיות על הבר.

גישתו של שאגאל אל ויטבסק מורכבת מעוצמות רגשיות ושכליות כאחד. *בני הערביים* [תמונה מס' 9], כורעת העיר תחת מעטה השלג הכבד המשדר בידות וניכור, ובה חולפת מזחלת והיושבים בה סובלים מעוצמת איתני-הטבע המכים בהם על רקע המחסור והעוני של ה"שטעטל". בד בבד שואב האמן גיבוי מאותה עיר שבה חיו הוריו שמהם ינק רך וחום. את אותה קרבה שאב *מגות אדומים* [תמונה מס' 11] הנזכרת בסוגיית מוטיב היהדות, מתוך בתיה המעוקמים והצפופים המשתלבים זה בזה ומשלימים זה את זה בתחושת ערבות הדדית כמו היו ארוגים ככוורת או כחלת השבת הקלועה, בבחינת "כל ישראל חברים". בציור קד שאגאל קידת-תודה והערצה לעיירתו בהעניקו לכור מחצבתו כבוד על היותה מקור העונג והעוגן שעליהם גדל. הוא ועירו טובלים באדום, סמל לפורענות ולמלחמה ולדם המשותף הזורם בעורקיהם.³³

פריז

פריז, עירו המאומצת של שאגאל, העניקה לו את ההכרה הבין-לאומית. כאן יצר את היצירות שהעמידוהו בשורה הראשונה של האמנים החשובים במאה ה-20, דוגמת תקרת האופרה (1964). להכרת תודה ממלאת פריז באופן טבעי את יצירותיו. מגדל אייפל בשליטתו על קו הרקיע יוצר את הרושם כי פריז היא כרך מלא חיות המסמל

32. "על מנת לציין את פוריות הפרה שני עגלים יונקים את חלבה, אך כפי שמופיע לעתים תכופות בעבודות שאגאל, אותו דימוי מופיע לתפקודים ורמיזות נוספים: העגלים הירוקים הצעירים נהפכים לרמוס ורומולוס, מייסדי רומא. קרוב לוודאי שהדבר רומז לרעיון שרוסיה היא כ'רומא השלישי' – רעיון שגור באידילוגיה הנוצרית אורתודוקסית ובשירה בתחילת המאה ה-20. העגל הימני נראה כילד אנושי וייתכן שהוא רומז לשאגאל הצעיר המוזן על ידי 'אימא רוסיה'" (B. Harshav, [note 1]), p. 88).

33. "המראה הזה שוקע לתוך חושך לצד נוף אדום לוחט של ויטבסק התופסת רצועה צבעונית אופקית מרכזית... מחווה של הערצה ויראת כבוד מכוונת לעיר ילדותו... וכך הצדיע שאגאל למורשתו, לעברו, וכך בישר על מסתורין האהבה הקדושה והחילונית בנושאי עבודתו זו" (J. Wulfschlagel, Chagall, Alfred A. Knopf, New York, 2008, p. 482).

את החופש, הפתיחות, הקדמה והאהבה הרומנטית. וכך פרוסה העיר *מהלום* (The Dream), 1978 [תמונה מס' 17], בתחתית התמונה כבסיס פיזי וסימבולי לצייר וגם לזוג האוהבים המאוחדים בתוך בועת שמים עגולה – סמל השלמות – שממנה מזדקר מגדל אייפל הרם והנישא. בינו ובין קתדרלת נוטרדאם משתרעת פריז בבטחה לעת דמדומים *הצייר* (The Painter), 1976 [תמונה מס' 22] ו*הזוג הנישא* (Newlyweds), 1983 [תמונה מס' 21], ולה מקדיש האמן את רבע הציור העליון.

במראה העיר פריז (View of Paris), 1969 [תמונה מס' 18] מעניק שאגאל חשיבות מיוחדת לעירו. ביצירה זו העיר היא מרכז תשומת הלב, ולעתים היא משמשת רק רקע להתרחשויות. שלושה מסמליה העיקריים ממוקמים בנוף האורבני: נהר הסיין על גשריו, מגדל אייפל ברקע האחורי וקתדרלת נוטרדאם, הנהפכת לסמל הבולט מבין השלושה בשל מיקומה וצבעוניותה, ולרגליה נחה העיר הקוביסטית. ועל כל אלה "מנצח" הצייר כעל תזמורת או כמארח המציג את עירו.

באוטופורטרט עם 7 אצבעות [תמונה מס' 1] מתוארת פריז במחיצת ויטבסק אך בקוטביות רעיונית. מגדל אייפל הבהיר נמתח אנכית על רקע הלילה כשהוא זקוף-קומה ואלגנטי. מנגד ויטבסק ממוסגרת בעיגול עטוף עננים. קיימת הקבלה בין הופעתו החיצונית המודרנית והמתוחכמת של האמן ובין עיצובו של המגדל החדשני באותם ימים, הקבלה המעידה על קרבתו של שאגאל אל העיר והזדהותו עמה. יצירה נוספת שבה מופיעות השתיים אך בקוטביות היא *הפורטרט של ואה* (The Portrait of Vava), 1966 [תמונה מס' 19], שבו מייצג מגדל אייפל את פריז המשוחררת ואילו ויטבסק של ה"שטעטל" כלואה תחת מעטה השלג החורפי. פריז מייצגת את המציאות בקווים רישומיים וברורים, ואילו ויטבסק מייצגת את החלום בטשטוש-מה.

שאגאל קושר את פריז לחירות, לשוויון ולאחווה הנרמזים בשלושת צבעי דגל צרפת המתאחדים *בין הערביים*. זאת הכרתו של האמן בהיות פריז מרכז העולם המודרני החופשי והאמנותי – עיר התקווה, המעוף והדמיון, בניגוד לוויטבסק הכפרי – תשתית ילדותו ומושא געגועיו.

לעתים משלב שאגאל בין ויטבסק לפריז בשזרו אותן לזיכרון אחד. *מגות אדומים* [תמונה מס' 11] מודגם מיזוג זה כששתי הערים מצטיירות בארבע רצועות מקבילות הנהפכות ל"עיר אחת": ויטבסק המושלגת ברצועה התחתונה – מקור האושר הזוגי; במרכזית מוצגים בתיה האדומים של ה"שטעטל", ובשלישית – נהר הסיין הזורם בין הבתים והגדה מנגד, וברביעית – גדת הנהר ועליה קתדרלת נוטרדאם.

פעמים שמתקיים מיזוג כאשר עיר אחת פוגשת באחרת כמו *הזוג הנישא עם פריז* (Newlyweds with Paris in the Background), 1980 [תמונה מס' 20], כשבקצה אחד שולטת הכנסייה על בתי העיירה ובשני משתרעת פריז בין מגדל אייפל לגשרים על הסיין ולקתדרלת נוטרדאם. *מוג הנישא* [תמונה מס' 21] משתלבת פריז עם ויטבסק ושתייהן נהפכות ל"נזר", לבלה ככלה ולשאגאל כצייר

וחתן. מעל ראשיהם כיפת הכנסייה של ויטבסק ובהמשכה פריז על גשריה והמגדל. *הצייר* [תמונה מס' 22] מאחד שאגאל את שתי הערים באופן מקורי כאשר מגדל אייפל צומח מתוך גגות ה"שטעטל" במקביל לכיפת הכנסייה המתרוממת רק במידת-מה מעל גגות העיירה. שני המקומות נראים כעיר אחת למרות שונותם המהותית במציאות כשרטוט דומה בסגנון קווי-רישומי קליל מאחדם.

האהבה

שאגאל, שחייו האישיים ארוגים ביצירותיו, מרבה לעסוק באהבה על היבטיה, והיא מתבטאת ב*הסטודיו* (The Studio), 1959-1968 [תמונה מס' 23]. שם מקיפה הדמות הנשית בשלושה תפקידים את האמן הישוב ליד פן הציור: א) האם – בדמות אישה המופיעה במעורפל מאחורי ראשו בצד ראש יונק. טכניקת הערפול מסבה את הדמיון אל ילדותו של האמן ולקשר עם אמו הרחק בזמן [ראה התרנגולת *בזין הערביים* [תמונה מס' 9]; ב) הרעייה או בת הלוויה הייצוגית – בדמות תרנגולת גדולה בעלת עין אנושית ומלאת חיוניות העוטה "שמלה" צבעונית, פרחונית וקלילה, השרועה בנוחיות בחיקו של האמן הצעיר והמעודן, כשתנוחת השניים יוצרת קרבה ושלמות צורנית אסתטית ורעיונית; ג) האישה האירוטית בדמות בת-זוג עירומה על פן הציור לצד חתנה כששניהם משלימים זה את זה בעזרת ידיהם והניגוד בין הגבר הלבוש לאישה המעורטלת.

את האהבה שהיתה לב חייו ויצירתו של שאגאל מייצגות בדרך כלל שלוש נשים: בלה, וירג'יניה וולנטינה-וואוה. את בלה מרבה שאגאל לצייר כאהבת נעוריו, ארוסתו, כלתו, רעייתו, אם בתו שסימלה עבורו את אידיאל האהבה, כשקשר זה ממלא אותו באושר עילאי והתעלות הרוח והנפש בהיותה עבורו מציאות ואידיאל כאחד. אחד מסממניה המובהקים של שלמות האהבה מתגלם בחיבור המיוחד בין הגבר לאישה כשהאמן מחברם כישות אחת במותניהם: מחצית הגבר היא כלפי מעלה ומחצית האישה במהופך כלפי מטה, כפי שאנו פוגשים ב*התרנגול על רקע שחור* (Le Coq sur Fond Noir), 1968 [תמונה מס' 24] וב*גוגל אדומים* [תמונה מס' 11]. כישרונותיה המיוחדים של בלה כציירת, מתרגמת ומשוררת והרקע התרבותי והחברתי הדומה ביניהם תרמו לקשר האמיץ בין השניים. בהתבגרותה ואף לאחר מותה היא ממשיכה לככב כסמל האהבה המושלמת בלי שפגעי הזמן נתנו בה אותותיהם.

ב*הכפפה השחורה* (The Black Glove), 1923-1948 [תמונה מס' 25] מוצגת מרכזיותה של האהבה על מאפייניה: פיזית, אירוטית, אמנותית וסמלית. תחילתה של יצירה זו ב-1923, כשבלה הייתה מוקד חייו הרגשיים והאמנותיים, והמשכה ב-1948, עת שב שאגאל לצרפת עם וירג'יניה לאחר פטירת רעייתו. בלב הציור ממוקמת בלה כשפניה בצדודית סמוך לפניו המסוגגנות הצבעוניות-פוביסטיות בעלות ההבעה האמנותית-מסתורית של שאגאל, המשלימות אותה ומתאחדות עמה.

כאן מודגש פלג גופה העליון המעורטל, המרמז על הקשר הפיזי הקרוב ביניהם. שאגאל מצטט יצירה מוקדמת שלו: *ארוסתי בכפפות שחורות* (My Fiancée with Black Gloves), 1909 [תמונה מס' 26]. שם מופיעה בלה בהטיית ראש, מהורהרת אך בטוחה בעצמה, כשהיא ממלאת את הבד בבגד לבן בוהק ועליו בולטות כפפות שחורות אלגנטיות וספר המסמל דעת ותרבות ששיקפו את אישיותה.

האהבה ההרמונית מככבת ב*החלום* [תמונה מס' 17]. זו תוצאת האיזון וההקבלה בין שאגאל לאהובתו-כלתו, המובעת בשני עיגולים – פנימי וחיצוני, מלבד תנוחות ראשיהם והבעתם הרצינית-רגשית. ההרמוניה בנויה גם מניגודים: דמות הכלה דומיננטית מזו של החתן, פניה מופיעות בצדודית, ואילו שלו מופנות לחזית, וגם מן הניגוד בין לובן שמלתה לכהות חליפתו. את אחדות הקשר חותם זר פרחים המשמש נקודת מיקוד צבעונית ומסמל את הטבע האסתטי. בתחתית הציור שרוע האמן מלוא אורכו כשהוא חולם בהקיץ על האהבה על רקע שמים צבועים אדום, ובהם משבץ הצייר את החלום בתוך בועה עגולה.

לאחר מותה הפתאומי של בלה ב-1944 וירג'יניה האגארד האנגלייה הצעירה היא שהכניסה משב רוח רענן לחייו, שהתה לצדו בשנים הראשונות והקשות ואף הייתה אם בנם המשותף דוד מקניל. הקשר ביניהם נמשך שבע שנים, ולאחר פרידתם פתחה וירג'יניה בקריירה של צלמת מקצועית. היא אף תיעדה את זיכרונותיה משנותיהם המשותפות בספר *שבע שנות השפע*.³⁴ מאחר שנוכחותה בחייו לא הייתה מרכזית כשל בלה ומעולם לא הקדיש לה ציור דיוקן עצמאי היא מקבלת אזכור קישוטי בלבד כאיור או דמות רקע ביצירותיו.³⁵ כאמור, ב*הכפפה השחורה* [תמונה מס' 25], יצירה שסיים ב-1948 עת שב לצרפת עם וירג'יניה לאחר מות בלה, מופיעה וירג'יניה כהד בתוך שמלתה של בלה ככלה, אשר דמותה המוארכת, הדקיקה, המעודנת והשברירית משורטטת לאורך גם ב*התנגול* [תמונה מס' 8]. אהבתו של שאגאל אליה מחזירה אותו לשימוש בצבעים זוהרים המשווים לציור אושר ושמחה.

רעייתו השלישית, ולנטינה ברודסקי-ואוה, שבאה מרקע דומה לשלו, היתה אישה חזקה בעלת עסק עצמאי ולאחר זמן ניהלה את הקריירה האמנותית של שאגאל וליותהו בשנותיו הבוגרות. בציוריו כמו בחייו הוא נשען בדרך כלל עליה וסומך על נוכחותה הפיזית הדומיננטית. בניגוד לבלה, הופעתה בדרך כלל מבוגרת ופרוזאית וחסרה את אותה הילה רומנטית אירוטית ואף רוחנית.³⁶ בציור *הפורטרט של ואוה*

34. V. Haggard-Leirens, *My Life with Chagall*, 1986.

35. "ואף על פי שתווי פניה והופעתה הפיסית של וירג'יניה מופיעים בכמה יצירות, הוא מעולם לא צייר דיוקן קלאסי שלה" (J. Wulschlagger, [note 24], p. 504).

36. "ואוה היתה רצינית, מסודרת ולא ניתן היה להסעירה. מדיוקנאותיה נעדרה הארוטיקה שהסעירו את דיוקנאותיה של ז'קלין רוק שצוירו בידי פיקאסו המזדקן...אך הם מדגישים, בפנים הסגולות המאוזנות והעיניים הגדולות המהורהרות, בדיוק את התכונות המייצבות...העמידה הסמכותית של הפנים המפורטות באהבה... וירג'יניה שצפתה ממרחק תארה אותה בנדיבות, כזו "שהיתה השומרת שלו והמגנה עליו, אוצרת רכושו, המארגנת הצלולה ובעלת הדמיון של חייו" (J. Wulschlagger [note 26]).

(Portrait of Vava), 1955 [תמונה מס' 27], היא מופיעה באדום זוהר כשפניה בולטים בלובנס בייחוד לאור השער השחור כפחם. בצדה האחד זר פרחים מרהיב, ובאחר מכחולי האמן, והיא החוליה המקשרת ביניהם – בין הטבע למקצועו של הצייר. מאחוריה מופיע עֶבְרוֹ בדמות בתי ויטבסק, ומתוכם עולה דמותו האקרוֹבטית של הצייר המודה בתנוחת קידה לעיירת הולדתו על תרומתה לחייו. בציור עבֹר ואֹה (For Vava), 1955 [תמונה מס' 28], חסרה דמותה אותו ביטחון עצמי המאפיין אותה בשנים מאוחרות יותר. היא מהורהרת, חיורון פניה מעיד שהיא מודאגת קמעא בחפשה את דרכה בתחילת חייהם המשותפים. לצדה מתוח ראשו של שאגאל בדמות חמור החוזר בציוריו. הבעת החמור מלאת ערגה בהישענו ובסמכו עליה. שאגאל מתאר את ואֹה כדמות מרכזית בחייו המאוחרים כפי שמשקף *מדיפורטרט של ואֹה* [תמונה מס' 19]. היא ישובה בסטודיו כשנוכחותה הפוביסטית החזקה, שמלתה בסגול עז ופניה הירוקים מעידים על אישיות דומיננטית ומעשית המשדרת שליטה.³⁷ בחיקה זוג אוהבים – אות לזוגיות ולקשר אמיץ שמבקש האמן להעניק לה במחווה. גם בציור זה מתאר עצמו האמן בדמות ראש חמור באדום עז פוביסטי בצד פניה הירוקים כשהוא אומר געגוע ותלות, ואילו היא הצייר המרכזי בציור כבחייו.

פרחים

מוטיב הפרחים השגור ביצירתו של שאגאל כמקור השראה קשור למוטיב החיזור והאהבה בהופיעו רבות סמוך לו או לעתים אף במקומו כמייצג הנושא. הפרחים בציוריו אפשרו לו להציע גיוון של שילובי צבע עדינים וניגודי מרקמים וסימלו עבורו גם את האופי המעגלי של הקיום האנושי, הקסימו את שאגאל מאז שנות העשרים של המאה העשרים. על אף תיאור הקשיים, הגעגועים, החורף הקר והמלחמה ניתן להגדיר את מארק שאגאל בראש ובראשונה בעל תפיסת עולם אופטימית המאמין בקשר האנושי, ביצירה, בהרמוניה וביופי. אמן שירת החיים. הוא אף האמין כי פרחים מסייעים לו לאדם לשכוח אולי את קשיי החיים: "האווירה עוטפת את הפרחים ומתפשטת אליהם מלאי כוח חיים וחיוניות כנוזל אוורירי קסום וקל והיא כפי שהסביר האמן: 'תרגילים במשוואה של צבע ואור'".³⁸ שאגאל מרבה לצייר זרי כלה, פרחים ססגוניים מזנים מגוונים בגוונים עזים ועליזים, בצורות ובגדלים שונים הממוקמים במרכז הציור, ברקע ולעתים בשיפולי התמונה. פרחיו בדרך כלל מלאי חיות, זוהר ואסתטיקה. לעתים שלטת דיספרופורציה בחשיבות מיקומם של הפרחים לעומת שאר חלקי התמונה או האגרטל ה"עולה על

37. "בדיוק כפי שנישואיו עם בלה היו גם שותפות עסקית, כך קרה גם עם ואֹה שהיתה החזית החיצונית הקשה בעוד ששאגאל שיחק את בן הלוויה הרך וחסר האונים שלה" (J. Wullschlager [note 24, p. 504]).

38. F. Meyer, (note 13), p. 369.

גדותיו". פעמים שהחדר מתקשה להכיל את הזר, וגודל החלל שהוא תופס או גודלו היחסי לדמויות האנושיות יוצרים את התלהבות החיזור ואת עוצמת רגש האהבה. הפרחים הצבעוניים המסודרים כזר דיספרופורציונלי באגרטל פשוט למראה – שלא לגרוע מתשומת הלב המופנית אליהם – מונחים ברקע קדמי ומרכזי ומהווים חותם סגנוני ורעיוני ליצירה הזוג הנישא עם פאריס ברקע [תמונה מס' 20]. אגרטל הפרחים מחבר בין פנים לחוץ בבטלו את המחיצה בין חדר המגורים הדמיוני ובין ויטבסק ופריז שברקע. זר הפרחים מסמל את האחדות בין שאגאל לבלה כזוג, ובינם ובין הערים כשהאדום התוסס מאיר את הסצינה בתקווה ובחיוניות. איחוד מסוג אחר מסתמל על ידי הפרחים בגנות אדומים [תמונה מס' 11] והופך את החתן והכלה לישות אחת – אותו זר פרחים המוענק על ידי החתן לעירו ויטבסק במחווה אהבה והערכה. אחדות נוספת בין האמן לבעלי החיים באמצעות אגרטל שבו פרחים פיוטיים ועדינים המוסיפים צבע בולטת בתוך בועת החלום הכחולה מזוג על רקע אדום.

בתוך זר ענק-ממדים, בהנאהבים בפרחי הלילך (Lovers Among Lilacs), 1930 [תמונה מס' 29], שקוע זוג בקן אוהבים המשמש לו חלל אמוציונלי. על מצע פרחוני רך וצבעוני שרויים בלה ושאגאל בשלווה ובשלמות חוויית האהבה, כשטכניקת הטשטוש יוצרת אווירה משכרת. האפקט הוויזואלי-אמנותי של הזר מדגיש את היות השניים מוקפים בעומק ובעוצמת הטבע וניחוחותיו. בני הזוג נדמים כמנותקים מהעולם המוחשי הכולל נהר – הזמן הזורם – עת נסחפים הם על גלי הדמיון המשותף.

זוג חוסה בצל זר עצום ממדים של סייפנים לבנים, חדים וגבוהים במיוחד, המעובה באמצעות פרחים כחולים המדגישים את לובנו והתופס את מחצית הציור בפרחי יום הנישואין [תמונה מס' 5]. על פן הציור אגרטל ובו פרחים אדומים, עגולים, רכים ומלאי הבעה ורעננות. הצייר מציג כאן שתי פרשנויות לפרחים: הסייפנים הלבנים מייצגים את המציאות, ואלה שעל הפך את האמנות, כשיחדיו מייצגים השניים את רגשות החתן והכלה. סערת הלב מובעת בפרחים האדומים, ואילו הטוהר – בלבנים. יצירה זו צוירה כשלוש שנים לאחר פטירתה של בלה ומשמשת מחווה ליום הנישואין הנחגג בזיכרון האמן בלבד אך בעוצמה רבה. יצירתו הענפה של שאגאל עתירת פרחים האומרים יופי, אופטימיות, רומנטיקה, התלהבות החיזור, לעתים התעלות הנפש ושמחת חיים.

מוזיקה

העולם העשיר שפורס שאגאל על בדיו ספוג גם בצלילים שהם אחד המוקדים החשובים ביצירתו. כלי נגינה כגון כינור, צ'לו, קונטרבס, חליל, סקסופון, מצילתיים ונבל צצים בעולמו, והמוזיקה שמקורה בנפש מענגת אותה עד כדי התעלות הרוח ועד אקסטזה אף בעתות משבר ואפרוריות. אחד מעיסוקיו המוכרים של היהודי

קשה-היום הוא הנגינה. הכליזמר ניגן באירועי שמחה ובשעות מצוקה מוזיקה יהודית עממית-חסידית ששורשיה בשרי רועים מלאי רגש וספוגי כאב וכיסופים בשילוב עם צלילים צועניים קצביים וחושניים. תמהיל זה הוליד את הניגון החסידי נטול המלל והמלא ערגה וגעגועים – אמצעי לעבודת הבורא וביטוי לאמונה אשר ליוותה את היהודי. יותר מכול מזהה הכינור עם הרגש והנשמה כשמיתריו "בוכים", "מתגעגעים", "מתפללים" או "מקוננים" בחקיים את הקול האנושי וקולות הטבע המבקיעים שערי שמים. כמו כן ידועה זיקתו האישית של שאגאל לכינור מאז למד לנגן בו בצעירותו. "הכנר נתפש אצל שאגאל כמי שמייצג את כל האמנויות והוא ראה בו דמות שהקדימה את דמותו של השחקן המודרני".³⁹

במרכזו של מלאך עם כנפיים אדומות [תמונה מס' 12] מונח הכינור על רקע לבו של המלאך הממלא בנוכחותו את רוב הציור. הכינור "מספר" את סיפור העיירה היהודית הפרוסה בגב המלאך. צלילי המוזיקה מרקידים ומרוממים את נפש הנוכחים במעמד החתונה ובעיקר את זו של הזוג הנישא. לעתים אותם צלילים המלווים את הזוג בדרכו לחופה הם איטיים ונוגים בשקפם את רצינות אירוע הכלולות ואת הרגעים רבי-המשמעות בפסוע הזוג לקראת עתידו וגורלו המשותף, כמו בזוג (THE COUPLE) 1977, *בדאמן וכלתו* (ARTIST AND HIS BRIDE), 1980 ו*בהנישאים וכלתו* (NEWLYWEDS AND VIOLINIST), 1956.

אל מול הכליזמר המרטיט את נימי הנשמה בצליליו העצובים מייצגת המוזיקה ביצירות כמו *הדיקוד* (The Dance), 1951 [תמונה מס' 30], את האופטימיות הנובעת מצבעי הצהוב אשר מקורם בשמש במרכז הציור המרווה את המציאות בשמחה ועליצות. בציור שטוף-האור ניתן לחוש באווירת הצהלה כאשר בעל-החיים – ליצן, הוא הכנר, וסביבו פזורים רבים מהמוטיבים המרכזיים ביצירת שאגאל. בתחתית הציור מחוללות נשים המוסיפות קלילות ודינמיות.

מתוך הטריפטיק *התנגדות, התחדשות, שחרור* (RESISTANCE RESURRECTION, LIBERATION), 1952-1937 [תמונה מס' 31] מתארים השניים הראשונים את תלאות המלחמה וזוועות השואה, ואילו *השלישי* – *השחרור*, המוצף אור צהוב אופטימי, מתאר חתונה יהודית על גג עיירת האמן הטובלת במוזיקה ובריקודים ומעבירה מסר של התחדשות רוחנית ואהבה שלא נטל האל מעמו למרות הטרגדיה שחוזה. הכליזמרים – החל בכנר המרכזי העומד כאקרובט במרכז כדור השמש האדומה, המשך בליצן המתופף, בסקסופוניסט, בצ'ליסט וכלה במקה במצילתיים – כל אלה הם תזכורת לניצחון ולתחיית התרבות היהודית של מזרח אירופה. האמן מביט לאחור אל עבר כלתו ובחוגגים השמחים על מנת לקבל השראה. בציור חוזר שאגאל ליכולותיו היצירתיות טרום המלחמה. בציורו את הצייר מול הבד הריק מבהיר שאגאל את חזונו וציפייתו לגאולה יהודית ולתקומת תרבותה שתתחדש על ידי האמנות היהודית שמסמל הכנר.

39. S. Compton, (note 3), p. 203.

בעלי חיים

מתוך יצירתו הענפה של מארק שאגאל עולה יחסו המיוחד אל בעלי-החיים שהם חלק אינטגרלי וטבעי מעולמו הציורי. שיבוץם של אלה בתפקידם הטבעי הוא חלק מתפיסת העולם הכללית של האמן המעורר גם אסוציאציה מיידית לשפה האיכנוגרפית הסמלית האופיינית לו. בשפתו האמנותית ייחודיים שבירת המחיצות בין האדם לעולם החי וביטולן. זה מתפקד בציוריו לצד האדם בהרמוניה מלאה, כשהאמן רואה בו מקבילה ואף תחליף לעולם האנושי בהעניקו לחי תכונות והבעות באמצעות עיניים גדולות ואנושיות, הפיכת כרובולות לתסרוקות, נוצות לשמלות או אפילו הפקת רגשות מעגלה עד כדי געגוע וערגה. יצירתו מצויה בתהליך של קטטה-מורפוזוה שבו מהלכות דמויות כלאיים עד כדי קושי הבחנתי בין האנושי לחייתי. לעתים שאגאל משנה את ההגדרות המקובלות של בעלי-החיים ותפקידיהם ואת הקשר בינם לאדם: סוס מופיע באדום או בירוק, בחורה רוכבת על תרנגול ואישה חולבת פרה בתוך ראשה של אחרת. האנשת בעלי-חיים ושבירת המחיצות בין האדם לחי נובעות מיחסו האופטימי אל החיים ומתוך השקפת עולם הרואה את הבריאה כאחדותית.⁴⁰ שורשי שיטה זו נעוצים גם באמנות הרוסית העממית "לובוק" (Loboc), כפי שהיא משתקפת בחיתוכי עץ ובתחריטי קרמיקה שכיסו תנורים ביתיים ותחריטי נחושת במאה ה-18 וה-19.

אוטופורטרט עם שעון קיר (Auto-portrait with Clock), 1947 [תמונה מס' 32], הוא אחד הציורים הנועזים של שאגאל המשלב בין האנושי לחייתי. הוא מתאר את צדודיתו כאמן צעיר בתכלת, עדין, רגיש וחולמני, כששער ארוך כחול מעטר את ראשו. מלבד האפקט הפוביסטי-סוריאליסטי והניגוד המשלים בין הכחול לאדום הכחולים מעידים סגנונית על עולמו הדמיוני העשיר. במקביל לפני האנושיות עולה צדודית של יונק בעל הבעה אנושית עדינה ורגישה – ספק סוס או חמור – באדום עז. השניים חולקים גוף משותף, וחליפת האמן עוטה את האדום של היונק. חיבור זה בין האנושי לחייתי מבטל את ההבדל ביניהם ומעיד על קשר רגשי עמוק המייחס חשיבות מיוחדת לבעלי-החיים המואנשים. שילוב זה רומז גם על יצירות, כוחות טבעיים ויסודות אורגניים הטבועים באדם ושאננם מקבלים ביטוי בחיים המציאותיים בשל הדפוסים התרבותיים הנרכשים. בציורים *עבור ואזה* [תמונה מס' 28] ו*בהפורטרט של ואזה* [תמונה מס' 19], נוקט שאגאל גישה דומה ואולי אף

40. "שאגאל מיקם את בעלי החיים שלו מחוץ למסגרת המציאותית שלהם ומחוץ לתפקידם כחלק מןקומו הסטריאוטיפי-תרבותי אך הפרטי בדימוי שמעולם לא הוסבר בבירור. בעלי-חיים עברו יכלו לייצג חום ואת התכונה המקסימה של יצור חי, לסמל את ההשפעה העצומה הרגשית אך הבלתי ניתנת להבעה של תקשורת אל-מילולית או לגלם את האידאל של בני אדם החיים בקרבה גדולה עם הטבע... עבור שאגאל, שלא היה קשור לבעלי חיים בחייו המציאותיים, היה קשר נוסף. הוא הרגיש מחנק עקב היעדר שליטתו בשפה כאשר פגש בתרבות הרוסית... גמגומו בשל מבוכתו בכיתה הרוסית... שאיפתו בצעירותו היו להיות זמר, רקדן, כנר או צייר – להיות כולן אמנויות אמוציונליות נטולות מלל שבהן התקשורת עם האחר נעשתה באמצעות הדמיון" (B. Harshav [note 17], p. 63).

מוקצנת. הוא מחליף את ראשו המקביל לזה של ואוה בראש חמור אלכסוני המביע כמיהה ותלות בוואוה הנחושה והממוקמת בניגוד לו באופן מאונך וסמכותי. האמן כצייר על רקע ויטבסק הנרמזת מוקף במוטיבים המאפיינים את יצירתו, והמרכזי שבהם הוא מוטיב בעלי-החיים המפורט *מצייר עם עז* (Le Peintre et la Chèvre), [תמונה מס' 33]. דיוקנו העצמי מצוי ליד פן הציור שבו נוגעים ידו ומכחולו, שכמו עצרו לרגע מציור זוג האוהבים בחיק הטבע. האמן מציין בצופה כשעל צדו השמאלי מצויה עז הנהפכת לחלק ממנו והבעתם ותווי פניהם דומים ואחדות נוצרת ביניהם כשדמות האמן במאונך וזו של העז במאונך. עינה השנייה של העז אופקית אף היא, ואילו רגלה מתאחדת עם אגודל האמן המבצבץ מתוך הפלטה, שעליה רשם שאגאל את שתי האותיות CH – תחיליות שמו והמלה *עז* בצרפתית Chevre.

עולם החי מאפשר לאמן גם לרמוז על תכונות וחולשות אנושיות שקשה להבליטן ישירות. הדבר דומה לתופעה מקבילה בתחום ספרות-המשלים, כמשלי לה-פונטיין, אזופוס וקריילוב המספרים על בעלי-חיים, ובאמצעותם הם מעבירים מסר חינוכי, ביקורת חברתית או עמדות נועזות. חוש ההומור שאגאלי, מיקומם של בעלי-החיים שלא בסביבתם הטבעית, הטבעת הבעה בלתי אופיינית להם וחיבורם לעצמים הלקוחים מתחום בלתי שגורתי, טרנספורמציה ועירוב התחומים בין האדם לחי – כל אלה ממלאים את עולמו האמנותי בחיוניות, ברגש, בשמחה, ביצירות ובספונטניות. כחלק מעולמו הסוריאליסטי הדמיוני-פנטסטי מדגיש האמן את יחסו המיוחד והקרוב אל בעלי-החיים. הטרנספורמציה ועירוב התחומים מעשירים את יצירתו בחדשנות, בהמצאה ובמקוריות שהן נשמת-אפו של המודרניזם.

ניתן לסכם מסע עצמי זה של שאגאל בדבריו של קארל יונג:

בציירו את עצמו הוא מעניק לעצמו צורה. זהו ה"עצמי" במובן חדש, שהיה נוכרי לו עד עתה, כי ה"אני" שלו מופיע כעת כאובייקט של מה שפעיל ויוצר בתוכו, ומה שפעיל בתוכו הוא עצמיותו.⁴¹

על דמותו ותדמיתו של שאגאל כצייר יעידו דבריו שלו כפי שהנציחם באוטוביוגרפיה שלו *מיי*:

יום נאה אחד בזמן שאמי הכניסה את הלחם לתנור, ניגשתי אליה, תפסתי במרפקה הטבול בקמח ואמרתי: 'אימא... אני רוצה להיות צייר. ראי, אימא, האם אני גבר ככל הגברים האחרים? אני רוצה להיות צייר. הצילי אותי, אימא. בואי אתי. בואי, בואי. יש מקום בעיר; אסיים את הקורס ואהיה אמן מושלם. אהיה כל כך מאושר...' את שלטו של מ' פן גיליתי מתחנת הרכבת: "בית ספרו של פן לציור ושרטוט".

41. A. Storr, (note 4), p. 260.

נדמה היה לי שהשלט בא מעולם אחר. כחול ככחול השמים... הלכתי עם אמי כשכולי נרגש ורועד. כשעלינו במדרגות השתכרתי מריח הצבע. מסביב תלו דיוקנאות של אנשים ידועים. הסטודיו היה דחוס עם ציורים מהרצפה לתקרה. חיוניות הדמויות הפתיעה אותי. הייתכן? לא אומר מילה על הבעתה של אמי ורגשותיה כשמצאה עצמה לראשונה בסטודיו של אמן. היא שלחה מבטים כחצים לכל פינה, פעמיים או שלוש פעמים. לפתע הסתובבה אליי וכמעט בתחינה אך בקול צלול ותקף אמרה: "נו, בני... אתה רואה בעצמך: הרי לעולם לא תוכל לצייר כך. הבה נחזור הביתה". נכנסנו לסטודיו. אמי מיד אמרה למר פן: "הוא רוצה להיות צייר... הוא כנראה משוגע! אנא הבט בציוריו... לו היה לו כישרון כלשהו, היה שווה שילמד אצלך אבל... בוא הביתה, בני".

פן דפדף בדפים שהבאתי וסינן בין שיניו: "כן... יש לו איזושהי יכולת".⁴²

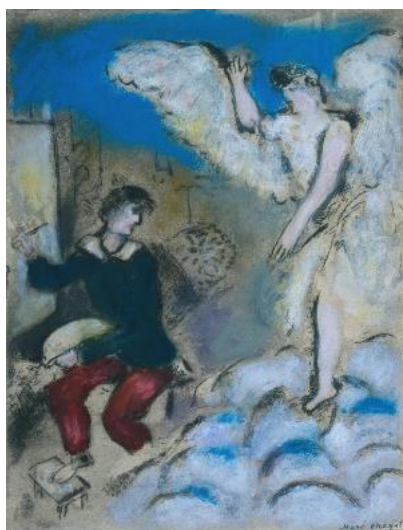


2. התגלות, 1917-1918

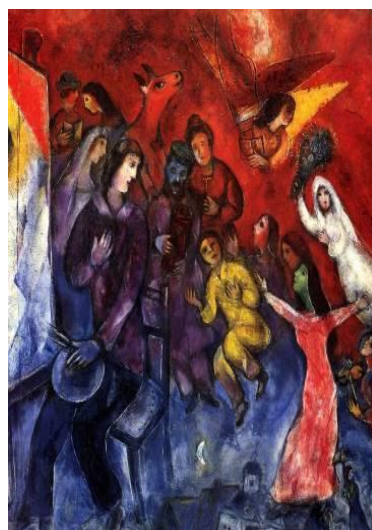


1. אוטופורטרט עם 7 אצבעות, 1912

42. M. Chagall, (note 31), pp. 59-61.



4. החזיון, 1925



3. התגלות משפחת האמן, 1935-1947



6. מלאך עם פלטה, 1927-1935



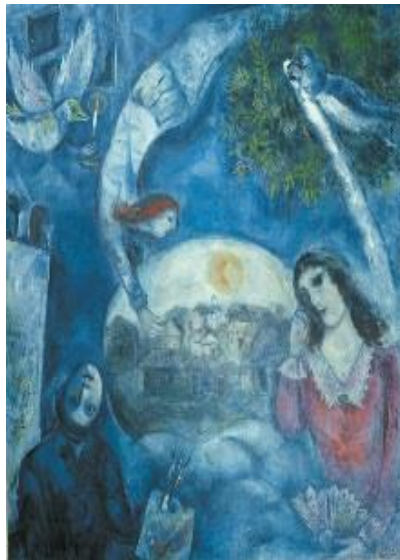
5. פרחי יום הנישואין, 1947



8. התרנגול, 1947



7. לקראת אור אחר, 1985



10. אודותיה, 1948



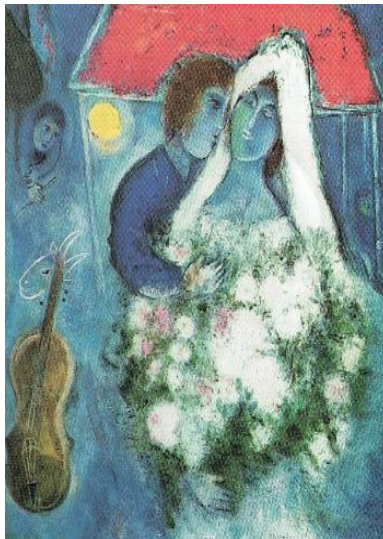
9. בין הערביים, 1943-1938



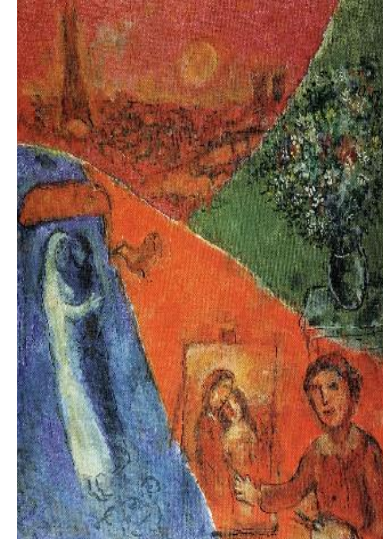
12. מלאך עם כנפיים אדומות, 1936-1933



11. גגות אדומים, 1953



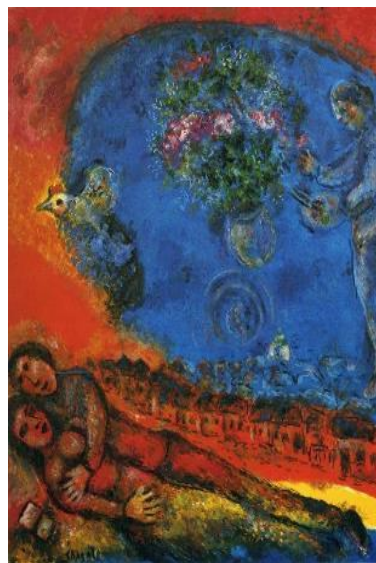
14. ארוסה עם זר פרחים לבן, 1944



13. הצייר והזוג הנישא, 1978



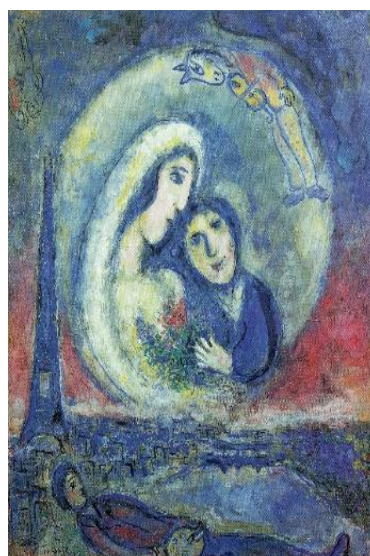
16. מחווה לעבר, 1944



15. זוג אוהבים על רקע אדום, 1983



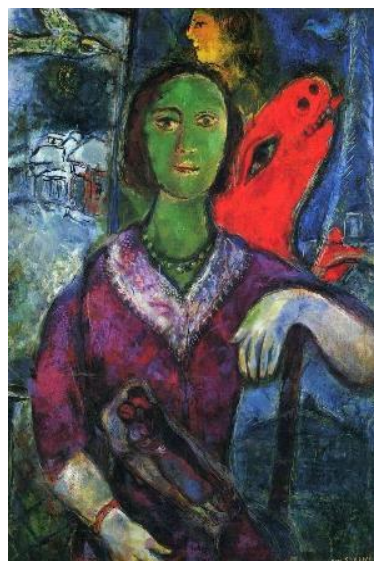
18. מראה העיר פריז, 1969



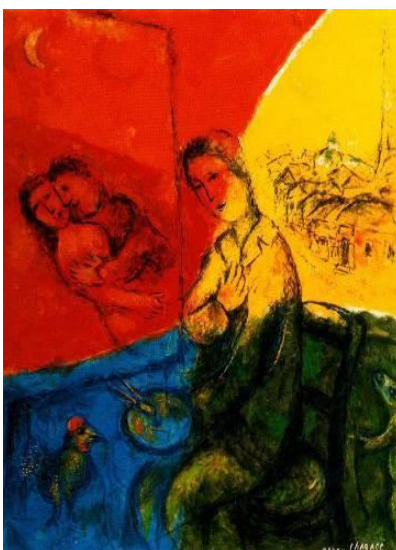
17. החלום, 1978



20. הזוג הנישא עם פריז ברקע, 1980



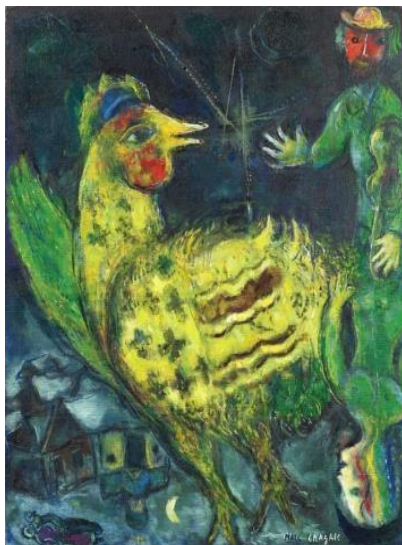
19. הפורטרט של ואוה, 1966



22. הצייר, 1976



21. הזוג הנישא, 1983



24. התרנגול על רקע שחור, 1968



23. הסטודיו, 1968-1959



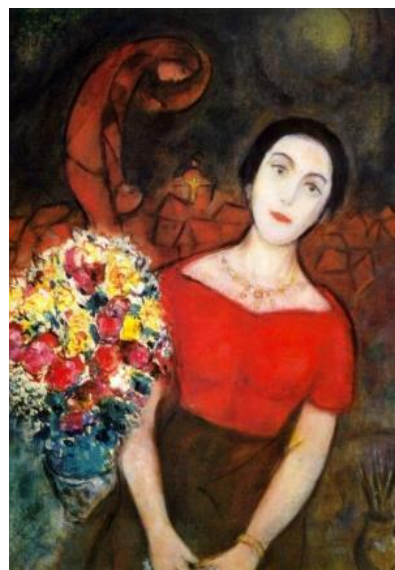
26. ארוסתי בכפפות שחורות, 1909



25. הכפפה השחורה, 1948-1923



28. עבֹור ואֹוה, 1955



27. הִפּוֹרְטֵרֵט שֶׁל וֹאוֹה, 1955



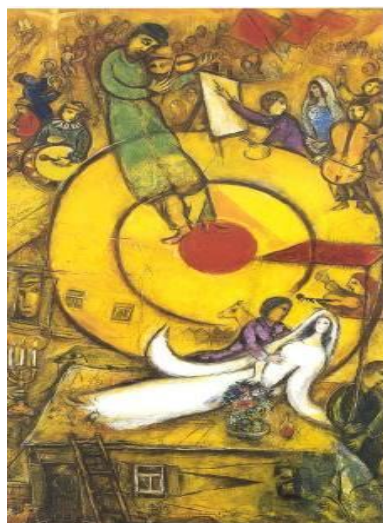
30. הֶרִיקוֹד, 1951



29. הַנֶּאֱהָבִים בִּפְרָחֵי הַלֵּילֵךְ, 1930



32. אוטופורטרט עם שעון קיר, 1947



31. שחרור, 1952-1937



33. הצייר עם עז, 1923-1922

- התרגומים נעשו על ידי נילי לאופרט עורכת המאמר.

שלושה בעקבות אחת: חג העצמאות והשתקפותו בשירי ילדים של משוררים מתקופות שונות

מאת
ניצה דורי

מבוא

א. הרקע ההיסטורי לשירי הזמר העברי לילדים בראשית המאה שעברה
ספרות הילדים שנכתבה בארץ ישראל בתקופת היישוב מילאה תפקיד מרכזי בעיצוב עולמו, ערכיו וחוויותיו של הדור הצעיר (דר, 2006). האירועים התכופים בארץ (סכנת הכיבוש, המאבק בבריטים, המאמץ הפיזי להפרחת השממה) הטביעו את חותמם בסדר יומם התרבותי של המבוגרים, שהיו אמורים להנחיל לילדים משנה סדורה. נוכח המציאות הקשה התאימו הורים, מחנכים, מורים ובעיקר סופרי ילדים את התכנים הערכיים שהועידו לילדי הארץ והתגייסו אידיאולוגית למפעל הציוני באמצעות יצירתם. עד תחילת שנות הארבעים של המאה העשרים סיפר הזרם ההגמוני בספרות זו על ההגשמה הציונית-סוציאליסטית והציג את הדור העברי הגדל בארץ כניגודו המוחלט של היהודי בגולה. השירים שליוו תמיד את המפעל הציוני בארץ ישראל שימשו ז'נר מרכזי [פש': סוגה מרכזית] בספרות הזאת. השירים תיעדו את מפעלם של החלוצים בארץ ותיארו את רחשי לבם ותקוותיהם (טהרלב ונאור, 1992) וגם הלהיבו את דמיונם של המתעתדים לעלות ופיארו את המעשה הציוני אך לא הסתירו את הסבל ואת הבדידות.
היישוב העברי ומוסדותיו ראו עצמם "מדינה בדרך". כל המאמצים הציבוריים והלאומיים כווננו למטרה אחת: הכנת מסגרות עצמאיות שיהיו בבוא העת תשתית למדינה יהודית (רגב, 2002). מצד אחד חינוך ישיר באמצעות מדריכים, ומצד אחר חינוך עקיף באמצעות ספרות ילדים – סיפורים ושירים. וכך עלו נושאים של אידיאולוגיה ציונית: הצורך לרכוש קרקעות, עליונות ארץ ישראל על הגולה, האדרת הכפר על פני העיר. כמו כן דובר ונכתב רבות על ההגנה על המולדת ועל הפצת השפה והתרבות העברית וכיו"ב.
כך התגבשו גם דמויות – מהן אמתיות מהן פיקטיביות – שגילמו את התפיסות האידיאולוגיות בגופן ובאורח חייהן: השומר העברי, האיכר העברי, החלוץ. כל אלה נעשו דמויות המופת שיש להזדהות אִתן, לחקות אותן וללכת בעקבותיהן. כל זה יצר את פסיפס המרכיבים שמהם נבנתה הזהות הארץ-ישראלית-הציונית, זהות שעל-פי תפיסת הכלל היא ברורה ויציבה. זו הייתה חברה שבה דובר פומבית יותר על "אנחנו" מ"אני"; שבה דובר על האידיאל של שירות הפרט למען הכלל. הסכנות מבפנים ומבחוץ והרצון המשותף להגיע לעצמאות איחדו את כל מרכיבי החברה (רגב, 2002).

התכנים בשירים הישראליים קשורים לתקופה שנוצרו בה (נקר, 2002). בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים, תקופת התחזקות הציונות והתחייה הלאומית בארץ-ישראל, טופחה מסורת של שירה בציבור ושל זמר עממי. מאות שירים ליוו את מפעל התחייה הלאומי. שירי המולדת העצובים והרגשיים, שהושרו בחברותא ובאוירה של געגועים, החליפו את מקומם של מזמורי התפילה בבתי הכנסת בגלות. השירה נגעה לבני כל הגילים בחברה הישראלית בתקופה האמורה. גם שירי הילדים עסקו במפורש ביופיים של האידיאלים ובעוז הגיבורים הציונים, בהישגי החלוץ, השומר והחייל. עבור בני הנוער הייתה השירה העברית מלווה קבועה בפעילות של תנועות הנוער, בהתכנסויות חברתיות, בטיולים בארץ ובטקסים חגיגיים. טרם הקמת המדינה עסקו מרבית שירי הזמר העברי בנושאים שנגעו לחיי הטבע, לעבודה ולנוף הארץ. מאז מלחמת השחרור נוספו לשירה העברית שירים רבים בנושאים הנוגעים למלחמה, לשכול ולזיכרון הנופלים.

הזמר העברי ליכד את כל רובדי החברה הישראלית במסרים, באמנות, במוזיקה, ביצירה המקורית, בזמרה ובהפקה (רגב, 2002). הזמר ביטא פלורליזם, ריבוי הפנים, הזרמים, הגוונים והסגנונות של השירה העברית המתחדשת החל מדור אלתרמן-שלונסקי, דרך "דור תש"ח", "דור המדינה" שירת שנות השבעים ואילך. השירה העברית החדשה ביטאה את אהבת ארץ-ישראל, את הציונות, את העליות לארץ ישראל, את הקמת ההתיישבות, את אהבת העבודה, את תחיית השפה העברית, את הקמת המדינה, את העליות הגדולות מקום המדינה, את הבנייה, את הפיתוח ואת המלחמות.

במשך שנים ארוכות נדרשה התרבות הישראלית לתהליכים מורכבים של עיצוב זהות לאומית. בתרבות זו היה פלח גדול משירת הילדים דידקטי ומגויס לצורכי הממסד החינוכי. את עקבות ההשפעה הזאת אנחנו יכולים למצוא לא רק בשירה עצמה אלא גם במערכות המקיפות אותה – מערכות הלימוד, השיפוט והביקורת שלה (ברעם אשל, 2003).

אניטה שפירא מתארת את היהודי החדש על-פי התפיסה הציונית: "הוא היה אמור להיות חילוני, מודרני, אוהב את עמו ומולדתו, קרוב לטבע, איש תרבות ואיש כבוד, ישר כפיים ואמיץ לב" (שפירא, 1997). עם עליית הלאומיות העברית סוגל מיתוס הילדות לצרכיה של הציונות, ו"ילדי-הקולמוס" גויסו להשגת כמה מטרות לאומיות. הם סייעו לכינון זיכרון קולקטיבי חדש המעורר מודעות פוליטית וידרבן לפעולה. החברה הפקידה את הספרות לילדים על משמר הפולקלור והמיתולוגיה וראתה בה שופר להפצת הרעיון הלאומי. ספרות הילדים העברית השתתפה בהבניית דמות הלאום המתחדש בארץ ישראל. אפשר ללמוד ממנה את האסטרטגיות שבאמצעותן הובנה קלסתרון קולקטיבי ל"ילד", ונוצרה לו זהות תאומה בדמותה של אומה. כזכור, הספרות הייתה אמונה על הפצת האידיאולוגיה בחדר הילדים ונצרה את המיתולוגיה בידי הפעוטות, ולפיכך הייתה למנגנון תקשורת מודרני הנרתם להגשמת היעדים הציוניים. התודעה הלאומית ביקשה לראות בילדי הדור

הצעיר גיבורים בעלי יכולות על-טבעיות ולוחמים קטנים. על ידי אישיותם, כישוריהם ונאמנותם למפעל החיים הפרודוקטיבי והלוחמני של הוריהם עתיד היה החלום הציוני להתגשם או לחדול (משיח, 2000).

בכתבי התקופה הזאת הודגש מאפיין חשוב ביותר – הזמרה בעברית. הדבר הובע באמירה "שירו שירים עבריים" (בהמשך לשיטת הלימוד של "עברית בעברית"). חידוש נוסף היה בתוכן הלאומי של השירים שהיו רובם ככולם "שירי ציון". הפונקציה החברתית של שירת "שירים עבריים" הייתה חידוש שנועד גם הוא להשתלב במכלול הדרכים להמרת התרבות היהודית בתרבות עברית. השירים החלו למלא פונקציה של ליכוד חברתי ולשמש פעולה חברתית-קהילתית המדגישה את ה"יחד". השירים הם תחליף לטקסים דתיים בבית הכנסת, שהתחילו לאבד את תפקידם הראשוני בתרבות החדשה בארץ. הדת ובית הכנסת איבדו את מעמדם כמארגנים של חיי הקהילה והוחלפו במידה רבה בחגים החדשים שפותחו כחגיגות קהילתיות, בשירים העבריים ובטיוולים (שם).

יש שני רבדים לפחות לזיקה בין ילדות ללאומיות. האחד – ההקבלה הרווחת בין הולדתה וילדותה של אומה לתקופת הילדות בחיי האדם, והאחר – רצונה של האומה לעצב את הילדים, בין השאר באמצעות הספרות לילדים, לפי אידיאולוגיה מנחה (שביט, 2001).

החיבה שהרעיפו המחנכים הציונים (בעיקר בדור הראשון) על תלמידיהם נבעה לא רק מהשפעת הגישה הפידוצנטרית אלא בשל חוסר הרשמיות המאפיין את היחסים בחברת-סֶפֶר חלוצית (אלמוג, 2009). אפשר שגם תלותם של המהגרים בדור הבנים-הממשיכים ותלותו של העורך המבוגר בחיילי החזית הצעירים היו גורם ממתן ביחסם של המבוגרים לילדיהם בתקופה המעצבת של הציונות. אוטופיית "היהודי החדש" עמדה אף היא ביסוד היחס המרוכך של הממסד, ובכלל זה הממסד החינוכי, לבני נוער בארץ. בני הארץ יועדו להגשים אוטופיה זו ונתפסו כנסיכי הציונות ותפארתה. "כולם מסכימים, שהילדים הם 'המוצר' הכי יקר של הקיבוץ והדאגה להם וחינוכם חייבים לעמוד בראש מעיניו [...] קודם הילדים אחר כך הבקר, אחר כך העובדים", ציטט העיתונאי הבריטי ארתור קסטלר דברים שאמר לו אחד מוותיקי הקיבוץ, שבו ביקר בשנות הארבעים.

עם זאת חשוב לסייג ולהדגיש כי מצד אחד אוטופיה זו תרמה לרגישות גדולה כלפי הילדים ולמיסודה של מערכת חינוך הקשובה להם ולצורכיהם מגיל צעיר מאוד, ואולם מצד אחר אידיאל הפטריוטיזם שבמרכזו האיכר והלוחם יצר את מה שברונו בטלהיים כינה "תרבות ציונית ספרטנית". התרבות הזאת ניסתה לבגר את הילדים (בעיקר את הבנים) מוקדם ככל האפשר, לחסן אותם מבחינה נפשית וגופנית ולהחדיר בהם משמעת וצייתנות אידיאולוגית. זו גם אחת הסיבות שגיבורי ספרות הילדים הציונית הם בדרך כלל דמויות מיתולוגיות של בני חיל, מכבים צעירים

ואמיצים, כפי שמבטא זאת המשורר רפאל ספורטה: "ילדי ישראל\ דור עזוז וגיבור\ צועדים ושרים\ ונושאים את האור" (שם).

ב. שירי הדגל, שירי הלכת, ההמנונים ותרומתם למפעל הציוני

חקר הספרות מגדיר את ההמנונים שירים שהושרו במסגרת דתית או באירועים בעלי אופי טקסי-פולחני. ראשיתם של ההמנונים בספרות המקראית, המשכם בספרות היוונית והרומית ואחריתם כשירי תהילה בימי הביניים וברנסנס (פרמינגר, 1974). לעומם ההמנונים הלאומיים הם שירי תהילה קיבוציים, ייצוגיים, ליריים – חגיגיים, עמוסים בסמלים ובדימויים וגדושים בפתוס לשוני (רפאל, תשנ"ה). ההמנונים הלאומיים מלווים במערכת מוזיקלית המאופיינת בלחן קליט וקצבי, ועל כן יש לראות בהם סוגה ספרותית-מוזיקלית. הם הונהגו ברוב המדינות מסוף המאה השמונה עשרה ואילך כְּמָר רשמי לכבוד עם, מדינה או שליט. ההמנונים הלאומיים הם אפוא שירים לאומיים-חגיגיים דמויי תפילה, שעיקרם תהילה אידיאולוגית הצומחת על רקע עברה של אומה. ההמנון הלאומי מבטא בשפה מליצית את קורות העם. זו יצירה שלה אופי חינוכי ומטיף, שכוונתה ללמד בתמציתיות את תולדות העם ולהפיח בו תקווה לעתיד טוב יותר. בהרבה המנונים לאומיים מודגש צער האומה, ועל רקע זה נשיאת העיניים לעתיד מקבלת משמעות מיוחדת (שם). דגל ישראל בולט בהיותו אחד הסמלים ה"ציוניים" ביותר וחשיבותו עלתה מדרגה. כבר בשנת תרנ"ה התייחס הרצל באופן עקרוני לחשיבות הסמלית של דגל (שבט, תש"ע). הוא עיצב בעצמו דגל לבן ובו שבעה כוכבים כסמל לשבע שעות העבודה ביום, שבזכותן לדעתו ניגאל. ברם רעיונו לא התקבל, ודגלו הדתי יותר של דוד וולפסון הוא שהתקבל. עשרים וחמש שנים לאחר הקונגרס הציוני המייסד בבזל תרנ"ז (1897) תיאר וולפסון:

בין השאלות הרבות שהעסיקונו אז היתה אחת: באיזה דגל נקשט את אולם הקונגרס? מה הם צבעיו? הן דגל אין לנו [...] והאם עמנו עלול להבחין בצבעים, עמנו הנוזהר לבלי להזין את עיניו בכל פסל וכל תמונה? והנה הבהיק רעיון במוחי: הרי יש לנו דגל, לבן-כחול, הטלית אשר בה נתעטף בתפילתנו, טלית זו היא סמלנו. נוציא נא את הטלית מנרתיקה ונגולל אותה לעיני ישראל ולעיני כל העמים [...] וכך בא לעולם דגלנו הלאומי, המתנפנף על אולם הקונגרס, ואיש לא תמה [...] מאין וכיצד בא [...] כך היא דרכן של כל היצירות שרוח העם חופף עליהן. סימן טוב להן, שאין איש מרגיש בחידושן והעם קולט אותן כדברים רגילים ושכיחים, אשר הסכין להם מכבר.

נראה שעל פי מקורות היהדות, יש בדגל ישראל לא רק לגיטימיות אלא אף אידיאל כסמל מובהק בתנ"ך ובחז"ל, סמל לקיבוץ גלויות, לכבוד ישראל ולכיבוש ארץ ישראל.

שני שירים שיש בהם מאווירת הניצחון והשמחה, ההתפעלות מיופיו של הדגל ושבח למראהו הם השירים "הדגל הדגל" ו"יפה דגלי עת בו אביט". אין אנו יודעים מי חיברם והלחינם. גם תקופת חיבורם לא ידועה. עם זאת הם הושרו בגני הילדים בעבר (כמה מהגנות מלמדות אותם עד היום) בכל טקסי יום העצמאות. הלחן של "הדגל הדגל" הוא לחן של שיר לכת שיר המושר בתהלכות, במצעדים ובאירועים חגיגיים:

הַדְּגֵל הַדְּגֵל, הַדְּגֵל הַדְּגֵל
יָגִיף בְּשִׂמְחָה כָּל יֶלֶד וְיֶלְדָּה
בְּחַג הַמְּדִינָה
הַגָּלִים בְּכָל פֶּנֶה

הלחן של "יפה דגלי עת בו אביט" הוא לחן מלודי, נעים ושקט:

יָפֶה דְּגָלִי עֵת בּוֹ אֲבִיט
בְּאַמְצֵעַ לוֹ מִגֵּן דָּוִד
יֵשׁ לוֹ שְׁנֵי פָסִים כְּחָלִים
עוֹלָם יוֹרְדִים קְמוּ גָלִים.

שני השירים תמימים, בעלי חריזה צמודה פשוטה ובהם דלילות לקסיקלית. נראה שהם חוברו בשנותיה הראשונות של המדינה בתקופה שבה החסך בטקסטים שיריים היה גדול ולא טרחו לציין בקביעות את שם הכותב או שם המלחין. כך נוצרו שירים רבים תחת הכותרת "עממי".

המשותף לכל ההמנונים של שירי הדגל מבחינה צורנית הוא אורכם הקצר ומבחינה תמטית העיסוק בנושא הדגל. אף שאין אנו עוסקים ביעודם המוזיקלי ניתן להבחין בו בקלות. חלק הארי של השירים הוא שירי לכת לחיזוק הרגש הלאומי, והסמל בהם רב משמעות של לאומיות עברית מתגבשת והרצון להנחיל את הערך לילדים באמצעות סמל מוחשי.

ההפוכות במשמעותו של חג העצמאות ותפיסתו בעיני המשוררים לילדים ניכרת בעיקר בשירי הילדים שנכתבו בתקופות שונות מקום המדינה ועד ימינו. מטרת מאמר זה לבחון את השינוי בתפיסת משמעות החג בקרב שלושה משוררים בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל (הויסלר, ספורטה וקיפניס) בהשוואה למשוררת מתקופה מאוחרת יותר (נאור), לעמוד על הסיבות האפשריות לשינויים ובד בבד לדון בקורות חייהם ובתולדותיהם של ארבעת המשוררים המייצגים תקופות שונות ואידיאולוגיות שונות.

סלוייה הויסלר

על מחברת השיר "דגל", סלוייה הויסלר, כמעט שאין פרטים ביוגרפיים. באתר "זמרשת" כתובות עליה שתי מילים: "מחברת ומלחינה". בין השאר כתבה את "חיילים":

חיילים, חיילים, חיילים אנחנו/גיבורים, גיבורים, גיבורים כולנו/ על כולם שומרים
יפה/ את הכל שומעים/ אך לא מדברים כי סיסמתנו היא: "יד לפה"!/ חיילים,
חיילים, חיילים אנחנו/ גיבורים, גיבורים, גיבורים כולנו/ על ראשינו כובע אדום/
לבושים מדים יפים/ אמיצים ועליזים/ יודעים לעמוד בלי הרף דום.

משיר זה ומהשיר "דגל" נראה כי הויסלר נרתמה לרעיון הלאומי ותרמה את חלקה לגיבוש רעיונות ציוניים בקרב הילדים, אך לא זכתה להנצחה ראויה או להכרה כשאר המשוררים בני דורה. מעבר להיותו שיר תיאורי המתאר את הדגל כמתנוסס, מתנשא ומתנופף, מובעת האהבה לדגל:

דָּגֵל לִי לְכֵן כָּחַל
ל...ל...ל...
לוֹ אֶתֶן הַפֶּל תֶּפֶל
ל...ל...ל...
תִּנּוֹסָס הוּא בְּמָרוֹם
ל...ל...ל...
תִּנְשָׂא לְרוֹם לְרוֹם
ל...ל...ל...

אֶסְפֹּר לָכֶם גַּם סוֹד
ל...ל...ל...
עַל דָּגְלִי תִמִּיד אֶשְׁמֹר
ל...ל...ל...
עַל כָּל בֵּית כָּל כָּל תֵּל
ל...ל...ל...
תִּנּוֹפֵף דָּגֵל יִשְׂרָאֵל
ל...ל...ל...

החווייה שחוזה הילד בשיר היא חווייה קולקטיבית ולא אישית. הילד אמנם משייך לעצמו את הדגל וקורא לו בהמשך השיר "דגלי", "דגל לי", אבל מתאר אותו כמתנופף על כל בית ועל כל תל. הדגל הוא מטפורה למולדת: נתינת "הכול" לדגל היא נתינה למולדת, ושמירה על הדגל היא שמירה על המולדת, מאחר שהדגל שעצמו אינו זקוק לא לנתינה ולא לשמירה. השיר קליט וקצבי, יש בו חזרות על

הצליל "ל-" המזכיר את האות "למ"ד" המסיימת את המלה "דגל" ואת המילה "ישראל" ותפקידן להדגיש פונולוגית את שתי המילים הבולטות בשיר.

רפאל ספורטה

רפאל ספורטה נולד ב-1913 במושבה העברית "מרגוע" באי קפריסין (מתוך: אתר "חנות הספרים של איתמר"). הטורקים הגלו לשם מחברון את אביו של ספורטה – מורו הראשון, רב הקהילה המחנך. ב-1924 עלה רפאל ארצה וסיים את לימודיו בבית המדרש למורים בירושלים, ולאחר מכן לימד בבתי-ספר בתל-אביב וניהלם. ב-1965 ערך את הירחון "במחנה נח"ל" וערך במשך שנים את הוצאת "תפוח", ובה נדפסו רבות מיצירותיו. בשנים 1957 ו-1958 זכה בפרס ברש ובפרס יציב לספרות ילדים. רפאל ספורטה נפטר בתל-אביב בפברואר 1983. מעט מאוד נכתב על כתיבתו של ספורטה לילדים. "ספורטה אוהב את חגי ישראל", כתב גרשון ברגסון בפרק על הדור השלישי ליוצרי ספרות הילדים:

ספורטה אוהב את חגי ישראל הישנים, המתחדשים והחדשים. החגים הם נושאי שיריו ואת מאמציו בטיפולו בנושא זה ריכוז בעריכה... שירים וסיפורים, פרי עטם של טובי היוצרים בתחום הספרות העברית לילדים (ברגסון, 1966).

אוריאל אופק כתב עליו:

ספורטה העשיר את הספרות העברית לטף במאות חרוזים, שירים סיפוריים ועיבודים שהופיעו בסדרות ארוכות של חוברות צבעוניות רבות תפוצה. שיריו-חרוזיו המעוגנים ברובם בסביבתו הקרובה של הילד הקטן, מצטיינים באיכות מוסיקלית גבוהה, הם יפים להיגוי וקלים לזיכרון, וברבים מהם מצוי הומור ילדי מרנין (אופק, 1985).

ב-17 בפברואר 1956 התפרסמה בעיתון "דבר" כתבה לכבוד שבוע הספר והסופר העברי: "תנופה רבתי בשוק הספרים". הכתבה סקרה את מצב שוק הספרים באותם ימים, ובין השאר התלוננה על שמועטים המוציאים לאור המקדישים תשומת לב ראויה לילדים ומשתדלים להעשירה בצבעים ובתוכן כדי שיוכלו להתחרות עם ספרים המגיעים מעבר לים. ובכל זאת מוצא הכותב, המסתתר תחת השם "סופרנו", הוצאה אחת יוצאת דופן (מתוך "אתר הספרים של איתמר"):



אחת הדוגמאות האופייניות לכך משמשת הוצאת "גרפיקה בצלאל" [הוצאת "תפוח"], שהחלה לפני שבע שנים לספק לילד בגיל הגן ובכיתות א-ב ספרות אילוסטריטית נאה. עם גבור הדרישה לחומר זה מחוגי הגננות, המורות והמורים, התגבשה הוצאת "תפוח", על יד "גרפיקה בצלאל", שפתחה במלחמה ב"גולדן בוקס" האמריקאיים על ידי הוצאה לאור של חוברות, ספרונים וספרים, רובם ככולם בחרוזים, כמעט כולם מקוריים, מעוטרים בציורים ססגוניים... הציירים הם איזה הרשקוביץ, אלמליח וגור אריה, העורך הוא ר. ספורטה. תדירות ההוצאה הגיעה לספר אחד בשבועיים, והתפוצה הולכת וגדלה [כבר הגיעה לשיא של 15 אלף].



ב-1951 החל ספורטה לפרסם חוברות לילדים לפי חודשי השנה. כל חוברת עסקה בחג או באירוע אחר. ספורטה כינה את הסדרה "חג ומולדת" משום שכמה

מהחברות לא עסקו ממש בחגי ישראל אלא באירועים ותקופות כמו יום הולדת המשורר, שי לחייל, מרבד הקסמים, יום האם. את שלושת השירים שלהלן כתב ספורטה בשנים הראשונות לעצמאותה של מדינת ישראל. נראה שהשירים הם חלק מתוך חוברת של עשרה שירים שזים ספורטה עם המלחין עמנואל עמירן בשם "אדמה ותכול שמים":

אֲדָמָה וְתָכּוּל שָׁמַיִם
יָם יַרְדֵּן וִירוּשָׁלַיִם
דָּן אֵילַת תָּל חַי הָרֶאֱל
זֶה בֵּיתֵנוּ יִשְׂרָאֵל!
אֲדָמָה

השיר מצייר במילים בודדות מעין הנפת מכחול של ארבע קצוות של נופי הארץ ואתריה. למילה "אדמה" משמעות עמוקה של בית ומולדת, ולכן השיר נפתח במילה "אדמה" ואף נחתם בה. ייתכן שהמילה "ירדן", מרמזת לנהר הירדן. עם זאת אפשר להסביר שהשיר משקף את התפיסה הציונית רוויזיוניסטית של המנהיג הציוני זאב ז'בוטינסקי על שתי גדות הירדן ("שתי גדות לירדן זו שלנו וזו גם כן" מתוך השיר "שמאל לירדן" שכתב ז'בוטינסקי). סיום בסימן קריאה במשפט "זה ביתנו ישראל!" בא להדגיש את הקביעה שמדינת ישראל היא ביתו של העם היהודי ולהדגישה. משיר המתאר את הארץ, נעבור לשיר המתאר את העם - "כל הארץ דגלים":

כָּל הָאָרֶץ דְּגָלִים דְּגָלִים,
עַם רוֹקֵד גָּלִים גָּלִים
עַם שְׂמֵחַ, טֵף צוּהֵל
חַג הַיּוֹם לְיִשְׂרָאֵל.

השיר מבטא שמחה מתפרצת ומזכיר מצד ההקשר את מחנה בני ישראל במדבר שבו חנו בו על פי דגלי השבטים. הדגלים מבטאים את הרצון להתאחד תחת רעיון אידיאי, כאשר הדגל הוא המבטא את הרעיון. הורדת הדגל לחצי התורן מסמלת עצב, הנפת הדגל מסמלת שמחה וההליכה בעקבות הדגל מסמלת אחדות. לדגל משמעות עמוקה אפוא בחיי עם ואומה. המילים "שמח" ו"צוהל" מוסיפות לאווירת השמחה בשיר. השיר קצר בעל חריזה צמודה פשוטה התורמת לקליטות ולקצביות השיר ובו מקצת האווירה החגיגית של הלאומיות היהודית המתגבשת והתעוררות הרעיון הציוני, כשהוא מעלה על נס את הדגל העברי כסמל לאומה.

השיר השלישי של ספורטה, הוא אחד השירים הבודדים, אולי יחידאי, על סמלה של מדינת ישראל, "מנורה וענפי זית":

מְנוּחָה וְעֵנָף זֵית,
שָׁמֶן טוֹב וְאוֹר יְהִי
אוֹר בְּאַרְץ, אוֹר בְּבֵית
וְשָׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל.

סמל המדינה, הסמל הנבחר של האחים שמיר, מייצג את מדינה ישראל משנת 1949. הסמל נשכח מעט מלב משוררים, אך הורם על נס בשיר זה של רפאל ספורטה. דווקא סמל המדינה המבטא את האור, את התקווה לשלום ואת הקשר התרבותי שלנו לכלי המקדש לא זכה לעדנה שירית. השיר הזה מבטא יותר מכול את כתיבתו של ספורטה, בעיקר לחגי ישראל – כתיבה מתוך צורך ומתוך חסך בשיר המתאר את סמל המדינה. לא ידוע על שיר נוסף שנכתב על סמל המדינה.

לוי קיפניס

גם לוי קיפניס יליד 1894 נרתם כהלפרין וכרכים אחרים לרעיון הכתיבה המהירה והענפה לילדי ישראל בנושא חגים, על פי דרישתן של גננות ומורות לילדים בגיל הרך. בכמות הפרסומים לילדים קיפניס עלה על כולם. לא היה חג, חי, צומח, דומם, שקיפניס לא כתב עליו לילדים בז'נר שירי או סיפורי [פש': בסוגה שירית או סיפורית]. שירי הילדים שכתב שגורים בפי כול זה כמה דורות. קיפניס ראה חשיבות עליונה שילדי ישראל ישירו שיר לכל חג וכמעט לכל תחום. דוגמות הבולטות: "אליעזר והגזר", "אני פורים", "גינה לי", "נר לי", "סלינו על כתפינו" ו"רקפת". לדברי שלי דרך, מרכזת "מרכז קיפניס", קיפניס היה קשוב מאוד לסביבה. הוא לא חשב שסופר צריך לשבת סגור בחדרו (אדרת, 2013). קיפניס ביקר בגני הילדים ושמע איך שרים שירים. הוא התייעץ עם הגננות, הסתובב, הקשיב ובדק. ב-1988 כתב קיפניס על ביקוריו בגני הילדים, ובדפים השמורים בארכיון סיפר על אהבתו לילדים:

ראיתי ילדים וילדות בכפר-סבא השנה והרי הם כאותם הילדים שביקרתי לפני כ-15 שנה בדימונה, בשדה בוקר, בבאר שבע, בירושלים, ברמת גן, ביפו – לא נשתנו כלל וכלל! אותה העליזות הזכה, אותה הפזיזות הטובה ואותה ההקשבה לסיפור, אותה העליזות ל"סבא אליעזר והגזר" ואתו הברק בעיניים בתהלוכת "סלינו על כתפינו" עם "ראשינו עטורים".

ב-1920 פרסם חומרי הדרכה לגנים מטעם מחלקת החינוך של ההסתדרות הציונית. לצד זאת אף לימד את הגננות "שיר ומשחק", כדבריו:

דל מאוד היה החומר הספרותי לגן הילדים. ברובו תרגום מגרמנית על ידי הגננות. אז התחלתי בחיבור חומר ספרותי מקורי לגן הילדים. שירי הראשון מסוג זה היה "חנוכייה, חנוכייה, ספרי נא לי מעשייה", שנתקבל בהתלהבות והושר והוצג בכל הארץ.

מבין שיריו הרבים על ארץ ישראל נבחר השיר "יוצאים אנחנו":

יוצאים, יוצאים אנחנו
לשוט היום בעיר!
כל יד אוחת דגל,
כל פה פותח שיר.
חג, חג, חג היום
חג העצמאות!
קוראים יושבי כל בית:
"היום, היום יום חג!"
פותחים חלון ודלת,
עולים על ראש כל גג.
חג, חג, חג היום...
עומדים, צוחקים מלמעלה
גם אב, גם אם, גם סב.
רומזים הם בעיניהם
ומוחאים בכף.
חג, חג היום...

השיר מקיף את חג העצמאות מהמסד ועד הטפחות פיזית ומשפחתית – הוא מתחיל בצעידה ובטיול על הקרקע, ואחר כך עולים כל בני המשפחה לגג הבית, צוחקים ומוחאים כף. מחיאת הכפיים, השירה, הברכה וכל סימני הקריאה בשיר מבטאים עליונות ושמחה לרגל החג. השיר מזכיר את שמחת העם הקשורה להנפת הדגל כבשירו של ספורטה "כל הארץ דגלים". אך כאן אין דגש בריקודי המעגל עם הדגל אלא בילוי משפחתי לחג – טיול ועלייה לגג לצפייה בעם החוגג.¹ מעניין שלשיר זה נוצרה גרסת אחד במאי, יום הפועלים הבין-לאומי, יום המבטא אחווה בין כל ארגוני העובדים בעולם למתן זכויות לפועלים:

יוצאים יוצאים אנחנו
לשוט היום בעיר
כל יד אוחת דגל
כל פה פותח שיר:
חג, חג, היום,
לדגל האדם!
חג, חג, היום,
לדגל האדם!

1. שיר זה כתוב במשקל ימבוס, שלא כרוב השירים האחרים שצוטטו עד כה, הכתובים במשקל טרוכי.

השיר "דגל ישראל" של לוי קיפניס נפתח במילים "יום זה ישראל נצח" ומכניס אותנו באחת לאווירת הניצחון, האחוה והאומץ החשובים כל כך למערכה הציונית:

יום זה ישראל נצח,
 לו נשיר מזמור!
 זה היום נגיל, נשמח
 בד לכן נגזר.
 פָּכָה, פָּכָה, פָּכָה פָּה.
 בד לכן נגזר –
 דָּגֵל הוא לְדָרוֹר!
 כָּל אֲשֶׁר חוּט-מָשִׁי לוֹ
 הוא יבוא הָלוֹם!
 כָּל חֲרוּץ וְחֶשֶׁק לוֹ
 פֶּס כָּחַל יִרְקָם.
 פָּכָה, פָּכָה, פָּכָה פָּה,
 פֶּס כָּחַל יִרְקָם
 דָּגֵל לְשָׁלוֹם!
 מִי יוֹדֵעַ לְתַקֵּן
 הוא יִתְקֵן מַקָּל.
 חֲלָקְלֶק, מְבַרֵּיק פֶּשֶׁן
 יִפִּי לְהֵלֵל!
 פָּכָה, פָּכָה, פָּכָה פָּה,
 יִפִּי לְהֵלֵל
 דָּגֵל יִשְׂרָאֵל!

בשיר קיים חיבור רגשי בין הילד היוצר את הדגל לדגלו, שכן הילד טרח עליו, גזר, רקם והתקין את המקל לתלייתו. חזרה על המילה "ככה" היא אמצעי אונומטופיאי להדגשת קולות העשייה וההכנה. בשיר ניכרת אווירה שמחה וחגיגית המודגשת במילים "יופי להלל", "מזמור", "נגיל, נשמח" ובסימני הקריאה הרבים. אל מלאכת הדגל נקראים כל "חרוץ" (מילה נפוצה בקרב החלוצים ומתחרזת גם פעמים רבות – חלוץ-חרוץ), כל אשר חוט משי לו, כל היודע "לתקן" (מילה נגזרת לא מתיקון דבר שבור, אלא מהכנה – לתכן) וכל אשר חשק לו. הפזמון החוזר – "ככה ככה כן" – וסימן הקריאה המסיים כל בית מעניקים תחושת עידוד והמרצה:

פָּכָה, פָּכָה, פָּכָה פָּה,
 בד לכן נגזר
 דָּגֵל הוא לְדָרוֹר!

"ככה כן" חוזרים הבתים הבאים גם לרקום את הדגל ולהלל אותו.

יש בשיר לשון ציווי רגשנית הממחישה התפעמות מהכוח ומהעוצמה הרוחנית שבהכנת הדגל, המייחדים את הפעילות משאר הפעילויות להגשמת הרעיון הציוני.

לאה נאור

לאה נאור – פזמונאית, משוררת, תסריטאית ומתרגמת – נולדה בארץ בשנת 1935 (ע"ע: "לאה נאור", ויקיפדיה). נאור הוציאה סדרת ספרים המבוססים על תכנית טלוויזיה ששמה "חג לי" (נאור, 1976), ובהם ניסתה לכתוב יצירות ברוח חדשה לחגים. שלא כיצירות בתקופות קודמות לחגים העמוסות סמלים ואידיאולוגיות, הקשר בין סמלי החג לחג רופף ביצירותיה של נאור, ונזכרים בהן מוטיבים ונושאים שיכלו להיכתב גם בחברה אחרת. מטרתה היתה לכתוב יצירות שתוכלנה לשמש יסוד למשחקים ולהצגות (רגב, 2002). נאור צעירה מלויין קיפניס בארבעים שנים ומספורטה בעשרים ושתיים שנים. יש להביא בחשבון נתון זה כשמשווים בין השירים ומתחקים על ההבדלים בין מחברי השירים. הויסלר, קיפניס וספורטה כתבו בימי קום המדינה בנושא עצמאותה של המדינה וחג העצמאות, אך לא כן הייתה תפיסתה של נאור על אודות החג בכתיבת שיריה לילדים. שירה של נאור "יום הולדת למדינה" כבר עובר שינוי תפיסתי בגישתו לילדים. לא עוד תיאורים פלסטיים של דגלים, מנורה, נופי הארץ ושמחת חג, אלא שיר המתאים לאחת מצורות החשיבה של ילדים בגיל הרך – האנשה. המדינה היא דמות שאפשר להכין לה מתנה ליום הולדתה:

יש יום הולדת למדינה
אנו הכנו לה מתנה.
ציננו ציור, עטפנו בגפר,
קשטנו בסרט יפה ונגמר.

יש לנו רק בעיה קטנה,
איפה היא, בעצם, המדינה?
איפה היא גרה ומהי קתבתה,
ואיפה צריך לחפש אותה?

אולי בקצר, על הדשא,
אולי על פגיוס בבנין,
אולי היא מעבר לקשת
לקשת אשר בענן.

אולי על מטוס בשמים,
אולי על עלי שושנה.
אז מי יספר ויגיד לי,
איפה נמצאת המדינה?

והרי יש כאן פרדוקס: מצד אחד המדינה היא מושג מופשט, ומצד אחר יש לה יום הולדת, ויום הולדת חוגגים על פי הבנת הילד לדמות אנושית חיה. לדמות אנושית חיה מגישים מתנה ביום הולדתה, על כן אין מניעה להגיש למדינה מתנה ליום הולדתה גם כן. אך היכן נמצאת המדינה? מה מראה ומהי דמותה? רק באמצעות השאלות בשיר המתחילות במילה "אולי" הילד מתחיל להבין שהמדינה אינה ישות חיה, אלא מכלול של הרבה פרטים דוממים וחיים וצומחים, המתגבשים למושג "מדינה". כך קל לו להבין בבהירות את המושג הגדול והעצום עבורו – "מדינה".

בשיר "חג העצמאות שלי" של נאור הדגש עובר אל הילד. לא סממני החג הם העיקר – הדגל, סמל המדינה, ריקודי המעגלים, ואפילו לא מתנה למדינה ליום חגה, אלא בקשה של הילד לעצמאות קטנה עבורו הנגזרת מתוך העצמאות הגדולה שהמדינה חוגגת. הגישה הזאת מאפיינת את הגישות הפסיכולוגיות של פיאז'ה (1966), גישות שלא היו מבוססות או מקובלות בשנים של טרום הקמת המדינה או סמוך להקמתה כמו בשיריהם של הויסלר, ספורטה וקיפניס:

אני רוצה חג עצמאות קטן בשבילי,
שאני אהיה עצמי, או עצמאי.
זה אולי נשמע קצת מסבך,
שאני אעשה את הכל בעצמי
אפילו אם לא יצליח לי כל-כך,
כמו, למשל, לקנות לי חלצה בצבע של אש,
שאמא חושבת שזה נורא רועש.
לציר עץ סגל עם פרח ענק
שאבא חושב שזה לא מזיק.
לכתב עם שגיעות,
לגדל חתולים,
ולא לענות על כל מה ששואלים.
זה חג עצמאות פרטי, בלי דגלים.
אבל אולי,
אם חושבים על העניין,
זה דומה לחג העצמאות של המדינה,
רק הרבה יותר קטן.

סיכום

חלוצי הציונות ראו עצמם מקימי העם לתחייה וכבני חורין דרשו מחדש ברוחם את המקרא ואת סמלי התרבות היהודית והישראלית המתחדשת – הדגל, המנורה, העם. הם שבו למקור – למקרא – וראו עצמם מחדשים את ההיסטוריה היהודית שנקטעה

עם היציאה לגלות. שיריהם של הויסלר, של ספורטה ושל קיפניס שנדונו לעיל שיקפו את התהליך של התחברות מחודשת להוויה הישראלית בשירים שכתבו ושאימצו אותם ליום העצמאות. השירים של הויסלר, ספורטה וקיפניס אף נכתבו מתוך צורך וחסך בשירי חגים לילדים בכלל ובשירים המחנכים לאהבת הארץ בפרט בתקופה שנכתבו בה. לעומת זאת שיריה של לאה נאור נכתבו מתוך צרכיו הרגשיים וההתפתחותיים של הילד בגיל הרך בזיקה למדינה שבה הוא חי, מתגורר וחוגג את יום הולדתה ואת עצמאותו האישית לא פחות מעצמאותה הלאומית. בשל כך נעדרו הסממנים התרבותיים הקשורים לחג ותחתם הועמד הילד במרכז. בין הויסלר, ספורטה וקיפניס לבין נאור ישנו מעבר מחינוך לאהבת המולדת וללאום, לאינדיבידואליזם המעמיד את הילד במרכז העיסוק בעולם היחיד, לצד בעיותיו ולבטיו (אלמוג, 1980; ברגסון, 1982; ברזל, 1981; גונן, 1993). הספרות אינה מגויסת לצורכי הלאום (כרמי-לניאדו, 1983; רותם, 1990). הדבר מעלה מחשבות בדבר השפעת תהליך זה על החברה המתגבשת בארצנו והדור הגדל בה, ומטרת החינוך בכלל והחינוך הערכי בפרט (רוזנטל, 2006).

מקורות

- אופק, א' (1985). לקסיקון אופק לספרות ילדים. הוצאת זמורה ביתן.
 אדרת ע' (2013). מתחת לסלע, ילד עצוב: הצצה ראשונה לארכיון של לוי קיפניס. מתוך: <http://www.haaretz.co.il/news/education/premium-1.2028520>
 אלמוג, ג' (1980). גישות עמדות ומבנה בשיר הישן ובשיר החדש לילדים. *מעגלי קריאה*, עמ' 7–8, 110–113.
 אלמוג, ע' (2009). מהורות סמכותנית לשלטון הילד. מתוך: <http://www.peopleil.org/details.aspx?itemID=7884>
 אתר זמרה: <http://www.zemereshet.co.il>
 אתר חנות הספרים של איתמר: <http://www.itamar-books.co.il/?mode=nl&n=131>
 ברגסון, ג' (1966). שלושה דורות בספרות הילדים העברית, תל אביב: יסוד.
 ברגסון, ג' (1982). הערכים החינוכיים בשירה המודרנית לילדים. *ספרות ילדים ונוער*, ט (34), 3–13.
 ברזל, א' (1981). על חינוך לערכים ועל חינוך פתוח. בתוך מ' ידעיה ומ' שמעון (עורכים), אורנים: *סוגיות חינוך והוראה* (עמ' 17–27). חיפה: סמינר אורנים ואוניברסיטת חיפה.
 גונן, ר' (1993). מסרים ערכיים בספרי ילדים ישראלים מאוירים לגיל הרך בשנים 1948–1984. *מעגלי קריאה*, עמ' 23–24, 53–93.
 דר, י' (2006). *ומספסל הלימודים לוקחנו – היישוב לנוכח שואה ולקראת מדינה בספרות הילדים הארץ-ישראלית, 1939–1948*. ירושלים: הוצאת מאגנס.

- ברעם אשל, ע' (2003). הרצאה בטקס הענקת פרס פניה לספרות ילדים לשלומית כהן אסיף. מתוך: <http://www.gilrach.co.il/2011/02> /הרצאה-בטקס-הענקת-פרס-פניה-לספרות-ילדים
- טהרלב, י' ונאור, ל' (1992). מ' שירו הביטו וראו – הסיפורים שמאחורי השירים. תל-אביב: הוצאת משרד הביטחון.
- נאור, ל', מתוך אתר ויקיפדיה: https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%9C%D7%90%D7%94_%D7%A0%D7%90%D7%95%D7%A8
- נאור, ל' (1976). חג לי – שירים וסיפורים. הוצאת מסדה: גבעתיים-רמת גן.
- מארש, מתוך אתר ויקיפדיה: <https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%9E%D7%90%D7%A8%D7%A9>
- משיח, ס' (2000). ילדות מדומיינת בספרות העברית לילדים 1790-1948, הוצאת צ'ריקובר.
- נקר, י' (2002). הזמר העברי כמרכיב בגיבוש הזהות הישראלית, תרבות ושוויון ישראליים. מתוך: <http://yafanakar1.wordpress.com/2009/11/23/27/>
- ספורטה, ר', מתוך אתר ויקיפדיה https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A8%D7%A4%D7%90%D7%9C_%D7%A1%D7%A4%D7%95%D7%A8%D7%98%D7%94
- פיאז'ה, ד' (1966). תפיסת העולם של הילד (תרגום: אליהו פורת). תל-אביב: ספריית פועלים.
- קיפניס, ל', מתוך אתר ויקיפדיה https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%9C%D7%95%D7%99%D7%9F_%D7%A7%D7%99%D7%A4%D7%A0%D7%99%D7%A1
- רגב, מ' (2002). תחושתו של אדם המתגנב אל ילדותו. ירושלים: הוצאת כרמל.
- רוזנטל, א' (2006). הערכים בספרות הילדים של הגיל הרך. ספרות ילדים ונוער, א', 16–42.
- רפאל ספורטה והוצאת תפוח, מתוך: <http://www.itamar-books.co.il/?mode=nl&n=131>
- רפאל, ש' (תשנ"ה). הימננונים ציוניים בלאדינו. פעמים, 73, 41–59.
- שבט, א"י (תש"ע), דגל ישראל במקורות היהדות, אורשת, א, 297–342.
- שביט, ז' (2001). מסביב למחקר – ילדות ולאומיות, סלינה משיח, הארץ.
- שפירא, א' (1997). יהודים חדשים יהודים ישנים. תל-אביב.
- A. Preminger, ed., *Poetry and Poetics*, Princeton University press 1974

סיפור חייה של אבישג עפ"י יעקב פֶּהֶן ובהשוואה לפשט המקראי ולפרשנותו

מאת
טליה הורוביץ

מבוא

סיפור חייה של אבישג המקראית, שניתנה לדוד בערוב ימיו "למען יחם לו" – ריתק מאז ומעולם הוגים ויוצרים בתחומי-דעת שאינם מקראיים. יעקב פֶּהֶן¹ הוא אחד מהם. בסיפורו הקצר "אבישג"² הוא מעצב את דמותה מילדות ועד זקנה ושיבה. אדני סיפורו בעולמה של פנטזיה הם. אולם אין זו פנטזיה טהורה, אלא תשתיותיה כבר במקורות מקראיים ומאוחרים. עם זאת רקיחות שרקח, תיבל והוסיף להן טעמים הוציאו מתחת ידו סיפור רגיש, נוגע-לא-נוגע, רומז ומעמעם, נטול זמן ומקום, הנשאב כל כולו מגעגוע בלתי נלאה להזדמנויות שהוחמצו, בעיקר של אבישג אך גם של דוד ושל אדוניהו. חלקו הראשון של המאמר ידון בתכניו, ביעדיו ובדרכי עיצובו של הסיפור, ובחלק השני נחשפות תשתיותיו המקראיות, ובשלישי – תשתיותיו הפרשניות. בכל אחד מפרקים אלה תידון זיקתו אליהן. בהיותו בין-תחומי בחירת חומרי ההשוואה אינה מתיימרת להאיר את כל פניות הפרשנות הקיימות אלא בעיקר את אלה ששימשו לו אדנים גלויים או סמויים, מודעים או בלתי-מודעים.

"אבישג" מאת יעקב פֶּהֶן – עיצוב ומגמה

אף כי סיפור קצר זה כתוב ברצף אחד וללא סימון פנימי גלוי, ניתן להבחין בו בשני פרקי-משנה (מערכות),³ שכל אחד מהם בנוי מארבע פסקאות כמעט שוות בגודלן. החלק הראשון מתאר סצינה מייצגת מיחסי דוד ואבישג בערוב ימיו, עת דחק המלך שוב ושוב באבישג הצעירה והיפה להשמיע באוזניו סיפורים שבהם תיארה מראות ואירועים מנופי ילדותה בשונם. בחלק השני אבישג אינה עוד צעירה ואיננה בבית המלך אלא אלמנה זקנה, מבוגרת בחמישים שנה, אלמנת רַע-נעוריה שְׁלֻכְחָה לו לאישה "לאחר מות אדוניהו". הקשר לאדוניהו אינו מבואר בפסקה הפותחת חלק זה של הסיפור, ורק קריאת הסיפור עד סופו אולי מאפשרת להבין שרק לאחר מות

1. יעקב פֶּהֶן (כהאן) (26 ביוני 1881, סלוצק, בלארוס – 20 בנובמבר 1960, תל אביב) היה משורר, מחזאי, מתרגם, סופר ובלשן עברי, חתן פרס ביאליק ופרס ישראל.
2. 'זמורה, נשים בתנ"ך', תל אביב 1964, עמ' 204-205. הסיפור מצורף כנספח בסוף המאמר.
3. ניתן להגדירו סיפור קצר דרמטי-פיוטי בן שתי מערכות מקבילות, כעולה מפרק זה של העבודה, וכן סבר, כנראה, יעקב פֶּהֶן שכן מיקמו בפרק שכינהו "שירים" ולא בפרק נפרד, ששמו "סיפורים" (בספרו, שם). עיון בסוגת הסיפור לא תידון, מפני שהיא חורגת מיעדי מאמר זה.

אדוניהו יכלה לבנות לעצמה חיים חדשים. רק אז נחתמה מערכת יחסים ממומשת או אפלטונית, חד-צדדית או דו-צדדית בינה ובין אדוניהו, שכן אדוניהו נזכר שוב – הפעם ברמיזות נושאות אופי רומנטי – בפסקה השביעית ובבאה אחריה, כפי שיבואר להלן. המקשיבים לסיפוריה בחלק זה הם ניניה, וכדוד המלך גם הם מפצירים בה שוב ושוב: "ספרי עוד!" מושאי סיפוריה מתחלפים: לא עוד סיפורי ילדות או נערות משונם אלא סיפורי מלכות בית-דוד.

משפט הציווי הקצר "ספרי עוד!" המושמע מפי דוד המלך הזקן פעמיים (בסוף הפסקה הראשונה והשנייה) ופעמיים מפי ניני-אבישג (בסוף הפסקה החמישית והשישית) יוצר סימטריה ישרה בין שני חלקי הסיפור, הנבנית גם מניסוח היענותה של אבישג לציווי ארבע פעמים באותה לשון עצמה בכל אחת מהפסקאות. הפסקה השנייה והחמישית שונות ופותחות במילים "והיא מספרת". השלישית והשישית פותחות במשפט "והיא מוסיפה ומספרת".

כל אחד משני החלקים אף מסתיים בצירוף "היו ימים". בחלק הראשון משייכן המספר היודע-כול לדוד המלך, ש"פניו הבלים עוד זעו ורטטו מרוב רגש-לבו ושפתיו הדוממות רוחשות בדממה: היו ימים", ובשני – לאבישג, ש"ראשה היגע עוד נד לאטו ושפתיה חשו בעצב: היו ימים".

צירוף זהה – "אכן, היו ימים!" – חותם את הקטע הקודם לשני משפטי הסיום של כל אחד מחלקי הסיפור הראשיים.

אל התופעות הלשוניות הזוהות הללו מצטרפים משפטים נרדפים, כגון "עיניו נסגרו" בחלק הראשון, במקביל ל"עיני הזקנה הביטו ולא ראו דבר עוד" בחלק השני, ו"פניו הבלים" של דוד בחלק הראשון מקבילים ל"עיני (אבישג) הזקנה" בחלק השני, וכן "(המלך) יביט למרחוק" בחלק הראשון בהקבלה ל"בזכרונות צוללת (אבישג)" בחלק השני, ואין אלה הנרדפים היחידים.

גם קשר של ניגוד מאחד את שני חלקי הסיפור. בפסקה הפותחת את החלק הראשון אבישג היא "נערה יפיפה עם שפתי אלמוגים ועם עיני ספיר קורנות", ובשני – "עיניה דעכו זה כבר" בגין זקנתה, הנזכרת פעמיים בפסקה זו. בפסקה השנייה מספרת אבישג על "משכנות השקט אשר בשונם ועל שדות החטים וכרי הדשא הדשנים הסובבים את המקום", ובמקבילתה שבחלק השני היא מספרת על ירושלים, "העיר הגדולה ורבת-העם, על הדר בניינה ורחובותיה" ובעיקר "על שאון הסהר והמרכולת אשר בשעריה". שקט הומר ברעש, פסטורליות באורבניות ונופים כפריים במבני שרד, מרכולת ומלכות.

וכיוצא בזה בפסקאות המקבילות – השלישית והשישית. במקום קטלוג כפרי, "עדר גדול, מאה ועשרים כבשים, עשרה אלים, ושלושים עזים", מופיע קטלוג מפורט של "בית המלך, עמודיו ואולמיו, לוחותיו ויריעותיו וכלי הכסף והזהב". "גיבור" זיכרונות חלק זה הוא דוד "המלך הזקן והכבוד והיראה אשר עטרוהו", ואילו מושא המקבילה הראשונה הוא אחיה הקטן של אבישג, רועה-צאן, אשר חווה מפגש עם

דב, "אשר נשא שה מן עדר [...] ויכהו באבן וימיתהו" – כדוד המלך, הנזכר בפסקה הרביעית בחווייה דומה שלו כשהרג "דב עם צורי צפרניו ועם מלתעותיו החדות".⁴ כנזכר לעיל, טיב הקשר בין אבישג לאדוניהו אינו מוסבר בפסקה החמישית, וסיבת ציון הזכרת מותו עלומה. בפסקה השביעית נזכר אדוניהו יפה התואר פעם נוספת ("אשר לא היה כמוהו ליופי ולהוד-גאון בכל הארץ והוא עשה לו רכב ופרשים וחמישים איש רצים לפניו"). פסקה זו נחתמת בשלוש נקודות הפותחות צוהר למגוון פירושים, החל מרמז לכוונותיו הפוליטיות (?) של אדוניהו, שעשה לו רכב ופרשים "וחמישים איש רצים לפניו", וכלה בהיותו מושא אהבתה של אבישג, שכן היא הנזכרת בו ומחשיבה אותו יותר מכולם ("ועל כולם אדוניהו").

בשתי הפסקאות הבאות הנפשות הפועלות מדברות אל עצמן. דוד מגיב לסיפורי אבישג בנשימה כבדה – "וכמו אל נפשו ידבר", וגם אבישג "מדברת אל נפשה". הוא נזכר בימי היותו רועה-צאן, והיא נזכרת במעמדה בבית המלך ("כאחת מבנות המלך באולמים המפוארים התהלכתי. נעורות עמדו לשרתני, ונשי המלך הביטו בקנאה אחרי. יום יום סכתי בשמן בשרי וחטובות אטון מצרים עטפו יצורי. שרים שחרו מבטי ובני המלך השתחוו לי בכבוד וצפו לדבריי"). בפסקה זו נזכר אדוניהו בפעם השלישית. כאזכור הקודם גם אזכורו בפסקה זו מלווה בשלוש נקודות הפותחות אף הן פתח לפרשנויות שונות.

רמז נוסף לאדוניהו נמצא בשימוש בספרה 50. כאמור, בין שני חלקי הסיפור מפרידות חמישים שנה – ציון זמן גרידא – אך אפשר שהוא מטונימיה לאדוניהו, ש"חמישים איש רצים לפניו".

אם אכן כך, ואם אכן אדוניהו נזכר שלוש פעמים בגלוי ופעם נוספת ברמז, המספר מותיר לדמיונו של הקורא לנחש מה אירע שם בין אדוניהו לאבישג: מה היה יחסה אליו? מה היה יחסו אליה? היש חשיבות לעובדת מותו? האם בשל כך נישאה לרע-נעוריה? ודוק: רע. לא אהוב! רע – בהקבלה לרע! הנישאה מתוך השלמה, ויתור, ברת-מחדל?

שונם היא מחוז כיסופים ונושא לסיפורים בחלק הראשון, ומציאות חייה של הגיבורה, היושבת "על מושב של אבן ליד פתח ביתה" בחלק השני. ואפשר ש"אבן" זו אף היא מטונימיה ללבה שנעשה לב-אבן לאחר מותו אדוניהו, ואפשר שנועדה לחדד את הניגוד בין מושבי-מלכות בעברה למושב סתמי, זמין, חלק מנוף כפרי בהווה, שאין לו דבר וחצי דבר עם מציאות חייה בעבר, להוציא זיכרונות מסופרים לניניה – ילדים וילדות, המקשיבים "בתמהון עיניים אל שיחתה". אולי תמהים על מהימנותם?

4. סיפור המבוסס על שמואל א יז, 34-35. בחשובתו לשאול, הסבור שלא יוכל לגלית, משיב דוד: וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל-שָׂאוֹל רָעָה הָיָה עֲבֹדְךָ לְאֹבִיו בְּצֹאן וּבֶאֱהָרִי וְאֶת-הַדּוֹב וְנִשָּׂא (זה) [שָׂה] [מִהַעֲדָר: וַיִּצְאָתִי אֲחֵרִי וְהַפְתִּיו וְהַצֵּלְתִּי מִפִּיּוּ וְגַם עָלִי וְהַחֲזַקְתִּי בְּקִנְיָנוּ וְהַפְתִּיו וְהַמִּיתִיו].

קשר ישיר, נרדף וניגודי מעצב אפוא את שני חלקי הסיפור, כמודגם להלן בטבלת סיכום:

ניסוח זהה, כולל פיסוק זהה	חלק א: סיפורי אבישג לדוד	סיפורי אבישג לניניה
	— ספרי עוד! והיא מספרת והיא מוסיפה ומספרת היו ימים... אכן, היו ימים!	— ספרי עוד! והיא מספרת והיא מוסיפה ומספרת היו ימים... אכן, היו ימים!
ניסוח נרדף	יביט למרחוק עיניו נסגרו	בזכרונות צוללת עיני הזקנה הביטו ולא ראו דבר עוד
ניגודים	נערה יפפיה [...] עם עיני ספיר נערה מספרת על שונם מספרת על אחיה	עיניה דעכו זה כבר זקנה מספרת על בית הלכות בירושלים נזכרת באדוניהו

מי היא אפוא אבישג על פי יעקב פהן?

בעת שהותה בחדר דוד המלך היא מוצגת בעיקר כמספרת על עברה. שתי פסקאות – השנייה והשלישית, מוקדשות לסיפורים אלה, ושתיהן מסתיימות בשלוש נקודות. אפשר שחזרה וסיפרה את סיפורה שוב ושוב, שכן מלכה יָגַע, "חורת מות על פניו המצומקים", "ידיהו החרבות שמוטות כיתדות לפניו" (...), "מקשיב לא מקשיב", נעור רק כשהיא שותקת.

האם היא מאושרת? דומה שהמשפט החותם את הפסקה הראשונה – "חרדו שביבי הנרות והאימים אשר בפנות כמו יתחזקו לקפוץ פתאם ולבלוע רגע אחד את הכל" – מטונימי לא רק לתחושות המלך הזקן אלא גם לתחושותיה של נערה צעירה יפהפייה שלה "שפתי אלמוגים ועיני ספיר קורנות", היושבת בודדה ברחבי אולם דומם ("והדממה ברחבי האולם"), ללא ידיד ורֵעַ – על אף נוכחותו הפיזית של המלך. דין דומה למנורות הזהב רבות הקנים, המואנשים בסיפור זה "כמו בולמים במבטם את האימים השחורים, האורבים מן הפנות". האימים השחורים הם מנת חלקו לא רק של המלך אלא גם של אבישג, שבוודאי אינה אשתו בסיפור זה, לא פילגשו וגם לא אשת-חיקו. המלך סוגר ופוקח עיניים, "מקשיב לא מקשיב", נוכח לא נוכח. אמנם בפסקה החותמת את ימיה בארמון מתוארת תגובתו למשמע סיפוריה, בייחוד סיפורי הגבורה על אחיה, אולם להוציא שפת גופו ("אז יפקח המלך את עיניו [...] ונהרה רחוקה על פניו. נשם ינשם בכבדות") אין הוא מגיב באופן מילולי. נהרת פניו רחוקה למרות קיומה. וגם אם נדמה ששיתפה בהגיגיו,

הרי דיבורו כה שקט ואיטי ("וידבר בלאט, כמו אל נפשו ידבר") עד שספק אם שמעתהו.

חלק זה נחתם ברחישת דממה – אוקסימורון המטה את הפרשנות לתחושות המלך, שאינה שותפה להן.

ההסב המלך אושר לאבישג? לא על פי חלק זה של הסיפור. לפרטים שנזכרו עד כה ניתן להוסיף גם את היזכרותה ב"צפור זרה עם קול פלאים אשר באה פעם לשבת בחורשה". האין ציפור זרה זו עם קול פלאים תאומתה של אבישג? ! האינה זרה לעצמה, לתחושותיה, לסובביה בארמון? ! האינה שובה את לב המלך בקולה, בסיפוריה כציפור? ! הלחינם ציין יעקב פֶּהֶן ש"איש לא ידע" מה שמה של הציפור, ממש כשם שהמלך לא ידע את אבישג? ! אמנם בחלק השני של הסיפור, כשהיא נזכרת בתקופת היותה בארמון ובין שאר פרטים, עולה בין שאר פרטי-היזכרות דמותו של דוד המלך באופן הירואי ("דוד המלך הזקן ואת 'הכבוד והיראה אשר עיטרוהו'"). כבוד? כן! יראה? גם כן. אהבה? קרבה? לא. יותר מזה – התיאור המוקדש לאדוניהו רחב מהתיאור המוקדש למלך, ומעורבים בו רגשות ("ועל כלם אדוניהו, אשר לא היה כמוהו ליופי ולהוד-גאון בכל הארץ"). כשהיא נזכרת בארמון המלוכה, היא מספרת על המבנים, על שומרי-המלך ועל בית-המלך, אך עליו אינה מספרת דבר וחצי דבר. לאחר מכן היא משחזרת בעיקר את היותה מושא לקנאת נשות המלך, שוות-מעמד לבנות המלך ומושא כיסופיהם של שרי המלך, וביניהם אדוניהו, היחיד הנזכר בשמו המפורש ושאליו נלוות שלוש נקודות רוויות משמעות אירוטית.

אם היטבנו לקרוא בין השורות, הרי אבישג רחוקה מלמצות את מאוויי נפשה של נערה צעירה יפהפייה משונם שהובאה מהכפר אל ארמון המלוכה, אל מלכה ואל בניו. להוציא עושר חומרי ("יום סכתי בשמן בשרי וחטובות אטון מצרים עטפו יצורי") לא הייתה מאושרת, כמו אסתר המלכה, שהמספר רומז אליה בהזכירו את הנערות ששרתוה בארמון. ואם זכתה בכל זאת לרגעי נוחם, אולי הסב לה אותם אדוניהו.

זוהי אפוא אבישג אליבא דיעקב פֶּהֶן. היש לעיצוב דמותה בדרך זו זכר בפשט המקראי או בפרשנותו הקדומה והמאוחרת? מה היה מעמדה הרשמי המשפטי או המעשי בבית המלך? הסיפורה סיפורים? האם התקיים שיח כלשהו בינה ובין המלך? ההייתה דמות סבילה או פעילה? האהבה את דוד או את אדוניהו או אף לא אחד מהם? אולי את שלמה המלך? מה עלה בגורלה לאחר מות המלך? מדוע נשארה בירושלים? מה תורם הסיפור המקראי לעיבוי דמותו של אדוניהו, שאמנם נזכר פעמים אחדות בסיפור, אולם כולן בחטף וצמוד לפיסוק פותח פתח לפירושים שונים? בכל אלה יעסוק הפרק הבא.

אבישג בעין מקרא כפשוטו

אבישג נזכרת לראשונה במלכים-א, בזיקה לדוד, ובהמשך, בפרק ב', בזיקה לאדוניו בנו, כמובא להלן:

מל"א א:

וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיִּכְסְהוּ בִּבְגָדִים וְלֹא יָחַם לוֹ: וַיֹּאמְרוּ לוֹ עֲבָדָיו יִבְקָשׁוּ לַאֲדֹנֵי הַמֶּלֶךְ נַעֲרָה כְּתוּלָה וְעַמֻּדָה לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְתִהְיֶה-לוֹ סִכְנָת וְשִׁכְבָּה כְּחֵיקָךְ וְחָם לַאֲדֹנֵי הַמֶּלֶךְ: וַיִּבְקָשׁוּ נַעֲרָה יָפָה בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל וַיִּמְצְאוּ אֶת-אַבְיִשָׁג הַשּׁוֹנֵמִית וַיָּבִיאוּ אֹתָהּ לַמֶּלֶךְ: וְהַנַּעֲרָה יָפָה עַד-מְאֹד וְתִהְיֶה לַמֶּלֶךְ סִכְנָת וְתִשְׁרָתָהּ וְהַמֶּלֶךְ לֹא יִדְעָה [...] וְתָבֹא בַּת-שָׁבַע אֶל-הַמֶּלֶךְ הַחֲדָרָה וְהַמֶּלֶךְ זָקֵן מְאֹד וַאֲבִישָׁג הַשּׁוֹנֵמִית מְשֻׁרֶת אֶת-הַמֶּלֶךְ.

מל"א ב:

וַיָּבֹא אֲדֹנֵיהּ בֶּן-חַגִּית אֶל-בַּת-שָׁבַע אִם-שְׁלֹמֹה וְתֹאמֶר הַשְׁלוֹם בָּאָךְ וַיֹּאמֶר שְׁלוֹם: וַיֹּאמֶר דָּבָר לִי אֵלֶיךָ וְתֹאמֶר דָּבָר: וַיֹּאמֶר אֶת יְדַעְתָּ כִּי-לִי הִיָּתָה הַמְּלוּכָה, וְעַלִּי שָׁמוּ כָל-יִשְׂרָאֵל פְּנֵיהֶם לַמֶּלֶךְ וְתִסָּב הַמְּלוּכָה וְתִהְיֶה לְאַחִי כִּי מִיָּהוּהָ הִיָּתָה לוֹ: וְעַתָּה שְׁאַלְהָ אֶחָת אֲנֹכִי שְׁאֵל מֵאֲתָךְ אֶל-תְּשֻׁבִי, אֶת-פָּנַי, וְתֹאמֶר אֵלָיו דָּבָר: וַיֹּאמֶר אֶמְרִי-נָא לְשְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא-יָשִׁיב אֶת-פָּנָי, וַיִּתֵּן-לִי אֶת-אַבְיִשָׁג הַשּׁוֹנֵמִית לְאִשָּׁה: וְתֹאמֶר בַּת-שָׁבַע טוֹב אֲנֹכִי, אֲדַבֵּר עִלְיָךְ אֶל-הַמֶּלֶךְ: וְתָבֹא בַּת-שָׁבַע אֶל-הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לְדָבָר-לוֹ עַל-אֲדֹנֵיהּ וַיִּקָּם הַמֶּלֶךְ לִקְרָאתָהּ וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לָּהּ וַיֵּשֶׁב עַל-כִּסְאוֹ וַיֵּשֶׁם כֶּסֶף לְאִם הַמֶּלֶךְ וְתִשָּׁב לִימִינוֹ: וְתֹאמֶר שְׁאַלְהָ אֶחָת קִטְנָה אֲנֹכִי שְׁאַלְתָּ מֵאֲתָךְ אֶת-תְּשֻׁבִי אֶת-פָּנַי, וַיֹּאמֶר-לָהּ הַמֶּלֶךְ שְׁאֵלִי אֲמִי כִּי לֹא-אָשִׁיב אֶת-פָּנָי: וְתֹאמֶר יְהִן אֶת-אַבְיִשָׁג הַשּׁוֹנֵמִית לְאֲדֹנֵיהּ אֲחִיךָ לְאִשָּׁה: וַיַּעַן הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וַיֹּאמֶר לְאִמּוֹ וְלָמָּה אָתָּה שְׁאַלְתָּ אֶת-אַבְיִשָׁג הַשּׁוֹנֵמִית לְאֲדֹנֵיהּ וְשְׁאֵלִי-לוֹ אֶת-הַמְּלוּכָה כִּי הוּא אָחִי הַגָּדוֹל מִמֶּנִּי וְלוֹ וּלְאַבְיָתָר הַכֹּהֵן וּלְיֹאָב בֶּן-צִרוּיָהּ.

אבישג הובאה לבית המלוכה כדי להקל את צינת המלך הזקן. המקרא אינו מדווח על התייעצות עמה בעודה בשונם או על הסכמתה. היא נמצאה על ידי שלוחי עבדי המלך – שריו, שהיו גם רופאיו לפי מפרשים אחדים⁵ – לאחר חיפוש ארוך בכל גבול ישראל. הכתוב מפליג בתיאור יופייה ("יפה עד מאוד") ובציון גילה הצעיר ("נערה") – אפיונים שנדרשו ממועמדת לתפקיד זה. לא כל הפרטים שהציעו הרופאים נזכרים שנית משנמצאה, כגון בתוליותה ("נערה בתולה"). ייתכן שזו דרכו של המקרא, המצמצם בדרך כלל בפרטים שניתן ללמוד על אודותם ממקום קודם או מאוחר ("דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר").⁶ ממילא ניתן

5. יוסף בן מתתיהו קדמוניות, ס' שביעי, ס' 343 (מהדורת א' שליט, עמ' 259), וכן פירש המלבי"ם על אתר.
6. ראו תלמוד ירושלמי, מסכת ראש השנה פרק ג' הלכה ה. ש' זלבסקי חולק ע"כ (במאמרו: ערמת אדוניו וחכמת שלמה, בית מקרא (נז), תשל"ד, עמ' 241). לדעתו, פרט שלא הוזכר שנית מעיד שלא יושם. כך, למשל, עצת הרופאים שתשכב בחיקו, לא התגשמה בפועל. לא כך חשב י' קויפמן (בספרו, מכבשונה של היצירה המקראית, תל אביב תשכ"ו, עמ' 176-177). לשונו הבלתי נחרצת של הכתוב מאפשרת, לדעתו, לראות את הדברים כך וגם אחרת.

להניח שנמצאו בה כל המאפיינים שהוגדרו לכתחילה. המקרא אינו מפרש מהי תרומת היותה בתולה ויפהפייה לשיפור מצבו של המלך, או מדוע לא יכלו לפתור את בעייתו הרפואית באמצעות אחת משמונה עשרה נשותיו.⁷ הגדרת מעמדה ותפקידה בבית המלך אף היא עלומה. פעמיים הוגדר תפקידה כסוכנת, ופעמיים נוספות משרתת. שני התפקידים נזכרים זה ליד זה ("ותהי למלך סוכנת ותשרתהו") – אולי ניסיון להגדיר במדויק יותר את תיאור תפקידה – להעלות את חוס גופו של המלך ("ושכבה בחיקך וחס לאדוני המלך"). עובדות אלה מעוררות תמיהות אחדות שאינן נענות בפסוקים הגלויים: האם תפקידה הכרוך בקרבה אינטימית הוסווה במתן תפקיד רשמי אחר מטעמי צניעות, מוסר, או שמירה על כבודה של מלכות? הקיבלה מעמד רשמי של פילגש, כמתבקש מתפקיד כזה, אף כי "המלך לא ידעה", כמדווח בפסוק י"ד? ההסכים המלך להצעה? מדוע לא דווח על אשרורה על ידו? האם שתיקתו נבעה ממצבו הפיזיולוגי,⁸ או שמא בחר לשתוק מדעת?

נראה שהעובדה שלא התקיימו יחסי אישות בין דוד ובין אבישג ("והמלך לא ידעה") מדווחת לקורא לאחר התרחשות האירועים בפועל וממילא לא היו ידועה להמון העם, שסבר לתומו שהייתה פילגש-דוד, ותמוהה עד מאוד בקשתו של אדוניו לשאתה, שהרי אינו מלך.⁹ ואולי אהבת-אמת אהבה, ושמועות ששמע על מה שהתרחש בפועל בינה ובין המלך הפיחו בו אומץ? ואולי שימשה כלי בידו לזכות במלוכה, שנטלה ממנו – המשך לניסיונו הראשון שכשל, כמתואר במלכים-א פרק א? השיתפה בתכנון מהלכיו? ומה מעשיה בבית המלך המת? מדוע לא הוחזרה לבית אביה לאחר מותו? הנכפתה עליה שתיקה? היכלה להעלות בדעתה אפשרות של תגובה? האינה אלא חפץ מועבר מיד ליד?

ומדוע נענתה בת שבע לבקשת אדוניו לשאתה לאישה ("טוב אנכי אדבר עליך אל המלך")? הלא ניתן להניח שהחשיבה לאויבתו בהיותה אם שלמה, המלך הצעיר ממנו, שהועדף בעיני אביו?! הייתכן שנענתה לו ואף הקטינה בחשיבות בקשתו כלשון פנייתה לבנה: "שאלה אחת קטנה אנכי שואלת מאתך" אפילו רק כדי להיפטר מאבישג, שלא נדרשה לצאת מחדר המלך כשבאה לדון עמו בהמלכת שלמה? שמא היה בעובדה זו כדי להעיד על מעמדה המשפטי של אבישג, שהיה לצנינים בעיניה? או שמא גרם שקינאה באישה הצעירה והיפה?

ובעיקר, כמתבקש מעניינה של עבודה זו, ובידיעה שאין דרכו של מקרא לחשוף את הקורא לתחושות גיבוריו – הניתן לגלות בין השורות דבר או חצי דבר על תחושות אבישג בשני המעמדים שבהם הופיעה?

7. משנה סנהדרין ב, ד; בבלי סנהדרין כא ע"א. עגלה זוהתה כמכל.

8. תיאור פרטיו ייחודי למדי במקרא. פוגם, לכאורה, בדמותו.

9. שמ"ב ג 7; 8; טז 20-23; רמב"ם, הלכות מלכים ומלחמותיהם, פרק שני, א: "כבוד גדול נוהגין במלך... וכשהוא מת... לא ישתמש בעבדיו ושפחותיו ושמשיו אלא מלך אחר לפיכך אבישג היתה מותרת לשלמה ואסורה לאדוניו".

מהפשט עולה בוודאות שאבישג היא דמות משנית סבילה שאינה משמיעה קולה, ולהוציא נתוניה החיצוניים אין יודעים עליה דבר וחצי דבר. הדמויות הראשיות בהופעתה הראשונה הן דוד המלך ועבדיו, ובשנייה – אדוניהו, בת שבע והמלך שלמה.

מה בין "אבישג" מאת יעקב פֶּהֶן ובין אבישג המקראית?

מהפשט נטל פֶּהֶן את הדמויות הראשיות – דוד, אבישג ואדוניהו, אולם שינה את מעמדן הספרותי. את אבישג הפך מדמות שטוחה לדמות ראשית, ואת דוד המלך לדמות משנית. אדוניהו הוא דמות שטוחה בלבד, נושא להיזכרות בעולמה הפנימי של אבישג ובסיפוריה לניניה ותו לא.

מהפשט נטל פֶּהֶן גם ציוני מקום – שונם וירושלים, ומשם גם את תיאור מראה אבישג, והגם שהוא מפורט יותר בסיפור, הרי מוצאו במקרא.

לעומת זאת דמויות אחיה הצעיר, ניניה ומשרתי ארמון המלוכה ושריו הן פרי דמיונו, וכך שונם – המיליה שאליו חזרה ובו חיה בערוב ימיה, היותה אלמנת רַע-נעוריה, אזכורי אדוניהו בהקשרים רומנטיים מעורפלים ויכולותיה הדרמטיות – כמספרת סיפורים מעורבת רגשית.

פֶּהֶן לא שזר בסיפורו דמויות שהדרמה המקראית נבנית מכוחן. אין רמז בסיפורו לא לבת שבע ולא לשלמה, ואין הוא מזכיר את נסיבות מותו של אדוניהו.

למה משכו לבו ב'פרקי אבישג'? נראה שמצא עניין בדמות המשנית, הנשית, הבלתי נשמעת, הנזכרת רק אגב סיפורי-גברים (דוד ואדוניהו), וליתר דיוק קרובי-שלטון בעלי עצמה ניכרת יותר (דוד, בת שבע, שלמה) ופחות (אדוניהו). שמא עניינו בסוגיות מגדר?!

נראה שיותר מכך איוותה נפשו לחשוף את עולמה הפנימי של אבישג, בתולה יפהפייה, הנלקחת לשירות עלום של מלך חולה וזקן ממנה בשנים הרבה. זו דרכם של אמנים. עיני רנטגן להם: חושפות את מה שעין בלתי מזוינת אינה יכולה לראות.

היש לסיפורו של פֶּהֶן – סוג של פרשנות מדרשית בת זמננו – מקום בתוך ארון ספרים עתיק בעל שבעים פנים? ואם לא – מדוע? האיננו מעיד על היותו של התנ"ך רלוונטי לנצח, מעניין ומרתק אנשי אמונה, מחקר ומומחים בתחומי-דעת משיקים לו? היתקבל בקרב לומדי תנ"ך וחוקריו? ודאי שלא כבר סמכא פרשני-אמוני או מחקרי-אובייקטיבי, שאין לו אלא מה שענינו רואות. אין עניינו בכך.

אין ספק שהוא מעיד על מגמה מאוחרת להציג דמויות נשיות מזויות בלתי מוארות. זהו ללא ספק כוחה של מורשה, שממנה אתה נוטל ולעתים השמים הם הגבול.

הערכה זו אינה אלא שלב בדרך להערכה כוללת, שכן נבחנה בה עד כה זיקת פֶּהֶן לפשט המקראי בלבד. וכדי לבססה עוד נעמת את סיפורו מול פרשנות קלסית לסיפור אבישג.

אבישג בעין הפרשנות

הפרשנות טרודה במתן תשובות לתהיות שעלו מהפשט, כמשמעותם של "זקן" ו"בא בימים", כהבנת מחלת המלך והצדקת המזור הייחודי, הבלתי-מוסרי לכאורה שהוצע לו, כהגדרת מעמדה המשפטי-רשמי-מעשי של אבישג ואת מקומה בעולמם של אדוניהו, של בת שבע ושל שלמה. להלן כמה מהצעותיה.

ציון היותו של דוד זקן ובא בימים¹⁰ פותח את סיפור קורות דוד ואבישג. תגובת עבדיו מעידה לכאורה על ניסיונם לעכב את תהליך הידרדרותו ותשישותו בכלל ואת צינתו בפרט – תוצר נלווה של זקנה. האומנם כן? האם מהיותו זקן ובא בימים למדים בהכרח על מצב קוגניטיבי ירוד? כמה פרשנים אמנם סבורים כך,¹¹ אולם לדעת אחרים זקנותו ועובדת היותו "בא בימים" לא העיבו על יכולותיו האינטלקטואליות. עובדה היא שמיד לאחר ששמע על מרידתו של אדוניהו מיהר להמליך את שלמה ולהותיר בידו צוואה מנומקת היטב, מבוססת על קשריו בעבר, כמתבקש ממלך אחראי, על אף היותו זקן ובא בימים ולאחר שנזקק לאבישג.

משמעות התואר "בא בימים" אף אינה מעידה על רפיון-רוח במקומות אחרים במקרא, למשל אצל אברהם אבינו ושרה אמנו בבראשית יח 11, אברהם לבדו בבראשית כד 1 ויהושע בפרק יג 1. שרה הרתה בהיותה זקנה בניגוד גמור לטבע הנשי, כפי שהיא עצמה הודתה, ופעלה בצלילות מרשימה לאחר לידת יצחק בהיותה בת יותר מתשעים שנה. אברהם דאג להשיא את יצחק בעקבות זקנתו, ויהושע חילק את נחלות שבטי עבר הירדן המערבי כשהיה זקן. ודוק: ניסוח גילו המבוגר של יהושע מקביל לניסוח גילו של דוד המלך – כמעט באותה לשון עצמה. אף על פי כן עובדה זו לא עשתה עליו רושם. ה' הסב את לבו לגילו המתקדם ("ויאמר ה' אלי אתה זקנתה באת בימים והארץ נשארה הרבה-מאוד לרשתה"), ובשל כך חיבבו למחר לחלקה לשבטיה. הגיל הגבוה לא העיב על פעילותם וצלילותם של אברהם, של שרה ושל יהושע.¹² נראה שכמותם פעל בדוד תבונה יתירה על אף מצבו הרפואי, כדברי בעל המצודות, המסביר שהשימוש ב"זקן" מציין עובדה פיזיולוגית ותו לא: "יאמר בלשון ב"א על המוחש הנראה בעין מלובן השער והקמטת הפנים".¹³

מדוע קפצה עליו זקנה? אולי מפני שירא ממותו הקרוב?¹⁴ או שמא מלחמותיו התישוהו עד ש"קפצה עליו הזקנה והזקן... החום הטבעי הולך וחסר", כסברת רד"ק

10. בן שבעים, לדעת רד"ק על אתר.

11. ש' זלבסקי, ערמת אדוניהו וחכמת שלמה, בית מקרא (נז), תשל"ד, עמ' 229-230 ; 238.

12. בראשית רבה נט, ו: "ודרש רב אחא: יש לך שהוא בזקנה ואינו במים, בימים ואינו בזקנה, אבל כאן זקנה כנגד ימים וימים כנגד זקנה, אבל כאן זקנה כנגד ימים וימים כנגד זקנה".

13. השונו ניסוחו המכתמי של אבן כספי על אתר: "כל המקרים הם בנוי, חוץ מהזמן והמקום שאנו בהם". נראה שהתכוון לתופעות פיזיות, אף כי המכתם מתאים גם לתופעות אחרות שאין אדם שולט בהן.

14. ראו מדרש שוחר טוב לתהלים יח: "ופרש ר' שמואל בר נחמני: בשעה שראה דוד המלך (דה"א כא, 16 ; 30), נצטנן דמו של דוד מיראתו". בפרקי דר' אליעזר מ"ג נמצא פירוט מעשה המלאך: "מה עשה המלאך? לקח את חרבו וקניחו בטלית של דוד, וראה דוד חרבו של מלאך המוות, והיה מרתיע בכל אבריו עד יום מותו". פירוש זה מובא גם אצל ר' יוסף קרא, ר' ישעיהו מטראני ואחרים, ואצל רד"ק, המעדיפו על המדרש

על אתר. לדעת אברבנאל, לא מאבקים מחוץ אלא מלחמות מבית הביאו לחולשתו את דוד, שהתבטאה בצד הפיזי, כ"עניין אמנון ותמר ועל ענין אבשלום כי נגע נפש עד נפש". רלב"ג הציע טעם רפואי למחלת המלך, כניסוחו:

ידוע שהבגדים אינם מחממים כי אם במקרה, מצד שמירתם שהאוויר המקיף בגוף לא יקררהו ולזה ביקשו עבדיו דבר שיחממו מצד חמימות בו, ובחרו לו שיתחמם בחום נערה בתולה... וזה יהיה סיבה שיתחמם מעצמו.

רופאים בני זמננו משערים כי "הפרעה במחזור הדם ההיקפי" פגעה בו.¹⁵ ניתן להניח שסיבות אחדות הביאו לזקנתו המוקדמת, אולם אפילו אחת מהבחנות שנזכרו אינה מעידה בהכרח על מצב קוגניטיבי ירוד אלא על בעיה פיזית המונועת בחלקה מסיבות רגשיות. אבל יש גם המבחינים בין תשישות מנטלית חלקית שפקדה את המלך ובין תשישות מלאה, כיוסף בן מתתיהו.¹⁶

מה היה תפקידה ומעמדה המשפטי של אבישג?

לדעת רש"י, אבישג נועדה להעלות את חום גופו של המלך בלבד, כמשמעות השורש סכ"ן בקהלת י', 9: "בוקע עצים יסכן בס". לשיטתו, הצירוף "ושכבה בחיקך" אינו מעיד על יחסי אישות, כבשמואל-ב יב, 3: "ובחיקך תשכב (הכבשה) ותהי-לו כבת (ולא לאשה)".¹⁷ לדעתו וגם לדעת רד"ק, ר' יוסף קרא ואחרים, הייתה חשיבות מיוחדת להיותה בתולה, "כי היא יותר מחממת מן הבעולה". ממילא ברור מדוע לא נתבקשה אחת מנשות-דוד¹⁸ לפתור את בעיית מלכן. לצד היותה בתולה מדגיש ר' יוסף קרא את חשיבות יופייה: "שכל הרואה אותה מתחמם מחמת יופיה". יופי ובתוליות נדרשו אפוא ממועמדת מתאימה לחימום המלך.¹⁹ חימום ותו לא, כלשונו של ר' יוסף קרא: "ולא תאמר היא בלבד חמה אלא כל הרואה אותה מתחמם מחמת יופיה שכל זמן שלא נבעלה האשה מראָה יפה והרואה אותה מתחמם; לפיכך אפילו בלא שכיבה".

הבא, המובא בברכות סב ע"ב: "כל המבזה את הבגדים לסוף אינו נהנה מהן, ולפי שכתר דוד את כנף המעיל אשר לשאול (שמ"א כד 4) לא נהנה מהבגדים לעת זקנתו". מקורות אלה מובאים גם אצל רש"י בסדר הפוך וללא הבעת דעה נחרצת כמו זו של רד"ק.
15. בפירוש י' קיל על אתר (סדרת 'דעת מקרא', ירושלים תשמ"ט). בהערה 12 ב, עמ' ג' הוא נוסף בשם חתנו, ד"ר ז' הכהן צטנר, ששמע מפי איון בלוק, שגריאטרים נהגו לפי שיטה ואף כינוה בשם מגוריה של אבישג בנערותה: שונמיטזום. אולי כדי למנוע פתחון פה. המונח נשמע רפואי שלא כמונח המדויק יותר – אבישגזום.
16. "ואכן חידש דוד את 'כוחו הרענן ותבונתו הצלולה'", ספר שביעי סעיף 390. מוזכר אצל קיל (לעיל) בסיכום פרקים א-ב, עמ' ל"ד.
17. אמנם בדרך כלל שכיבה בחיק מעידה על יחסי אישות, (דב' יג 7; ; כה 56 ועוד). על משמעויות נוספות ראו ח' בארליק, שאלה אחת קטנה, בית מקרא ל, ב (קא), תשמ"ה, עמ' 240-242.
18. על מקצתן העיד הכתוב במפורש שהיו יפות כאביגיל (שמ"א כה 3) וכבת שבע (שמ"ב יא 2).
19. רד"ק סבור ששלושה נתונים חברו יחדיו: "האחת מצד אשר בה והשנית מצד התחממה בהיותה עם הזכר והתעוררה למשגל, והשלישית כי הוא גם כן יתעורר טבעו לקראתה מצד יופיה והיותה בתולה, וזה יהיה סיבה אל שיתחמם מעצמו".

אך אפשר שמילאה תפקיד כפול: משרתת בכירה המשגיחה על הנעשה בתחומי ביתו של המלך, כמשמעות השורש סכ"ן בישעיהו כב, 15 ("בוא אל הסוכן אשר על הבית"), ואשת-חיקו, כעולה מעצת עבדי המלך ("ועמדה לפניך").²⁰ ואולי יש לחלק את הצעת העבדים לשניים, כפי שחילקו את הפסוק בעלי הטעמים כששמו אתנח מתחת ל'סכנת': חציו הראשון של הפסוק פונה אל דוד בגוף שלישי, כיאה לפנייה אל מלך, ומתאר את אופן הצגתה לפני העם כמשרתת-סוכנת בכירה, וחציו השני פונה אל המלך בלשון נוכח ("ושכבה בחיקך") ומתאר את אופן הצגתה בפני דוד. לפי זה יש לאבישג תפקיד רשמי, גלוי ומוצהר (משרתת-סוכנת) ותפקיד נוסף, סמוי (אשת-חיק), שעל אף חשיבותו פרסומו ברבים עלול לפגום בצנעת המלך.

רלב"ג מציע תפקיד חסוי אחר: אבישג נועדה לשמור על אוצרות המלך, אולם כדי להעלים זאת הוצגה כנותנת שירות מסוג אחר, כנוסח רלב"ג:

"ותהי לו סוכנת" ר"ל שומרת האוצרות, וזה יהיה סבה שתוכל לבוא לשכב בחיקו ואיש לא ירגיש... הנה הערימו ושמו אותה סוכנת, כי בזה יעלם ענין היכנסה שם, על מה ועל מה היה, כי יחשבו הרואים שהיא נכנסת לעיין בדבר המנוי אשר שם אותה המלך עליו".²¹

לדעת רלב"ג, תפקידה העיקרי הוא הראשון שבשל חשיבותו צריך היה להסתירו. לא כך סבור המלבי"ם, השותף להבחנה בין שני תפקידים אך חולק בסדר חשיבותם. לטעמו, השני היה החשוב מבין השניים. גם לדעתו, נועדה הבחירה בבתולה להרחיק ממנו את נשותיו כדי שלא יותש על ידן.

מכל הפירושים ברור שהעלמת תפקידה הראשי מהציבור נועדה לשמור על כבודו של המלך ועל כבוד מלכותו, כלשון המלבי"ם על אתר: "אין זה מן המוסר לומר שתשכב בחיקו ובאמת תשכב בחיקו".

בין שנועד לה תפקיד אחד בלבד או שניים, בין שידע העם מה בין אבישג לדוד בפועל בין שלא, לדעת כל הפרשנים דלעיל לא הייתה אבישג פילגשו של דוד. אליבא דכולם קולו של דוד אינו נשמע. גם לא קולה. היא והוא דמויות סבילות. הרושם הוא ששתיהן גם סובלות. סבלו של דוד גלוי, אך סבלה של אבישג אינו מעניינו של הכתוב וגם לא של הפרשנים.

לצד אלה, יש המפרשים שהייתה פילגשו של דוד. המקור הראשון המעלה אפשרות תיאורטית כזאת ודווקא ביזמת אבישג ומפיה נמצא בסנהדרין כב ע"א:

אבישג מאי היא? דכתיב והמלך דוד זקן בא בימים וגו' ויאמרו לו עבדיו יבקשו וגו' וכתוב ויבקשו נערה יפה וגו' וכתוב והנערה יפה עד מאד ותהי למלך סכנת ותשרתהו.

20. כמו בראשית יח 8; במדבר טז 9; דברים יח 9; יש' סא 5.

21. בפירושו למלכים-א א.

אמרה: נינסבן! אמר לה: אסירת לי. אמרה ליה: חסריה לגנבא, נפשיה לשלמא נקיט. אמר להו: קראו לי לבת שבע. וכתוב ותבא בת שבע אל המלך החדרה. אמר רב יהודה אמר רב: באותה שעה קינחה בת שבע בשלש עשרה מפות. אמר רב שמן בר אבא: בא וראה כמה קשין גירושין, שהרי דוד המלך התירו לו לייחד, ולא התירו לו לגרש.²²

לפי מדרש זה ראוייה הייתה אבישג, לדעתה, להיות אשתו, קל וחומר פילגשו, אך מסיבות הלכתיות לא זכתה לכך. היא תבעה מדוד לשאתה לאישה, אך הוא סירב בטענה שאינו יכול לעבור על הציווי "לא ירבה לו נשים" (דברים יז 17), כי כבר היו לו שמונה עשרה נשים. אבישג לא הסתפקה בתשובה זו והטיחה בפניו בבטות שסירב לה בגין היותו זקן חסר כוח גברא. בתשובה לטענותיה קרא דוד לבת שבע והוכיח במעשה ולא בדיבור כי טעתה. אבישג מתגלה במדרש זה כנועזת ביותר. אין לדעת על מה התבססה, אך ברור שיכלה להתבטא כפי שהתבטאה הודות למעמד המיוחד שרכשה לה בבית דוד כאשר חיקו. גם מתשובת דוד במדרש ניתן ללמוד שאכן ראוייה הייתה להיות פילגשו לכתחילה.

מובן מאליו כי אין לוויכוח זה יסוד במקרא עצמו. קולם של אבישג ודוד אינו מוצג בפשוטם של כתובים. ניתן לשער שחז"ל הביאוהו כדי ללמד זכות על המלך, שכוחו במתניו ואינו חדל-אישים כפי שהוא מוצג לכאורה בפשט, ומעשיו מוכיחים על נאמנותו המוחלטת לחוק האלוהי. עוד ביקשו להדגיש, כדברי רב שמן בר אבא, "כמה קשין גירושין, שהרי דוד המלך התירו לו לייחד, ולא התירו לו לגרש". כידוע, עיקר עניינו של מדרש האגדה החז"לי הוא הקניית ערכים ומסרים אמוניים נצחיים שתוקפם מעבר לזמן, למקום, לנפשות הפועלות ולמציאות העובדתית.²³ אף על פי כן נראה שלמדרש זה חשיבות כפולה הן לעניין הגדרת מעמדה הפוטנציאלי-משפטי של אבישג, שיכלה להיות אשתו או פילגשו של דוד, ובעיקר לעניין הצגתה כדמות פעילה, מדברת, נועזת, הדואגת לזכויותיה. זו פריצת דרך בהצגתה של אבישג. לא עוד דמות סבילה, מובלת, נעדרת-קול ורגש אלא אישה פעילה, בעלת יזמה המסוגלת לתבוע זכויותיה במצח נחושה – נקודת זינוק מרתקת לעימות עם תפיסתו של יעקב פהן לגיבורת סיפורו.

הסבורים שאבישג הייתה פילגש דוד הם בעיקר פרשני מקרא מאוחרים. לסברתם, בקשת אדוניהו לשאתה לאישה בהיותה פילגש דוד כמוה כתביעת המלכות לעצמו, כעולה מפשוטה של תשובת שלמה המלך לאמו במלכים-א ב 22: "וְלָמָּה אַתָּה שֹׁאֵלָת אֶת-אַבְיִשָׁג הַשְּׂנֵמִית לְאֶדְנֶיהָ וְשֹׁאֵלִי-לוֹ אֶת-הַמֶּלֶכָּה". דעה מעין זו נמצא, למשל,

22. תרגום: אמרה לו (אבישג לדוד): "שאני אותי לאשה", ואמר לה: אסורה את לי, כיוון שיש לי כבר שמונה עשרה נשים" אמרה לו: "כאשר חסר לו לגנב מה לגנוב הוא עושה עצמו כאיש שלום", אמר להם: "קראו לי לבת שבע", ובעלה שלוש עשרה בעילות כדי להוכיח שעדיין כוחו עמו ולא נשאה כדי ללמד כמה קשים גירושין שלא התירום אלא מדוחק, שהרי התירו לדוד להתייחד עם אישה בלא נישואין ובלבד שלא יגרש ולו אחת מנשיו וישיא תחתיה את אבישג לאישה.

23. ראו מקצת מחקרים בעניין זה אצל י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד; י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב, 1981; א' שנאן, עולמה של ספרות האגדה, תל אביב, 198.

אצל גרוסמן, המציין כי זה היה נוהג מקובל בקרב העמים במזרח הקדמון עד לימי הביניים, ולפיו מלך חדש הוא הזכאי באופן חוקי לשאת לאישה את אשת המלך הקודם, ויש בכך סמל להמשכיות המלכות ולזכייתו החוקית בה.²⁴ סקירה מקיפה למדיי בעניין מעמדה המשפטי של אבישג ניתן למצוא אצל זלבסקי,²⁵ המתעמת עם הסבורים שהייתה פילגש²⁶ ומזכיר אחרים המבחינים בין מעמדה כפילגש דוד בעיני העם וסוכנת- משרתת בארמון המלך. אלה גם אלה האמינו שבקשתו של אדוניהו נבעה מרצונו לשוב ולכבוש מחדש את כס המלוכה על ידי נישואים למי שנחשבה רכוש המלך. לצדם מזכיר זלבסקי סברה ולפיה ביקש אדוניהו ביקש לשאת את אבישג, כי אהבת-אמת אהבה עד שנטל סיכון מחושב ובלבד שלא יקדימו שלמה בעל אלף הנשים.²⁷ מאחר שפרק פרשני זה לא בא להכריע בין השיטות השונות אלא להציגן לצורכי השוואתן לסיפורו של פֶּהֶן, אפשר אפוא שרמזיו של פֶּהֶן על יחסי אהבה חד-צדדיים או הדדיים בין אבישג לאדוניהו אינם פרי דמיון יצירתי בלבד, שכן נמצאו כמותו בין חוקרי מקרא. ולענייננו על אף השוני העצום והמקוטב בין הדעות אליבא דכולן – גם למצדדים באדוניהו ומאמינים בכנות רגשותיו ודוחים פרשנות הרואה בו חתרן בלתי-נלאה – נותרה אבישג דמות שולית, שטוחה, פסיבית, נעדרת-קול, רגשות ותחושות. אחד ויחיד הוא המדרש מסנהדרין כב ע"א, המעניק לה קול, ועצמה, העזה ואומץ, אולם גם לשיטתו הנחוזה יעדיו הדיקטטיים-אמוניים-חינוכיים ונאמנותו להצגת דבקותו של דוד בצו ה' יותר מדמותה של אבישג. פרשנות נוספת, ייעודית-חינוכית-אמונית, רואה באבישג אמצעי להחזרת דוד המלך בתשובה על חטאו עם בת שבע. כך סבור, למשל, גרוסמן, המסתמך בעיקר על הימצאות בת שבע סמוך לה או בדיבור עליה, כניסוחו:

מיותר היה לספר כי בת שבע היא זו שבאה אל שלמה כדי לבקש את אבישג לאדוניהו. די היה לנו לדעת שהוא חפץ לשאתה. כיצד בוצעה השליחות הוא עניין שולי, אך באמת הוצמדו כאן יחדיו שתי הנשים כסמל בורר לחטא ולעונשו... דמותה של אבישג משמשת... כסמל לעיקרו של מידה כנגד מידה, ומסתבר שהיא הובאה כמסר חינוכי לדורות לנזקו המתמשך של החטא ולהשפעת השלילית על נפש האדם.²⁸

24. א' גרוסמן, ימי זקנתו של דוד וצוואתו. אוחר מתוך: <http://www.daat.ac.il/heil/tanach/iyunim/neviim/rishonim/melahim/prakim/gros-iknuto.htm?printview=true>

25. ש' זלבסקי, ערמת אדוניהו וחכמת שלמה, בית מקרא נז (תשל"ד), עמ' 229-230. הוא עצמו סבור שלא הייתה אשת דוד וגם לא פילגשו אלא סוכנתו, במובן של אחות רחמנייה.

26. א"ב ארליך (שבתי בן יום טוב אבן בודד), מקרא כפשוטו, ברלין, תרנ"ט, כרך ב, עמ' 270.

27. א' אורבך, המדבר וארץ הבחירה, כרך ראשון, תל אביב, תשי"ח, עמ' 243; א' אהוביה, "ואין משתמשין בשרביטו", בית מקרא, י"ב (ל), תשכ"ז, עמ' 47.

28. ראו לעיל הערה 23.

דוד בחר אפוא לא לדעת את בת שבע כדי להתרחק מאותו הדבר שהכשילו.²⁹ גם לפירוש זה אין עניין בבת שבע אלא בדוד. ובניגוד מובהק לבת שבע, המשתמשת בקולה פעמיים – עם היוודע לה דבר הריונה³⁰ ובתגובה למרד אדוניהו³¹ – קולה של אבישג אינו נשמע אפילו באחד מאזכוריה.³²

מה מקומו של אדוניהו בדרמה סבוכה זו?

כנזכר לעיל, רבים סבורים, שאדוניהו רצה לשאת את אבישג כדי לסלול את דרכו למלוכה, שהיה זכאי לה בהיותו מבוגר משלמה, כפי שהוא עצמו אומר לבת שבע בבירור ("את ידעת כי לי המלוכה ועלי שמו כל ישראל פניהם למלך"). אלא שנוכח ויתורו על המלכות ("כי מה' היתה לו") בקשתו מבת שבע היא אפוא הערמה מתוכננת היטב,³³ המתבססת על העובדה שנחשבה פילגש דוד, ולכן אם יישאנה, ייחשב יורש המלכות, כפי שנחשבו מעשיהם של אבנר (שמ"ב ג 7) ושל אבשלום (שמ"ב טז 21-22),³⁴ וכדברי תוכחתו של נתן לדוד: "ואתנה לך [...]. את נשי אדניך בחיקך" (שמ"ב יב 8).³⁵ בין הסבורים כך יש גם דעה קיצונית במידת-מה הנשללת על ידי זלבסקי ואחרים,³⁶ המייחסת לאדוניהו חוסר דעת וסכלות.³⁷ ואולם יש הסבורים, כנזכר לעיל, שרצה לשאתה כי אהבה באמת ובתמים, כפי שמציע המלבי"ם על אתר: "איך השכיל אדוניהו לדבר הדברים האלה, שלו היתה המלוכה, ושב ורצו ישראל, וכי לא ידע שבזה יעלה חמת המלך והי"ל (=והיה לו) לבקש לאמר שאוהב אותה ושחשק בה". בארליקו, השותף לדעה זו, סבור שגם מרידתו בדוד (מל"א א), לא נבעה מבקשתו לשלוט: "שלמה יודע כי בגלל אבישג

29. וראו ח' בארליקו, הנסמך על חז"ל, שאלה אחת קטנה, בית מקרא ל, ב (קא), תשמ"ה, עמ' 306.
30. שמ"ב יא 5: "ותגד לדוד ותאמר הרה אנכי". ודוק: הכתוב מכפיל את דיבורה על ידי שימוש בשני שורשים נרדפים: "ותגד", "ותאמר".

31. מל"א א 17 ("ותאמר לו אדני אתה נשבע"). ובהמשך שם, 31 ("ותאמר יחי אדני המלך לעולם").
32. מרתק היה להעריך את דמויות בת שבע ואבישג על פי הערכותיה של ג', שינודה-בולן, פסיכואנליטיקאית יונגיאנית ופרופסור לפסיכיאטריה, בספרה **אלות בכל אישה: פסיכולוגיה חדשה של חיי נשים ואהבותיהן** (תרגום מאנגלית: מיכל רון), בן שמן, 2002. בת שבע הייתה מאופיינת על-ידה כאלה אלכימאית-בתולית, עצמאית וחכמה, ואילו אבישג כאלה פגיעה, ותרנית, כנועה (שם, עמ' 34) – נושא בין-תחומי אחר, החורג מגבולות מחקר זה.

33. רד"ק ורלב"ג בפירושיהם על אתר; מ' גרסיאל, פרשת דוד, בת שבע ואוריה, בתוך מלכות דוד – מחקרים בהיסטוריה ועיונים בהיסטוריוסופיה, תל אביב תשל"ה, עמ' 108; ש' זלבסקי, עליית שלמה למלוכה, ירושלים תשמ"א, עמ' 116-117, 131, 133-137; א' תיבון, "המלכת שלמה" בתוך: ב"צ לוריא (עורך), ספר גולדשטיין, ירושלים תשמ"ח, עמ' 303, ואחרים.

34. משמעות זהה ניתן למצוא במעשהו של ראובן שבעל את בלהה, פילגשו של יעקב אביו (בראשית לה 22).
35. רמב"ם, הלכות מלכים ומלחמותיהם, פרק שני, א: "כבוד גדול נוהגין במלך ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם שנאמר שום תשים שתהא אימתו עליך אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו ולא בכתרו ולא באחד מכל כלי תשמישיו וכשהוא מת כולן נשרפין לפניו וכן לא ישתמש בעבדיו ושפחותיו ושמשייו אלא מלך אחר לפיכך אבישג היתה מותרת לשלמה ואסורה לאדוניהו". כך נמצא גם אצל רש"י, רד"ק, ורלב"ג, ר' יוסף קרא ואחרים. גוני משנה בפרשנות זו ראו אצל ח' שרגא בן איון, נשות דוד, תל אביב 2005, עמ' 199-202.

36. ש' זלבסקי, ערמת אדוניהו וחכמת שלמה, בית מקרא נז (תשל"ד), עמ' 232-233.
37. י' מהלמן, דוד המלך, בתוך עוז לדוד, קובץ מחקרים בתנ"ך, ספר ט"ו, פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל, תשכ"ד, עמ' 240-241.

השונמית היה מוכן אדוניהו למרוד באביו. בגללה. האשה לא הייתה גשר לשלטון; להפך, השלטון היה אמצעי להשיג את האשה". כמותו סבורים אורבך ואהוביה.³⁸ לדעת אררט, הקשר בין "והנערה יפה עד מאד ותהי למלך סכנת ותשרתהו והמלך לא ידעה" ובין "ואדניה בין חגית מתנשא לאמר אני אמלך", נעשה במכוון על ידי המספר המקראי, כאומר: החלטת אדוניהו למלוך בחיי אביו הסתמכה על מידע על אודות דוד המזדקן, שהועבר אליו באמצעות אבישג השונמית, אהבתו.³⁹ אבישג הייתה אפוא לפי סברה זו שותפתו של אדוניהו למרד באביו. עד כדי כך!

הכתוב אינו מספר דבר וחצי דבר על גורלה של אבישג לאחר מותו של אדוניהו⁴⁰ וגם לא על קשריה עם שלמה. אולם בתרגום השבעים מומר שמה של השולמית במגילת שיר השירים בשונמית, ומאחר שכתובת המגילה מיוחסת לשלמה, ובכמה מפרקים נשמע קולה של דוברת נשית, נראה שלפחות לגרסת המתרגם נרקמו יחסי אהבה בין שלמה ובין אבישג. הגם שדעה זו אינה מקובלת במסורת ישראל סבא,⁴¹ הרי יש בפרשנות זו⁴² כדי לסייע למשמעות הדוידית של לשון מגילת שיר השירים בסיפור של פהן.

גם לדעת בארליקו אהב שלמה את אבישג, ובגלל אהבתו העזה אליה יצא קצפו על אמו. שאלתה ה"קטנה" בעיניה הייתה גדולה עד מאוד בעיניו, כלשונו להלן:

שמה נאמר כי שלמה פתאום נתקף בהתקפת קנאה בגלל אישה? אולי כן... פירוש שלמה גם הוא מכסה על הפירוש הנאלם: קנאה, קנאה בגלל אהבה. אין לו לאדוניהו המסכן כל סיכוי לרשת המלוכה – כתיב השונמית, קרי המלוכה, כתיב המלוכה, קרי:

38. המדגיש גם את חשיבות עיתוי בקשתו לשאתה. ראו א' אורבך, המדבר וארץ הבחירה, כרך ראשון, תל אביב, תשי"ח, עמ' 243; א' אהוביה, "ואין משתמשין בשרביט", בית מקרא יב (ל) (תשכ"ז), עמ' 47.
39. ראו עמ' 285, הערה 10, בספרו: הדרמה במקרא, ירושלים תשנ"ז, וראו עוד עמ' 273-274, 283-279.
40. הוצאתו להורג על ידי בניהו, כמתואר במל"א ב 24-25, כנראה על סמך הלכה פסוקה מימי יהושע (א 18). וראו הערת י' קיל על אתר (סדרת 'דעת מקרא', ירושלים תשמ"ט).
41. ראו סקירה במבואות למגילת שיר השירים, כמבוא מאת ע' חכם, ירושלים תשל"ג; י', זקוביץ, שם, ובספרי – בהדגשת הפרשנות האלגורית הלאומית והפרטית – טובים השניים: פרקי מקרא – פרשנותם והשתקפותם בספרות, חיפה תש"ע, עמ' 91-97.
42. כך מתפרשת המגילה בספרם המשותף של הסופר ע' עוז ובתו ההיסטוריונית פ' זלצברג-עוז (יהודים ומילים, תרגום מאנגלית: ברוריה בן ברוך, תל אביב 2014). הגם שאפילו אחד מהם אינו חוקר תנ"ך, יש בהשערותם של עוז-זלצברג כדי לתמוך ברצון יעקב פהן להעניק לאבישג קול, מבע ורגש ולהפכה ל'גיבורה'. הנה מקצת מהגיגי הסופר ובתו בעניין זה: "אנחנו מבקשים להציע שמשורר שיר השירים, או אחד ממשורריו, היה משוררת. נקרא לה אבישג... זמן רב חשבה ההיסטוריונית שבינינו כי הסופר שבינינו המציא את מהפך-המשמעות הזה, את הוספת ה'ו' הקטנה והחתרנית הזאת... אבל קדם לו לפחות חוקר מקרא מודרני אחד שהציע את הצירוף 'אשיר לשלמה' [אין ציון מקורות בספרם. ט' הורוביץ] בקולה של דוברת נשית, כחלופה לנוסח המקראי הרשמי. מן הרגע שהוצעה האפשרות הקריאתית והפרשנית הזאת, נפל דבר בתולדותיו של שיר השירים. אפילו אם לא נקבל אותה. כי עצם הצבתו של טקסט מוכר בהקשר רענן, עצם ההפתעה שבקריאה חדשה, הוא הכוח המניע בהיסטוריה של הרעיונות. יש לנו היום צורך באותה שונמית אמיתית או פואטית... בנות ישראל החזקות הללו, התנ"כיות, שאינן דומות זו לזו אלא בפילוס דרכן אל הזיכרון הקולקטיבי באמצעות קול ומילים וסיפור" (מתוך הפרק נשים ומילים, עמ' 78).
- יזהיה השולמית כשונמית נדחה על ידי י' זקוביץ בפירושו לשיר השירים (סדרת 'מקרא לישראל', תל אביב וירושלים 1992, עמ' 119). גם אם נקראה על שם עירה, הרי זו לדעתו ירושלים, שנקראה גם שלם בבראשית יד 18 ובתהלים עו 3. לדעת ד' פרידמן, אבישג נשארה בחסות שלמה, לכן צריך היה אדוניהו לבקש את רשותו לשאתה (הרצחת וגם ירשת – משפט, מוסר וחברה בסיפורי המקרא, תל אביב תש"ס, עמ' 345).

אהבה, אהבה סוערת ומסעירה, כזאת שמקפצה את המלך ממושבו והוא חדל להיות בן חמור ונעשה לארי שואג. שלמה יודע את דברו: בת שבע מבינה את דברו: ואדוניהו דייק בשאלה שמסר לידי בת שבע: לא מלוכה, רק אישה. שאלה באמת קטנה ואחת.⁴³

בשל אהבתו לאבישג לא היה שלמה מסוגל להיענות לאמו. לכן משהבין שאהבתו נחשפה ניסה לטשטש בנימוקים מדיניים ותיאולוגיים⁴⁴ שהביאו בסופו של דבר למותו של אדוניהו.

הדיון בכך⁴⁵ וגם במניעי בת שבע⁴⁶ חורג מגבולות מאמר זה, שכן אפילו אחד מהם לא נזכר בסיפורו של יעקב פֶּהָן, שאת זיקתו למורשת אבישג במקרא ובפרשנותו אנו בוחנים.

לענייננו אפילו בפרשנות ייחודית זו, שבה משמשת אבישג מושא כיסופים פְּפֹל-נמענים (של שלמה ושל אדוניהו), קולה אינו נשמע.

לסיכום – הן בסיפור המקראי הפשטי הן בכל הפירושים רבי-הפנים שהוצגו לעיל דמותה של אבישג פסיבית, נעדרת-קול, מבע, רגש ותחושה. אחד ויחיד הוא מדרש חז"ל בסנהדרין כ"ב ע"א, המעניק לה תפקיד דרמטי פעיל, קשוח, נועז ואלים מילולית בשיחתה עם דוד על אודות זכויותיה להיות אשתו. אולם גם לפיו לא השיגה את יעדה, וכפי שהוכח לעיל, אינה "מנצחת" בדרמה זוטא היפותטית זו, שעניינה העיקרי בעיצוב דמות המלך האמון על קיום צו עליון.

מה בין "אבישג" מאת יעקב פֶּהָן ובין אבישג בעינה של פרשנות המקרא?

מסתבר שאדני עיצובו של הסיפור אינם פרי דמיון יצירתי בלבד, אלא לכמה מהם תשתית בפרשנות. פֶּהָן נוגע בהחלט בשאלת מעמדה של אבישג בעיני דוד. היא אינה מתפקדת בסיפורו כאישה, פילגש, משרתת או סוכנת אלא כמספרת סיפורים, ספק מתוך רצון ספק מתוך כפייה, הנרמזת בציווי המרובע של דוד וניניה, המסתיים בסימן קריאה: "ספרי עוד!" הוא מעניק פרשנות משלו למצבו התפקודי של דוד הן במישור המנטלי – קשוב חלקית, מביט למרחוק ועם זאת מושפע – והן במישור הפיזי. במשפט אחד – "חורת מות על פניו המצומקים, האובדים בשטף שיבה פרועה ומסוערת, וידיו החרבות שמוטות כיתרות לפניו" – מאגד פֶּהָן מוות אבדן,

43. ח' בארליק, שאלה אחת קטנה, בית מקרא ל, ב (קא), תשמ"ה, עמ' 308.

44. שם, עמ' 308-311.

45. ראו מקצתו אצל ח' בארליק שם, עמ' 308-311.

46. ראו מקצתו שם, עמ' 309-310 ("בת שבע מבינה מה טוב בשבילה: להוציא את אבישג השונמית הזאת מן החצר כי גם בת שבע לב יש לה ורגשות יש לה"). ח' שרגא בן-איון מתנגדת לתפיסה זו (בספרה נשות דוד: מיכל, אביגיל, בת שבע, תל אביב 2005, עמ' 205-206). המלבי"ם (על אתר) סבור שלא על עצמה ביקשה להקל אלא לטובת שלמה, "כי בזה ישוב אליו לאהבה בשימלא חשק לבו (של אדוניהו)". יש גם הסבורים שנהגה בתמימות, בהם ש' זלבסקי, ערמת אדוניהו וחכמת שלמה, בית מקרא נו (תשל"ד), עמ' 234-235; מ', רוטנברג, המרד שלא היה, מעשה אבישג ואדוניהו, מגדים כט (תשנ"ח), עמ' 74 ועוד. אולם סברה זו אינה עומדת במבחן הופעותיה של בת שבע לפני שנעשתה מלכה ואחרי שדאגה להיעשות אם המלך השולט.

חורבן, ייתור וסערת-נפש המעידים על סופיות-חייו. פֶּהֶן דבק בפרשנות המציגה את בקשת אדוניהו מבת שבע בשל אהבתו אליה ולא כאמצעי להשגת השלטון. נראה שלא נעלמה ממנו גם אהבתו של שלמה אליה, אף שלא נזכר שמו בסיפור, שכן לשון מגילת שיר השירים, המיוחסת לשלמה המלך,⁴⁷ נשמעת היטב בין משפטיו. הנה דוגמאות אחדות:

- * עובדת היותה של אבישג רועת-צאן עדר גדול מזכירה את היפה בנשים היוצאת בעקבי הצאן ורועה את גדיותיה על משכנות הרועים (שיר השירים א 8).
 - * היזכרותו של דוד בהיותו רועה צאן מזכירה את שאלתה של הדוברת-השרה במגילה היכן ירעה מושא אהבתה את צאנו והיכן ירביצנו בצהריים (שם, 6) ואת היותה של אבישג רועת צאן בנעוריה.
 - * ציון זמן הצהריים (שם) נזכר גם בסיפור בזיקה לרעיית צאן ("בטללי-בקר פעמי רחצתי ושמש בצהרים שזפה בשרי").
 - * מקורו של השיזפון בציטוט לעיל ("שזפה נפשי") אף הוא ממגילת השירים ("אל תראוני שאני שחרחרת ששזפתני השמש" [שם 5]) אף כי בשינוי מגדר: בסיפור דוד נזכר בשיזפון, ואילו במגילה הדוברת-השרה מתנצלת על שיזפונה.
 - * מיותר לציין שליופי מקום מרכזי לא רק במלכ"א א אלא גם במגילה (שהי"ש ד 4, 7; 1, 4).
 - * דין דומה ליפי "עיני הספיר הקורנות" של אבישג בפגישותיה עם דוד וגם במפגשיה עם ניניה לאחר חמישים שנה ("וכמו משיבה נגה מזער לעיניה"), המעוגנות, כך נדמה, בצירוף "עיניך יונים" שבמגילה (ד 1, 9; 1, 4; 2, 5).
 - * כמו במגילה גם בסיפור הדוברת הראשית היא אישה שכוחה בפיה, בוודאי על פי פשוטם של כתובים.
 - * במגילה נזכרים חדרי המלך (א 4; ג 7), וכך בסיפורי אבישג לניניה.
- מלבד המילון הפיוטי השאוב ממגילת שיר השירים מצויים בסיפור משפטים שתשתיתם בספרים אחרים המיוחסים לשלמה,⁴⁸ כפסוקי קהלת: "יום סכתי בשמן בשרי" בהקבלה ל"תירתי בלבי למשוך ביין את בשרי" (קהלת ב 3), או משלי:⁴⁹ "וחטובות אטון מצרים עטפו יצורי" בהקבלה ל"חטובות אטון מצרים" (משלי ז 16).

47. בפתח מגילתנו נאמר: "שיר השירים אֲשֶׁר לְשִׁלְמָה". בסדר עולם רבה פרק ט"ו מייחסים את כתיבת שלושת הספרים לזמן זקנתו: "אבל לעת זקנת שלמה סמוך למיתתו שרתה עליו רוח הקדש, ואמר שלמה ספרים הללו, משלי, שיר השירים, קהלת". במסורת אחרת מובא שאת קהלת כתב שלמה לעת זקנה ולפיקך השתמש בלשון עבר: "אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלים", את משלי כתב באמצע ימיו, כאיש בוגר, ואילו את שיר השירים כתב בצעירותו. ואכן רוח של אהבת נעורים מנשבת מבין פסוקיה של המגילה. בברייתא בתלמוד בבלי, מסכת בבא בתרא דף ט"ו ע"א נאמר כי חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה, משלי, שיר השירים וקהלת. חכמים לא באו לחלוק על פסוק מפורש אלא ייתכן שרצו לומר: במקורם נאמרו הדברים מפי שלמה, אך חזקיהו וסיעתו ערכו את הספר והפיצו אותו בישראל. וראו ע' חכם, מבוא, שיר השירים, סדרת 'דעת מקרא', ירושלים תשל"ד, עמ' 11-13.

48. שם.

49. שם.

שלמה מציץ אפוא מבין חרכי הסיפור. שמא כמאהב מתוסכל נוסף על אדוניהו? נראה כי להוציא זיקות לשונות של הסיפור לשלושת הספרים המיוחסים לשלמה אין לגיבורת הסיפור עניין בו אלא באחיו, אדוניהו. כל הציטוטים לעיל קשורים קשר ישיר או עקיף לתיאור יחסי אוהבים, בוודאי אלה הלוקחים ממגילת שיר השירים אך גם מקהלת וממשלי. הפסוק מקהלת מתאר מלך ההולך אחר לבו וגופו ומענגו בכל דרך אפשרית, והפסוק ממשלי נאמר מפי האישה הזרה, הזונה, המפתה נער תמים בדרכו לביתו. תיאור חדרה המענג הוא חלק מהצעותיה המגונות. נראה אפוא שהמילון הפיוטי המושפע מספרים אלה משמש בחלקו להמחשת עולמה הפנימי של אבישג שלא בא לכלל מימוש בבית-דוד, ובחלקו להמחשת אהבתה לאדוניהו. לא לשלמה.

חתימה

תנ"ך וספרות הם תחומי-דעת שונים מן הקצה אל הקצה לא רק בנושאים, בלשוניותיהם, בדרכי-עיצובם ובמקומם בתרבות הכלל-אנושית אלא עבור רבים וגם עבור כותבת עבודה זו בהיות התנ"ך קודש קדשים, ואילו עולם היצירה – חול. אף על פי כן הם גם משיקים זה לזה בתיאור אירועים, דמויות ומקומות. והדברים ידועים.

עיון משווה ביניהם נועד לחשוף לא רק את נקודות ההשקה העיצוביות – שהן מעניינות כשהן לעצמן ומעידות כאלף עדים על כוחה של מורשה – אלא גם את מעורבותם של יוצרים עם מגמותיה הערכיות-חינוכיות. כיוון שמעצם מהותו התנ"ך מרוכז-מבע ומפני שביסודו מגמתו חוקתית-ערכית-אמונית, הוא פותח כר נרחב אין-סופי, חסר-גבולות, למילוי פערים. בזה לא נבדלו פרשן מקרא וחוקרו מאמן יוצר מושפע-מקרא – להוציא מחויבות הראשון לעולם ערכיו האמוני-ערכי-תרבותי, והשני – לאמת 'העובדתית'.⁵⁰

אבישג אינה הדמות הראשית בסיפור המקראי וגם לא בפרשנות המקרא – הן בהופעתה הראשונה במלכים-א' וגם לא בהופעתה השנייה במלכים-א' ב'. הדיווח המקראי עליה מאופיין בפערים רבים שפרשני מקרא מנסים להשלים – ראשונים ואחרונים, חוקרי תנ"ך וגם אמנים, ביניהם סופרים ומשוררים.⁵¹

אבישג היא דמות ראשית בסיפורו הקצר של יעקב פֶּהֶן, החובק כשבעים משנות חייה. אין לכך מקבילה בפרוטו של מקרא וגם לא בפרשנויותיו המוקדמות והמאוחרות.

תפקידה בבית המלך, עיצוב כישוריה כמספרת, הרחבת פרטים על אודות עברה בשונם, חייה בירושלים, חזרתה לשונם, מושאי אהבתה, נישואיה לַעֲנָנִי-נְעוּרֶיהָ והתאלמנותה נדמים כפנטזיה שאין לה על מה לסמוך. פֶּהֶן עובר עֲמָה ככרת דרך

50. עובדתיותה נתונה פעמים רבות בספק.

51. למשל, שירו של י' פִּיכְמָן, "אבישג" (ישראל זמורה, נשים בתנ"ך, תל אביב תשכ"ד, עמ' 206).

ארוכה כשהוא מקשיב הקשבה אמפתית לתחושותיה, לתסכוליה ולמאוייה – אף אלה לכאורה פרי דמיונו היוצר בלבד.
אולם אף כי בריאתו חדשה, הרי יסודותיה במקרא ובפרשנותו. לכמה מהם תשתית מקראית או פרשנית, כמוכח לעיל.
”יש מיש” יצרה. לא מאין.

יעקב כהן: אבישג

בתוך ערמות כרים ושמיכות ועורות שער יקרים שכב דוד המלך, ישב כמעט, במשטח הרחבה, חורת המות על פניו המצמקים, האובדים בשטף שיבה פרוצה ומסערת, וידיו התרבות שמוטות כיתרות לפניו. כבר עפעפים סגור ופקח עיניו, מקשיב ולא מקשיב אל דברי אבישג, הנערה השונמית היפהפיה עם שפתי האלמגים ועם עיני הספיר הקורנות, והדממה ברחבי האולם רם הספון ושביבי הנרות הגדולים אשר במגורות הנקב רבות הקנים, המתנשאות מעל בני שיש לבן-כחל, רועדים וכמו בולמים במבטם את האמים השחורים, האורכים מן הפנות וכי תדם הנערה ועמקה הדממה מסביב ותדרו שביבי הנרות והאמים אשר בפנות כמו יתחזקו לקפץ פתאם ולבלע רגע אחד את הכל.

— ספרי עוד!

והיא מספרת על משכנות השקט אשר בשונם ועל שדות החטים וכרי הירק החדשים הסובבים את המקום; על הנחל הוד, הנובע מבין סלעים וחולץ אל הירדן, ועל גאון הר-תבור המתנוסס בהדרו האלם מגוד; על השבילים המתעלמים בין הנבעות ועל החרשות המלאות סוד ולחש ועל הצפור הנרה עם קול הפלאים אשר באה פעם לשבת בחרשה הקרובה ואיש לא ידע מה שמה ומאין באה...

— ספרי עוד!

והיא מוסיפה ומספרת על העדר הגדול, מאה ועשרים כבשים, עשרה אילים ושלישים עזים, אשר היתה רועה עם אחיה הקטן יחד; על הצמר הטוב אשר לקבשים ועל חלב העזים המתוק; על הגדי הלבן אשר נולד פעם לעז שחורה, ועל האיל הפריץ, אשר גנתה פעם בקרניו, ועל הדב, אשר נשא שם מן העדר ואחיה רדף אחריה ונכהו באבן וימתה...

אז יפקח המלך הזקן עיניו כמו יביט למרחוק ונהרה רחוקה על פניו. נשם ינשם בכבדות וידבר בלאט, כמו אל נפשו ידבר: גם אני — גם אני רועה-צאן הייתי. על מורדות הדשא רצתי יחד, בטללי-בקר פעמי רחצתי ושמש צהרים שזפה בשרי, בצל גבעות שכבתי ועיני בתכלת השמים וכל ממלכתי, עדר כבשי, לרגלי, בקול חילי אספתים ובקול חילי על מי-פלג נהלתים. ואת הדב הפיתי, את הדב עם צורי צפרניו ועם מלמעותיו החדות... אכן, הוי ימים! וככלותו לדבר שב וצנח תחתיו ועיניו נסגרו. ואולם פניו הבלים עוד ועוד ורטטו מרב רגש-לבו ושפתיו החורות רוחשות בדממה: הוי ימים... —

המשלים שנה חלפו. על מושב אב ליד פתח ביתה הקטן בשוונם, עטופה בגד על בגד ומטפחת משי מחוקה ובלויה לראשה, ישבה אבישג, והיא זה שנים אלמנה מפעלה, רעילדותה, אשר בא ויקחנה אליו הזה אחרי מות אדוניהו, ורלליה בניגודיה הקטנים, ילדים וילדות, צפופים רובצים ומקשיבים בתמהון עינים אל שיחתה. השמש היורדת מגד שולחת אורה האחרון על פני העמק ומפנה את שערות הכסף הצנומות, המבצצות לשתי נקות הזקנה הדוברת, וכמו משיבה גנה מזער לעיניה, אשר דעכו זה-כבר. מרחוק עולה פתאם קול געית הפרות השבות מן המרעה. אז מעצור הזקנה, תשאף רוח וכמו תשב ותחכה עד יתדל הקול המפריע מתשבתה.

— ספרי עוד!

והיא מספרת על ירושלים, העיר הגדולה ורבת-העם, על הדר בניניה ורחובותיה ועל שאון הסחר והמרפלת אשר בשעריה; על ימי השמלות והעדיים אשר תלבשנה בנות ירושלים ועל הוד בגדי השדר אשר לקציני העם, לפתנים ולקלנים נושאי ארון ברית האלהים; על עיר דוד, היא מצודת ציון, הישבת בהר וחומת-עז לה ומשמרות גבורים, ועל הכרתי ועל הפלתי אשר שם, הם שומרי ראש המלך, אנשי מדות כלם ולבוש ברזל וכלי-נשק ברזל עליהם, ושם גם בית המלך...

— ספרי עוד!

והיא מוסיפה ומספרת על תפארת בית-המלך, עמודיו ואילמיו, לוחותיו ויריעותיו וכלי הכסף והזהב אשר בו; על מאכל שלחן המלך ועל מעמד שריו ועבדיו; על דוד המלך הזקן והקבד והיראה אשר עטרוהו ועל בני-המלך, כלם טובי תאר ועוטי מכלול חיו, ועל כלם אדוניהו, אשר לא היה כמוהו ליפי ולהוד-גאון בכל הארץ והוא עשה לו רכב ופרשים וחמשים איש רצים לפניו...

אז תדם הזקנה, בזכרונות צוללת, ואחר מוסיף כמדברת אל נפשה: ואני שם הייתי וכאחת מבנות המלך באילמים המפארים התהלכתי. נערות עמדו לשרתני, ונשי המלך הביטו בקנאה אתרי. יום סכתי בשמן בשרי וחטובות אטון מצרים עטפו יצורי. שרים שתרו מבטי ובני המלך השתתוו לי בכבוד ואפו לך כרי. ואדוניהו... אכן, היו ימים!

ועיני הזקנה הביטו ולא ראו דבר עוד באפלת הערב לפניו, ורק ראשה הגע עוד נד לאטו ושפתיה לחשו בעצב: היו ימים...

ביטויים של סולידריות בקרב יהודים נרדפים באירופה וכלפי ניצולי שואה במדינת ישראל על-פי שני רומנים של גיל אילוטוביץ¹

מאת
עופרה מצוב-כהן

מבוא

שנות הארבעים של המאה העשרים היו נקודת השיא ברדיפת היהודים באירופה מגירוש ספרד ב-1492. בהנהגת השלטונות ועל-פי משנתה הסדורה של האידיאולוגיה הנאצית² הושמדו מיליוני יהודים בשיטתיות. בסיטואציות הציבוריות-המוניות ואף באלו המתארות את מאבקו של היחיד להישרדות היו אחרים שנחלצו לעזרתו של הנרדף מתוך עמדה הומנית ומורלית, ואף במרחב היהודי, שבו אבקש להתמקד, היו ביטויים שונים של עזרה ושל חסד לזולת. אמיל דורקהיים, מאבות הסוציולוגיה החדשה, סבור כי היסוד לשאלה איך תיתכן החברה הוא המושג "סולידריות חברתית", שהיא בראש וראשונה תופעה מוסרית. דורקהיים מציע שתי צורות של סולידריות חברתית: האחת – "סולידריות מכנית", שהבסיס שלה הוא "הכרה קולקטיבית" או "מצפון קולקטיבי", והיא מקשרת בין אנשים, לעתים בני דורות שונים, ואופיינית לחברה פרימיטיבית שבטית אך יכולה להתאים לקבוצות מסוימות גם בחברה המודרנית.³ האחרת – "סולידריות אורגנית", המאפיינת יחידים המודעים לשוני שביניהם והם פועלים לפי קוד מוסרי משותף ועל-פי חוק משותף.⁴

אבי שגיא מבחין בין סולידריות ריאליסטית לסולידריות מטפיזית:⁵ לטענתו הריאליסטית משקפת את קהילת ה"אנחנו", המין האנושי, והיא המכוננת אותה:

מושאה הבלעדי הוא יש אנושי קונקרטי, והיא אינה מתייחסת אליו כאל ייצוג של מהות טרנסצנדנטית שמעבר לו. אדרבה, משום שיש זה הוא יש מסויים, יחס הסולידריות מפותח כלפיו, והוא מיוסד על הזדהות ואמפטיה עמו דווקא...

1. מאמר זה מבוסס בחלקו על הרצאתי בכינוס חוקרים של המחלקה למורשת ישראל באוניברסיטת אריאל, סיון תשע"ג.
2. המכונה אף תורת הגזע. ראו, למשל, שולה ענבר, מאבק ושקיעה בישראל ובעמים בזמן החדש 1920-1945, לי לך הוצאה לאור (חסרה שנת דפוס), עמ' 224-230.
3. יובל פורטוגלי, מרחב זמן וחברה בארץ ישראל הקדומה, חלק א', מורפולוגיה חברתית, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב, 1999 עמ' 34.
4. שם, עמ' 35.
5. אבי שגיא, "ה'אנחנו' הישראלי ושאלת הסולידריות", מסע אל האחוה, המכון הישראלי לדמוקרטיה, עורכים: ידידיה צ' שטרן ובנימין פורת, ירושלים 2014, עמ' 336-353.

הסולידריות הריאליסטית היא לעולם מסוימת ואינה חובקת כול. היא מופנית כלפי מושא ומופע אנושי מסוים.⁶

הסולידריות האנושית מותנית "במציאות חברתית מסוימת ומבטאת קשר בין חברי הקהילה המזהים את עצמם כקשורים זה בזה".⁷ ההיסטורנים אילן טרואן ויעקב בלידשטיין מתחקים אחר מקורות המונח "סולידריות", ואלה דבריהם:

הסולידריות היא תוצר ההיסטוריה היהודית ארוכת הימים ומרובת התלאות של פזורי ישראל, שיצרה את הצורך המתמיד לסייע ליהודים הנרדפים על אמונתם או על השתייכותם הלאומית ולהצילם. אולם את השורשים למחויבות זו יש לחפש לא פחות במסורות ישראל ובציוויי ההלכה המקודשים הכוללים את רעיון ההצלה, הסיוע לזולת, פדיון שבויים ואת הכלל של כל ישראל ערבים זה לזה.⁸

בתקופה שבה נרדפו יהודים באירופה לפני מלחמת העולם השנייה התקיימו פעולות של סולידריות למען יהודי אירופה על ידי ארגונים יהודיים מחוץ לאירופה. כך ארגנו יהודים אחדים עצרת גדולה בניו-יורק ובה ביקשו לעורר את דעת הקהל העולמית נגד אלימות הגרמנים כלפי היהודים.⁹ כמו-כן נעשו מאמצים להתארגנות בקרב היהודים במסגרת הומניטרית שהושיטה עזרה לנצרכים. ארגוני סיוע וסעד הושיטו אף הם סיוע לנצרכים שהודות לתמיכה הכספית שקיבלו מאת מוסדות יהודיים מחוץ לגרמניה וסייעו במישור התרבותי-רוחני, בהקמת בתי חינוך עבריים ובהוצאה לאור של ספרים ועיתונות יהודית.¹⁰

אשר לפעילויות של עזרה הדדית בקרב יהודי הגטו טוען ישראל גוטמן כי בתחומי החיים השונים בגטו לודז' בנושאים כמו עזרה הדדית, חינוך ותרבות, מגורי ילדים ובתי יתומים, התארגנות התושבים, בתי תמחוי התנהלו הדברים בתחום האפור בין מה שנסבל למה שאסר השלטון הנאצי. ההתארגנות הייתה עממית, ואנשים חסרי ניסיון קודם בענייני הקהילה נעשו פעילים בוועדי בתים ובמאבק יום-יומי נגד המצוקה והייאוש.¹¹ לעומת זאת התארגנות בעלת אופי אחר יזום ומותווה התקיימה, למשל, בגטו ורשה בהתארגנות של צעירים יהודים, ביניהם מרדכי אנילביץ', יצחק צוקרמן, צביה לובטקין ויוסף קפלן ש"נהגו להתכנס... ויצרו לעצמם מובלעות

6. שם, עמ' 342.

7. שם, עמ' 343.

8. בנימין פינקוס ואילן טרואן (עורכים), סולידריות יהודית לאומית בעת החדשה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, המרכז למורשת בן גוריון, הופק על ידי מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ט, עמ' ט.

9. אריאל הורוביץ, ג'נוסייד, חורבן – השמדת היהודים בידי גרמניה הנאצית, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2009, עמ' 28.

10. ישראל גוטמן וחיים שצקר, השואה ומשמעותה, מרכז זלמן שז"ר, מהדורה שנייה ומורחבת, 1987, עמ' 51.

11. ישראל גוטמן, "הערות על ההתנגדות היהודית תחת הכיבוש הנאצי", ילקוט מורשת לחקר השואה והאנטישמיות, 92-93, תשע"ג, 2013, גבעת חביבה ואוניברסיטת תל אביב, עמ' 64.

רוחניות ודפוסי רעות וקרבה", ובצד הפרגמטי היו טרודים בראש וראשונה "לארגון עזרה הדדית, סיוע לחלשים".¹²

ישראל גוטמן וחיים שצקר מציגים התארגנות פורמלית שמטרתה הייתה לפעול למען יהודי גרמניה ומציינים כי ב-1933 "הוקמה 'הנציגות של יהודי גרמניה', בראשותו של הרב ד"ר ליאו בק, אישיות בעלת מעמד רם בקרב יהודי הארץ". ארגון זה פעל בקרב הקהילה היהודית בעיקר בהדרכה ובייעוץ בנושאי חינוך וסעד נוכח שגרת החיים החדשה ובייצוג הקהילה בפני נציגי השלטון החדש.¹³ גם שולה ענבר מדגישה את החובה שחשו ארגונים יהודיים בגרמניה – "אורתודוקסיים, ליברליים, והאגודה המרכזית שייצגה את רוב יהודי גרמניה" – ושהביאה להתארגנותם הציבורית כדי לפעול בכפיפה אחת.¹⁴

אלון גל עומד על טיבה של הסולידריות היהודית המעשית וחוצת הגבולות, כפי שהתאפיינה לאחר מלחמת העולם השנייה. הוא מציין כי "האנטישמיות הברוטלית באירופה, הנאציזם והשואה, האדישות של מעצמות המערב נוכח האסון היהודי... הביאו להעמקת הסולידריות". גל טוען כי היישוב היהודי ולאחר מכן מדינת ישראל קלטו את שארית הפליטה וכל יהודי באשר הוא.¹⁵ לאחר קום מדינת ישראל קיבלה הסולידריות היהודית צביון ממסדי:

הסולידריות היהודית הלאומית בעת החדשה פועלת בשלושה מישורים, במישור המקומי, הלאומי והבינלאומי, והיא מורכבת בעת ובעונה אחת מפעילות פרטית ומפעילות ציבורית מאורגנת. הפעילות הציבורית המאורגנת החלה עם כניסת גורם חדש לזירה ב-1948 מדינת ישראל כגוף ריבוני.¹⁶

מן האמור לעיל נראה כי טיבה של הסולידריות משנה גוון עם הקמתה של מדינת ישראל. מסולידריות פרוביזורית לעתים, הנובעת מכורח הנסיבות, לסולידריות בעלת אופי מערכתי ממוסד, מערכתי, לאומי, הפועל אף בזירה הבין-לאומית להגנתם של יהודים.¹⁷

במחקר ספרותי זה אבקש לבחון ביטויים שונים של עיצוב הסולידריות הקולקטיבית והאינדיבידואלית בקרב יהודים בתקופת השואה ולאחריה במזרח אירופה ולאחר

12. שם, עמ' 65.

13. ישראל גוטמן וחיים שצקר, השואה ומשמעותה, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים, מהדורה שנייה ומורחבת 1987 (1983), עמ' 51.

14. שולה ענבר, מאבק ושקיעה בישראל ובעמים בזמן החדש, 1920-1945, לי לך הוצאה לאור, פתח תקווה, עמ' 248.

15. אלון גל, בני ברית, "סולידריות יהודית וגירסת הציונות כמקלט", בנימין פינקוס ואילן טרואן (עורכים), סולידריות יהודית לאומית בעת החדשה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, המרכז למורשת בן גוריון, הופק על ידי מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ט, עמ' 298.

16. בנימין פינקוס ואילן טרואן (עורכים), סולידריות יהודית לאומית בעת החדשה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, המרכז למורשת בן גוריון, הופק על ידי מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ט, עמ' ט.

17. גם פעולות סולידריות של יהודי אמריקה נעשות בשנים אלו. ראו, למשל, מירה קצבורג-יונגמן, החוויה היהודית האמריקנית: תולדות, מבואות, מקורות, אוניברסיטה פתוחה, רעננה 2007, עמ' 428-430.

עלייתם של היהודים הפליטים למדינת ישראל, אם מעשיים אם מילוליים,¹⁸ על-פי שני רומנים של גיל אילוטוביץ:¹⁹ **תמונות חתונה**²⁰ ו**אוכלי הגחלים**.²¹ אמנם בשני הרומנים האלו הנרטיב מתמקד בחווית ההישרדות האישית של דמות הגיבור בהם – שניהם יהודים ניצולי שואה – ומתאר את התמודדותה של הדמות במציאות אל מול זיכרונות העבר שעולים ומטרידים את מנוחתה: אלקה, גיבורת **תמונות חתונה**, קשישה המתגוררת ברמת-גן ובנה היחיד מתגורר בניו-יורק, חיה לאור זיכרונות השואה שחוותה היא ובני משפחתה. מארק גרינשטיין, גיבור **אוכלי הגחלים**, פנסיונר של קופת חולים כללית חי בגפו בגבעתיים ומחליט לאחר יציאתו לפנסיה לצאת לראשונה לטיול מאורגן לאי באלי שבאינדונזיה.

בשני הרומנים מתנהלת העלילה על-פי שני צירי זמן הנשזרים זה בזה – הווה ועבר, ובכל אחד מהם הגיבור בסטטוס אחר: בציר העבר הוא פליט נרדף, חלק ממינוע במדינה לא לו, ואילו בציר ההווה הוא תושב במדינת ישראל ואזרח שלה. מכאן מבקש מחקר זה לבחון את טיבם של המפגשים בשני צירי זמן אלו בין הניצולים לבין עצמם כסובייקטים ובינם לבין סובייקטים אחרים בחברה הישראלית לקראת סוף המאה העשרים, שאין להם זיקה משפחתית לחווית השואה. אבקש לבחון את התמורות החלות בקרבם במחווות של סולידריות בנקודות זמן שונות מתקופת השואה ועד לזמננו: מהי מידת ההשפעה של מחווות סולידריות שזוכים לה הניצולים החיים במדינת ישראל על תחושת השייכות שלהם לחברה הישראלית?

ביטויים של סולידריות יהודית ברומן **תמונות חתונה**

ביטויים של סולידריות יהודית בקרב יהודי אירופה

ביטויים של סולידריות יהודית ברומן **תמונות חתונה** מתקיימים בעיר לידה שבפולין, כאשר עם פרוץ מלחמת העולם השנייה, כשהמקום מופצץ על ידי "מטוסי של היטלר",²² יושבות "כמה משפחות" במרתף הבית של בני הזוג אלקה וישראל. אחדים מהם מגיבים בחרדה ואינם שועים לדברי נחמה ועידוד הנשמעים בקרבם. לאחר היציאה מן המרתף מתפזרות המשפחות, וכל אחת מהן הולכת לדרכה ולגורלה. אירוע זה מלמד כי התכנסותם הספונטנית הייתה תגובה

18. כפול האזכורים אני נשענת על הוראת הבסיסית של המלה "סולידריות": "יחס של הזדהות והסכמה עם דעותיו של אחר או הבנה לרגשותיו". לקסיקון עברי-לועזי, פרולוג, ראש-העין 2003, עמ' 355. וראו חקירה לשונית בשפה העברית למילה "סולידריות" אצל רוביק רונזטל, "סולידריות, גרסת העברית", מסע אל האחוה: אחווה וסולידריות בישראל, עורכים: ידידיה צ' שטרן ובנימין פורת, מכון ואן ליר, ירושלים 2014, עמ' 72-93.

19. מאמר העוסק בשני רומנים אלו בודק את אופני הייצוג של דמות הגיבור בשיח שבמרחב הפנימי שלו, הפסיכולוגי, ההכרחי, ביחס לחומרי השיח המודחקים של הדמות בתת-הכרתה. מחקר זה מתמקד במרחב הפסיכולוגי של הדמות ולא דן במרחב הציבורי-חברתי שבו מתנהלת הדמות. ראו עופרה מצוב-כהן, "תודעה משטה ותודעה מנחה בעולמו של הגיבור על-פי שני רומנים של גיל אילוטוביץ", שאנן יח, המכללה האקדמית חיפה, תשע"ג, עמ' 207-230.

20. אילוטוביץ, **תמונות חתונה**, עם עובד, תל אביב, 2006.

21. אילוטוביץ, **אוכלי הגחלים**, עם עובד, תל אביב, 2009.

22. אילוטוביץ, **תמונות חתונה**, עמ' 77.

אינסטינקטיבית של פחד מהפצצה. החשש והפחד מאירועי הפצצה נשנים באזור מגוריהם עשויים לבאר את חוסר ההתארגנות של המשפחות לעתיד לבוא. סיטואציה זו, שבה כל אדם נתון לגורלו, מגבירה את הפחד ואת החשש מהעתיד לבוא.

לאחר מכן, בשבעה עשר בספטמבר, כאשר נכנסים חיילים רוסים לעיר, מחליטה הגיבורה אלקה לצאת מן הבית כדי להביא מזון. לשם כך היא נאלצת לעמוד בתורים הארוכים לחלוקת מזון, וכשידיהם של פליטים יהודים מושטות אליה בתחנונים לנדבה ולדבר מזון היא מגיבה בהתעלמות, וכדי שלא לראותם היא עוצמת את עיניה. את מנות המזון שהיא מקבלת היא מחביאה למען בני משפחתה ב"בטנה הכפולה שתפרה במעילה".²³ את התנהגותה המתעלמת ממצוקת האחר, נטולת כל סממן של סולידריות עם אחיה לצרה, היא מנמקת בפחד הקיומי שהיא חווה, המאליץ אותה לנהוג בהתעלמות ועל ידי זה לשרוד: "מי יודע מה ילד יום. מחר עלולים גם הם חלילה למצוא את עצמם פליטים וחסרי כול".²⁴ אלקה מסתייגת מכול וכול משיתוף פעולה עם יהודים אחרים משום לטענתה יהודים יכולים להיות מוסרים ומלשינים ובלבד שיצילו את עורם. טענה זו מעידה על חוסר האמון שחש היחיד כלפי אנשים מוכרים בקהילתו: "למרבה האימה, כל אחד-הקצב השכונתי, הפקיד בסוכנות הדואר, ואפילו השמש בבית-הכנסת יכול היה להיות מוסר ומלשין".²⁵ בהתאם לזה היא אף מתנגדת למעשיו של ישראל בעלה, העוסק בהתנדבות בשעות הלילה בהסגת גבול בלתי חוקית למען העברתם של עשרות פליטים יהודים למקום מבטחים מעבר לגבול.

על תפיסתה של אלקה לרעיון הסולידריות אל מול תפיסתו של בעלה ניתן ללמוד משיחה המתנהלת ביניהם. אלקה טוענת בפניו כי "אף אחד מהיהודים האלה שאתה מציל לא יבוא לתת לנו לחם אם משהו חס וחלילה יקרה פה". היא אף איננה מבינה מדוע הוא מסכן את עצמו ללא כל צורך. בצוק העתים אלקה שוללת אפוא כל עזרה לזולת שאינו בן משפחה. ישראל, המעשי, הפועל למען הזולת ומסכן את חייו למען יהודי הקהילה, מציג עמדה מנוגדת ומשיב לטענתה: "אני לא יכול לחשוב על עצמי, כשיש אלפי יהודים שמגיעים לכאן בלי כלום... ואם אני יכול לעזור להם להגיע למקום טוב יותר, אני לא יכול להרשות לעצמי לשבת בשקט".²⁶ עמדתו ומעשיו של ישראל נקשרים למורשת היהודית עתיקת היוםין הדוגלת בעזרה לזולת שלא על מנת לקבל פרס.²⁷ מעשיו, הכרוכים בסיכון, הדוחים את טובתו האישית ומעמידים את טובת הכלל והאחר לנגד עיניו, גובים ממנו מחיר כבד: הם מביאים

23. שם, עמ' 82.

24. שם, שם.

25. שם, שם.

26. שם, עמ' 23-82.

27. ראו למשל בספר סולידריות יהודית לאומית בעת החדשה, עורכים: בנימין פינקוס ואילן טרואן, שם. הספר מציג מחקרים הפונים לחקר אופייה של הסולידריות היהודית בין קהילות יהודיות במאות השונות.

למעצרו על ידי המשטרה המקומית החדשה במקום, הוא נשפט ונמצא חייב בכל סעיפי האישום ונשלח לגלות ולעבודת פרך בסיביר.

כנגד זאת ישנם גם ביטויים של אי סולידריות במרחב הקהילתי, המבטאים לכאורה התעלמות של יהודים ממעשי התעללות ביהודים חברי קהילתם בעיר לידה, למשל, התעלמות מגורלם של יהודים משכילים ומבעלי עמדות מפתח ציבוריות. למשל, נעצרים "תשעים ושניים עורכי-דין, מורים ורופאים מבני העיר, ובהם ידיד המשפחה איצ'ה כהן",²⁸ ונלקחים למחנה השמדה. הקהילה, שבעלי הסמכות ומנהיגיה ניטלו ממנה, מקבלת את הדין בחוסר אונים ואינה מנסה לסייע. גם אנשים פשוטים בקרב אנשי קהילה, כמו אלקה ובני משפחתה, אינם מסייעים לנאסרים, ובזה הם מגנים על שלומם וייתכן אף כי מונעים את סכנת ההשמדה המקיפה האורבת להם.

מעשה של חוסר סולידריות מבצע אחד מיהודי לידה, אברמ'לה וירובק, "ראש גנבי לידה", כשעשה "עסקה" עם הגסטאפו ותמורת שחרורו מסגיר את יהודי וילנה שהגיעו לעיר וקיבלו במקום תעודות מזויפות.²⁹ באירוע הסגרה אחר נדרש וירובק להחליט בכיכר העיר בדבר זהותו של הירש, בנה האהוב של אלקה, ומטה את הכף לטובתו של הירש כאשר הוא מודיע שהירש הוא בן העיר. כך מסייע וירובק לבן קהילתו. אמנם הירש זוכה להינצל, אולם מירל'ה חברתו ובני משפחתה נלקחים אל בית הסוהר המקומי ושם הם נרצחים.³⁰ באירוע זה נרצחים גם ראשי היודנראט ליכטמן וקוטוק וגם חמותה של אלקה. אלקה מתמלאת מורא ופחד קיומי: "עכשיו שנטבחו כך המנהיגים... אל מי אפשר יהיה לפנות בבקשת עזרה או לשם חידוש רשיון עבודה?"³¹ בתגובתה, המביעה פחד ומצוקה, אין היא מביעה רגשי צער על מות אנשי הקהילה אלא מבטאת חוסר אונים וחשיבה המצטמצמת בצרכים שבמרחב האיש.

כמה חודשים לאחר מכן, בחודש מאי, נערכת אקציה ביהודי הקהילה, ושניים מראשיה – אלפרשטיין ואלטמן, עומדים ומתחננים על נפשם של המובלים במשאיות ומצליחים להציל קבוצת אנשים בעלי מקצועות הנדרשים לגרמנים.³² ביטוי זה של הצלת חייהם של האחרים על ידי השניים הוא נעלה ונשגב מעבר לאקט של סולידריות גרידא, שכן השניים מסכנים את חייהם בכל רגע נתון למען אחרים בקהילתם.

באקט של סולידריות עם הקהילה היהודית ולאחר שמועה שהגיע לאוזניו כי הוקם "צבא יהודי" המונה שמונה מאות איש, מחליט הירש הצעיר, בנה של אלקה, לעשות מעשה ומצטרף לקבוצת פרטיזנים יהודים ביער הסמוך. בין השאר פועל צבא זה נגד כפרים המשתפים פעולה עם הנאצים והם "מחלצים משפחות

28. אילוטוביץ', תמונות חתונה, עמ' 96.

29. שם, עמ' 104.

30. שם, עמ' 105.

31. שם, עמ' 107.

32. שם, עמ' 117.

מהגטאות".³³ במכתב שמשאיר הירש לאמו הוא מסביר את הצטרפותו ללוחמים נגד הנאצים:

לא יכולתי להמשיך ולשבת בחוסר מעש בשעה שחינו תלויים לנו מנגד ובכל יום הגרמנים ממשיכים למחוק אותנו ואת אחינו כאילו היינו פרעושים... גם אם לא אשוב, דעי שמותי לא היה לשווא.³⁴

ברם, השמועה על צבא פרטיזנים יהודי מסתברת כהבל, והמוטיבציה של הירש לסייע כפרט איננה מתממשת.

ניתן לומר כי מעשים של סולידריות בקרב יהודי העיר לידה שבפולין הם מעשים ומבוססים על מורשת ארוכת מסורת של העם היהודי, אך מנגד מתגלים גם אירועים המבטאים אי-סולידריות קונקלוסיבית. איריס רוזנברג, דוברת יד ושם, טוענת בעניין חוסר ההתארגנות של היהודים ביישובים באירופה לשם הגנתם והחשת סיוע לאחר:

בתקופת השואה אנושי ואך טבעי היה שהפרט ידאג להישרדותו שלו, בלי להתחשב בזולתו. המאבק לחיים בתוך חברה עוינת ואף רצחנית אילץ את האנשים לנקוט תגובות קיצוניות במצבים חסרי התקדים שהועמדו בהם... לעומתם היו רבים אחרים שלא משו זה מזה וחלקו את פת הלחם האחרונה עם חבריהם.³⁵

דבריה של רוזנברג הולמים את התנהלותה של הקהילה היהודית בעיר לידה ברומן **תמונות חתונה**.

ביטויים של סולידריות אנושית לא יהודית, בתמונות חתונה

דוגמה למעשה סולידריות אנושית לא יהודית היא כאשר אלקה מקבלת מקלט אצל ביאטה, אישה גויה, "כפריה זקנה, לבושה בגדי אבלות, פניה מקומטות ועיניה עיני תכלת מחייכות בטוב".³⁶ כשאלקה נותרת לבדה, ללא בני משפחה לצדה, נענית הזקנה להעניק לאלקה מקלט, והיא מסתתרת במרתף ביתה במשך שנתיים. אמנם הזקנה זוכה לקבל בתמורה למתן המקלט תכשיטים יקרי ערך, אולם נראה כי אין זה המניע העיקרי להסכמתה לסייע לאלקה הרדופה. על אף גילויי השנאה של תושבי הכפר אל הזקנה והוקעתו של הכומר, מנהיגם הרוחני של אנשי הכפר, להסכמתה להעניק מחבוא ליהודייה, מפגינה הזקנה נאמנות ולוואליות בלתי מתפשרת כלפי אלקה ואיננה מגרשת אותה. גילוי הסולידריות מגיע לשיאו כאשר אחיה של הזקנה מגיע לביתה ומגלה כי יהודייה מסתתרת בו ומגיב באלימות כלפיה. אלקה והזקנה

33. שם, עמ' 111.

34. שם, 111-112.

35. איריס רוזנברג, עורכת, "היחיד והיחד סולידריות יהודית בשואה", יד ושם ירושלים 65, 3-2, עמ' 2, ירושלים, הוצאת יד ושם, 2012.

36. אילוטוביץ', תמונות חתונה, עמ' 122.

פועלות זו לצד זו ומניסות את האיש: "ואם לא תסתלק מפה אשבור לך גם את הרגליים... 'לך מפה, פושע... ואם אני אשמע שחזרת, זה יהיה הסוף שלך!'"³⁷ המשפטים נאמרים מפיהן ללא ציון שמה של הדמות הדוברת וכך לא ניתן להבחין ביניהן. טכניקה כזאת תורמת לאחידות בסיטואציה מסוכנת שבה נתונות שתייהן ומחזקת את תחושת הסולידריות שהן חשות זו כלפי זו נגד האח האלים המבקש את רעתן.

ביטויים של סולידריות במדינת ישראל

ביטויים של סולידריות בקרב ניצולים במדינת ישראל

דמויות בחברה הישראלית המעוצבות ברומן זה מתעלמות בדרך כלל מניצולי השואה המזדקנים. אלקה חשה זאת ביתר שאת בנסיעתה באוטובוס הציבורי, העשוי לשמש מטונימיה לחברה הישראלית ההטרונגית, הצבעונית והדינמית. כשהנוסע היושב לצדה מבקש לקום ממקומו ונדחק בגסות, אלקה מקללת אותו בכעס ומהרהרת: "ליהודים הייתה שפה שבה צחקו ובכו, ריכלו, סיפרו בדיחות ונאנחו. לשם מה היה צריך להחליף אותה בשפה אחרת קשה ובלתי-מובנת אם לא כדי להקשות על החיים?"³⁸ השפה העשויה לשמש כלי לתקשורת בין-אישית בלתי-אמצעית מהווה בסיטואציה זו מחסום, שכן אלקה איננה דוברת את שפת המקום – עברית – אף שהיא ותיקה במדינת ישראל. מאמירה זו ניתן ללמוד על הבידול התרבותי-מנטלי שהיא חשה בחברה שאליה היא משתייכת זמן רב. עוד עולים מדבריה תחושת מרירות וכעס, המרמזת על אי-הסתגלותה בחברה הישראלית המתעלמת ממנה ומאנשים כמותה והנוהגת בהם בגסות. כחלק מהייצוג המטונימי של הנסיעה באוטובוס משמש הנוסע שיושב לצדה, המייצג את יחסו של האחר אליה: גס, חסר סבלנות ומתעלם.

לעומת זאת ישנם אף ביטויים של סולידריות בקרב ניצולים במדינת ישראל במסגרת חברתית שאינה פורמלית, למשל בקשרים שנקמים בין הניצולים הבודדים לבין עצמם. הפרטים באוכלוסייה מבוגרת זו מבכרים להתכנס ולהיפגש בינם לבין עצמם מלהתמוזג בחברה הישראלית לגווניה, שכן תהליך זה יתבע מהם אקומודציה של מנהגים תרבותיים חדשים. תחת זאת הם נוהגים להיפגש בחוג מצומצם של הניצולים וצופים בסרט פעם בשבוע בקולנוע ברמת-יצחק בשפה השגורה בפיהם – יידיש. מחד גיסא מגבילה ידיעת היידיש והשימוש בה את מעורבותם בשגרת היום-יום של החברה הישראלית הפלורליסטית,³⁹ ומאידך גיסא מאפשרת ידיעת השפה את היציאה מבתייהם, ובילוי תרבותי זה משקף את סגירותם והיבדלותם החברתית. כמו אלקה גם ניצולים מבוגרים אלו נזנחו על ידי בניהם שבגרו, ובאין חוליה

37. אילוטוביץ', תמונות חתונה, עמ' 129. תגובתו מרמזת שאלקה וביאטה הזקנה חברו יחדיו נגדו, והוא עונה להן וכולל אותן כגוף אחד (נוכחות-רבים): "שמחלה של כלבים תאכל אתכן, זונות." שם, שם.

38. הנ"ל, עמ' 17.

39. שם, עמ' 17 וגם בעמ' 18.

שתייצג את מצוקותיהם ואת צורכיהם הם חסרי אונים ונטולי יכולת להשתלב בחברה ובמוסדותיה. אלו האחרונים יוצאים ידי חובתם כשהם מקצים עבור הקשישים הניצולים מקום מפגש ב"מועדון הקשישים".⁴⁰ באורח חייהם זה של הניצולים גילויי הסולידריות החברתית זה כלפי זה נובעים לא רק מתרבות משותפת ומחוויות העבר הדומות אלא גם מתוך שותפות גורל במצבם הנוכחי – סובייקטים המנותקים מן ההווה הישראלית המודרנית ומשגרת חייה.

ביטויים של סולידריות בין ניצולים לילידי הארץ: אלקה ומאיה כמקרה מבחן

בין אלקה, ניצולת השואה הקשישה, ובין מאיה הצעירה, אלמנת צה"ל טרייה, מתהווה מערכת יחסים ייחודית המבטאת סולידריות אנושית שאיננה תלויה זמן, דור ומנטליות. מערכת יחסים זו נרקמת לאורך העלילה ונפרסת על פני זמן קצר – מרחק הנסיעה בתחבורה ציבורית מתל אביב לכפר-סבא, כששתיהן נוסעות באוטובוס הציבורי ויושבות זו לצד זו. מערכת היחסים ביניהן נבנית על רקע היגון האישי העוטף את שגרת חייהן ומשתקן מכל פעילות קונסטרוקטיבית ויצירתית. על עומק היגון המלווה כל אחת מהן מעיר המספר: "אלקה הכירה היטב את הסכין הזו, שיורד באבחה חדה ומפריד בין הימים העטופים בשמיכה חמה".⁴¹ כלומר הבסיס לקשר הוא חוויית האבדן שחוה כל אחת מהן והמאפשר את יכולת האמפטיה העמוקה עם חוויית האבדן של האחר.⁴² רצונה של אלקה לסוכך על האלמנה הצעירה שאך פגשה מתבטא בניסיונותיה הכנים לנחם אותה – "אלקה הצטערה שאין לה די מילים בעברית לנחם את הבחורה"⁴³ – וגם במחוות של קרבה פיזית בין השתיים. למשל, אלקה מניחה את ידה על כף ידה של מאיה כדי לבטא את כוונתה לעזור ולסייע ככל שניתן על-פי הבנתה. אלקה "הניחה יד על זרועה של הבחורה..." אלקה חשבה שהמילים והצחוק ינחמו את הבחורה.⁴⁴

אלמנט נוסף שיש בו ביטוי אמפטי בין הקשישה ובין אלמנת צה"ל הצעירה נקשר בסטטוס החברתי של שתיהן כאלמנות. אלקה היא אלמנה מהשמדת היהודים בשואה, עובדה שמתלווה לה פרשנות של רדיפה ודיכוי של קבוצה "חסרת מסגרת מדינית לאומית משלה".⁴⁵ אצל מאיה, אף שהסטטוס שלה נגרם בעיניים של צורכי

40. שם, עמ' 19.

41. תמונות חתונה, עמ' 34.

42. חוקר הפסיכולוגיה אליהו רוזנהיים מגדיר את מושג האמפטיה: "הכנסת הזולת לתוך עולמנו הרגשי... כאשר אין האדם יכול לסייע במעשים, עומדת לרשותו האכפתיות האנושית שלו שהעני יכול להתנחם בה... אם חש העני כי מצוקתו הרעידה נימים בלבו של העומד מולו, ויש שותף להרגשת המחסור שלו, כי אז יש סיכוי שמצב רוחו ישתפר והוא יוכל לאזור תעצומות נפש ולהמשיך לחפש דרכים למילוי מחסורו". אליהו רוזנהיים, "תצא נפשי עליך: אמפטיה – מהותה ודרכיה", הפסיכולוגיה פוגשת יהדות, תל אביב 2003, עמ' 206.

43. שם, עמ' 47.

44. שם, עמ' 34; 53: "אלקה לא הצליחה להבין את כל מה שהיא אמרה, אבל את האובדן... היא כבר למדה... והיא הניחה את ידה על כף ידה של מאיה".

45. רבקה ברוט, "יוליס זיגל: קאפו בארבע מערכות (משפטיות)", דפים לחקר השואה, מאסף (כה), 2011, עמ' 60.

הביטחון השוטפים של מדינת ישראל, החברה הישראלית המתוארת ברומן נוטה להתעלם ממצבי הדחק והיגון במרחב של הסובייקט המבודד בשל התכנסותו באבלו בדל"ת אמותיו. יוצא אפוא ששתייהן דחיות על ידי החברה וכך מואצת התכנסותן בעולמן ובעיסוק בזיכרון העבר.

הקשר המתהווה בין אלקה למאיה מבלט את יחסה השלילי של הסביבה החברתית לאלקה כניצולת שואה: מאיה מתעלמת מאלקה כחלק מהתעלמותה מדור הניצולים הקשיש, ואלקה מודעת לעניין זה היטב. אף היא מביטה בחברה הישראלית מעמדה מרוחקת ומתנכרת: "על-פי רוב נראים לה האנשים חורשי מזימות וממהרים להרע. אילו נתנו בידיהם סכין... היו ללא ספק מתנפלים ושוחטים זה את זה".⁴⁶ אלקה מודעת לדימוי שלה בעיני האחר, וייתכן שבשל כך היא מקפידה על הופעה חיצונית נאותה גם מתוך החלטתה שלא להידמות לחבריה הניצולים הנראים לה "זקנים, רדופי מכאוב ותשישות".⁴⁷ היא מטפחת את שְׁעָרָה במספרה של שושנה, ועל-פי גילה היא צעירה מניצולים אחרים מסביבתה החברתית. עם זאת כשמתגלה לה שבעלה לא נרצח במהלך השואה וכי הקים משפחה עם אישה אחרת והוא מתגורר בעיר הסמוכה למקום מגוריה, היא חשה כי המראה החיצוני שלה מושפע מרחשי לב: "הדמות המשתקפת מולה היא דמות של אישה זרה, מישהי חסרת גוף, ראשה של אישה זקנה שמונח על סדין לבן: פנים מקומטות, סנטר נפול, כתמים כהים מתחת לעיניים".⁴⁸ המראה החיצוני הנובע לכאורה מהופעתה המטופחת מתאר את תהליך הפרויקציה שמתרחש בתוכה ומשליך ממצבה הפנימי על המראה החיצוני שלה, הנהפך לנפול וכבוי בשעת מצוקה ושפל. זה עשוי לרמז לנתק שבין אלקה לחברה הישראלית. היא מתאמצת להיראות חלק מהחברה, אך ברגעי מצוקה אישיים אין איש בא לעזרתה.

ניתן לטעון כי מקרה זה, המתאר קשר של אמפטיה בין השתיים, אינו אלא היכרות בין שתי נשים שמסייעות זו לזו כחברות, וזהו עניין למחקר בתחום מדעי הפסיכולוגיה. אלא שטענתי היא כי אילוטוביץ מעמיד ברומן זה את שתי הנשים הללו כשני ייצוגים דוריים: אלקה בעלת השם הזר, בת הדור הנרדף, המבוגר בהווה, העומד במרחב הישראלי אך השפה העברית אינה שגורה בפיו, רמז לאי הסתגלותו ולהתנכרות אליו. מאיה, בעלת שם אופייני לילדות הארץ, היא ישראלית, כשהייתה אשת חייל בצה"ל השתייכה לחלק מהייצוג הלאומי המלמד על חוסנו ועל עצמאותו של עם היהודי במדינתו.⁴⁹ הסטטוס החדש כאלמנה מדייר אותה ממרכז העשייה והתרומה הלאומית, והמקרה האישי שלה אינו עוד בראש סדר העדיפויות באג'נדה הציבורית.

46. אילוטוביץ, תמונות חתונה, עמ' עמ' 25.

47. שם, עמ' 14.

48. שם, שם.

49. לעניין הדימוי של סטטוס זה ראו למשל, מיטל עירן-יונה, "אשת חיל והגבר החדש" שני מודלים של 'משפחה אידיאלית' והשלכותיהם על הסדרים מגדריים במשפחות של נשים וגברים המשרתים בצה"ל", סוציולוגיה ישראלית 2, 2007, עמ' 209-239.

הסולידריות האיתנה בין שתי הנשים המורחקות אל שולי החברה נושאת אופי מורלי-אמוציונלי אך גם מעשי: הזקנה הנוסעת עד לגדר ביתו של בעלה שחשבה כי נספה בשואה ונהדפת על-ידו משם ללא אפשרות לחשוף את זהותה ולהציגה כיאות, והאלמנה המקבלת על-פי חוק את זכויותיה הסוציאליות-פיננסיות כאלמנה, כלומר זוכה להכרה של הממסד, אך בחיי היום יום איש אינו קשוב ליגונה ואיש אינו תומך בה. את מנת הנחמה היא מוצאת באקראי אצל אישה אחרת היושבת לצדה באוטובוס ושסיפורה מכיל יסודות זהים לאלו שלה, והם מאפשרים להן להזדהות זו עם זו. ניתן לאפיין את התמיכה ההדדית שהן זוכות לה זו מצדה של זו כסולידריות ישראלית המושתתת על ייצוגים אישיים-ביוגרפיים, שהם הבסיס לשותפות הגורל ביניהן. נראה שאלו ייצוגים מהותיים המהווים חלק מהפסיפס הלאומי החברתי של העם היהודי. כשמאיה הצעירה סבורה שאלקה הקשישה איננה מבינה את יגון התאלמנותה מעיר המספר בנושא: "אלקה לא הצליחה להבין כל מה שהיא אמרה, אבל את האובדן על כל גווניו היא כבר למדה, והכאב הנורא שהיה בבחורה המסכנה הזאת היה כתוב לה על המצח".⁵⁰ האמפטיה עם האחר מתקיימת לא באמצעות הרובד המילולי בלבד אלא גם החזותי: די לאלקה במבט בפניה של מאיה כדי שתזהה את הלך רוחה ותבין ללבה.

נראה שהביטוי רב העצמה המנוגד ליחסים בין השתיים ומבטא אי סולידריות ברומן זה הוא המפגש בין אלקה לבעלה ישראל סטולר, העומד בפתח ביתו מולה אך אינו מזהה את אשת נעוריו. מפגש זה פונה לקשר המכונן בחייו של אדם בוגר – ברית הנישואין הנחתמת בין איש לאישה, אך הזמן הרב שחלף ואירועי השואה מערערים ברית זו ומהתלים בה. אי היכולת של ישראל סטולר הקשיש לזהות את אשתו המגיעה עד לחצר ביתו כדי לפגשו איננו אקט של סניליות, של שכחה מפאת גילו. לסיטואציה זו עשוי להיות ייצוג סמלי שיש בו רמז מתריע לעם היהודי שבעתיד עלול שלא לזהות את רעהו כבן עמו – עם שאבותיו כרתו ברית מחייבת היסטורית בהר סיני, שמתוך עקרונותיה משתמע הרעיון הסולידרי.⁵¹ ואולי אפשר לראות באי-הזיהוי של הקשיש את אשתו רמז מקדם, בבחינת מסומן חיובי המכוון לעתיד חברתי ולאומי חדש, שדרושים לו כלי סולידריות חדשים משלו הפונים עורף לעבר צורב ומורכב מנשוא ואינם נפנים להתעמק בו.

מכל מקום, סמיכות האירועים ברומן מלמדת על אופטימיות בעניין זה, שכן מביתו של הבעל שראה בה אישה זרה הולכת אלקה לבית-הקפה, ושם ממתינה לה מאיה.

50. תמונות חתונה, עמ' 53.

51. במצוות שבין אדם לחברו ובמצוות שבין אדם להוריו מצויה התשתית לעניין זה. ראו, למשל, מאמרו של המשפטן אליקים רובינשטיין, "עשרת הדיברות באספקלריית הדורות ובראי המשפט הישראלי", מכללת הרצוג, מדינת ישראל משרד המשפטים ומכללת שערי משפט, תשס"ג, גיליון 108, <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/108-2.htm>. מעניין כי הדיברות הללו (כמו לא תרצח, לא תנאף, לא תענה ברעך עד שקר) מנוסחים בלשון של הוראה קצרה הפותחת במילת השלילה "לא" כדי להבהיר בבירור מה לא לעשות, ומתוך כך ניתן יהיה לברוא חברה בעלת ערכים מגובשים שעל בסיסם ניתן לבטא סולידריות.

היא מתעניינת בפרטי המפגש, מעוררת אותה ונוסכת בה רוח חדשה ואופטימית. בשיחה ביניהן מופגנת סולידריות בין-אישית שאיננה מושתתת על שיקולים של תועלת אישית אלא מעניקה משען מורלי וחברי לנפש הדואבת. אם כן, ניתן לאפיין התנהגות סולידרית במרחב הבין-אישית ולציין כי היא תבטא בין שני אנשים דומים ברקעם בסיטואציה הנתונה: לשתי הנשים סטטוס זהה – בודדות וללא אפשרות לחדש קשר בהווה קשר עם אהובן, ולכן מבינות זו לנפשה של זו (לעומת הבעל שאינו מזהה את אשתו, שהרי כבר הקים משפחה חדשה, נשא אישה אחרת והוליד ילד, ואילו אלקה חיה בודדה בסטטוס מטושטש, כעגונה או כאלמנה).

בסיום המפגש בין השתיים בבית הקפה הולכת אלקה עם מאיה, והשיחה ביניהן מרמזת על קשר חברי ועל שינוי בסטטוס החברתי שלהן. הן כבר אינן בודדות אלא חברות: "מיה, את לדעת לעשות קרעפלעך?" שאלה. "קרעפלעך? מה פתאום." אני ללמד אותה, טלטלה את זרועה.⁵² יזמתה של אלקה והצעתה הפותחת צוהר לתרבותה מרמזת לנכונותה להתערות חברתית ולשינוי שהיא מוכנה לחוות.

ביטויים של סולידריות יהודית ברומן *אנלי הגחלים* בקרב ניצולי שואה

ביטויים של סולידריות יהודית בקרב יהודים בעיר ורשה בתקופת השואה מרק גרינשטיין, צעיר יהודי פולני, יכול היה לעלות ארצה כאביו, אך לאחר ביקור בארץ-ישראל הוא בוחר לחזור לעירו ורשה התוססת, שבה מתגוררת לאה אהובתו, הנשואה לאחר. בוורשה הוא משמש נהגו של רב ידוע ובמרוצת הזמן מתמנה אף לגובה דמי השכירות מן הדיירים העניים המתגוררים בשכירות בדירות הרבות של הרב. בתפקידו בגביית דמי השכירות הוא נוהג בנוקשות כלפי הדיירים העניים ומעוטי היכולת ופועל באלימות וכך מבקש להשביע את רצונו של מעסיקו, הרב פומרנץ. הוא אף משתמש בפרטים שהוא שומע מהדיירים כדי להמליץ לפני מעסיקו על עסקאות כלכליות: הוא "ידע להזהיר את פומרנץ מבעל חנות שאין בידו לשלם על הבד ולהמליץ על פלוני שיש לו מלאי גדול של סחורה שאפשר לקנות בחצי המחיר".⁵³ מארק מגלה מסירות כלפי מעסיקו כדי להוכיח כי הוא מבצע את תפקידו באופן משביע רצון, אף אם הדבר כרוך בפגיעה באיכות חייהם של הדיירים העניים. השיטות הנוקשות שהוא בוחר בעבודתו בהיותו עוזרו של הרב מאופיינת בהתנכרות כלפי אנשי הקהילה שעמה הוא נמנה. בהתנהגותו ניתן לזהות התמקדות בענייניו וריחוק אמוציונלי ממצוקותיה של הסביבה היהודית הענייה והתנכרות אליה. עם כניסת הגרמנים לפולין מארק מנצל את הקשרים שטווה עם אנשי השלטון בעיר לטובתו, והקהילה היהודית אינה רואה זאת בעין יפה ובעיניה זהו שיתוף פעולה עם הנאצים. המשפטנית רבקה ברוט, הדנה במשמעות הביטוי "שיתוף פעולה", רואה הבדל מהותי בין המשמעויות השליליות שדבקו בביטוי הלועזי collaboration,

52. שם, עמ' 212.

53. שם, עמ' 51.

שמשמעו שיתוף פעולה עם האויב, הפרת אמונים ובגידה בקבוצה שאליו משתייך משתף הפעולה, ובין משמעותו בעברית. לטענתה, הביטוי מקבל משמעות ייחודית בקונטקסט היהודי המאופיין ב"כפייה קיצונית בחריגותה, החיים תחת איום ממשי של גזר דין מוות וגם היעדר מסגרת מדינית-לאומית שהיתה יכולה להעניק גיבוי או סיוע".⁵⁴ ישראל גוטמן מציין שמשמעי הפעולה היהודים נחשבו בעיני הקהילה "גיס חמישי": הם נהגו באכזריות "וסייעו לנאצים ללכוד יהודים". עם זאת נמנעו משתפי הפעולה מלחשוף את הדרכים לשמירה על "סולידריות קהילתית".⁵⁵

הנחת היסוד כי סולידריות יהודית תבטא בקרב יהודים בגולה כאשר הם מיעוט חסר ריבונות מול כוח שולט ואלים עומדת למבחן מתעתע ברומן **אוכלי הגחלים**. יהודי ורשה זה לעזרתו של זה אך בדרך כלל לא זוכים לעזרה ההדדית המיוחלת. שולה ענבר טוענת כי "היהודים בגטאות גילו מידה רבה של סולידריות ועזרה הדדית"

ומרחיבה על אודות ארגוני הסעד שקמו בגטאות שהוקמו במזרח אירופה.⁵⁶ כשיהודי העיר מועברים למחנה הריכוז מיידנק, מתמנה בו מארק לעוזרו של **הבלוקאל־טקט**, האחראי לסדר יומם של האסירים במחנה ומחוצה לו.⁵⁷ בתפקיד זה עומד מארק למבחן כפול: מול הממונים הגרמנים ומול האסירים היהודים. הוא יודע שכל התרשלות מצדו תסכן את חייו. לטענת ההיסטוריון תום שגב המונח "קאפו" שימש "בפי אסירי המחנות לציון אסירים שקיבלו מהנאצים תפקידי פיקוח שונים במחנות ובמקומות העבודה, כגון שמירה על המשמעת, הסדר והניקיון".⁵⁸ ואף שמטלות התפקיד אינן מזהות עם הענקת עזרה לאנשי הקהילה היהודית, הרי מארק מנצל את מעמדו לטובת החלשים ופועל בחשאי לרווחתם של האסירים. למשל, הוא מעביר ליוצאים לעבודה מחוץ למחנה "חתיכות זהב ואבנים יקרות", כדי שאלו ימירו אותם תמורת לחם ותפוחי-אדמה.⁵⁹ כך הוא מבטא מעורבות אישית לצורכיהם הקיומיים ומצילים ממוות.

לאחר שחרור המחנה מארק חוזר לוורשה, שבה הוקמו ארגוני סעד לטיפול ראשוני בפליטים הרבים. הוא מגיע לביתה של שחקנית שהכיר בעבר אך נתקל שם בקשישה פולנייה מזת רעב. ללא היסוס הוא מושיט לה את מנת המזון היחידה שהייתה בכיסו – עוגת השמרים.⁶⁰ מחווה אנושית זו ספונטנית ועשויה ללמד על השינוי שחל במארק, שיש בו מן הריכוך והאמפטיה כלפי האחר באשר הוא. לגישתו, כאיש למוד

54. רבקה ברוט, "יוליוס זיגל: קאפו בארבע מערכות (משפטיות)", דפים לחקר השואה, מאסף (כה), 2011, עמ' 60.

55. ישראל גוטמן, "הערות על ההתנגדות היהודית תחת הכיבוד הנאצי", ילקוט מורשת, 92-93 (9-10), אפריל 2013, עמ' 67. גוטמן מעיר כי נראה שהימנעותם של משתפי הפעולה מלהסגיר לנאצים את ענייני הגטו הכמוסים נבעה מחשש משילם או מתחושת אחריות לקהילה. לפחד שלהם היה בסיס: זמן קצר לפני מרד גטו ורשה הוצאו להורג כמה משתפי פעולה עם הנאצים.

56. ענבר, מאבק ושקיעה בישראל ובעמים בזמן החדש, לי לך הוצאה לאור, פתח-תקווה, עמ' 409.

57. אילוטוביץ', אוכלי הגחלים, עמ' 117.

58. תום שגב, המליון השביעי, הישראלים והשואה, כתר, ירושלים, 1992, עמ' 242.

59. אילוטוביץ', אוכלי הגחלים, עמ' 128-129.

60. שם, עמ' 145.

ניסיון אין חשיבות למוצאו של הנזקק או לזהותו הלאומית כדי לסייע לו. עוד ייתכן כי הוא פועל מתוך כוונה לכפר על נוקשותו וחוסר התחשבותו באנשים בגטו ובמחנה הריכוז.

בפולין שלאחר המלחמה מתקיימת פעילות למיצוי הדין עם משתפי פעולה עם הנאצים. עניין זה עשוי להעיד לכאורה על סולידריות של גורמי הממסד ועל חתירה לתיקון רטרואקטיבי כלפי אוכלוסיות נרדפות. השאיפה לנקם ולמיצוי הדין קיימת גם בקרב היהודים המזהים את מארק ומכים אותו מכות נמרצות לביטוי זעם על התפקיד הציבורי המוקצה והבלתי מוסרי שמילא בקרבם.⁶¹ גילויי האלימות כלפיו מביאים להרגשתו של מארק כנרדף וכבודד, וערב מלחמת השחרור הוא עולה שנית לישראל, שבה מתגורר אביו שפתח חנות קונפקציה.

ביטויי סולידריות בין יהודים במחנות ריכוז – מיידנק ואושוויץ

את לאה אהובתו מארק אינו מצליח להציל, אך את שמואל, בעלה של לאה, הוא פוגש במיידנק כאסיר. מארק נחלץ לעזרתו של שמואל הפסיכי לגורלו ונאלץ להצילו בדרכים גסות ואלימות, משום שניסיונות העזרה מתרחשים לעיניהם הפקוחות של הגרמנים. כששמואל החולה נחלש עד כי אינו חפץ חיים עוד, נאלץ מארק לנקוט דרכים בוטות כדי להצילו: כדי שיסכים לצאת מטור האסירים המובל בטור שצועד אל תאי הגזים הוא מקלל אותו ומכה אותו.⁶² מקרה זה עשוי להיראות פרדוקסלי ואבסורדי, שכן מחד גיסא יש בו גילויים הומניים של סולידריות ועזרה לזולת, ומאידך גיסא הוא מאופיין מעצם תפקידו של מארק כקאפו בהקפדה על הכללים שקבעו מפקדי המחנה הנאצים, שאינם לרווחתו ולהצלתו של האסיר. אירוע אחר המאופיין באי סולידריות ובתחושות זעם ונקם כלפיו מתבטא כשהוא נשלח לאושוויץ בקרון דחוס אסירים. אחד מהאסירים היהודים הפוגש בו בקרון הרכבת מטיח בפניו בתחושת מיאוס "נו מוטל בעל-זרוע... שם היית השמש של רב פומרנץ וגם פה החלטת לעשות קריירה?"⁶³ האסירים מבקשים "להיפרע ממנו" ומקיפים אותו,⁶⁴ ומאבק מצליח להרחיקם מעליו בהשתמשו באלימות פיזית ומילולית. בסיטואציה זו המאופיינת במצוקה, בפחד ובחוסר ודאות שחשים האסירים בקרון ניתן לזהות ביטויים של שנאה וניכור כלפיו על אף מעמדו הזהה לזה שלהם כאסירים נטולי זכויות. היהודים בקרון מבקשים להתנקם בו על אי הסולידריות שהפגין לעמדתם וכלפי אנשי קהילתו וכך מפגינים התנהגות דומה לשלו בהפגנת התוקפנות כלפיו. אלא שמאבק אינו טומן ידו בצלחת, כאמור, ונראה כי בסיטואציה זו של רצון להישרדות מתערערים ערכים ונורמות והתנהגותם של הנוכחים איננה טריוויאלית.

61. שם, עמ' 132.

62. שם, עמ' 120.

63. שם, עמ' 132.

64. שם, עמ' 130.

ביטויים של סולידריות יהודית במדינת ישראל

ביטויים של אי-סולידריות יהודית במדינת ישראל בשנות החמישים של המאה העשרים היבט בולט של היחס לניצולי השואה במדינת ישראל מתבטא בהקשר הממסדי-חוקתי, כשמדינת ישראל הצעירה מביאה לחקיקת "החוק לעשיית דין בנאצים ובעוזריהם, תש"י, 1950.⁶⁵ על פיו שמה לה המדינה למטרה למצות את הדין בחומרה עם פושעים נאצים ועם משתפי פעולה, למשל, עם יהודים שמילאו תפקיד מטעם השלטון הנאצי. שגב מציין כי מהלך מערכתי זה מטעם המדינה התרחש לאחר שהחלו להגיע למשטרה פניות רבות של אזרחים "אשר זיהו, לדבריהם, משתפי פעולה עם הנאצים ותבעו הענישם". לטענתו, אופני הגילוי הארעיים לוו בדרימות רבה:

אחרי המלחמה קרה לא אחת שאנשים, ניצולי שואה, היו מהלכים ברחוב, או מבליים בחוף הים, או נוסעים באוטובוס, או ממתינים בתור לקולנוע, ופתאום היו מוציאים את עצמם מול 'בוגדים יהודים שנתנו את ידם להשמדת עמם'... רבים ממשתפי הפעולה שזוהו מילאו בתקופת המלחמה תפקידי 'קאפו'.⁶⁶

ניכר כי ציבור הניצולים שבמדינת ישראל מגלה ערנות לעניין זה ומבקש למצות את הדין עם מי שנודע כמשתף פעולה עם הנאצים.⁶⁷ המספר ברומן אוכלי הגחלים עוסק בעניין זה ומזכיר את ריבוי המקרים שבהם התגלו 'אזרחים שהיו בעברם 'קאפוס'. נראה כי לאזכור זה שתי מטרות: הוא מקנה לנרטיב מלאות ריאליסטית ומבקש ללמד זכות על מארק הנתון במצוקה. המספר רומז כי עיסוקו לא היה חריג, אך יש לדון כל עניין לגופו, כפי שמעיד סיפורו המורכב והנפתל של מארק.⁶⁸ מבחינה משפטית לא אפשר החוק לעצור את החשודים בשנים הראשונות להקמת המדינה, ורק לאחר כמה חודשים של טיפול בהליך החוקתי ניתן היה להביא לדין משתפי פעולה עם הנאצים, אף כי כמה סעיפים בו אפשרו לנאשם לטעון כי פעל בחסות השלטונות הנאציים מחוסר ברירה אחרת.⁶⁹ המשפטים שנערכו לחשודים בתפקיד קאפו סוקרו בעיתונות היומית, ותיאוריהם לטענת וייץ "היו רחוקים מ'ניטרליות' ומ'אובייקטיביות'. מדובר בידיעות שציירו את הנאשמים כ'חיות אדם

65. יחיעם וייץ, "החוק לעשיית דין בנאצים ובעוזריהם ויחסה של החברה הישראלית בשנות החמישים לשואה ולניצוליה", קתדרה 82, טבת תשנ"ז/דצמבר 1996, עמ' 153.

66. תום שגב, המליון השביעי, הישראלים והשואה, כתר, ירושלים, 1992, עמ' 242.

67. חנה יבלונקה, "זהויות סותרות, זהויות משלימות", בריחים של שתיקה-שארית הפליטה וארץ ישראל, עורך: יואל רפל, ההוצאה לאור של משרד הביטחון, "משואה" – מכון ללימודי השואה, 2000, עמ' 305.

68. להערת המספר בעניין זה ראו אוכלי הגחלים, עמ' 161. העובדה כי הגיבור איננו מאופיין כמספר ברומן היא נתון נוסף הרלוונטי ליצירת אמינות בסיפור, משום שהוא מאפשר ריבוי של נקודות תצפית התורמות להבנה רחבה של הסיפור. על מאפייני המספר ותורמתם ליצירה ראו נורמן פרידמן, "נקודת ראות במבדה: התפתחותו של מושג ביקורתי", דרכים לעיון ברומן, עברית: דיוו טיכו, דגה הוצאה לאור (חסרה שנת הדפסה), עמ' 107.

69. שגב, המליון השביעי, הישראלים והשואה, 243. עניין מורכבות החוק וסעיפי המשנה שאפשרו להקל על הנאשמים מתבטאים גם ברומן. ראו שם, עמ' 178-179.

סדיסטיות וצמאות דם שהתעללו בקרבנותיהם בהנאה עולו באכזריותם אפילו על הגרמנים.⁷⁰ מארק נעצר לאחר שהוא מזוהה על ידי אחד מניצולי השואה כמי ששיתף פעולה עם השלטונות הנאציים כקאפו. בהתנהגותו של העד המזוהה ניתן לראות אקט שאינו סולידרי כלפי מארק כסובייקט מקהילתו בשל המטרה שלנגד עיני העד: לעשות דין צדק גם בשם אלו שאינם יכולים לדבר עוד, מתוך תחושת סולידריות עימם.⁷¹

לחוקריו מנסה מארק לומר שלא היה קאפו אלא שימש "שטוּדְפֶּנְדִּיסְטָה – שָׂרָת חדרים".⁷² בין העדויות הנמסרות בבית המשפט נשמעת גם עדותו של ניצול המבקש ללמד זכות על מארק ומספר כי כשהיה חולה וחלש נאבק מארק להשאירו בחיים וסעד אותו בהאכילו אותו מרק בכף. מחווה אנושית זו, שיש בה מן הקרבה והטיפול של הורה לילדו, מלמדת על רצונו של מארק לגונן על האדם החלש. באותה מידה יכולה מחווה זו להיות ביטוי לנקיפות מצפונו בשל תפקידו במחנה. עדות נוספת לאקט סולידרי של מארק היא מעשה הצלתו של שמואל, בעלה של לאה, אהובתו של מארק. הצלתו על ידי מארק נובעת מתחושת סולידריות כפולה ומורכבת: היא אינטימית, משום שמדובר בבעלה של אהובתו (ובעצם של שניהם) ובטיפולו בשמואל מבקש מארק לכבד את זכרה של אהובתו שנפטרה. ברם, לשם הצלתו של שמואל נאלץ מארק לנקוט אלימות כלפי אסיר אחר וכמעט מכה אותו כדי שיפנה את מיטתו לשמואל. גם בסיטואציה זו של מצוקה, שחוט השערה מפריד בה בין חיים למוות, נרמזים גילויים של סולידריות בסיטואציה שבה אדם הוא נרדף ובודד, מוכה יגון, חלש וחולה. הם אינם מובנים מאליהם בתפקידו הנוקשה של הקאפו, ולכן ניתן לומר כי הם לובשים פנים אחרות בתנאי הכליאה הקשים. בתקופת המעצר והמשפט מהרהר מארק על אודות עדויותיהם של הניצולים המזוהים אותו כקאפו. בשיח פנימי המתקיים בתוכו הוא מציג את ה"אני מאשים" שלו כלפי יהודים המגלים כלפיו חוסר הבנה משום שאינם מפגינים הזדהות עם הסבל שלטענתו היה אף מנת חלקו: "אתם, שהייתם שם איתי, היכן אתם עומדים... גם אני קורבן, אשמתי היא אשמתכם: נשארנו בחיים".⁷³ בדברים אלו ניכרת תביעתו מהם לגילוי של סולידריות כלפיו ואכזבתו על כי ביטאו את ההיפך. ההליך המשפטי מסב נזק רב למארק: משפחתו מנתקת קשר עמו, והוא יוצא לחופשי רק לאחר חודשים שבהם הוא נתון במעצר ובבירור משפטי מתוקשר וגלוי

70. יחיעם וייץ, "החוק לעשיית דין בנאצים ובעוריהם ויחסה של החברה הישראלית בשנות החמישים לשואה ולניצוליה", קתדרה 82, טבת תשנ"ז/דצמבר 1996, עמ' 154.

71. עניין בעייתי לעצמו, שכן בהיעדרם יכול העד למסור גרסה לפי שיקוליו וכך לערער את מידת האובייקטיביות של עדותו.

72. אוכלי הגחלים, עמ' 163.

73. שם, עמ' 166-184. לטענת שגב, גם בחוק לעשיית דין בנאצים ובעוריהם היו סעיפי משנה שאפשרו לנאשם לטעון שלא פעל מטעם השלטונות אלא מחוסר ברירה. השיח הפנימי המתנהל בנפשו של מארק משקף את מורכבותו של החוק בעניין.

לעין הציבור. הוא נשלח "זכאי מחמת הספק",⁷⁴ וכשהוא חוזר לחנותו של אביו ובידיו מזוודה מכריז האב: "על הבן שלי כבר קרעתי קריעה. הוא מת באשוויץ".⁷⁵ לא זו בלבד שהחברה נידתה אותו ומבקשת להקיא מתוכה אלא שאביו אף מנתקו ממשפחתו באופן בוטה ודרסטי. גם חבריו יוצאי פולין "התעלמו ממנו".⁷⁶ תפקיד הקאפו היהודי פרי החשיבה הנאצית גרם עימותים וקונפליקטים למבצעי התפקיד ואף סתר את ערכיה של התרבות היהודית. יש לכך השלכות גם במרחב המצומצם, המשפחתי. כהורה מבטא אביו כלפיו יחס שאינו משתמע לשתי פנים: הוא אינו אמפטי כלפיו, אך בעמדתו הוא מבטא אמפטיה עם היהודים שלא שיתפו פעולה עם הצורך הנאצי וסבלו מיחס הקאפו אליהם. התנהגותו של האב כלפי בנו חוצה את המרחב המשפחתי, ולכן יש בו הבעה של סולידריות עם הניצולים באשר הם. מבין כל הדמויות הנזכרות בתקופה זו איש אינו מפגין אמפטיה כלפי מארק לבד ממפקדו בצבא. זה מקיים אתו קשר ודואג לו למקום עבודה לאחר שחרורו מן המעצר, ש"למרות כל מה שקרה זכר לו את חסד ימי הלחימה... הפעיל את קשריו... וסידר לו את המשרה".⁷⁷

דמות נוספת המקיימת קשר עם מארק הוא עורך דינו. זה טוען בכתב ההגנה שהוא נושא כי "מרדכי גרינשטיין לא גיבור ולא מרטיר, בסך הכול היה גבר צעיר שרצה לחיות, וזה פשעו. אני מעז... להטיל ספק ולשאול: אם נראה עוד יהודי תלוי, האם נבוא על סיפוקנו?"⁷⁸ נאום זה בנוי על שאלות רטוריות ועל הפרזות שמטרתן לרכך את האשמה ולהזכיר כי מדובר באדם אשר פעל כך בלי-בררה למען הצלתו. בדברי הסנגור ניתן להבחין בהדהוד של סולידריות, אך מהימנותה מוטלת בספק משום שהיא נובעת משיקולים מקצועיים-משפטיים שמטרתם להגן על הלקוח החשוד כקאפו.

יחסם של הניצולים במדינת ישראל כלפי מארק, הדורשים ענישה חמורה, נקמה ושנאה כלפי משתף הפעולה, מזמין לדיון מחודש ונוקב את המושג סולידריות, שבזמן השואה קיבל פנים אחרות מאלו שהורגלו בו קהילות ישראל בתקופות אחרות קודמות.

74. שם, עמ' 182. אחד מטיעוני הסנגוריה מעלה את שירותו של מארק בחטיבת אלכסנדרוני ולחימתו במלחמת השחרור מיד עם עלייתו ארצה. חבריו בחטיבה ומפקד החטיבה אוהבים אותו, מעניקים לו כינוי חיבה "מארק אקסלוסיב", ואחד מהם אף מסייע לו ללמוד את השפה העברית הקשה. כמו-כן מוענקת לו דרגת רב"ט, ותעודת השחרור שלו המונה את מעלותיו ממסוגרת ונתלית אחר כבוד בחנותו של האב. אוכלי הגחלים, עמ' 156-157 (תליית התעודה הוא משאלת הלב של האב ובנו להתערות בחברה הישראלית, שהבסיס לסולידריות חברתית בה נשען על ערך התרומה לחברה הישראלית בהיבט הביטחוני שלאורה נבחן היחיד בחברה הישראלית גם בימינו).

75. שם, עמ' 183.

76. שם, עמ' 191.

77. שם, עמ' 182.

78. שם, עמ' 182.

ביטויים של סולידריות יהודית בין ישראלים לניצולי שואה לקראת סוף

המאה העשרים

דמויות של ישראלים ללא זיקה משפחתית לשואה

יחיאל ודוד

בין האנשים המעטים ששומרים על קשר עם מארק בן השבעים ושש הוא יחיאל מהמכולת, אשר נוהג להביא למארק את המצרכים עד לביתו ומספר לו "קצת חדשות על השכונה".⁷⁹ נראה כי יחיאל מקיים קשר חברי עם מארק מתוך הבנתו כי מארק ערירי ובודד. לאחר חזרתו של מארק מהטיול המאורגן מגיע יחיאל לביקור בביתו ועל-פי שאלותיו ניתן להסיק כי דאג לשלוחו של מארק.⁸⁰ אשר למוצאו של יחיאל אין לדעת אם הוא ניצול שואה כמארק, אך מכל מקום, הקשר שהוא מקיים עם מארק נובע מבחירה ומרגש הומניסטי כלפי מארק הערירי.

אדם נוסף המקיים קשר עם מארק הוא דויד כהן, שליח המביא לארכיון קופת החולים "ארגו ובו תיקים לגניזה". דויד נוהג לשבת עם מארק ו"מגלגל שיחה קצרה... לפעמים הפליג וסיפר על חייו במרוקו".⁸¹ תוכנן של השיחות קושר בין השניים: העלייה למדינת ישראל והזיכרונות מארץ המוצא אשר משקפים שותפות גורל. קשר זה, כמו זה עם יחיאל מהמכולת, הוא שטחי, ונראה שמארק אינו דומיננטי בו בשל החשש המקנן בו שמא יתגלה שוב על ידי ניצול שיזזה אותו כקאפו.

מארק וקובי: ניצול שואה מול צבר

היחסים בין מארק לקובי כמקרה מייצג של סולידריות בין ניצול שואה לבן הארץ שאינו בן למשפחה ניצולת שואה הם ניגוד חד ליחסים שבין מארק לאנשי הקהילה בוורשה ולאחרים שהכיר במהלך חייו. שניהם מתוודעים זה לזה בטיול לאי באלי, כשקובי ואחד מן הנוסעים מתווכחים, ובלהט הוויכוח קובי מאבד את הכרתו, מארק מנסה להחיש עזרה ולטפל בקובי ככל יכולתו: "הוא ניסה להנשים אותו והיכה על חזהו... נדמה לו שקובי נמצא כבר בעולם הבא. מארק לא ויתר. הוא שב והיכה בחוזקה על חזהו ופתאום קובי פקח את עיניו".⁸²

אף שזו לו הפעם הראשונה שהוא נוסע לנופש ולטיול בחוץ-לארץ, מחליט מארק לוותר על המשך הטיול והוא שווה עם קובי בבית חולים עד להטבה ניכרת במצבו. כך הוא מחזק את הרגשתו של קובי החולה ונוטע תחושת ביטחון באנשי הקבוצה. נאווה המדריכה מגיבה בהתרגשות כלפי המחווה של מארק לקובי המאפשרת לה להמשיך את הטיול על-פי לוח הזמנים שנקבע: "אני אשאר להשגיח עליו... את עוד

79. שם, עמ' 14.

80. שם, עמ' 225.

81. שם, עמ' 15.

82. שם, עמ' 201.

יש לך טיול שלם לנהל... יהיה בסדר... את יכולה לסמוך עליי".⁸³ בהתנהגותו של מארק המפגין ערכים של עזרה הדדית, התחשבות, אדיבות ונתינה לזולת ניתן לראות ניסיון לתיקון התנהגותו כלפי החלש והנדכא בעבר, בתקופת השואה. קובי גומל למארק בקרבה פיזית ובהיגדים מילוליים המבטאים הכרת תודה: "קובי אפור הפנים ניגש למארק וחיבק אותו. 'תודה', אמר לו, 'אתה באת לי משמים. אם לא אתה, הייתי חוזר מהטיול הזה בארון'".⁸⁴ דבריו של קובי יוצרים אירוניה דרמטית, שכן בסיטואציה זו בהווה נחשב מארק מציל חיים, ואילו בצעירותו, בהיותו קאפו, נחשב בעיני היהודים מבקש רעתם ועושה דברם של הנאצים. תחושה זו מתעצמת כאשר שאר אנשי הקבוצה ניגשים למארק ומשבחים אותו על העזרה הקריטית שהגיש לקובי ועל הטיפול בו. מארק, שמאז מעצרו כבחור צעיר היה מבודד ומנותק בחברה הישראלית, חש בסיטואציה זו שהוא "מוקף בחברים".⁸⁵ בסיטואציה זו אף ניגש קובי לתייר מהקבוצה שהפיל אותו ומוחל לו על שפצע אותו. התנהגותו של קובי מעצימה את האווירה החיובית שבה הכול שרויים בהתרוממות רוח ונוטים חסד ורצון טוב זה לזה. נראה כי היא נגזרת מהתנהגותו האלטרואיסטית של מארק כלפיו, כשוויתר על הסיוע הייחודי באי באלי לטובת השחייה עם קובי בבית החולים.

הקשר שנוצר בין השניים מתעצם במפגש של חברי הקבוצה המתקיים לאחר השיבה ארצה, בביתן של ריקי ושושי התאומות. קובי מספר למארק על המפנה החיובי שחל בחייו האישיים: חידוש הקשר עם אשתו שממנה נפרד. בשיחה הוא פונה אל מארק בציון שמו העברי, מרדכי, ובכינוי "אחי", הנושא קונוטציה חיובית.⁸⁶ ומציין קרבה וחברות: "בוא, אחי, בוא נצא החוצה", הציע לו קובי.⁸⁷ בשימוש של קובי בכינוי זה מתקיים הדדוד לתקופת העבר שבה למילה זו לא היה מקום: בהיותו קאפו, כשלא גילה מארק סולידריות כלפי אחיו היהודים, ובהתנהגותם של הניצולים אשר זיהו אותו כקאפו ותבעו את עונשו. הפער בין השימוש בכינוי זה בהווה להיעדרו בעברו של הגיבור יוצר אירוניה דרמטית ומדגיש את השינוי שחל במארק וביחס החברה אליו.

יחסה של קבוצת המטיילים הישראלית לחוויית השואה מתבסס על הנחלת חוויית השואה כזיכרון-על קולקטיבי, כנרטיב מכונן בתקומת עם ישראל ובתרבותה המתחדשת. חוקרי הפסיכולוגיה טל ליטבק-הירש ואלון לזר עומדים על התמורות ביחס החברה במדינת ישראל לשואה ומציינים כי "בעשורים הראשונים שלאחר קום

83. שם, עמ' 202.

84. שם, עמ' 221.

85. שם, עמ' 274.

86. שם, עמ' 274.

87. הביטוי "אחי" על הטיית השונות שגור בלשון העברית לציון קרבה ולעתים אף תחושת אחריות כלפי האחר. ראו רוביק רוזנטל, מילון הצירופים, כתר, 2011, ירושלים, עמ' 21. לפניית קרבה זו צורה קדומה הנהוגה אף בתקופת המקרא: "השומר אחי אנוכי?" (בראשית ד, 9), "ויברכו את רבקה, ויאמרו לה אחותנו את" (בראשית כד, 60).

המדינה, היה צורך ביצירת זהות מונוליתית, שביקשה להבנות ולשמר את הזהות הקולקטיבית הישראלית הצעירה ובאה לידי ביטוי באחידות ממסדית. לעומת זאת, בעשורים האחרונים, החברה הישראלית מאפשרת לקולות מגוונים יותר לבוא לידי ביטוי בשיח החברתי; קולות המשקפים עמדות חברתיות מגוונות.⁸⁸ אניטה שפירא דנה בזיכרון השואה בעיני הישראלי, יהא מוצאו אשר יהא, ועמדתה:

הזכרונות הפרטיים של השואה הם המדיום שבאמצעותו חדלה השואה להיות... אנונימית וכתוצאה מכך בלתי ניתנת לתפיסה ולהפנמה. הזכרון הפרטי הוא הדרך שבה האדם מתוודע אל השואה: אם כניצול, כמי שחווה את השואה על בשרו ואם כבן העם היהודי, אשר מתוודע אל השואה ומפנים ואתה כחלק מעולם החוויות שהוא לומד ומנסה לעצמו... תהליך ההדחקה לא חל על הזכרון הקולקטיבי ה'גדול', אבל הוא חל על הזכרונות האישיים ה'קטנים' של הניצולים.⁸⁹

אמנם מארק אינו נחשף בפני חברי הקבוצה בעניין עברו, אולם הודות לאופיו הנוח ועזרתו לזולת הוא זוכה ליחס אוהד, חם וקרוב. קרבה זו מאפשרת לו להיכנס למעגל החברתי שהוקא מתוכו בעבר ללא שיפוט קודם, בבחינת טבולרזה.

ביטויים של סולידריות יהודית בין ניצולי שואה בישראל לקראת סוף המאה העשרים

דורה בלום – ניצולת שואה וישראלית

בין מארק לדורה, אלמנה אמידה ובת גילו של מארק, המצטרפת לקבוצת הישראלים המטיילת לאי באלי, נוצרת מערכת יחסים ייחודית. הקשר בין מארק לדורה, בת תקופתו, הוא מידי ומאופייין בקרבה, בהבנה ובדאגה כנה.⁹⁰ דורה אישה אלגנטית, מטופחת ובעל נוכחות מרשימה, והופעתה החיצונית מקבילה להופעתו החיצונית של מארק המתואר כבעל מראה חיצוני מרשים.⁹¹ מארק נהנה להיות במחיצת האישה התוססת והידידותית, שגם היא ילידת אירופה, מבודפסט, ובילדותה ניצלה ממוות הודות לגילוי סולידריות של זוג הונגרים שהיו לקוחות של אביה, שהיה רופא שיניים, וגידלו אותה כבתם. כשמארק מעיר כי בוודאי קיבל הזוג

88. טל ליטבק-הירש ואלון לזר, "בין עבר לעתיד: זיכרון השואה כטראומה קולקטיבית-תרבותית והנצחתו בעיני דור השלישי בישראל", ילקוט מורשת 2009, (87) 4, גבעת חביבה ואוני' תל אביב, עמ' 54.

89. אניטה שפירא, "השואה זכרון פרטי וזכרון ציבורי", זמנים רבעון להיסטוריה 57, 1996-1997, אוניברסיטת תל אביב, האוניברסיטה הפתוחה ומרכז זלמן שז"ר, עמ' 10.

90. לקשר של מארק עם דורה כבת דורו יש יתרון על פני מחזרות אחרות בטיוח זה. למשל, הקשר שלו עם נאווה, מדיכית הקבוצה – הצעירה והאינטליגנטית – אינו מתפתח, ועל אף הקרבה האינטימית ביניהם מארק אינו מספר לה דבר על עברו. אשר לקשר עם דורה – גם במחיצתה אין מארק נוהג להתוודות ולהרחיב בפרטים על אודות עברו כעציר, אולם כאמור, מציין פרטים אחרים המקרבים בין השניים.

91. דורה מתוארת מנקודת מבטו של מארק: "אישה מבוגרת, גדולה, לבושה שמלת ערב כחולה וכידה ארוק לבן". שם, עמ' 26; "מארק חשב בלבו שהיא אישה נעימה, דומה לגברות האלגנטיות שהיו בוורשה". שם, עמ' 27.

מאביה הון עבור אחזקתה מגיבה דורה בזעם וטוענת כי "זה לא חשוב בכלל"⁹² ומוסיפה כי לאחר שעלתה לארץ הקפידה לשלוח למציליה "ארגזים של ריבות וקופסאות שימורים" לאות תודה על פועלם למענה.⁹³ סיפורה של דורה מעלה לדיון את שאלת אופייה של הסולידריות הנחוצה בעת מצוקה: האם קבלת תמורה חומרית וכספית בתמורה לעזרה עשויה להיות אחת מצורותיה של הסולידריות? והאם סולידריות מאופיינת בהתחייבות הדדית ארוכת טווח?

רגעי המחילה שלהם הוא זוכה הם אף שיאו של ביטוי לסולידריות, וכמו ברומן **תמונות חתונה** הם מתקיימים בהקשר מקודש למורשת ישראל – במעמד החתימה על הכתובה בטקס הנישואין של בנה היחיד של דורה, שאליו מוזמן מארק ומשמש צד. במעמד זה, שבו נוכחים גם הרב ואביה של הכלה, כששומע אבי הכלה את השם "מרק גרינשטיין" – צל מקדיר לפתע את פניו. מארק, החושש כי עברו הכמוס עומד להיחשף, נדהם לשמוע את דברי המחנות: "אני חייב לך מכות זה מפני שבגללך, קאפו מארק, נשארתי בחיים... בקרון ממידאנק לאושוויץ... אם לא היית דואג שייקחו אותנו ביחד בתור קבוצת עבודה, אני בטוח שכולנו היינו הולכים לגז".⁹⁴ ברגעי החתימה המקודשים מודה אבי הכלה למארק על שהצילו, ומארק זוכה להיטהר מן האשמה שליוותה אותו ומרגשי האשם. כך לובשת הסולידריות פנים אחרות, מתעתעות ואירוניות, שכן פונקציית הקאפו השלילית והמאיימת בקרב היהודים עשויה לכלול צד נסתר – מתן עזרה והצלה. מארק מתגלה כשליח מצווה שסייע בצנעה לבני קהילתו. המפגש בין השניים במעמד החתונה כחמישים שנה לאחר האירוע באושוויץ, שבו מודה הניצול למצילו, הוא הדהוד בולט לסולידריות, בבחינת הכרת תודה שעשויה לתרום לעולמו הפנימי המיוסר של מארק. באמצעות הקשר עם דורה ניתן לומר שמארק זוכה למחילה רטרואקטיבית מהקהילה היהודית בפולין אשר ממנה נודד בגין שיתוף הפעולה עם הנאצים.

יחס ישראלים לחוויות השואה ולניצולים בסוף המאה העשרים

אלון לזר, חוקר פסיכולוגיה, מציג במחקר השפעות פסיכו-חברתיות של השואה על בני הדור השלישי בישראל, ובכלל זה אף את אלו שאינם משתייכים למשפחות ניצולי שואה. בחלקו של המחקר שבדק את השפעת השואה על החברה ועל התרבות בישראל ציינו המשיבים את הצורך בסולידריות יהודית.⁹⁵ רוב חברי הקבוצה הישראלים המטיילים לאי באלי הם בני דור שני שנולדו בארץ, מן המעמד הבורגני, שאינם משתייכים למשפחות ניצולות שואה. אלו מתאווים

92. שם, עמ' 73.

93. שם, פרט המלמד על מצבם הכלכלי הממוצע ואולי אף הדחוק של בני הזוג בהונגריה שלאחר המלחמה.

94. שם, עמ' 286.

95. אלון לזר, "לקחים מהעבר ומבט אל העתיד", בתוך: דרכים מצטלבות דרכי התבוננות פסיכולוגית-חברתית על החברה הישראלית בעקבות דן בר-און. עריכה: טל ליטבק-הירש וג'וליה צ'ייטין, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, מוסד ביאליק, ירושלים תשע"א, עמ' 38.

לקרבה למאבק, מגלים בו עניין אישי ואף מתוודים לפניו בסוגיות אינטימיות בחייהם האישיים. שלב ההתוודות מרמז ליחס הקרוב והמיוחד שחשים המטיילים כלפי מאבק ועל ההערכה כלפיו.⁹⁶ חנה נוה מציינת כי "כי ההתוודות היא תנאי לתשובה שלמה, התשובה היא פתח לכפרה, הכפרה מוליכה להיטהרות ולחזרה אל הקבוצה החברתית".⁹⁷ ביחסים שבין בני החבורה למאבק הוא אינו בעמדת המתוודה הקלאסי, משום שאינו בעמדת המתוודה ואינו מדבר אך הוא מאזין לווידי של האחר ולכן הוא בעל תפקיד בקבוצה החברתית. על ידי ההאזנה וההקשבה לחברי הקבוצה הוא מסייע להם – עניין שבעבר לא אפיין את עיסוקו בתפקיד הנהג של הרב פומרנץ ו"שטודן־פֿיֿסֿטֿה" במחנה ריכוז.

רגשות הסולידריות מתעוררים בחברי הקבוצה ומובעים בספונטניות. כשנודע להם על פיגוע הרג של אזרחים בתל אביב הם מגיבים באופן אמוציונלי, בכעס ובקללות, ואף מנהלים דיון בדבר הזכות של העם היהודי לחיים תקינים. קובי מגיב: "יימח שמם, שילכו לעזאזל! צעק קובי והכה על השולחן... 'בשביל מה היה צריך להביא את הנבלה הזו עראפת עם כל המחבלים שלו מטוניסה?'⁹⁸ הסולידריות כפי שהוא מבטא אותה מתאפיינת בהזדהות של הפרט עם קבוצת השיוך הלאומית שלו, וזו מובעת בצוק העתים. היא אמנם מילולית אולם מקרבת בין דמויות המטיילים, מחזקת את זהותם הלאומית ואף תורמת לדינמיקה ביניהם.⁹⁹ מקרה זה עשוי להיות מייצג המלמד על תגובות של ישראלים המשקפות רגישות ואמפטיה לחוויית השואה במפגש האישי שלהם עם ניצולים.

סיכום

לפחד ולאי הוודאות שהיו מנת חלקו של היחיד במהלכן של שנות מלחמת העולם השנייה הסוערות התלווה לעתים שינוי ערכי בקרב היחיד שסייע לאחד אך פגע באחר – לעתים ללא רחם. יש שהשינוי נבע ממאבקו של היחיד לשרוד ולהתקיים. בסיטואציה הבלתי-נתפסת של השמדת עם אומצה לעתים התנהגות בלתי מוסרית בעליל כדי לשרוד. גם במרחב הישראלי הסולידריות היהודית מקבלת אופי משתנה, לעתים בהתאם לאירועי השעה במרחב הלאומי. מהלך חייהם של הגיבורים ברומנים שלפנינו – אלקה גיבורת **תמונות חתונה** ומאבק גרינשטיין גיבור **אוכלי הגחלים** – משקף זאת. גילויים של סולידריות בין יהודי לבני עמו לצד גילויים רבים של אי-סולידריות משמשים בערבוביה בסיטואציות שונות – בעולמם של שני הגיבורים ובקרב דמויות בקהילתם בגולה ולאחר עלייתם – במדינת ישראל.

96. על הווידוי וטיבו, יחסי המוודה והמתוודה, ראו למשל חנה נוה, סיפורת הווידוי, פפירוס, תל אביב, 1988.

97. שם, עמ' 13.

98. אילוטוביץ', אוכלי הגחלים, עמ' 90.

99. למשל, מאבק מלווה את קובי לבית החולים הזר המקומי וסועד אותו בבית החולים, וחברי הקבוצה נפגשים לאחר הטיוול בביתן של התאומות.

את ביטויי הסולידריות בזמנים השונים בוחר אילוטוביץ לעצב בשני הרומנים בעזרתם של גיבורים בעלי כמה מאפיינים זהים: פנסיורים תושבי ישראל הם דמויות אנטי-גיבור המתנהלות לאורך חייהן הבוגרים בשולי החברה הישראלית ואף במרחביהן הפנימיים לאור זהויות כפולות ומטושטשות.

מחוות של סולידריות ושל אי-סולידריות בין יהודים המתוארות בעולם היהודי בשני הרומנים של אילוטוביץ בשתי תקופות שונות מעוצבות בדרך כלל במרחב המצומצם שבהן פועלות הדמויות הראשיות. אשר אליהן – מקצת ממעשיהם של אלקה ושל מארק משקפים ערכים סולידריים-הומניים הנובעים מהבנתם למציאות שאלה נקלעו שלא בטובתם מכורח נסיבות, ולעתים מתגובה אינסטינקטיבית, אך הם מרמזים על ערך העזרה לזולת המוטמע בהם, בבחינת גרסא דינקותא.¹⁰⁰ מעשים אחרים שלהם משקפים אי סולידריות ומחזקים את היותם דמות האנטי-גיבור על היבטיו: בשל מעשים שעשו בעבר או בשל עמידתם הפסיכית מן הצד נוכח השמדת יהודים ובשל אמירות שהשמיעו ורמזו על תפיסותיהם אין הם יכולים לשמש דמות מופת. בעקבות התנהגותם ומעשיהם בעבר הן אלקה והן מארק חיים בשולי החברה בהווה, והווייתם מתאפיינת בהסתתרות מפני הזולת ובהקטנתם בפני החברה באשר היא.¹⁰¹

את חשבון הנפש הגיבורים עורכים לאורך חייהם במרחב המתחדש והדינמי במדינת ישראל, שתושביה מפגינים תגובות משתנות כלפיהם. גילויי השנאה כלפי מארק וקריאת הנקם בגין עברו משקפים את הלך הרוח בישראל הצעירה הדמוקרטית, שביקשה לתקן את עוולות העבר. דומה כי גם בעולמו של מארק ואף בזה של אלקה ישנו תיקון לחוויות שאופיינו באי הסולידריות ושינו סדרי עולם בחייהם. אפשר שתיוקן זה מתאפשר הודות לסביבה החברתית ההטרוגנית, שאיננה מורכבת רק מניצולי שואה ומבניהם, בני הדור השני, הקרובים לחוויה ולפיכך עשויה עמדתם להיות סובייקטיבית. זוהי חברה דינמית המקבלת את הניצולים אליה בחום ובאהבה ורואה בהם חלק חשוב בעל ניסיון ומקור למשען ולתמיכה אמוציונלית. ביחסה האוהד של החברה אל הניצולים-הגיבורים אלקה ומארק ניתן לראות כעין תיקון ליחס השלילי שהיה מנת חלקם של הגיבורים בעבר. אמנם התיקון חל למצער בשלב מאוחר בחייהם, אולם הוא מלווה בנחמה גדולה הנוטעת בשניהם זיק של תקווה להתחלות חדשות.

100. עיקרון סולידרי-הומני דומה לזה הותווה כעיקרון מנחה בפעילותם של ארגונים יהודיים-סולידריים שקמו עוד במאה ה-19, כדוגמת ארגון "בני ברית", שפעל למען רווחת היהודים במקומות שונים באירופה ובארצות הברית. וראו גל אלון, "בני ברית, סולידריות יהודית וגרסת הציונות כמקלט", בתוך: סולידריות יהודית לאומית בעת החדשה, עמ' 279-303.

101. להתייחסות המושג "דמות האנטי-גיבור" ראו, למשל, נילי דינגוט, מאיר רוסטון ואחרים, גיבור ואנטי-גיבור ברומן המודרני, יחי' 1, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תש"ס. וראו בסדרה זו אורנה גולן, מאיר רוסטון ואחרים, גיבור ואנטי-גיבור ברומן המודרני, יחידה 13 האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב, תשע"ב, עמ' 201.

מגמות בהנחלת הזיכרון הקולקטיבי שבחג הסוכות לאורך הדורות¹

מאת
תרצה פריש

מבוא

סוגיית המגמות של הנחלת הזיכרון הציבורי-לאומי (להלן: 'הזיכרון הקולקטיבי') של יציאת מצרים באמצעות מצוות סוכה בימות חז"ל ובימי הביניים והתמורות שחלו במגמות אלה ושורשיהן מעניינת ביותר, ועל פי הידוע לי לא נדונה במחקר עד כה.²

הזיכרון נחשב ערך עיקרי בחיי בני אנוש כבר במקרא. על פי הכתוב בו ניתן להבחין בין זיכרון במישור האישי – פעולה שכלית (לעתים בלתי רצונית), הקשורה בחוויית מאורע או מעשה כלשהם, כגון "ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו" (בראשית מ, כג), ובין זיכרון במישור הציבורי-לאומי, כגון "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים" (דברים כה, יז), שכאמור, יהיה בסיס הדיון במאמר זה.

'זיכרון' במישור זה אין משמעותו רק קליטה, אחסון מאורעות ורישומם במוח לשם שליפתם ופענוחם בעת הצורך אלא דאגה לזיכרונו של כלל עם ישראל לדורותיו בדרכים שונות: 'זיכרון קולקטיבי', שמטרתו להשפיע על תודעתו ועל זהותו של כל יחיד כחלק באומה ועל התנהגותו היום-יומית, שהרי כל זכירה קולקטיבית נעשית בפועל על ידי יחידים המרכיבים יחדיו את הכלל, וכל שינוי במערכת הסמלים והתפקידים המכוננת את ארגון העולם מבחינה קוגניטיבית תחילתו ביחיד הדובר, הפועל ומכיר את המנטליות הקיבוצית הקיימת.

במקרא מבטאת המילה 'זיכרון' רציפות והמשכיות, ובראש וראשונה המשכיות ביולוגית, שהרי היא נגזרת מהשורש ז-כ-ר.³ כמו כן עולה מהפסוק "יזכר כל מנחתך" (תהלים כ, ד) ומפסוקים רבים אחרים (כגון אלו שצוטטו לעיל), שמשמעות המושג 'זיכרון' היא המשכיות רוחנית.

על פי ספרות חז"ל יש לזיכרון ערך רב לא רק לשם השפעה על תודעתו ועל זהותו של כל יחיד באומה אלא גם לשם טיפוח ופיתוח של כושר למידת המצוות ולשם

1. המאמר מבוסס על חלק מהדיסרטציה, מגמות בהנחלת הזיכרון על פי מדרשי חז"ל ופרשנות פילוסופית של ימי הביניים, חיפה תשע"ב.
2. חוץ מירושלמי: Y.H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle: University of Washington, 1996, pp.93-102; 111-113. מדבריו עולה שמטרת שימור זכר יציאת מצרים הייתה אחת ויחידה: להמשיך ולקיים את המצוות ואת ההלכות הקשורות בה (באמצעות טקס, אמירה וכיו"ב), וכן רובין וקוסמן, N. Rubin and A. Kosman, *The Clothing of the Primordial Adam as a Symbolic of Apocalyptic Time in the Midrashic Sources*, Harvard Theological Review 90 (2) (1997), p. 156. עולה שהמסר של הזיכרון הקולקטיבי (של יציאת מצרים למשל) שהועבר היה חד משמעי.
3. וכך בלשונות שמיות אחרות: באכדית – zikru; בארמית ובערבית – ד-כ-ר.

חינוך האדם ליישום הנלמד. סיבות נוספות לחשיבותו הרבה של הזיכרון בתקופת חז"ל (כבתקופת המקרא, שבה נשתמרה המסורת הטקסטואלית בעל פה ככתרבויות קדומות אחרות)⁴ הן היעדר אמצעי כתיבה מתאימים ואמצעי תקשורת מתקדמים (חוסרים שנבעו מקשיים ארגוניים וכלכליים) וכן האיסור הרשמי לכתוב תורה שבעל פה עד סוף ימות האמוראים.⁵ (איסור זה בוטל באיטיות ובהדרגה מאז עריכת המשנה וכתביה על ידי ר' יהודה הנשיא, כנראה מחשש לשכחת הדברים).⁶ מהמצוות הרבות במקרא הקשורות בזכירת יציאת מצרים, כגון "בספת תשבו שבעת ימים... למען ידעו דלתים כי בסקות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" (ויקרא כג, מב-מג), ומהעיסוק במצוות מסוג זה בספרות חז"ל ובפרשנות הפילוסופית של ימי הביניים, כפי שיוצג להלן בעניין מצוות סוכה, עולה שאומה המנותקת משורשיה ושחזונה אינו מבוסס על זיכרון לאומי ועל מורשת תרבותית וספרותית משותפת נחרץ גורלה לאבדון.⁷ כך עולה גם מעצם קיומן של הקריאות בציבור בתורה, בנביאים ובמגילות, (שבהם מפורטים מאורעות מכוננים המהווים זיכרונות לאומיים מימי קדם, שהם תשתית של המורשת היהודית) ומלימוד מדרשי אגדה, פולחני חנוכה ופורים, אמירת קינות, הגדת אגדות העוסקות בעברו של עם ישראל ומנהגים הנהוגים זה דורות רבים. הזיכרון, שהוא תופעה אקטואלית בכל עת, נישא על ידי בני אנוש חיים. הוא פתוח לדיאלקטיקה של היזכרות⁸ ושכחה. הזיכרון משמר את העבר ואף מעצב את ההווה

4. להרחבה עיין שלמה נאה, אומנות הזיכרון, מבנים של זיכרון ותבניות של טקסט בספרות חז"ל (בתוך: יעקב זוסמן ודוד רוזנטל (עורכים) מחקרי תלמוד ג (ב), ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 543-589, שכתוקרים רבים אחרים מפנה את תשומת הלב שעל פי העולה מספרות חז"ל הזכרנים הוערכו בארץ ישראל יותר מבבל בתקופותיהם של התנאים והאמוראים (לפירוט שמותיהם של כמה מהחוקרים עיין שם, הערה 29).
5. על פי המובא במקורות ארץ ישראלים כגון הירושלמי (מהדורת דפוס ויניציאה), מסכת מגילה, דף ע"ד, ע"ד (פרק ג, הלכה א), בשם ר' חגי משום ר' שמואל בר רב יצחק. וכן בבבלי מסכת תמורה, דף י"ד ע"ב (ושם, מסכת גיטין דף ס', ע"ב) בשם ר' יהודה בן נחמני, מתורגמנו של ריש לקיש, ברוח דברי דבי ר' ישמעאל (שהוא כנראה המקור לדברים).
6. יש לציין שעל פי דברי רמב"ם (משנה תורה, ירושלים: מכון חתם סופר, תשל"ב, הקדמה), "רבינו הקדוש קיבץ כל השמועות וכל הדינים... וכתבוהו כולם" (כנראה על סמך המסופר בבבלי, מסכת שבת דף ו', ע"ב, ורש"י שם, ד"ה "מגילת סתרים") על אודות מנהגם של חכמים לכתוב "מגילת סתרים" (למרות האיסור לכתוב הלכות בימות התנאים), כנראה לשם אי-שכחת הדברים.
7. מכל מקום, בימי אמוראי ארץ ישראל עדיין היו הכתבים נדירים, ועל פי ביאור שיטה מקובצת בבבלי, תמורה י"ד, ע"ב, ד"ה "הלכות", הנסמך על לישנא אחרינא, אף שכתבו – שנו וגרסו בעל פה, ועיינו בספר רק כדי להיזכר. ייתכן שהדבר נבע גם מהרגל או לשם המשך שליטה בלעדית על הוות המקבילים ומספרם ולשם הימנעות משיבוש הדברים ומהוראה מוטעית בשל כך. על פי הבבלי (סוטה מ"ז, ע"ב; סנהדרין פ"ח, ע"ב), הצורך בכתיבת התורה שבעל פה נבע מריבוי מחלוקות בהלכה בזמן תלמידי הלל ושמאי "שלא שימשו כל צורכן". על פי איגרת רב שרירא גאון (מהדורת ב"מ לוי), ירושלים: מקור, תשל"ב, עמ' 52-53, 62-63, נוצר הצורך לכתוב תורה שבעל פה בשל התמעטות היכולת ללמוד, להבין ולזכור לאחר מות רבי (להרחבה עיין יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים, מאגנס 2000, חלק ב', עמ' 692-702).
8. כך כותבים גם J. Rodriguez and T. Fortier, *Cultural Memory*, Austin: University of Texas, 2007, pp. 1, 3-4.
8. כך עולה כבר מדברי אפלטון (בעקבות סוקרטס) (כתבי אפלטון, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשנ"ח-תשנ"ט, כרך ב, עמ' 567-576; כרך ג, עמ' 179-197), ולפיהם המושגים טבועים באדם מלידתו, ותפקיד

ואת תקוות העתיד. השימור הוא השרשרת המחברת בין בני הדורות הקודמים לבני הדורות הבאים.

המושג 'זיכרון קולקטיבי' הוטבע בשנות השלושים של המאה העשרים על ידי הסוציולוג הצרפתי מוריס הלבוואקס,⁹ ומשמעותו קובץ ייצוגי העבר¹⁰ המוחזקים בידי קהילה מסוימת כראויים להיזכר אף אם בני החברה עצמה לא היו עדים להם (להבדיל מ'זיכרון חברתי' שאותו חוותה הקבוצה בוודאות). הם נשמרים בתודעת החברה באמצעות מנגנונים משמרים, כגון סיפורם החוזר, ריטואל,¹¹ שימוש במוצגים סמליים,¹² ומביאים לעיצוב זהותה הייחודית.¹³ על פי תפיסתם של רודריגו ופורטייר לזיכרון הקיבוצי, מאפייניו הם זהות, שחזור, אי-תרבות, העברת מסר ומחויבות, והוא יסוד להבנת אירועי היום-יום ותהפוכות החיים. כמו כן לדבריהם, הזיכרון הקיבוצי הוא טרנסצנדנטלי ואינו משתנה עם הזמן.¹⁴

בעניין זה מן הראוי לציין את השקפתו של י"ח ירושלמי, ולפיה ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית שאינה מנסה לשחזר את הזיכרון אלא מציגה היזכרות מסוג אחר, המתבססת על פרשנות העבר על סמך תודעה היסטורית וכרוכה גם בביקורתיות ורפלקטיביות,¹⁵ היא ניגוד מוחלט לעצם מהות הזיכרון הקיבוצי היהודי ואינה ממלאת את מקומו.¹⁶ לדבריו, הזיכרון הציבורי-לאומי העכשווי, המציג את העבר כריבוי ויחסיות, פוגם בהשגת מטרתו של הזיכרון הקולקטיבי היהודי המקורי – עיצוב זהות יהודית באמצעות קיום מצוות והלכות שקבעו חכמים במהלך הדורות.¹⁷

החניון להביא ידע זה לידי מודעות בתהליך הדרגתי של היזכרות. כך עולה אף מדברי ר' שמלאי בבבלי (גינה, ל', ע"ב), לפיהם "אין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מירחי לידה. ומלמדו אתו כל התורה כולה... וכיון שבא לאור העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה... ואינו יוצא משם עד שמשביעין אותו".

9. M. Halbwachs, *The Collective Memory*, New York, 1980, and *On Collective Memory*, [ed. L.A. Coser], Chicago: University of Chicago 1992, pp. 21-29.
10. מערכת סימנים, סמלים, נורמות, מנהגים, מועדי זיכרון, שמות מקומות, טקסטים, מוזיאונים, תדמיות סטריאוטיפיות ואף דרך דיבור (עמוס פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב: עם עובד, 1991, עמ' 14-15).
11. להרחבה בדבר תפקידו העיקרי של הריטואל בהעברת זיכרונות חשובים בחיי האומה מדור לדור עיין איתמר גרינולד, מיתוס ואמת היסטורית – האם אפשר לנפץ מיתוסים, בתוך: משה אידל ואיתמר גרינולד (עורכים), המיתוס ביהדות, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2004, עמ' 20-26, 44-40.
12. וכך J. Rodriguez and T. Fortier (supra footnote 7), p. 4, בעניין ייצוגי העבר של הזיכרון התרבותי, שמשמעותו דומה למשמעות הזיכרון הקולקטיבי.
13. M. Halbwachs, (supra footnote 9), 1980, p. 51. בעניין זה מן הראוי לציין את דבריו של מרדכי מרטינ בוכר (תשכ"ד), תלמוד תורה – על שום מה, דרכו של מקרא, ירושלים, עמ' 359-360, שלפיהם העיקרון המחוקק, הבונה והמכוון את הזהות היהודית הוא הזיכרון, ואת מסקנתו שהעם היהודי הוא עדת זיכרון.
14. J. Rodriguez and T. Fortier, (supra footnote 7), pp. 108-109.
15. כלומר ההיסטוריוגרפיה החדשה אף מערערת על הלגיטימיות של קיום זיכרון לאומי הגמוני כמוקד הזהות חברתי משותף, ומפריטה אותו.
16. Y.H. Yerushalmi (supra footnote 2), pp. 93-102.
17. Ibid, pp. 93-102; 111-113.

על פי השקפתו של ירושלמי,¹⁸ הזיכרון הקיבוצי היהודי המסורתי לא היה תלוי מעולם בהיסטוריונים כמשמריו העיקריים. הזיכרונות הקולקטיביים של עם ישראל בתקופות התנאים והאמוראים ובימי הביניים נבחרו מתוך כלל האירועים שאירעו לעם ישראל בתקופות השונות הנזכרות במקרא והיו תוצאה של אמונה באל ובצו האלוהי הנזכר בתורה, ואילו החומר ההיסטוריוגרפי הכלול במקרא נחשב בעיקר אמצעי בהצגת התפיסה המטפיזית.

אמנם מדברי ירושלמי עולה שמגמת השימור של אותם זיכרונות היתה אחת ויחידה – להמשיך ולקיים את המצוות ואת ההלכות הקשורות בהן (באמצעות טקס, אמירה וכיו"ב),¹⁹ אך מהטקסטים שחקרתי (ושיוצגו להלן) עולה שלשימור זיכרונות אלה היו מגמות משנה נוספות, כגון פיתוח היכולת המוסרית והכרת טובה לאל. עוד עולה מהדברים שבשל גורמים שונים אף חלו תמורות במגמות ההנחלה.

א. ההכרה באל והאמונה בו

ממדרשיהם של תנאים ושל אמוראים ארץ-ישראליים ובבליים, שהמקרא שימש עבורם תבנית אב לכל התרחשות בזמנם, ומפרשנותם למקרא של בעלי ההלכה והפילוסופים – רמב"ן, רלב"ג ור' יצחק אברבנאל²⁰ כמייצגים את חכמי עם ישראל בתקופת ימי הביניים,²¹ שהסתמכו בביאוריהם על מדרשי חז"ל, אני מסיקה שאחת המגמות בהנחלת זיכרונם של מאורעות מסוימים בעברו של עם ישראל באמצעות קיום מצוות ובאמצעות ריטואל הייתה יצירת הכרה באל ואמונה בו.

בעניין זה אבדוק אם הדיונים הרבים בספרות חז"ל ובפרשנות הפילוסופית של ימי הביניים בזכר יציאת מצרים, הנזכרת בתורה לא רק כסיבה לקיום מצוות שהן זכר למאורע זה²² אלא אף לקיומן של מצוות שאינן קשורות בזיכרון,²³ מבטאים עמדה עקרונית, ולפיה יציאת מצרים היא ראייה למלכותו של האל ולהנהגתו בעולם. עוד אבדוק אם ניתן לעמוד על הבדלים ותמורות בכל תקופה ותקופה בנאמר או בנרמז על מגמת הנחלת הזיכרון שצוינה בזיקה למצוות סוכה, ואם כן – מה הגורמים להבדלים אלו.

18. Ibid, pp. xxxiv; 93-95.

19. Ibid, pp. 93, 111-113.

20. לצד היותם פרשני פשט מן השורה הראשונה רמב"ן נטה לקבלה, ורלב"ג נטה במידה רדיקלית לפילוסופיה אריסטוטלית, ור' אברבנאל מיזג תפיסות שונות ונחשב חותם תקופת הפרשנות של ימי הביניים.

21. לא דנתי כמעט בדברי גדול הפילוסופים היהודים בימי הביניים, ר' משה בן מימון (רמב"ם), כיוון שרבים וטובים ממני כבר דנו בהשקפותיו ובמשנתו החינוכית, וכמו כן הגותו לא נכתבה כפרשנות ישירה ורצופה למקרא.

22. כמצוות שמירת השבת – "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ה' אלקיך משם... על כן צִוְּךָ ה' אלקיך לעשות את יום השבת" (דברים ה, יד).

23. כמצוות הגיונות במידות ובמשקולות – "לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה... אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים ושמרתם את כל חֻקֹתַי" (ויקרא יט, לה-לז).

1. ספרות חז"ל

בויקרא כג, מב-מג, נאמר: "בִּסְפֹּת תִּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בִּסְכּוֹת לְמַעַן יִדְעוּ דְּלִתְכֶם כִּי בִּסְכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹקֵיכֶם".

במקרא אין מקור המספר על ישיבת בני ישראל בסוכה בצאתם ממצרים. על כן נחלקו הדעות בדבר מהותן של סוכות המדבר. במכילתא דר' ישמעאל נאמר:²⁴

סוכות ממש היו דכתיב "ויעקב נסע סכתה... ולמקנהו עשה סכת, על כן קרא שם המקום סכות" (בראשית לג, יז), דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: אין סוכות אלא מקום, שנאמר "ויסעו מסכת ויחנו באתם" (במדבר לג, ו). מה איתם מקום – אף סוכות מקום. רבי עקיבא אומר: אין סוכות אלא ענני כבוד,²⁵ שנאמר "וברא ה' על מכוני הר ציון וכל מקראה ענן יומם ונגה אש להבה ליל, כי על כבוד חפה (ישעיה ד, ה). אין לי אלא לשעבר. לעתיד לבא מניין? ת"ל "וסכה תהיה לצל יומם מחרב (למחסה ולמסתור)", (שם), ואומר: "ופדויי ה' ישובון ושמחת עולם על ראשם" (שם, לה, י). רבי נחמיה אומר "סכתה" – לפי שצריך למד מתחילתו נותן לו הא בסופו.²⁶

אם כן, לדברי ר' אליעזר, המקשר בין הציווי לשבת בסוכה לסוכות המדבר (על פי המשנה), הכוונה לסוכות המשמשות דירת ארעי (ייתכן שעל סמך משמעותן החקלאית של חג הסוכות – חג האסיף, שבתקופתו לן האיכר בסוכה מעין זו).²⁷ על פי חכמים ועל פי דברי ר' נחמיה הכוונה לשם מקום, ביאור המתאים להקשר הדברים בשמות יג, יח-כ²⁸ אך לא לציווי לשבת בסוכה.²⁹ לדברי ר' עקיבא, הכוונה לעננים המציינים גילוי שכינה ושסוכנו על בני ישראל וליוו אותם בדרכם במדבר (ביאור אלגורי הנסמך על הכתוב בשמות יג, כא-כב),³⁰

24. מכילתא דר' ישמעאל (מהדורת הורוביץ-רבין, ירושלים: במבגר את ואהרמן, תש"ך), מסכתא דפסחא, בא, פרשה י"ד, ד"ה "סכתה", על שמות יב, לו.

25. ענני גילוי השכינה, על פי נתן בן יחיאל, הערוך, (פראג: מ' לנדאו, 1819-1835), ערך 'כבוד' (א').

26. מקבילה חלקית לדברים מובאת בספרא (תורת כהנים, מהדורת פיעריקוב, תרע"א), פרשת אמור, פרק י"ז, פסקה י"א. ראוי לציין שבמכילתא דרשב"י (מהדורת אפשטיין-מלמד, ירושלים: מקיצי נרדמים, תשט"ו), שמות יב, לו, ד"ה "סוכותה", מובאת מעין מקבילה הנבדלת בייחוס הדעות לתנאים שנוכרו לעיל, ולפיה "ר' עקיבא אומר סוכות ממש עשו להן בסוכות. ר' אליעזר אומר סוכות – ענני כבוד באו וחנו על גגי רעמסס", וכך בבבלי מסכת סוכה דף י"א, ע"ב, בעניין דברי ריש לקיש שנאמרו בדיון בכלל שקבעה המשנה בסוכה (א, ד) על סכך שבו ראוי לסכך את הסוכה. אך גרסת מכילתא דר' ישמעאל והספרא היא המתאימה לדרכו של כל אחד מהתנאים הנזכרים בה בפרשנות הכתובים, שהרי כדברי זכריה פרנקל (1959), דרכי המשנה, תל אביב: סיני, עמ' 80-84), דרכו של ר' אליעזר במדרש הכתוב הייתה לתפוס את המקרא כמשמעו, ואילו ר' עקיבא קירב את ההלכות הידועות למקרא, ולענייננו – את מצוות סוכה לידוע על פי הכתוב על אודות השגחת ה' על עמו במדבר, כמהות העניין. ייתכן שבמכילתא דרשב"י ובבבלי חל שיבוש, שהרי ר' עקיבא היה תלמידו של ר' אליעזר, וייתכן שישנה כאן התבססות על מסורת אחרת.

27. כלומר סוכה המיועדת בדרך כלל לשימוש של איכרים או שומרי פרות הלנים בשדות ובכרמים ואינה אוהל (סוכה כגון זו הייתה סוכתו של יונה [ויצא יונה מן העיר... ויעש לו שם סכה וישב תחתיה בצל" (יונה ד, ה)]. וכך על פי דברי חכמים בברייתא בבבלי, מסכת סוכה, ח', ע"ב: "סוכת קייצים... סוכות שומרי פירות, סוכה מכל מקום כשרה ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה".

28. שמות יג, יח-כ: "ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף... ויסעו מסכת ויחנו באֶתם בקצה המדבר".

29. כמו כן על פי במדבר לג, ה-ו – "ויסעו בני ישראל מרעמסס ויחנו בסכת ויסעו מסכת ויחנו באֶתם אשר בקצה המדבר" – לא היה אירוע מיוחד במקום זה שבשלו יצווה האל לשבת דווקא במקום זה לדורות.

ועננים מעין אלה ילוו את ישראל אף בזמן שיבתם מהגלות. כלומר ר' עקיבא מקשר בין הפסוקים לא רק באופן פילולוגי, ולפיו פירוש המילה 'סוכה' הוא ענני כבוד, אלא אף באופן רעיוני, ולפיו בגאולת העתיד יהיו אותם מוטיבים שבגאולה ממצרים.³¹

במקבילה חלקית לדברים במכילתא דר' ישמעאל, שעילתה אי בהירות במהות 'סוכות' בכתוב "ויסעו מסכות ויחנו באֶתֶם" (שמות יג, כ) וסמיכות הדברים לכתוב "וה' הלך לפניו יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך" (שם, כא) יש חזרה על ביאוריהם של ר' נחמיה ושל חכמים ועל ביאורו של ר' עקיבא דלעיל.³²

ביאורם של ר' נחמיה וחכמים מובא ללא אסמכתאות, אך מצוטטות שם האסמכתאות שהובאו לעיל לביאורו של ר' עקיבא, ונסמך לכך דיון שנערך בין תנאים בדבר מספר ענני הכבוד שליוו את ישראל במדבר.³³ לפיכך אפשר לשער שביאורו של ר' עקיבא הועדף בעיני עורך המכילתא.

גם על פי תרגום יונתן לשמות יב, לז, "ויסעו בני ישראל מרעמסס סִפְתָּה" – "ונטלו בני ישראל מן פילוסין לסוכות מאה ותלתין מילין תמן אתחפיו שבעת ענני יקרא"³⁴ – יש קשר בין המסע לסוכות ובין שבעת ענני הכבוד שסוככו על ישראל במדבר, כלומר ביאורו של ר' עקיבא שיקף כנראה מסורת ידועה.³⁵ בפסיקתא דרב כהנא³⁶ נאמר על דברי ישעיהו על אודות יום ה' "וספה תהיה לצל יומם מחרב" (ישעיהו ד, ו):

כתיב חג הסִפְתָּה תעשה לך שבעת ימים (דברים טז, יג). למה ישראל עושים סוכה, לניסים שעשה להם הקב"ה בשעה שיצאו ממצרים, שהיו ענני כבוד מקיפין אותם ומסוככות עליהם, שנאמר כי בסכות הושבתי את בני ישראל... למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל (ויקרא כג, מג). א"ל הקב"ה לישראל: בני, היו אתם עושין את הסכות ודרים בתוכה שבעת ימים, כדי שתהיו נזכרים הניסים³⁷ שעשיתי לכם במדבר. ואע"פ שאתם עושין את הסוכה אין אתם גומלין אלא פורעין³⁸ לו, שנאמר כי בסכות הושבתי.

30. "וה' הלך לפניו... לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה".
 31. להרחבה ראו Jeffrey L. Rubenstein (1995), *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods*, Georgia Brown University, p. 253.
 32. מהדורת מ"י כהנא, ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 30, ד"ה "ויסעו מסכות ויחנו" (שמות יג, כ).
 33. שם, ד"ה "וה' הלך לפניו יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך" (שמות יג, כא).
 34. המבוסס על תרגומים עתיקים ולא נערך לפני המאה השמינית (ונקרא אף תרגום ירושלמי).
 35. על פי הערוך (ערך 'סך' 4), הפעל 'ס-כ-כ' עניינו כיסוי והגנה, ופירש שם קאהוט (ספר ערוך השלם, מהדורת ח"י קאהוט, וינה תרפ"ו, ערך 'סך' 4, כי ההגנה ניתנת על ידי מעין גג. על פי הבנה זו המושג 'סוכות' בעניינו אינו שם מקום.
 36. פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, נספח ב' – 'פרשה אחרת', ד"ה "וסכה תהיה לצל יומם מחרב" (ישעיהו ד, ו).
 37. בהשאלה – מעשה פלא ואות, כגון במדבר כו, י: "ותפתח הארץ את פיה ותבלע אתם... ויהיו לנס". וכך על פי ספר ערוך השלם, ערך 'נס' (ב), כרך 5, עמ' 350.
 38. מתנהגים בהדדיות, על פי הערוך, ערך 'פרע'.

אף על פי דברי הפסיקתא, שאינה מזכירה אפילו אחד מהמפרשים המובאים במכילתא להוציא פירושו של ר' עקיבא, אפשר לומר שהמסורת שלפיה סוכות המדבר היו ענני כבוד הייתה ידועה.³⁹ מטרת הפסיקתא להסביר את הקשר הסיבתי שבין ענני גילוי השכינה (סוכות המדבר כתפיסת ר' עקיבא)⁴⁰ ובין מצוות סוכה, ועל פיה ניתן להבין כי המטרה האופרטיבית של המצווה היא הנחלת זיכרוננו הקולקטיבי של סיכון האל על עמו באמצעות ענני הכבוד במדבר. לפיכך מטרת הישיבה בסוכה כדירת ארעי היא שימור זיכרון הנסים שעשה האל לעמו. ומכאן (כהשלכה, למשל, מדברי ה' לפרעה "והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן... למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ" [שמות ח, יח]) מטרת העל – הכרה בגדולתו.

בעניין זה עולות השאלות האלה:

- א. לשם מה זקוק האל להכרה של בני אנוש בו?
- ב. כיצד הישיבה בסוכת ארעי, המיועדת להיות בית פיזי לאדם במהלך החג, משמשת זיכרון לגילוי השכינה באמצעות ענני הכבוד?

א. המשנה בסוכה (ב, ט) ממשיכה את האוכל ושוותה בסוכה בחג הסוכות ל"עבד שבא למזוג כוס לרבו" לאור הכתוב "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלקיך... בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה' ריקם" (דברים טז, טז). ההמשלה שבמשנה מזכירה וממחישה את קיום מצוות העלייה לרגל בחג הסוכות⁴¹ ואת הקרבת הקרבנות בחג זה בבית המקדש. ובברייתא בבבלי אומר ר' יהודה בן בתירה⁴² "כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה" (סוכה ט, ע"א), כלומר אף ר' יהודה בן בתירה משווה בדבריו אלה את השחייה בסוכה להקרבת הקרבנות בבית המקדש.⁴³

על פי שני המקורות דלעיל, הישיבה בסוכה היא זיכרון לעבודת האל שהתבטאה בזמן שבית המקדש היה קיים בעיקר בעבודת הקרבנות. כלומר מקורות תנאיים אלה כמקורות רבים אחרים במשנה⁴⁴ מעידים על קיום מצוות העלייה לרגל למקדש בחג

39. כך אף לדעת J.L. Rubenstein (supra footnote 31), p. 243 (n. 15).

40. וכן על פי תרגום אונקלוס לויקרא כג, מג: "ארי במטלת עננין אותיבית ית בני ישראל באפקותי יתחון מארעא דמצרים".

41. להרחבה בעניין מרכזיותו של המקדש בחג הסוכות בתקופת בית שני עיי' J.L. Rubenstein (supra footnote 31), pp. 99-101.

42. לדברי ח' אלבק (מבוא למשנה, ירושלים: מוסד ביאליק, תל אביב: דביר תשי"ט, עמ' 226), היו כמה תנאים שנקראו בשם זה. לכן קשה לקבוע בוודאות למי מהם הכוונה כאן. בהנחה שהכוונה לר' יהודה בן בתירה, ראש ישיבת נציבין שבבבל, לא ברור אם הדברים נאמרו לפני חורבן הבית השני או לאחריו, ואף לא ברור אם נאמרו כשבא לבית הוועד ביבנה או כשבאו תנאים מארץ ישראל לשיבתו בנציבין.

43. ועל פי דבריו, כשם שקרבן חגיגה הוא קדוש ואסור בהנאה עד לאחר הקרבת האימורין על המזבח, כך אסור ליהנות מעצי הסוכה לדבר אחר מלבד הישיבה בסוכה. את תפיסתו אפשר אולי לסמוך על הכתוב "אחת שאלתי מאת ה'... שבתי בבית ה'... כי יצפני בספָה" (תהלים כז, ד-ה), ושם משמשת הסוכה שם נרדף למקדש.

44. כגון הלכות שמחת בית השואבה, על פי מסכת סוכה, ה, א-ד, והלכות מצות הקהל (דברים לא, י-יב), על פי מסכת סוטה ז, ח.

הסוכות⁴⁵ לשם ביטוייה של זיקת העם בארץ ובחור'ל לאלוקים ולמקדש המזכיר את מלכותו,⁴⁶ ודרכי עבודת ה' שבו שימשו להם דוגמה והשפיעו על עולמם הרוחני.⁴⁷ על פי דברי שמואל לשאול "החפץ לה' בעלות וזבחים כשמע בקול ה', הנה שמע מזבח טוב..." (שמ"א ט"ו, כ"ב), ועל פי דברי ישעיהו לעם שביהודה "למה לי רב זבחים יאמר ה'... רחצו הזכר" (ישעיהו א, יא-טז), האל אינו זקוק לקרבנות. בעקבות זאת עולה מדברי ר' יהודה בן בתירה דלעיל שכשם שהאל אינו זקוק לקרבנות, כך אינו זקוק לגמול על שהגן על עם ישראל במדבר, אך ההכרה בו וזכרון חסותו באמצעות הישיבה בסוכה נחוצים לבני האדם כפי שנחוצים להם הקרבנות לשם דבקות באל.⁴⁸

2. פרשנות פילוסופית של ימי הביניים

רמב"ן מסביר בביאורו לויקרא כג, מג, ד"ה "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל":

ענני כבוד-לשון רש"י, והוא הנכון בעיני על דרך הפשט, כי צוה שידעו הדורות את כל מעשה ה' הגדול אשר עשה עמהם להפליא, ששכן אותם בענני כבוד כסכה, כענין שנאמר (ישעיהו ד, ה-ו) 'וברא ה' על כל מכון הר ציון ועל מקראה ענן יומם ועשן ונגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חפה. וסכה תהיה לצל יומם מחרב... ומפני שכבר פירש שענן ה' עליהם יומם ועמוד האש [ב]לילה,⁴⁹ אמר סתם 'כי בסוכות הושבתי' (ויקרא, שם). והנה צוה בתחלת ימות החמה בזכרון יציאת מצרים בחדשו ובמועדו, וצוה בזכרון הנס הקיים הנעשה להם כל ימי עמידתם במדבר, בתחילת ימות הגשמים. ועל דעת האומר [ש]סוכות עשו להם – החלו לעשותם בתחילת החרף מפני הקור כמנהג המחנות, לכן צוה בהם בזמן הזה. והזכרון, שידעו ויזכרו שהיו במדבר, לא באו בבית ו'עיר מושב לא מצאו', (תהלים קז, ד) ארבעים שנה, והשם היה עמהם, לא חסרו דבר.⁵⁰

45. על פי המקרא (במדבר כט, יב-לט), בחג זה מרובים קרבנות הציבור מבשר המועדים, ועל פי המשנה (סוכה, ד, ד-סוף פרק ה') מרובים המצוות והמנהגים (כגון ניסוך המים, זקיפת ערבה וחביטתה ביום ז' בסוכות, נטילת ארבעת המינים והקפת המזבח).

46. אף כי אין עדות ממשית שמספר העולים בו היה שונה מבחגים אחרים (יוסף תבירי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: מאגנס 2000, עמ' 156), ולמשל על פי מסכת ביכורים, פרק ג', רבו העולים לרגל גם לשם הבאת ביכורים בין שבועות לעצרת.

47. עם זאת יש לציין שעל פי דברי רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו במכילתא דר' ישמעאל, מהדורת מ"י כהנא, עמ' 96, פסקאות ו-ז), ועל פי מקורות נוספים רבים זלזלו בבית המקדש ובמצוות העלייה בדורות האחרונים לימי הבית.

48. אישור להבנה ולפיה ההכרה באל נחוצה לבני האדם ולא אלא אפשר למצוא על פי המקבילה בשינויים קלים לנאמר בפסיקתא דרב כהנא שהובא לעיל ומצוי במדרש תנחומא: "אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: בעולם הזה אמרתי לכם שתעשו סוכה לשלם לי [את] גמולי שגמלתי עמכם, שנאמר 'בסכת תשובו... למען ידעו דרתיכם כי בסוכות הושבתי', ואני מעלה עליכם כאילו אתם גומלים לפני. אבל לעתיד לבא אני אופיע במלכותי ואני מגן עליכם כסכה, שנאמר 'וסכה תהיה לצל יומם מחרב' (ישעיהו ד, ו) (תנחומא, מהדורת זונדל, ירושלים: אשכול, תשל"ב, פרשת אמור, פסקה כ"ב, ד"ה "ולקחתם לכם ביום הראשון" [ויקרא כג, מ]).

49. על פי שמות יג, כא-כב (ובעניין המשכן – שם, מ, לח).

50. פירוש הרמב"ן על התורה, ירושלים: מכון ירושלים, תשס"ח.

בדבריו אלה דן רמב"ן בשאלה מה מהותן של סוכות המדבר, שאת זיכרוןן יש להנחיל לדורות. בתשובה לשאלה זו רמב"ן מביא שני פירושים: פירוש אחד הוא משבח ומזדהה אתו⁵¹ ובו מוצג נס גלוי⁵² הוא ענני הכבוד, כשיטת ר' עקיבא.⁵³ אחד הקשיים העולים מפירושו זה הוא מדוע יש לקיים את מצות סוכה בכניסת החורף דווקא, הלוא ענני הכבוד היו בבחינת נס מתמיד שאירע בכל יום שבו בני ישראל הלכו במדבר לאחר יציאתם ממצרים? תשובת הרמב"ן היא שחג הפסח שנקבע לראשית הקיץ נועד להיות זכר לנס הגאולה ממצרים, ונס ה"סוכות" הונצח אפוא בראשית החורף (כלומר המועד שנקבע לחג הסוכות משלים את המועד שנקבע לחג הפסח).

הפירוש השני שמביא רמב"ן הוא שהכוונה לסוכות שהיו מעין בתים,⁵⁴ כשיטת ר' אליעזר.⁵⁵ על פי פירוש זה אמנם קל יותר להסביר מדוע יש לחוג את חג הסוכות בתחילת החורף ("מפני הקור"), אולם עליו עולה שאלה: מדוע יש צורך בזיכרון סוכות אלו, והלוא אפשר להניח שסוכות מעין אלו בנו בני ישראל עצמם,⁵⁶ ואם כן אין הן בבחינת נס? תשובתו היא שאף שגם בני ישראל בנו לעצמם סוכות, הרי לא היו אלה בתי קבע, והאל הוא שדאג לכל מחסורם בשנות נדודיהם הרבות במדבר. כלומר על פי דברי רמב"ן יש בזיכרון "סוכות המדבר" באמצעות הישיבה בחג הסוכות משום הודאה לאל על חסדו המתמיד לישראל במשך ארבעים שנה אם באמצעות נס גלוי על פי הפירוש הראשון אם באמצעות סיפוק כל צורכיהם של ישראל במדבר על פי הפירוש השני.

לאור זאת אדון בשאלות האלה:

א. מה ייחודה של יציאת מצרים, שאת זיכרונה הקולקטיבי יש להנחיל בהזדמנויות רבות?⁵⁷

ב. מדוע יש לתת את ה'תזכורת' השנייה לנס זה דווקא בסתיו, שבו נחלש חום השמש, ואין בישיבה בסוכה משום מאמץ מיוחד?

א. נראה שהקושיה בדבר הצורך להנחיל את זכר יציאת מצרים בהזדמנויות רבות העסיקה כבר את רמב"ן, שכן רמב"ן מציין בדבריו לעיל (על סמך הכתוב במקרא)⁵⁸

51. על פי דבריו "והוא הנכון בעיני על דרך הפשט".

52. "פלא שמהותו שבירה גלויה של הפעילות הסדירה של הטבע, ועל כן האדם הניצב מול אירוע כזה נוכח בעליל בהתערבות האל", על פי הגדרתו של מ' הלברטל לעמדת רמב"ן (על דרך האמת – הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2006, עמ' 155).

53. עיין סעיף 1.

54. לפירוש זה משתמש רמב"ן בצירוף "ועל דעת האומר". על פי השוואת השימוש בצירוף זה כאן לשימוש בו במקומות אחרים, כגון בעניין שור מועד (שמות כא, לו, ד"ה "ולא ישמרנו בעליו"), בעניין הציווי לבני לוי להרוג בעם ישראל לאחר חטא העגל (שם לב, כז, ד"ה "ואמר אלקי ישראל") אפשר לומר שדעה זו נראתה לו סבירה ומנומקת, אף אם לא הועדפה על ידו.

55. עיין סעיף 1.

56. כפי שיעקב בנה סוכות עם שובו מחרן, על פי הכתוב "ולמקנהו עשה סֶפֶת" (בראשית מג, יז).

57. כגון בפסח ובסוכות ובמצוות נוספות, כגון מצות אהבת הגר ואי הונאתו (ויקרא יט, לג-לד).

58. כגון "שמלתך לא בלתה מעליך ורגליך לא בצקה זה ארבעים שנה" (דברים ו, ד).

שיציאת מצרים הייתה מופת ייחודי שכן הנסים שאירעו במהלכה נמשכו תקופה ארוכה, ועל כן רבה חשיבותה.

הסבר נוסף אפשר למצוא בביאורו של רמב"ן לשמות יג, טז (בזיקה למצוות תפילין, שניתנה אף היא זכר ליציאת מצרים), ד"ה "ולטטפת בין עיניך", ובו הוא מבהיר את חשיבותו של נס כגון יציאת מצרים ובעקבות זאת את מגמת הנחלת זכרוננו:

הנה מעת היות עבודה זרה בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה מהם כופרים בעיקר ואומרים כי העולם קדמון, כחשו בה' ויאמרו לא הוא. ומהם מכחישים בידיעתו הפרטים... ומהם שידור בידיעה ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח בהם האלקים בהם, ואין עמם עונש או שכר, ואומרים עזב ה' את הארץ. וכאשר ירצה האלקים בעדה או ביחיד ויעשה עמם מופת בשינוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כולם. כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוה מחדשו, ובעבור כי הקב"ה לא יעשה אותו ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון ואות לאשר ראו עינינו, ונעתיק הדבר אל בנינו, ובניהם לבניהם עד דור אחרון והחמיר מאד בענין הזה... והצריך שנכתוב כל מה שנראה אלינו באותות ובמופתים על ידינו ועל בין עינינו, ולכתוב אותו עוד על פתחי הבתים במזוזות, ושנזכיר זה בפנינו בקר וערב... ממה שכתוב 'למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך' (דברים טז, ג), ושנעשה סוכה בכל שנה, וכן כיוצא בהן מצות רבות זכר ליציאת מצרים. והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישנת[חכו], ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת אלקים... וכוונת כל המצוות שנאמין באלקינו ונודה לו שהוא בראנו...⁵⁹ ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים, שהם יסוד התורה כולה. שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שיאמין שכל דברינו ומקרינו כולם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות – יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהן – יכריחנו ענשו, הכל בגזרת עליון.⁶⁰

אם כן, חשיבותם של הנסים הגלויים (כסוכות המדבר וכנסים נוספים שאירעו ביציאת מצרים) היא שהם אישור והוכחה לשלושת יסודות הדת: בריאת העולם על ידי האל, הנהגתו בעולם והשגחתו, ובהם נכללים הנסים "הנסתרים" – מעשי האל הנראים לאדם כדרך הטבע.⁶¹ כמו כן על פי דבריו כיוון שהנסים הגלויים הם חד-פעמיים, נודעת חשיבות בהזכרתם המתמשכת והתמידית. לפיכך מטרת הנחלת

59. בהמשך דבריו שם רמב"ן מביא הוכחות מהמקרא לאישוש תפיסתו זו את אחדותו של האל, (שלא רק נגד דעת המצרים), כגון השגחתו של האל על בני ישראל באמצעות הפלייתו את בתיהם מבתי המצרים במכת ערוב – "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ" (שם ח, יח) – רמז לבריאת האל את העולם יש מאין, וכגון הנאמר במכת ברד "למען תדע כי אין כמוני בכל הארץ" (שם יב, יב) – רמז ליכולתו העילאית.

60. הרחבה בנדון אפשר למצוא בביאור רמב"ן שם, כ, ב, ד"ה "אנכי ה' אלקיך": "ויאמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים' כי הוצאתו אותם משם תורה על המציאות ועל החפץ... וגם תורה על החדוש... ותורה על היכולת, והנה היכולת תורה על הייחוד... ואמר להם זה לאמר שהם חייבים שיהיה השם... לאלקים להם, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים... וזו המצוה תקרא בדברי רבותינו (רב ור') היא בבבלי, מסכת ברכות, י"ג, ע"ב) קבלת עול מלכות שמים".

61. מ' הלברטל (ראו הערה 52), עמ' 155. (להרחבה עינו שם, עמ' 158-159; 347).

זיכרונם באמצעות קיום מצוות סוכה כאחת מכמה מצוות שנקבעו זכר ליציאת מצרים מעבר להשרשת האמונה באל והביטחון בו היא קישור היחיד לעברה ההיסטורי-לאומי של אומתו שנפדתה מעבדות מצרים לשם עבודת ה' וקבלת עול מצוותיו.

בדבריו אלה של רמב"ן ניכרת תמורה יחסית לדברי הפסיקתא דלעיל: ההכרה באל והאמונה בו אינה מוצגת כמטרה עיקרית אלא כשלב ביניים לקראת מגמת העל – קבלת עולו של האל וקיום מצוותיו. בעקבות זאת מן הראוי לברר מהו הגורם לתמורה זו, ומהי מטרתו של רמב"ן בכך.

בתיאורו בכתביו את ויכוחו הפומבי עם היהודי המומר פאולוס כריסטיאני בברצלונה (1263), מספר רמב"ן: "אחרי כן קם פראי⁶² פול רמון די פניא פורטי ודרש בעניין השילוש ואמר שהיא חכמה וחפץ ויכולת... אז עמד פראי פול ואמר כי הוא מאמין בייחוד גמור, ועם כל זה יש בו שילוש".⁶³

ברישא של ביאורו של רמב"ן שהובא לעיל אפשר לראות משום שלילתו של רעיון השילוש המייצג את הכפירה במהותו האמתית של הקב"ה. כמן כן על פי הנימה הפולמוסית הנלווית להמשך דבריו ("ומהם ש... יעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר") אפשר לראות בהם חלק מעימות רעיוני תיאולוגי עם האמונה הנוצרית, ולפיה הישועה מן החטא מושגת באמצעות ישו. ובדבריו שבסיפא ("ובעבור כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר") אפשר לראות חלק מעימות רעיוני-תיאולוגי עם פילוסופים שאינם מאמינים במעורבות אלוהית בהיסטוריה.

יש לציין, שהחל משנת 1251 הוכרחו יהודי ספרד הנוצרית להקשיב ל"ראיות" הנוצרים להיותם עם ישראל האמיתי (Verus Israel) בנאומו הסתה של כמרים, מפי נזירים פרנציסקנים ודומיניקנים שהסתובבו בה לשם שכנוע היהודים והמוסלמים להמיר את דתם לנצרות⁶⁴ ובאמצעות ויכוחים עם מלומדים נוצרים ומומרים, כגון ויכוחו הפומבי של רמב"ן הנזכר לעיל.⁶⁵ אפשר להניח שאותם נאומו הסתה וויכוחים תיאולוגיים פומביים הם שהביאו את רמב"ן לראות חשיבות רבה בהנחלת זכרה של יציאת מצרים לדורות: לא רק לשם הכרה באל ובאחדותו והגברת האמונה בו אלא אף לשם קבלת עולו כצאצאים לעם ישראל, שקיבל עליו עול תורה ומצוות במעמד הר סיני. וייתכן שמטרתו בכך הייתה אי המרת הדת היהודית.

62. חבר – כינוי לנזיר.

63. רעיון שלפיו מלכות האל מורכבת משלש ישויות: האב, הבן ורוח הקודש (כדברי אתנסיסוס, בישוף אתונה במאה החמישית, או כדברי פאולוס כריסטיאני [פראי פול], ולפיהם השילוש הוא "החכמה החפץ והיכולת").

64. R. Chazan, *Daggers of Faith*, Berkeley: University of California, 1989, pp. 38-48.

65. בארבע צורות חדשות של ויכוחי דת כחלק מהחרפת הפולמוס הדתי נגד היהדות, שבשלו אף נשרף התלמוד בצרפת ובאיטליה (על פי עמוס פונקנשטיין, התמורות בוויכוח הדת שבין היהודים לנוצרים במאה ה"ב, ציון 33, 1968, עמ' 125-144).

עוד אפשר להניח שדבריו אלה של רמב"ן נבעו מחששו כמנהיג יהודי ארגוניה בדורו ומתווה דרכם שישאל ייגררו אחר תפיסתם של הפילוסופים האריסטוטליים ולפיה העולם הוא קדמון, שכן כך אף יוצא שיכולתו של האל מוגבלת, וכפרו באל ובתורתו.

ב. נראה שהקושיה בדבר הרציונל לציווי לשבת בסוכה דווקא בסתיו העסיקה כבר את רלב"ג, שכן בסיכום ביאורו לפרשת המועדים (ויקרא כג), 'התועלת הראשונה', אמר:

והנה בראש החדש השביעי יחל להחלש כח השמש בשוב להתרחקו מהפאה המיושבת, והוא דומה מתקופת שנות האדם לתקופה אשר היא בסוף חייו. והוא מבואר שאדם שהתיישר בנימוס התוריי והגיע לזה הזמן שיכנסו בו הכוחות הגופיות ויחלשו, הנה אז יתחזק שכלו ויזך אורו.

ובתועלת השלישית:

כי בזאת התקופה אשר היא מתיחסת לתקופת סוף חיי האדם, הוסר הרבה מהמסך אשר היה לשכל מפאת החומר והוא אז חלוש – כמו סיכוך הסכה שהוא חלש מאד מסיכוך הבית וקיריו, עד שכבר יעבור בו ניצוץ השמש.⁶⁶ ולזה ראוי שיכנס אז האדם בכמו אלו ההשגות⁶⁷ האלקיות עם מה שהגיע לידו מההשגה בסודות הדברים הטבעיים, אשר תשלם לו בחקירה בענייני אלו הנמצאות.⁶⁸ ולא יקצר בזה ויחשוב שאין ראוי לאדם שיחקור כי אם במציאות הדברים הנכבדים – כמו הבעלי חיים ומה שלמעלה מהם, להיות הצעה ומבוא להשגת ה' יתעלה. כי מה שנדע יותר מנימוס הנמצאות וסדרם ויושרם, תהיה השגתנו בה' יתעלה יותר חזקה.⁶⁹

אם כן, באמצעות קישור אלגורי בין הסתיו, שבו נחלש חום השמש בחלקו הצפוני של כדור הארץ, ושב חל חג הסוכות, ובין סכך הסוכה הרפוי שאינו אטום לקרני שמש⁷⁰ ובין היחלשות כוחו הפיזי של האדם בימי שיבתו ולאפשרות של חדירת קרן אור מבעד למחיצות (משל להארה שכלית שאליה יכול האדם להגיע דווקא בערוב ימיו),⁷¹ רלב"ג רמז שזמנה של ה'תזכורת' לנס באמצעות הישיבה בסוכה חשוב לחיזוק האמונה בקב"ה, שכן דווקא בתקופה זו האדם מסוגל לעיין (כדרכו של הפילוסוף הנשען על המסורת) ולשלב את הבנתו המדעית בבריאת העולם, בחוקי

66. קרני שמש, על פי 'קלצ'קין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ברלין: אשכול, 1926-1934, ערך 'ניצוץ'.

67. תפיסות, הבנות בעזרת הכוח השכלי והחושי של האדם. שם, ערך 'השגה'.

68. כלומר חוקי הטבע.

69. חמשה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבנו לוי בן גרשום (רלב"ג), מהדורת ב' ברנר וא' פרימן, מעלה אדומים: מעליות, כרך 3/2, תשס"ו.

70. המזכיר את ענני הכבוד כשיטת ר' עקיבא, על פי דבריו שם: "להזכיר הפלא העצום שעשה ה' יתעלה לאבותינו, אשר הנחה אותם בעמוד אש וענן בהיותם במדבר".

71. אפשר לבסס את דבריו אלה, שלפיהם קיים בזקנה יחס הפוך בין כוחות הגוף לשכל (כאשר הגוף נחלש השכל מזדכך), על דבריו של רמב"ם במורה נבוכים ג, נא, מהדורת ש' אבן תיבון: "כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף... יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו".

הטבע ובקיומו ובמהות העצמים⁷² שבו עם תבונה שכלית-רוחנית לסתרי הדת והאמונה. ואם לא ימעט בכך אלא יחקור לפרטי פרטים, יהיה לו בסיס להבנת מהות האלוקות ודרכיה ולאמונה באל.

על פי דבריו אלה, שבהם ניכר ניסיונו של רלב"ג לגשר בין השקפת החיים המדעית ובין הכתוב במקרא, אין תמורה במגמת ההכרה באל ובאמונה בו לעומת דברי הפסיקתא דלעיל, אך החידוש בהם הוא במתודה הנדרשת לשם הגעה לכך בתהליך הנחלת הזיכרון באמצעות מצוות סוכה: עיון משולב בחוקי הטבע שברא ה' ובעיקרי הדת על מנת להבין את דרכי הנהגתו של הקב"ה בעולם ולחזק את האמונה בו. במתודה זו ניכר חידוש אף לעומת המתודה הפילוסופית שנקט רמב"ן בביאורו לעיל: עיון בדרכי ה' על פי המקרא (בעיקר) על מנת להגיע לאותה מטרה ואף יותר מכך.

ב. פיתוח היכולת המוסרית

ממדרשיהם של תנאים ושל אמוראים ארץ-ישראליים עולה שמגמת הנחלה נוספת של זכר יציאת מצרים הייתה פיתוח היכולת המוסרית של הפרט. מגמה זו מתבטאת כבר בקשר שקושרת התורה בין איסור הונאת הגר ובין זיכרון הגזרות במצרים וישועת ה', על פי הכתוב "וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים" (שמות כב, ב), ובקשר שהיא קושרת בין איסור רמאות בדין ובמשא ומתן ובין ישועת ה' זו, על פי הכתוב "לא תעשו עֵוָל במשפט במדה במשקל ובמשורה... אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" (שם כה, לג-לח). להלן אבקש לעמוד על תמורות שחלו במגמה של פיתוח היכולת המוסרית באמצעות זכר יציאת מצרים האמור במצוות סוכה ולחשוף את גורמיהן. כאמור, בויקרא כג, לט-מג, כתוב:

אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי... תחגו את חג ה' שבעת ימים... ולקחתם לכם ביום הראשון... כפת תמרים...⁷³ ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים... בספת תשבו שבעת ימים... למען ידעו דורותיכם כי בספות הושבתי את בני ישראל בהוציא אתם מארץ מצרים.

ובדברים טז, יג-טו: "וחג הספות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך". מה מטרת הזכירה הקולקטיבית הנרמזת בכתוב בויקרא שהובא לעיל, שנוספה לשם הכרה באל והגברת האמונה בו?

72. המהות ("הסיבות") מורכבת מחומר, צורה (ייחוד או כוח), פועל (יוצר) ותכלית (על פי משה בן מימון, מלות ההגיון, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ט, שער ט'), ויוצר היקום הוא ה', ("כי ענין הפועל אצלנו, ממציא הצורות בחמרים, והוא האל יתברך (אפילו לפי דעת הפילוסופים) (שם).

73. לולב – חרית (ענף) של דקל שצמחה, אך עליה עדיין לא נפרדו (אלא היא נראית כשרביט) – על פי דברי ר' יוחנן בן ברוקה במשנת סוכה ד, ו, ועל פי הדיון שם, ג, א, בכשרותו של לולב ש"נפרדו עליו" (כך אף על פי דברי רמב"ם, משנה תורה, זמנים, הלכות לולב, פרק ז', הלכה א').

1. ספרות חז"ל

בתוספתא סוכה א, ד, נאמר: "סוכה גזולה פסולה". ועל כך ראוי לשאול: מדוע ראתה התוספתא צורך להדגיש שאי אפשר לקיים את מצות הישיבה בסוכה (שנועדה כנראה להזכיר את נס ענני הכבוד שסוככו על ישראל במדבר בצאתם ממצרים)⁷⁴ בסוכה גזולה, הלא הגזל נחשב כבר במקרא מעשה שלילי⁷⁵ ונאסר.⁷⁶ ואם כן ברור שלא ייתכן שתנאים יתירו להשתמש בסוכה גזולה לשם קיום המצווה? כלומר מה מגמת הנחלת הזיכרון הנלמדת בעקיפין מקביעה זו? בירושלמי נאמר:

סוכה גזולה – אית תניי תני כשירה ואית תניי תני פסולה. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי: מאן דאמר כשירה – בשגזל קרקע, מאן דאמר פסולה – בשגזל פסל.⁷⁷ ואיפשר שלא ייקשר? במיישב מלמעלה. רבנן דקיסרין בשם ר' יוחנן: בין זה ובין זה פסולה. אי זו היא גזולה פסולה? כל שהוא נכנס בתוך סוכתו של חבריו שלא מדעתו. בהדא גמליאל זוגא עבד ליה מטלא גו שוקא. עבר רשב"ל, אמר ליה: מאן שרא לך.⁷⁸

לדעת ר' יהושע בן לוי, הכוונה ב"סוכה גזולה" לסוכה שהסכך שלה עשוי מקנים שהם פסולת של הגורן או מענפים שהם פסולת של היקב (ולא לסוכה שנבנתה על קרקע שנגזלה). הגמרא מדייקת בדבריו על סמך קביעת המשנה, ולפיה "חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין אין מסככין בהם, וכלן שהתירן כשרות" (סוכה א, ה). מכאן שאם אדם התיר את חבילות הפסולת שהביא מהגורן או מהיקב ואפילו אגד אותן לאחר מכן, הרי הפסולת ראויה לסכך. הגמרא מבהירה שכוונתו של רשב"ל היא לסכך העשוי מפסולת שהובאה בצרורות והונחה על הסוכה על מנת ליבשה, ושיועדה למצווה רק לאחר מכן, כלומר, הייתה כאן מעין גנבת דעת. מכל מקום, על פי דברי ר' יוחנן הסוכה תהא בגדר גזולה ועל כן פסולה לא רק אם הסכך לא יועד מלכתחילה לסיכוך הסוכה והונח קשור כפי שהובא אלא אף אם הסכך כשר אך הסוכה עומדת על קרקע שנגזלה. וכך נלמד גם משאלתו של ר' יהושע בן לוי לגמליאל זוגא, שעשה סוכתו ברשות הרבים.⁷⁹ מדברי רשב"ל ולפיהם

74. על פי תפיסתו של ר' עקיבא שהתקבלה במסורת (ושנוכרה ונדונה בהרחבה בסעיף א').
75. כגון על פי הכתוב "ותשחת הארץ לפני האלקים ותמלא הארץ חמס... ויאמר אלקים לנח קץ כל בשר בא לפני" (בראשית ו, יא-יג).
76. "נפש כי תחטא ומעלה מעל בה וכחש בעמיתו... בגזל... והיה כי יחטא ואשם... ואת אשמו יביא לה' איל תמים (ויקרא ה, כא-כה).
77. פסולת הגורן או היקב. וכך על פי ביאור קרבן העדה שם, ד"ה "בשגזל פסל".
78. ירושלמי מסכת סוכה דף נ"ג, ע"ג (פרק ג', הלכה א'). הסבר המעשה: גמליאל זוגא עשה לו סוכה בשוק, ועבר שם ריש לקיש ושאל אותו: מי התיר לך לעשות סוכה כאן.
79. יש לציין שעל פי ביאור קרבן העדה, בדיעבד הסוכה לא נפסלה, שכן קרקע של רשות הרבים אינה נעשית בפועל רשות היחיד, ויוצא שלא נגזלה (ביאור קרבן העדה, מהדורת פיעטריקוב, שם, דף י"ב, ע"ב, ד"ה "עבר רשב"ל). לא כן על פי ביאור פני משה (שם), שאף לדעתו לא ניתן לגזול בפועל קרקע של רשות הרבים, אלא שלדעתו הסוכה נחשבת שאולה ולכן נפסלה (ביאור "פני משה" שם, ד"ה "כהדא"). את דבריו אפשר לסמוך על דברי ר' אליעזר (בן הורקנוס) בספרי דברים: "כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חברו, כך אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב

סוכה העשויה מסכך שנגזל פסולה ומדיוקה של הגמרא שם בדבריו אפשר שהתוספתא ראתה צורך להדגיש שאי אפשר לקיים את מצוות הישיבה בסוכה זכר ליציאת מצרים באמצעות סוכה גזולה, וכאן הכוונה לפתח את יכולתו המוסרית של האדם.

לשם חיזוק הבנה זו בעניין סוכה גזולה נעיין בדבריהם של תנאים ושל אמוראים בסוגיית לולב הגזול (גם בעקבות השוואתם של ר' אליעזר וחכמים בין ההלכות הקשורות לשתי מצוות אלו שיש לקיים בחג הסוכות), על פי הנאמר בספרי ובבבלי.⁸⁰

במשנת סוכה ג, א, נאמר: "לולב הגזול... פסול". על פי קביעת המשנה לא ניתן לקיים את מצוות נטילת לולב, שהוא אחד מארבעת המינים שנצטוו ישראל ליטול בחג הסוכות,⁸¹ בלולב שנעשק. מדוע ראתה המשנה צורך להדגיש שאי אפשר לקיים את מצוות נטילת לולב בלולב שלקח אדם בחזקה (ועל פי המשניות הסמוכות – אף לא בהדס, בערבה ובאתרוג שנגזלו [סוכה ג, ב-ח])? הלא כאמור, החמס נאסר כבר על פי הכתוב במקרא, ואם כן ברור שלא ייתכן שהמשנה תתיר שימוש בלולב שנגזל לשם קיום המצווה!

שאלה זו העסיקה תנאים ואמוראים: בספרא⁸² נאמר: "ולקחתם לכם (ויקרא כג, מ)... לכם – משלכם ולא את הגזול".⁸³ כלומר על פי תפיסה זו, שעילתה הייתור לכאורה של המלה "לכם" בכתוב, משמשת לשון הציווי המקראי ליטול את ארבעת המינים בסוכות בסיס לקביעת המשנה שעל כל אדם מישראל לקיים את מצוות נטילת לולב רק בלולב שהוא רכשו או שנרכש על ידו ביושר. כך עולה אף מהמקבילה המורחבת לדברים בשמו של ר' חייא בויקרא רבה – "במקח ולא בגזול... 'לכם' – משלכם ולא הגזול" (מהדורת וילנא, פרשה ל' פסקה ו'). בדברים אלו יש אסמכתא לדברי המשנה דלעיל, ומובהרת מגמתה של המשנה בקביעתה – פיתוח היכולת המוסרית.

בבבלי (סוכה ל, ע"א) מובא בשם ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי ההסבר הבא בהקשר לקביעת המשנה שלולב גזול פסול (לא רק ביום הראשון של החג, שעליו נאמר "ולקחתם לכם" [ויקרא כג, מ] אלא אף בשאר הימים):

הראשון של חג בסוכתו של חברו" (ספרי דברים, מהדורת א' פינקלשטיין, ניו יורק: בית מדרש לרבנים באמריקה, תשכ"ט, פסקה ק"מ).

80. "רבי אליעזר אומר: כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חברו, כך אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בסוכתו של חברו, שנאמר 'תעשה לך' (דברים טז, יג). וחכמים אומרים: בלולבו של חברו אינו יוצא, שנאמר: 'ולקחתם לכם' (ויקרא כג, מ), 'לכל אחד ואחד. יוצא בסוכתו של חברו, שנאמר 'כל אזורת בישראל ישבו בסוכות' (ויקרא כג, מ) – כל ישראל ישבו בסוכה אחת" (ספרי דברים, שם). יש לציין שבמקבילה המורחבת בבבלי מובאת אף אסמכתא לדברי ר' אליעזר, ולפיהם אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חברו – "ולקחתם לכם" (ויקרא כג, מ) – משלכם" (בבלי סוכה כ"ז, ע"ב).

81. "ולקחתם לכם... פרי עץ הדר, כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל, ושמתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" (ויקרא כג, מ).

82. מהדורת פיעטריקוב, פרשת אמור, פרק ט"ז, הלכה ב'.

83. מקבילה לדברים בהבדלים קלים מובאת בירושלמי, מהדורת דפוס ויניציאה, מסכת סוכה, דף נ"ג, ע"ג (פרק ג', ה"א), בשם ר' חייא: "במקח – ולא בגזול, משלכם ולא הגזול".

משום דהוה ליה מצוה הבאה העבירה שנאמר 'והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה (והבאתם את המנחה הארצה אותה מידכם, אמר ה') (מלאכי א, יג). גזול דומיא דפסח. מה פסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא.⁸⁴ ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מאי דכתיב 'כי אני ה' אהב משפט, שנא גזל בעולה' (ישעיהו סא, ח)? משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס.⁸⁵ אמר לעבדיו: תנו מכס למוכסים. אמרו לו: והלא כל המכס שלך הוא. אמר להם: ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחו עצמן מן המכס.

כלומר על פי משל זה המלך המפריש מכס לשלטון אף שכל רכוש השלטון הוא שלו מלכתחילה משמש דוגמה לאדם מישראל שנצטווה לקיים את מצוות נטילת לולב בלולב שרכש ביושר, שכן כביכול יש בקיום המצווה מעין נתינת מכס לאל, שהכול שלו מלכתחילה, על סמך הכתוב בישעיהו סא, ח, שהובא לעיל, ולפיו הקב"ה סולד מקרבן עולה (המוקרב לו כליל) שנגזל, שהרי המביא אותו קיים מצווה בסיבת עברה שעשה קודם לכן.⁸⁶

כך עולה גם מדימוי המובא בירושלמי בשם ר' לוי למי שמקיים את מצוות נטילת לולב בלולב גזול: "זה שהוא נוטל לולב גזול... דומה לאחד שכיבד את השלטון תמחוי⁸⁷ אחד ונמצא משלו. אמרו: אי לו לזה שנעשה שניגורו קטיגורו".⁸⁸ כלומר על פי הנאמר כאן המשתמש בלולב שנגזל מאחר לקיום מצוותו של האל שברא את הכול נמשל למי שנותן למלך תבשיל שחמס מתוך קערה ששימשה את גבאי הצדקה בחיזורם על הפתחים עבור עניים, ואותו תרם המלך. מכאן שהנוטל לולב גזול לא רק שלא קיים את מצוות האל אלא הלולב שבירדו אף מעיד עליו שנהג בחוסר מוסריות (וגזול בעצם מהאל), והוא אף צפוי להיענש על כך. בויקרא רבה (ל, י) מובא בשם ר' לוי דימוי אחר לענינו:

84. הסבר: אין יוצאים ידי חובת מצות נטילת לולב בלולב גזול, משום שקיום המצווה התאפשר על ידי עברת גזל. לדברי ר' יוחנן האסמכתא להלכה זו היא תוכחת מלאכי לעם בשם ה', ולפיה קרבן גזול וקרבן מבעל מום קבוע המובאים לה' אינם מתקבלים, והנלמד מכך שכשם שלקרבן בעל מום אין תקנה (כשל עברת הגזל שנעשתה בו קודם לכן), כך לקרבן גזול אין תקנה.

85. מקום שבו נגבה מס – כמות קצובה מדבר מסוים לטובת השלטון. על פי הערוך, ערך 'מכס'.
86. כך על פי ביאור התוספות למושג "מצוה הבאה בעברה", בעניין המקור שלפנינו, ד"ה "משום דהוה ליה". וכך לפי הסברו של אליאב שוחטמן (מעשה הבא בעבירה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"א, עמ' 163-156) על המקור שלפנינו. להרחבה עיינו שם. יש לציין שעל פי דברי התוספות לבבלי שם, דף ט' ע"א, ד"ה "ההוא", על פי תוספות הרא"ש שם ועל פי חידושי רמב"ן שם, מסכת פסחים דף ל"ה ע"ב, נפסל קיום מצווה בדבר שבא בעברה רק מדרבנן, אך על פי ביאור התוספות למקור שלפנינו, ד"ה "משום וד"ה "הא", עולה שמצווה שנעשתה בדבר שבא בעברה נפסלה כבר מן התורה. וכך על פי תוספות הרא"ש למקור שלפנינו, וכן כתב מהרש"א על המקור שלפנינו, ד"ה "תוספות".

87. קערה ששימשה את גבאי הצדקה בחיזורם של הפתחים עבור עניים, ולתוכה נתנו בעלי בתים מעט מתבשיליהם. על פי הערוך, ערך 'תמחוי'.

88. סוכה, דף נ"ג, ע"ג (פרק ג', הלכה א').

מי שלוקח לולב גזול... דומה ללסטים שיושב בפרשת דרכים ומקפח⁸⁹ לעוברים ושבים. חד זמן עבור עלוי חד לגיון⁹⁰ למגבי דמוסאי⁹¹ דההיא מדינתא. קם קדמיה וקפחיה. ונסב כל מה דהוה בידיה. בתר יומין אצתייד ההוא ליסטא ואתחבש בפילקי.⁹² שמע ההוא לגיונא ואזל לגביה ואמר ליה: הב לי מה דקפחתי ואנא מליף עליך זכו קדם מלכא. אמר ליה: מן כל מה דקפחתי ומן כל מה דנסבית לית ליה לההוא גברא כלום אלא הדין טפיטא⁹³ דתחותי, והוא מן דידך... אוקימתה קדם מלכא בדינא. שאל ליה מלכא... אות לך בר נש מליף עליך זכו. אמר ליה: אית לגיון פלוני מליף עלי זכו. שלח מלכא וקריא ליה... אמר ליה... כד שלחתני למגבי דמוסאי דההוא מדינתא, קם קדמי וקפח ונסב כל מה דהוה עמי, והדין טפיטא דהוא מן ידי משהיד עלוי.⁹⁴ כל העם צווחין ואומרים: אוי לו לזה שנעשה סניגורו קטיגורו. כך אדם לוקח לולב לזכות בו, ואם היה גזול, צווח לפני הקב"ה ואומר: גזול אני חמוס אני. ומלאכי השרת אומרים: אוי לזה שנעשה סניגורו קטיגורו".

על פי המשל שבבבלי ועל פי הדימויים שבשני המקורות האחרונים אפשר לומר שמטרת המשנה באיסור נטילת לולב גזול על פי תפיסתו של ר' לוי הייתה לא רק פיתוח יכולתו המוסרית של האדם מישראל ולמנוע ממנו לגזול אלא אף להזכיר לו שהתנהגות שאינה מוסרית משמעה פגיעה באל עצמו.⁹⁵ עוד אפשר שדימויים אלו משקפים מציאות של פשיעה כלכלית שנעשתה בשל הסתבכויות כלכליות, עוני ורעב שמקורם בכריעה של בני המעמד הבינוני ובני המעמד הנמוך תחת נטל המסים למלכות⁹⁶ בימי ר' לוי.⁹⁷

89. על פי הערוך ערך 'קפח' (א'), הכוונה לעשיית חבורה עד כדי מכה והרג.
90. שר או מפקד צבא רומי, על פי הערוך, ערך 'לגיון'.
91. מס קרקע, על פי הערוך, ערך 'דמס' (3).
92. בית סוהר, על פי הערוך, ערך 'פלך' (1).
93. על פי הערוך, ערך 'טפיט', הכוונה למכסה מרוקם בעל גוונים שונים לכיסוי הכתלים או הסוסים, כלומר מעין מרבד או שטיח.
94. הסבר: פעם אחת עבר ליד שודד (או גזולן) אחד שר (או מפקד) צבא לשם גביית מס קרקע של אותה מדינה. נעמד הליסטים בדרכו ושדדו ונטל כל מה שהיה בידו. לאחר ימים נתפס אותו ליסטים ונחבש בבית האסורים. שמע זאת אותו מפקד (או שר) ובא אליו. אמר לו: תן לי מה שגזלת ממני ואני מלמד עליך זכות לפני המלך. אמר לו: מכל מה ששדדתי ומכל מה שלקחתי אין לי אלא שטיח שמתחת, והוא משלך... העמידוהו לפני המלך לדין. שאל אותו המלך... היש לך בן אדם שילמד עליך זכות? אמר לו: יש מפקד צבא פלוני שילמד עליי זכות. שלח המלך וקראו לו. אמר (מפקד הצבא) לו (למלך): כאשר שלחתני לגבות את מסיה של מדינה פלונית, אותו אדם התקיף אותי וגזל ולקח את כל מה שהיה בידי, ושטיח זה שהוא משלי מעיד על כך. מקבילה לדברים בהבדלים קלים מובאת בפסיקתא דרב כהנא פרשת 'ולקחתם' (פסוק כ"ז), ר'. מכל מקום, לדעת י' תבורי (עיינו הערה 46, עמ' 179), אפשר לשער שהדימוי שבירושלמי שהובא לעיל הוא קיצור של הדימוי שלפנינו, שמקורו בויקרא רבה [מהדורת וילנא], פרשה ל, י.
95. כך עולה גם ממדרשים אחרים של חכמים שנושאים הוא הגזל, כגון "כל הגזול את חבירו אינו גזול אלא את האלקים" (ושלא ידוע מקורם), המובאים אצל א"א אורבך, ספר פתרון תורה, ירושלים: מאגנס, תשל"ח, עמ' 12-13.
96. בעקבות משבר כלכלי שמקורו היה באנדרלמוסיה באימפריה הרומית במאה השלישית ובמכות טבע. להרחבה עיינו מ' אבי יונה (תשכ"ב), בימי רומא וביזנטיון, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 74-116.
97. על סמך מקורות בספרות חז"ל, כגון אבות דר' נתן נוסח ב', מהדורת ש"ז שכתר, פרק ל"א: (מנין) [בעון] ג' דברים בעלי בתים נמסרים למלכות... על שפורקין עול מעליהם ונותנין העול והמס על העניים, והאביונים והאומללים", ודברי רב, שבא מארץ ישראל, בבבלי סוכה, דף כ"ט, ע"ב: "בשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים יוצאין לטמיון... ועל שפורקין עול מעל צואריהן ונותנין על חבריהן". וכך על

מכל מקום, בעיני החכמים שדבריהם הובאו לעיל מקורות אלו מבקשים להנחיל את זכר יציאת מצרים באמצעות קיום מצוות סוכה כדי לפתח את היכולת המוסרית של הפרטים בעם ישראל.

ג. הכרת טובה

ממדרשיהם של תנאים ושל אמוראים ארץ-ישראליים ובבליים ומפרשנותם למקרא של ההוגים הביניים שבדבריהם דן מאמר זה אני מסיקה שמטרה נוספת של הנחלת זכרם של מאורעות מסוימים בעברו של עם ישראל הייתה הכרת טובה לבורא. מטרה זו מתבטאת כבר במקרא, בכתוב "וזכרת את ה' אלקיך כי הוא הנתן לך פח לעשות חיל" (דברים ח, יח). ביקשתי לבדוק אם חלו תמורות במטרה זו בזיקה למצוות סוכה, ואם כן – מה היו גורמיהן.

פרשנות פילוסופית של ימי הביניים

רמב"ן כותב בביאורו לויקרא כג, לז-מב, ד"ה "באספכם את תבואת הארץ" (שם, לט):

וטעם (בחמשה עשר לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ) תחגו את חג ה' (שבעת ימים) (ויקרא כג, לט) שתחוגו לפניו לתת הודאה לשמו על מעשיכם, אוסף כי יבא. וחזר ואמר עוד וחגתם אותו חג לה' (שם, מא) לסמוך אליו בסכת תשבו שבעת ימים (שם, מב). וטעמו: וחגתם אותו עוד שבעת ימים בשנה שתשבו בסכות... לומר שיעשו חג... בסכה".

מביאור זה, שעילתו חזרת הכתוב על הציווי לחוג מט"ו בתשרי עד כ"א בו⁹⁸ עולה שהמטרה בהנחלת זכר הסוכות במדבר באמצעות הישיבה בסוכה בחג הסוכות אינה רק הכרה באל ובגדולתו, שימור זיכרונה של עבודת האל במקדש וקבלת עול מצוותיו,⁹⁹ אלא אף הכרה של האדם בטוב שנתן לו האל כשזכה לאסוף את פרי אדמתו בתקופה זו של השנה.¹⁰⁰

סמך מקורות אחרים מאותה תקופה, שפירשו ברוח זו א' ביכלר, מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ח, עמ' 49-54, וי"ל לוין, ארץ ישראל במאה השלישית, בתוך: צ' ברס ועמיתיו (עורכים), ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, כרך א', ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשמ"ב, עמ' 122-130.

98. ניתן להסביר על דרך הפשט, רמז לקרבן חגיגה (כפי שביאר רש"י שם, ל"ט, ד"ה "אך בחמשה עשר יום תחגו, ד"ה "תחגו").

99. כפי שעלה מהמקורות שהובאו בסעיף א'.

100. מגמה זו עולה בבירור כבר מדבריו של רבנו בחיי בן יוסף אבן פקודה: "אנו חייבין... לבורא יתעלה מן השבח וההודאה על רוב חסדו וגודל טובו עלינו" (רבנו בחיי בן יוסף אבן פקודה, ספר חובות הלבבות, וילנה, ראם 1858, שער ג' – עבודת האלוקים, פתיחה). כמו כן על פי דבריו "מן הידוע אצלנו כי כל מיטיב אלינו אנו חייבין להודות לו כפי כוונתו להועיל לנו" (שם).

על דבריו של רמב"ן נשאלת השאלה: מדוע יש להודות לה' על הזכות לאסוף את היבול בחג הסוכות דווקא? הלוא תקופת האסיף נמשכת כמה חודשים, ואולי היה מן הראוי להודות על כך דווקא בתחילתה של תקופה חקלאית זו ולא בסופה! נראה ששאלה זו העסיקה את רלב"ג, שכן בסיכום ביאורו לפרשת המועדים (ויקרא כג), בדבריו על מטרת הציווי "בספת תשבו שבעת ימים... למען ידעו דלתיכם כי בספות הושבתי את בני ישראל בהוציא אתם מארץ מצרים" (שם, מב-מג) אמר ("התועלת השניה"):

כי בזה העת נשלמה אסיפת תבואת הארץ, כמו שאמר באספכם את תבואת הארץ (שם, לט)... ואולי יהיה ריבוי הטובה סיבת הבעיטה בה' יתעלה, כמו שאמר וישמן ישרון ויבעט (דברים לב, טו). ולזה רצה ה' יתעלה שיניחו בתיכם וישבו בסוכות להזכירם כי מתחלה לא היה להם בית ולא שדה, אבל היו יושבים באוהלים במדבר, והיה ענן ה' יתעלה עומד עליהם, והוא הנחילם אחר זה הארץ הטובה הזאת אשר ממנה יצאו אלו התבואות. ולזה ראוי שיתנו תודה נפלאה לה' יתעלה כעל כל אשר גמלם מהטובות.

אם כן, על פי ביאור זה יש במצוות הישיבה בסוכת ארעי בחג הסוכות זכר לסוכות המדבר (ענן ה' על פי דבריו) משום 'חכמה מדינית'¹⁰¹ ומטרה להכרת הטוב לאל על השגחתו על ישראל בזמן הליכתם במדבר ובזמן חנייתם בו לאחר יציאתם ממצרים. עוד עולה מדבריו שיש לקיים מצווה זו בסתיו דווקא, בסיום האסיף, כיון שמטבעו של אדם לשכוח את המקור לטובה שזכה בה דווקא בזמן שהוא חש בה במלוא עוצמתה.

המגמה להכרת הטוב עולה גם מביאורו של ר"י אברבנאל לענייננו:

ועניין זה, שמפני שאדם מתוך הטובה מבעט¹⁰² צוה יתעלה שכאשר ישבו ישראל בבתיים וארצם אשר ינחלו, לפי שלא ראו עיניהם את ישועת ה' אשר גאלם וגמלם כרוב חסדיו, שכדי שלא ירום לבבם וישכחו חסדיו, יעשו זכר וסימן לזכור הטוב אשר קבלו ממנו יתעלה כשיצאו מבתיים וישבו בסוכות שבעת ימים כדרך אנשי מחנה וחוני המדבר, לאות ולזכרון כי כן ישבו בני ישראל בצאתם ממצרים והלכו במדבר. ויש מי שאמר שהסכות היו ענני כבוד, וענן שהיה הולך לפניו בעמוד ענן לנחותם הדרך ויומם השמש לא יכס, ובה יכירו וידעו השגחתו הפרטית על ישראל נחלתו.¹⁰³

101. עניין מוסרי, על פי הגדרתו בפתיחתו לביאורו לתורה (מהדורת ב' ברנר וא' פרימן, כרך 1, תשנ"ג).

102. על פי דברים לב, טו: "וישמן ישרון ויבעט... ויטש אלוה עשהו".

103. ר"י אברבנאל, פירוש התורה על פי דפוס ראשון וכתבי יד עם שינויי נוסחאות, מהדורת א' שוטלנד, ירושלים: חורב, תשנ"ז-תשס"ז, ויקרא כג, לג-לד, ד"ה "וידבר ה' אל משה... בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסוכות" (תשובתו לשאלתו השביעית).

מדבריו עולה שמטרת הישיבה בסוכה זכר ל'סוכות המדבר' שהיו ביציאת מצרים היא לא רק הכרת טובה לה'¹⁰⁴ אלא אף פיתוח מידת הענווה ואי התנשאות, מידה שיש לפתח במיוחד בתקופה שבה ישבו ישראל "איש תחת גפנו ותחת תאנתו" (מלכים-א ה, ה), ובה עלול כל פרט לחשוב כי "פחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה" (דברים ח, יז) ולהתלונן על מצבו כפי שבני ישראל התלוננו במדבר¹⁰⁵ ולהתעלם מנסי האל שנעשו לו.¹⁰⁶

ובזיקה לדברי רמב"ן, רלב"ג ור"י אברבנאל אבקש לדון בשאלה מדוע יש לשבת בסוכה שבעה ימים: מדוע אין להסתפק בקיום מצווה זו יום אחד על מנת להכיר טובה לאל או לפתח את מידת הענווה.

נראה ששאלה זו העסיקה את ר"י אברבנאל, שכן בסיכום ביאורו לענייננו אמר:

וצוה עוד שיעשו חג הסוכות שבעת ימים (שם, לד), כדי שיהיה דעתם מתיישב עליהם. ויכירו וידעו שאין קרבם בתימו לעולם ומשכנותם לדור ודור. אבל בסוכות ישבו – לרמוז לחיי עולם הזה הוא דירת עראי. וכי הם כגרים המתלוננים בסוכות שבין לילה היו ובין לילה אבדו,¹⁰⁷ כן ימי חייהם על הארץ... והכל לרמוז אל ימי שנותינו, שבעים שנה.¹⁰⁸

על פי הסבר זה נדרשים לאדם כמה ימים להפנים כראוי את ההבנה בדבר זמניות החיים (וזמניות הרכוש) בעולם הזה בשל התלות באל וברצונו. באמצעות הישיבה בסוכה, הגורמת לאדם לחוש בחסרונם של ביתו הקבוע ובהיעדר הביטחון שמעניקה קורת גג קבועה, ניתן להפנים הבנה זו ולהגיע לידי שפלות הרוח. עוד עולה שישראל הצטוו לשבת בסוכה דווקא שבעה ימים רמז לשבעים שנות חייו של אדם,¹⁰⁹ שהוא ארעי בעולם הזה, והיום השביעי רומז לעשור השביעי שבחיים, שבו על פי הנרמז בביאורו של ר"י אברבנאל למצווה לחוג את חג הפסח שבעה ימים "ראוי שיהיו ימי שביתה והפסק מעסקי העולם להכין בהם צידה לנפשו".¹¹⁰ כלומר על האדם ללמוד ולעיין במעשי האלוקים בהנהגת העולם כדי שיגיע להשגות הנכונות ולהתנהגות מוסרית.

104. להסבר נרחב בנושא הכרת הטוב ויסודותיה עיינו מ' אברהם (2009), הכרת טובה: בין מוסר לאונטולוגיה, טללי אורות ט"ו, עמ' 121-147.

105. "וילנו העם על משה לאמר מה נשתה" (שמות טו, כד); "וילינו כל עדת בני ישראל על משה ועל אהרן במדבר... מי יתן מותנו ביד ה' בארץ מצרים בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשבע" (שם טז, ב-ג) וכיו"ב. כך נרמז אף בדברי תנאים (אחרים) במכילתא דר' ישמעאל, מהדורת הורוביץ-רבין, מסכתא דעמלק, בשלח, פרשה א': "יבא עמלק כפוי טובה ופרע מן העם כפויי טובה".

106. יש לציין שעל פי דבריו אלה ניכר שר"י אברבנאל קיבל הן את תפיסתו של ר' אליעזר בדבר מהותן של סוכות המדבר (סוכות ארעי) והן את שיטתו של ר' עקיבא (ענני הכבוד).

107. כקיקיון שתחתיו ישב יונה (יונה ד, י').

108. סיכום ביאורו של ר"י אברבנאל לויקרא כג, לג-כד, ט.

109. על פי הכתוב "ימי שנותינו בהם שבעים שנה... ורחבם עמל ואין כי גז חיש ונעפה" (תהלים צ, י).

110. סיכום ביאורו של ר"י אברבנאל שם לכתוב "שבעת ימים מצות תאכלו והקרבתם אשה לה' שבעת ימים" (ויקרא כג, ה-ח).

על פי דבריו של ר"י אברבנאל בהקדמתו לספר דברים – "זה לי עשרים שנה... בהיותי על אדמתי העיר לישבונה... וכי לא מתקן לי רגבי... שבעתי נדודים כי מצאוני האימים... ואמלטה... כי יגורתי... אחרי כן עשר שנים וישכון ישראל בטח בכל ארצות ספרד... העיר ה' רוח אשמדי... לגרש את כל היהודים מכל מחוזי ארצו... וישליכם אל ארץ אחרת... באתי לנאפולי"ש העיר הגדולה... גם שם לא הונח לנו" – אפשר לשער שדבריו בעניין ארעיותו של אדם בעולם, שהובאו לעיל, נאמרו על רקע ניסיונו האישי (נדודים שלא על פי רצונו) ועל פי תפיסתו ההיסטורית, שלפיה השווה בין ארעיותם של בני ישראל במצרים ונדודיהם במדבר לארעיותם של ישראל בגלות ונדודיהם של גולי ספרד.¹¹¹

סיכום

לזיכרון חשיבות רבה הן ברמת הפרט והן ברמת הכלל, היחידה הלאומית (או הרב-לאומית). מהטקסטים שהובאו כאן עולה שלזיכרון הקולקטיבי מעמד דומיננטי בעיקר בחיי היום-יום של העם היהודי. כך עולה גם משימור הזיכרון הקולקטיבי של מאורעות שאירעו בעת החדשה, כגון השואה והקמת המדינה.

במאמרי זה, העוסק בשימור הזיכרון הציבורי-לאומי בעם ישראל, חקרתי את מדרשיהם של תנאים ושל אמוראים, ואת פרשנותם של ההוגים הביניים שהושפעו מדרך החקירה הפילוסופית – רמב"ן, רלב"ג ור"י אברבנאל, שנאמרו ושנכתבו על מצוות סוכה, כדי לבדוק אם צוינו או נרמזו בהם מגמות המניעות את הצורך להנחיל את זיכרונה הקולקטיבי של יציאת מצרים (באמצעות ריטואל הכרוך בקיום מצוה זו). עוד ביקשתי לבדוק אם חלו תמורות במגמות ההנחלה ולעמוד על שורשיהן של התמורות, אם היו.

מהממצאים שעלו מהטקסטים עולה שהמגמות העיקריות שהניעו את הרצון ואת הצורך לשמר ולהנחיל את זיכרונה הקולקטיבי של יציאת מצרים, שהיא ראייה למלכותו של הקב"ה ולהנהגתו את העולם ואף מאורע מכונן בחיי עם ישראל, היו הכרה באל והגברת האמונה בו, קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות, פיתוח היכולת המוסרית והכרת טובה לאל.

עוד עולה שבמגמות הנחלה מסוימות של זכר יציאת מצרים באמצעות מצוות סוכה היו השקפות עולם דומות לאלה של חכמים ואף של פרשנים פילוסופיים מסוימים, ועל פיהן נוצרו אסכולות משותפות, ובמקרים אחרים חלו תמורות במגמת ההנחלה. במבט כולל בתמורות שחלו במגמות הנחלת הזיכרון שבהן דנתי ובגורמים לתמורות על פי דבריהם של תנאים, של אמוראים ושל הפרשנים רמב"ן, רלב"ג ור"י אברבנאל אפשר להסיק:

111. כך נלמד גם מדבריו בספרו מעיני הישועה (פירוש על ספר דניאל, שטעטין, 1860), מעין י"ב, שער שני, תמוז ד', "כי כמו שישראל כשיצאו ממצרים הלכו במדבר ארבעים שנה... כן ילכו בני ישראל בגאולה העתידה ארבעים שנה במדבר העמים ותהיה התחלתם משנת רכ"ד", וכיו"ב.

- א. הגורם העיקרי למגמה החברתית – פיתוח היכולת המוסרית, שנוספה בתקופת התנאים ובתקופת האמוראים בארץ ישראל למגמה הרוחנית-תיאולוגית – הכרה באל והגברת האמונה, היה משבר חברתי שהתבטא בין השאר בהיווצרותו של מעמד בעלי קרקעות שניצלו את השפעתם לרעה והכבידו את נטל המסים¹¹² והחובות האחרים שדרשו השלטונות הרומיים על המעמד הנמוך ביותר.
- ב. הגורמים העיקריים לתמורה שחלה בימי הביניים ממגמה רעיונית-תיאולוגית – הכרה באל והגברת האמונה בו, למגמה רעיונית-תיאולוגית אחרת – קבלת עול מצוות, היו עימות רוחני בין הנצרות ליהדות, שהביא להמרות דת מרצון ומאונס בקרב יהודי ספרד ובקרב הגולים ממנה וחשש מהיגררות אחר תפיסתם של הפילוסופים האריסטוטליים ולפיה העולם הוא קדמון וכך להגיע לכפירה באל ולנטישת מצוותיו.
- בדרך דומה ניתן להראות בספרות חז"ל ובפרשנות הפילוסופית של ימי הביניים כיצד בתמורות העתים נקשרה הנחלת הזיכרון הקולקטיבי לרעיונות שנזכרו לעיל¹¹³ גם בזיקה למועדים אחרים. ראוי לציין את חשיבות הזכירה הקולקטיבית של יציאת מצרים ושל מאורעות רבים נוספים שאירעו לעמנו בכל עת וליישם את הלקחים הנלמדים מהם.
- ובע"ה יתגשמו בימינו דברי ה' ביד עמוס הנביא: "ביום ההוא אקים את סֵפֶת דויד הנפלת"¹¹⁴ ... ובניתיה כימי עולם" (עמוס ט, יא)!

112. נגרם ממשבר כלכלי שמקורו באנדרלמוסיה באימפריה הרומית במאה השלישית ובמכות טבע.

113. וכן לרעיון של קיום לאומי לאחר אבדן המרכז הרוחני (בית המקדש השני).

114. מלכות בית דוד, על פי דברי רב נחמן בבבלי סנהדרין, צ"ו, ע"ב–צ"ז, ע"א. וכך על פי ביאור רד"ק לעמוס ט, יא, ד"ה "ביום ההוא".

זבח פסח (שמי' יב) – הכנה ליציאת מצרים? (פרשת הפסח בשמות יב-יג בהקשרה)

מאת
משה צפור

א. הפרשה בהקשרה

פרשת הפסח מכילה עניינים אחדים הקשורים זה בזה. בקווים כלליים: ציווי על עשיית קרבן פסח כהקדמה ליציאת מצרים; ציווי על שבעת ימי חג לזיכרון לדורות; ציווי על איסור חמץ ושאור; ציווי על קדושת כל בכור בישראל; ובתוך כל זה משולב הסיפור על הרג בכורי מצרים והצלת בכורי ישראל; על גירוש בני ישראל ויציאתם ממצרים; על שנאלצו לאפות להם מצות לאכילה; וכן גם אזכור שאילת כלי כסף וזהב מן השכנים המצרים. לפנינו פרשה שענייניה ברורים לכאורה, ועם זאת קריאה מדוקדקת מעלה לא מעט תמיהות: נראים בתוכה פרטים שאינם תואמים זה את זה: הציווי שמשיע משה לזקני העם שונה במידה רבה ממה שנצטווה להשיע; יש בה חילופי סגנון וחילופי סוגה; חלקים התואמים את החוק כדמותו בספר ויקרא כג, ואחרים דומים בלשונם לחלקים אחרים של התורה. שאלות וקשיים אלה ואחרים עוררו את פרשני המקרא – החל מן החיבורים הבתור-מקראיים ועד לימינו – להידרש להם. אולם כלים שפותחו במחקר המודרני העלו על פני השטח תמיהות חדשות והביאו את החוקרים להיזקק לכלי הניתוח ולהציע הפרדה של הפרשה למקורותיה ולמסורותיה.¹ ואף כי עיקרו של המאמר הוא כמוגדר בכותרתו, הרי לא נמנענו מלהעיר בדרך הילוכנו על פרטים אחדים נוספים, כמתחייב גם מקריאה סינכרונית של פרקי שעבוד מצרים והגאולה.

עיון בפן הסיפורי מביא אותנו לראות את תחילת הפרשה בפרק יא, א, ואת סיומה בפרק יב, לו, שהרי היא מסיימת במה שהתחילה – במבנה טבעתי (אנקלוזיו) ובלשונות דומים: שאילת הכלים, מכת הבכורות והגירוש ממצרים.² שאילת הכלים מופיעה בתחילה כציווי ובסוף כביצוע. מלשון הביצוע בצורת עבר מוקדם (יב, לו), מובהר שהיה זה קודם למכת הבכורות שניחתה על המצרים ולא בעקבותיה, אף כי

1. ש"א ליונשטם, **מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה**, מהדורה שלישית מורחבת, ירושלים תשמ"ז, בעיקר עמ' 80-94; י' קנוהל, **מקדש הרממה**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 26-29; W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*; [Anchor Bible], London e.a.l. 1998, pp. 373-382. הפסח וחג המצות היו בעיקרם חגי רועים קדומים לקראת צאתם למרעה הקיץ וטקס הגנה מפני פגעים האורבים באותו לילה. בעבר הועלו השערות שונות ומשונות נוספות על יסודות החגים האלה, ביניהן על הקרבת קרבן אדם והקרבת בכורות לריצוי האל עם תחילת עונת הקיץ. ראו פירוט ודין, למשל, B.R. Childs, *Exodus, A Commentary [OTL]*, London 1974, pp. 184-206; ובהרחבה ככל הפרשה: פרופ, בעיקר עמ' 440-458; י' הופמן, **יציאת מצרים באמונת המקרא**, תל אביב תשמ"ג, עמ' 139-144. כמו כן: א' סמט, **עיונים בפרשות השבוע, סדרה שלישית**, תל אביב 2012, עמ' 313-333.

2. י' אבישור, **עולם התנ"ך, שמות**, תל אביב 1993, עמ' 75. ראו שם טבלאות השוואה. לעניין הגדרת יחידות ויחידות משנה ראו פ' פולק, **הסיפור במקרא**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 107-115; אך ראו גם הערה 5 להלן.

לא מוסבר כיצד זה מצאו הישראלים חן בעיני שכניהם המצרים ואף לא כיצד הסבירו את הצורך שלהם בכלי הכסף והזהב ובמלבושים.³ עם זאת אין לנתק את הפרשה מן הפרקים הקודמים. לאחר המכה התשיעית שניחתה על מצרים, מכת החושך, מסכים פרעה לשלח את ישראל כדי לעבוד את ה' במדבר בתנאים מסוימים אף כי מרוככים מן התנאים שהציג קודם לכן (י, כד, והשוו ט, יא). עתה הוא מוותר על התנאי שהעמיד בתחילה, ולפיו ישאירו הישראלים את טפם במצרים (עירבון לשובם עם תום החגיגות במדבר, שהן לדבריהם מטרת יציאתם מן הארץ),⁴ והוא מסתפק בזה שצאנם ובקדם יישארו לשם ערבות. גם לזה מסרב משה, וכאן נקטע רצף הסיפור על המכות. המשא ומתן העקר בין פרעה למשה מסתיים בגירוש משה מאת פני פרעה, ולזה מצטרפת הכרזתו של משה עצמו שלא יוסיף לראות את פניו עוד (י, כז-כט).⁵

ב. חג הפסח וחג המצות

בלשון יום-יום נהוג לומר "חג הפסח", "שבעת ימי פסח" ו"חול המועד פסח", והכוונה לימי החול מט"ז בניסן ועד לפני השביעי של פסח, שגם הוא "מקרא קודש" ואסור במלאכה. לעומת זאת בתפילות, החל מתפילת ערבית של כניסת החג ועד תום היום השביעי, ובברכת המזון, אנו אומרים "יום חג המצות הזה זמן חירותנו".

אלו אינם מונחים חופפים. הצירוף "חג הפסח" מופיע במקרא רק בשמות לד, כה: "לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לפקר זבח חג הפסח" (בפסוק המקביל, שמ' כד, יז, ביטוי מקוצר: "ולא ילין חלב חגי עד פקר" – חג תמורת זבח החג). בדרך כלל מופיע המונח "פסח" לבדו או כצירוף "זבח פסח". המונח מתייחד לקרבן הפסח אשר נעשה "בחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש" (במ' ט, א-יד; כח, טז), "בין הערפִים", ונאכל בלילה (שמ' יב, ו; ח). לעתים הוא כינוי ליום הזה עצמו, שבו נעשה הטקס הזה. וראו במ' לג, ג: "ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש הראשון ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים".

3. מכאן נמצאנו למדים בבירור כי בארץ גושן, מקום מושבם של ישראל (בר' מז, ז; כז; שמ' ח, יח; ט, כו) התגוררו גם מצרים. בתיאור המכות חוזר ונשנה שהפגיעה הייתה בכל ארץ מצרים – בפרעה, בעבדיו, בעמו. העובדה שבני ישראל לא נפגעו מצוינת רק במקצת מן המכות. מכת הדבר לא פגעה במקנה בני ישראל (ט, ז-ג); במכות הערוב (ח, יח), הברד (ט, כו) והחושך (י, כג) נאמר שהמכה לא נחתה במקומות מושבם של ישראל. מן השתיקה עולה לכאורה שבמקרים אלה (אולי פרט למכת הדבר) גם המצרים שגרו שם לא נפגעו, ואולי כך מוסבר יחסם האוהד לשכניהם הישראלים. עוד עולה שהמכות האחרות, כגון מכות הדם, הצפרדע והכינים, לא פסחו על ארץ מושבם של ישראל. גם מכת בכורות לא פסחה על ארץ גושן (יב, כט-ל), ורק נתינת דם זבח הפסח על פתחיהם של ישראל הגנה עליהם מפני המשחית (יח' ט, ד-ט).
4. ובכן, שמונים שנה לאחר גזרת פרעה להמית את היילודים הזכרים (שמ' א, טו-טז) יש לישראלים טף, והצעירים שבהם יהיו נוחלי הארץ (במ' יד, כט-לא). יהיה אפוא צורך לומר שחל שינוי אסטרטגי בטיפול של מצרים ב'בעיה היהודית'. מעבודת פרך שמטרתה לשבור את גופם ורוחם ולמנוע מהם להתחבר אל אויבי מצרים (שמ' א, ח-יב) עברו המצרים לראות בעבדים אלה כוח עבודה יעיל וזול (יד, ה), ובתינוקות הנוולדים לעבדים ראו דורות נוספים ומאגר מתחדש של מי שיהיו עבדים ילידי בית.
5. ההמשך בפרק יא אינו מתחבר יפה, וגם מהלכו של הפרק וחלקיו עמוסים קשיים, ולא נעסוק בהם כאן.

לעומת זאת הצירוף "חג המצות" מופיע במקרא שמונה פעמים, ובדרך כלל בצירוף "שבעת ימים תאכל מצות". ובה"ב לה, יז נאמר בבהירות: "וַיַּעַשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל הַנִּמְצָאִים אֶת הַפֶּסַח בַּעַת הַהִיא וְאֵת חֶג הַמִּצּוֹת שִׁבְעַת יָמִים". נמצא אפוא שהמקרא מקפיד לקרוא בשם "פסח" רק לקרבן הנעשה ביום הארבעה-עשר או אף ליום הארבעה-עשר עצמו (לעניין יהושע ה, יא ראו ראב"ע על וי' כג, יא-יב). החג של שבעת הימים המתחיל בליל חמישה-עשר לחודש הראשון נקרא "חג המצות". במצרים עשו את הפסח אך לא חגגו את חג המצות. חג המצות של שבעת הימים אשר נקבע לדורות הוא לזכר היציאה החפוזה ממצרים, כשישראל לא יכלו להתמהמה, צידה לא הייתה להם, והם אפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות (שם' יב, לט). אך ישראל לדורותם נצטוו לעשות גם זבח פסח ביום י"ד בחודש, זכר לקרבן שקדם למכת הבכורות ולגירוש ממצרים. עם זאת גם את יום י"ד בניסן מציין המקרא במקומות אחדים בשורש חג"ג.

נמצא אפוא שהשימוש במונח "חג הפסח" במשמעות שבעת ימי חג המצות הוא שגוי ומאוחר. לראשונה הוא מופיע במשנה. הצירוף "חול המועד פסח" מאוחר בהרבה. בספרות חז"ל ימים אלה נקראים "חול המועד" סתם, והצירוף "חול המועד פסח" מופיע לראשונה רק בחיבורי ימי הביניים. כיוצא בזה בספרות ההלכתית מופיע הכינוי "פסח דורות" לצירוף של ה"פסח" ביום י"ד ושל "חג המצות". אך יש לשים לב לראשית השימוש במונח "פסח": הוא מופיע לראשונה בשמות יב, יא, בסיום ההנחיה שנותן ה' למשה על הצפוי לקרות ועל הזבח ואכילתו, ושוב בפתיחת הציווי שמעביר משה לזקני ישראל: "מִשְׁכּוֹ וקָחוּ לָכֶם צֹאן לַמִּשְׁפָּחוֹתֵיכֶם וּשְׁחַטוּ הַפֶּסַח!" (כא).⁶ מפתיע ביותר: המילה הזאת עדיין אינה קיימת, ואם כן איך יכולים הזקנים להבין מה פירוש המילים (אשר לנו לכאורה כה מובנות) "ושחטו הפסח"? ודוק: בהנחיה למשה יש תחילה פירוט הפעולות הנדרשות – בחירת הֶשֶׁה, שחיטתו וסדר אכילתו, ולבסוף נאמר: "פסח הוא לה'", ואף כי ברגע זה משה אינו יודע מדוע נקרא "פסח" (ודווקא "פסח לה'"). ואל מה רומזת המילה "הוא": האם כך ייקרא הֶשֶׁה? האם הטקס נקרא כך? אבל מיד יקבל משה הסבר: בלילה הזה יעבור ה' בארץ מצרים ויהרוג בהם כל בכור, יראה את הבתים שפתחיהם מסומנים בדם השחיטה ו"פסח" עליהם. לענייננו אין חשיבות אם משמעות הפועל הזה "ידלג" (על פי מל"א יח, כא; כו) או "יגן, יציל" (על פי ישעיהו לא, ה).⁷ כיוצא בזה בציווי אשר מוסר משה אל העם: גם כאן פותח הציווי בלשון "משכו וקחו לכם צאן

6. הרב יואל בן-נון מציין כי פרשת הצלת לוט מסדום (בר' פרק יט) מדברת בלשון הפסח, ומופיעים בה מוטיבים המצויים בסיפור ליל היציאה ממצרים.

ראו <http://www.etzion.org.il/vbm/archive/yomyom/k/k2.php>. אכן, הקביעה "מדבר בלשון פסח" על הסיפור בבראשית יט מעוררת שאלות, ולא נרחיב בהן כאן.

7. הפועל פסח הנזכר שלוש פעמים בפרק זה מתורגם בפנים שונות בתרגומים הארמיים: אונקלוס ות"י (המיוחס ליונתן) מתרגמים בשורש חו"ס (אבל ת"י בפס' כג: "ויגין"). התרגום הארמי הארץ-ישראלי בכ"י ניאופיטי מצרף בכל שלושת המקומות שני פעלים: "ואפסח ואגין". בתרגום השבעים: "ויגין" (פס' יג, כו), "ידלג" (פס' כג). קיימות גם הצעות אחרות; ראו פרופ' (לעיל הערה 1), עמ' 400-401.

למשפחותיכם ושחטו הפסח" (פס' כא) ללא מתן הסבר למונח הזה שלא היה קיים עד עכשיו, ואחריו באים פירוט של פעילויות שלאחר השחיטה והנחיות נוספות, ורק בפסוק כז ניתן הסבר למילה הבלתי מוכרת כחלק מתשובה על שאלה אשר אולי ישאלו הדורות הבאים למראה כל הפעילות החגיגית ביום י"ד בניסן: "זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל". קודם לכן רק נרמז הסבר: "ועבר ה' לנגף את מצרים וראה את הדם... ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגף" (פס' כג). אפשר שהדברים מנוסחים לא כציטוט מילולי של דברי ה' אלא כ'הבטה לאחור', שכן בעת העלאת הסיפור על הכתב המונח 'פסח' ומשמעותו כבר ידועים היטב.

מלשון "וראיתי את הדם ופסחתי עלכם" (פס' יב; כג) נראה כי הדם משמש לזיהוי (יח, ח). עם זאת מפרטי הציווי על מתן הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות (פס' ז) נראה שיש לדם תפקיד אפוטרופאי – הגנה, אם על בכורי בני ישראל אם על יושבי הבית אשר עליו אות הדם.⁸ משמעות זו עולה ביתר שאת מלשון פס' כב, שבו נוספו שני פרטים שלא נאמרו קודם לכן: (א) לקחת מן הדם אשר בסף –אולי עדות שהדם מקיף את הפתח מכל ארבעת צדדיו;⁹ (ב) האזהרה שלא לצאת מפתח הבית אלא להישאר ב'מרחב המוגן' עד הבוקר. נראה כי כדי להרחיק מתפיסה זו הנושאת אופי מאגי הבלוטי חז"ל את הפן של העיסוק במצווה: "וראיתי את הדם" – הכל גלוי לפניו! אלא נותן אני את עיני לראות שאתם עוסקים במצוותי ופוסח אני עליכם" (מכילתא דפסחא, יא, מהד' הורוביץ, עמ' 36).

אשר לתיאור הפגיעה בבכורי מצרים מכאן והפסיחה מכאן קיים מתח בין הכתובים בפרקנו: מיהו המכה/המשחית? מצד אחד נאמר "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים... והיה הדם לכם לאת על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עלכם" (פס' יב), ובהסבר אשר יינתן בעתיד לבנים על משמעות החג – "ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל" (פס' כז), וראו פס' כג; כט. ומצד אחר לצד הציון שה' הוא הנוגף והוא גם הרואה את הדם ופוסח נוסף בכתובים אלה "ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף" (פס' כג); "ולא יהיה בכם נגף למשחית בהפתי בארץ מצרים" (פס' יב). ואילו בפסקה המספרת על ביצוע תכנית זו של ה' נאמר רק "וה' הכה כל בכור בארץ מצרים" (פס' כט) – בלא פירוט מיהו המכה ובלא אזכור הפסיחה וההגנה על בתי בני ישראל. מן הכתובים הללו עולה שה' מגן על הבית ועל יושביו מפני 'המשחית', אשר 'אינו מבחין בין צדיק לרשע' (ראו מכילתא, מסכתא דפסחא, שם, עמ' 38; בבא קמא ס ע"א), וזו אפוא המשמעות של ההנחיה שנותן

8. במחקר רואים מתח וחוסר התאמה בין שני תיאורים אלו – מי היה בסכנה להיפגע וטעון היה הגנה, ומבארים זאת כרבידים שונים בטקסט.

9. למילה 'סף' הוראה של מפתח הבית (כבתרגום השבעים והוולגטה, כמו שופ' יט, כז), אך הסבר זה אינו נשלל לחלוטין גם אם נבאר 'סף' במשמעות של כלי, על-פי מל"א ז, ג – אף כי לא סביר שהכלי אשר בו הדם צריך היה להישאר על מקומו בפתח עד אחרי אשר יעבור המשחית בלילה.

משה לישראל: "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר" (פס' כב). וראו לעניין זה דברי המדרש אשר בהגדה של פסח: "ועברתי בארץ מצרים... והייתי כל בכור בארץ מצרים... אני ה'"; 'אני' – ולא מלאך; 'אני' – ולא שרף, אני – ולא שליח (כך במכילתא, שם, ד, עמ' 23).

גישה אחרת מוצגת בספר היובלים. חיבור זה, כמו גם כמה חיבורים בתר-מקראיים אחרים, נותן מקום רב למלאכים מטיפוסים שונים ולפעילותם. כאן מופיעה דמותו של השר משטמה ועמו חילו אשר יוצאים להרוג את בכורי מצרים, ועל פי הוראתו של ה' לא יבואו אל בית אשר עליו סימן הדם (יובלים מט, ב-ו).¹⁰ מעניין שלעומת ההנחיה בשמ' יב, יא, לאכול את הפסח "בחפזון" (ובדב' טז, ג: "כי בחפזון יצאת מארץ מצרים"), בעל ספר היובלים מתאר את בני ישראל היושבים לאכול את זבח הפסח בניחותא, "שותים יין ומשבחים ומברכים ומהללים את ה'".¹¹ ורמן (עמ' 542-543) מציינת קרבה לתפיסה של ר' אליעזר המופיעה במכילתא דר' ישמעאל (על פי גרסת הגניזה) ולפיה החיפזון הנזכר הוא של השכינה.

ג. מה מודיע משה לישראל?

נשוב עתה לעיין בסיפור יציאת מצרים ובמהלכו. נפתח בשאלה: לקראת מה הכינו ישראל את עצמם? מה ידעו על העומד להתרחש? הבה נלך בעקבות הטקסט ונבחן מה נאמר בו ומה לא נאמר.

פרשת מצוות הפסח וכל הקשור בה (שמ' יב-יג) מורכבת ומסובכת. לשם הבהרה מוצגים להלן (עמ' 205) שני הפרקים הללו על שפע נושאים בצורת טבלה מתומצתת ומרומזת. הדברים אינם מובאים לפי הסדר בכתוב אלא מסודרים בשלושה טורים: דברי ה' אל משה (ואהרן), דברי משה אל זקני העם וההתרחשויות הרלוונטיות. בדרך זו מבליטה הטבלה את הפרטים המקבילים – בניסוח כלשהו – בטורים הללו, את השוני בסדר הדברים וגם את מה שיש בטור אחד ואין באחר.

העין מבחינה מיד בהבדלים שבין מה שנצטווה משה לומר לזקני ישראל ובין מה שהוא אומר להם הן בסדר הדברים והן בפרטים. הדבר מעמיד בפני הפרשן או הדרשן – כל אחד על פי דרכו – אפשרויות שונות. בציווי של ה' יש הרבה פרטים והנחיות שאינם נזכרים בהנחיות אשר מעביר משה אל העם, ואילו בדברי משה לזקני ישראל יש פרט נוסף: את הדם אשר בסף יש לקחת בעזרת אגודת אזור ובדרך זו לתת על המשקוף ועל שתי המזוזות (פס' כב-כג).

המעניין ביותר הוא שה' מצווה את משה לא רק על הזבח שיעשו במצרים, ואותו יחוגו גם לדורותם (פס' יד) אלא גם על "חג המצות" שינהג בעתיד,¹¹ ואת זה אין

10. בהרחבה: מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס"ח, עמ' 160-180; כנה ורמן, **ספר היובלים, מבוא, תרגום ופירוש**, ירושלים תשע"ה, עמ' 543-547.

11. לפי פשטם של דברים, "פסח דורות" מיועד היה להיעשות רק כאשר יבואו אל הארץ (פס' כה; יג, ה). ה"פסח" אשר נעשה בשנה השנית לא הצטרף אליו "חג המצות" בן שבעת ימים (במ' ט, א-ה), וגם לא

משה מודיע בשעה זו. אכן, זבח הפסח במצרים נאכל על מצות (ומרורים), אך משה אינו נותן טעם לאכילת המצות ואף אינו אוסר החזקת חמץ בבית ואף לא על אכילת חמץ שלא כחלק מזבח הפסח. הטעם לאכילת המצות ולהימנעות מחמץ יתבאר רק לאחר זמן, אחרי הגירוש החפוז ממצרים.¹²

רמב"ן כותב בביאורו על יב, כא:

הפרשה הזו תקצר באשר צוה אותו השם בפרשה של מעלה, כי בידוע שאמר להם משה לישראל הכול בפרט (= במפורט) ולימד אותם כל הענין, ונכלל הדבר בכתוב כאשר צוה ה' את משה... כן עשו (פס' כח) אבל הזכיר זאת הפרשה בכלל, כי קרא משה לכל זקני ישראל, והם אספו אליו כל העם, ואז אמרו אל כל עדת בני ישראל. ובכן, לפי רמב"ן, מלשון פסוק כח רואים שהעם קיימו את כל ההנחיות שנתן ה' למשה, ובכלל זה כל מה שלא נאמר בכתוב במפורש שחזר משה ואמר אל זקני העם.

קיימת מחלוקת בין הפרשנים אם הפסקה הפותחת ב"זאת חוקת הפסח" (פס' מג; בטבלה היא מסומנת באות ו') נאמרה גם היא לצד ההוראות שבראשית הפרק, ואם ההנחיות שרק הנימולים אוכלים מקרבן הפסח חלות גם על הפסח שאכלו במצרים. גם כאן סבור רמב"ן שכל הציוויים הללו נכללים בדברי הסיכום בפסוק נ': "ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואת אהרן כן עשו" (ראו לשון פס' א). רמב"ן מציין "שנימולו הם ועבדיהם" (וכך במדרש שמות רבה יט, ו). אכן, קשה להניח שבשבתם במצרים היו לישראל עבדים ושהם נימולו. גם ההוראה כי תושב ושכיר לא יאכלו מקרבן הפסח אינה תואמת את המציאות במצרים. זהו אפוא ציווי לעתיד, לאחר שיבואו אל הארץ, ומסתבר שנאמר לאחר זמן אך הובא כאן בגלל ההקשר הענייני, והרי כבר חז"ל העירו כי "אין מוקדם ומאוחר בתורה" (מכילתא דר' ישמעאל בשלח, מסכתא דשירה, פרשה ז), דהיינו לא אחת מובאים דברים לא בהתאם לסדר הכרונולוגי אלא בגלל קשר ענייני.

מה יודע העם על העומד להתרחש ביום ארבעה עשר ובלילה הסמוך? העם יודע רק שבליילה הזה ייגוף ה' את מצרים, וישראל אשר יצייתו להוראה לתת מן הדם של השן על המשקוף ועל שתי המזוזות יפסח ה' על בתיהם (והנה רמז ראשון לשם "פסח"). לפי ההנחיות עליהם להישאר במרחב מוגן עד בוקר. האם יודע העם שהלילה הם יוצאים ממצרים שלא על מנת לחזור? האם הוא בכלל יודע שהם יוצאים ממצרים אפילו רק לחגוג שלושת ימים במדבר (ולשם כך קיבלו קודם לכן הוראה לשאול מאת שכניהם תכשיטים – "כלי כסף וכלי זהב ושמלות"?¹³ מה מלמד הציווי "וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם

נצטוו על ביעור החמץ. אלמלא חטא המרגלים, בשנה שלאחריה היו ישראל יושבים כבר בארץ כנען וחוגגים את הפסח וגם את חג המצות שבעת ימים.

12. לעניין "ושמרתם את המצות" (פס' יז) ודרשת "אל תקרא כן, אלא 'ושמרתם את המצות'", ראו: מ' צפור, **על מסירה ומסורת**, תל אביב 2001, עמ' 173, 178.

13. פס' לז-לח. וראו יש' סא, י: "ככלה תעדה כליה". "ובני ישראל עשו" – הוא 'עבר מוקדם'.

ואכלתם אותו בחפזון" (פס' יא) – האם יש לזה רק משמעות סמלית, אולי מעשה מאגי, או הכנה ממשית לקראת העומד להתרחש, כפי שנוכחו לדעת בדיעבד? חשוב אפוא שנעקוב אחר סדר הדברים בפרקים יב-יג בעזרת הטבלה המובאת להלן בשלושה טורים (וככל האפשר אנו מציבים זה מול זה פרטים מן ההתרחשויות כנגד הפרטים התואמים בדברי ה' ובדברי משה). כדי להבליט את השוני שבין דברי ה' אל משה ובין הדרך שבה הכתוב מציג את דברי משה אל העם לא שמרנו על סדר הבאת הדברים במקרא אלא חילקנו את רצף הדברים ליחידות קטנות המסומנות בהבלטה באמצעות אותיות האלף-בית, ובהתאם לדרוש העברנו יחידות מן הרצף אל טור אחר בציון חץ (←) ולאחריו מספרה של היחידה הבאה על פי הסדר שבמקרא, כדי לומר שאותה יחידה מובאת בטור אחר.

פרק י"ב פותח בעניין "החדש הזה"¹⁴ "פסח מצרים" (כלומר הטקס אשר נערך במצרים ביום י"ד ובלילה הסמוך) ובפרטיו; הודעה על כי זהו הלילה אשר בו יקרה מה שנאמר למשה בפרק י"א; הנחיה על "פסח דורות" ועל אשר יחודש בו;¹⁵ הכנה לקראת שאלות של הבנים; תיאור האירועים של אותו ליל פסח; ובהמשך (פרק יג) קדושת הבכורות; ושוב חזרה על עניינים שנזכרו קודם, והציווי על "לאות על ידך". הדברים מופיעים לא לפי סדר לכאורה.

יודגש שבשעה זו משה אינו מדבר עם ישראל על חג שבעת ימים שיהיה נחוג בעתיד אלא רק אחרי שיצאו ממצרים, ואז ה' מצווה את משה על דברים נוספים: קדש לי כל בכור... באדם ובבהמה (יג, א-ב). רק אז משה משלים את חובותיו ומצווה על חג שבעת ימים שיהיה בעתיד ועל איסור החזקה חמץ. רק אחרי זה חוזר משה לעניין קדושת הבכור. וכדאי לשים לב שבנאומו זה מדבר משה פעמיים על עניין ההגדה לבנים – פעם אחת בפסקה המסומנת ח בעניין עשיית זבח הפסח בעתיד (יג, ח), ופעם אחת בפסקה המסומנת ט – "והיה כי ישאלך מחר לאמור מה זאת" (פס' יד-טו). אנחנו בהגדה מצטטים את פסוק י"ד כשאלתו של הבן התם בעניין זבח הפסח וליל הסדר, אך השאלה בפסוק זה היא על עניין "קדש לי כל בכור" ופרטי ביצועו ועל פדיון הבכורות, שגם הוא קשור ביציאת מצרים ובמכה אשר הביאה ליציאה ממצרים: מכת בכורות.

14. רש"י בעקבות המדרש מבאר: "החדש הזה לכם – הראהו לבנה בחידושה ואמר לו: כשהירח מתחדש יהיה לך ראש חודש". אך הוא מוסיף: "ואין מקרא יוצא מידי פשוט: על חודש ניסן אמר לו: זה יהיה ראש לסדר מניין החודשים, שיהא אייר קרוי שני, סיון שלישי". לשון אחר, בפסוק זה תקבולת שירית גרידא. והדברים עומדים בניגוד למניין קדום אחר, שראה בתשרי את תחילתה של השנה. גם הפירוש הראשון הוא פשוט גמור: במקרא 'חודש' משמש הן חלק שנים-עשר של השנה והן כינוי ליום הראשון של החודש (כגון שמ"א כ, יד; יש"א, יג-יד). ללא ספק יסוד המונח הזה הוא ההתחדשות של הלבנה, וקרוב לזה המונח ירח – מן ירח. תופעה דומה יש גם בשפות אירופיות, שבהן הכינוי 'חודש' ודומיו מכונים רק ללוח הירחי, משום שבמהלך שנת שמש לא קיים 'ראש חודש' אמתי, שכן אז לא מתרחשת שום תופעה קוסמולוגית.

15. בשמות יב, ד; ה; כא, מתואר זבח הפסח כחג בקרב המשפחה, ואילו בספר דברים, המטעים את ריכוז הפולחן, חגיגת הפסח נעשית במקדש (דב' טז, א-ח).

ד. זבח הפסח – הכנה ליציאה ממצרים?

קריאה לפי סדר הדברים בכתוב מבהירה שהעם אינו יודע כליל הארבעה-עשר שבסוף אותו לילה הם יגורשו בבהילות ממצרים ובשל כך ייאלצו לאפות את בצקם "עגות מצות כי לא חמץ" (פס' לט; שד"ל על פס' כא). ההוראה לאכול את קרבן הפסח על מצות ומרורים יכולה הייתה להיתפס בזיקה לחוקי הקרבנות, שלפיהם אין להביא חמץ עם הקרבנות והמנחות אלא רק מצות (השוו וי' ב, יא). אולם לאחר זמן יבינו שאכילת המצות באותו לילה לדורות וגם חג המצות בן שבעת הימים שיחוגו בעתיד הם סמל וזכר ליציאה ממצרים בחיפזון. לקראת יום ארבעה-עשר בחודש משה אינו מסביר לעם מדוע יש לאכול מצות ומדוע יש חשיבות רבה לפרט הזה גם בחג שיחוגו לדורות; אין הוא מצווה אותם על חג שבעת ימים – חג המצות. נכון יותר מבחינה דידקטית שהציוויים הללו יבואו לאחר ההתרחשויות ולא לפניהן, ורק בעקבותיהן ייקבע חג כציון היסטורי, "זכר ליציאת מצרים". ודוק: בהמשך מסופר שאת הבצק שהיה ברשותם אפו מצות ולא חמץ, ואין התורה מציינת "כאשר צָוָה ה' את משה" אלא "כי גִּרְשׁוּ ממצרים ולא יכלו להתמהמה" (יב, לב).¹⁶ גם המרורים המתלווים לאכילת קרבן הפסח מקבלים עתה משמעות סמלית היסטורית (ראו א, יד).

ממהלך הדברים עולה שמתחילה סברו העם שהם יוצאים עתה רק דרך שלושת ימים¹⁷ למדבר לזבוח לה' (פס' לא-לב; ח, כא-כד), וכפי שדרש משה, גם את צאנם ובקרם לקחו עמם (י', כד-כה), ולשם כך גם שאלו מן השכנים כלי כסף וכלי זהב ושמלות (ומוטב כך. אילו ידעו מראש שהם עומדים להסתלק לגמרי ואת התכשיטים אין שום כוונה להחזיר, בוודאי היו רשעים מבהירים לכל הרוצה לשמוע שזאת כוונתם של ישראל לעשות). כך הבין גם פרעה. רק לאחר מכן הבינו ישראל וגם פרעה שאין הכוונה לחזור, וכפי שראה זאת פרעה: "כי ברח העם" (יד, ה). רק אז מודיע להם משה שבעקבות מה שעבר עליהם, זכר ליציאה הבהולה שלא אפשרה

16. בסיפור היציאה/ההוצאה ממצרים בפרקים ג-יד בולטים שני פעלים בעניין המשא והמתן על הוצאת ישראל ממצרים (מלבד השורש ה'ניטרלי' יצ"א). הדומיננטי הוא של"ח (בפיעל, שעיקר שימוש 'להניח ללכת'): יותר משלושים פעם. מסירוב טוטאלי 'לשלח' את ישראל לעבוד את אלוהיהם נהפכו הדברים, ולאחר מכת הבכורות ממהרים "לשלחם מן הארץ" (יב, לג); אך נכון יותר הוא הניסוח "כי גִּרְשׁוּ ממצרים" (פס' לט). הפועל הזה מופיע עוד פעם אחת, כאשר משה חוזר ותובע מפרעה לשלח את ישראל ופרעה 'מגרש' אותו (י, יא). ומעניין שכדי שרוחו של משה לא תיפול עליו מבטיח לו ה' "עתה תראה אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו" (ו, א), וכיוצא בזה: "אחריכּן ישלח אתכם מזה כשלחו כלה גרש יגרש אתכם מזה" (יא, א): לא רק ירשה ללכת אלא יאיץ ללכת שלא על מנת לחזור. והנה כעבור זמן קצר כמו שוכחים את אשר אירע, ומדוע נחפזו לגרש את ישראל מארצם: "ויאמרו מהזאת עשינו כי שלחנו (!) את ישראל מִעֲבָדָנוּ?!" (יד, ה). אכן, השורש של"ח (בפיעל) מקביל לשורש גר"ש. ראו התואר "גרשה" (וי' כא, ז; יד; כב, יג) לעומת דב' כד, א; ג; יש' נ, א; יר' ג, א ועוד. עם זאת לעתים יש הבחנה במשמעות שניתנת לשורשים הללו. ראו, למשל, תביעתה של שרה מאברהם: "גרש האמה הזאת ואת בנה" (בר' כא, י), לעומת מעשהו של אברהם: "וישלחה" (שם, יד; השוו פס' יא).

17. האם "שלושת ימים" כמשמעות? ראו ג' ברזילי, "דרך שלושת ימים: למשמעותו של ביטוי מספרי במקרא ובפרשנות הקדומה", בתוך מ' צפור ומ' אביעזר (עורכים) ספר זיכרון לדר"ר צבי בצר, מחקרי מורשתנו ב-ג (רחובות, תשס"ד), עמ' 28-17.

להם אפילו לאפות לדרך לחם "תקני", חמץ, יהיה זה לדורות חג המצות, חג שבעת ימים, שבו לא ייראה חמץ בבתינו.

מתי מצווה אותם משה על חג הפסח לדורות? לפי סדר הדברים רק לאחר שהוא מקבל מאת ה' הנחיה על מצווה נוספת: "קדש לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה" (יג, ב), ואז הוא חוזר ומדבר אל העם. מתוך ההמשך ברור שעם הצו העקרוני הזה קיבל משה גם את פרטי הביצוע המעשי המופיעים בהמשך הפרק (יא-יד). כאן מצפה היה הקורא למצוא את משה מצווה את ישראל על קדושת הבכור ואולי גם מוסר את פרטי ביצוע ההנחיה הזאת. אך משה עדיין 'בעל חוב': עדיין לא ביאר להם את עניין המצות, זבח הפסח וחג המצות אשר יחוגו לדורות (בעת יציאת מצרים לא חגגו חג המצות, ולדורות יהיה זה חג שבעת ימים). ואכן, בסדר זה משה מדבר אל העם – תחילה בעניין חג המצות – 'פסח דורות' (יג, ג-י), ורק אחר כך הוא מתפנה כביכול לצוות על קדושת הבכור וכיצד יתבטא הדבר בחיי המעשה (פסוק י"א ואילך). אין זה עניין העומד לעצמו, אלא אף הוא קשור ביציאת מצרים ובהריגת בכורי מצרים שהביאה לכך. כאמור, השיחה בין האב לבנו המופיעה בהקשר זה (יג, יד) מעלה את זכר יציאת מצרים, אבל הגורם המזמן, שבעקבותיו שואל הבן "מה זאת", הוא כאשר הוא רואה את האב מתעסק באחד מן הפרטים של מצוות קדושת הבכור. יושם לב לדרך שבה מסביר האב לבנו את מהות המצווה: הוא פותח "בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים" (פסוק טו). אבל אין זה מבאר את עניין קדושת הבכורות, ואז מוסיף האב ומבאר בהרחבה: "ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם עד בכור בהמה" (פס' טז), ועל כן לזכר זה (ומן הסתם חייב להוסיף כי ה' פסח על בכורי בני ישראל) עושה האב את המעשים הקשורים בקדושת כל בכור אשר לבני ישראל – באדם ובבהמה.

האב מסיים את דברי ההסבר במה שהתחיל: "בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים" (פס' יד; טז). המילים הללו חותמות גם את דברי האב לבנו בפס' ח-ט כהסבר למצוות חג המצות (וראו פס' ג).¹⁸

היטיב משה לעשות כשלא גילה לישראל מיד לא שהם עומדים להסתלק ממצרים ולא את עניין המצות, חג המצות ואיסור חמץ. מיד אנו נזכרים באותם אנשים אשר בכל הזדמנות מנסים 'להתחכם' ולנהוג בניגוד להוראות: עם מתן המן לישראל היו שניסו להותיר מן המן עד למחרת (טז, יט-כ), היו שניסו לצאת ללקט מן ביום השבת (פס' כה-כז), ומן הסתם יכולים היו להיות גם כאלה שביום הארבעה-עשר היו מצטיידים בלחם חמץ בכמות מספקת. מורה נבון לכימיה, למשל, עורך ניסוי לעיני

18. בהגדה של פסח מצוטט פס' יד כתשובה לבן התם, אף שהפסוק אינו עוסק לא בפסח ולא בחג המצות אלא במצוות הקשורות בבכורות, משום ששאלת הבן מנוסחת כשאלת 'תם': "מה זאת?"

התלמידים ואינו מודיע מראש מה תהיינה תוצאות הניסוי, אלא מתוך ההתנסות עצמה ילמדו ויסיקו מסקנות – על ידי 'הגילוי העצמי'.¹⁹

אירועי ליל יציאת מצרים

ה' מצווה את משה (ואהרן)	משה מצווה את זקני ישראל (או את העם) (ב)	ההתרחשויות
(א) [י"ב, ג] דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שֶׁה לבית אָבֹת [...] [ד] ואם ימעט הבית מהיות מִשְׁה ולקח הוא ושכנו [...] [ה] שה תמים זכר בן שנה [...] [ו] והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה ושחטו אתו [...] בין הערבים.	[י"ב, כא] משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח. [כב] ולקחתם אֶגְדָּת אֹזֹב וטבלתם בדם אשר בסֶף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסֶף	(ג) [יב, כט] ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים [...]
[ז] ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף [...] [ח] ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלו. [ט] אל תאכלו ממנו נא ובשל מִבְשָׁל בָּמִים [...] [י] ולא תותירו ממנו עד בֹקֶר [...] [יא] וככה תאכלו אתו, מתניכם חֲגָרִים נְעָלִיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם ומקלכם בידכם ואכלתם אתו בחפזון; פסח הוא לה'. [יב] ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור [...] [יג] והיה הדם לכם לאת [...] וראיתי את הדם ופסחתי עֲלֵכֶם [...] ולא יהיה בכם נגף למשחית בהפתי בארץ מצרים.	[כג] ועבר ה' לנגף את מצרים וראה את הדם [...] ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לָבֹא אל בתיכם לנגף.	[ל] ויקם פרעה לילה [...] [לא] ויקרא למשה ולאהרן לילה

¹⁹. לא כן תפסית בעל ספר היובלים (מט, ו), המתאר את ישראל האוכלים את זבח הפסח בשמחה "ומוכנים להיות יוצאים מעול מצרים ומהעמל הכבד".

ויאמר: קומו צאו מתוך עמי [...] ולכו עבדו את ה' כדברכם [...] [לד] וישא העם את בצקו טרם יחמץ [...] [לה] ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות [...] ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עֲגֹת מצות כי לא חמץ, כי גִּרְשׁוּ ממצרים ולא יכלו להתמהמה [...] (→ ד)	[כד] ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם. [כה] והיה כי תבואו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר, ושמרתם את העֲבֹדָה הזאת. [כג] והיה כי יאמרו אליכם בניכם: מה העֲבֹדָה הזאת לכם? [כז] ואמרתם: זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים, ואת בתינו הציל [...] [כח] וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואהרן כן עשן. (← ג)	[יד] והיה היום הזה לכם לזכרון וחתם אתו חג לה' לדורותיכם חֲקַת עולם תחגֹּהוּ. [טו] שבעת ימים מצות תאכלו, אך ביום הראשון תשביתו שֶׁאֵר מבתיכם, כי כל אֶלֶל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל, מיום הראשון עד יום השִׁבְעִי. [טז] וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש [...] [יז] ושמרתם את היום הזה לדורותיכם חקת עולם. [יח] בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב. [יט] שבעת ימים שֶׁאֵר לא ימצא בבתיכם [...] כל מחמצת לא תאכלו [...] (ד) [מג] כל בן נכר לא יאכל בו. [מד] וכל עבד איש [...] ומלתה אתו אז יאכל בו [...] [מו] בבית אחד יֵאָכֵל, לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה, ועצם לא תשברו בו. (ה) [י"ג, ב] קדש לי כל בכור פטר
---	--	--

	(ו) [יג, ג] ויאמר משה אל העם: זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים [...] ולא תאכל חמץ [...] [ה] כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני והחתי [...] ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה. [ו] שבעת ימים תאכל מצת וביום השביעי חג לה'. [ז] [...] ולא תראה לך חמץ, ולא תראה לך שאר [...] [ח] והגדת לבנך ביום ההוא לאמר: בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. [ט] והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך [...] כי ביד חזקה הוצאתך ה' ממצרים. [י] ושמרת את החקקה הזאת למועדה מימים ימימה. [יא] והיה כי יבאך ה' אל ארץ הכנעני [...] [יב] והעברת כל פטר רחם [...] הזכרים לה'. [יג] וכל פטר חמר תפדה בשה, ואם לא תפדה – וערפתו, וכל בכור אדם בבניך תפדה. [יד] והיה כי ישאלך בנך מחר, לאמר: מה זאת? ואמרת אליו: בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים [...] [טו] ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים מקבֹר אדם ועד בכור בהמה; על כן אני זבח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה. [טז] והיה לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים.	כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה – לי הוא. (← ו) [ראו: י"ב, יד–טו]
--	--	--

נושא הראוי לעיון נפרד הוא השוואה בין יג, ב-י ובין יג, יא-טז, ולא נרחיב כאן.

"הלא גליתי שמחשבותי נושאת אל ארמוניה את מראה עיני" ("בלילה ההוא"):

כיסופים, התבוננות והתגלות כתבנית יסוד ביצירתה של זלדה

מאת יאיר קורן-מימון

ספרה הראשון של זלדה – "פנאי" – יצא לאור ב-1967, כשהיא בת 53, גיל מאוחר שלרוב דעות נחשב גיל לסיכומים ולהערכות ולא לפתיחות ולהתחלות. כידוע, הספר זכה לתגובות נלהבות הן מצד ביקורת הספרות והן מצד קהל הקוראים. שירתה של זלדה הביאה רעננות ספיריטואלית חדשה לספרות העברית הפסימית והמנוכרת של אותן שנים ורכשה לה מעריצים לא מעטים במעגלים שהלכו והתרחבו ונראה שמוסיפים להתרחב אף בימינו, שלושים שנה לאחר מותה וכמאה שנים להולדתה. חיוניות שירתה וכוחה מוסיפים להתקיים גם היום, ויעידו על כך ספר שיריה שיוצא לאור ומוסיף מהדורה בכל שנה וחצי¹ והספר "ציפור אחוזת קסם" שראה אור לאחרונה.²

בין קהל אוהדיה של זלדה סופרים ומשוררים המשבחים את יצירתה. למשל, הראובני מציין ברשימתו שבשיריה מצליח הקורא לטעום טעם של שמים,³ ויזלטיר טוען ששיריה אחוזים דיבוק חרישי ומקסים של חיים, שירים אפופי חושניות, תום ומקוריות, שיש בהם ממד היפנוטי, עדין וכובש.⁴ דור מעיר שבשיריה נוגעים בלב הקוראים ללא מחיצות,⁵ כפי שכותב ביטון בחיבורו "הבדלי רקע וגיל התנפצו במחיצתה ואיבדו משמעות לנוכח המפגש האנושי הפשוט".⁶ וולך מבטאת את התרגשותה מקריאת שיריה עד כדי דמעות וכותבת שיצירתה מעמידה עולם המשיב לקורא את יהדותו, את ראייתו האופטימית לחיים ואת הצורך לעשות מעשים טובים.⁷ איני סבורה שזלדה יוצרת שירה שיש בה הרמוניה המגשרת על כל

1. הוצאה לאור של מהדורה נוספת היא נוהג מקובל בתחום ספרי העיון אך לא בתחום הסיפורת, כל שכן בתחום השירה. ספר השירים של זלדה, שהגיע למהדורה העשרים ושלוש בשנה זו (2015), מצרף אותה לרשימת משוררות ידועות אחרות שספריהן מוסיפים להימכר גם לאחר מותן, כגון רחל בלובשטיין, לאה גולדברג, דליה רביקוביץ ויונה וולך.
2. זלדה, ציפור אחוזת קסם – כתבים וציורים, הוצאת עמותת זלדה ויצירתה, ירושלים, 2014 (עריכה מתוך כתבי-יד: רבקה גולדברג, ראובן קסל ויונדב קפלון).
3. הראובני, יותם. "הפרי והבדיה: על 'הכרמל האי נראה'", דבר (משא) 3.9.1971, עמ' 13.
4. ויזלטיר, מאיר. "יפעתה של זלדה: על 'פנאי'", הארץ (ספרות) 15.9.1967, עמ' 10.
5. דור, משה. "שם חדש בשירה: זלדה: 'פנאי' – אחד מספרי השירה המעניינים ביותר", מעריב (ספרות) 11.8.1967, עמ' 22.
6. ביטון, ארז. "נפש ההר" (במדור 'פתחון פה') מעריב 4.5.1984, עמ' 24.
7. התרגשותה של יונה וולך בעקבות הקריאה ב"פנאי" מתוארת במכתב שכתבה לזלדה ומובא במאמרה של עזה צבי, "זלדה – הכמיהה לידידות", חדרים 4 (סתיו 1984), עמ' 29.

העולמות ומאחה את הקרעים. החירות השירית האנושית ביצירתה היא שעושה שתהא זלדה שמים וארץ לכול, גן-עדן לכול.⁸

שירת זלדה קיבלה את הכרתה גם מצד חוקרי אקדמיה. פלד מציינת ששירתה שואבת את כוחה מכמיהות אנושיות אלמנטריות (לאי-פחד, לשלווה) בלשון פשוטה ובלתי מצועצעת, ולכן מתקיימת בה כמיהה מיסטית שמדברת אל לב הכלל ולא רק אל לב יודעי "מעשה מרכבה".⁹ קרטון-בלום טוענת שבשירה ישנה חתירה אל המהות הבלתי נראית שבנראית, פענוח ריאלי של סמלים מעולם האגדה, יכולת ליטול את הפרוזאי ולהפכו להתרחשות בממלכת הדמיון וההזיה. שירה מטלטלים בין הממשות העומדת בסימן המוות ובין ההווה האלוהית הנצחית המסתתרת בנגלה.¹⁰ בלאט מציין שני ערוצים לשירתה: התרוממות הנפש וענוות הנפש. בשני ערוצים אלה מקיימת זלדה מונולוג עם עצמה מתוך רצון לפתוח את חרצובות חייה. שירה נעים בין האושר הנכסף ובין העצבות הנסוכה שאיננה מוצאת דרך ביניים. על אף הצער והייאוש המשתקפים בשירתה ניכר שאמונתה באל איננה נחלשת אלא דווקא הולכת ומתעצמת, שכן האל מציין עבורה את הנעלה המוחלט.¹¹ ברזל סבור ששירתה מורכבת: מחד פנימיותה תלויה במערכת שלמה של מושגים ותפיסות השאובות מעולם החסידות, מהמקרא ומהפילוסופיה היהודית, ומאידך יש בה גישה אוניברסלית שפונה כמעט לכל אדם. לשון שירתה מכילה רבדים רבים של משמעות שמתפרשים נדבך על גבי נדבך בשיטת הפרד"ס: העשייה – פשט; היצירה – רמז; הבריאה – דרש; האצילות – סוד. לדבריו, מי שיקרא את שירה בלי להבחין ברבדים הללו יאבד לו חלק חשוב מהמשמעות המיוחדת הטמונה בהם,¹² וכי בשירה מתפרץ העולם הבא אל תוך העולם הזה ויוצר מפגש מאוחד של הנפש, הרוח והנשמה. האחדות נקשרת לתפיסה החסידית הידועה שלפיה העולם יכול לתקן את קלקולו ולהתעלות מעל גשמיותו באמצעות הרוחני.¹³

שני החיבורים המונוגרפיים שחוברו על חייה ופועלה של זלדה מציגים אותה כמשוררת דתית. בר-יוסף טוענת ששירתה (כמו שירתם של י"צ רימון ושל א"י קוק) מכילה יסודות דתיים, קבליים וחסידיים שלאורם התחנכה המשוררת בילדותה ובנעוריה ומתגלים בשירה בדרכים רבות וברמות שונות.¹⁴ במקום אחר מוסיפה שהנוכחות האלוהית בשירתה קשורה בתחושה של חופש ושל תעוזה. לעתים החופש שמאפשר קרבה לאלוהים מתואר על רקע קיום מצוות וכהתעוררות אקסטטית של כוחות חיים ושמחה, ולעתים הוא מתואר על רקע התמסרות אל

8. איני, לאה. "שושנת היש ושושנת האין", כרמל 9 (קיץ 2004), עמ' 39-43.
 9. פלד, תרצה. "שלושה שירים על ירושלים", שדמות, גיליון מ' (חורף 1971), עמ' 86-89.
 10. קרטון-בלום, רות. "האי נראה שבנראה: על שירה של זלדה", מולד ה', 25-26 (אוגוסט 1972), עמ' 180-183.
 11. בלאט, אברהם. שירת הבית הישן – זלדה, סיני, ע"ג (1973), עמ' 181-188.
 12. ברזל, הלל. משוררים בגדולתם – מסות על משוררים עבריים, יחדיו, תל-אביב, 1979, עמ' 404-426.
 13. ברזל, הלל. תולדות השירה העברית מחיבת ציון ועד ימינו – כרך ח' (שירת א"י: מיסטיקה וסימבוליקה), ספריית פועלים, תל-אביב, 2008, עמ' 442-604.
 14. בר-יוסף, חמוטל. על שירת זלדה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, 1988.

המוות כדרך למפגש עם הבורא.¹⁵ גם אטינגר סבורה שזלדה היא משוררת דתית אך לא משום ששירתה עומדת על יסודות של לשון והגות רוחנית אלא בעיקר משום שהחוויה הדתית פועמת בלב שיריה. לדבריה, זלדה ראתה בכתבתה לא מעשה אמנות אלא מעשה דתי, אקט של התקרבות אל האל.¹⁶

אם כן, נראה שישנה הסכמה כללית במחקר בדבר הופעתם של היבטים רליגיוזיים סמויים וגלויים בשירתה של זלדה. במאמר זה אבחן סוגיה זו ואפתח אותה באמצעות הדגמת שלושה מאפיינים בחוויה השירית: כיסופים, התבוננות והתגלות. אטען שמאפיינים אלה יוצרים תבנית שחוזרת ברבים מחיבוריה ומשיריה של זלדה, החל בספרה הראשון "פנאי" (1967) וכלה בספרה האחרון "שנבדלו מכל מרחק" (1984).

התבנית כוללת שלושה שלבים: בשלב הראשון (שלב הכיסופים) הדוברת במצוקה, מתגעגעת לעברה וכמהה לשינוי מצבה או לחוויית קיום אחרת; בשלב השני (שלב ההתבוננות) היא מתבוננת במעגלי החיים: בתופעות היקום, בטבע ובבני-האדם; בשלב האחרון (שלב ההתגלות) נראה שהתבוננות זו מביאה אותה להתגלות שבדרך כלל יש בה התעוררות נפש רוחנית או ידיעה מחודשת.

הכיסופים מתבטאים בגעגועים לילדות שאבדה ולבני המשפחה שהיו ואינם: לסב, הרב דוד צבי חן (הרד"ץ) שהלך לעולמו; לאם ולאב האהובים שמתו – הרבנית רחל והרב שלום-שלמה שניאורסון; לבעל האהוב, חיים-אריה מישקובסקי, שחלה ונפטר. לכל אלה מתגעגעת זלדה, וחיבוריה ושיריה מבטאים געגועים אלה אם באופן ישיר וגלוי אם באופן עקיף וסמוי. מתוך הגעגועים העזים שלוו בבדידות קשה מתעוררת בה הכמיהה לידידות ולאהבה במגעה עם הזולת ובהתחברותה אל הטבע, ומתעורר בקרבה צורך לחוות חוויה רוחנית נשגבה מעבר ליום-יום שתשיב לה את חיוניות החיים בעולם. חוויה זו נקשרת בדרך כלל לניסיונותיה להתקרב אל האל, לדבקו העיקשת באמונתה ובכמיהתה לחשוף את הניצוץ האלוהי הטמון בקרבה ובזולתה.

הכיסופים אל ההיעדר והנעלם – הארצי והאלוהי כאחד, מעוררים את ההיזקקות של המשוררת בהשתהות, בהתנתקות מהפעילות השגרתית והיום-יומית כדי להקדיש זמן להתבוננות. זלדה הקפידה להקדיש זמן להתבוננות וכך יצרה עבורה מרחב להרהורים שקטים. כמי שחיה חיים צנועים ופשוטים העדיפה את המבט ואת המחשבה על פני התנועה והפעולה; את הנסתר והנשגב בתוך הגלוי והפרוזאי.¹⁷

15. בר-יוסף, חמוטל. מיסטיקה בשירה העברית במאה העשרים, ידיעות אחרונות וספרי חמד, תל-אביב, 2008, עמ' 200-204.

16. אטינגר, אסתר. זלדה – שושנה שחורה, מפה, תל-אביב, 2007.

17. על נטייתה של זלדה "לרחף" ולהתבונן מספר יונדב קפלון, ממעריציה של המשוררת עוד בהיותו בן 15 שנות ירידה הטוב במשך שנים רבות: "תמיד הייתה הרגשה שאת לא רואה את אשר לפניך. את לא רואה עד הסוף את הבן-אדם. את לא מבינה אותו עד הסוף. היא [זלדה] הייתה כאילו חולמת בהקיץ, לא ממש במציאות. ההגות שלה והדיבור שלה תמיד רמזו לעבר עולם שמעבר לעולם שלנו, והדבר הזה יש בו משהו מסתורי, היא לא הייתה בנוכחות מלאה [...] תמיד היה ממד של זיכרון חזק שיש עולם אחר בכלל, עליון או פנימי, ולשם היא שייכת ומשם היא מדברת ולשם היא הולכת [...] היא גזרה על עצמה שתקוה [...] היא

בשירים רבים הסתכלותה רחבה: פנימה אל נבכי נפש והחוצה אל טבע ואל זולת; החוצה אל שמים ואל ארץ ופנימה אל תוך מחשבה ואל תוך דמיון. ההסתכלות פנימה-החוצה והחוצה-פנימה מצליחה לבטל את המחיצות בין העולם החיצוני לעולמה הפנימי של המשוררת. עם זאת ניכר שההתבוננות לעולם חותרת אחר הבנת משמעות המופשט בקונקרטי מתוך הכרה בקיומה של הוויה אלוהית אינסופית בלתי מושגת.

על ההתבוננות כדרך חיים וכאמצעי לעמוד על משמעותם מעידים ציוריה של זלדה, חיבוריה וחליפת המכתבים בינה ובין ידידותיה. זלדה למדה לצייר אצל הצייר חיים גליקסברג, חלמה להתמסר לציור, ללמוד בבצלאל ולהשתלם באיטליה, אך החלום לא הגיע לידי מימוש בשל הצורך להתפרנס ולטפל באמה החולה. עם זאת במשך השנים ציירה בשמן ובמים, בעטים ובעפרונות, במצפעים (לורדים) ובצבעונים (פסטל) על ניירות ועל בדים, על קרשים ועל כדים. כמה מהציורים שלחה לידידיה ואחרים הותירה אצלה. מתוך התבוננותה ציירה נופים – שמים והרים, עצים ופרחים, בתים ודרכים, ציפורים וחתולים, חפצי נוי וכלי בית – כדים ואגרטים, קערות, קומקום וכוסות; כלי נגינה – כינור וחליל, ודיוקנאות: של ילדים וילדות, של אמה, של בעלה ושלה עצמה. ציוריה של זלדה נוטים לסימבוליזם ולאימאז'ים השואבים מעולם האגדה והמעשייה. הם נראים כייצוגים ויזואליים של חלום כשהצבעים הכהים (החוזרים ושולטים ברבים מהם) מעניקים להם גוון של מסתורין ומלנכוליה. כמה מהציורים משלבים בין קונקרטי למופשט ונותנים ביטוי עקיף לדרך התבוננותה הכפולה של המשוררת-ציירת בהווה – חיפוש הנסתר שבנגלה. עוד נראה שזלדה מצאה בציור אמצעי תרפויטי, כלי הבעה להרגעת חרדות ומתחים. באחד ממכתביה לעורך ישרון קשת, ככל הנראה כאשר חלתה, כתבה: "הלוואי ויכולתי להתחיל כבר לצייר. זה היה אולי מציל אותי [...] הציור בשבילי הוא- יציאה מן המערה".¹⁸ היציאה מן המערה, מחושך לאור, מייאוש לתקווה, מבטאת באופן סמלי את ההטבה במצבה הנפשי של המשוררת שעשויה הייתה להתרחש אילו ציירה. הציור מתואר כאמצעי ריפוי שבכוחו להשיב ליצירת את תחושת החיים שדוכאה ולעורר אותה אל עבר ההשראה הנדרשת ליצירה.

"חוש הראייה וחוש השמיעה הם ידידיי"¹⁹ כותבת זלדה, ואכן בחיבוריה המוקדמים (1931-1950)²⁰ היא חוקרת את המראות ואת הקולות של סביבתה ושל ביתה ועומדת על משמעותם. היא כותבת את הרהוריה על תלמידותיה מהתקופה שבה שימשה מורה ובקווים עדינים משרטטת את דיוקנותיהן: "כל ילדה מביאה איתה את

דיברה כמוני וכמוך, אבל הדיבורים שלה היו דיבורים מלאי שתוקות". מצוטט מתוך: סלע, מיה. "ספר חדש לכתביה של זלדה- ציפור אחוזת קסם", אתר הארץ, 28/7/2014.
 18. זלדה, ציפור אחוזת קסם, 2014, עמ' 152.
 19. שם, עמ' 116.
 20. שם, עמ' 13-52 (חיבורים מוקדמים).

לחן המשפחה שלה, נוף הבית נגרר עד לספסל שהיא יושבת עליו.²¹ כמו כן היא מעלה על הכתב סיטואציות שהתרחשו בכיתה בינה ובין תלמידותיה ובין לבין עצמן.²² בחיבוריה המאוחרים (1960-1984)²³ זלדה מתארת ידידים קרובים ומתמקדת בעיקר בתיאור געגועיה לאמה ולבעלה האהובים שאינם עוד בין החיים. גם ההתכתבות בין זלדה לידידותיה חושפת את ההרגל של המשוררת להתבונן בעולם ולתור אחר המופלא והמסתורין הטמונים בו, למשל: לעזה צבי, שכנתה, חברתה הטובה והעורכת הספרותית העיקרית של שירה, כתבה: "ראיתי פעם צבעי קשת נהדרים גם במי השופכין שעמדו ברחוב כאשר גרנו בשערי חסד, צבעי קשת שיכולת לראות בהם ארמונות ומלאכים".²⁴ לחיה, ידידתה, כתבה:

עכשיו ערב ואני לבדי בבית ומסתכלת על הסיכות שלך שאצלי, ולבי מתמלא סיפורים. הנה סיכה שהיא כמו ארמון שאחזה בו אש. והנה סיכה שהיא מגדל של כסף על שפת ים זועף. ומזו הצהובה העמומה נושבת אלי המדבר. כי כל סיכה היא מפה של אגדות עם סימני נהרות, הרים ויערות.²⁵

ההתבוננות מעירה את המשוררת לפקוח את עיניה לא רק במובן הפיזי אלא בעיקר במובן הנפשי, וכך נוצרת התגלות ההופכת את הסטטי לדינמי, את הבנאלי והטריויאלי לחדשני ולמקורי, וכך יוצרת הזרה שמשיבה לדברים השחוקים את חיותם.

להתגלות פנים שונות: יש שהיא נגיעה בממד נסתר של הוויה, דיאלוג בין אדם לבוראו, ויש שהיא חוויה של ידיעה, אחדות ניגודים ואישור מחודש של ערכי החיים. לא כל התגלות נעשית משמעותית. יש שהיא משקפת את מצבה של הדוברת בהווה השירי ומותירה אותו ללא שינוי, ויש שהיא מביאה אותה לחרטה או להלקאה עצמית על שלא פעלה כפי שרצתה או כפי שהיה ראוי לה לפעול. עם זאת נציין שוב שבשל היותה אישה דתייה זלדה מצאה כמעט בכל דבר שבו התבוננה את נוכחותו המוצנעת והמקודשת של האל.

כיסופים, התבוננות והתגלות בתופעות היקום

הצמח חי חיי בדידות. נפשי קולטת תבניתו, ירקותו, והוא משגשג בתוכי סמוי מעין. משלח בי עליו, מפיק אותם מתוכי [...] עכשיו יש קיום כפול לאותו צמח, קיומו שלו וקיומו בנפשי [...] הצמח מתמזג בלבי עם הדחפים, הרעב, הכאב והכמיהות, הבדידות, הדאגות, הפחדים ורגעי השמחה והשחרור.²⁶

21. שם, עמ' 60.

22. שם, עמ' 53-69 ("מרשימות מורה").

23. שם, עמ' 137-71 (חיבורים מאוחרים).

24. שם, עמ' 154.

25. שם, עמ' 159.

26. שם, עמ' 85.

בשירים רבים זלדה מתבוננת בתופעות היקום: שמים, שמש, ירח וכוכבים, עצים, צמחים ופרחים, פרפרים וחרקים, לווייתנים וציפורים: כל אלה משמשים עבורה סימנים לדבר קיומו של אלוהים ולאופני נוכחותו הנרמזים בעולם. לידידתה חמדה כתבה: "כל עלה הוא דרמה וכל ציפור מעוררת געגועים לגן עדן האבוד"; "אחרי הגשם הגדול וכאשר יתחילו ימי השמש, בוודאי בחצר שלכם תקבלי הרבה דרישות שלום מקסמי החיים והטבע".²⁷ תפיסת המציאות של המשוררת סימבולית כשהיא רואה בדברים הנקלטים בחושים מערכת של צפנים וקודים שהניסיונות לפצחם מובילים לעולמות נסתרים עליונים.

הסיטואציה החוזרת ונשנית בלא מעט מהשירים מתארת את המשוררת כמי שאינה מוצאת את מקומה בעולם, חשה בחוסר שייכות ובזרות, מתגעגעת אל יקריה שאינם עוד בין החיים ונעצבת אל נפשה, מתבוננת במראות היקום ובעיקר בטבע הנגלה לפניה ומהם שואבת כוח והשראה. ההתבוננות שמעוררת את המשוררת לחוש בדומם, בצומח ובחי, ולהבחין ביופי שבטבע, במראותיו, בקולותיו ובריחותיו, מביאה אותה לחוויה של התמזגות עם הטבע. הטבע מגלה לה את סודותיו, משיב לה את תחושת החיים, את השמחה ואת התרוממות הנפש.

בשיר "אורחי נפשי בעידן של בדידות"²⁸ מתבוננת הדוברת בפרחים ובחרקים על רקע שקיעת ערב כשהיא בודדה ומיוסרת במרה שחורה. ריח הפרחים, זמזום החרקים ואור היום שכלה מעוררים בה חוויה של פליאה נוכח ההווה הקסומה: "הַגִּיעוּ פְּתָאוֹם מְלִים בּוֹדְדוֹת / עִם פְּנֹר נֶגֶל וְתָף / לְנֶגֶן / בְּתוֹף הַנֶּפֶשׁ הַעֲצוּבָה / לְשִׁיר בָּה / עַל יְפֵי הָעוֹלָם". הנגינה שמחברת הדוברת בנפשה באמצעות התבוננותה בטבע מעוררת אותה לשיר על יופיו של העולם בבחינת "מה רבו מעשיך אדוני".

בשיר "עץ השיטה"²⁹ מתבוננת הדוברת בעץ שיטה ירקרק "מסולק מכל עצבות", וזה משיב לה את חיותה ואת תקוותה לחיים טובים יותר - "יְחִיָּה / אֵת הָאֲנִי הָרֶף שָׁבִי / לְאַחַר שְׁנֵשְׁרָף".

בשיר "ידידות היסמין הלבן"³⁰ הדוברת מביטה ביסמין שגדל בעציצה. היא מתפעלת מיופיו ומניחוחו ומוצאת בו סימן למעשה בריאה. השיר מוקדש לז'נטי ולרובי, והדוברת יוצרת אנלוגיה בין ידידות היסמין ובין ידידות חבריה. טיבה של ידידות הָרָעִים שופעת יופי ונועם כידידותו של הפרח הלבן. בכף יד ניחוח היסמין מגמגמת נפשה של הדוברת וחולמת על מעיין, שהוא סמל קבלי ידוע לטוהר, לשפע, לתחייה ולהתחדשות פנימית. יונג (Jung, 1953),³¹ שעסק במובן הסמלי של המעיין באלכימיה, מצא בו סמל למקור החיים הפנימיים והאנרגיה הרוחנית. הוא

27. שם, עמ' 166.

28. זלדה, שירי זלדה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, 1985, עמ' 112.

29. שם, עמ' 110.

30. שם, עמ' 166.

31. Jung, Carl Gustav. *Psychology and Alchemy*. Collected Works 12, Princeton University, Bollingen Series, pp. 234-236.

גם קשר בין המעיין ובין "ארץ הילדות" שבה האדם מתוודע לצווי הלא-מודע. לדבריו, הצורך במעיין (החי והזורם) עולה בעיקר כאשר החיים במצב חסום ותקוע. בשיר נהפכת ההתבוננות בפרח לחוויה רגשית שיש בה עוצמה רליגיוזית אך בעיקר עוצמה נפשית של שחרור, שכן ריחו של היסמין משכר את הדוברת ומביא אותה לידי נמנום, ענוג ושלווה.

בשיר "היה משהו מבהיל"³² המשוררת נחרדת ממראה הגוון של השמים ומתנודתן המאיימת של צמרות העצים. היא מבקשת לברוח מהרקיע המאיים, אך הגינה מראה לה סימנים כי לא כלו רחמיו של הבורא. גם בשיר זה נהפכת ההתבוננות השגרתית לחוויה של התגלות מיסטית שמאשרת לדוברת את נוכחותו של האל בסימנים הטרוויאליים ביותר בסביבתה כמו הגינה הקטנה.

השיר "השמש האירה ענף לח"³³ מתאר תהליך של מטמורפוזה – הפיכת אור חיצוני (התבוננות) לאור פנימי (התגלות). הדוברת מביטה בשמש שמאירה ענף לח, העלים המוזהבים צדים את אישוני עיניה, ואז מתחולל תהליך של שינוי: העלים משנים את צורתם, חודרים לנשמתה, נוגעים בבדידותה והופכים "לְאוֹתוֹת רְחוֹקִים / שֶׁל אוֹר / לְרִמְזֵים מְשֻׁמִּים / מוֹפְתִים עֲתִיקִים". העלים מחלצים את נשמת הדוברת מבדידותה ונושאים אותה אל עבר עולם מלכותי עליון שמבטא גם את התמלכותה של הנפש.

בשיר "ארנים נדהמי שמש"³⁴ הדוברת נפעמת מהווייתם השמשית של הארנים ומריחם הפראי. אלה משיבים את תחושת החיות שאבדה לה ועושים אותה שוב ל"בת בית בעולם". עם זאת האון המהמם מפנימיות צמיחת הארנים אינו מגלה לדוברת את החידה הגדולה – "מֶה הַפְּנֵה הָאֵלֶּהִית / בְּצִמְחֵים צְצִים וְנוֹבְלִים", מה תכלית חייה ומה תכלית מותה? חידת משמעות בריאת העולם, גילוי סוד תכלית החיים ותכלית המוות נותרים ללא מענה. עם זאת בסיום השיר מראם וריחם של הארנים מחזקים את ידיעתה ולפיה רק בהווה שמחוץ לעולמות הגלויים ייתכנו פתרונות לחידות היקום.

בשיר "גשם שיורד בהרי השמש"³⁵ הדוברת מביטה ב"גינה זנוחה מלאה עצבות" (השלכה סמלית לנפשה), והגשם שיורד מעניק לה את "שיר המים" שמעורר בה שמחה ואושר. בבית ב' הדוברת מביטה בפרות קטנים שעדיין לא בשלו, ואלה קוראים לה בשמה לעודדה ("דבש וסוכר"). בבית ג' היא מתבוננת בענן שמצייר עבודה ציור במי זהב וממנו היא למדה על ערך הנאמנות בין ידידים. בבית ד' ההתבוננות בעץ האגס שגדל יחידי בגנה מחזקת את נפשה הערירית מכיוון שהוא משמש עבודה דוגמה ליכולת לחיות באומץ עם הבדידות.

32. שירי זלדה, 1985, עמ' 189.

33. שם, עמ' 86.

34. שם, עמ' 186.

35. שם, עמ' 85.

בשיר "האור הדק של שלומי"³⁶ הדוברת מתבוננת בפרפר שדבק בפרח ומגלה בכנפיו הכתומות של הפרפר "אותיות של מעלה", "סימנים של יח". עבורה הפרפר הוא סמל לנשמה, לתחייה מחדש ולמשיכה הלא מודעת אל היסוד המואר. הסימנים הללו משיבים כוח לנפשה של הדוברת ומצילים אותה מפני סכנת הטביעה בשגרה היום-יומית האפורה. גם בשיר "הפרפר הכתום"³⁷ התבוננות בפרפר שמפלט דרכו "בְּנֶהָרָה שֶׁל צִבְעִים וְרִיחוֹת / אֶל פֶּרֶחַ" מעוררת תקווה חסרת פשר בלבבות. האמונה והתקווה מתפוגגות ברגע שהפרפר נוטש את הפרח ונעלם בחלל.

בשיר "הלווייתנים"³⁸ המשוררת משתאה נוכח התאבדותם ההמונית של לווייתנים. היא מוצאת באזלת ידו של המדע להסביר תופעה זו הוכחה (על דרך השלילה) לקיומו של האל: "לִשְׁוֹא מִדְּעֵנִים הָאִירוֹ בְּפִנֵּס / אֶת שְׁעוֹן פֶּחָדִם, / הַסּוֹד שֶׁגָּר בְּהָרֵי הַחֲשֵׁךְ / מְקַשֵּׁב לְדְבָרֵיהֶם / וּמְחַיֶּה לְנַפְשׁוֹ". הסוד המחייך את חיוכו האירוני הוא האל שבז ליומרתו של המדע לתת הסבר לכל תופעה בטבע. ההתגלות נוגעת בממד נסתר של ההווה. האדם אינו יכול לעולם להבין את אלוהים, מכיוון שאינו יכול לקוות להבנה מלאה של משמעות שמעבר ליכולת תפיסתו.

בחיבור "עץ האגס"³⁹ חוזרת תמונת החלון הנפתח אל החוץ כדי להתבונן: "פתחתי את החלון [...] להשקיף על גינת השכנים, וכסלי מלאו רעננות [...] ספו תמו הבלהות, בטלו העצבות והניגודים". הדוברת מתארת את שמחתה ואת תחיית נשמתה עת הגשם יורד וכל העולם מתבשם ברעננות המטר. היא מתבוננת בעץ האגס המתואר כמי ששואב לתוכו את זיו העולם וזורח, מושיט לדוברת את ענפיו ופרותיו המתוקים. כל פרי שיוצר האגס מצמיח כתר זהב, וכל עלה נוצץ ומואר. מלחץ הכמיהה (של הדוברת? של העץ?) מתעופפים פרחיו הלבנים והמבושמים ברוח. ההתבוננות בעץ האגס מתוארת כרגע מיוחד של התגלות:

נפקחה בי התקווה. נפקחה בי הראייה. זו היא שעה של הסתכלות, רגע של התבוננות ששורשיו בגן-העדן [...] הרגע הזה הוא חזרה למקור, חזרה אל המנוחה. חזרה אל השקט [...] הפשיר הקרח שכיסה את הנקודה הפנימית שבנפשי. זרמתי לאלף כיוונים.

הדוברת מתמלאת מנוחה ואושר, ואף גופה מתחזק: "גופי בר-החלוף, המלא צער, הרעוע, החלש מטבעו [...] ידע רגע של מלאות". וכל זה מהתבוננות בעץ!

36. שם, עמ' 170.

37. שם, עמ' 171.

38. שם, עמ' 198.

39. זלדה, ציפור אחוזת קסם, 2014, עמ' 83-84. עץ האגס הוא מן המוטיבים החשובים בשירתה של זלדה, וההתבוננות בו מתבטאת ברבות מיצירותיה, כגון "גשם שיוור בהרי השמש", אינני אוהבת את כל העצים שווה, "הכל השתבש", "כאשר לבי".

כיסופים, התבוננות והתגלות בבני-אדם

ההרים יפים, אך האם אבקש מן ההר התחשבות, חיבה והבנה. האם אבקש מנזקקי סלע השתתפות והקשבה. האם אבן תענה לי בחיבה מלאה דמיון. ההר יפה, אך אני צריכה אנשים, ידידים.⁴⁰

מרשימים ככל שיהיו ההרים, נזקקי הסלע והאבנים, אין הם יכולים להפיג את בדידותה של המשוררת הנזקקת לזולת מכל ואוהב. היכולת לטהר את נפש האדם ולקרב אותה אל השלמות מושגת לא רק בקשר עם האל, בהתבוננות בטבע או במגע עמו אלא גם בקרבה אל הזולת. הקשר עם הזולת יכול לחולל שינוי חיובי במצבו הנפשי של אדם שאורו כבה בתוכו. כל תקשורת אנושית בין בני-אדם קרובים ואהובים עשויה לשחרר את הנפש מכלא בדידותה.

ברבים מחיבוריה ומשיריה מתבוננת זלדה במשפחתה: בסבה, באביה, באמה ובבעלה, באנשים מסביבתה הקרובה: שכנים, מכרים, ידידים, תלמידותיה מהכיתה, ובאנשים שהשתייכו לשכבה חברתית נמוכה, כגון תופרת, סנדלר, קלפן, רוכלים וקבצנים, שאליהם הייתה לה חיבה מיוחדת. התבוננותה הרגישה בבני-אדם גם אם הם זרים לה חושפת את יכולתה המיוחדת לחדור אל תוך נפש האדם, להבינה ולדלות ממעמקיה דעת וחכמה.

לעתים ההתבוננות בבני-האדם מתוארת כצורך אישי כפי שהמשוררת מעידה על עצמה: "כאשר אני רואה אדם מאושר, לבי מלא תודה לו. הוא המעיין המאיר אי שם".⁴¹ ויש שהתבוננות נקשרת לצורך לשמוע את הסיפור המסתתר מאחורי האדם וללמוד הימנו. ההתבוננות מתוארת כדרך להכיר את ה"עצמי" ולשנותו באמצעות ה"אחר", כפי שכותבת זלדה: "אולי אפגוש עוד אנשים שחוכמתם תאיר את דרכי האחרונה, והשעות העגומות תשתנינה לאור, ומאור לאור גדול, ומזהב לזהב חדש".⁴² המפגש עם סיפור החיים של ה"אחר" מתואר כהליך שמאפשר כניסה הדרגתית לעבר עולמות חדשים. האור הוא סמל למקור החיים, לחכמה הנסתרת, והפיכתו לזהב מבטאת את השגתה של איכות נפשית נעלה.

על הזדקקותה של זלדה לסיפורים ניתן ללמוד מהעובדה שאהבה לשמוע סיפורים והרבתה לכתוב קטעי פרוזה והגיגים שלימים נהפכו גם לשירים. אהבת הסיפור והזדקקות לו כאמצעי תרפויטי הן רעיון חוזר ברבים מיצירותיה. בחיבור "כאשר אהבתי את הפנאי" היא כותבת:

40. שם, עמ' 119-120.

41. שם, עמ' 88.

42. שם, עמ' 119.

כה מעטים הסיפורים שהם חיים באמת, שהכאב תוסס באותיותיהם [...] שמוסרים בהם את המסתורין שבחיים [...] יש לי צורך פראי שאנשים ירגישו בסוד קיומי ושיפתחו לפני את ממגורות רשמייהם. סיפוריהם נחוצים לי כאוויר לנשימה.⁴³

בסיפורים שמדומים כאוויר לנשימה קיימים עוצמה וכוח מכיוון שבאמצעותם ניתן ללמוד על משמעות החיים. בחיבורה "רצונו של התינוק בסיפור" מוצאת זלדה ברצון של ילד לשמוע סיפור צורך בסיסי כמו הצורך באכילה, בשתייה או במגע:

ילד קטן [...] מתחנן לסיפור כמו לממתק, כמו לחלב, כמו ללחם, כמו ללטיפה ולנשיקה [...] הסיפור עושה כנראה מתווה ובוהו עולם, מבדיל בין חושך לאור, רומז לתינוק שהוא לא לבדו, שיש אלוהים בעולם האינסופי הזה, המלא דברים לא מובנים ומגיע למרחקים שהעין לא רואה והאוזן לא שומעת, שהיד לא נוגעת ושהזיכרון לא משיג.⁴⁴

הסיפור מוצג כצורך קיומי כמו לחם וחלב. לסיפור יכולת ליצור סדר, להפוך את הנרמז לגלוי וללכוד את מה שהחושבים במוגבלותם אינם מסוגלים לקלוט. בשיר "כל הלילה בכיתי"⁴⁵ הדוברת מבקשת שלפני מותה תזכה להכיר את סיפוריה של הדמויות השותפות בחייה: "כָּל הַלַּיְלָה חֲשַׁבְתִּי / בְּרִיּוֹת רְבוֹת גְּרוֹת / בְּחֻזִּי הַפּוֹאֵב / וְסִפּוּרִים שׁוֹנִים, / צָרִיךְ לְהַדְלִיק נֵר / וּלְהַבִּיט עֲלֵיהֶם / בְּטָרֶם אֵישׁן הַמָּוֶת". ההתבוננות "עליהם" היא דו-משמעית מכיוון שהיא מוסבת הן לבריות הגרות בנפשה של הדוברת והן לסיפורי חייהם. סיפורי החיים שנושאים עמם את חקמת ניסיון החיים מאפשרים להכיר טוב יותר את בעליהם. לכן הדוברת מבקשת להתבונן בהם לפני מותה.

בשיר "מן האגדות"⁴⁶ כותבת המשוררת: "מִן הָאֲגָדוֹת שֶׁנִּקְבְּרוּ / תַּחַת הָרִיסוֹת חֲגִי / יִכְלָתִי לִבְנוֹת עִיר אֶהְיֶה / וְאֵינָה חֲרָשׁוֹת / וְאֵינָה בְּסֻתָּנִים". בכוחן של אגדות טמון פוטנציאל לבנות חיים שיש בהם יופי ואהבה. הסיפורים יכולים ליצור מציאות טובה מן הרגילה ולספק לאדם סוג של ביטחון שאף שהוא מדומה ומזויף יש בו נחמה ותקווה.

את השיר "חומה של אהבה"⁴⁷ מקדישה זלדה לידידה חיה וצבי. הדוברת מתבוננת בטיפול המסור של בן-הזוג ברעייתו החולה. ההתבוננות מתחילה משיבת ראשה הזוהרת של הידידה שנאבקת במחלתה ומצפה לישועה ועוברת אל בן-הזוג שעושה הכול על מנת לסייע לה: "הָאוֹהֵב בְּלִי סִיג / הִזְעִיק מִמְּרָחֲקִים / זְכָרוֹנוֹת הוֹמִים / וּלְמוֹסִיקָה לְחֵשׁ בְּסֻתָּר: / עֲמָדֵי פֶה וּתְבַשְׂרֵי טוֹב, / וּתְבַשְׂרֵי טוֹב, וּתְבַשְׂרֵי טוֹב".

43. שם, עמ' 123.

44. שם, עמ' 128.

45. שירי זלדה, 1985, עמ' 122.

46. שם, עמ' 168.

47. שם, עמ' 150-151.

האוהב מנסה להחיות את ציפור האש (ציפור החיים והשמחה) שציירה רעייתו בנפשה במהלך השנים. הדוברת נפעמת מאהבתם העזה של בני-הזוג זה לזה: "אצל אנחה/ שלא מחקה/ את רגעי גן העדן/ עומדת נפשי בדחילו, כמו לפני הדרו/ של הים הלילי." ההתבוננות בבני הזוג ממחישה לדוברת את כוחה של האהבה ואת הפוטנציאל הטמון בה לרפא ולהביא מזור.

השיר "חומה של אהבה" מתכתב עם הסיפור העממי הרוסי "ציפור האש".⁴⁸ כידוע, זלדה נהגה בילדותה לשמוע סיפורי עם ומעשיות ברוסית מפי דודותיה, ולכן לא מן הנמנע שהכירה את הסיפור. הסיפור מספר על נסיך צעיר ונאה ששמו איוואן שרדף אחר ציפור אש יפהפייה כדי לצוד אותה. תוך כדי מרדף נכנס לגן קסום, וכשהציפור עופפה סביב אחד העצים, הצליח ללכוד אותה. מכיוון שנכמרו רחמיו של איוואן על הציפור, החליט לשחררה. לאות תודה נתנה לו הציפור במתנה אחת מנוצותיה והבטיחה לו שאם ייקלע לצרה, כל שעליו לעשות יהיה לנופף בנוצה, והיא תבוא לעזרתו. הגן הקסום היה שייך למפלצת אכזרית ושמה קאשצ'יי. איוואן לא ידע שחיי בסכנה: מי שנכנס לגן נהפך לאבן או הוחזק בשבי. כאשר איוואן ביקש לעזוב את הגן, הוא ראה מחזה מופלא: שלוש-עשרה נסיכות ורקדות ריקוד קסום. איוואן התאהב בנסיכה היפה מכולן. קשצ'יי ועוזריו שהבחינו באיוואן ביקשו להפוך אותו לאבן. איוואן נבהל אך נזכר בציפור האש, שלף את הנוצה וקרא לה לעזרה. הציפור הגיעה ושרה שיר ערש והרדימה את קשצ'יי ועוזריו. לאחר שנרדמו גילתה הציפור לאיוואן שנשמתו של קשצ'יי נמצאת בתוך קליפת ביצה שאם תושמד, תושמד גם נשמתו של קשצ'יי. הציפור הובילה את איוואן לביצה הנסתרת והוא הצליח להשמידה. קשצ'יי מת והשמחה הייתה רבה: נערים ונערות התעוררו לחיים מתוך פסלי האבן ואיוואן נשא לאישה את הנסיכה היפה.

על אף הסיטואציות השונות אי אפשר שלא להבחין בדמיון המתקיים בין השיר לסיפור. בני הזוג חיה וצבי מקבילים לנסיך איוואן ולנסיכותו, הבית הקסום שבו ציירה הרעייה את ציפור האש שבנפשה מקביל בסיפור לגן הקסום, והמחלה האכזרית שפרצה לבית ומדומה לדב שכול מקבילה לאכזריותם של המפלצת קשצ'יי ושל עוזריו. בסיפור איוואן מזעיק לעזרה את הציפור באמצעות הנוצה, ובשיר בן הזוג מזעיק את זיכרונות העבר ואת המוזיקה כדי לעודד ולחזק את רוחה של רעייתו. בסיפור זמרת הציפור מצילה את איוואן מפני המפלצת, ובשיר שירתו של האהוב מעניקה הגנה וביטחון לבת זוגו החרדה לגורלה.

בחיבורה "מבעד לחלון" מתבוננת זלדה באישה צעירה ובישישה חולנית נרגזת. מהתבוננותה בזקנה היא למדה על צער בדידותו של האדם, ומהתבוננותה בצעירה היא שואבת עידוד וכוחות חדשים. זלדה רומזת על האפשרות שמפגשים אמתיים בין בני-אדם יכולים להתרחש באמצעות התבוננויות בחלון. נפש המשווררת מחפשת צוהר לצאת מתוך עצמה ולגעת בנפש האחר כאשר חלונות ופתחים מאפשרים

48. נדלה מ: Russian fairy tales- www.artrusse.ac/fairytales/firebird.htm

התבוננות מעמיקה. התבוננות זו מצליחה להפוך את הדברים הקטנים והשוליים לכאורה, לעולם ומלואו:

מי שרואה אותה [את האישה הצעירה] נח לרגע מזעפו, כי פתאום ירגיש בלבו שהיסוד הנצחי, היסוד האמיתי שבכל הדברים, הוא השקט והשלום [...] משונה איך אפשר לפעמים לשאוב עידוד מנפש זכה בתכלית. משונה איך אפשר לפעמים למצוא מרפא בהווה נוכרית שיש בה קסם סודי של ליל אביב.⁴⁹

תמונת הדוברת הפותחת את חלונה החוצה אל סביבתה ומתבוננת חוזרת בשיר "מהיכל להיכל"⁵⁰: "פְּתַחְתִּי אֶת חֲלוֹנִי וְהִתְבּוֹנַנְתִּי אֵלָיו: / הִזְקַן הַיָּפֶה צָבַע אֶת תְּרִיסֵיו [...] עֵינַיִם שְׁחֹרֹת וְרַעְנָנוֹת שֶׁתּוֹ בְּצֶמָא אֶת חֲיוֹכוֹ הָאֵטִי / עֵינֵי אִשְׁתּוֹ הִישִׁישָׁה." הדוברת נפעמת מזוג שכניה הקשישים, שמעבירים את ימיהם בשלווה ובהרמוניה. על ידי התבוננותה בסיטואציות מחייהם היא לומדת אלו דברים כדאי לה לאמץ לחייה ואלו לדחות ולסלק: למגר את הפחד, הטינה, הבושה והמרירות ולחבק את הפיוס, האהבה והידידות.

רק בחג הופיעו תינוקות אֲדָמִי שָׁעָר / ובסֶפֶה הַמְקֻשָּׁה וְהַצְבֹּעֵנִית / כְּבָדוֹ אוֹתָם הִזְקֵנִים בְּפֹרוֹת. / אֵין דָּבָר מְתוֹק וּמִסְתּוּרִי בַּחַיִּים / מְאֻכִּילַת פְּרוֹת בְּעֶרְבֵי רֶךְ, / אֵין בְּעוֹלָם דָּבָר עָרֵב וּמִקְסִים מְזָה.

אפילו מסיטואציה טריוויאלית של נכדים האוכלים פירות הדוברת לומדת שבחיים צריך לדעת ליהנות מהדברים הקטנים והפשוטים, להתעכב ולהתענג על רגעי החסד שבני האדם נוהגים לפסוח על פניהם כאילו היו מובנים מאליהם, דברים שבשגרה. הדוברת מבינה שמה שמעניק את המשמעות לחיים מצוי פעמים רבות דווקא באותם הרגעים הבנאליים שבשולי הקיום, והם שמציבים קרקע יציבה ואמתית לתשתית החיים.

בחיבורה "הנקודות החשובות ביותר בחיי" מתארת זלדה את מפגשה המקרי עם קבצן כאחד המפגשים החשובים ביותר בחייה שהותיר בה את רישומו העז:

היללה של הקבצן הקיטע בשוק שפוררה את אחדות העולם, שעוררה את הפחד הקוסמי, של האפלה, של החידה, של הלא מובן שבתוכי ושבועולם [...] התחושה הפיזית כשרואים בפעם הראשונה תהום והראש מסתחרר, והסחרחורת נשארת לכל החיים. הרגשתי אז באיזה אופן לא מובן שגורלו של הקבצן הוא גם גורלי, שאיני יכולה לחלוף על פניו כעל משהו שנבדל ממני.⁵¹

49. זלדה, ציפור אחוזת קסם, 2014, עמ' 42.

50. שירי זלדה, 1985, עמ' 18-19.

51. זלדה, ציפור אחוזת קסם, 2014, עמ' 92.

ובחיבורה "הררי אור" היא מוסיפה:

והלא גם הקבצן, ואפילו הקבצן קטוע הרגליים שכל כך הפחיד אותי ברוסיה עד כי נדמה היה לי שהאוויר שינה את כיוונו והחיים נעצרו לרגע מזרימתם על ידו, גם הוא היה בירושלים מלך ונביא ומשיח ומלאך וכוכב.⁵²

זלדה, שנולדה למשפחת רבנים מיוחסת ולאנשי תורה ממייסדי חסידות חב"ד, מבטאת את התפיסה הדואלית הידועה בדמותו של הקבצן שמצויה כבר באגדה ובמדרש, בספר הזוהר, וכמובן במעשיות רבי נחמן מברסלב. מחד מבטא הקבצן את המחסור ואת דלות ההווה, את החולי ואת עיוותי הקיום, את הפגום ואת המכוער, ומאידך הוא נחשב שליח קדוש, נביא ומלך, מלאך ומשיח. דווקא הקבצן העני, העלוב והמנודה הוא בעל הגאולה שעתיד להשיב על כנו את הסדר שהופר ולהביא לתיקון עולם. אמנם הקבצן, מערער את עולמה הפנימי של זלדה, אולם היא מזדהה עמו ויודעת שהוא אחד ממקורות השלמות העליונה של הנשמה, ובנפשו מתלכדים כל הניגודים לכדי שלמות אחת.

יחסה המיוחד של זלדה לקבצנים מוצא את ביטוי ברבים משירה. בשיר "בצל האלה"⁵³ הדוברת מתבוננת בקבצנית קשישה וחולת רגליים שעל אף חייה הקשים נוהגת בנימוס ובגינוני כבוד. הדוברת נדהמת מיכולתה של הקבצנית לנהוג בזולת באמפתיה אף שחיה בסבל ובצער. הדוברת מבחינה בפער הקיים בין ההרמוניה שבדמותה ובין הדיסהרמוניה השלטת בחייה ובסביבתה: גורלה הזועם לעומת נימוסיה העדינים וגינוניה, כושת האשפות לעומת האור שזורח בעיניה, עזובת הצלמוות של חייה לעומת התבוננותה הרגישה והחכמה בחזיונות החיים. הקבצנית מעניקה לדוברת צנצנת דבש, וזו נוטלת את התשורה ממנה רק לאחר שהיא מצליחה לנפץ בקרבה "שֶׁבַע חֹמֹת שֶׁל סְרוּב". המפגש עם הקבצנית מאשר מחדש את ידיעתה של הדוברת שנתניה היא מעלה גבוהה מקבלה, וכך מגלה שאהבתה "שְׁרוּיָה עֲדִין בְּסִפִּירוֹת הַנְּמוּכֹת". באמצעות ההתבוננות בקבצנית הדוברת מבינה שהאדם אינו רע מנעוריו, אלא הרוע טמון באופן ההסתכלות על הדברים.

תפיסה זו חוזרת בהתבוננותה של הדוברת בשיר "שלוש רוכלות".⁵⁴ הרוכלת הראשונה (בית א') נותנת את התה שמציעה לה הדוברת לחסר-הבית היושב על ספסל ושומרת עליו מפני מבטה של המשוררת, מכיוון שלדעתה מדובר ב"מִבְטָן זֶר שֶׁלֹא יֵבִין אֶת הוֹדוֹ". אך הדוברת, שמכנה את חסר-הבית "נביא קדמון", לא זו בלבד שמבינה את הודו אלא גם רואה בו שליח האל. מעשה החסד של הרוכלת מפגי את אדי השינה מלבה של הדוברת ומעורר את חיותה. הדוברת מנשקת "אֶת הַיּוֹם בּוֹ לְעֵג הַחַיִּים לְעֵג הַטָּחוּב". הנתינה לאחר מנצחת את עליבות החיים והופכת את העולם למקום שטוב יותר לחיות בו. הרוכלת השנייה (בית ב') היא ישישה, חסרת

52. שם, עמ' 100.

53. שירי זלדה, 1985, עמ' 210.

54. זלדה, ציפור אחוזת קסם, 2014, עמ' 30-31.

שיניים, שלא נותר לה דבר בעולם מלבד הרצון להקים מצבה על קבר בעלה. הדוברת מתפעלת מעוצמתה הפנימית של הרוכלת, שעל אף חייה האומללים מצליחה לשאוב כוחות אפילו מריחם של פרחים בגן אקראי שראתה בדרך. הרוכלת השלישית (בית ג') מתוארת באמצעות פניה: פנים מעוכים חסרי מין וגיל. בפניה המכוערים הדוברת מוצאת יופי ואור גנוז שמקורם בעולמות עליונים.

בשיר "אלטע זאכן אלטע..."⁵⁵ הדוברת מתארת דמות של רוכל שראתה באחד מצויריו של מארק שאגאל. דמות הרוכל מותירה בה רושם עז עד שהוא פורץ מהתמונה ונהפך לדמות ממשית בחייה: "בפֿאַר פֿאַר צימער [...] מִתְחַוֵּי הָאִשָּׁלִיָּה בָּא הוֹפֵיעַ". הרוכל מתואר כשיש כפוף ונמוך שרגליו כושלות. הוא מיואש, עצוב, חסר רוח חיים, ופגעי עלבונות חקוקים בנפשו. הוא מבקש מהדוברת גרוטאות והיא מביאה לו את יגונה העתיק; הוא מבקש חפצים רצוצים והיא נוסכת בו את אהבתה; הוא מבקש שרידי תקוות והיא נותנת לו תפארת רוך; הוא רוצה "אחד לב וחור לו" והיא מעניקה לו "מִפְּלִי מְשִׁי טוֹב שֶׁל דּוֹרוֹת". דמות הרוכל שבתמונת שאגאל נקשרת לדמותם של הרוכלים היהודים שחיו באירופה והושמדו בשואה. הניגון של הרוכל הוא "בכי, בכי, בכי" על אותם יהודים שנרצחו בידי הצורר הנאצי. באמצעות הניגון הרוכל משמיע את זעקתו שהיא זעקתם של "כְּנָרִים מְתִים בְּעִירוֹת שְׂרופוֹת". המפגש בין הרוכל לדוברת מחולל תמורה בנפשם של השניים: "הִנֵּק רֹקֵק מֵאֲשֶׁר/ שֶׁר וּבֹכָה", במזמורו מנציח את זיכרון הנרצחים של עירו, והדוברת שנרתמת לעזרתו שואבת כוחות ומתחזקת מעצם כל מה שהעניקה למענו. היא מוצאת משמעות לחייה בהתמסרותה למען הזולת בלי כל ציפייה לתמורה.

בשיר "הקבצן הקיטע (א)"⁵⁶ המשוררת מתבוננת בקבצן אומלל שפגוע בגופו ובנפשו. בכיו של הקבצן מכסה את עין השמש, מסתיר את הפרחים ויוצר חיץ בין המשוררת ובין האל. הקבצן מעורר במשוררת חרדה ומערער את נפשה, מכיוון שהוא תובע ממנה לבחון את עולמה הפנימי דרך עיניו: "הִקְבֵּץ הִקְטַע תוֹבֵעַ/ שְׂאֲטִיל כָּל חַי/ אֶל כְּפוֹ", "הִקְבֵּץ הִקְטַע תוֹבֵעַ/ שְׂאֲטֵן לוֹ לְאֶכָּל/ מִן הַכֶּרֶם/ שֶׁנִּפְשִׁי וּמִן הַיָּם". הבוז שהקבצן מביע כלפי המשוררת חודר אל נשמתה ומייסר אותה. בסיום השיר המשוררת חשה צער ואשמה על שלא הושיטה לקבצן את כל כולה מחשש שעולמה ייפגע: "שִׁכְחָתִי כְּמַעַט שְׁגָם הוּא, הָעֲנִי, בֶּן-מִשְׁפָּחָה לְשִׁמְשׁ, שְׁגָם נִפְשׁוֹ תִּהְיֶה לְשׁוֹשְׁנָה/ בְּדִמְדוּמִים". על ידי ההתבוננות בקבצן המשוררת מגלה שהיכולת להביט בשמש ובשושנה שבעמקי נפש האדם הסובל נשגבת הרבה מהיכולת לראות את השמש ואת השושנה שבטבע. גם בשיר "הקבצן הקיטע (ב)"⁵⁷ התבוננותה של הדוברת בסבלו של הקבצן מעוררת בה ביקורת על אולת ידם של בני-האדם, שאינם יכולים להוות משענת אמיתית של ממש לאדם הסובל.

55. שם, עמ' 32-33.

56. שירי זלדה, 1985, עמ' 37.

57. שם, עמ' 38.

כך בשיר "השכנה הרעה"⁵⁸ שבו המשוררת מבקרת את נטייתם של בני-האדם לאטום עצמם נוכח סבלו של האדם ה"אחר", זה שנתפס כחריג בחברה, היא מבקרת גם את עצמה על שבמקום לסייע לשכנתה המיוחדת והאמיצה נגררה אחרי הזולת ונהגה כמותם בהתרחקותה ובהסתייגותה ממנה:

לִשְׁנוֹא נִפְפָּה אוֹתָהּ עֲלוּכָה / לִפְנֵי בְּדִגְלִיהָ הָאֲדָמִים, הַקְרוּעִים, / כְּדִי שְׁאֲצֵא מֵעֵגוּל
יְשׁוּתִי הַקָּסוּם / לְגִלּוֹת אֶת נִקְדַּת קִיּוּמָהּ. / הֵייתִי לְאַחַת מִן הַשְּׁחֻחוֹת, לְאַחַת מִקְמוֹן
אֲפֻרוֹת הָרֹאשׁ, / לֹא נוֹתֵר בִּי שְׂרִיד / מִן הָאֶמֶץ הַהוּא הַנֶּהְדָּר.

בשיר "שכני הסנדלר"⁵⁹ השתהות ספונטנית וחד-פעמית נהפכת להרגל יום-יומי ולמעשה שגרת. הדוברת שעוברת באקראי ברחוב מבחינה בספת טרקלין ירקרק בצמח עצום ובציפור בכלוב שדחוסים בפינת חנותו של סנדלר. הדוברת, שמתפעלת מנוכחותם האדירה של אלה בחנות הקטנטנה, רואה בהם סמל למאוויו של הסנדלר ולמאוויה שלה עצמה. היא מוסיפה להגיע לחנות מדי יום כדי להתבונן ורואה את היופי הפנימי שחבוי בכיעורם החיצוני של הדברים: "הספה כְּרִמְז / לְחֻזוֹן הַרְחֲבוּת וְהַפָּאָר, / הַצֶּמֶח - / כְּצֶמָא לְנוֹפִים קְסוּמִים, לְאִי הַזֶּהָב, / הַצֶּפּוֹר בְּכָלוֹב / כְּכֶסֶף לְאֶהָבָה, כְּמִיקָה לְחִירוֹת, כְּצֶרֶךְ בְּפִיּוֹט". הדוברת מזדהה עם השכן הסנדלר שחלומותיו קרובים לחלומותיה, ואף שאינה מכירה אותו היא רואה בו איש רוח, סוג של משורר, שכמותה כמֶה לאהבה, לחירות, לאושר ולשירה. הדוברת מוצאת בספה, בצמח ובציפור ביטויים קונקרטיים לחלקים בנפשו ובנפשה. חלקים אלה מבטאים את אי מימושם של החיים כפי שהיא והסנדלר היו רוצים לחיות. לכן היא אומרת:

פְּעָמִים בְּעֶכְרִי שֵׁם אֲזִיל דְּמַעָּה. / כָּל מָה שֶׁרָצִיתִי לַפְעֵל / וְלֹא פְעַלְתִּי, / כָּל מָה שֶׁרָצִיתִי
לְרְאוֹת / וְלֹא רָאִיתִי, / כָּל מָה שֶׁרָצִיתִי לְחִיוֹת / וְלֹא חִיִּיתִי - / צוּעֵק בְּקוֹלִי קוֹלוֹת מְאוֹתָהּ
פְּנֵה דְחוּסָה. / וּפְעָמִים אֶעֱמֹד שָׁם / כְּכִלִּי מְלֹא בּוֹשָׁה וּכְלָמָה, / אֶת נַפְשִׁי הַבוֹעֶרֶת /
אֶרְאֶה בְּאוֹתוֹ גְּבוּב מְגֻחָךְ.

החזרה המשולשלת "וְלֹא פְעַלְתִּי", "וְלֹא רָאִיתִי" ו"וְלֹא חִיִּיתִי", הדמעה והצעקה מדגישות את תחושת ההחמצה בחייה של הדוברת שלא הגשימה את חייה כפי שרצתה. הגיבוב המגוחך אינו נלעג אלא למראית עין, מפני שבאמצעותו נגלים עולמם הנפשי של הדוברת ושל הסנדלר. ההתגלות היא ביטוי לחוויה של ידיעה עצמית, גילוי פנים ב"אני". אם הסנדלר אינו יודע דבר על הווייתה החידתית של הדוברת, הרי הדוברת מכירה את הווייתו ולכן טוענת בפני ידידתה שחלומותיו הנסתרים גלויים לפניה כספר פתוח.

58. שם, עמ' 39-41.

59. שם, עמ' 16-17.

בשיר "עץ החיים"⁶⁰ ייתכן שכיסופיה של המשוררת הערירית להוריה ולבעלה המתים מביאים אותה להתבונן בערגה באיש צעיר, באשתו ובעולליו. המשפחה מצוירת בצבעי זריחה אופטימיים שלא כדוברת הפסימית שמתוארת בשקיעתה הנפשית. הבעל צוחק ומספר מתוך תבונה בסגולות הדבש והשמן ועל הסכנות הכרוכות בייצורם. עיניו מאירות, ואשתו וילדיו נסוכי שמש. בניגוד לאור שמקריין את תחושת הקרבה המשפחתית ניצבת הדוברת בבדידותה על רקע יומה השוקע ופחדיה (לעומת האיש הצעיר ש"פחד לא עממו"). מתוך ההתבוננות מגלה הדוברת ש"משפחה זו- / עץ החיים בתוך העיר המסלעת". המשפחה היא עץ חיים שמסמל קיום, המשכיות וגאולה לעומת העיר המסולעת שמעוררת קונוטציה של מוות (בית קברות). החיבה שמפגינה המשפחה כלפי הדוברת מעוררת בה כוחות חדשים להוסיף ולהתמודד עם בדידותה ועם חייה הקשים.

בשיר "צל ההר הלבן"⁶¹ בדידותה של הדוברת משרה עליה תחושות של צער ומוות: "צל עצוב כסה את הבית"; "נדמיתי ששפשי חפשי / כמת". על אף תחושת הזרות שחשה הדוברת בביתה וברחובה של עיר (ואולי בגללה) היא יוצאת לשמח חתן וכלה. ההתבוננות בחתן ובכלה מעוררת אותה להתפלל אל האל ולבקש ממנו שיגן עליהם שלא יסתערו שדים ומזיקים על ביתם כפי שהסתערו על ביתה, "שְׁיִהָיָה בְּנִינָם / בְּנִינָם עַד-עַד". התפילה אינה מצמיחה עלי-גפן אלא רק עלים ירוקים ושיח קיקיון. הדוברת יודעת שאשליית השמחה של החתן והכלה היא אשליה זמנית כמו העלים הירוקים שסופם ליכול. היא יושבת כיונה הנביא בצל הקיקיון ולא יודעת עוד מה שם התחנה שהגיעו אליה חייה. ההתבוננות בשמחתם של החתן והכלה גורמת לדוברת הערירית לחוש במצוקת בדידותה ולהכיר בכך שחייה הגיעו למבוי סתום וספק רב אם תוכל לשנותם.

תבנית היסוד – כיסופים, התבוננות והתגלות, מתבטאים בשירים "בלילה ההוא" ו"באותו ליל כוכבים". השיר "בלילה ההוא" מופיע בקובץ השירים הראשון של זלדה, והוא מהשירים הראשונים שכתבה, והשיר "באותו ליל כוכבים" מופיע בקובץ שירה האחרון. קווי הדמיון המתקיימים בין שני השירים יש בהם כדי להעיד על עומק תשתיתה של תבנית היסוד (שעליה הצבעתי כאן) המצויה בפואטיקה של המשוררת לאורך כל דרכה הספרותית – מראשיתה ועד אחריתה.

בשיר "בלילה ההוא"⁶² הדוברת נמצאת בחצר דוממת ומתבוננת בכוכבים. היא בוחרת בלילה כזמן ראוי להתבודדות, כשסביב הכול שקט ואין בני-אדם. למראה היופי הזורח ברקיע היא כמעט נודדת נדר "לְהִקְדִּישׁ עֶרֶב / רָגַע אֶחָד, / רָגַע קֵט וְיָחִיד, / לִפְנֵי הַזֶּה הַזֶּרֶחַ". אולם היא אינה מצליחה לקיים את שבועתה בשל המחשבות הרבות הטורדות אותה ונושאות אותה לעולמות אחרים:

60. שם, עמ' 188.

61. שם, עמ' 141.

62. שם, עמ' 13-15.

בכל זאת לא קימתי/ את שבועתי/ לי/ מדוע? /הלא גליתי שמחשבתי נושאת אל / ארמוניה את מראה עיני, / פאוזה צפורה שנושאת במקורה/ קש, נוצות וסחי לבדק הקן. / הלא גליתי כבר שמחשבתי/ נוטלת (אם אין לה דבר אחר) אפילו את מחושי לעשות מזה מגדלים.

הדוברת קובלת על שההתעסקות בחיים הארציים לא מותירה לה זמן התבוננות בחיים הרוחניים של מעלה. עם זאת ניכר שהיא מכירה ביכולתה הפואטית כמשוררת להפוך את מראה עיניה למחשבות ולמילים כתובות של שיר. איכות שירית-פואטית זו מתגלה ביכולתה להפוך גם את הדברים הפעוטים והשוליים ביותר, כגון הנייר שמתגלגל בחצר, פסיעות החתול, מבטו הריק של המוכר, פסוק מפרפר בין דפי ספר – לשירה. השירה נובעת מתוך ההתבוננות בפרטים הקטנים לכאורה של החיים, שבהם לדידה של המשוררת מתקיימים עולם ומלואו.

הדוברת מצרה על שלא הצליחה לקיים את שבועתה מכיוון שהאמינה שאם תתמיד להתבונן בכוכבים תישא מחשבתה אל הארמון את אור המזלות, ואז ייפכו הכוכבים לשכניה, לקרוביה ולילדיה. מעשה הראייה מוצג כאן כאקט של פעולה רוחנית. התבוננות האדם בטבע היא דרך להתקרב אל עולמות עליונים של קדושה שביכולתם לפצות את הדוברת על בדידותה. הדוברת מקנאת ביורדי הים ובאלה שבינם על חוף האוקיינוס, מכיוון שהיא מאמינה שחיהם חופשיים, הרוח הרעננה של הים חודרת לכל תחומי חייהם, נוצצת בעיניהם ומחיה אותם. הם חיים בעולם אחר ש"אמת המדה למעשיהם/ היא אמת המדה של הים ותפארתו". הם מצליחים לראות "עין בעין את מעשי אלהים/ וחסים במציאותו" ללא מחיצות. שלא כיורדי הים האמיצים ומלאי החירות הדוברת מתארת עצמה כמי שכלואה בין כותלי הבית, הרחוב, העיר וההרים: "בכיתי תמיד/ שכלואה הנני/ בין הכתלים של הבית, בין כתלי הרחוב/ בין הכתלים של העיר, בין הכתלים/ של ההרים". ואולם למרות הבדידות והעצב המשוררת מגיעה לתובנה משמעותית: "בלילה ההוא קשישבתי לבדי/ בחצר הדוממת/ גליתי פתאום/ שאף ביתי בנוי על החוף, / שחיה אני על שפת הים/ והמזלות, / על שפת הנחיות והשקיעות."

הכיסופים לאהבה, לידידות ולחופש והצורך העז בהם עולים מתוך התבוננותה של המשוררת בכוכבים. זלדה, שחיה בתוך עולם מלא מגבלות, עולם של חדרים וקירות, מצליחה לפרוץ את הגבולות באמצעות ההתבוננות. זו משחררת ונושאת אותה כציפור מעלה אל עבר ארמונות, מגדלים ועולמות אחרים. הדוברת מבינה שהמחשבות הן שיוצרות את תחושותיו של האדם לעצמו ולזולתו. לכן משהיא משנה את אופן התבוננותה בדברים היא יוצרת מציאות אחרת, ובה היא מגלה שאף ביתה בנוי על החוף, ושהיא חיה חיים של חופש וחירות כאותם יורדי ים.

גם בשיר "באותו ליל כוכבים"⁶³ הדוברת מתבוננת בכוכבי השמים, והלילה נהפך עבורה ללילה של התגלות. הדוברת המבוגרת חוזרת אל ילדותה ומבקשת ברוח

63. שם, עמ' 209.

תקופת הילדות הנאיבית לפגוש את בורא עולם. היא, שתוהה על השנים הרבות שחלפו, השנים שנגרו כמו מים מאז הייתה ילדה, מגלה שהמוות והעצב שמלווים את חייה אינם יכולים להשכיח ממנה מרחקים שנבדלו מכל מרחק: "השנים שנגזרו פמזים/ שום עצב/ ושום אדם/ לא יוכלו להשפיע ממני/ מרחקים/ שנגדלו מכל מרחק". במילים אחרות – השנים הקשות והמרות אינן יכולות להחליש את אמונתה של הדוברת באל. שום עצב ושום אדם אינם יכולים לפגוע בקשר האמיץ והאיתן בינה ובין בורא עולם.

לסיכום – המאמר בחן שלושה מאפיינים בולטים בחיבוריה ובשיריה של זלדה: כיסופים, התבוננות והתגלות. בחינת המאפיינים מעידה על האפשרות לראות בהם תבנית יסוד חוזרת בפואטיקת הכתיבה של המשוררת. ייחודיותה של התבנית מתבטאת בראיית דרכה המיוחדת של הדוברת בעבודת השם חוויה אישית. ואולי כאן המקום לסיים בתיאור אחת מהסיטואציות המרגשות שמופיעה ברשימותיה של זלדה כמורה בחיבורה האחרון "דברים בלתי חשובים". וכך היא כותבת:

הקשבנו פעם לפטפוט של ציפורים מאחורי חלון הכיתה, זה היה ימים אחדים אחרי ששמחנו בענף פורח של שקדייה שהביאה לנו מזל ביום גשם חשוך. אמרה זהבה: 'מכל דבר לא חשוב אנחנו עושים דבר חשוב'. אבל אני הרהרתי, שהלב מלא דברים 'בלתי חשובים' וש אחרי כמה שנים, גם אני וגם הן נזכור אולי רק את הדברים 'הבלתי חשובים'. אני אזכור אולי רק כמה יפה הייתה לאה ביום מעונן אחד, ואיך הציצה ברבע עין שחורה מעבר לספר. ואת שמחה שבאה אלינו אחרי מחלתה, זרה לגמרי, וכאילו בשמלת זכוכית. ואולי אזכור רק את אהובה שרקדה עם בוכתה השבורה כשיגון אימהי דולק בעיניה. אחרי הרבה, הרבה שנים נשכח בוודאי כולנו את 'הדברים החשובים' ונזכור אולי רק את הניחוח הדבשי הדק של ענף פורח, שהיה פעם ביום גשם בכיתתנו.⁶⁴

עבור זלדה דווקא הדברים הבלתי חשובים כמו שירת ציפורים וענף פורח של שקדייה אוצרים בתוכם משמעות עצומה שאותה היא ותלמידותיה עתידות לזכור בחלוף השנים. אני סבור שבדרך זו רבים מאתנו זוכרים ויוסיפו לזכור את שירתה.

64. זלדה, ציפור אחוזת קסם, 2014, עמ' 69.

ביבליוגרפיה

- אטינגר, אסתר. זלדה – שושנה שחורה, מפה, תל-אביב 2007.
- איני, לאה. "שושנת היש ושושנת האין", כרמל 9 (2004), עמ' 39-43.
- ביטון, ארז. "נפש ההר" (במדור 'פתחון פה') מעריב 4.5.1984, עמ' 24.
- בלאט, אברהם. שירת הבית הישן – זלדה, סיני, ע"ג (1973), עמ' 181-188.
- ברזל, הלל. משוררים בגדולתם – מסות על משוררים עבריים, יחדיו, תל-אביב, 1979 404-426.
- ברזל, הלל. תולדות השירה העברית מחיבת ציון ועד ימינו, כרך ח' (שירת א"י: מיסטיקה וסימבוליקה), ספריית פועלים, תל-אביב, 2008.
- בר-יוסף, חמוטל. על שירת זלדה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, 1988.
- בר-יוסף, חמוטל. מיסטיקה בשירה העברית במאה העשרים, ידיעות אחרונות וספרי חמד, תל-אביב, 2008.
- דור, משה. "שם חדש בשירה: זלדה: "פנאי" – אחד מספרי השירה המעניינים ביותר", מעריב (ספרות) 11.8.1967, עמ' 22.
- הראובני, יותם. "הפרי והבדיה: על "הכרמל האי נראה", דבר (משא) 3.9.1971, עמ' 13.
- ויזלטיר, מאיר. "יפעתה של זלדה: על "פנאי", הארץ (ספרות) 15.9.1967, עמ' 10.
- זלדה, שירי זלדה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, 1985.
- זלדה, ציפור אחוזת קסם – כתבים וציורים, הוצאת עמותת זלדה ויצירתה, ירושלים, 2014.
- מרק, צבי. כל סיפורי ר' נחמן מברסלב – המעשיות, הסיפורים הסודיים, החלומות והחזיונות, ביאליק וידיעות ספרים, ירושלים, 2014.
- עזה צבי, "זלדה – הכמיהה לידידות", חדרים 4 (סתיו 1984), עמ' 29.
- פלד, תרצה. "שלושה שירים על ירושלים", שדמות, מ' (1971), עמ' 86-89.
- קרטון-בלום, רות. "האי נראה שבנראה: על שירה של זלדה", מולד, ה' (25-26) (1972), עמ' 183-180.
- Jung, Carl Gustav. *Psychology and Alchemy*. Collected Works 12, Princeton University Bollingen Series, pp. 234-236. (1980).
- Russian fairy tales- www.artrusse.ac/fairytales/firebird.htm

בנייתה של ברכת 'הטוב והמטיב' בברכת המזון

מאת
אהרן קלרמן

ברכת המזון כמכלול שלם כבר נדונה בהרחבה בכמה מחקרים,¹ ומאמר זה יתמקד בברכה הרביעית שבברכת המזון – ברכת 'הטוב והמטיב' – מנקודת המבט של תהליך בנייתה של הברכה במהלך הדורות. כבר צוין במשנה ובברייתא וצוטט בתלמוד: 'אלו נאמרין בכל לשון... וברכת המזון',² כלומר הותר לברך את ברכת המזון בכל שפה המובנת למברך, וכך התאפשרה גם גמישות אישית בניסוח. על הניסוח העברי הקנוני של הברכה הרביעית כבר ציין הברמן 'שינויי מרובים עד ימינו',³ ואכן הברכה עברה שלבי התהוות בידי תנאים, אמוראים, גאונים, ראשונים ואחרונים, ואותם נאיר להלן. דיון מעין זה טרם הוצע, אף כי מקצת אבני הבניין שלו מצויות בחיבורים פרטניים שנציין בהמשך דברינו.

על מנת להבין את שלבי בנייתה של הברכה יש לחלק את נסחיה הרצופים בני ימינו לחמישה חלקים או פסוקים, כדלהלן:⁴

1. **הברכה הפותחת**: 'ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם'.
2. **כינויי האל**: 'האל אבינו, מלכנו, אדירנו, בוראנו, גואלנו, [יוצרנו], קדושנו, קדוש יעקב, רוענו, רועה ישראל, המלך'.
3. **טובות מן האל**: 'הטוב והמטיב לכל, שבכל יום ויום הוא הטיב לנו', הוא מטיב לנו', הוא יטיב לנו'.
4. **גמולים מן האל**: 'הוא גמלנו, הוא גומלנו, הוא יגמלנו לעד'.
5. **בקשות מן האל**: '[ל]חן (ו)[ל]חסד ו[ל]רחמים, ו[ל]רוח (ו)הצלחה [ו]הצלחה, ברכה וישועה, נחמה פרנסה וכלכלה, ורחמים וחיים ושלום [וכל טוב, ו]מכל טוב [לעולם] אל יחסרנו'.

-
1. למשל L. Finkelstein, 'The Birkat Hamazon', JQR, 19 (New Series) (1929), pp. 211-262; 'ברכת המזון', 1952, אנציקלופדיה תלמודית, ד', עמ' תע"ה-תק"א; ז' גוטהולד, 'וספציפית על ברכה רביעית: זכר הרוגי ביתר לברכה', תחכמן, ב (2010), עמ' 158-162 (פורסם לראשונה במחניים נט [1961], עמ' 65-72); ח' גרנות, 'שתי ברכות ייחודיות', שנות חיים, קהילת 'מקור חיים' פתח תקוה, (1972), עמ' 29-36.
 2. משנה, סוטה ז, א; בבלי, שבועות לט ע"א; בבלי, ברכות מ ע"ב.
 3. א"מ הברמן, 'ברכות מעין שלוש ומעין ארבע', ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ה (1939), עמ' מ"ו; י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים: טיבה ודפוסייה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 102, הערה 7; א' שייבר, 'קטעי ברכת המזון (מגנזי קויפמן)' ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ז (1957), עמ' 147; 363, I. Davidson, 'Researches in medieval Hebrew Poetry', JQR 29 (1939), p. 363.
 4. התמליל על פי נוסחי אשכנז וספרדים. בסוגריים עגולים סומנו תוספות על פי נוסח ספרד האשכנזי; בסוגריים מרובעים סומנו מילים שאינן בנוסח ספרדים; בסוגריים מחודדים סומנו תוספות על פי נוסח ספרדים. בנוסח ספרדים סדרי טובותיו וגמוליו של האל הוא הווה, עבר ועתיד. נוסחים נוספים של הברכה יידונו בהמשך המאמר, בכלל זה נוסח הרמב"ם הנהוג בידי בני תימן.

בטרם נישגש לבירור שלבי הבנייה של הברכה בכלל ולדיון בחלקיה השונים בפרט נבחן בקצרה את שאלת מועד חיבורה הראשוני של הברכה ואת זמן מיסודה כברכה רביעית בברכת המזון.

תקופות החיבור והמיסוד של ברכת 'הטוב והמטיב'

המושג 'ברכת הטוב והמטיב' מכוון לשתי ברכות: אחת מברכות הנהנין והברכה הרביעית שבברכת המזון. האזכור היחיד של 'ברכת הטוב והמטיב' במשנה הוא של ברכת הנהנין דווקא: 'על הגשמים ועל הבשורות הטובות אומר "ברוך הטוב והמטיב"',⁵ וההקשר מלמד כי מדובר בברכה בשם ובמלכות, ואילו האזכור היחיד בתוספתא (וממנה בבבלי) ל'ברכת הטוב והמטיב' מכוון לברכה הרביעית שבברכת המזון: 'אשר נתן לך ה' – זו "הטוב והמטיב"',⁶ כלומר ניתן ייחוס מקראי לברכה ולחייב באמירתה, כפי שמקובל בשלוש הברכות הראשונות של ברכת המזון. לא ברור מאמירה זו אם מדובר בברכה בשם ובמלכות אם לאו. הירושלמי מייחס אמירה זו לר' ישמעאל, וכך במקור מדרשי מאוחר.⁷ בבבלי מוצגת מחלוקת אמוראים בנקודה זו, והסוברים שהברכה מדאורייתא (רב ששת וגם רב יוסף) אינם מחייבים פתיחה בברכה, שכן ברכת 'הטוב והמטיב' ממשיכה את קודמתה, ואילו הסוברים שהברכה אינה מן התורה (רב נחמן וגם רב יצחק בר שמואל בר מרתא בשם רב) מחייבים פתיחה בברכה בהסתמכות על ברייתא.⁸

מסורת אחרת – אמוראית – בדבר תקופת מיסודה של ברכת 'הטוב והמטיב' משייכת אותה לאירוע היסטורי מתקופת התנאים. הבבלי מציין: 'דאמר רב מתנה: אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה – תיקנו ביבנה "הטוב והמטיב": "הטוב" שלא הסריחו, "והמטיב" שניתנו לקבורה',⁹ וירושלמי: 'דמר רב הונא: משניתנו הרוגי ביתר לקבורה – נקבעה "הטוב והמטיב": "הטוב" שלא הסריחו, "והמטיב" שניתנו לקבורה'.¹⁰ מדובר בהרשאה שניתנה לקבור את חללי מרד בר-כוכבא בביתר כנראה בשנת 140 לספירה כארבע שנים לאחר תום המרד.¹¹ כמה מקורות מדרשיים מאוחרים אימצו מסורת זו: בשניים מהם נאמר כי לאחר ההרשאה לקבורה 'הוסיפו' את הברכה (במדבר רבה ומדרש תנחומא): באחד צוין כי 'קבעו' את הברכה לאמירה (איכה רבה), ובאחד נכתב (פסיקתא זוטרתא [לקח טוב] כי 'ביבנה תקנוה'.¹²

5. משנה ברכות ט, ב.

6. תוספתא ברכות ו, א (מהדורת ליברמן, עמ' 32-33); בבלי, ברכות מח ע"ב.

7. ירושלמי, ברכות ז, א; מדרש שמואל יג ט (מהדורת בובר, עמ' מג-מד).

8. בבלי, ברכות מז ע"א-ע"ב; מט ע"א; מה ע"ב; פסחים קד ע"ב.

9. בבלי, ברכות מח ע"ב; בבא בתרא קכא ע"ב; תענית לא ע"א.

10. ירושלמי, ברכות א, ה; תענית ט, ב.

11. C. Albeck, 'Die vierte Eulogie des Tischgebetes', *MGWJ*, 78 (1934), pp. 430-437.

12. במדבר רבה פרשת מסעי, פרשה כג ז; מדרש איכה פרק ב (ראה איכה רבה מהדורת בובר, עמ' 16); מדרש תנחומא פרשת מסעי ה (מהדורת בובר, עמ' 164); פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) דברים פרשת עקב.

אם כן, יש שתי מסורות מנוגדות לשאלת מועד המיסוד של הברכה: אחת מציעה מועד קדמוני ואחת מועד תנאי, ולחילופין אחת טוענת שהברכה סמוכה על מקור מקראי, ואילו לפי האחרת היא נסמכת על אירוע היסטורי. צמד המסורות הזה הזמין דיון נרחב באפשרויות שונות למועד מיסודה של הברכה. להלכה פסקו הרמב"ם וטור שולחן ערוך כי הברכה נתקנה בזמן המשנה ועל כן היא מדרבנן.¹³ צורתה המיוחדת של הברכה – פותחת בברכה ואינה חותמת בה – ותדירות הציטוט של מקורה כתולדה של קבורת חללי ביתר במדרשים מאוחרים הביאו הן את הגאונים הן את הראשונים לראות בה תוספת מאוחרת.¹⁴

המחקר הציע כמה אפשרויות לעניין זה. רוזנטל, ביכלר ואלבק¹⁵ טענו כל אחד במחקרו כי יש להבחין בין 'נתקנה' הברכה – לפני נפילתה של ביתר – ובין 'נקבעה' לאמירה – לאחר נפילתה של ביתר ובשל כך. לשונו של הרמב"ם בפירוש המשניות שלו תומכת באפשרות של תיקון מוקדם באמרו: 'חכמים תקנוה לימים מעטים אחר החורבן'.¹⁶ ביכלר משער שהקביעה לאמירת הברכה לאחר נפילת ביתר פְּוונה לאמירת 'הטוב והמטיב' בבית האבל,¹⁷ ואילו בברכת המזון בנסיבות רגילות הברכה כבר הייתה קבועה קודם לכן. לטענת אלבק, לאחר נפילתה של ביתר לא היה קיים ביבנה בית מדרש שהיה יכול לתקן תקנות, אולם לדעתו של הלוי¹⁸ בית המדרש התכנס ביבנה לזמן קצר לאחר נפילתה של ביתר. הצעות רדיקליות יותר העלו ויס¹⁹ ופינקלשטיין.²⁰ ויס הציע כי הברכה נקבעה במושב הסנהדרין באושה לזכר הקרבנות של גְּזֵרוֹת אדריאנוס ולא לזכר חללי הקרב בביתר, ואילו פינקלשטיין הציע כי הברכה נקבעה אמנם בימי אדריאנוס, אולם בראשית שלטונו, כאשר התיר לבנות מחדש את המקדש ובזה עורר שמחה רבה.

ישנם שני רמזים אפשריים לקיומה של ברכת המזון כבר בסוף ימיו של בית המקדש השני, ובשתייהן לא תועדה הברכה הרביעית. הרמז הראשון הוא ברכת המזון של כת קומראן, כפי שתועדה במגילות הגנוזות. ווינפלד הראה כי ברכה זו כוללת רכיבים מקבילים לשלוש הברכות הראשונות בברכת המזון הרבנית אולם לא לזו

13. רמב"ם, הלכות ברכות א י"ז; טור שולחן ערוך אורח חיים קפח א'; קפט.

14. בבלי, ברכות מו ע"א-ע"ב; ש' אליצור, 'ברכה מעין שלוש או מעין ארבע?', שנה בשנה, לט (תשנ"ט), עמ' 421-428.

15. F. Rosenthal, *Vier Apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's*, Leipzig 1885, p. 112 n.1; ביכלר, 'תולדות ברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון ומצב ארץ יהודה לאחר השמד', מאמרים לזכרון ר' צבי פרץ חיות ז"ל, וינה, 1933, עמ' קלז-קסז; אלבק (לעיל הערה 12).

16. רמב"ם, פרוש המשניות, ברלין, ברכות ו ח. ראה גם א' לוי, יסודות התפילה, תל אביב תשט"ו, עמ' 294.

17. מסכתות קטנות, מסכת שמחות (אבל רבתי) יד טו; בהיפוך דעות תנא קמא מול רבי עקיבא גם בבלי, ברכות מו ע"א.

18. י"א הלוי, דורות הראשונים, ירושלים תשכ"ז, כרך א' עמוד 742 ואילך; פינקלשטיין (לעיל הערה 2), הערה 23.

19. א"ה ויס, דור דור ודורשי, ירושלים תשכ"ד, ב' עמ' 145, הערה 2.

20. לעיל הערה 2.

הרביעית²¹. הרמז השני הוא ברכת המזון של הנוצרים הראשונים שתועדה כנראה במאה הראשונה לספירה ב'דידכי' ('תורת השליחים'), ואלון מצא בה מקבילות לשלוש הברכות הראשונות בלבד בברכת המזון הרבנית.²² נראה אפוא כי הברכה הרביעית חוברה רק לאחר החורבן ואז הוחל באמירתה אם במהלך אחד – לאחר קבורת חללי ביתר, אם בשני מהלכים: חיבור ואמירה לאחר החורבן וקביעה לאמירתה לציבור כולו או גם לאבלים לאחר קבורתם של חללי ביתר.

הנוסח הראשוני של הברכה בתקופת התנאים

כאמור, נראה שברכת 'הטוב והמטיב' נקבעה לראשונה בידי תנאים, וניתן לציין שלוש אמירות שנכללו בברכה התנאית הראשונית: 'ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם'; 'הטוב והמטיב'; 'שגמלנו כל טוב'. כך הברכה הראשונית כללה את כל הפסוק הראשון של הברכה בת-ימינו (הברכה) וחלק מהפסוק השלישי (הטובות) והרביעי (הגמולים). להלן נדון בכל אחד מחלקים אלה של הברכה התנאית.

כאמור, יש קשר בין המועד המוצע לתיקונה של הברכה ובין השאלה אם יש צורך בפתיחתה בברכה. על פי המסורת המציעה חיבור מאוחר מדובר בברכה נפרדת הדורשת פתיחה כמקובל בכל ברכה. אבל המסורת הטוענת כי תיקונה של הברכה קדמוני ומעוגן במקרא לא דעכה עד תקופת הגניזה לפחות, שכן נמצא נוסח של הברכה מתקופה זו ללא ברכה פותחת.²³

האזכור היחידי של ברכת 'הטוב והמטיב' במסכתות קטנות רומז כמעט במפורש שהברכה נאמרה עם פתיח של ברכה בנסיבות רגילות: 'המברך בבית האבל אינו מברך רביעית, דברי רבי יוסי הגלילי. ורבי עקיבא אומר "הטוב והמטיב"',²⁴ כלומר לדעת רבי עקיבא באמירתה התקנית של הברכה שלא בבית האבל היא פותחת בשם ובמלכות. אבל ברייתא המובאת בבבלי מציינת במפורש 'והטוב והמטיב פותח בברוך ואין חותם בברוך'.²⁵ דיון אמוראי מתמקד בשאלת הכללתה של 'מלכות' בברכה וקובע כי אם הברכה היא מדרבנן, כלומר נפרדת מקודמתה, יש צורך

21. M. Weinfeld, 'Grace after meals in Qumran', *JBL*, 111 (1992), pp. 427-440; A. Shmidman, 'Developments within the statutory text of the *Birkat ha-Mazon* in light of its poetic counterparts', A. Gerhards and C. Leonhard (eds.), *Jewish and Christian Liturgy and Worship: New Insights into its History and Interaction*, Leiden 2007, pp. 122-123. ריף סבר כי השוואה זו ספקולטיבית ומסתמכת על דמיון בנושאים אבל לא בניסוח הטקסטואלי. ראה S.C. Reif, *Problems with Prayers: Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy*, Berlin 2006, pp. 12-14.
22. ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל: בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א', תל אביב תשכ"ז, עמ' 289-290; שמידמן (לעיל הערה 21).
23. הברמן (לעיל הערה 3) עמ' נז.
24. מסכתות קטנות, מסכת שמחות (אבל רבתי) (לעיל הערה 18); בהיפוך דעות תנא קמא מול רבי עקיבא גם בבלי, ברכות מו ע"א.
25. בבלי, ברכות מו ע"ב; פסחים קד ע"ב.

ב'מלכות'.²⁶ פינקלשטיין מציג את הברכה במאמרו ללא אזכור 'מלכות', אולם בבואו להשוות בין נוסחי הברכה ציין שהיא כללה 'מלכות'.²⁷ הכללתן של המילים 'הטוב והמטיב' בברכה נראית ודאית, שכן כך נקראה הברכה בשני המקורות התנאיים שבהם היא נזכרה.²⁸ וכדרכם של מנסחי הברכות – תנאים ואמוראים – מילותיהן נסמכות על מקורות מקראיים.²⁹ המקור המקראי היחידי המשלב את המילים 'טוב' ו'מטיב' הוא הפסוק בתהלים: 'טוב אתה ומטיב למדני חוקיך' (ק"ט 68), ואבודרהם ראה בפסוק זה מקור לביטוי 'הטוב והמטיב' שבברכה.³⁰ הדעת נותנת כי עוד פסוק עמד לנגד עיני מחברי הברכה בשים לב לדגש בערגה לבניינה של ירושלים שאפיין את התקופה בכלל ואת ברכת המזון בפרט: 'הטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים' (תה' נא 20). כאמור, לאסמכתה מקראית לחובה שבאמירת הברכה הוצע הקטע המסיים 'אשר נתן לך' בפסוק בתורה המציג את מצוות ברכת המזון: 'ואכלת ושבעת וברכת... על הארץ הטובה אשר נתן לך' (דב' ח 10).³¹ שמש הציע לראות בהודיה 'הטוב והמטיב' הודיה על הטוב ועל הרע גם יחד.³² אולם הפסוק מתהלים שממנו נטבע מטבע לשון זה מלמד על פנייה לה' הטוב והמטיב בבקשה שמתוך טוב זה ילמד את תורתו לפונה אליו. והתלמודים מציינים בהקשר של ברכת הנהנין 'הטוב והמטיב': 'על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת',³³ וכן במדרשים רבים – מוקדמים ומאוחרים גם יחד.³⁴

חלק שלישי אפשרי לברכה הרביעית התנאית הוא המילים 'שגמלנו כל טוב'. מקור מדרשי בן התקופה, המכילתא דר' ישמעאל, מציין: 'ומנין שהן מברכין על המזון? שנאמר... "אשר נתן לך" – שגמלנו כל טוב', ובעקבותיו במדרשים מאוחרים.³⁵ ביכלר ובעקבותיו שמש ייחסו את ההודיה התנאית על הגמול האלוקי לפסוק המקראי 'חסדי ה' אזכיר תהילות ה' כעל כל אשר גמלנו ה' ורב טוב לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו וכרוב חסדיו' (יש' סג 7).³⁶ אלבק מציין כי הברייתא שבמכילתא

26. בבלי, ברכות מט ע"א.
27. פינקלשטיין (לעיל הערה 2) עמ' 233 ו-259.
28. תוספתא (לעיל הערה 7); מסכתות קטנות, מסכת שמחות (אבל רבתי) (לעיל הערה 17).
29. א' קלרמן, 'שמחה והצלחה לחתן וכלה: על י"ב מילים בברכה אחרייתא בברכת חתנים', שאנן כ (תשע"ד), עמ' 171-191.
30. ד' בן יוסף אבודרהם, ספר אבודרהם, ורשה 1877, ברכת הלחם, זימון, ברכת המזון.
31. תוספתא (לעיל הערה 7); בבלי, ברכות (לעיל הערה 7); ירושלמי, ברכות ז, א.
32. א' שמש, 'ברכות המזון – שלוש או ארבע?' סידרא יא (תשנ"ה), עמ' 153-166.
33. בבלי, ברכות נד ע"א; פסחים נ ע"א; ירושלמי, ברכות ט, ב.
34. בראשית רבה, וילנה תר"ג, פרשת בראשית פרשה יג יד; פרשת וירא פרשה נו ב; ויקרא רבה, פרשת בחוקותי פרשה לו ב (מהדורת מרגליות, עמ' תתמ); מדרש תהלים (שוחר טוב) מזמור קא א (מהדורת בובר, עמ' 426-427); ילקוט שמעוני, וילנה 1909, תורה פרשת וישב רמז קמו; זכ' יד רמז תקפה; תה' קא רמז תתנה; תה' פ רמז תתככט; רות ז רמז תתקסא.
35. מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא פרשה טז (מהדורת הורוביץ ורבין, עמ' 60); מדרש שמואל (לעיל הערה 7), (בנוסח 'אשר נתן' לנו, אשר גמלנו כל טוב) [לך]; ילקוט שמעוני (לעיל הערה 36), פרשת בא רמז קכ.
36. ביכלר (לעיל הערה 16); שמש (לעיל הערה 33).

דלעיל, החזרת ונזכרת גם במדרשים מאוחרים,³⁷ נשנתה בנוסח זהה לזה שבמכילתא גם בבריתות בתוספתא, בירושלמי, בבבלי ובמדרש שמואל³⁸ הנזכר לעיל, אולם במקום 'שגמלנו כל טוב' נאמר בהן 'הטוב והמטיב'. לדעתו, מכאן ששמה של הברכה הרביעית היה 'הטוב והמטיב'.

גם לחלק רביעי של ברכת 'הטוב והמטיב' הוצעה אפשרות על פי הנאמר בתוספתא: 'ואלו ברכות שאין חותמין בהן... וברכה אחרונה שבברכת המזון. ר' יוסה הגלילי היה חותם בברכה אחרונה שבברכת המזון ומאריך בה'.³⁹ לדעת ביכלר, 'נראה שאולי חתם ברוך אתה ה' שגמלנו כל טוב כמו בברכת הגומל, וסידר אחר החתימה כל חסדי ה' וגמוליו הטובים שעשה ה' לישראל'.⁴⁰ אולם את ברכת הגומל תיקן רב יהודה בבבלי לאחר זמנו של התנא ר' יוסה,⁴¹ והתוספתא 'שגמלנו כל טוב' שהציע כנראה רבי ישמעאל שלא במסגרת חתימה, כנזכר לעיל, הוצע כאן להכניסה למסגרת של ברכה, דבר שאינו סביר. אמנם דעתו של ר' יוסי היתה דעת יחיד, אולם היא שיקפה כנראה מסורות קיימות. ואכן, ההארכה בברכה הרביעית התפתחה בהמשך הדורות ובכל הנסחים, כפי שנראה להלן, ונמצאו גם נסחים של ברכת 'הטוב והמטיב' ללא ברכה פותחת אבל עם ברכה בחתימה עוד בתקופת הגניזה.⁴²

על סמך המקורות לעיל ניתן להציע אפוא נוסח תנאי לברכה הרביעית: 'ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם הטוב והמטיב שגמלנו כל טוב'. כמה טעמים להצעה זו: ראשית, אין סיבה להניח כי הדיווח על הכללתן של המילים 'שגמלנו כל טוב' לקרי. שנית, שמה של הברכה 'הטוב והמטיב' לא שיקף בהכרח את כל תוכנה, בייחוד כאשר ברכת הנהנין 'הטוב והמטיב' אכן כללה רק ביטוי זה, והברכה הרביעית בברכת המזון לא הייתה חלק מייעודיה של ברכת הנהנין 'הטוב והמטיב' כברכה על הגשמים ועל בשורות טובות, כפי שנקבעו במשנה.⁴³ שלישית, בהתבוננות רטרוספקטיבית, כפי שנראה להלן, הברכה התפתחה בהמשך הדורות סביב שלושת המוטיבים של האל שהוא המלך הטוב והגומל, וניתן להניח אפוא שגם המוטיב של האל הגומל הוא מן התקופה התנאית כמו המוטיבים של האל המלך והמטיב. עם זאת בשים לב לחוסר היציבות המאפיין את בנייה של הברכה הרביעית והתפתחותה היו בתקופה התנאית ושנים רבות אחריה גם נסחים נוספים לברכה:

-
37. לעיל, הערה 35.
 38. תוספתא ובבלי (לעיל הערה 7); ירושלמי ומדרש שמואל (לעיל הערה 8).
 39. תוספתא ברכות א, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 3).
 40. ביכלר (לעיל הערה 16), עמ' קמג.
 41. בלי, ברכות נד ע"ב; א' קלרמן, 'חייב אדם להודות: הכרת הטוב האישית לה' שאנן כא (תשע"ה), עמ' 191-171.
 42. א' שמידמן, 'תפקידן הליטורגי של ברכות המזון המפויטות' גנזי קדם ב (תש"ס), עמ' 9-63; כ"י 10, קיימברידג' CUL T-S NS 274.19, ברכת מזון מפויטת לפסח מתוארכת על ידו למאה 11-10 וכ"י 3, כ"י קויפמן אבוד שפרסם לראשונה שייבר (לעיל הערה 3) ותוארך על ידו למאה השביעית. לדעת שמידמן (שם הערה 166); ברכות מזון עם ברכה בחתימה נשתמרו בגניזה הקהירית רק בברכות מפויטות.
 43. לעיל הערה 6.

בלי פתיחה בשם ובמלכות ועם חתימה בשם ובמלכות או בלעדיה ואולי גם ללא המילים 'שגמלנו כל טוב'.

נוסח הברכה הרביעית בתקופת האמוראים

הדיון האמוראי היחידי בברכת 'הטוב והמטיב' שאינו נסמך על משניות ועל ברייתות מצוי בבבלי מסכת ברכות,⁴⁴ ומשתתפים ומצוטטים בו האמוראים רבה בר בר חנה, רב פפא, רב זירא ור' יוחנן. הדיון מתמקד בשאלה כמה מלכויות צריך להזכיר בברכת 'הטוב והמטיב' מלבד המלכות הנזכרת בפתיחת הברכה: שניים או שלוש. רב פפא אמר 'צריכה שתי מלכויות לבד מדידה [משלה]',⁴⁵ וכן נפסק להלכה.⁴⁶ מדיון זה עולה שחכמי התלמוד שאפו לבדל את נוסחה של ברכת 'הטוב והמטיב' שבברכת המזון מזה שבברכת הנהנין. וגם אם נוספו לברכה הרביעית שבברכת המזון בסופה המילים 'שגמלנו כל טוב', הרי נוסח הברכה עד למילים 'הטוב והמטיב' זהה לזה שבברכת הנהנין. נראה אפוא כי נוסחה האמוראי של ברכת 'הטוב והמטיב' התרחב לכדי 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אבינו מלכנו המלך הטוב והמטיב שגמלנו כל טוב'. בהשוואה לפסוקי הנסחים בני ימינו הפסוק השני זכה להרחבה על ידי הוספת המילים 'אבינו מלכנו המלך'.

פרט לתוספת של שתי מילות המלכות 'מלכנו' ו'המלך' נראה שהאמוראים הוסיפו גם את המילה 'אבינו' לשם יצירת הביטוי 'אבינו מלכנו'. וכבר העיר פינקלשטיין כי צמד המילים הזה הוכנס לברכה מוקדם מאוד.⁴⁷ הביטוי הזה היה ביטוי של בקשה בתפילה עוד בימי התנאים, כפי שמסופר על שנה של עצירת גשמים: 'ירד רבי עקיבא אחריו ואמר: אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה, אבינו מלכנו למענך רחם עלינו, וירדו גשמים'.⁴⁸ מתפילה זו התפתחה תפילת 'אבינו מלכנו' הנהוגה בעשרת ימי תשובה ובתעניות ציבור. צמד המילים 'אבינו מלכנו' מצא את מקומו גם בתפילות המוספים במועדים, למשל 'אבינו מלכנו גלה כבוד מלכותך', אולי כבר בתקנת תנאים.⁴⁹ עם זאת ההקשרים שלו בתפילות הם של בקשה ותחנון בלבד, ואילו בברכה הרביעית בתצורתה האמוראית הביטוי מופיע בדרך של שבח והודיה, ובברכה בתצורתה המאוחרות יותר בהקשר מעורב של שבח, הודיה ובקשה.

זהותם של האמוראים המשתתפים בדיון לעיל⁵⁰ מעלה את האפשרות כי תהליך ההרחבה של הברכה תחילתו בארץ ישראל שבה פעל ר' יוחנן, ואליה עלו רבי זירא ורבה בר בר חנה ללמוד מפיו,⁵¹ ומשמו הובאו דבריהם. רב פפא היה בבלי שחי

44. בבלי, ברכות מט ע"א.

45. לעיל הערה 45.

46. רמב"ם, הלכות ברכות ב ז; טור שולחן ערוך, אורח חיים קפט א.

47. לעיל הערה 2, עמ' 233.

48. בבלי, תענית כה ע"ב.

49. הביטוי מופיע לראשונה בתפילות המוספים במועדים בסדר רב עמרם גאון, ירושלים תשכ"ו.

50. לעיל הערה 45.

51. א' הימן, ספר תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים תשכ"ד.

מאוחר יותר והוא שנתן 'גושפנקא בבלי' לתהליך ההרחבה לשלוש מלכיות, שהוצע כנראה לראשונה בארץ ישראל.

התפתחות נוסח הברכה הרביעית בתקופת הגאונים ובתקופת הגניזה

בתקופת הגאונים נוספו לברכה הרחבות רבות. מן הנוסח האמוראי לנסחים בני ימינו הורחב הפסוק השני ונוספו בו כינויים רבים לאל, בין 'מלכנו' ל'המלך'. גם הפסוק השלישי הורחב והודגשה בו הטובה היום-יומית הנמשכת של האל בהמשך למילים 'הטוב והמטיב'. הפסוק הרביעי העוסק בגמול שונה, והניסוח התנאי של 'שגמלנו כל טוב' הוחלף לחלוטין בציון גמולי האל בעבר, בהווה ובעתיד. נוסף פסוק חמישי חדש המפרט בקשות מן האל לחנינה ולרווחה, ובעקבותיו – בהמשך לברכה הרביעית – סדרת בקשות נוספות הפותחות כולן ב'הרחמן', אך בהן לא נעסוק במאמר זה.

ניתן לציין שני כללים שכנראה הדריכו את מִבְצְעֵי השינויים והתוספות הנ"ל בתקופת הגאונים. ראשית, מכיוון שמדובר בברכה הרביעית בברכת המזון – תוספת לשלוש הברכות שלפניה, שציון מן התורה והטקסט שלהן מקודש יותר, הורגש חופש רב יותר לביצוע שינויים ולהכנסת תוספות לטקסט הברכה, בייחוד בקשות מן האל, כל זמן שנשמרו שלושת המוטיבים התנאיים המקוריים של הברכה המציינים את האל כמלך, מיטיב וגומל. שנית, בתקופת האמוראים תוקנה בבבל 'ברכת הגומל' על ידי רב יהודה לאמירה בארבע נסיבות ספציפיות בלבד,⁵² ובה שובצו באחד משני נוסחים, שהוא הנוסח שהתקבל לאמירה, המילים 'שגמלנו כל טוב', שנלקחו מברכת 'הטוב והמטיב'. אפשר שדבר זה הביא לצורך בהחלפתן בברכה הרביעית של ברכת המזון בניסוח אחר על גמוליו של האל כדי ליצור הבחנה טקסטואלית ברורה בין ברכת 'הטוב והמטיב' ובין 'ברכת הגומל'. ואולי יצירת הבחנה ברורה זו בין נוסחי ברכות הביאה גם להרחבה של התמליל על הטובות שעושה האל מעבר ל'טוב והמטיב' המקורי כדי ליצור מרחק בין ברכת הנהנין 'הטוב והמטיב' ובין הברכה הרביעית שבברכת המזון.

להבנת התפתחותו של נוסח הברכה בתקופת הגאונים ובתקופת הגניזה יש שני סוגי מקורות עיקריים: מקור אחד הוא ארבעת הסידורים העיקריים שנתחברו בה:⁵³ סידור רב עמרם גאון⁵⁴ עם נטייה אפשרית לכיוון ספרד עקב הזמנתו של הסידור מטעם קהילת ברצלונה; סידור רב סעדיה גאון⁵⁵ עם נטייה אפשרית לכיוון קהילות

52. לעיל הערה 42.

53. נוסחי הברכה בסידורים שלהלן מופיעים גם אצל פינקלשטיין (לעיל הערה 1), עמ' 259-262; י' יעקבסון, נתיב בינה ג, תל אביב תשל"ג, עמ' 64-65.

54. לעיל הערה 50.

55. סדור רב סעדיה גאון (מהדורת דודון ואסף).

מצרים שהזמינו סידור זה; סידור ר' שלמה בן נתן⁵⁶ עם נטייה לכיוון פרס, ארם-צובה וארץ ישראל; סידור הרמב"ם⁵⁷, שבו השפעה של מנהגי מקומות מגוריו, בעיקר מצרים.⁵⁸ סידור רב עמרם גאון זכה להשפעה הרבה ביותר על נוסחי התפילה בדורות מאוחרים לו, וציין ריף כי ייתכן שנוסח הסידור שבידינו הוא מאוחר ומשקף ניסוחים מאוחרים שעמדו לנגד עיני המעתיקים.⁵⁹

מקור עיקרי אחר להבנת התפתחותו של נוסח הברכה בתקופת הגאונים ובתקופת הגניזה הוא הגניזה הקהירית, שבה נתגלו מאות טקסטים כוללים את ברכת המזון, אם בנוסח של קבע אם בנוסח מפויט למועדים ולאירועים שונים אם בנוסח משולב, בעיקר על פי מנהגי ארץ ישראל. בדיונונו להלן נתמקד בעיקר בקטעי גניזה שכבר נחקרו.⁶⁰ הברכה הרביעית מופיעה בכל הטקסטים המלאים של ברכת המזון שנמצאו בגניזה, אך רק עשירית מהברכות המפויטות כוללות גם פיוט לברכה הרביעית, משום שהברכה קצרה.⁶¹ 16 טפסים של ברכת המזון כוללים את הברכה הרביעית שתועדו עד עתה בספרות הכתובה, ואלה יפורטו להלן.

כפי שנראה להלן, השורה השנייה בברכה, המציגה את כינויי האל, נהפכה בעצמה לפיוט בתקופת הגניזה בתוך נוסח הקבע. ייתכן שבשל כך לא שולבו בברכה הרביעית פיוטים נוספים. עם זאת יש לנהוג בזהירות בטקסטים הבודדים שכבר נחקרו, שכן חקירת הקורפוס הטקסטואלי כולו עשויה לשנות כיוונים ומשמעויות.⁶² עוד יצוין שההבחנה בין נוסחי ארץ ישראל לאלה של בבל אינה חד משמעית, שכן נכתבו נסחים מעורבים, למשל עבור בני ארץ ישראל שבבבל, והנסחים הסופיים לברכה התגבשו רק בתקופה מאוחרת, כפי שנראה להלן.⁶³ עתה נבחן בנפרד כל אחד מחמשת הפסוקים/חלקים של הברכה מצד התפתחותו או התהוותו בתקופת הגאונים ובתקופת הגניזה באמצעות סידורי התקופה וקטעי גניזה. מספור הקטעים באותיות בכל פסוק מכוון לאותם כתבי יד.

1. הברכה הפותחת

בכל ארבעת הסידורים בני התקופה (עמרם, סעדיה, שלמה ב"ר נתן ורמב"ם)⁶⁴ הברכה הרביעית נפתחת בשם ובמלכות על פי 'הזרם המרכזי' התנאי. כיוצא בזה

56. סידור רבנו שלמה ברבי נתן זצ"ל (מהדורת חגי). וראה א' ארליך, 'נוסח תפילת שמונה עשרה בסידור ר' שלמה בן נתן ושאלת מוצאו של החיבור', בתוך 'י' תבורי (עורך) כנישתא: מחקרים על בית הכנסת ועולמו 4, רמת גן תש"ע, עמ' כד-כו.

57. רמב"ם, משנה תורה ספר אהבה, סדר התפילות.

58. ש"ק ריף, 'קטע גניזה של ברכת המזון: מחקר בנוסח, במחשבה ובתולדות התפילה', בתוך מ' בר-אור וז' א' כהן (עורכים), משאת אהרן: מחקרים בלשון מוגשים לאהרן דותן, ירושלים תש"ע, עמ' 215.

59. ריף (לעיל הערה 59) עמ' 214-215.

60. הקורפוס המלא של ברכת המזון מן הגניזה הקהירית, המונה מאות קטעים, נחקר עתה בידי פרופ' א' ארליך וד"ר א' שמידמן במסגרת 'מפעל התפילה' של האקדמיה הישראלית למדעים ואוניברסיטת בן-גוריון.

61. שמידמן (לעיל הערה 43), עמ' 25-26.

62. א' ארליך וא' שמידמן, 'קטעי ברכות מזון מן הגניזה עם לשון זימון על פי מנהג ארץ ישראל הקדום', גנזי קדם ח (תשע"ב), עמ' 79.

63. ארליך ושמידמן (לעיל הערה 63), עמ' 70; ריף (לעיל הערה 59), עמ' 214-216.

64. לעיל הערות 55-58, וכן ציטוטים מהם לעניין כינויי האל, טובותיו וגמוליו, ובקשות ממנו.

קטעי הגניזה הקהירית שפורסמו. מבין 16 הטפסים האלה של הברכה 13 פותחים בשם ובמלכות,⁶⁵ בשניים יש ברכות חתימה ללא ברכת פתיחה,⁶⁶ ובאחד מופיעות ברכת פתיחה וברכת סיום גם יחד.⁶⁷

2. כינויי האל

עמרם גאון: אבינו מלכנו גואלינו אדירנו יוצרנו אדון נשמתנו קדושנו קדוש יעקב המלך.
סעדיה גאון: האל אבינו מלכנו בוראנו גואלנו המלך.
שלמה ב"ר נתן: האל אבינו מלכנו אדירנו קדושנו קדוש יעקב המלך [הרחמן].
רמב"ם: האל אבינו מלכנו אדירנו בוראנו קדושנו קדוש יעקב המלך.

טופסי גניזה:

- א. תתברך לעד אבינו מלכינו אדירנו קדושנו קדוש יעקב המלך הרחמן.⁶⁸
- ב. תתברך לעד האל אבינו מלכינו מחסינו תוחלתינו קדושנו קדוש יעקב רוענו ורועה ישראל המלך הרחמן.⁶⁹
- ג. אבינו מלכינו אדירנו קדושנו קדוש יעקב המלך הרחמן.⁷⁰
- ד. אבינו מלכינו מחסינו אדירנו בוראנו גואלינו דורשינו הודינו והדרנו קדושנו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל המלך.⁷¹
- ה. קדושנו קדוש יעקב המלך.⁷²
- ו. קדושנו קדוש יעקב המלך החי הרחמן.⁷³
- ז. אבינו מלכנו קדושנו קדוש יעקב המלך הרחמן.⁷⁴
- ח. אבינו מלכינו אדירנו בוראנו גואלינו קדושנו קדוש יעקב האל המלך.⁷⁵
- ט. אדוננו צ[... ..] קדוש יעקב המלך.⁷⁶

65. ראה פירוט להלן, בהערות 69-84.

66. שמידמן (לעיל הערה 43).

67. ארליך ושמידמן (לעיל הערה 63), כ"י ח, קיימברידג' T-S NS J506. פרסם לראשונה I. Abrahams, 'Some Egyptian fragments of the Passover Hagada', *JQR OS* 10 (1898), pp. 46-67.

68. פריס 329 IV. פרסם ב"מ לוין, 'ברכת המזון מפורטת לשבת', גנוי קדם ג (תרפ"ה), עמ' 44-45.

69. קיימברידג' T-S H18.18. פרסם J. Mann, 'Genizah fragments of the Palestinian order of service', *HUCA* 2 (1925), p. 337.

70. אוקספורד Add. 3162. פרסם: רייף (לעיל הערה 59).

71. שני קטעים זהים: קיימברידג' T-S 8H 11.4 וקיימברידג' T-H 10.89. את הראשון פרסם שמידמן (לעיל הערה 43), כ"י 1.

72. לעיל הערה 43, כ"י 3.

73. קיימברידג' T-S 10H 3.7. פרסם: שמידמן (לעיל הערה 43), כ"י 4.

74. קיימברידג' T-S H 11.93. פרסם: שמידמן (לעיל הערה 43), כ"י 5.

75. קיימברידג' T-S K 6.15. פרסם: שמידמן (לעיל הערה 43), כ"י 6.

י. דגול.⁷⁷

יא. קדושינו קדוש המלך.⁷⁸

יב. [האל א]בינו מלכינו א[...ינו המלך הרחמן].⁷⁹

יג. אבינו מלכינו אדירינו קד[שנו] קדש יעקב המלך.⁸⁰

יד. אבינו מלכנו אדירנו קדושו קדוש [יעקב] המלך.⁸¹

טו. קדושו קדוש יעקב המלך החי.⁸²

טז. אבינו מלכינו אדירינו קדושינו קדוש יעקב המלך.⁸³

מבין חמשת החלקים/פסוקים של ברכת 'הטוב והמטיב' בתקופת הגאונים/ הגניזה זהו הפסוק הבלתי יציב ביותר מצד מילות ניסוחו במקורות השונים, ובאופן רטרופקטיבי ניתן לציין כי ניכר בו כי הוא בשלבי גיבוש. אם סידורי התפילה השונים הם בבליים או מבוססים בעיקרם על המנהג הבבלי, הרי הטפסים מן הגניזה מדווחים בקרב מפרסמיהם כמציגים מנהג ארץ-ישראלי⁸⁴, פרט לטופס ד' שזוהה אצל שמידמן כמציג נוסח בבלי.⁸⁵

בכל הסידורים וברובם הגדול של טופסי הגניזה נשמרת המסגרת של הפסוק שייחסנו אותה לעיל כפי שנקבעה בתקופת האמוראים, לאמור – פתיחה ב'אבינו מלכנו' וסיום ב'המלך', והכינויים נוספים בתוך מסגרת זו. בסידורים כולם פרט לזה של עמרם גאון מופיעה המילה 'האל' לפני הפתיחה 'אבינו מלכנו', אבל תוספת זו מופיעה רק בשני טופסי גניזה (ב'; י"ב). תוספת זו, שנקבעה עד ימינו בנוסחי הספרדים והאשכנזים, מופיעה אפוא בנסחים שאולי יש להם העתקה בבליית אבל לא בטופס ד' הבבלי, ואינה מופיעה כלל בנסחים שאופיים ארץ-ישראלי. רייף תלה את התוספת של 'האל' בפתיחת הפסוק בשלילה המוסלמית של הרעיון הנוצרי על אבהות האל,⁸⁶ ובזה תיתכן התאמה לניסוחים בבליים. רב עמרם גאון מספק הסבר

76. קיימברידג' T-S NS 155.176. פרסם: שמידמן (לעיל הערה 43), כ"י 7.
77. קיימברידג' T-S NS 274.19. פרסם: שמידמן (לעיל הערה 43), כ"י 10. יש בכתב היד סימני מחיקה של המילים 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם האל'.
78. קיימברידג' Or. 1080 15.4. פרסם ע"י שמידמן (לעיל הערה 43), כת"י 12.
79. בית המדרש לרבנים באמריקה ENA 3256.15-16. פרסם אצל ארליך ושמידמן (לעיל הערה 63), כ"י א.
80. קיימברידג' T-S NS 195.5. פרסם אצל ארליך ושמידמן (לעיל הערה 63), כ"י ב.
81. קיימברידג' T-S NS 278.127. פרסם אצל ארליך ושמידמן (לעיל הערה 63), כ"י ג.
82. קיימברידג' T-S H15.15. פרסם אצל ארליך ושמידמן (לעיל הערה 63), כ"י ו.
83. אדלר 1950. פרסם: ש' אסף, 'מסדר התפילה בארץ ישראל', בתוך י' בער, י' גוטמן ומ' שובה (עורכים), ספר דינבורג, עמ' 130. ירושלים תש"ט, עמ' 130.
84. פרט לטופס א' שפרסם לוין (לעיל הערה 69) ללא פרשנות. הטופס מציג סממנים ארץ-ישראליים, למשל השימוש בשם 'אלוקי דוד' (ראה שמידמן [לעיל הערה 43], למשל עמ' 36).
85. לעיל הערה 43, עמ' 33. גם הטופס השני באותו נוסח (לעיל הערה 73) הוא בבלי. בשני הקטעים הפתיחה היא 'ובטובו חיינו' כמקובל בבבל (ראה ארליך ושמידמן [לעיל הערה 63], עמ' 76).
86. לעיל הערה 59, עמ' 210.

לאי-אמירת 'האל' בפתיחת הברכה 'הטוב והמטיב' בדבריו בשם רבנו נתן ראש הישיבה על ברכת 'הרב את ריבנו', הנאמרת לאחר קריאת מגילת אסתר בפורים: 'ולא אמרין [אומרים] "האל הרב את ריבנו" דהא אמרין [שהרי אומרים] "ה' אלוקינו"'.⁸⁷ מסורת זו של אי אמירת 'האל' בפתיחת הברכה נשמרה במהלך הדורות עד המאה ה-16 לפחות.⁸⁸

בין הפתיחה לסיום האמוראיים של הפסוק אנו מוצאים בכל הנסחים הרחבה של כינויי האל בסגנון המשכי ל'אבינו מלכנו', כלומר תוספת של כינויים של האל ושיוכו לעם ישראל. מכיוון שעצם תהליך ההרחבה של הטקסט התנאי ראשיתו ככל הנראה בארץ ישראל האמוראית, עם הוספת הביטויים הראשונים בסגנון זה – 'אבינו מלכנו', ייתכן שגם ביטויי ההרחבה החוזרים ברוב הנסחים – ארץ-ישראליים ובבליים גם יחד, גם הם מקורם בארץ ישראל: 'אדירנו', ו'קדושנו קדוש יעקב'. ההרחבה הרבה ביותר מופיעה בנוסח ד' הבבלי, ובה נהפך שלל התוספות לפיוט שרובו נשמר בנוסחי ימינו. נוסח בבלי זה המופיע בשני טפסים לפחות בגניזה נהפך לבסיס של נוסחי ימינו.

שי"ר דן בקצרה בפיוט בהצגתם של כינויי האל בברכה בזיקה לנוסחי ימינו.⁸⁹ לדעתו מדובר בשיטת הפיוט הקטוע שכבר ציין מדרש 'שיר השירים רבה' הארץ-ישראלי הקדום מן המאה השישית-שביעית: 'הדין פייטנא כד עביד אלפא ביתא זמנין מחסל לה וזמנין דלית מחסיל לה [פייטן זה כאשר עושה אלף-בית לפעמים משלים אותו ולפעמים לא]'.⁹⁰ הנוסח האלף-ביתי הקטוע של כינויי האל בנוסח הברכה של ימינו (ובסוגריים ביטויים נוספים בנוסח טופס ד') הוא אדירנו בוראינו גואלינו [דורשינו הודינו והדרנו] קדושינו קדוש יעקב רועינו רועה ישראל.

שי"ר מוסיף ומציין כי השימוש בביטויים בראשי תיבות של תחילת האלף-בית אב"ג וסופו ק"ר והרחבתם של הביטויים האחרונים מצוי גם בברכה הראשונה לפני קריאת שמע, ברכת 'יוצר אור': 'כולם אהובים, כולם ברורים, כולם גבורים, כולם עושים באימה רצון קונם, וכולם פותחים את פיהם' (אב"ג ע"פ). לדעת אלבוגן,⁹¹ קטע זה הוכנס לתפילה לכל המוקדם בסוף תקופת האמוראים, אף שכבר המשנה קבעה שיש לומר שתי ברכות לפני קריאת שמע,⁹² ואולי בהשפעת הביטויים המפויטים שבברכת 'יוצר אור' נכתבו כינויי האל ב'הטוב והמטיב' בתקופת הגניזה בשיטה דומה. כמו בברכת 'הטוב והמטיב' גם בברכת 'יוצר אור' נמצא נוסח מורחב,

87. לעיל הערה 50, סדר פורים.

88. רש"י בבלי ברכות מט ע"א, ד"ה 'שתי מלכיות'; אבודרהם (לעיל הערה 31); טורי זהב (ט"ז) אורח חיים סימן קפט ב; ד' בער, סדר עבודת ישראל, ברלין תרצ"ז, עמ' 558.

89. שי"ל הכהן ראפפורט (שי"ר), 'לזמן ומקום ר' אלעזר הקליר וענייני התפילות', בכורי העתים 11-12 (1831), עמ' 100-101.

90. שיר השירים רבה, פרשה א ז (מהדורת דונסקי, עמ' ה); ת' קדרי, 'למלאכת העריכה במדרש שיר השירים רבה' עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד; ילקוט שמעוני (לעיל הערה 36) מש' טז רמז תתקנא.

91. י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב 1972, עמ' 14.

92. משנה ברכות א. ד.

והוא נוסח כפא שבחצי האי קרים, שהביא בער בסידורו 'עבודת ישראל': 'כולם אהובים, כולם ברורים, כולם גבורים, כולם ותיקים, זכים, חפצים, טהורים, ישרים, כבירים, לובשים עוז ותפארה, וכולם עושים וכו'.'⁹³ וכמו הבדלי הנוסח בברכת 'הטוב והמטיב' גם בברכת 'יוצר אור' הנוסח האלף-ביתי מופיע רק בחלקו בסידור רב עמרם גאון: 'כולם אהובים וכולם ברורים'.⁹⁴ אבודרהם ציין מקורות מקראיים לכינויי האל שנוספו לברכה:⁹⁵ 'אדירנו' – 'מה אדיר שמך בכל הארץ' (תה' ח 2); 'בוראנו' – 'כה אמר ה' בוראך יעקב' (יש' מג 1); 'גואלנו' – 'גואלנו ה' צבאות שמו' (יש' מז 4); 'קדושנו קדוש יעקב' – 'קדוש ישראל מושיעך' (יש' מג 3);⁹⁶ 'רוענו רועה ישראל' – 'רועה ישראל האזינה' (תה' פ 2).

3. טובות מן האל

רב עמרם גאון: הטוב והמטיב שבכל יום ויום הוא מטיב עמנו.
רב סעדיה גאון: הטוב והמטיב אשר בכל יום ויום הוא מרבה להיטיב עמנו.
ר' שלמה ב"ר נתן: הטוב והמטיב [אשר] בכל יום [ויום] הוא [מטיב עמנו].
רמב"ם: הטוב והמטיב.

טופסי גניזה:

- א. הטוב והמטיב אשר בכל יום ויום הוא מטיב עמנו.
- ב. הטוב והמטיב אשר בכל יום ויום הוא מרבה להיטיב לנו.
- ג. הטוב והמטיב שבכל יום ויום הוא מטיב עמנו.
- ד. הטוב והמטיב לכל שבכל יום ויום הוא מטיב עמנו.
- ה. הטוב והמטיב אשר בכל יום ויום הוא מטיב עמנו.
- ו. הטוב והמטיב אשר בכל יום ויום הוא מטיב עמנו.
- ז. הטוב והמטיב לכל אשר בכל יום ויום הוא מטיב עמנו.
- ח. הטוב והמטיב אשר בכל יום ויום הוא מטיב עמנו.
- ט. הטוב והמטיב המרבה [להיטיב עמנו].
- י. מטובו הוא ייטיב לנו.
- יא. הטוב והמטיב שבכל יום הוא מטיב עמנו.
- יב. הטוב והמטיב אשר בכל יום ויום הו[א] מ[טיב] עמנו.
- יג. הטוב והמטיב שכל יום ויום מטיב עמנו.
- יד. הטוב והמטיב שבכל יום ויום הו[א] מטיב עמנו.
- טו. הטוב והמטיב עמנו אשר בכל יום ויום הוא המטיב עמנו.
- טז. הטוב והמטיב שבכל יום ויום הוא מטיב עמנו.

93. לעיל הערה 89, עמ' 78.

94. לעיל הערה 50.

95. לעיל הערה 31.

96. ריף (לעיל הערה 59) הציע לעניין זה את הפסוק: 'והקדישו את קדוש יעקב' (יש' כט 23).

הרחבת השורה השלישית בברכת 'הטוב והמטיב' בתקופת הגאונים ובתקופת הגניזה באה להדגיש את הטובה שהאל מרעיף על עמו תמיד. הנוסח היחידי שאין בו הרחבה כלל וכלל הוא נוסח סידור הרמב"ם. בשאר הנסחים, הן בסידורים והן בקטעי הגניזה, הניסוח דומה וכמעט אחיד. הדבר מרמז אולי לניסוח שמקורו בראשית התקופה, אולי אף בסוף התקופה האמוראית ובארץ ישראל. עם זאת לא נמצא מקור מקראי או חז"לי שהביא לשימוש בביטוי ההרחבה 'בכל יום ויום הוא מטיב'.

4. גמולים מן האל

רב עמרם גאון: הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו לעד.
 רב סעדיה גאון: והוא יגמלנו לעד.
 ר' שלמה ב"ר נתן: הוא גמלנו הוא גומלנו הוא [יגמלנו לעד.
 רמב"ם: שבכל יום ויום הוא גומלנו.

טופסי גניזה:

- א. הוא גמלנו הוא גומלינו הוא יגמול אותנו ואתכם.
- ב. הוא גמלנו הוא גומלנו הוא עתיד יגמלנו לעד.
- ג. הוא גמלנו הוא יגמלנו לעד.
- ד. הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו הוא עתיד לגומלנו לעד.
- ה. גמלנו גומלינו לעד יגמלנו.
- ו. גמלנו גומלינו לעד יגמלנו.
- ז. גמלנו הוא יגמלנו לעד.
- ח. הוא גמלנו הוא יגמלנו הוא יגמול אתכם לעד.
- ט. --- אין התיחסות בטקסט.
- י. --- אין התיחסות בטקסט.
- יא. גמלנו גומלינו יגמלינו.
- יב. הוא יגמלנו לעד.
- יג. הוא גמלנו הוא יגמלינו.
- יד. גמלנו גמלנו הןוא יגלמנו לעד[.
- טו. גמלנו ויגמלנו.
- טז. הוא גמלנו והוא עתיד יגמלנו לעד.

השורה הרביעית בברכה עברה שינוי ניכר, שכן הביטוי התנאי 'שגמלנו כל טוב' חולק לשניים והורחב. המילים 'כל טוב' הועברו לסוף השורה החמישית, כפי שנראה להלן, וכוננו עתה לגמולים בעתיד במקום לגמולי העבר כפי הקשרן בנוסח התנאי, והביטוי 'שגמלנו' שכוון לגמולי האל בעבר הורחב גם לגמוליו בהווה

ולגמוליו בעתיד, וטיבם עתיד להיות מפורט בשורה החמישית, כבקשות מן האל. אכן, ברוב הנסחים יש אזכור לגמולי האל בכל שלושת הזמנים, אולם בסידור הרמב"ם מצוינים רק הגמולים בהווה, ואילו בסידור רב סעדיה גאון נזכרים רק הגמולים בעתיד. בקטעי הגניזה יש אזכור לשני זמנים לפחות, וברובם, כאמור, לשלושה. גם כאן האחידות היחסית, בעיקר בקטעי הגניזה המיוחסים למנהגי ארץ ישראל, אפשר שמרמזת על מקור ארץ-ישראלי להרחבה. הפועל ג-מ-ל מופיע בפסוקים רבים במקרא ובמשמעויות שונות,⁹⁷ אולם קשה לציין מקור מקראי או חז"לי הכולל את הפועל בשלושת הזמנים.

5. בקשות מן האל

רב עמרם גאון: חן וחסד ורחמים וכל טוב.
רב סעדיה גאון: חן וחסד ורוח ורחמים וכל טוב.
ר' שלמה ב"ר נתן: חן וחסד [וריות] ורחמים וכל טוב.
רמב"ם: חן וחסד ורחמים וכל טוב.

טופסי גניזה:

- א. חן חסד ורוח רחמים וכל טוב.
- ב. חן וחסד והצלחה וכל טוב.
- ג. חן וחסד ורחמים וכל טוב.
- ד. חן וחסד ורוח [ו]רחמים וכל טוב אמן.
- ה. חן וחסד ורחמים וכל טוב.
- ו. חן וחסד ורחמים וכל טוב.
- ז. חן וחסד ורוח ורחמים וכל טוב.
- ח. חן וחסד ורוח ורחמים וכל טוב.
- ט. --- אין התיחסות בטקסט.
- י. --- אין התיחסות בטקסט.
- יא. חן וחסד ורחמים וכל טוב.
- יב. חן וחסד ורחמים כי טוב.
- יג. חן וחסד ורוח ורחמים ובכל טוב.
- יד. חן וחסד ור[חמים וכל טוב].
- טו. חן וחסד ורחמים וכל טוב.
- טז. חן וחסד ורוח ורחמים וכל טוב.

הפסוק החמישי בברכה כולל בקשות ספציפיות לגמול מן האל בעתיד. פסוק זה לא היה קיים כלל בתקופות התנאים והאמוראים אלא נוסף לברכה בתקופת הגאונים,

97. קלרמן (לעיל הערה 42).

והוא המשך ישיר ל'יגמלנו' העתידי שבפסוק הרביעי, רכיב שנוסף אף הוא, כאמור, בתקופה זו. סדרת הבקשות שבפסוק החמישי מטבע הדברים אינה יכולה להיות המשך לניסוח התנאי על הגמולים בעבר. ארבע מבין הבקשות מופיעה בכל הנוסחים: 'חן'; 'חסד'; 'רחמים'; 'כל טוב', והאחרונה שבהן הייתה, כאמור, בברכה עוד מנוסחה התנאי, אף כי 'כל טוב' מכוון עתה לבקשה לגמול בעתיד במקום לעבר. בקשה נוספת מופיעה במקצת מן הנוסחים: 'רוח', ועוד בקשה – 'הצלחה' – מופיעה בנוסח אחד מן הגניזה (ב). גם כאן האחידות הרבה שבטקסטים לסוגיהם ולמקורותיהם מעלה את האפשרות שהמקור הראשוני להוספת הבקשות לברכה הוא בארץ ישראל. הפעם גם אפשר לראות מקורות שהשפיעו על לקט זה של בקשות. השרשור 'חן וחסד ורחמים' מופיע באופן חלקי פעם אחת במקרא – 'ותישא חן וחסד לפניו' (אסתר ב, 17), אולם הוא משמש רבות בבקשות שהוכנסו לעולם התפילה: בתוספת לתפילות העמידה והמוספים ולברכת המזון בראשי חדשים ומועדים,⁹⁸ בתפילת הדרך,⁹⁹ בברכות השחר,¹⁰⁰ וב'קדיש העברי' הפותח ב'על הכל יתקדש', הנאמר היום לפני קריאת התורה בשבתות ובמועדים.¹⁰¹

כללו של דבר, בתקופת הגאונים ובתקופת הגניזה התרחבה הברכה בפסוקי הגוף שלה מן השני ועד הרביעי, ונוסף לה פסוק חדש לחלוטין: הפסוק החמישי. מבין חמשת הפסוקים הפסוק הווריאנטי הוא הפסוק השני על כינויי האל. אם ניקח את הניסוח המופיע ברוב המקורות, הרי טקסט אפשרי לברכה בתקופה זו היה: 'ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם אבינו מלכנו אדירנו קדושנו קדוש יעקב המלך הטוב והמטיב שבכל יום ויום הוא מטיב עמנו הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו לעד חן וחסד ורחמים וכל טוב'.

הברכה הרביעית במרכז אירופה ובמערבה

הדיון הקודם התמקד בנוסחי הברכה הרביעית בקהילות ארץ ישראל, בבל ומצרים. עתה יתמקד הדיון באירופה, תחילה במרכזים שעלו והתפתחו החל מהמאה ה-11 – אשכנז, צרפת וספרד, ולאחר מכן נבחן קהילות עתיקות יותר באירופה: איטליה וארצות הבלקן (רומניא). פסוקי הברכה המשיכו לעבור תהליכי הרחבה במרכז אירופה ובמערבה, ואלה הביאו לנוסחי הברכה הנהוגים היום בעדות אשכנז וספרד. גם כאן נעיינן בכל פסוק מפסוקי הברכה בנפרד לאור ניסוחים שונים. כמה מהנוסחים שנראה מופיעים בתוך פרשנויות לתלמוד או בדיונים הלכתיים ועל כן אינם כוללים את כל חמשת פסוקי הברכה. מספר המקורות שבהם מופיעה ברכת המזון בכלל

98. מוזכרת כציון 'מעין המאורע' בתוספתא ברכות ג, י (מהדורת ליברמן, עמ' 14) ובבבלי, שבת כד ע"א; ביצה יז ע"א; עירובין מ ע"ב; ירושלמי, ברכות ז, ד. הביטוי 'עלה ויבוא' מופיע במסכתות קטנות מסכת סופרים יט ה; ח.

99. מסכתות קטנות, מסכת דרך ארץ פרק היוצא יח; בבלי, ברכות כט ע"ב.

100. בבלי, ברכות ס ע"ב.

101. מסכתות קטנות מסכת סופרים יד ו. וראה קלרמן, 'קדמוניות הקדיש' שאנן יח (תשע"ג) 129-150.

והברכה הרביעית בפרט מוגבל, ובכלל זה בסידורים המודפסים הראשונים, שרבים מהם לא כללו את ברכת המזון, אם בפני עצמה אם כחלק מן ההגדה של פסח, ויש שהחלק הכולל את הברכה לא נשתמר. ההפניה המלאה למקורות תיעשה בסעיף 'כינויי האל'.

1. הברכה הפותחת

הברכה הפותחת מופיעה בכל הנסחים המלאים שלהלן. דומה שהנסחים ללא ברכה פותחת או עם ברכה בחתימה לא שימשו לאחר תקופת הגניזה ומחזורותיה.

2. כינויי האל

רש"י (אשכנז, מאה 11): אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלנו קדושנו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל המלך.¹⁰²
 מחזור ויטרי (צרפת, סוף המאה ה-12): האל אבינו מלכינו אדירנו גואלינו קדושינו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל המלך.¹⁰³
 לקט יושר (אשכנז, המאה ה-15): האל אבינו מלכנו אדירנו בוראנו קדושנו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל המלך.¹⁰⁴
 המאירי (פרובנס, המאה ה-13): מלכנו אדירנו בוראנו גואלנו קדושנו המלך.¹⁰⁵
 אוהל מועד (ספרד, המאה ה-14): האל אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלינו קדושנו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל המלך.¹⁰⁶
 עץ חיים (בריטניה 'ארץ האי', המאה ה-13): האל אבינו מלכנו אדירנו גואלינו קדושנו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל המלך החי.¹⁰⁷
 ברכת המזון וזמירות (אשכנזים, פראג, רע"ה, 1515): האל אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלינו יוצרנו קדושנו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל המלך.
 סידור ונציה (ספרדים, רפ"ד, 1524): האל אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלנו קדושנו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל המלך.
 ברכת המזון (אשכנזים, ר' נתן אשכנזי בן ר' שמשון שפירא, לובלין, של"ט, 1579): האל אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלנו יוצרנו קדושנו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל המלך.
 סדר תפילות למועדים טובים (ספרדים, ונציה, שצ"ה, 1635): תתברך לעד האל אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלנו קדושנו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל המלך.

102. בבלי, ברכות מט ע"א, ד"ה 'שתי מלכיות'.

103. מחזור ויטרי (מהדורת אריה גולדשמיט, עמ' פג).

104. 'איסרלין, לקט יושר א (אורח חיים) ירושלים תש"ע, עמ' לו ב (נכתב בידי תלמידו ר' יוסף בן מנשה).

105. 'מ' בן שלמה המאירי, בית הבחירה, ירושלים תש"ך, ברכות מט ע"א.

106. 'ש' בן משולם יונגרי, ספר אהל מועד א, ירושלים 1885, שער הברכות דרך ח נתיב ד.

107. 'בר' יהודה חזן מלונדרש, קצת הלכות מן ספר עץ חיים, הוציא לאור נ"צ הכהן אדלר; תהלה למשה (ספר היובל לשטיינשניידר), ירושלים תש"ל, עמ' 189-190; עץ חיים (מהדורת ' ברודי, ירושלים תשכ"ב, עמ' קסח); פינקלשטיין (לעיל הערה 2), עמ' 241-242, 260.

בית תפילה וספר דברי הימים (ספרדים, אמסטרדם, תע"ב, 1712): האל אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלנו קדושנו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל המלך. תפילה דרך שיח השדה (אשכנזים, ברלין, תע"ג, 1713): האל אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלנו יוצרנו קדושנו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל המלך.

כל הנסחים – מן העתיק ביותר במאה ה-11 ועד לנוסחי ימינו – בכל הארצות כולן ובמנהגי ספרד ואשכנז גם יחד אימצו את הנוסח הבבלי המפויט שראינו בטופס ד' מן הגניזה לעיל בכמה השמטות ולא נוסח כלשהו מנוסחי הסידורים הקדומים מתקופת הגאונים או נוסח הרמב"ם. כאמור, ייתכן בהחלט שנוסח ההרחבה הראשוני של פסוק הכינויים מקורו בארץ ישראל, כפי שהוא מופיע בטופסי גניזה שראינו, והוא עבר הרחבה מפויטת בבבל על פי דרך החריזה בראשי תיבות אב"ג ק"ר. מבין הנסחים האירופיים הקדומים רש"י משקף כנראה נוסח אשכנז קדום, מחזור ויטרי מציג נוסח צרפת קדום, והמאירי מציג ככלל השפעות בבליות וארץ-ישראליות מעורבות בנוסח פרוכנס.¹⁰⁸ בהמשך נראה גם אימוץ מאוחר יותר של מנהג איטליה בפרוכנס.

ישנם הבדלים בין הנסחים האירופיים העתיקים ברשימת הכינויים שבטופס ד' מהגניזה, ובכמה מהם הכינוי 'בוראנו' אינו מופיע. הכינוי 'מחסנו' נשמט בנוסחי מרכז אירופה ומערבה, אולם הוא מופיע בנוסחי דרום אירופה. בכל הנסחים הושמטו הכינויים 'הודנו והדרנו'. מתחילת המאה ה-16 מתגבש תמליל הקבע של נוסח אשכנז (ברכת המזון מפראג) של הפסוק, ונוסף בו הכינוי 'יוצרנו'. כינוי אחרון זה מופיע בנוסח של רב עמרם גאון ופעמים רבות גם בטופסי גניזה של הפסוק הראשון בברכה שטרם פורסמו בכתובים.¹⁰⁹ הכינוי 'יוצרנו' מופיע גם בנוסחי קהילות דרום אירופה, כפי שנראה להלן. חשיבותו של הכינוי באה בעקבות הפסוקים הרבים המציגים את ה' כיוצר של עם ישראל, למשל 'עם זו יצרתי לי' (יש' מג 21), ויותר מזה הפסוק הסמוך לו הקושר בין האל כבוראו של העם וכיוצרו וכך מזמין שילוב של שני הכינויים בברכה: 'בוראך יעקב ויוצרך ישראל' (יש' מג 1). נוסח האשכנזים לפסוק, שנתקבע כבר בתחילת המאה ה-16, חוזר גם בסידורים מתחילת המאה ה-18, כמו סידור ברלין וסידור אמסטרדם האשכנזי.¹¹⁰

נוסח ספרדים של פסוק הכינויים מופיע כבר בספרד של המאה ה-14 (בספר אוהל מועד), וייתכן שאף קודם לכן, אלא שאין מקור בידינו. הנוסח הזה חוזר בסידור ונציה בתחילת המאה ה-16. אולם לאחר מכן, בסידור ונציה של המאה ה-17, פותחת הברכה ב'תתברך לעד', פתיחה ארץ-ישראלית המופיעה בקטעי הגניזה א-ב שראינו לעיל, והמופיעה גם בנוסחי איטליה ורומניא שנראה להלן. כפי שנראה

¹⁰⁸ י' יעקבסון, נתיב בינה א', תל אביב תשכ"ד, עמ' 119-120.

¹⁰⁹ קיימברידג' CUL: T-S AS102.387; בית המדרש לרבנים באמריקה ENA 2138.9; ENA 2880.1; ENA 964.13.

¹¹⁰ שער השמים, עם פירוש השל"ה (י' הלוי הורוויץ), אמסטרדם תע"ז.

להלן, מכאן עדות לקשרי גומלין בין הנסחים שהתגבשו בחלקים שונים של אירופה. נוסח ימינו הספרדי התקבע אפוא רק בתחילת המאה ה-18, כפי שמעידים סידור אמסטרדם דלעיל וסידור קושטא.¹¹¹ השם 'האל' בראש הפסוק שנוסף בימי הגאונים או אחריהם אינו מופיע אצל רש"י, שבזה שמר על גישתו של רב עמרם גאון שאומצה חלקית עד המאה ה-16, כנזכר לעיל,¹¹² אף שרש"י לא אימץ את נוסחו של רב עמרם לפסוק. בנוסח בריטניה נוסף הכינוי 'החי', שיוחד בדרך כלל לברכת המזון בבית האבל. ספר 'עץ החיים', שבו מופיע נוסח זה, מסביר זאת בכך ש'אנו אבלי ירושלים וכן פסקו הגאונים שצריך לאמרו',¹¹³ אף שהכינוי אינו מופיע בסידורי הגאונים אולם מופיע בטופס גניזה ו' ובטופס ט"ו.

3. טובות מן האל

רש"י: הטוב והמטיב לכל וכו'
מחזור ויטרי: הטוב והמטיב לכל שבכל יום ויום הוא מטיב עמנו
הרא"ש: אמרין [אנו אומרים] במדרש דצריך לומר בה שלוש טובות ושלוש גמולות¹¹⁴
לקט יושר: הטוב והמטיב לכל שבכל יום ויום הוא מטיב הטיב יטיב לנו
המאירי: הטוב והמטיב שבכל יום הוא מטיב לנו והוא ייטיב לנו
אוהל מועד: הטוב והמטיב לכל שבכל יום ויום הוא מטיב לנו הוא הטיב לנו
עץ חיים: הטוב והמטיב שבכל יום הוא מטיב לנו הוא היטיב לנו הוא ייטיב לנו
ברכת המזון וזמירות (פראג): הטוב והמטיב לכל אל שבכל יום ויום הוא הטיב מטיב יטיב לנו
סדור ונציה: הטוב והמטיב לכל שבכל יום ויום הוא מטיב לנו הוא הטיב לנו הוא ייטיב לנו
ברכת המזון: הטוב והמטיב לכל שבכל יום ויום הוא הטיב מטיב יטיב לנו
סדר תפלות: הטוב והמטיב לכל שבכל יום ויום הוא מטיב לנו הוא הטיב לנו הוא ייטיב לנו
בית תפלה: הטוב והמטיב לכל שבכל יום ויום הוא מיטיב לנו הוא היטיב לנו הוא ייטיב לנו
תפלה דרך שיח השדה: הטוב והמטיב לכל שבכל יום ויום הוא הטיב הוא מטיב הוא יטיב לנו

111. סדור בית תפלה, קושטא תצ"ה.

112. לעיל הערה 90.

113. לעיל הערה 109, עמ' 190. פסיקה קודמת ל'עץ החיים' קבעה שאין לומר 'החי' מחוץ לבית האבל. ראה א' בן נתן (הראב"ן הירחי), ספר המנהיג, ירושלים תשל"ג, הלכות סעודה עמוד רכג.

114. הרא"ש (רבינו אשר) ברכות ז כב.

מחזור ויטרי, מסוף המאה ה-12, מציג את נוסחו של רב עמרם גאון לפסוק על טובותיו של האל ככתבו וכלשונו, אולם כמאה שנה לאחר מכן מציין הרא"ש כי אנו אומרים במדרש שיש צורך לציין בברכה שלוש טובות של האל. אמירה זאת באה בהמשך לשלושת המלכויות שקבעו האמוראים לאמירה בברכה הרביעית ושלושת הגמולים שקבעו הגאונים, רב עמרם גאון ובעקבותיו ר' שלמה בר' נתן לאמירה בברכה הרביעית, וכמופיע בטפסי גניזה ארצישראליים רבים. בדבריו של הרא"ש, איש תקופת הראשונים, מושלם תהליך שבו בשלוש תקופות רצופות לאורך כשמונה מאות שנה, הופכים שלושת היסודות התנאיים שבברכה, מלכות האל, טובותיו וגמוליו, לבעלי ביטוי משולש בברכה.

הרא"ש אינו מציין את מקורו של המדרש לעניין הצורך באמירת שלוש טובות של האל, וכן לא ציינו אותו המקורות הרבניים הרבים שהזכירו אותו בהמשך¹¹⁵. נראה מלשונו של הרא"ש שהוא בעצמו הינו בעל המדרש או האמירה בדרך של מדרש. בדרך כלל הסתמכות על מדרש מצוינת במטבעות הלשון 'איתא במדרש' [יש במדרש] או 'כדאמרינן במדרש' [כפי שאנו אומרים במדרש]. מטבע הלשון 'אמרינן במדרש' [אנו אומרים במדרש], שהשתמש בה הרא"ש, מלמדת על דבריו שלו בדרך של מדרש. אמירתו של הרא"ש, בן אשכנז שהיגר לספרד, נקלטו בכל המסורות שלאחר מכן, לא רק במרכז אירופה (אשכנז) ובמערבה (ספרד), אלא כפי שנראה בהמשך, גם בדרומה. עם זאת נחלקו המסורות שלאחר הרא"ש האם המילים התנאיות המקוריות 'הטוב והמטיב' מהוות כבר אמירת טוב אחת על זמן ההווה ואם לאו, כלומר האם יש צורך להוסיף שני ציוני טובה או שלושה.

המסורות נחלקו גם האם יש להקדים את זמן הווה לזמן עבר בציון טובותיו של האל או להיפך¹¹⁶. המסורות הראשונות של ניסוח מספר זמנים לטובות, החל מהמאירי ו'עץ חיים', סמוך מאד לאחר כתיבתו של הרא"ש על הצורך בציון שלוש טובות, מציינות קודם את הטובה בהווה, וכך נתקבע בנוסח ספרדים הסדר מההווה לעבר ומשם לעתיד. נוסח זה של הפסוק התקבע, כנראה, במאה ה-16, עפ"י המופע בסידור ונציה, ואולי אף קודם לכן, במאה ה-15, ואין מקור בידיו. נוסח אשכנזים, לעומת זאת, הולך עפ"י סדר הזמנים עבר, הווה, עתיד, וזה מופיע כבר בפראג בתחילת המאה ה-16. סדר זמנים זה נתקבע כנראה בהלימה לסדר הזמנים הזה שנתקבע ע"י הגאונים עבור ציון הגמולים, כפי שנראה להלן. הנוסח המלא הנהוג בימינו נתקבע רק בתחילת המאה ה-18, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בסידורי ברלין ואמסטרדם (האשכנזי)¹¹⁷.

115. בער (לעיל הערה 89), עמ' 558-559; יעקבסון (לעיל הערה 54), עמ' 66; רייף (לעיל הערה 69), עמ' 211; המאירי (לעיל הערה 106).

116. לעיל הערה 115.

117. לעיל הערה 111.

4. גמולים מן האל

רש"י: --- אין התייחסות בטקסט.

מחזור ויטרי: הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמול בעדינו לעד.

לקט יושר: גומלנו הוא גמלנו והוא יגמול בעדנו לעד.

המאירי: הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו לעד.

אוהל מועד: הוא גומלנו הוא גמלנו הוא יגמלנו לעד.

עץ חיים: הוא גומלנו הוא גמלנו הוא יגמלנו לעד

ברכת המזון וזמירות (פראג): הוא גמלנו הוא גומלנו והוא יגמול בעדנו לעד.

סדר ונציה: הוא גומלנו הוא גמלנו הוא יגמלנו לעד.

ברכת המזון (לובלין): הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו לעד.

סדר תפלות: הוא גומלנו הוא גמלנו הוא יגמלנו לעד.

בית תפלה: הוא גומלנו הוא גמלנו הוא יגמלנו לעד.

תפלה דרך שיח השדה: הוא גמלנו הוא יגמלנו לעד.

כל המסורות ממשיכות את הניסוח הכללי שקבעו הגאונים לציון שלוש גמולות של האל בשלושת הזמנים. הנוסח האשכנזי של הפסוק שנתקבע הוא סדר זמנים מן העבר להווה ומשם לעתיד. זה היה נוסחו של רב עמרם גאון המופיע כבר במאירי, כלומר במאה ה-13. בכמה מסורות אשכנזיות החל ממחזור ויטרי מופיעה גם המילה 'בעדינו', שלא נמצא לה מקור מתקופת הגאונים או מן הגניזה. הנוסח הספרדי מקדים את גמול ההווה לעבר ואין לכך מקור מתקופות הגאונים והגניזה. המקור הקדום ביותר לנוסח זה הוא 'ספר אוהל מועד' מהמאה ה-14, ואחר כך דווקא בספר מאשכנז, 'לקט יושר', מהמאה ה-15. נראה שהנוסח הספרדי נקבע לשם הלימה עם סדר הזמנים לציון טובותיו של האל, כנזכר לעיל. בשני הנסחים ישנה אפוא הלימה בין סדרי הזמנים לציון הטובות והגמולים, אם בהקדמת ההווה (ספרדים) אם בהקדמת העבר (אשכנז).

5. בקשות מן האל

רש"י: --- אין התייחסות בטקסט.

מחזור ויטרי: לחן לחסד וריוח והצלחה והצלחה וברכה וחיים ושלום וכל טוב.

לקט יושר: לחן ולחסד ולרחמים ולריוח והצלחה לישועה ולנחמה ולפרנסה

ולכלכלה לחיים ושלום וכל טוב.

המאירי: חן וחסד ורחמים וכל טוב.

אוהל מועד: חן וחסד ורחמים.

עץ חיים: לריוח והצלחה והצלחה לחיים ולשלום לכל טוב.

ברכת המזון וזמירות (פראג): לחן ולחסד ולרחמים ולרוח הצלה והצלחה ברכה וישועה נחמה פרנסה וכלכלה ורחמים וחיים ושלום וכל טוב ומכל טוב לא יחסרנו.

סדור ונציה: חן וחסד ורחמים וריוח והצלחה וכל טוב.

ברכת המזון (לובלין): לחן ולחסד ולרחמים ולרוח הצלה והצלחה ברכה וישועה נחמה פרנסה וכלכלה ורחמים וחיים ושלום וכל טוב ומכל טוב אל יחסרנו.

סדר תפלות: חן וחסד ורחמים וריוח והצלחה וכל טוב.

בית תפלה: חן וחסד ורחמים וריוח והצלחה וכל טוב.

תפלה דרך שיח השדה: לחן ולחסד ולרחמים ולרוח הצלה והצלחה ברכה וישועה נחמה פרנסה וכלכלה ורחמים וחיים ושלום וכל טוב ומכל טוב אל יחסרנו.

כזכור, הפסוק האחרון בברכה נוצר לראשונה בתקופת הגאונים, והוא כלל בסופו את המילים 'כל טוב' שמקורן בפסוק הגמולים התנאי ('שגמלנו כל טוב'). המילים האלה נשמרו בכל נוסחי אירופה (פרט לספר אוהל מועד) וגם בבקשות מימי הגאונים לחן וחסד ורחמים ורווח. המאירי, וכך כנראה נוסח פרובנס הקדמון, שמר על נוסח רב עמרם גאון, שבעקבותיו הלך גם הרמב"ם. הנוסח האשכנזי של הבקשות החל את דרכו במחזור ויטרי בסדרה ארוכה יותר של בקשות מזו שבנוסחי בבל והרמב"ם בהשמטת הבקשה לרחמים דווקא. רשימת הבקשות האשכנזית הגיעה לבשלות בברכות פראג בראשית המאה ה-16, וסיום הפסוק שונה קלות בברכות לובלין מ'לא יחסרנו' ל'אל יחסרנו'. הנוסח הבבלי נשתמר בנוסח הספרדי עוד במאה ה-14 (בספר אוהל מועד) אולם התרחב בנוסח סידור ונציה בתחילת המאה ה-16, משהוספו בו הבקשה לרווח, שאף היא מימי הגאונים, והבקשה להצלחה, שהיא חדשה, כמו הבקשות החדשות הרבות שנוספו לנוסח האשכנזי. ארבע או חמש הבקשות הראשונות מימי הגאונים ותקופת הגניזה צמחו לשש בקשות בנוסח הספרדי ולחמש עשרה בקשות בנוסח האשכנזי – עדות להמשך מעמדה של הברכה הרביעית כברכה נוספת לשלוש ברכות החובה, וניתן להוסיף בה על ניסוחים קדמוניים.

הבקשה הקדמונית ל'רווח' הזמינה את התוספת ל'הצלחה' על פי הפסוק 'רוח והצלחה יעמוד ליהודים' (אסתר ד 14). הבקשות האשכנזיות הנוספות תואמות חלק מרצף הבקשות המופיע בתפילת מוסף לראשי חודשים ואף ב'ברכת החודש' כפי שנוסחה עוד בסידור רב עמרם גאון: 'לטובה ולברכה, לששון ולשמחה, לישועה ולנחמה, לפרנסה ולכלכלה, לחיים ולשובע, וכו'.'¹¹⁸ הסיומת שנוספה 'אל יחסרנו' וקישורה

118. רב עמרם גאון (לעיל הערה 50).

לסיומת המקורית 'כל טוב' נובעת כנראה מן הפסוק בתהלים: 'ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב' (תה' לד 11), הנאמר גם בסיומה של ברכת המזון. עם התפתחות נוסח ספרד האשכנזי כחלק מעולם החסידות נוספה המילה 'לעולם' לפני 'אל יחסרנו' בסוף הברכה. אולם לא ברורים יסודה של התוספת ומטרתה. הסידור החסידי הראשון שנדפס – סידורו של מייסד חסידות חב"ד בסוף המאה ה-18, אינו כולל את ברכת המזון. בספרות הרבנית התוספת נזכרת לראשונה בספר 'פנים יפות' מסוף המאה ה-18. אולם ללא הסבר,¹¹⁹ ואולי היא נקבעה לראשונה על ידי מחברו של ספר זה, הרב פנחס הורוויץ. לסיכום – הניסוחים המקובלים בימינו לברכה הרביעית בנוסחי ספרד ואשכנז נתקבעו סופית בתחילת המאה ה-18, אולם כמה פסוקים מתוך הברכה נתקבעו קודם לכן. בנוסח אשכנז נתקבעו הגמולים כבר במאה ה-13, ואילו הכינויים והבקשות נתקבעו בראשית המאה ה-16. בנוסח ספרדים נתקבע נוסח הגמולים במאה ה-14, ונוסחי הטובות והבקשות במאה ה-16. בנוסח ספרד האשכנזי נתקבע הנוסח הסופי רק בתחילת המאה ה-19, עם התבססותה של החסידות.

הברכה הרביעית בדרום אירופה

נוסחי הברכה הרביעית שהתפתחו במרכז אירופה ובמערבה הולידו את נוסחי הספרדים והאשכנזים של הברכה הרביעית שההבדלים ביניהם קטנים. ראינו בעיקר כי הפסוק השני של הברכה ובו כינויי האל כולל כתיבה פייטנית בבליית המבוססת על רשימה קצרה יותר של כינויים, אולי ארץ-ישראלית במקורה. עוד ראינו כי הפסוק השלישי הורחב על פי הנחייתו של הרא"ש, איש אשכנז וספרד גם יחד, וכי הפסוק החמישי, פסוק הבקשות, התרחב מעט בנוסח ספרדים והרבה בנוסח אשכנז. ראוי לבדוק שלוש מגמות אלה במסורות דרום אירופה – נוסח איטליה והמנהג הרומניוטי (רומניא) שנהג ביוון ובארצות הבלקן – לאור היניקה של נסחים אלה מן המנהג הארץ-ישראלי יותר מן הבבלי המקובל בנוסחי ספרדים ואשכנז. על כן ראוי לבדוק עוד את ההתפתחות של מסורת נפרדת בחבל ארץ זה¹²⁰ לצד השפעות הדדיות עם חלקי אירופה האחרים, שאחת מהן ראינו לעיל לעניין המילים 'תתברך לעד' בפתחת הפסוק השני של הברכה.

1. הברכה הפותחת

בכל נוסחי הברכה הרביעית בדרום אירופה מופיעה ברכת פתיחה בשם ובמלכות, כמקובל במסורות שראינו עד עתה.

119. פ' הורוויץ, פנים יפות על התורה, ירושלים תשל"א, דב' עקב ח.

120. יעקבסון (לעיל הערה 109).

2. כינויי האל

כ"י סדר חיבור ברכות (כת"י טורינו, מדרום איטליה? המאה ה-12-13)¹²¹: האל אבינו מלכינו אדירנו גואלינו יוצרנו קדושינו קדוש יעקב רועינו רועה ישראל המלך החי.

כ"י פריז (מרומא? 1265)¹²²: אבינו מלכינו אדירנו גואלינו קדושינו קדוש יעקב רועינו רועה ישראל המלך.

מחזור כמנהג בני רומא (מחזור מוסקוביץ, המאה ה-15)¹²³: האל אבינו מלכנו מחסנו אדירנו בוראנו גואלנו קדושו קדוש יעקב רוענו רועה נאמן רועה ישראל המלך.

סידור תפילות (נאפולי, ר"ן, 1490): אלוקי אברהם תתברך לעד האל אבינו מלכנו מחסנו אדירנו בוראנו גואלנו יוצרנו קדושו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל רועה נאמן המלך.

סידור מברכה כמנהג ק"ק איטליאני (ונציה, שע"ח, 1618): אלוקי אברהם יתברך לעד האל אבינו מלכנו מחסנו אדירנו בוראנו גואלנו יוצרנו קדושו קדוש יעקב רוענו רועה נאמן המלך.

ספר תפילות כל השנה כמנהג ק"ק איטאליאני (ונציה, תקל"ב, 1772): אלוקי אברהם יתברך לעד האל אבינו מלכנו מחסנו אדירנו בוראנו גואלנו יוצרנו קדושו קדוש יעקב רוענו רועה נאמן המלך.

סידור תפילות השנה למנהג קהלות רומניא (ונציה, רפ"ג, 1523): תתברך האל לעד אבינו מלכנו מחסנו אדירנו בוראנו גואלנו קדושו קדוש יעקב המלך.

באופן כללי כל הנסחים לעיל מבוססים על טופס ד' בקטעי הגניזה. ייתכן שבעניין זה הולכים נוסחי איטליה ורומניא ישירות אחר מסורת בבלי מאוחרת, או שמא הנוסח הזה הועבר לקהילות דרום אירופה מקהילות מרכז אירופה ומערבה. להלן נראה עוד העברות כאלה. מסורות דרום אירופה שימרו את הכינוי 'מחסנו' מטופס ד' שבגניזה שנשמט מנוסחי מרכז היבשת ומערבה, אולי רמז להעברה ישירה של הנוסח מבבל לדרום אירופה. הנסחים מהמאה ה-15 והלאה כוללים גם כינוי נוסף 'רועה נאמן' המתחזר באות ר' עם 'רוענו רועה ישראל'. הביטוי 'תתברך לעד', שהופיע גם בנוסח ספרדים של המאה ה-17, מופיע בטפסים א-ב מן הגניזה. הכינוי 'החי' הופיע בנוסח הבריטי של המאה ה-13 ומופיע לראשונה בטפסים ו' וט"ו מהגניזה. הכינוי הפותח 'אלוקי אברהם' אינו מופיע במקורות קודמים, ואולי הוא תוספת מקומית. הנוסח בסידור נאפולי עבר שינוי קל בלבד (במקום 'תתברך' –

121. A.I. Schechter, *Studies in Jewish Liturgy*, Philadelphia (1930), pp.93-94. מועתק גם אצל יצחק עקיבא סץ, 'נוסח ברכת המזון כמנהג בני רומא', א"מ פיאטלי (עורך), קובץ מחקרים על מחזור בני רומא, ירושלים תשע"ב, עמ' 161-170.

122. Heb. 599, אצל סץ (לעיל הערה 122).

123. ש' צוקר, מחזור כמנהג בני רומא (מחזור מוסקוביץ), מעשה ידיו של יואל בן שמעון, ירושלים תש"ס.

'יתברך'), עם קיבועו בקהילות איטליה הן בסידורי ונציה דלעיל מן המאה ה-17-18 והן לאחר מכן.¹²⁴ הנוסח הזה התקבל גם כנוסח פרובנס במאה ה-18.¹²⁵ הפתיחה עם 'האל' אינה מופיעה בכ"י פריז אך מופיעה באותה תקופה בכ"י 'סדר חיבור ברכות'. באיטליה במאה ה-12-13 עדיין שימשה כבאשכנז ובספרד מסורתו של רב עמרם גאון שלא לומר 'האל', ואילו איטליה המאוחרת אימצה את התוספת 'האל' כבשאר חלקי אירופה.

3. טובות מן האל

סדר חיבור ברכות: הטוב והמטיב לכל שבכל יום ויום הוא מטיב עמנו.
כת"י פריז: הטוב והמטיב לכל שבכל יום ויום הוא מטיב לנו.
מחזור בני רומא: הטוב והמטיב לכל אל שבכל יום ויום עמנו הוא מטיב לנו הוא ייטיב עמנו.
סדר תפלות: הטוב והמטיב לכל אל שבכל יום ויום עמנו הוא מטיב לנו הוא ייטיב עמנו.
סדר מברכה: הטוב והמטיב לכל אל שבכל יום ויום עמנו הוא הטיב לנו הוא מטיב לנו הוא יטיב עמנו.
ספר תפלות: הטוב והמטיב לכל אל שבכל יום ויום עמנו הוא הטיב לנו הוא מטיב לנו הוא ייטיב עמנו.
סדר רומניא: הטוב והמטיב שבכל יום ויום עמנו הוא מטיב עמנו הוא ייטיב אחריתנו

בכ"י 'סדר חיבור ברכות' ובכ"י פריז, שנכתבו טרם החשיפה להוראתו של הרא"ש, אין ציון של שלוש הטובות, אך בכל הנסחים המאוחרים, בכלל זה נוסח רומניא, הוספה הטובה או שתיים, כלומר הוראתו של הרא"ש הוטמעה גם באזור זה. הנוסח המאוחר למדי של 'סדר מברכה' מהמאה ה-17, שבו שלוש הטובות בסדר האשכנזי מן העבר להווה ומשם לעתיד, התקבל מאז ואילך.¹²⁶ התוספת של 'אל' בנוסח איטליה מהמאה ה-15 אינה מופיעה בקטעי גניזה אולם מופיעה בנוסח אשכנזי מוקדם דווקא (פראג 1515), ואולי הועברה מהכא להתם או להיפך.

4. גמולים מן האל

סדר חיבור ברכות: הוא גמלנו והוא עתיד לגמלינו והוא יגמלנו לעד.
כת"י פריז: הוא גמלנו הוא גומל לנו הוא יגמלינו לעד.
מחזור בני רומא: הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו ברחמיו לעד.
סדר תפלות: הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו ברחמיו לעד.

¹²⁴. מחזור כל השנה כפי מנהג ק"ק איטליאני עם מבוא של שר"ל, ליוורנו 1856.

¹²⁵. ספר התמיד, אוניון תקכ"ז.

¹²⁶. לעיל הערה 125.

סדור מברכה: הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו ברחמיו לעד.
 ספר תפלות: הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו ברחמיו לעד.
 סדור רומניא: הוא גמלנו הוא יגמלנו הוא עתיד לגמלנו לעדי עד.

אמירה של שלושה גמולים שנקבעה בתקופת הגאונים מופיעה גם בנוסחי דרום אירופה. בנוסחי 'ספר סדר ברכות' ורומניא המופע הוא בשני ביטויים עתידיים, וכך היה המופע גם בטופסי הגניזה ד' וח'. לעומת זאת בכ"י פריז מופיעים שלושת הזמנים מן העבר להווה וממנו לעתיד, וסדר זה אומץ בנוסחי איטליה כפי שנקבעו מהמאה ה-15 בהלימה עם סדר הזמנים בציון שלוש ההטבות וכמו נוסח אשכנז דווקא. המילה 'ברחמיו' שבנוסח איטליה מן המאה ה-15 אינה מופיעה במקורות קודמים ואולי היא תוספת מקומית.

5. בקשות מן האל

סדר חיבור ברכות: חן וחסד ורווח ורחמים וברכה והצלחה וכל טוב.
 כת"י פריז: חן וחסד ריוח ורחמים וכל טוב.
 מחזור בני רומא: חן וחסד ורווח ורחמים ברכה רוחה והצלחה וחיים ושלוה וכל טוב ומכל טוב אל יחסרנו הרחמן.
 סדור תפלות: חן ורחמים ברכה רפואה רוחה והצלחה וחיים ושלוה וכל טוב ומכל טוב אל יחסרנו אבינו אב הרחמן.
 סדור מברכה: חן ורחמים ברכה רוחה והצלחה וחיים ושלוה וכל טוב ומכל טוב אל יחסרנו. אבינו אב הרחמן.
 ספר תפלות: חן וחסד ורחמים ברכה רוחה והצלחה וחיים ושלוה וכן טוב ומכל טוב אל יחסרנו אבינו אב הרחמן.
 סדור רומניא: חיים חן וחסד ורוח ורחמים ובכל טוב נתברך באלוקי אמן נשבע באלוקי אמן.

כ"י פריז מציג את רשימת הבקשות הקדומה כפי שהיא מופיעה בסידור רב סעדיה גאון. לעומת זאת בכ"י 'סדר חיבור ברכות', ואחריו בנוסחי דרום אירופה, נוספו בקשות רבות – משבע בנוסח 'סדר ברכות' ועד תשע בנוסח בני רומא. הבקשה לרפואה נשמטה בין המאה ה-15 למאה ה-17. נוסח הבקשות נתקבע כנראה רק במאה ה-18 משאר פסוקי הברכה עם הוספת הבקשה לחסד ב'ספר תפלות'. עד לתוספת זו היה נוסח איטליה שונה מכל נוסחי הבקשות מימי הגאונים, שבהם הוחל באמירת בקשות. תוספת זו משלימה גם את הרצף המקובל ל'חן וחסד ורחמים' המקובל בעולם התפילה. ייתכן שתוספת זו יובאה לאיטליה מקהילות שכנות. התוספת בנוסח רומניא 'נתברך באלוקי אמן נשבע באלוקי אמן' מופיעה בעותקים של טופס ד' בגניזה, שהוא המקור של כל הנסחים לעניין פסוק הכינויים. אולם שם

הנוסח הוא 'תתברך באלוקי אמן תיושע באלוקי אמן', ונראה כי 'תישבע' הרומניוטי הוא שיבוש של 'תיושע' המקורי.

נוסח פרס

נשתמר נוסח אחד נוסף לברכה – נוסח פרס, שאינו בשימוש זה מאות שנים. בכתב יד מהמאה ה-16 נרשמה הברכה כך:¹²⁷

ברכה: ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם

כינויי האל: יתברך האל לעד אבינו מלכנו מחסנו אדירנו אבירנו יוצרנו גומלנו קדושנו קדוש יעקב ורוענו רועי ישראל האל המלך החי

טובות מן האל: הטוב והמטיב אל אשר בכל יום ויום הוא מרבה להטיב עמנו

גמולים מן האל: הוא גמלנו הוא גומלנו הוא עתיד יגמלנו לעד

בקשות מן האל: לחן לחסד ולרחמים המלך לרוח הסלחה כל טוב.

כמו בכל עדות ישראל גם נוסח פרס נושא ברכה פותחת, ופסוק כינויי האל הוא הנוסח הבבלי המורחב אולם לא בסדר אלף-בית מקוטע, ונכללים בו כינויים ייחודיים: 'אבירנו' ו'גומלנו'. בפסוק הטובות לא הוטמעה פסיקתו של הרא"ש, וזהו קרוב לוודאי הנוסח היחידי שלא הטמיע פסיקה זו, פרט לנוסח יהודי תימן התואם את נוסח הרמב"ם, שלא הרחיב כלל את הנוסח התנאי הבסיסי 'הטוב והמטיב'. פסוק הגמולים שבנוסח פרס נמצא בלשון זו בגניזה בקטע ב'. הסדר הוא מן העבר להווה ומשם לעתיד כפי שנתקבל באשכנז. פסוק הבקשות הורחב גם הוא מעבר לניסוחים של סידורי הגאונים וקטעי הגניזה. הוא כולל את המילה 'המלך', אולי בטעות, והמילה 'הסלחה' נרשמה כך במקום 'הצלחה', כנראה על פי ניב הדיבור המקומי.

סיכום

מאמר זה התמקד בתהליך בנייתה של הברכה הרביעית שבברכת המזון – ברכת 'הטוב והמטיב' – במהלך הדורות. ברכה זו היא 'ברכה מתרחבת' מימי התנאים ועד סוף המאה ה-18. אם נחזור לחמשת פסוקי הברכה שהוצגו בפתיחת המאמר, הרי עתה נוכל לסמנם על פי תקופת התוספת של כל חלק של הברכה על ידי שימוש

127. ש' טל (עורך), נוסח התפילה של יהודי פרס, ירושלים תשמ"א, עמ' 214-215.

בסוגי אותיות וגופנים לכל תקופה: ¹²⁸ תנאים; אמוראים; גאונים וּגְנִיזָה; ימי הביניים; ראשית העת החדשה.

הברכה הפותחת: ברוך אתה ה' אלוֹקֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם.

כינוי האל: האל/האל אבינו, מלכנו, אדירנו, בוראנו, גואלנו, [יוצרנו], קדוֹשֵׁנו, קדוש יעקב, רוענו, רועה ישראל, המלך.

טובות מן האל: הטוב והמטיב לכל, שבכל יום ויום הוא הטיב לנו, הוא מטיב (נוסח גאונים: עימנו) לנו, הוא יטיב לנו.

גמולים מן האל: הנוסח התנאי והאמוראי: שגמלנו כל טוב. הוא גמלנו, הוא גומלנו, הוא יגמלנו לעד.

בקשות מן האל: [לחן (ו)]ל[חסד ו]ל[רחמים, ו]ל[רוח ו]א[הצלה ו]הצלחה, ברכה וישועה, נחמה פרנסה וכלכלה, ורחמים וחיים ושלום וכל טוב, ו[מ]כל טוב [לעולם] אל יחסרנו].

נוסח הברכה הרביעית ותחילת אמירתה ראשיתם כנראה רק לאחר החורבן, אם במהלך אחד לאחר קבורת חללי ביתר, אם בשני מהלכים: חיבור ואמירה לאחר החורבן וקביעה לאמירתה לציבור כולו או גם לאבלים לאחר קבורת חללי ביתר. נוסח מוצע לברכה הרביעית התנאית הוא 'ברוך אתה ה' אלוֹקֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם הטוב והמטיב שגמלנו כל טוב'. נוסחה האמוראית של ברכת 'הטוב והמטיב', שהחל את דרכו כנראה בארץ ישראל, הרחיב את הטקסט וכלל שלוש מלכויות: 'ברוך אתה ה' אלוֹקֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם אבינו מלכנו המלך הטוב והמטיב שגמלנו כל טוב', ושימש בו מטבע התפילה 'אבינו מלכנו'.

בתקופת הגאונים ובתקופת הגניזה התרחבו פסוקי הברכה מן השני ועד הרביעי, ונוסף לה פסוק חדש לחלוטין – הפסוק החמישי, פסוק הבקשות. בעקבות האמוראים שקבעו אמירת שלוש מלכויות קבעו הגאונים אמירת שלושה גמולים. מבין חמשת הפסוקים של הברכה הפסוק הווריאנטי בתקופה זו הוא הפסוק השני על כינוי האל. על פי רוב המקורות זה היה טקסט הברכה בתקופה זו: 'ברוך אתה ה' אלוֹקֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם אבינו מלכנו אדירנו קדוֹשֵׁנו קדוש יעקב המלך הטוב והמטיב שבכל יום ויום הוא מטיב עמנו הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו לעד חן וחסד ורחמים וכל טוב'.

128. ראה לעיל הערה 5 לעניין חילופי הנוסחים בברכה.

ברחבי אירופה כולה ובנסחים כולם, מן העתיק ביותר במאה ה-11 ועד לנוסחי ימינו, בכל הארצות כולן ובמנהגי ספרד, אשכנז, איטליה ורומניא כולם אימצו את הנוסח הבבלי המפויט (טופס ד' מן הגניזה) בכמה השמטות ולא נוסח מסידורי הגאונים או נוסח הרמב"ם. הרא"ש קבע אמירה של שלוש טובות בברכה בהמשך לקביעות הקודמות לאמירת שלוש מלכויות (אמוראים) ושלשה גמולים (גאונים), וקביעתו זו התקבלה בכל ארצות אירופה (אולם לא בפרס) כשמתגבשים שני מנהגים בדבר סדר הזמנים של פסוקי ההטבות והגמולים: מן ההווה לעבר ומשם לעתיד (ספרדים), ומן העבר להווה ומשם לעתיד (אשכנזים, איטליה וחלקית גם רומניא). בכל ארצות אירופה הורחב פסוק הבקשות, בייחוד בנוסח אשכנז. ניכרות השפעות הדדיות בין מנהגי אירופה בהעברת תוספות וניסוחים ביניהם.

הניסוחים המקובלים בימינו לברכה הרביעית בנוסחי ספרד ואשכנז נתקבעו סופית בתחילת המאה ה-18, אולם פסוקים שונים מתוך הברכה נתקבעו כבר קודם לכן. בנוסח אשכנז נתקבע פסוק הגמולים כבר במאה ה-13, ואילו פסוקי הכינויים והבקשות נתקבעו רק בראשית המאה ה-16. בנוסח ספרדים נתקבע נוסח הגמולים במאה ה-14, ונוסחי הטובות והבקשות במאה ה-16. בנוסח אשכנזי נתקבע הנוסח הסופי רק בסוף המאה ה-18 או מעט לאחר מכן, עם התבססות החסידות.

לאורך הדורות החל תהליך ההתרחבות של הברכה בארץ ישראל התנאית והאמוראית, וממנה עבר לבבל לתקופות האמוראים, הגאונים והגניזה, ומשם לתפוצות אירופה. נוסח ספרדים התקבל בקהילות המזרח, והנסחים כולם חזרו לארץ ישראל.

האמת לנטישת המושבה ראשון לציון על ידי המייסד זלמן דוד לבונטין

מאת
מנחם שטרן

פתח דבר

זלמן דוד לבונטין עלה לארץ בגפו בגיל 24 בשליחות של 30 משפחות ברוסיה – ללא אשתו שהייתה בהיריון וללא בנו הצעיר. הוא נשלח לרכוש חלקת אדמה להקמת מושבה, ולאחר מאמצים רבים הצליח למצוא חלקת אדמה במרכז הארץ. אלא שבסופו של דבר רק שתי משפחות מימשו את הבטחתן לעלות ולהקים מושבה, ולבונטין שכנע שמונה משפחות ששהו בארץ להצטרף לשתי משפחות העולים להקמת המושבה ראשון לציון. קשיים רבים היו לו במושבה שייסד בעמל רב, ולאחר שנה אחת בלבד נטש אותה, ועולה התמיהה: מדוע? מדוע התייאש ולא הצליח להמשיך להתמודד עם קשיים כמו מנהיגי קבוצות עולים אחרות שעלו לארץ באותם ימים?

במאמר זה אפרט את השתלשלות הקמת המושבה ואת הסיבות לנטישתה. בכתיבת המאמר נעזרתי בספר "לארץ אבותינו", שכתב לבונטין ובמאמרים על לבונטין ובאינפורמציה חשובה שנמסרה לי בראיונות עם שלושת נכדיו: אריה לבונטין, רינה מאירוביץ ועו"ד דניאל יעקובסון. הם מסרו לי נתונים חשובים שאינם כתובים במחקר. כמו-כן נעזרתי בחוברת שהוציאה לאור הנכדה רינה מאירוביץ בשנת 2000, "לבונטין – הספור שלנו".

עליית זלמן דוד לבונטין לארץ ישראל

זלמן דוד לבונטין נולד בעיר אורשה שברוסיה בשנת 1856, נצר למשפחת רבנים מפורסמים בליון שבצרפת. המשפחה נקראה ליאונטין על שם העיר ליון, וכשעברה לרוסיה שובש השם קלות והם נקראו "לבונטין". אביו של דוד לבונטין, ר' יהודה לייב, השתייך לחסידות חב"ד. בילדותו קיבל דוד חינוך יהודי אורתודוקסי, ואת השכלתו הכללית רכש ממורים פרטיים.¹ כאשר הגיע לגיל י"ח שנים נשא אישה ולפרנסתו ניסה את מזלו במסחר, אך ללא הצלחה. לבונטין עבר למוסקבה ושם למד הנהלת ספרים. ממוסקבה עבר לעיר ניקולאייב ושם היה פקיד בנק. משם עבר לעיר קרמנצ'וג. לבונטין גילה עניין רב במה שכונה "שאלת היהודים", ובעיקר בארץ ישראל, וכבר בשנת 1880, עוד לפני הפוגרומים ברוסיה, הטיף לעלייה לארץ. לבונטין פנה לכמה סופרים יהודים וביקש את עזרתם להקמת גרעיני עלייה לארץ ישראל, אולם הסופרים התעלמו מבקשותיו.²

1. יודילוביץ, ד' (עורך), ראשון לציון, תרמ"ב-תש"א, 1941, עמ' 37; תדהר, ד', אינצקלופדיה לחלוצי היישוב ובוניו, ב', 1948, עמ' 813.

2. חביב (לובמן), ד', קורות ראשון לציון, עמ' 14.

במאמר הראשון שכתב לבונטין – "איפכא מסתברא", שהתפרסם בעיתון "הלבנון"³, טען הכותב שלא כדעת פרץ סמולנסקין, כי היהודים מסוגלים לעבודה חקלאית לא פחות מבני לאומים אחרים. המניע האישי לעלייתו היה האירוע שהתרחש בהגיעו לעיר חרקוב, כאשר רצה ללון במלון ופקיד הקבלה הודיע ללבונטין כי בהוראת ההמשטרה בהיותו יהודי לא יוכל ללון במלון. עוד באותו הלילה נאלץ לעזוב את העיר, ובנסיעת הלילה ברכבת הרהר בלבו על ההפליה בינו ובין היושב ממולו. כך הגיע לתוכנה שמקומו כיהודי איננו עוד ברוסיה, שבה נולד.

לאחר הפוגרומים שהתחוללו ב-1881 החליט לבונטין לנסות ולהפיח רוח חיים בתכניותיו. הוא שלח איגרות לערים אחדות בדרום רוסיה כדי לארגן משפחות יהודיות רבות בעלות אמצעים אשר תהיינה מוכנות לקנות אדמות בארץ ישראל, לעלות אליה, לייסד מושבה ולהתגורר בארץ.

לבונטין הצליח לארגן רק 11 משפחות בעיר קרמנצ'וג⁴ ועוד 26 משפחות בעיר חרקוב.⁵ המשפחות הציעו כי תחילה יעלה הוא לארץ ישראל ויחפש חלקות אדמה המתאימות להתיישבות, ואילו הן תעלינה ארצה בעקבותיו אחרי שיאתר ויקנה את החלקות. בראשית פברואר 1882 (שבט תרמ"ב) הפליג לבונטין מאודסה לארץ ישראל. בדרכו לארץ עצר במצרים, ושם נפגש עם ראשי הקהילה היהודית ואלה עודדוהו והבטיחו לו לשלוח עזרה לארץ ישראל. ב"ז באדר תרמ"ב הגיע לבונטין ליפו ובה פגש עולים רבים אשר הגיעו לארץ



מסלול עליית זלמן דוד לבונטין

לאחר הפרעות של שנת 1881 ברוסיה. אותם עולים היו עניים מרודים וסבלו חרפת רעב. ללבונטין נודע כי עולים אמידים שעלו ארצה ובאמתחתם ממון רב נפלו בידי סרסורים ונוכלים שגנבו וסחטו את כספי היהודים כאשר אלה התעניינו ברכישת קרקעות. כדי לסייע לעולים נסע לבונטין לירושלים והתקשר עם מנהיגי היישוב – אליעזר בן-יהודה, דב פרומקין ויחיאל מיכל פינס – והציע להם להקים ועד אשר יטפל בעולים. מנהיגי היישוב תמכו בהצעתו, ובכ"ח באדר תרמ"ב הוקם ועד "חלוצי יסוד המעלה".⁶

3. "הלבנון", כ"ד באדר תרמ"א (1881).

4. יודילוביץ, ד' (עורך), ראשון לציון, תרמ"ב-תש"א, 1941, עמ' 24, הערה 2.

5. יודילוביץ, ד' (עורך), ראשון לציון, תרמ"ב-תש"א, 1941, עמ' 25, הערה 3.

6. לבונטין, ז"ד, לארץ אבותינו, 1950, עמ' 23. פינס השתתף בהקמת הוועד בכ"ח באדר והציע כי מקום מושבו של הוועד יהיה בירושלים. לבונטין וחברים נוספים התנגדו להצעה זו משני טעמים: (א) ירושלים לא התאימה למקום פעולת הוועד עקב הפירוד והסכסוכים בין היהודים היושבים בה; (ב) העולים הגיעו ליפו, וחברי הוועד רצו להיות בקרבת מקום כדי לסייע בהגנה על העולים מפני הסרסורים. פינס נפגע מאי רצונם של חברי הוועד לקבל את הצעתו ועזב את האספה.

לנשיא הכבוד של הוועד נבחר חיים אמזלג, סגן קונסול בריטניה בארץ ישראל, ולבונטין נבחר ליו"ר. הוועד סייע רבות לעולים אשר הגיעו ליפו, והוא היה הכתובת הראשונה שאליה פנה כל עולה. אל הוועד פנו עולים שרצו לקנות קרקעות וגם בעלי מלאכה שחיפשו מקומות עבודה. הוועד שכר חדרים ושיכן בהם את העולים העניים והגיע להסכם עם בעלי הסירות הערבים אשר עסקו בהעברת עולים מהאֶגֶנוֹת לחוף, ועל פיו יימנעו בעלי הסירות מגביית כספים עבור העברת העולים לחוף, ושכרם ישולם להם במרוכז. כך נמנעה מבעלי הסירות אפשרות סחיטת כספים מן העולים שזה עתה הגיעו ארצה ולא היו מעורים במנהגים ובאורחות החיים כאן. הוועד מצדו השתדל לעזור לעולים כמיטב יכולתו, אך חסרו לו אמצעים כספיים. חברי הוועד פנו לתורמים בחו"ל, ואכן, התרומות לא איחרו להגיע.⁷ גם לבונטין הלווה לוועד מכספו על מנת לחזק את הגוף החשוב הזה במילוי משימותיו.⁸

ללבונטין לא היה די בכך. הוא שאף להגשים את תכניתו לרכישת אדמות ולהקמת מושבה. לשם כך יצא לסייר בארץ כדי למצוא קרקעות מתאימות להתיישבות. לבונטין איתר אדמות מתאימות ליד עזה ואף שילם עבורן דמי קדימה. הוא חזר ליפו והצליח לשכנע 12 משפחות אשר עלו מרוסיה כי יסכימו לקנייה. המשפחות שוכנעו ואף מסרו לו כספים לביצוע הקנייה. לבונטין חזר לעזה על מנת לסיים את עסקת רכישת הקרקעות. אלא שממש לפני ביצוע הקנייה קיבל הודעה טלגרמית מחברי הוועד ביפו ובה הוראה שלא לבצע את הקנייה. לבונטין חזר מאוכזב ליפו, ושם נודע לו כי סרסורים הסיתו את המשפחות שלא לבצע את הקנייה.⁹ לבונטין מתאר בדיכונותיו את רחשי לבו באותם ימים¹⁰ ופונה אל המשפחות שחזרו בהן מהקנייה:

מדוע זה רפה רוחכם? שאלתי אותם. ולמה זה ניחמתם מלקנות הקרקע. הלא שליחכם ראה כי הקרקע טובה ופורייה, ולמה זה לא תתנו יד איש לרעהו להתאחד ולקנות? מדוע זה לא תתפצו להניח את אבן הפינה לבנין לאומתנו? על כל השאלות הראשונות אמנם שמעתי מענה אחד: **נשובה לארץ מולדתנו**. אבל על האחרונה שישודתה באהבת עם ישראל ורוח הלאומי לא שמעתי מענה.

הדברים הללו והתוחלת הנכזבת הזאת אכלו כל כוחי והוני, ועוד מעט גם רוחי, למי אני עמל? שאלתי את עצמי בשביל מי עזבתי כבודי והוני בארץ מולדתי? אבל בכל זאת לא נתיאשתי מיסוד מושבה אחת והוספתי לעבוד כדי להגיע למטרה זו בתנאים אחרים.

לאחר כישלון תכניתו לקניית אדמות בעזה, פנה לבונטין בבקשת עזרה אל קרובו צבי לבונטין, שהיה אדם אמיד וישב בעיר ניקולאייב שברוסיה. צבי לבונטין הסכים לסייע והגיע לארץ בתמוז תרמ"ב¹¹ כדי לעזור ולבדוק את הנושא. לבונטין וידידו יוסף פיינברג, אשר עלה ארצה ימים אחדים לאחר הקמת ועד חלוצי יסוד המעלה, יצאו לחפש אדמות בסביבות

7. קלויזנר, י', בהתעורר עם, 1962, עמ' 23-235.

8. לבונטין, ז"ד, לארץ אבותינו, א, 1950, עמ' 132.

9. לבונטין, ז"ד, לארץ אבותינו, א, 1950, עמ' 50.

10. לבונטין, ז"ד, לארץ אבותינו, א, 1950, עמ' 50.

11. לבונטין, ז"ד, לארץ אבותינו, א, 1950, עמ' 52.

יפו.¹² לאחר חיפושים רבים הוחלט לרכוש שטח אדמה של 3,340 דונם תמורת 45,000 פרנק, ואכן השטח נקנה ב"ב בתמוז תרמ"ב (29 ביוני 1882). האדמה היתה בקרבת העיר רמלה ונקראה "ארד עיון אלקרא" על שם עין הקורא הנזכרת בתנ"ך (שופטים טו, 19).¹³ הבעיה שהתעוררה לאחר מציאת הקרקע הייתה רכישתה מידי הערבים, מפני שהחוק העותמאני אסר רכישת קרקעות בידי יהודים בארץ ישראל. דוד לבונטין ביקש את עזרתו של חיים אמזלג, סגן הקונסול הבריטי, אשר בתוקף תפקידו הותרה לו על פי החוק העותמאני רכישת קרקעות, ועל כן נרשמו אדמות עין הקורא על שמו.¹⁴ האדמה שנקנתה חולקה לשניים: חלק אחד קיבל צבי לבונטין, אשר רכש את החלקה בכספו, וחלק שני נמכר לעשרת המתיישבים הראשונים. מחלקתו הפריש צבי לבונטין 320 דונם לשש משפחות חסרות אמצעים, ואלה מצדן התחייבו להחזיר לו את החוב בתוך חמש שנים. אז הודיע צבי לבונטין כי לאחר קבלת החוב המגיע לו מהמשפחות יתרום את הכסף לבניית בית כנסת ובית ספר למושבה.

ייסוד המושבה ראשון לציון וקשיי הקליטה

בט"ו באב תרמ"ב (31 ביולי 1882) עלו עשרת המתיישבים הראשונים על הקרקע. הם החליטו לקרוא למושבה ראשון לציון, על פי ישעיהו מ"א, 27: **"ראשון לציון הנה הנם ולירושלים מבשר אתן"**. אמנם פתח תקווה קדמה בייסודה לראשון לציון, אולם היא נעזבה בשנת 1881, ולכן ראו מתיישבי ראשון לציון במושבתם את המושבה הראשונה בארץ. מייסדי ראשון לציון שילבו את שמחת העלייה לקרקע בתפילת מנחה. שליח הציבור היה צבי לבונטין. לאחר שהתארגנו הביאו המייסדים ספר תורה מבית הכנסת "תפארת ישראל" בירושלים ושכרו את השוחט ר' חיים טוביה רפפורט. מבין 37 המשפחות מהערים קרמנצ'וג וחרקוב, אשר שלחו את לבונטין לסייר בארץ ולבדוק את אפשרויות הקליטה, עלו לארץ רק שתיים והתיישבו בראשון לציון. שתי המשפחות היו משפחת יהודה חנקין ומשפחת ראובן יודילביץ.¹⁵ מתיישבי ראשון לציון קבעו תקנות, ובין השאר הוחלט כי האדמה תעובד בשותפות וברווחים יתחלקו החברים, אך בסופו של דבר לא יצאה התכנית אל הפועל מפני שהמשפחות התיישבו בראשון לציון בעונת הקיץ, ותקופה זו איננה מתאימה לזריעה. לכן נאלצו המתיישבים להתקיים מן החסכוניות אשר הביאו מרוסיה.

מתקנות המושבה

בתקנות המושבה נזכרו גם נושאים דתיים:¹⁶

12. לבונטין, ז"ד, לארץ אבותינו, א, 1950, עמ' 53.
13. לבונטין, ז"ד, לארץ אבותינו, א, 1950, עמ' 54.
14. יודילוביץ, ד' (עורך), ראשון לציון, תרמ"ב-תש"א, 1941, עמ' 28.
15. יודילוביץ, ד' (עורך), ראשון לציון, תרמ"ב-תש"א, 1941, עמ' 32.
16. פרימן, א', ספר יובל, ה-כה, לראשון לציון, עמ' 3-9.

אורח חיים על פי התורה: "חברי המושבה מחויבים לעבוד בכל לבבם ובכל נפשם לטובת רעיון ארץ ישראל ולהתהלך לרוח תורתנו ולאום ישראל" (סעיף ב).
הקמת מוסדות דת: "על הוועד ליסד בית כנסת לתפילה, בית תלמוד תורה ובית מרחץ עם מקוה על פי הדת" (סעיף י"ז).
קיום מצוות התלויות בארץ: "בני המושבה מחויבים לקיים כל המצוות התלויות בארץ" (סעיף ל"ו).

פתרון סכסוכים בין אדם לחברו על פי חוקי התורה: "כל סכסוך דברים, אשר יפרוץ בין בני העדה, עד הוועד יבוא, והמה יפשרו ביניהם ע"פ דין תורה והדבר הקשה יגישו אל האספה הכללית ובהסכמתה לרבני ירושלים" (סעיף ל"ז).
תמיכה בנוזקים: "בהעדר חס ושלום אחד מבני המושבה על העדה להשגיח על אלמנתו ויתומיו, ולתמכם בכל יכולתם".

במושבה חיו בכפיפה אחת מתיישבים שומרי מסורת וכאלו שלא הקפידו על קיום כל המצוות, ואולם אורח החיים הדתי ניכר במושבה, שכן זה היה תנאי ברור בתקופת חסות הברון, ואף הפעילות התרבותית במושבה נשאה אופי דתי. שלילת זכות דתית נחשבה סנקציה שנקט ועד המושבה נגד פורצי הגדר. למשל, אחד התושבים במושבה עבר עברה ונענש בשלילת הזכות לעלות לתורה במשך שנה. הנענש קיבל עליו את העונש בקלות ראש כלפי חוץ, אך ניכר היה בו שספר את הימים עד לסיום העונש.¹⁷

כדי לאפשר לבני המושבה חיים תקינים היה צורך לחפור באר מים, והוצאות החפירה נאמדו ב-30,000 פרנקים. סכום גבוה זה היה מעל לכוחם של המתיישבים, ולכן הוחלט לבקש סיוע מחו"ל, ולמטרה זו נשלח יוסף פיינברג לאירופה. הוא יצא לווינה, שבה נוסדה חברת "אהבת ציון",¹⁸ אך לא קיבל כל תמיכה כספית מאותה חברה, מפני שהיא הייתה חברה רעיונית בעיקרה ללא כל בסיס כספי. מווינה נסע פיינברג אל העיר מיינץ שבגרמניה, שבה שהה ד"ר להמן, תומך נלהב ביישוב ארץ ישראל, אך גם הוא לא הגיש לפיינברג כל סיוע של ממש. פיינברג המשיך את מסעותיו בערים נוספות באירופה, אך הוועדים בהן לא הסכימו לסייע לו ללא אישור מטעם הוועד הראשי של חברת כ"ח, אשר מקום מושבו היה בפריז. פיינברג נסע לפריז וביקש את עזרת החברה, וזו הסכימה בסופו של דבר לסייע לו ב-10,000 פרנקים. והיות שסכום זה לא היה בו כדי לממן את החפירה, פנה פיינברג וביקש את עזרתו של הרב צדוק הכהן, והוא ארגן פגישה בין פיינברג לברון רוטשילד. הברון האזין לבקשות פיינברג והסכים לסייע לראשון לציון בסכום של 25,000 פרנק וביקש מפיינברג לא לפרסם ברבים שהוא שתרום תרומה זו.¹⁹ באותו מעמד הבטיח רוטשילד להוסיף תרומות אם יהיה צורך גם בעתיד.

17. יודילוביץ, ד' (עורך), ראשון לציון, תרמ"ב-תש"א, 1941, עמ' 414, הערה 168.

18. לבונטין, ז"ד, לארץ אבותינו, א, 1950, עמ' 79.

19. לבונטין, ז"ד, לארץ אבותינו, א, 1950, עמ' 67.



לזכותו של פיינברג ייאמר כי הוא שהצליח "לרתום" את הברון רוטשילד לתמוך בראשון לציון. בעת פגישתו של לבונטין עם הברון רוטשילד בשנת תרמ"ד סיפר רוטשילד ללבונטין **"כי היטה האיש פיינברג את ליבי לקחת תחת חסותי את המושב הזה"**.

לאחר שובו של פיינברג לארץ טרם הגיעו כספי תרומת הברון, ועל כן החליט זלמן דוד לבונטין לרכוש בכספו סוסים וכלי חרישה עבור שש המשפחות חסרות האמצעים במושבה. זמן קצר אחר כך הגיעו כספי הסיוע של רוטשילד, ובעזרתם הושלמה חפירת הבאר והוחזר לדוד לבונטין הכסף שהוציא.

מצבה הכלכלי של ראשון לציון היה קשה. פרט לתרומתו של הברון רוטשילד לא הגיעו מחו"ל כספי התרומות שהובטחו, ואדמות החול לא התאימו לחקלאות ולגידולי דגן, והיבולים לא עלו יפה. לא הייתה למושבה באר מים, ואת מי השתייה נאלצו המתיישבים להביא בעגלה ממקוה-ישראל. אליהו שייד מספר בזיכרונותיו²⁰ שגם יועצים טובים לא היו להם. המתיישבים הגרמנים בשרונה, שהיו מנוסים מהם מפני שישבו בארץ כבר כעשר שנים, הכשילו את בני ראשון לציון בהציעם לחפור באר באחת הנקודות הגבוהות במושבה. המתיישבים שמעו לעצת הגרמנים והאכזבה היתה מרה.

מניעיו של מייסד המושבה לנטישתה לאחר שנה בלבד

זלמן דוד לבונטין עזב את ראשון לציון ואת ארץ ישראל בכ"ט בתמוז תרמ"ג, כשנה לאחר שנוסדה המושבה.²¹ תמוה מדוע עזב את המושבה כשנה בלבד לאחר שייסד אותה במאמצים רבים. מסקנתי לאחר בחינת הנושא היא שסיבות רבות היו לו לעזיבתו מלבד הסיבה החומרית, כפי שנכתב ברוב החיבורים על תקופה זו.²² גם לבונטין מציין בזיכרונותיו את הקשיים הכלכליים של המתיישבים בארץ.²³

עשרים חודשים ישבתי בארץ הקודש ובדמי לבבי טיפחתי ורביתי את המושב ראשון לציון. כל יודעי ומכירי בארץ הקודש ובארץ מולדתי וכמו כן העומדים בראש חברת 'כל ישראל חברים' יוכלו להעיד עלי, כי עבודה זו עבדתי שלא על מנת לקבל פרס ממני שהוא וכי בכל הטובות שעשו למתיישבים בארץ הקודש לא נהנתי אנוכי אפילו באצבע קטנה... אבל לדאבון לבבי הנני רואה מראש, כי עוד ימים רבים יעברו עד אשר תעשה איזו חברה מעשה ופעולה ניכרת בארץ הקודש. **יען כי כסף רב נחוץ לשם יסוד מושב לעבודת האדמה** ועבודה רבה וקשה היא עד מאוד. על כן כאשר שאלו את פי חובבי ציון, תקוות ישוב הארץ מה תהא עליה? עניתי ואמרתי **כי התקוה לישוב ארץ ישראל מפאריז היא**.

20. שייד, א', זיכרונות 1883-1899, 1983, עמ' 182.

21. לבונטין, ז"ד, לארץ אבותינו, א, 1950, עמ' 70.

22. אליאב, מ' (עורך), ספר העליה הראשונה, כרך ב', 1982, עמ' 417; גלעד, ד', "קתדרה" 9, 1978, עמ' 131.

23. לבונטין, ז"ד, לארץ אבותינו, א, 1950, מבוא, עמ' 6.

על הקשיים הכלכליים כותב לבונטין גם אל אחיו, יחיאל יוסף לבונטין, ברוסיה, ביום 18 באפריל 1882: **"אנוכי הודעתי ב'ראזוועט' ב'המגיד' וב'הלבנון' אשר אנשים בלא כסף אל יהינו לעלות לארץ ישראל"**.²⁴ אלא שעדיין נותרת תמוהה עזיבתו של לבונטין עקב קשיים כספיים, שכן יכול היה לכאורה לפנות לדודו, צבי לבונטין, אדם אמיד ונדבן ידוע, וקרוב לוודאי שזה היה מסייע לאחיינו כפי שאכן סייע לרבים למען יישוב ארץ ישראל. תשובה לתמיהתי זו קיבלתי מנכדו של לבונטין, אריה לבונטין. הוא תיאר את סבו כאיש גאה ובעל כבוד עצמי, שלא היה מוכן לפנות לקבלת סיוע כספי אישי מדודו צבי לבונטין, אך מוכן היה לעשות זאת למען צורכי הציבור. סיבה נוספת, לדעתי, שהביאה לעזיבתו של לבונטין הייתה שהוא לא התאים לעבודה חקלאית. בהתלהבותו הגדולה לעלייה לארץ ישראל הניח כי עבודת החקלאות בארץ היא עניין פשוט. לבונטין בוודאי הניח כי האדמה בארץ פורייה, לפחות כמו ברוסיה, אך משנוכח לראות את המציאות לאשורה ובהיותו פקיד בנק בעבר שאינו מורגל בעבודה פיזית קשה, הסיק שמקצוע זה אינו מתאים לו. סיבה אחרת לעזיבתו של לבונטין היא סכסוך עם ועד המושבה על רקע קבלת הביל"ויים למושבה. בהיותו יו"ר ועד המושבה ואיש שומר מסורת רצה מאוד לקבל את 16 הביל"ויים הצעירים והמשכילים²⁵ כדי להרחיב את אוכלוסיית המתיישבים. עמדתו זו נתקלה בהתנגדות אנשי הוועד שהיו שומרי מצוות קפדנים והעמידו בפני הביל"ויים תנאים קשים להצטרפות ולא רצו לקבלם למושבה, כי לדעתם הם היו פורקי עול מצוות. דוגמה לכך הייתה החלטת הוועד שלא לתת לביל"ויים כל מעמד במושבה עד שיעברו שנתיים לפחות להיותם במושבה. כמו כן חויבו הביל"ויים לנהל אורח חיים על פי דיני התורה ומנהגי ישראל, ולא – יהיה הוועד רשאי להוציאם מן המושבה. בגלל תנאים קשים אלה סירבו הביל"ויים להצטרף.²⁶

ללבונטין היה סכסוך גם עם שש המשפחות חסרות האמצעים, שלהן העניק את הקרקע במושבה. אותן המשפחות טענו כי העזרה ששלח הברון רוטשילד הוקצתה להם בלבד ולא לחברי ביל"ו. מנהל מקווה ישראל, מר הירש, נציגו של הברון רוטשילד, הודיע לשש המשפחות כי עזרתו של הברון נועדה גם עבור הביל"ויים, אך אותן משפחות לא השתכנעו ובאו בטענות אל דוד לבונטין ואל פיינברג שהם גוזלים את מלוא ההקצבה מהברון המגיעה להם. על רקע הסכסוכים הללו החליט דוד לבונטין להתפטר מוועד המושבה וזו היתה גם אחת הסיבות לנטישת המושבה.

כמו-כן היה לו דין ודברים עם יחיאל-מיכל פינס שחשד בו בשיתוף פעולה עם המיסיון. סימוכין לזה מוצאים בדבריו של מרדכי בן הלל הכהן, ידידו של לבונטין: **"רבו מכאוביו. צרות לו מגל צד ואפילו ואולי ביחוד מצד האנשים שלנו כמו הרי"ם פינס שלא נמנע לחשוד בז"ד לבונטין לא פחות ולא יותר ביחסים קרובים אל המסיון"**.²⁷

24. לסקוב, ש' (עורך), כתבים לתולדות חיבת ציון, א', 1982, עמ' 221.

25. לסקוב, ש', הביל"ויים, 1979, עמ' 122.

26. דויאנוב, א', פרקים בתולדות חיבת ציון, ג', 1939, עמ' 1172.

27. פולסקין, י', זלמן דוד לבונטין, חייו ופעולותיו, 1937, עמ' 72.

אבל הסיבה העיקרית לעזיבתו של לבונטין הייתה געגועיו למשפחתו. זלמן דוד לבונטין היה איש צעיר בן 24 כשעלה לארץ. הוא השאיר מאחוריו ברוסיה את אשתו שהייתה בהיריון ובן בגיל 5 וקיווה שאשתו תצטרף אליו עם ילדיו. אלא שהיא לא רצתה לעלות לארץ ולהצטרף אליו. גם אמו התנגדה לעליית כלתה לארץ לא נודעת ולחצה עליו לחזור לביתו ברוסיה ולא להשאיר אישה עם שני ילדים קטנים לבדה בגולה. לכן קשה היה ללבונטין בבדידותו ובגעגועיו להתמודד עם הקשיים הרבים במושבה (על-פי עדות נכדתו, רינה מאירוביץ). עדות נוספת להתנגדות אשתו של לבונטין לעלייה לארץ מוצאים במכתבו ששלח לו אחיו, יחיאל יוסף לבונטין, ביום 17 בפברואר 1882: ²⁸ "אתמול באה הנה רעיתך וזה שני ימים שהיא תספר לכל איש את דרכך, "המשוגע", וגם דודינו אשר עמדו לימינך קודם בואה הנה, שינו עתה את טעמם וידברו רע עליך".

מקור נוסף המעיד על געגועיו של לבונטין לבני משפחתו מצוי בספרו של יערי פולסקין, **זלמן לבונטין – חייו ופעולותיו**, עמ' 72. פולסקין מצטט את מרדכי בן-הלל הכהן, ידידו של לבונטין, שאמר: **"סאת סבלנותו של לבונטין הולכת ונמלאת. געגועים התעוררו בו, לביתו ולמשפחתו ברוסיה וישנן שמועות כי שוב ישוב בקרוב"**.

לבונטין בוזכרונותיו, בספרו **לארץ אבותינו**,²⁹ לא רצה לתלות את עזיבת המושבה שייסד בגעגועים למשפחתו, שכן באותם ימים לא היה מקובל לעסוק בנושאים רגשיים. לכן תלה את הסיבה במניע החומרי. אולם אף שהמצב החומרי הכביד, הרי לא היה זה המניע העיקרי שלו לנטוש את המושבה.

אם כן, שלושה גורמים עיקריים הניעו את זלמן-דוד לבונטין לנטוש את המושבה שנה אחת בלבד לאחר שייסד אותה:

הגורם הכלכלי – המצב הכספי שאליו נקלע לבונטין אשר הוציא את רוב כספו לתמיכה במתיישבי המושבה.

הגורם החברתי – הסכסוכים עם ועד המושבה על רקע רצונו לשלב את הביל"ויים במושבה ודין ודברים שהיה לו עם פינס.

הגורם האישי: לדעת נכדיו שראיינתי, כל הגורמים הנ"ל הם משניים לפן האישי, שהיה הגורם העיקרי והמכריע. לבונטין, שהיה בחור צעיר, התקשה להתמודד עם כל הקשיים הללו לבדו ללא תמיכה משפחתית של אשתו וילדיו שנותרו ברוסיה. והלוא להתגרש מאשתו לא רצה, ומשהבין כי אשתו וילדיו לא יעלו לארץ לאור התנגדותה הנמרצת מצד אמו, החליט בליט בלית ברירה לשוב אליהם לרוסיה.

ראיה למסקנתי היא שראשי קבוצות של עולים אחרים שעלו באותם ימים לא נטשו את המושבות שייסדו, בהם משה-דוד שו"ב שייסד את המושבה ראש פינה והתמודד גם הוא עם קשיים רבים בזמן העלייה לקרקע, בהם מאבקים נגד נטישת מתיישבי המושבה לירידה

28. לסקוב, ש' (עורך), כתבים לתולדות חיבת ציון, א', 1982, עמ' 158.

29. לבונטין, ז"ד, לארץ אבותינו, א', 1950, מבוא, עמ' 6.

מהארץ וההשפלות מצד פקידי הברון. אלא שהוא זכה שאשתו וילדיו היו עמו, ונוכחות משפחתו לצדו הקלה עליו והוא יכול היה להתמודד עם הקשיים הרבים, מה שאין כן לבונטין.

פעולותיו של לבונטין למען ארץ ישראל לאחר נטישת המושבה

לאחר הירידה מהארץ נסע לבונטין לפריס ומכר לברון רוטשילד את האדמות שרכש בראשון לציון, חזר לרוסיה והחל לעסוק בבנקאות. בעת שהייתו ברוסיה, לא חדל מלחשוב על ארץ ישראל, והוציא לאור את ספרו: "לארץ אבותינו"³⁰. בשנת התרס"א (1901), כשהקונגרס הציוני הכריז על ייסוד הבנק העברי, "בית אוצר התיישבות היהודים", התמנה לבונטין למנהלו של הבנק, ועבר לגור בלונדון. בעיר זו קשר קשרי ידידות עם ד"ר הרצל, ולאחר שתי שנות עבודה בלונדון, עלה לארץ ישראל בשנת 1903, וייסד את בנק "אנגלו-פלשתינה קומפני" (אפ"ק). תושבי ראשון לציון ערכו לכבודו קבלת פנים מפוארת. בארץ התמסר לבונטין כל כולו לפיתוח בנק "אנגלו-פלשתינה" ביפו שהיה לימים לבנק לאומי.

עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה, נסע לבונטין לאירופה לאסוף כספים עבור הבנק, על מנת שזה יחזיק מעמד בעת המשבר. אך לבונטין לא הצליח לחזור ארצה, עקב המלחמה, ונאלץ לפיכך להישאר באלכסנדריה, וסייע בכספי הבנק לפליטים יהודים שהתרכזו שם. בשנת 1903 שב לבונטין לארץ עם אשתו וילדיו ונשאר בה לצמיתות. הוא פעל רבות לחיזוק הבנק לאחר שנות השפל של המלחמה. בשנותיו האחרונות פעל להקמת בית הכנסת הגדול בתל אביב כאשר עבר לגור מביתו ברחוב יהודה הלוי בתל אביב אל משכנו החדש, סמוך לתיאטרון "הבימה".

כשהתגורר לבונטין במרחק גדול מבית הכנסת הגדול בתל אביב, נהג בתקופת הימים הנוראים ושאר החגים לשכור חדר במלון "תלפיות" הסמוך לבית הכנסת הגדול כדי שלא לחלל את החגים.³¹ נכדתו, רינה מאירוביץ, תיארה בחוברת לזכרו³² את מראה סבה בעת כניסתו לבית הכנסת:

כאשר נכנס סבא, צועד בראש, זקנו הלבן יורד על מידותיו, לראשו צילינדר שחור מבריק ומאחוריו צועדים בניו. הכניסה בצוותא לאולם המואר, הייתה מרשימה ביותר. זוכרת אני את המורא, הגאווה והכבוד שנסכה בנו, הבנות בעזרת הנשים. עלייתו של סבא לדוכן, אם כדי לפתוח את ארון הקודש או לברכת כהנים, בהיותו כהן. דמותו ההדורה העולה לבימה בלבושו ובקומתו וזקנו נראו בעיני כדמותו של אליהו הנביא, או דוד המלך, או אחד מאבותינו התנכיים. עד היו כאשר אני מנסה לדמיין בעיני רוחי דמויות פטרכליות, עולה לנגד עיני דמותו של סבא דוד העולה לדוכן בבית הכנסת.

30. יודילוביץ, ד' (עורך), ראשון לציון, תרמ"ב-תש"א, 1941, עמ' 38.

31. עדות נכדו, ער"ד דניאל יעקובסון, שנמסרה לי בריאיון עמו.

32. מאירוביץ, ר', לבונטין הסיפור שלנו, 2000, עמ' 54-55.

לבונטין נהג להקים סוכה, וליל הסדר היה חוויה במשפחה. אשתו שמרה אף היא על המסורת ונהגה בערבים לקרוא פרקי תהילים.
לבונטין נפטר בתל-אביב בי"ג בסיוון ת"ש (1940), והוא הובא לקבורה בראשון-לציון.³³



צבי לבונטין
דודו של זלמן דוד לבונטין



זלמן דוד לבונטין

33. יודילוביץ, ד' (עורך), ראשון לציון, תרמ"ב-תש"א, 1941, עמ' 65.

H e m d a ' a t

Editors

Dr. Esther Azulay
Dr. Yeshaya Ben-Pazi

HEMDAT HADAROM

P.O.B. 412, Netivot 80200, Tel. 08-9937666, Fax. 08-9945532
ISSN 0793-3994