

כתב עת רב תחומי לעיון ומחקר

שאנן

שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך, קרית שמואל, חיפה

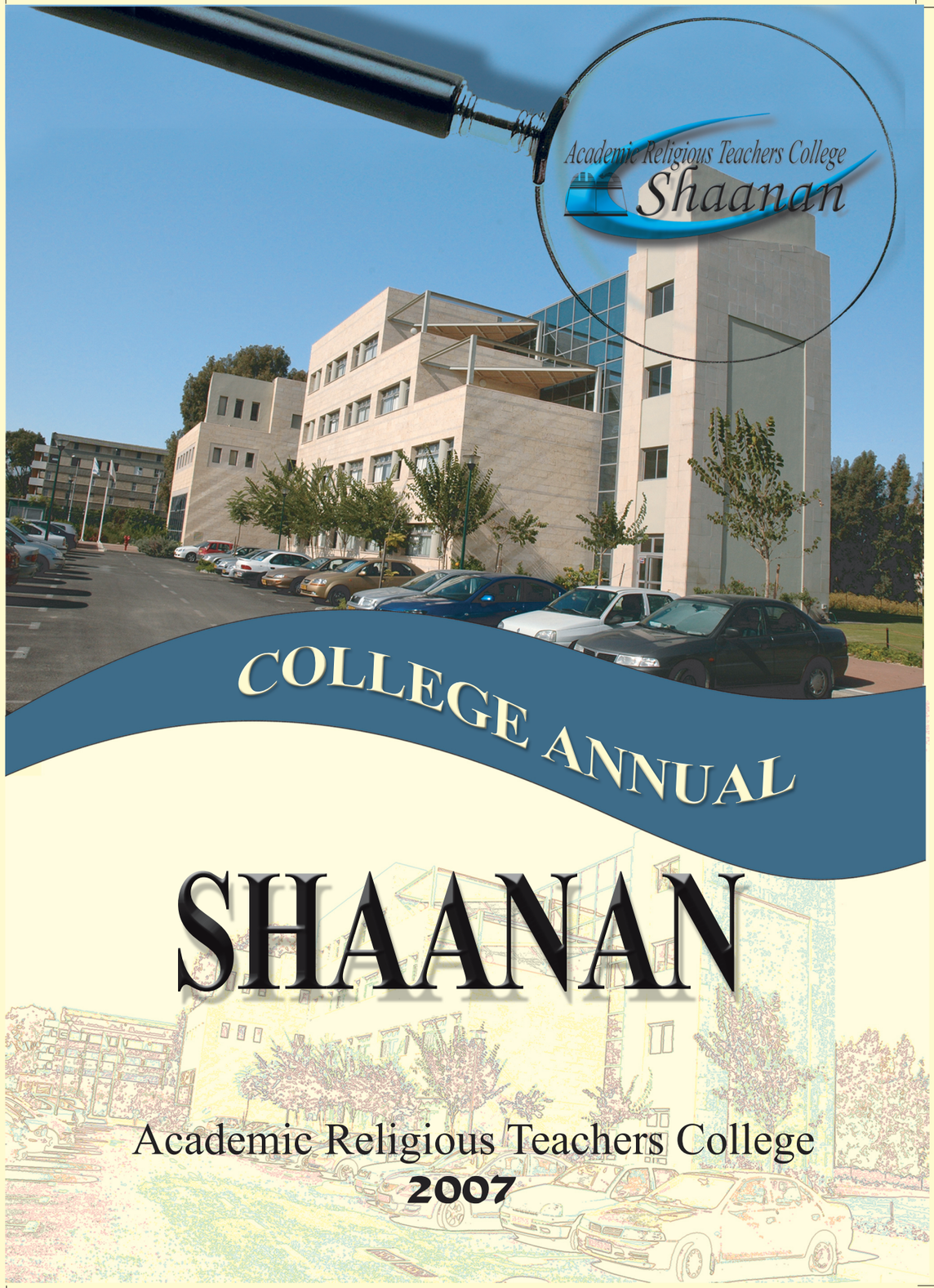
תשס

ניסן תשס"ז

אפריל 2007

יב

שנתון תשס



COLLEGE ANNUAL

SHAANAN

Academic Religious Teachers College

2007

SHAANAN, COLLEGE ANNUAL, 2007

תשס"ז

מכללת שאנן – הוצאה לאור

ISSN O793-7016

כתובת המערכת:

רח' הים התיכון 7, ת.ד. 906, קריית שמואל, חיפה 26109

טלפון: 04-8780000 פקס: 04-8714445

Email: shaanan@macam.ac.il

כתב עת רב תחומי לעיון ומחקר

שאנן



שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך, קרית שמואל, חיפה

תשס"ז

סיון תשס"ז

יוני 2007

שנתון "שאנן" – כתב-עת רב-תחומי לעיון ומחקר

העורך:
ד"ר ניסן אררט

חברי ועדת המערכת:
ד"ר ניסן אררט – מכללת שאנן, טכניון
פרופ' אורציון ברתנא - המכללה האקדמית יהודה ושומרון
ד"ר טליה הורוביץ – מכללת שאנן
פרופ' מרים בן פרץ – אוניברסיטת חיפה
הרב פרופ' דניאל הרשקוביץ – טכניון
פרופ' יואל וולטרס – אוניברסיטת בר-אילן
פרופ' דב לנדאו – אוניברסיטת בר-אילן
אסף מאלי – מכללת שאנן
ד"ר אליוט סימון – אוניברסיטת חיפה
פרופ' מנחם קלנר – אוניברסיטת חיפה
פרופ' מיכאל-צבי נהוראי – אוניברסיטת בר-אילן
פרופ' שמואל שחם – טכניון ומכללת יהודה ושומרון

עריכה לשונית – עברית:
אסף מאלי,
חנה כוכבא

עריכה לשונית – אנגלית:
ד"ר אליוט סימון,
ד"ר איירין לנקסטר

תרגום תקצירים:
ד"ר איירין לנקסטר

הבאה לדפוס:
תמי יהושע

נוהל הגשת כתבי היד לשנתון "שאנן"

לידיעת החוקרים המבקשים לפרסם את מחקריהם בשנתון "שאנן" – כתב-עת רב-תחומי לעיון ומחקר.

יתקבלו מאמרים בשפה העברית ובשפה האנגלית. למאמרים יש להוסיף תקצירים של עד 300 מילים, למאמרים בשפה העברית יש להוסיף גם תקציר באנגלית; למאמרים בשפה האנגלית יש להוסיף תקציר בשפה העברית. כמו-כן יש להוסיף עד 5 תארנים (Key Words). אין למסור מאמר שפורסם במקום אחר או שכבר נתפרסם. יש להגיש את המאמר בשלושה עותקים (אין להגיש מקור) בצירוף דיסקט. המאמרים יודפסו בתכנת Word של Windows (שמירה בפורמט של Word document) יש להקפיד שהכתיב יהיה על-פי כללי הכתיב המלא. על-פי החלטת המערכת מעוצב השנתון בתבנית אחידה.

התקצירים, בעברית ובאנגלית, יופיעו במרוכז.

ניתן לצרף תרשימים, תמונות, מפות וכיו"ב (יש להתייעץ עם הגרפיקאית). רצוי להמעיט בהדגשות מלל שונות, הגורמות לבלבול הקורא.

הדיסקט יכלול שני קבצים:

א. המאמר (אם המאמר ארוך מאוד, יש לחלקו לשני קבצים).

ב. הערות שוליים.

מאמרים שלא יתקבלו לפרסום יוחזרו לכותביהם.

מאמרים, שיש להכניס בהם שינויים, יוחזרו למחבריהם לתיקון.

תיקונים סגנוניים ייעשו על-ידי עורכי הלשון של המערכת.

לאחר הדפסת השנתון יקבלו המחברים תדפיסי מאמריהם.

תאריך אחרון להגשת המאמרים – סוף שנה"ל הנוכחית.

מאמרים שיתקבלו לאחר המועד הנ"ל יועברו, אחרי שיפוט, לשנתון הבא.

כותבי המאמרים לפי סדר אלף-בית:

ד"ר מיכאל אביעוז	אוניברסיטת בר-אילן
אברהם אוחיון	ימין אורד – כפר נוער דתי
ד"ר אסתר אזולאי	מכללת חמדת הדרום, נתיבות; מכללת קיי, באר-שבע
ד"ר ניסן אררט	מכללת שאנן, הטכניון – המחלקה ללימודים הומניסטיים
ד"ר זהבה ביגמן	מכללת שאנן
פרופ' אורציון ברתנא	מכללת יהודה ושומרון
ד"ר נסים דנה	מכללת יהודה ושומרון
ד"ר יוסי ויליאן	מכללת שאנן
ד"ר שלמה חריר	מכללת שאנן
ד"ר ורד טוהר	מכללת קיי, באר שבע; אוניברסיטת בר-אילן
פרופ' חננאל מאק	אוניברסיטת בר-אילן – המחלקה לתלמוד; האוניברסיטה העברית – החוג לספרות עברית
ד"ר אביבה מהלו	מכללת אחווה, אוניברסיטת בן-גוריון
ד"ר רחל מוגילבסקי	מכללת שאנן
פרופ' מיכאל מור	הטכניון – המחלקה להוראת המדעים והטכנולוגיה
הרב ד"ר ירמיהו מלחי	מכללת שאנן ואוניברסיטת בר-אילן
ד"ר יהושפט נבו	מכללת שאנן
ד"ר עמיחי נחשון	מכללה אקדמית אשקלון, מכללת שאנן
ד"ר משה סטופל	מכללת שאנן
ד"ר רות-בלה סמואל טננהולץ	מכללת שאנן
פרופ' עמוס פריש	אוניברסיטת בר-אילן
ד"ר אורי צור	מכללת יהודה ושומרון
ד"ר אריאלה קרסני	מכללת שאנן
ד"ר אורלי שפירא-לשצ'ינסקי	אוניברסיטת חיפה – הפקולטה לרווחה ובריאות, החוג לסיעוד

תוכן העניינים

נוהל הגשת כתבי היד לשנתון "שאנן" ..... ג

ד"ר ניסן אררט **עם השנתון** ..... ז

מקרא

ד"ר מיכאל אביעוז **'פה אשב כי אויתיה' (תהלים קל"ב, יד) – בחירתה של ירושלים כעיר בירתו של דוד** 9

ד"ר ניסן אררט **שני מפגשים ליד באר המים בארם נהרים** 15

פרופ' חננאל מאק **דרכי פרשנות וערכי אמינות – משמעויות שונות למלה 'חנם' בספר איוב** 25

ד"ר עמיחי נחשון **"לא תעמד על דם רעך" – המוטיבציה הדתית להצלת חיים במוסר המקראי** 31

פרופ' עמוס פריש **קווים לתרומה של הפרשנות הבתר-קלסית להוראת הסיפור המקראי** 41

הגות

אברהם אוחיון **הערת הרמב"ם למאמר חז"ל בעניין העולם הבא** 53

הרב ד"ר ירמיהו מלחי **דרכי לימוד ודרכי הוראה בישיבות צרפת ואשכנז – בהשוואה לישיבות בבל בתקופת הגאונים** 57

ד"ר יהושפט נבו **גאולה לאומית מול גאולה אישית בהגות החסידית בראשית דרכה** 67

ד"ר אורי צור **'הלכה כ... מנהג כ... נהגו העם ...' – כדרך לקביעת הלכה בתלמוד** 83

ספרות

ד"ר ורד טהר, ד"ר אסתר אזולאי **מראָה, מראות שתייה: דרכי קריאה במחזור השירים 'ילדות' ללאה גולדברג** 111

פרופ' אורציון ברתנא **דרכו של עגנון ב'סיפור פשוט' – על דרך ה"אמצע" מול דרך ה"בינוני"** 137

ד"ר יוסי ויליאן **שירת העקורים – התמודדות עם אמונה והנהגה בספרות ילדים ונוער של גוש קטיף ועמונה** 157

ד"ר אביבה מהלו **ס' יזהר בין "שרטוטים" ל"עבודה" – גילויים חדשים על ניסיונותיו הספרותיים של ס. יזהר** 181

ד"ר אריאלה קרסני **שוליית הקוסם או: שקיעת מוטיב "הגולם" ביצירות מספרות ילדים** 209

הוראה ומחקר

ד"ר זהבה ביגמן **מקרה של דיסלקסיה שטחית בעל חוסר רגישות מורפולוגית השפעות ייחודיות על קריאה ואיות בעברית ובאנגלית** 233

ד"ר רחל מוגילבסקי, ד"ר משה סטופל, **תכונות של ממג"ב וכמק"ב – הרחבת סימני החלוקה ומשימות במספרים** 253

ד"ר משה סטופל, ד"ר שלמה חריר **ועוד על מספרי סידרת פיבונצ'י** 279

ד"ר אורלי שפירא-לשצ'ינסקי **בחינה מחדש של מושג ההלימה: האם אפקטיביות ההנחיה מחיבת הלימה בין סגנון ההנחיה בין תרבות הצוות** 289
תקצירים בעברית 305
תקצירים באנגלית 31E
Dr. Nissim Danna **The 'Banu Ma'ruf' of the Levant-Druze Identity and Religion** E7
Dr. Ruth Tennenholtz **Spinning the Bottle: Joseph Keller Dared** E13
Prof. Michael Moore **Contradictions? No… The Divine Paradox** E23

עם השנתון

רק חלק מן המאמרים, שהגיעו אל המערכת, מתפרסמים בכרך זה. מקוצר היריעה אנו נאלצים לפרסם, בראשית השנה הבעל״ט תשס״ח, כרך נוסף של מאמרים.

בכרך הנוכחי ארבעה מדורים:

במקרא – ד״ר מיכאל אביעוז טוען, כי מניע פוליטי הביא לבחירת ירושלים כבירה על ידי המלך דוד.

ד״ר ניסן אררט מציע פרשנות אינטרטקסטואלית לשני מפגשים אצל באר המים בארם נהרים.

פרופ׳ חננאל מאק מתמודד עם משמעות כפולה של המלה המנחה *חנם* בספר איוב.

ד״ר עמיחי נחשון מעמיד על המשתמע מן הכתוב ״לא תעמד על דם רעך אני ד״ – כתביעה מן האדם בעתות שלום כבעתות מלחמה.

תכלית מאמרו של פרופ׳ עמוס פריש היא להקדיש תשומת-לב לפרשנות הבתר-קלסית. להדגמה מובאת פרשנות מטעם ר׳ שמואל לניאדו ורש״ר הירש.

בהגות – אברהם אוחיון מסב את תשומת לבנו להערת רמב״ם למאמר חז״ל בעניין העולם הבא.

ד״ר ירמיהו מלחי פוקח את עינינו לראות מכנה משותף לשיטות הלימוד בדרכי ההוראה בישיבות בבל, בתקופת הגאונים, ובישיבות צרפת ואשכנז.

ד״ר יהושפט נבו שב ומעלה את שאלת המשקל שנתנה ההגות החסידית לגאולה הלאומית – ביחס לגאולה האישית.

בעייה ללא פתרון מציע ד״ר אורי צור בניסיון לקבוע הלכה בתלמוד על-פי המושגים: ״הלכה כ.... מנהג כ ... נהגו העם״.

בספרות – ד״ר אסתר אזולאי וד״ר ורד טוהר מציעות לקרוא את מחזור השירים ״ילדות״, מאת לאה גולדברג, על דרך הפרשנות האינטרטקסטואלית – נוסף על הביקורת הפסיכואנליטית והפמיניסטית.

עגנון מורכב מאוד בכתיבתו. פרופ׳ אורציון ברתנא מבקש ליתן בידינו כלי ספרותי להבנתו המורכבת של ׳סיפור פשוט׳.

ד״ר יוסי ויליאן מבקש לעמוד על דרך התמודדות הילדים והנוער עם ׳העקירה׳, בקיץ תשס״ה, ו׳הפינוי׳, בחורף תשס״ו, באמצעות כתיבתם הייחודית.

אור חדש על נסיונותיו הספרותיים של ס. יזהר בראשית דרכו – מציעה ד״ר אביבה מהלו.

ד״ר אריאלה קרסני שבה ודנה בספרות ילדים, והפעם מתייחסת למוטיב ״הגולם״.

בהוראה ומחקר – מגוון של נושאים:

ד״ר זהבה ביגמן מדגימה, על יסוד מקרה ספציפי של תלמיד כתה י׳, את החשיבות השונה, שיש לכישורים פונולוגיים ומורפולוגיים באנגלית – בהשוואה לעברית.

במאמרם המשותף, ד״ר סטופל וד״ר רחל מוגילבסקי מרחיבים ומבארים את התכונות של המחלק המשותף הגדול ביותר (ממג״ב) ואת הכפולה המשותפת הקטנה ביותר (כמק״ב).

במאמר אחר ד״ר סטופל וד״ר שלמה חריר מציעים תרומה נוספת להבנת מה שמכונה סדרת פיבונצ׳י.

במחקר של ד״ר אורלי שפירא על הקשרים בין סגנונות ההנחיה השונים והאפקטיביות שלהם – נמצא, כי ׳מתן משמעות׳ היה המשפיע ביותר.

בחלק האנגלי – ד״ר נסים דנה פותח לנו צוהר להבנת ״בני-מערוף״ – דהיינו הדרוזים.

ד״ר רות טננהולץ נזקקת לכלים בלשניים כדי להבין, מבחינה ספרותית, את הרשעת ג׳ו קלר במחזה ״כולם היו בני״ מאת ארתור מילר.

לסיום, מפגיש פרופ׳ מיכאל מור דוגמאות של סתירות ״אמיתיות״ ו״מדומות״ – בספרות הכללית ובספרותנו.

קרייאה נעימה

ד"ר ניסן אורנס

עורך השנתון

לתשומת לבכם: כל המאמרים המתפרסמים בשנתון, נגישים לכל, באתר האינטרנט של כתב העת ״שאנן״: הוצאה לאור שנתון י״ב.

באתר המכללה:

www.shaanan.macam98.ac.il

או ישירות בעמוד השנתון

http://www.sifbreshet.macam.ac.il/html/shnatonim.html

מיכאל אביעוז

'פֹּה אֵשֵׁב כִּי אִוִּתִיהָ' (תה' קל"ב, יד) –
בחירתה של ירושלים כעיר בירתו של דוד

תקציר

מאמר זה סוקר את התירוצים השונים לבעיה: מדוע דוד בחר את ירושלים להיות עיר הבירה?

הפתרון המוצע כאן הוא, שבחירה זו הונעה ע"י סיבות פוליטיות, ולא סיבות דתיות טופוגרפיות או אקלימיות.

ירושלים הייתה העיר היחידה, שלא הייתה לה היסטוריה מקודשת, ולכן היא הייתה מתאימה להיות העיר הנבחרת. על דעתו של דוד, שלא רצה שהיא תהיה מקור לסכסוכים בין שבטי-ישראל, אמנם גישה הגיונית זו לא מונעת את שבטי-ישראל מנטישת העיר הקדושה – דור אחד אחרי שלטון שלמה (קריעת הממלכה).

לפי המסופר בשמואל ב' ה' ובדברי הימים א' י"א[1] כבש דוד את ירושלים מידי היבוסי, קרא לה "עיר דוד" והפך אותה לעיר בירתו. לעיר זו הועברו כל המוסדות השלטוניים, ולאחר מכן הועלה אליה ארון ה' – מתוך כוונה להפוך אותה גם למרכז דתי, אשר בו ייבנה בית המקדש (שמ"ב ו'-ז'), אולם לא בשמואל ולא בדברי הימים אין אנו מוצאים את הסיבה למהלך זה.

עובדה זו אינה צריכה להתמיה, שכן עיקר מעייניהם של מחברי הספרים הללו לא היה לתאר בצורה מדויקת את פעולותיו של דוד, אלא להביע השקפות דתיות שונות.

השאלה, שאנו מתכוונים לברר במאמר זה, היא: על שום מה נבחרה דווקא ירושלים להיות עיר בירתו של דוד,[2] והלוא היו ערים אחרות, שנודעה להן חשיבות דתית רבה כבר מימי האבות, כגון: שכם, בית אל וחברון, וזאת – בניגוד לירושלים, אשר הייתה עיר יבוסית?

תחילה נסקור את ההסברים השונים, שניתנו לתמיהה זו, נעריך אותם, ולבסוף נציע את עמדתנו.

תארנים: *ירושלים במקרא; דוד; ספר שמואל; הר המוריה; עקדת יצחק.*

מילות מפתח: *ירושלים במקרא; דוד; ספר שמואל; הר המוריה; עקדת יצחק.*

---

1. על ההבדלים בין התיאורים – ראו למשל י' ידין, **תורת המלחמה בארצות המקרא**, רמת-גן תשכ"ג, עמ' 236-237; ב' מזר, "ירושלים בתקופת המקרא", בתוך: הנ"ל, ערים וגלילות בארץ ישראל, ירושלים תשל"ה, עמ' 28-29; P.K. McCarter, ***II Samuel*** (Anchor Bible), New York 1984; S. Japhet, *I & II Chronicles* (OTL), Louisville, KY 1993; I. Kalimi, "The Capture of Jerusalem in the Chronistic History", **Vetus Testamentum, 52** (2002), pp. 66–79; G.N. Knoppers, **I Chronicles 11-29** (Anchor Bible), New York 2004

2. הנחת היסוד שלנו היא, שלפי ספר שמואל **דוד** הוא זה שבחר בירושלים, אולם ממקורות אחרים עולה, שבחירה זו מיוחסת **לה'**, כגון: "כי בחר ה' בציון" (תה' קל"ב, יג). השוו גם מל"א י"א, יג, לו; מל"ב כ"א, ז; מל"ב כ"ג, כז; תה' ע"ח, סח; דה"ב ו', ו. סוגיה זו מצריכה דיון נפרד, החורג ממסגרת מאמר זה.

1. יתרונה הטופוגרפי של ירושלים

על-פי גישה אחת, בחירתה של ירושלים קשורה בתנאים הטופוגרפיים המיוחדים שלה.[3] התצפית הגבוהה מהמצודה לכיוון ההר באבו-תור מדרום – אפשרה לדוד להתבצר היטב מפני הפלשתים. גם שיפועה הרב של גבעת עיר דוד היווה יתרון.

כנגד דעה זו יש לומר, ש"ירושלים לא שכנה על הדרכים הבינלאומיות הראשיות – 'דרך הים' ו'דרך המלך', שעברו בארץ ישראל וקישרו את מצרים עם סוריה ומסופוטמיה".[4]

יתר על כן, ירושלים הייתה העיר הנמוכה ביותר מבין הערים, הנמצאות בגב ההר.[5]

לשם השוואה נרשום את גובהן של ערים אלו:

חברון ובית-אל: 900 מ' מעל פני הים.

בית-לחם וגבעת-שאול: 800 מ'+ מעל פני הים.

ירושלים: 777 מ' מעל פני הים.

2. קרבתה של ירושלים למקורות מים

מנשה הראל[6] כותב, שקרבתה של ירושלים למעיין הגיחון הייתה גורם חשוב בבחירתה של ירושלים לעיר בירתו של דוד.

לעומת זאת, שאר הערים היו חסרות מקורות מים חיים או שהיו בהן מעיינות דלים.

אולם במקום אחר כתב הראל:

"ירושלים היא העיר השחונה ביותר על פרשת המים של הר יהודה".

הוא אף טען, ששמה הפיוטי של ירושלים, "ציון" (מלשון צייה) עשוי להמחיש טיעון זה.[7]

בעניין זה נראים דבריו של ריכב רובין, הסבור, שעליית קרנה של ירושלים התרחשה "לא בשל תנאי הטבע, אלא למרות מגבלותיהם של תנאים אלה".[8]

---

3. מ' הראל, **זאת ירושלים**, תל-אביב תשל"ג, עמ' 22. הדברים שבו ונתפרסמו בתוך ספרו **הגיאוגרפיה ההיסטורית של ארץ ישראל**, תל-אביב תשס"ב, כרך א.

4. ר' רובין, "ירושלים וסביבותיה: השפעת התנאים הפיסיים על יישובה של ירושלים", בתוך: ש' אחיטוב וע' מזר (עורכים), **ספר ירושלים: תקופת המקרא**, ירושלים תש"ס, עמ' 10. על דרכים אלו – ראו י' אהרוני, **ארץ ישראל בתקופת המקרא: גיאוגרפיה היסטורית** (מהדורה מתוקנת על-ידי י' אפעל), ירושלים תשמ"ז, עמ' 35-43.

5. מ' הראל, "ציון", בתוך: ש' אברמסקי ומ' גרסיאל (עורכים), **ספר שמואל ב'** (עולם התנ"ך), רמת-גן 1989, עמ' 47.

האם ניתן ללמוד מכאן, שהראל חזר בו מן הדברים, שכתב בספרו 'זאת ירושלים'?

6. הראל (לעיל, הערה 3), עמ' 22. אלון דה-גרוט מייחס בחירה זו ל"תושבי ירושלים הקדומה". ראו מאמרו "מפעלי המים בירושלים בימי בית ראשון", בתוך: ד' עמית ור' גונן (עורכים), **ירושלים בימי בית ראשון: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומרי עזר**, ירושלים תשנ"א, עמ' 124.

7. ראו מ' הראל, "שמות האתרים סביב ירושלים וזיקתם לעבודת המקדש", מחקרי יהודה ושומרון ט (תש"ס), עמ' 39-55 וכן ב**עולם התנ"ך לשמ"ב** ה, עמ' 47 (ראו הערה 5 לעיל).

8. רובין (לעיל, הערה 4), עמ' 11. השוו גם י' קרמון, "ירושלים הרים סביב לה", בתוך: י' אבירם (עורך), **ירושלים לדורותיה: הכינוס הארצי הכ"ה לידיעת הארץ**, ירושלים תשכ"ט, עמ' 108; א' מלמט, "ירושלים בשחר ימיה", בתוך: ד' עמית ור' גונן (עורכים), **ירושלים בימי בית ראשון: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומרי עזר**, ירושלים תשנ"א, עמ' 2.

3. קשריה של ירושלים למסורת האבות

כמה חוקרים טענו, שבחירתה של ירושלים קשורים לזיקתה למסורת האבות:

כך, למשל, כותב בנימין מזר, שדוד חידש את הקשר בין אברהם ובין ירושלים – קשר, שהתחיל בבראשית כב בעת עקדת-יצחק על הר-המוריה:[9]

> במסכת המסורות הקשורות בירושלים משתלב גם הסיפור על עקדת-יצחק, שהרי המקום, בו בנה אברהם את המזבח וקרא לו "ה' יִרְאֶה, אשר יֵאָמֵר היום בהר ה' יֵרָאֶה" (בר' כ"ב, יד), אינו אלא המקום בגורן אַרַוְנה שבהר המוריה. בעת שבחר דויד במקום הזה להקים עליו מזבח והועידו כמקום בית המקדש המרכזי של העם, חידש לכאורה את הקשר בין אבי-האומה לבין ירושלים; להודיע, כי הברית בין אלוהי-ישראל לבין המלך דויד וביתו אחריו, כפי שנתבשר על ידי נתן הנביא (שמ"ב ז', טז ועוד), תהווה חלק מן הברית שנכרתה בין אלוהי-ישראל ובין אבי-האומה (בראשית ט"ו).

פירוש זה הוא בעייתי מכמה בחינות:

א. אמנם פרשנים רבים קשרו בין סיפור העקדה בבראשית כב ובין הר המוריה,[10] אולם אם נדקדק בקריאתנו נמצא, כי השם "**הר** המוריה" **אינו** מופיע בו, אלא "**ארץ** המוריה" (בר' כ"ב, ב).[11]

ב. הקישור בין "הר המוריה" ובין מקום בניית המקדש – נעשה רק בספר דברי הימים, שנכתב בימי בית שני (ראו דה"ב ג, א).
אין כל ראיה, שגם בימיו של אברהם או של דוד כבר ידעו על קשר זה.[12] ומעניין, שכבר בפשיטתא תרגמו את מוריה במשמעות של "אמורי", ובכיוון זה הלכו גם רשב"ם וחזקוני: "'האמוריה', ארץ האמורי". שני הפרשנים גם אינם מזכירים את המילה ירושלים בפירושיהם.

ג. עיון בפרשת העקדה דווקא עשוי להרחיקנו מזיהוי מקום העקדה עם ירושלים:

כך, למשל, נשאל: וכי המרחק בין באר-שבע (מקום הימצאו של אברהם בראשיתו של הסיפור, והמקום, שאליו חזר בסופו – בר' כ"ב, יט) ובין ירושלים הוא "שלושת ימים"? ולא זו אף זו: אם מדובר בירושלים, מדוע נזקק אברהם לקחת עצים לשם?[13]

---

9. ב' מזר, "ימי דוד ושלמה", בתוך: א' מלמט (עורך), **ההיסטוריה של עם ישראל: ימי המלוכה – היסטוריה מדינית**, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 64; הנ"ל, "ירושלים", בתוך: א' שטרן (עורך), **האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל**, ירושלים תשנ"ב, כרך ב, עמ' 613. ראו גם J. Levenson, **Sinai and Zion,** Minneapolis 1985, pp. 94–95

10. ראו למשל **ספר היובלים, י"ח,** יג; יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים א,** יג, ב (סעיפים 224, 226); בראשית רבה נ"ו, טז; תרגום אונקלוס; התרגום המיוחס ליונתן; רש"י; רמב"ן; רד"ק ורלב"ג. השוו ש"א ליונשטם, "מֹרִיָּה, ארץ הַמֹּרִיָּה", **אנצמ"ק, ה,** ירושלים תשכ"ח, טור 460: "ארץ המוריה – שם קדום הוא לחבל ההרים שבו שוכנת ירושלים".

11. יש לתמוה גם על כוגן, שכתב בפתח מאמרו על ירושלים: "כידוע, על פסגת **הר המוריה** ניסה האלוהים את אברהם, כשדרש ממנו להעלות את בנו כקורבן. ראו מ' כוגן, 'העיר אשר בחרתי': ירושלים בראי הספרות הדבטרונומיסטית", **תרביץ, נ"ה** (תשמ"ו), עמ' 301.

12. השוו מלמט (לעיל, הערה 8), עמ' 2. ראו לכל העניין י' קלימי, "ארץ המוריה, הר המוריה ואתר מקדש שלמה בהיסטוריוגרפיה המקראית", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, י"א** (תשנ"ז), עמ' 180-194.

13. ראו N.M. Sarna, *Genesis* (JPS Torah Commentary), Philadelphia 1989, p. 392 ג' ברזילי, "דרך שלושת ימים': למשמעותו של ביטוי מספרי במקרא ובפרשנות הקדומה", בתוך: מ' צפור ומ' אביעוז (עורכים), **מחקרי מורשתנו** ב-ג: ספר זיכרון לצבי בצר, רחובות תשס"ד, עמ' 17-28, ובייחוד עמ' 22-23 והספרות הנזכרת שם.

ד. בפירושו לברי כ״ב, יד כותב ראב״ע: ״וטעם בהר ה׳ יראה – ב׳אלה הדברים׳׳׳.

כוונתו היא ל׳סוד השנים-עשר׳ שלו, הנזכר בפירושו לדברים א׳, ג:

מה שהסתיר והצפין אבן עזרא, בא ר׳ יוסף בן אליעזר טוב עלם הספרדי, בעל ״צפנת פענח״,[14] וגילה:

״כי הר ה׳ הוא הר המוריה, שנבנה בו בית המקדש – כמו שכתוב בדברי הימים ב׳, ג, א, ומשה לא כתב בתורה אֵי זה הר הוא, רק כתב ׳המקום אשר יבחר ה״ (דברים י״ב,יא). משמע שהוא לא ידע אי זה הר הוא; כי לא גילהו השם עד ימי דוד. ואיך אמר בכאן ׳בהר ה׳ יֵרָאֶה׳, שמשמע שיִדָעוֹ משה [...] ולא יתכן שיאמרו כן בימי משה, **ולפי זה לא כתב משה זה הפסוק, רק כתבוהו הנביאים האחרונים״.**

מסתבר אפוא, שהקשר בין דוד ובין ירושלים חל אך ורק במאה העשירית לפסה״נ, ולא בימי אברהם.[15]

ה. מזר כותב, כי דוד בחר ״במקום הזה להקים עליו מזבח והועידו כמקום בית המקדש המרכזי של העם״ (לעיל), אולם על-פי פשוטו של מקרא, קשה לקשר בין סיפור המפקד בשמ״ב כד ובין בחירתה של ירושלים:

סיפור המפקד בנוסחו של ספר שמואל אינו מזכיר כלל את המקדש.

יתר על כן, נושא המקדש כמעט לא נדון בספר שמואל, להוציא חזון נתן (שמ״ב ז׳), שבו נאסר על דוד לבנות בית לה׳.[16] נושא המקדש הודגש רק בגרסה של ספר דברי הימים (דה״א כ״א).[17] הזיקות בין סיפור המפקד ובין סיפור עקדת יצחק[18] אינן מלמדות בהכרח על כך שמדובר באותו אתר בדיוק. לכל היותר, זיקות אלה עשויות ללמד על מגמה להשוות את דוד לאברהם, אך אינן מקשרות בהכרח את גורן ארוונה – למקום, שבו נעקד יצחק.

---

14. יוסף ב״ר אליעזר טוב עלם, **צפנת פענח: פירוש על ראב״ע על התורה,** מהדורת ד׳ הרצוג, קראקא א עמ׳ 112 (פירושו לבראשית כ״ב, יד) תרע״ב. ראו בהרחבה ש׳ ורגון, ״הביקורת הגבוהה לתורה בעיני שד״ל״, **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, י״ג** (תשס״ב), עמ׳ 281-288.

15. השוו גם צ׳ וינברג, ״אתרי המזבח – החוק והמציאות״, **בית מקרא, מ״א** (תשנ״ו), עמ׳ 241-248. קאסוטו כתב, כי ״בצורתם שלפנינו נוסחו הכתובים כנראה לאחר שכבר נעשתה ירושלים מרכז העבודה לאלוהי ישראל״. ראו מ״ד קאסוטו, ״ירושלים בספרי התורה״, בתוך: **ספרות מקראית וספרות כנענית, א,** ירושלים תשל״ב, עמ׳ 96. השוו י׳ אמית, ״מעמדה של ירושלים בספרות התורה״, בתוך: מ׳ גרסיאל ואחרים (עורכים), **עיוני מקרא ופרשנות,** כרך ה: מנחות ידידות והוקרה לאוריאל סימון, רמת-גן תש״ס, עמ׳ 52.

16. על חזון נתן ראו M. Avioz, **Nathan's Oracle (2 Samuel 7) and Its Interpreters,** Bern 2005.

17. ראו מ׳ גרסיאל, ״תיאור מפקד דוד בדברי הימים לאור המקבילה בשמואל״, בתוך: מ׳ גרסיאל ואחרים (עורכים), **עיוני מקרא ופרשנות,** כרך ה: מנחות ידידות והוקרה לאוריאל סימון, רמת-גן תש״ס, עמ׳ 137–160; R.L. Braun, **1 Chronicles** (WBC), Waco 1986, pp. 212–218; S.J. De Vries, *1 and 2 Chronicles* (Forms of the Old Testament Literature 11), Grand Rapids 1989, pp. 177–180; R. Mosis, *U***ntersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes** (Freiburger Theologische Studien 92), Freiburg 1973, pp. 104–124; W. Rudolph, **Chronikbücher** (HAT 21), Tübingen 1955, pp. 141–149; H.G.M. Williamson, **1 & 2 Chronicles** (NCB), Grands Rapids and London 1982, pp. 142–151. אמית (לעיל הערה 15), עמ׳ 49 כותבת בצדק, כי ״לאורך הגרסה המסופרת בשמואל ב כד ובסיומה אין היגד מפורש ואף לא רמז, שמקום הגורן עתיד להיות מקום המקדש״.

18. ראו על כך למשל י׳ זקוביץ, ״מגמתם של סיפורי קניית הנחלות במקרא״, **בית מקרא, כ״ד** (תשל״ט), עמ׳ 17-21; הנ״ל, ״המסורות במקרא על ראשית התקדשותה של ירושלים״, בתוך: ד׳ עמית ורבקה גונן (עורכים), **ירושלים בימי בית ראשון: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר,** ירושלים תשנ״א, עמ׳ 12-22; הנ״ל, **דוד – מרועה למשיח,** ירושלים תשנ״ו, עמ׳ 133 ואילך.

4. ירושלים כעיר ניטרלית

הגישה הנראית לנו היא, שהבחירה בירושלים נבעה בעיקר מטעמים פוליטיים:

בגמרא נחלקו חז"ל בבעיה, אם ירושלים נחלקה לשבטים או לא (יומא י"ב, ע"ב; סוטה מ"ה, ע"ב; בבא קמא פ"ה, ע"ב).

לפי הדעה, שירושלים לא נחלקה לשבטים, הרי בחירתה של העיר נועדה למנוע סכסוכים בין-שבטיים:

ימי השופטים היו מלאים וגדושים בסכסוכים אלה (ראו, למשל, בסיפורים על גדעון, על יפתח ובסיפור על פילגש בגבעה), ופעולתו של דוד נועדה למנוע סיטואציות כגון אלה.

על כך עמד כבר הרמב"ם בספרו 'מורה נבוכים':

> שלא יבקש כל **שבט** שיהיה (מקום) זה **בנחלתו** וישתלט עליו, ותארע בו מחלוקת ומלחמת אחים, כמו שאירע כשביקשו את **הכהונה.** לכן בא הציווי, שלא ייבנה **בית הבחירה** אלא לאחר **הקמת מלך**, כדי שהשליטה תהיה בידי אחד, ויתבטל המאבק...[19]

אמנם הרמב"ם הזכיר עניין זה בקשר לשאלה, מדוע לא נזכרה ירושלים בתורה, אולם דברים אלה רלוונטיים גם לשאלה, מדוע בחר בה דוד.

מרטין נות וג'ון ברייט[20] ציינו, כי מחד גיסא, חברון לא הייתה יכולה לבוא בחשבון כעיר בירתו של דוד, מכיוון שהיא נודעה כעיר הראשית של שבט יהודה, ובחירתה הייתה עלולה להיתקל בהתנגדות מצד שבטי הצפון.

מאידך גיסא, גם עיר כלשהי בצפון לא הייתה יכולה להתקבל על דעתם של שבטי הדרום כעיר בירה.

הניטרליות של ירושלים, שאינה משתייכת לשום שבט, עשויה הייתה להביא להתקבלותה על דעת כל שבטי ישראל.[21]

נוסף על כך, חוקרים רבים מציינים, שירושלים נמצאת על הגבול שבין בנימין ובין יהודה, ומשום כך היא הייתה עשויה לסייע בחיזוק הקשר בין שבטים יריבים אלה.[22]

עם זאת, שלטונו של דוד לא היה נקי ממחלוקות בין שבטי-ישראל:

אלה באו לידי ביטוי במרד אבשלום ובמרד שבע בן בכרי.[23] מחלוקות אלה התעצמו דור אחד לאחר מות שלמה בעת פילוג המלוכה. ירושלים חדלה להיות עוד "עיר שחוברה לה יחדו", אלא

---

19. **מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון,** תרגם מערבית לעברית והוסיף הערות ומפתחות מיכאל שוורץ, תל אביב תשנ"ז.כרך ב' חלק ג' פרק מ"ה עמ' 602.

20. M. Noth, **The History of Israel** (trans. S. Goodman), London 1960, pp. 189–190; J. Bright, **A History of Israel,** London 1972, p. 195

21. כך גם א' אורבך, **המדבר וארץ הבחירה** (תרגם מגרמנית: ד' אור), תל-אביב תשי"ח, כרך א, עמ' 220; מקארטר (לעיל, הערה 1), עמ' 141-142; ש' ייבין, "דוד", **אנצמ"ק, ב,** ירושלים תשי"ד, עמ' 631; כוגן (לעיל, הערה 11), עמ' 303.

22. Z. Kallai, **Historical Geography of the Bible: The Tribal Territories of Israel,** Jerusalem/Leiden 1986, pp. 283-284.

23. ראו מ' גרסיאל, **מלכות דוד: מחקרים בהיסטוריה ועיונים בהיסטוריוגרפיה,** תל-אביב תשל"ה; ח' רביב, **מבית אב לממלכה: ישראל בתקופת המקרא,** ירושלים תשל"ט, עמ' 129-132; תמימה דוידוביץ, "מרד שבע בן בכרי – רקעו, מהלכו ותוצאותיו: **עיונים בספר שמואל ב' פרק כ', תלפיות** (תשמ"ה), עמ' 20-32.

הפכה להיות עירם של יהודה ובנימין בלבד. יתר שבטי ישראל נהו אחר הפולחנים, שהנהיג ירבעם בבית-אל ובדן.

ניסן אררט

שני מפגשים ליד באר המים בארם נהרים
– ניתוח אינטרטקסטואלי של שני הסיפורים –

תקציר

*המאמר נזקק לפרשנות-פנים-מקראית (אינטרטקסטואלית) – כדי להתמודד עם הצעה פרשנית לסיפור "החיזור אחר רבקה" (בראשית כ"ד), שעל פיה "העבד", ולא אחר, היה החתן המחוזר (מנחם פרי **באלפים** תשס"ו).*

על-פי הצעתנו, מתברר, כי סיפור המפגש בין יעקב ובין רחל ליד הבאר בחרן והדיו בבית לבן (בראשית כ"ט) – עשוי לשפוך אור על המפגש בין עבד אברהם ובין רבקה ליד באר המים בעיר נחור ועל הדברים בבית בתואל (בראשית כ"ד).

בשני מאמרים שפרסמתי לאחרונה בכתב העת "שאנן"[1] – נדרשתי לפרשנות-פנים-מקראית,[2] דהיינו: ניתוח אינטרטקסטואלי של סיפורים מקבילים במקרא.[3] בדרך זו ביקשתי לפתור בעיות, שנתעוררו בביקורת המקרא.

במאמר זה אבקש להידרש למתודה פרשנית זו – כדי להתמודד עם הצעה פרשנית לסיפור "החיזור אחר רבקה" (בראשית כ"ד), שעל פיה "העבד", ולא אחר, היה החתן המחוזר.[4]

תארנים: *מקרא, פרשנות-פנים-מקראית, דרמה.*

מילות מפתח: *אברהם ויצחק, עבד-אברהם ורבקה, לבן הארמי, יעקב ורחל, מפגש אצל הבאר.*

---

1. "מעשה-המרגלים בדרמה ובנאום – עיון אינטרטקסטואלי", **שאנן**, שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך חיפה, תשס"ג, עמ' 33-56.

   "מעמד הר סיני ב'דרמה' וב'נאום' – עיון אינטרטקסטואלי", **שם**, תשס"ד, עמ' 17-37.

2. ראו ירושלמי ראש השנה פ"ג ה"ה: דברי תורה עניים במקומן, ועשירים – במקום אחר. וראו מ' וייס, "מלאכת הסיפור במקרא", **מולד**, תשרי תשכ"ג, עמ' 402-406; ובתוך **מקראות ככוונתם**, ירושלים תשמ"ח עמ' 293-334.

3. ראו י' זקוביץ, **מבוא לפרשנות פנים מקראית**, אבן יהודה 1992.

   י' זקוביץ, **מקראות בארץ המראות**, ישראל 1995.

   G.R. O`say, "Intertextuality", in J.H. Hayes (ed.). **Dictionary of Biblical Interpretation, vol. 1,** Nashville 1990, pp. 546-548

4. ראו מנחם פרי, "עזר כנגדו – רבקה וחתנה העבד, והקואליציה של אלוהים עם הנשים בסיפור המקראי", **אלפיים 29**, תל אביב תשס"ו 2005, עמ' 193-214.

נראה לי, כי סיפור המפגש בין יעקב ובין רחל ליד הבאר בחרן והדיו – בבית לבן (בראשית כ״ט) – עשוי לשפוך אור על המפגש בין עבד אברהם לבין רבקה ליד באר המים בעיר נחור ועל הדברים בבית בתואל (שם כ״ד).[5]

מטבע הדברים, תסתמך פרשנותנו על ההבנה הכללית של הסיפור (בבראשית כ״ד), שאנו רואים בו דרמה במבנה אפיזודי.[6]

כמו-כן נתייחס לאחד הערכים המרכזיים בהשקפת העולם של המקרא, הבא בו לכלל ביטוי: מעשה ה ח ס ד של האדם – ואלהים גומל ה ח ס ד.[7]

לפיכך נראה לי, כי שניים מגיבורי הדרמה מתוארים כ׳גומלי-חסדים׳ (בלשון חז״ל): העבד-האיש, זקן-ביתו של אברהם, והנערה-העלמה, רבקה, בת-בתואל, שהרי שניהם מוכנים לוותר על רווחתם האישית למען הזולת.

לעומתם, לבן, הגיבור השלישי במחזה, מתואר כ׳ערום׳, המעמיד את רווחתו, את אנוכיותו – במרכז.

ומה על יצחק, הגיבור הרביעי?

הוא מוצג כ׳תמים׳ – באמונתו המוחלטת באלהים יחיה.

גם הגיבור הנסתר של הסיפור (ושל המקרא כולו) – ׳אלהים׳ – מתגלה בדרמה זו בפן ׳החסד׳ שבו – בשם ה ו י ה[8] – בהבלטה מרובה ביותר בטקסט: ללמדך, כי האל, המשגיח על בריותיו – ***אל רֳאִי*** (ט״ז, יג) – הוא שהסב את נישואי יצחק לרבקה – לקיים את ׳דבר האלהים׳ לאברהם (כהשבעתו לעבדו הנאמן). לא מקרה (=גורל עיוור) ולא נחש מאגי (של העבד-האיש) – זיווגו בין השניים, אלא ***מד׳ יצא הדבר*** (כ״ד, נ) – כמאמר לבן ובתואל. לפיכך, בשיא המחזה (כ״ד, כז) – מכריז העבד ואומר: ***ברוך ד׳ (אל-החסד), אשר לא עזב ח ס ד ו וַאֲמִתּוֹ מעם אֲדֹנִי.***[9]

היחסים מלאי האימון שבין אברהם ועבדו – כמו האהבה והדאגה לבנו, יצחק – מוצגים בפתיחת הסיפור (כ״ד, א-ב): ***ואברהם זקן בא בימים, וד׳ ברך את אברהם בכל. ויאמר אברהם אל עבדו, זקן ביתו, הַמֹּשֵׁל בכל אשר לו: שים-נא ידך תחת ירכי*** וגו׳.

הכתוב (בקריאתנו) מניח, כי אברהם, הזקן ***בא בימים***, לא העלה על דעתו לעשות את הדרך הארוכה לחרן, ולפיכך, נעזר ***בעבדו, זקן ביתו*** (מן הסתם – במיטב שנותיו):[10]

---

5. המפגש ליד הבאר שבשולי הישוב – מצוי עוד במקרא, ומקום זה משמש מקום להיכרות הזר עם יושבי המקום. כך, משה, הבורח מפני פרעה: ***וישב בארץ מדין – וישב על הבאר.*** (שמות ב׳, טו2). ואפשר גם דינה הסקרנית: ***ותצא דינה ... לראות בבנות הארץ*** (ליד באר המים) – ***ויירא אתה*** (שם) ***שכם*** (בראשית ל״ד, א-ב).

6. ראו ניסן אררט, **הדרמה במקרא,** ירושלים, תשנ״ז, עמ׳ 41-55.

7. ראו ניסן אררט, **אמת וחסד במקרא,** ירושלים תשנ״ג, עמ׳ 25-27.

8. ראו שמות רבה פרשה ג׳ (ו) ופרשה ל״ג (ד): בכל מקום שנאמר ד׳ – מידת רחמים; בכל מקום שנאמר אלהים – מידת הדין.

9. ראו, שם, **הדרמה במקרא,** עמ׳ 44: מערכה ראשונה – עבד-אברהם איש-החסד; מערכה שנייה – רבקה נערת-החסד; מערכה שלישית – לבן-הארמי הערום; מערכה רביעית – יצחק בחסדי-האהבה. שימו-לב: מערכה ראשונה: ב י ת אברהם **בארץ כנען**; מערכה שנייה: ב א ר בעיר נחור **בארם נהרים**; מערכה שלישית: ב י ת בתואל ולבן **בארם-נהרים**; מערכה רביעית: ב א ר לחי ראי **בארץ כנען**.

10. ״עבד״, כאן, תואר של כבוד – כמו ״עבד-מלך״ נאמן. ראו צבי רדי, חיים רבין, **המלון החדש לתנ״ך,** ירושלים, 1989, עמ׳ 415.

אהבת אברהם לבנו ודאגתו לייעודו – מתגלים באופן שהוא מתייחס אליו בדבריו ***לעבדו***, איש אמונו: הוא חוזר ואומר באהבה: ***לבני, לבני יצחק, בני, לבני, בני***; ובתגובת העבד (אפשר אליעזר)[11] – ***בנך***. האמון, שאברהם נותן בעבדו, מתבטא במעשה שהוא עושה – כמעשה יעקב בבנו, יוסף (בראשית מ"ז, כט):

שים נא ידך תחת ירכי – ועשית עמדי חסד ואמת.

העבד, המודרך על ידי אברהם, יודע בדיוק מהו היעד (כמצוין בשיחתם – ***שם, שמה, משם, שמה***): (כ"ד, י-יא) ***ויקם וילך אל ארם נהרים, אל עיר נחור – ויברך הגמלים מחוץ לעיר אל באר המים לעת ערב, לעת צאת הַשֹּׁאֲבֹת.*** העיר, הסמוכה לחרן, העיר הגדולה, מצוינת בתעודות קדומות כתל-נחירי או כנחור.[12]

אולם בבואו אל היעד – עיר נחור – נעדר הכינוי "עבד", במכוון, מסיפור הדברים. פעולותיו ותפילתו (יא-יד): ***וַיַּבְרֵךְ הגמלים – – – ויאמר – – – הַקָּרֶה נא לפני היום*** – – – ניתנים בגוף שלישי; ובעודו מחכה לראות, אם הצליחה תכניתו (כמבואר להלן) – מכנהו הכתוב "הוא" (טו): ***ויהי הוא טרם כלה לדבר – והנה רבקה יֹצֵאת:***

"הוא" מתאר אפוא מצב-ביניים:

הוא כבר לא "עבד", בשליחות אברהם, אך טרם חש עצמו "איש" פלאי,[13] הפועל בשליחות אלוהים.[14] לפיכך, בראשית המפגש עם רבקה, עדיין מכנהו הכתוב (יז) בשם עבד: ***וירץ העבד*** – – ***ותאמר: שתה, אֲדֹנִי*** – – –; אולם, לאחר שהצליחה תכניתו (כ2): ***ותשאב לכל גמליו***, מעניק לו הכתוב את התואר הנכבד "האיש".[15]

משמעותו, על-אתר, מתבארת מלשון הכתוב (כא): ***והאיש משתאה לה, מחריש לדעת, ההצליח ד' דרכו, אם לא.***

"האיש" מציין אדם, הפועל ביזמתו וחש עצמו פועל בשליחות ד' (מעשה של "חסד ואמת") ומעורר השתאות ופליאה אצל הזולת.

משמעות זאת של "האיש" הפלאי – בעיני רבקה, לבן וכל בית נחור – עומדת במבחן הכתובים עד תום הסיפור, כאשר (סא1): ***ותקם רבקה ונערֹתֶיהָ ותרכבנה על הגמלים ותלכנה אחרי האיש*** – הפלאי – אתנחתא; ואפשר סוף פסוק: המשימה בארם נהרים נשלמה.

לפיכך, במקביל לָאָמוּר בפתיחת הסיפור (י-יא): ***ויקח העבד עשרה גמלים – – – וילך אל ארם נהרים, אל עיר נחור*** – אומר לנו הכתוב כאן בסיום הסיפור (סא2): ***ויקח העבד את רבקה וילך***

---

11. זיהוי העבד עם אליעזר מצוי בבראשית רבה פרשה נ"ט. המדרש (שם, ח) לומד מן הכתוב ***זקן ביתו*** – שהיה זיו איקונין שלו דומה לו; ***הַמֹּשֵׁל בכל אשר לו*** – שהיה שליט ביצרו כמותו. רוצה לומר: אליעזר הזדהה עם אדוניו הזדהות מלאה כאיש חסד – עד כדי ביטול אישיותו העצמית. אפשר, שמכאן נובעת השמטת השם אליעזר, והוא נקרא: ***בן משק ביתי*** (ט"ו,ב) – בלבד.

12. ראו **עולם התנ"ך, בראשית,** 1982, עמ' 156.

13. השוו "האיש" ומנוח – שופטים י"ג, י-יג; יז-יט: ***והוא פלאי – – – [והוא] מַפְלִא לעשות.***

14. שימו לב: התואר "הוא" חוזר ומצוין בסיפור, שעה שנדמה ל"עבד", כי סיים את שליחותו (נג-נו): ***ויוצא העבד*** – – – ***ויתן לרבקה ומגדנת נתן לאחיה ולאמה. ויאכלו וישתו*** (לסיום העסקה), ***הוא והאנשים אשר עמו.*** מכאן ואילך – הדברים אמורים בגוף שלישי: ***ויאמר: שַׁלְּחֻנִי לאדני*** – – –

15. השוו לגבי יצחק – בראשית כ"ו, יג; ולגבי יעקב – שם, ל', מג ועוד במקרא.

– אל אדוניו, אברהם, היושב בארץ הנגב;[16] לָשָׁם אמורה להגיע השיירה, שיצאה מארם נהרים, והיא נושאת עמה את האשה היעודה ליצחק, בנו.

נשוב עתה אל האמור בראשית הסיפור, וננסה להבין אותו מתוך השוואה אל הסיפור המקביל – הגעת יעקב אל חרן:

ראינו לעיל, כי עם בואו לעיר-נחור, "העבד" הופך ל"הוא", שעה שהוא מגלה יזמה ופועל למימוש השליחות על-פי תכניתו. הכתוב (יא) מגלה לנו, כי אינו פוקד את משפחת אדוניו, בהגיעו אל היעד – ***עיר נחור*** – מקום מגורי רבקה, בת בתואל, בת נחור, אחי אברהם, אלא חונה ***מחוץ לעיר אל*** (ליד) ***באר המים*** (דווקא).

בבחירת המקום והשעה – ***לעת ערב, לעת צאת השֹאבֹת*** – נראה לי, כי הקורא מתבקש לערוך השוואה לסיטואציה דומה –הגעת יעקב אל יעדו בחרן, ומתוכה ילמד, מהי תכניתו היזומה של "האיש".[17]

בדומה לסיפורנו – מצטווה יעקב (כ"ח, א-ב): ***לא תקח אשה מבנות כנען! קום לך פדנה ארם ביתה בתואל, אבי אמך*** – – – (י) ***ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה*** – – – (כ"ט, א-ב) ***וישא יעקב רגליו, וילך ארצה בני קדם – וירא – והנה באר בשדה*** – – – (ד-ו) ***ויאמר להם יעקב: אחי, מאין אתם? ויאמרו: מחרן אנחנו! ויאמר להם: הידעתם את לבן, בן נחור? ויאמרו: ידענו! ויאמר להם: השלום לו? ויאמרו: שלום. והנה רחל בתו באה*** (עומדת לבוא) ***עם הצאן*** – – –

על יסוד מידע זה (י-יג): ***ויהי כאשר ראה יעקב את רחל, בת לבן, אחי אמו*** – – – ***וַיַּשְׁקְ את צאן לבן אחי אמו – וַיִּשַּׁק יעקב לרחל וישא את קֹלו ויבך.***

ורק עתה: ***ויגד יעקב לרחל, כי אחי אביה הוא*** (קרוב-משפחה), ***וכי בן רבקה הוא.***

ומיד: ***ותרץ ותגד לאביה. ויהי כְּשְׁמֹעַ לבן את שֵׁמַע יעקב, בן אחֹתו – וירץ לקראתו, ויחבק לו, וינשק לו, וַיְבִאֵהוּ אל ביתו.***

וכאן, בבית, חוזר יעקב ומגולל את האירוע הפלאי אצל הבאר: ***ויספר ללבן את כל הדברים האלה*** – כאומר: **מד' יצא הדבר**! רחל היא האשה המיועדת לי בחסדי-האלהים.

סביר להניח, כי הסיפור הפלאי על שאירע ליד הבאר בעיר נחור ליד חרן, העיר הגדולה – היו לו מהלכים – הן בבית אברהם והן בבית נחור.[18]

נמצא, ש"העבד", כמו יעקב, בא תחילה אל הבאר – כדי ללקט מידע על שלום בתואל, בן נחור, ועל בתו, רבקה, היעודה ליצחק, בן אברהם.

מידע זה אכן הושג – כדברי הכתוב (כ"ד, טו-טז): ***ויהי הוא טרם כלה לדבר – והנה רבקה יֹצֵאת, אשר יִלְדָה לבתואל, בן מלכה, אשת נחור, אחי אברהם – וכדה על שכמה; והנערה טֹבַת-***

---

16. אברהם אינו יושב קבע, אלא נודד – כלשון הכתוב (כ',א): ***ויסע משם אברהם ארצה הנגב – וישב בין קדש ובין שור – ויגר בגרר.*** לאחר מכן התגורר אברהם בבאר שבע ובחברון. במרחב זה (שבין ***קדש*** שבאדום – במזרח; ובין ***שור***, שבגבול מצרים, במערב) מצוייה (ט"ז, יד): ***באר לחי ראי*** – ***הנה בין קדש ובין ברד***, הנזכרת בהמשך הסיפור כאן (סב) – כמסתבר במדבר באר שבע (כ"א, יד2).

17. כטענת המחבר (עמ' 193), שמאחורי כל סיפור מקראי 'חבוי' סיפור נגדי.

18. יצויין: לבן מכיר באלהים (ל"א,כד) ומעיד באלהים (נ-נג): ***אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו.*** משום-כך נבדלות משפחות נחור מן הכנענים, באמונתם המונותאיסטית; ולפיכך נשלח יעקב (וכן "העבד") לקחת אשה ממשפחת נחור, אחי אברהם, בחרן.

מראה מאד, בתולה, ואיש לא ידעה. דברי הכתוב מקבילים למה שאמר, בקיצור, בבית (מה): ***אני טרם אכלה לדבר אל לבי – והנה רבקה יֹצֵאת, וכדה על שכמה.***

לאחר מכן (כפי שניתן להילמד מסיפור יעקב ללבן על אודות האירוע הפלאי אצל הבאר) יוזם "האיש" – על דרך מעשה הנחש או על דרך מבחן האופי (כהבנת קוראי הסיפור בקריאה ראשונה) – את תכניתו: להציג את המפגש בינו ובין רבקה כאירוע פלאי – מעשה של חסד אלוהי, האמור לעורר בכל שומע 'ירא אלהים', במשפחת נחור, את המסקנה: ***מד' יצא הדבר!*** – רבקה חייבת להינשא לחתן המרוחק.[19]

ואכן "האיש" שוזר את "החסד" (האידאה המרכזית בסיפור) בפתח תפילתו ובסיומה (יב-יד): ***ויאמר: ד', אלהי אדֹני, אברהם, הַקְרֵה נא לפני היום וְעֲשֵׂה חסד עם אדוני, אברהם – – – ובה אדע, כי עשית חסד עם אדוני.***

בהמשך, מתפרשת "ההצלחה" של התכנית – כחסד אלהי (כא): ***והאיש משתאה לה*** *(מתבונן, תמה עליה),* ***מחריש*** (מתאפק, שותק וממתין) ***לדעת, ה ה צ ל י ח ד' דרכו אם לא.***

ומשהצליח (כו-כז): ***ויקד האיש, וישתחו ויאמר: ברוך ד', אלהי אדוני, אברהם, אשר לא עזב חסדו וַאֲמִתּוֹ מעם אדֹני. אנכי בדרך נחני ד'*** (אל) ***בית אחי אדֹני.***

מסתבר, כי גם תפילה זו השמיע "האיש" (כדרך המחזה) – לעצמו בקול – ולאוזני רבקה, ולכן מיד (כח): ***ותרץ הנערה ותגד לבית אמר כדברים האלה*** – מקביל אל האמור במפגש יעקב ורחל (כ"ט,יב): ***ויגד יעקב לרחל, כי אחי אביה הוא, וכי בן רבקה הוא – ותרץ ותגד לאביה.*** בשני המקרים מביאה הנערה את סיפור הדברים המופלאים, שאירעו ליד הבאר.

משנתרשם לבן מן הנזם ומן הצמידים (ל): ***וכשמעו את דברי רבקה, אחֹתו, לאמר: כה דבר אֵלַי האיש*** – המפליא לעשות, החליט לבדוק את הדברים מקרוב: ***ויבֹא אל האיש*** – ואכן הדברים מאומתים: ***והנה*** הוא ***עֹמֵד על הגמלים על העין.***

לבן מתרשם מן "האיש" רב-החסד (לא) ***ויאמר: בוא, ברוך ד'! למה תעמד בחוץ, ו(הרי) אנכי פִּנִּיתי (את) הבית, ו(את ה)מקום – לגמלים?!***.

כשהעבד חש בהתקרבות תכניתו אל 'השיא' – שעה שישא דברים לפני מארחיו הנדיבים – (לב-לג): ***ויבא האיש הביתה – – – ויאמר לא אֹכַל, עד אם דברתי דברי! ויאמר: דַּבֵּר.***

בפתיחת דבריו הוא מציג את עצמו (לד): ***עבד אברהם אנכי!***

בגופם של הדברים (כבמעשה אברהם בהשבעתו אותו) מציג העבד תחילה את ייחודו של החתן הנעלם (לו): ***בן לאדֹני*** – האהוב (ובהמשך – שלוש פעמים ***לבני),*** אך את עיקר נאומו הוא מקדיש לשכנוע המאזינים, כי תפילתו על עין המים (***כי עשית =*** [תעשה] – ***חסד עם אדני***) וציפייתו (***לדעת, ה ה צ ל י ח ד' דרכי אם לא***) – אכן נתגשמו בחסדי האל.

לפיכך חוזר לשון "ההצלחה" – בפרשנותו להשבעת אברהם (מ): ***ויאמר אלי: ד', אשר התהלכתי לפניו, ישלח מלאכו*** (השווה כ"ד, סוף ז) ***אִתְּךָ והצלי ח דרכך;*** ובמשמעות, שהוא נותן לתפילתו

---

19. ראו קריאת אנדרו שיין, המציע פרשנות זו ל'מבחן' – כפתרון לבעיה של "העבד": כיצד הוא יוכל למכור סחורה – בלא שהקונה יראו אותה?

A. Schein, "The Test of Rebecca", ***Tradition* 31: 4**, 1997, pp. 23-28.

לרעיון זה שותף גם המחבר (עמ' 210): הוכחה מדהימה כל-כך לאישור, שנותן אלוהים לתכניתו של אברהם, אמורה לחייב גם את לבן ובתואל, ודומה, שלא נותר להם אלא לתת לו את רבקה מיד.

על עין המים (מב): ***וָאֹמַר: ד׳, אלהי אדני, אברהם*** (= כ״ד, יב), ***אם ישך נא מצליח דרכי, אשר אנכי הֹלֵךְ עליה*** (= בה).

לאחר מכן מתאר ״העבד״ את האירועים באורח ענייני, כשהוא שב ומדגיש את הכרת הטובה לאלהים רב-החסד (לעיל כ״ד, כו-כז): ***ויקד האיש וישתחו לד׳. ויאמר: ברוך ד׳, אלהי אדני, אברהם, אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם אדני: אנכי בדרך נחני ד׳*** (אל) ***בית אחי אדני***) – באומרו עתה (מח): ***ואקד ואשתחוה לד׳, ואברך את ד׳, אלהי אֲדֹנִי, אברהם, אשר הנחני בדרך [חסד ו] ואמת לקחת את בת אחי אֲדֹנִי – לבנו.***

וכאן מגיע ״העבד״ אל תכלית נאומו (מט): ***ועתה*** (מכאן המסקנה): ***אם ישכם עושים חסד ואמת את אדני – הגידו לי; ואם לא – הגידו לי, ואפנה על ימין או על שמאל.***

ואכן אחר הפסקה (נ-נא): ***ויען***[20] ***לבן ובתואל ויאמרו: מד׳ יצא הדבר! לא נוכל דַּבֵּר אליך רע או טוב. הנה רבקה*** (לא נערה, אלא אשה!) ***לפניך, קח ולך, ותהי אשה לבן אדֹניך, כאשר דבר ד׳*** – ״דבר״ במשמעות של גילוי אלוהי מופלא[21] – גזר. (השווה ויקרא י׳, ג. מל״א ט״ז, לד).

נרגש מהצלחת תכניתו (רבקה תינתן לחתן הנעלם, ברצון אלהים, שאין לעמוד בפניו – (נב): ***ויהי כאשר שמע עבד אברהם את דבריהם – וישתחו ארצה*** (הודה) ***לד׳*** (על רוב חסדו – כמשמעות שם-הוויה בנאומו ובסיפור כולו).

העבד חשב לתומו, שבזאת תמה שליחותו – וכי לא יזדקק עוד למופת האלוהי – וטעה: אמנם, כנוהל המקובל, לאישור העסקה – (נג) ***ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב ובגדים ויתן לרבקה*** – האשה – לא הנערה! (לאחר ש) ***ומגדנת*** (כבר – עבר מוקדם) ***נתן לאחיה ולאמה.***

לאחר מכן הוסיף וחתם את העסקה, כנהוג, בסעודה (נד): ***ויאכל וישתו הוא***[22] ***והאנשים אשר עמו***.

כאן מסתיימים אירועי היום.

ברם (נד2) אחרי ***ויקומו בבקר – ויאמר*** (״הוא״): ***שַׁלְּחֵנִי לַאדֹנִי.***

להפתעתו (נה), ***ויאמר אחיה ואמה: תשב הנערה*** – הצעירה, לא רבקה, האשה – ***אתנו ימים או עשור, אַחַר תלך.***

לבן, המוכר לנו מהסיפור המקביל בחרן – כמי שהערים על יעקב – לא קיבל, כמסתבר, את הסכמתו של האב, בתואל – למעשה הערמה, שעשה בְּשֻׁלּוּחוֹ של דודו, אברהם ״נשיא האלהים״; לפיכך, בהעדר מופגן של האב ממעמד הפרידה – מנהל לבן את ניסיון הסחיטה בנוכחותה (אפשר הכפויה) של האם בלבד.[23]

---

20. ענ״ה במשמעות ״נשא קול״ – לפתיחת דברים. ראו **המלון החדש לתנ״ך**, ענה 11. הרים קול; מנחם-צבי קדרי, **מילון העברית המקראית** רמת גן, תשס״ו – 2006, הערך השני ענה קל: שר, קרא בקול.

21. ראו שמות ו׳, כח; וראו הושע א׳, ב. (רש״י על-אתר, וכן ב׳דעת מקרא׳). מכאן לשון ״דִּבּר״ (עשרת הדברות) בלשון חז״ל – לציין מצוות שניתנו בגילוי אלוהי (להוציא מפרשנות הנוצרים-המינים).

22. היוזם – ראו קריאתנו – ביאורנו לכתוב לעיל כ״ד,טו: ***ויהי הוא טרם כלה לדבר.***

23. המחבר מנסה לקשור (עמ׳ 212) את ההיפותזה הרדיקלית, שרבקה אכן אינה יודעת את זהותו של העבד אפילו בשלב היציאה לדרך, גם אם אינה פטורה לגמרי מקשיים – – – בחידה עתיקה: ׳היעלמותו׳ המוזרה מן הטקסט של בתואל. פתרונו: השיחה הלילית בין שלושת הגברים מתנהלת בבית האב, ועל כן רבקה, המתגוררת באגף האחר, אינה יכולה לשמוע אותה. (בניגוד לפסוקית האומרת: ***הנה רבקה לפניך*** – ראו הערה 13 על-אתר). *לעומת זאת*, כשפונה העבד לתת מתנות, הוא הולך לבית האם מלווה בלבן (ולמה אין בתואל, האב, מצטרף? אפשר, בשונה מבנו, לבן, הוא ״שונא מתנות״. . .). ולכן המתנות הן רק לרבקה, לאם ולאח, ולא לבתואל. גם בבוקר,

בתגובתו – שוב נזקק העבד למופת האלהי (נו): ***ויאמר*** ("והוא") ***אֱלֹהֶם: אל תאחרו אֹתי, וד' (***אלהי החסד***) הצליח דרכי – שַׁלְּחוני, ואלכה לאדני!***

בתגובה באה, בערמה, הצעת פשרה, כביכול (נז): ***ויאמרו: נקרא לנערה*** (לא האשה), ***ונשאלה את פיה:*** נערה צעירה, מן הסתם, לא תעזוב את בית משפחתה ותלך אחר איש זר אל ארץ רחוקה.

להפתעתם, רבקה אינה משתתפת במשחק (נח): ***ויקראו לרבקה*** (לא "נערה" – ניצבת מולם). ***ויאמרו אליה: התלכי עם האיש הזה*** ?! – נעימת הקול, המצטרפת לביטוי "האיש הזה", ותנועת היד הנלווית אליה – ביטאו יחס של ביטול, זלזול – אם לא שאט נפש – באיש הזר והמוזר.[24]

תשובת רבקה כלה ונחרצה (נח2): ***ותאמר*** (מיד ובתקיפות): ***אלך!***

מכאן ועד סוף הסיפור כובשת רבקה את הבמה על כורחם (נט-ס): ***וישַׁלחו*** (כל בני משפחת נחור – מן הסתם גם בתואל – ליוו) ***את רבקה אֲחֹתָם*** (=בת משפחתם), ***ואת מֵנִקָתָהּ, ואת עבד אברהם ואת אנשיו,*** לאחר ש(מאוחר שהוא מוקדם) ***ויברכו את רבקה ויאמרו לה: אחֹתנו*** (=בת משפחתנו), ***אַתְּ היי לאלפי רבבה – ויירש זרעך את שער שׂנְאיו.***

התמונה מסתיימת בכתוב (סא): ***ותקם רבקה ונערֹתֶיהָ ותרכבנה על הגמלים – ותלכנה אחרי האיש*** –בניגוד לכינויו לעיל (נח): "האיש הזה" – האיש כאן הוא האיש החשוב,[25] המפליא לעשות.

מכאן ואילך חוזר "העבד" למלא את שליחותו – כדברי הכתוב (סא2): ***ויקח העבד את רבקה ויֵלך*** (בהיפוך הכיוון, אשר ממנו יצא (כ"ד,י): ***ויֵלך אל ארם נהרים***): העבד הולך אל מקום מגורי אברהם (כ',א): ***ארצה הנגב***[26] – מקום משכן בנו, יצחק – כמבואר בסמוך (סב2): ***והוא יושב בארץ הנגב.***

וכך, במערכה האחרונה של הדרמה (סב-סז), מתחולל המפגש בין החתן הנעלם – יצחק (ובשמו המפורש – שישה אזכורים בקטע כה קצר]) – ובין רבקה, הנערה, ההולכת אחר "האיש" המופלא, כשהיא סקרנית לראות את מי שאמור להיות אדוניה (סב-סה):

ויצחק בא מבוא (מן הדרך ***בואכה*** – המובילה אל) ***באר לחי רֹאִי – והוא*** (בהיותו אותה שעה) ***יושב בארץ הנגב*** (עם אביו אברהם – כמבואר לעיל). ***ויצא יצחק לשוח בשדה*** (במרחב הפתוח) ***לפנות ערב – וישא עיניו וירא והנה גמלים באים.***

מן הסתם, הבין,כי הם אותם (י): ***עשרה גמלים מגמלי אדֹניו,*** שנטל עמו ***העבד.***

לעומתו, רבקה, המיודעת על ידי העבד, כי הגיעו אל קרבת בית אברהם, משערת, כי החתן הנעלם הוא האיש, המתגלה לעיניה מרחוק, ועל-כן, לאחר ש***תשא רבקה את עיניה, ותרא את***

כשהעבד מבקש לקחת את רבקה, ברור, שהוא פונה לבית האם ,ובתואל איננו שם, ומדברים אל העבד רק לבן והאם.. (וקשה: מדוע יימנע האב מלהיפרד מבתו, בצאתה מבית אמה, בדרכה לארץ רחוקה?).

24. ראו ירמיה כ"ב,כח, ל: ***העצב נבזה נפוץ האיש הזה, כניהו, אם כלי אין חפץ בו*** – – – ***האיש הזה*** – – – ***לא יצלח*** – – – וראו דברים כ"ב, טז: ***את בתי נתתי לאיש הזה*** – – – והשוו במדבר י"א, יב; חגי א',ב; ב',יד ועוד במקרא.

25. השוו לדברי חז"ל על הכתוב (שמות ב',כא): ***ויואל משה לשבת את האיש – ויתן את צִפֹּרָה, בתו, למשה*** – בתנחומא שמיני ט: ואין אומרים 'איש' אלא לאדם חשוב.

26. ראו הערה 16 לעיל.

יצחק – ***ותפל מעל הגמל*** (רכנה כלפי מטה על מנת לברר)[27] ***ותאמר אל העבד: מי האיש הלזה***[28] ***הַהֹלֵךְ בשדה לקראתנו?***

רבקה מתרשמת מן ***האיש*** הנראה מרחוק, ההולך במודע לקראת ***העבד*** והשיירה. ולפיכך, משמתברר לה, כי האיש הוא אכן אדוניה[29] – ***ויאמר העבד: הוא אֲדֹנִי!*** – (והיא מיד) ***ותקח הצעיף ותתכס.***[30]

המחזה מסתיים בגלגול, חוזר בשלישית, של ***הדברים*** הפלאיים ***האלה*** (כח2) אשר אירעו – ***על עין המים;*** ותוצאותיהם – כי ***מד' יצא הדבר*** (נ)!

לשון הדברים כאן קצרה, והיא ניתנת להרחבה (סו):

ויספר העבד ליצחק את כל הדברים אשר עשה:

ברובד ***הגלוי*** – אשר עשה ***העבד*** ; ברובד ***הנסתר*** – אשר עשה ***אלהים***, ברוב חסדו, עם אדוניו – כלשון הכתובים (סוף יד): ***ובה אדע, כי עשית חסד עם אדוני;*** (מט) ***ועתה אם ישכם עֹשִׂים חסד ואמת עם אֲדֹנִי, הגידו לי.*** רוצה לומר: רבקה היא הכלה היעודה – כי (נ) ***מד' יצא הדבר!***

לפיכך (סז) נושא יצחק את רבקה לאשה, ובמסגרת המאהל ('אהל' = משפחה) של בית אברהם – מכניס אותה לאהל אמו – כלשון הכתוב (עבר מוקדם): ***ויביאה יצחק האהלה שרה אמו*** (לאחר ש) ***ויקח*** (נשא) ***את רבקה ותהי לו לאשה***[31] – מן הסתם, בנוכחות אביו וכל בית אברהם.

ולסיום "טוב" של סיפור הדברים – מציין הכתוב, בהבלטת יתר: ***ויאהבה*** – ביטוי נדיר במקרא;[32] ומקבילתו, מבחינת הסיפור, על העין בחרן, הכתוב (כ"ט, יח): ***ויאהב יעקב את רחל.*** הכתוב מוסיף ומבאר: עם נישואיו לרבקה – יצחק, שכבר ראינוהו לעיל (סב) בלתי-תלוי באביו, אברהם: ***ויצחק בא מבוא באר לחי ראי – והוא יושב בארץ הנגב*** – בסמוך למאהל של אביו[33] – משלים עתה את 'בגרותו' – והוא נפרד גם מתלותו הריגושית באמו שרה (סז2): ***וַיְנַחֵם יצחק אחרי אמו.***

יצויין, כי בפרשנותנו קיבלנו את הטענה של מנחם פרי (עמ' 193), שמאחורי כל סיפור מקראי 'חבוי' סיפור נגדי, וכי הסיפור הנגדי הזה משתתף בקונפליקט של אידאולוגיות, אלא שאנו קראנו בדרך אחרת את שמתחולל במפגש שבין העבד ורבקה – בעימות עם הסיפור הנגדי על אודות המפגש שבין יעקב ורחל:

גם אנו ראינו בסיפור המקראי (שם בהמשך עמ' 193) זירה של דיאלוגיות אידאולוגית, רב-קוליות של פרספקטיבות ושל אג'נדות אנושיות מתנגשות, שבסופו של דבר משועבדות לתכנית

---

27. השוו מל"ב ה', כא; ובדומה – יהושע ט"ו, יח = שופטים א',יד (הפועל: צנ"ח).
28. ראו א' אבן שושן, **המלון החדש**, ירושלים 1972, עמ' 270: "הלזה" – מלת רמז לזכר הנראו מרחוק.
השוו בראשית ל"ז, יט: ***הנה בעל החלומות הלזה בא.***
29. השוו תהלים מ"ה, יא-יב.
30. כמסתבר, כדרך הנשים הארוסות, בארם נהרים – בבית נחור, ושלא כמנהג הנשים בבית אברהם.
ראו בראשית כ', טז. זאת – כדי למנוע טעות חוזרת (כפי שיקרה ליצחק ולרבקה). שרה מסתגלת לנוהג המקומי – ומתכסה ברעלה – לציון היותה נשואה.
31. כאן נראו לנו לסיים את הכתוב באתנחתא.
32. ראו בראשית כ"ט,יח; ל"ד, ג; שופטים ט"ז, ד; שמו"ב י"ג, א; אסתר ב', יז; דהי"ב י"א, כא. שמ"א י"ח, כ הוא הדוגמה היחידה בתנ"ך, במצוינת בה אהבת אשה את הגבר.
33. כלשון הכתוב שהבאנו לעיל (כ',א): ***ויסע משם אברהם ארצה הנגב.***

אלוהית עליונה. אלא שהאג׳נדות שעלו לנו – שונות משל המחבר, והתכנית האלוהית העליונה, שנתגלתה לנו – רחוקה מזו שהציג המחבר בניגוד לעלילה, שמצטיירת מקריאת המחבר – בקריאתנו אנו (עמ׳ 234):

העלילה, העולה מן הטקסט המקראי, נתפסת כעלילה בהשגחה אלוהית, כביטוי לרצון אלוהי – כלשון המחבר.

אנו השלמנו אותה, כהצעת המחבר (עמ׳ 238), בדרך של מילוי פערים:

אלוהים פועל בעלילה, ועלינו לשחזר את כוונותיו. ואכן מצאנו בקריאתנו – כבקשת המחבר (עמ׳ 217) – מקום לאלוהים עושה-החסד.[34]

על יסוד האמור לעיל, נראה לנו להשיב בחיוב, על שאלת המחבר (עמ׳ 217): האין הקריאה שלי במכלול המקראי הפוכה-להכעיס, (והיא) השותלת בטקסט קולות שאינם שלו?

34. ובכך שחררנו את אלוהים – מלקנטר (עמ׳ 198); מאירוניה עצמית (עמ׳ 221); מלהתעלל (עמ׳ 247) ומלטרוף את הסדר הטבעי (עמ׳ 248).

חננאל מאק

דרכי פרשנות וערכי אמינות –
משמעויות שונות למלה חנם בספר איוב

תקציר

*המילה **חנם** מופיעה בספר איוב ארבע פעמים (א׳, ט; ב׳ ג; ט׳, יז; כ״ב, ו), וכדברי מרטין בובר, היא משמשת בתפקיד מילה מנחה בספר זה. בובר מציין בקצרה את קיומן של שתי משמעויות למלה **חנם**: אחת – בהוראה: ׳ללא גמול׳, והאחרת – בהוראה: ׳ללא סיבה׳. ובניסוח אחר: האחת – ׳ללא הצדקה׳, בלא שיהיה המעשה מוצדק כעונש או כפרס על מעשי העבר, והאחרת: ׳בלא תוצאה או שינוי בעתיד׳.*

*מתברר, שבכל ארבעת המופעים של המילה ניתן לפרשה בשתי הדרכים: ׳החנם ירא איוב אלוהים׳ – הלא בכך הוא גומל לך על חסדיך, או: בכך הוא מבטיח את עתידו ברוב חסדך; וכן ׳ותסיתני בו לבלעו **חנם** – אעפ״י שלא חטא בעבר, או: והנה לא חטא גם לאחר האסונות; וכן ׳כי תחבל אחיך **חנם**׳ – שלא בצדק, או: שלא לצורך, שהרי הדבר אינו מביא לך תועלת.*

*חשוב במיוחד השימוש במלה **חנם** בדברי איוב לאליפז התימני: ׳והרבה פצעי **חנם**׳ – על לא עוול בכפי, או: ולמרות זאת לא אחטא בדבר או במעשה.*

בדרך זו הופכים דברי איוב כאן להצהרת אמונה נרגשת ואמיתית, ולכן יש לראותם כאחד השיאים של ספר איוב.

אנגלית: א9 for naught ב3 without cause ט17 without cause כב 6 for nothing

ארבע פעמים מופיעה המילה **חנם** בספר איוב, וכפי שציין מרטין בובר במאמר קצר, שכתב על ספר איוב,[1] משמשת מילה זו בתפקיד מילה מנחה בספר.[2] במשפט קצר אחד עמד בובר באותו מקום על קיומן של **שתי** משמעויות למלה **חנם**: אחת – בהוראת ׳ללא גמול׳, והאחרת – בהוראת ׳ללא סיבה׳.

תארנים: *מקרא, לשון, פרשנות מקרא*
מילות מפתח: *איוב, חנם, מילה מנחה, מרטין בובר, תורת הגמול, אמונה.*

---

1. מרטין בובר, ״על ספר איוב״, בתוך הקובץ: מ״מ בובר, **דרכו של מקרא – עיונים בדפוסי סגנון בתנ״ך**, ירושלים תשל״ח, עמ׳ 340-342. כל הציטוטים מדברי בובר במאמר זה לקוחים מעמ׳ 341.
2. בובר מרבה להשתמש במונח ״מילה מנחה״, והוא רואה לא פעם בתופעה לשונית זו מפתח להבנה הכוללת של יחידות ספרותיות במקרא. ואמנם, בקובץ: ״דרכו של מקרא״ – כלולים שני מאמרים בנושא זה: הראשון נקרא: ״סגנון המילה המנחה בסיפורי התורה״ (עמ׳ 284-299), ושם השני: ״המילה המנחה ואב-הצורה של הנאום״ (עמ׳ 300-307).

דברים אלה דורשים ביאור, וננסה להבהיר אותם בהמשך. בינתיים נציין, כי מדבריו המעטים והעמומים של בובר בעניין זה – נראה, שהוא רואה את המשמעות המכרעת של המילה במובנה הראשון:

על קובלנתו של האל מול השטן: "...ותסיתני בו לבלעו **חנם**" (איוב ב', ג)[3] – כותב בובר:

"אלוהים רואה את מה שעולל לאיוב – כמעשה שנעשה '**חנם**': לא איוב הוא שגרם לו, אלא ניסיון היה זה, והניסיון נמשך".

על-פי עקרון המילה המנחה – קושר בובר את המילה **חנם** בפסוק זה עם המופעים הנוספים של המילה בספר איוב, כפי שיפורטו להלן.

אין ספק, שצדק מרטין בובר בהצגתו את המילה **חנם** – כמלה מנחה בספר איוב. כמו-כן אין ספק בצדקתו בדבר המשמעות הכפולה של המילה, ואולי לא רק בספר זה, אולם דבריו הקצרים של בובר רחוקים מלהציג את מלוא המשמעות של התופעה, וספק, אם בובר עצמו עמד על מלוא המשמעות של הבחנתו. הדברים מחייבים אפוא הרחבה ודיון נוסף. דיון כזה יגלה היבט מפתיע ורב-ערך בקריאתו הנואשת של איוב המתלונן: "אשר בְּשֶׂעָרָה יְשׁוּפֵנִי, וְהִרְבָּה פצעי **חנם**" (ט', יז), ויציג את הקריאה כאחד **מהשיאים** של האמונה הדתית בספר זה.

*

בהתאם לדו-המשמעות של המילה **חנם**, שעליה עמד בובר – ניתן להבין את שימושיה בספר איוב בשתי דרכים, שאינן רחוקות זו מזו, אבל גם אינן זהות:

לצורך הדיון הנוכחי – נחליף את המונחים של בובר באחרים, נַטְעִים את מרכיבי הזמן – עבר ועתיד – הכרוכים בהם, ונתייחס אליהם באופן כללי בהקשר של תורת הגמול.

כך, במקום המונח: 'ללא סיבה' – נאמר: "ללא הצדקה", כלומר בלא שיהיה המעשה מוצדק – כעונש או כפרס על מעשיו הקודמים של האדם, ואת המונח: 'ללא גמול' – נמיר במונח: "בלא תוצאה", והכוונה – למעשים, שאינם מביאים שינוי או תועלת כלשהם.

עתה נחזור לדיון בשימושי המונחים בספר איוב:

המופע הראשון של המילה **חנם** בספר איוב הוא בדברי השטן אל ה' בתחילת הספר. בתגובה על שאלת האל: "השמת לבך אל עבדי, איוב, כי אין כמוהו בכל הארץ: איש תם וישר ויירא אלהים וסר מרע?!" – עונה השטן: "החנם ירא איוב אלהים?!" (א', ח-ט), והוא ממשיך ומתאר את ההגנה האלוהית על איוב, על משפחתו ועל הישגיו הכלכליים, ומוסיף: "ואולם שלח נא ידך, וגע בכל אשר לו, אם לא על פניך – יברכך!"

נקרא תחילה את דברי השטן, כשהמילה **חנם** מתפרשת בדרך הראשונה: 'ללא סיבה' או ללא הצדקה.

דברי השטן יתפרשו אפוא כך:

יראת אלוהים של איוב באה, לאחר שָׂאַתָּ (=אתה) שַׂכְתָּ בעדו ובעד ביתו ובעד כל אשר לו מסביב (א', י)", ויש לראות בה מעין גמול מהופך, שאותו גמל, כביכול, איוב לאל על חסדיו, אולם, אם ישמע האל לעצת השטן: "שלח נא ידך, וגע בכל אשר לו (שם, יא)", ובכך יפסיק את תמיכתו באיוב – יחוש איוב את עצמו פטור מלהודות לאל ו"יברך"[4] אותו על פניו.

---

3. להלן יסומנו הציטוטים מספר איוב על פי הפרק והפסוק בלבד, וציטוטים מספרי מקרא אחרים יצויינו בצירוף שם הספר.

4. כידוע, משמש הפעל בָּרַךְ בספר איוב גם במשמעות לשון נקייה, כלומר במשמעותו המהופכת: קלל – בצד

ועתה נקרא את אותם פסוקים, כשפשר המילה **חנם** הוא "ללא גמול" או בלא תועלת:

לדברי השטן, ההגנה המלאה, שהעניק האל לאיוב, למשפחתו ולרכושו – לא הייתה מוצדקת מלכתחילה. איוב הבין, שזכה להגנת יתר, וצדקתו המחושבת הייתה מכשיר יעיל לשימור המציאות הנוחה שסבבה אותו.

שיקולי-העתיד של איוב מבוססים אפוא על ניסיון העבר.

"**החנם**", שואל השטן, האמנם בלא שיקולי-תועלת לעתיד "ירא איוב אלהים?!". ברור, שלצדקתו של איוב התלוו שיקולים מעשיים. ואולם ממשיך השטן ואומר: "שלח-נא ידך, וגע בכל אשר לו", ובכך תוכיח לו, שמעשיו אינם מביאים לו תועלת – "אם לא על פניך – יברכך!" (א', יא-יב).

*

המרחק בין שתי הדרכים להבנת המונח **חנם** בדברי השטן אינו גדול, אולם במופע השני של המונח **חנם** בספר – קיים ביניהן מרחק ניכר. במופע זה משתמש האל עצמו במונח **חנם**, והוא כלול בקובלנתו של האל על מעשי-ההסתה של השטן.

אחרי שעמד איוב בניסיון הראשון, פונה ה' אל השטן שנית בלשון דומה מאוד לזו שבמפגש הקודם ביניהם:

"השמת לבך אל עבדי, איוב, כי אין כמוהו בארץ: איש תם וישר, ירא אלהים וסר מרע?!".

כאן נוספים דברי הערכה לאיוב: "ועֹדֶנּוּ מחזיק בתֻּמָּתוֹ", ודברי קובלנה על מעשהו של השטן: "ותסיתני בו לבלעו **חנם**!" (ב', ג).

גם כאן ניתן להבין את המילה **חנם** בשתי משמעויותיה:

לפי הדרך **הראשונה**, טוען האל את הטענה הבאה כנגד השטן:

בעקבות ההסתה שלך – לא שמרתי על עקרונות תורת הגמול, לא גמלתי לאיוב כראוי על מעשיו, ובִלעתי את בניו ואת רכושו **חנם** – שלא כדין ושלא כראוי לו על-פי מעשיו.

בעצת השטן – הפר אפוא האל עצמו את תורת הגמול שלו, ועל כך הוא טוען עתה נגד השטן, שהסית אותו לעשות כן.[5]

על-פי המשמעות **השנייה** של המילה **חנם** תתפרש קובלנתו של האל בדרך זו:

הנה נהרגו בני איוב ובנותיו – על לא חמס בכפם[6] ובכפיו (על-פי ט"ז, יז), וכל רכושו הרב של איוב נהרס כליל. אף על-פי כן לא הועיל הדבר להזיז את איוב מעמדתו, שהרי "בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו, ולא נתן תִּפְלָה לאלֹהים" (א', כב) ו"עודנו מחזיק בתומתו" (ב', ג). נמצא, שעצתך "... ואולם שלח נא ידך, וגע בכל אשר לו, אם לא על פניך יברכך! (א', יא)" – כשלה לחלוטין, ומעשה בילועו של איוב היה לחנם ולא הביא תועלת אף לשיטתך שלך!

שימושו הרגיל, וכך – גם בפרשת נבות היזרעאלי. ראה: מלכים א' כ"א, י, יג.

5. שאלת ההסתה של האל ע"י השטן ומשמעותה התאולוגית היא מן הבעיות החמורות שבספר איוב כולו, אם לא החמורה שבהן. במסגרת זו לא ניכנס לעומקו של הנושא, אבל אין ספק, שהבעיה העסיקה את כל הקוראים והמעיינים בספר איוב. על פי המסופר בתלמוד הבבלי, אמר רבי יוחנן, האמורא הארץ-ישראלי הגדול: "אלמלא מקרא כתוב – אי-אפשר לאומרו: כאדם שמסיתים אותו – וניסת" (בבלי, בבא בתרא ,ט"ז ע"א).

6. שאלה מעניינת, שמפרשים וחוקרים לא הרבו לתת עליה את הדעת, היא, על מה אבדו בני איוב? האם יש מקום להאשים אותם בחטא כלשהו או שמיתתם היתה אך ורק חלק מניסיונו הקשה של איוב לבדו? ראה: חננאל מאק, **אלא משל היה – איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל**, רמת גן תשס"ה, עמ' 62-67; הנ"ל "בני איוב הנספים – שולחו ביד פשעם או בוּלעו חנם?", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, י"ב** (תש"ס), עמ' 221-239.

*

כפי שנאמר למעלה, קריאתו של איוב "אשר בשערה ישופני, והרבה פצעי **חנם**" (ט, יז) – מבטאת את אמונתו הדתית של איוב. בפסוק זה מופיעה המילה **חנם** בפעם השלישית בספר, אך עניין זה ייבחן בהמשך.

כאן נדון בקצרה במשמעות המילה **חנם** במופע הרביעי שלה, בפסוקו של אליפז, המגנה את איוב במילים: "כי- תַחְבֹּל אַחֶיךָ **חנם**, ובגדי ערומים תפשיט" (כ"ב, ו).

פסוק זה משולב בנאומו השלישי של אליפז. כידוע, מחריף והולך סגנונו של אליפז מן הנאום הראשון (ד–ה'), שרובו דברי פיוס וניחומים – עֲבוֹר לנאום השני (ט"ו), שבו ניכרת ביקורתו של אליפז על דברי הפולמוס של איוב כלפי שמים ועל הכרתו הדתית הפגומה – ועד הנאום השלישי, אשר בו תוקף אליפז את איוב בחריפות ומאשים אותו הן בהטחת דברים כלפי מעלה והן בחטאים חמורים בתחום שבין אדם לחברו.

בהקשר זה מקדים אליפז את המשפט: "הלוא רעתך רבה, ואין קץ לַעֲוֹנֹתֶיךָ" (כ"ב, ב) – להאשמה הנזכרת: "כי תחבל אחיך **חנם**", ובהמשכה הוא טוען: לא מים עָיֵף תשקה, ומֵרָעֵב תמנע לחם".

את הפעל חָבַל יש לפרש בהקשר זה – כנטילת משכון שנעשית באכזריות, ולא כגרימת חבלה, גופנית או אחרת. הדבר מתברר מחלקו השני, המקביל, של הפסוק, שבו נאשם איוב בהפשטת בגדיהם של חייבים עד כדי עירום. הקורא שאוזניו כרויות שומע כאן את אליפז, כשהוא מאשים את איוב גם בהפרת חוקי התורה בדבר נטילת משכון: "אם חבֹל תחבֹל שַׂלְמַת רעך, עד בֹּא השמש תשיבנו לו. כי היא כסותֹה לבדה, היא שמלתו לעורו במה ישכב, והיה כי יצעק אלי, ושמעתי כי חנון אני" (שמות כ"ב, כה-כו).

ועוד: "לא יחבֹל רֵחַיִם ורכב, כי נפש הוא חֹבֵל" (דברים כ"ד, ו).

וכן: "כי תַשֶּׁה ברעך [...] ואם איש עני הוא, לא תשכב בעבֹטו. השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש, ושכב בשַׂלמתו וברכך, ולך תהיה צדקה לפני ה' אלהיך" (שם, י-יג).

עוונות רבים נזקפים אפוא לחובתו של איוב, וביניהם מניעת לחם – מרעֵב, ומים – מצמֵא, התנהגות אכזרית כנושה ועבֵרָה גלויה ובוטה על מצוות-התורה, המגבילות את זכויות-הנושה ומונעות את עינויו והשפלתו של החייב, ובפרט אם עני הוא.

אין ספק, שהמלה 'אחיך' בדברי אליפז אינה מתייחסת לאחיו הממשיים של איוב: בני-אביו או אמו, כי אם לבני-אדם באשר הם. ועם זאת, השימוש במלה זו מחריף את הביקורת על איוב, הנוהג ברוע לב כלפי אדם כמותו, שיש לראותו כ"אח".[7]

השימוש במונח "ערומים"[8] שבפי אליפז – נעשה לאותה תכלית: להחריף את גודל חטאו של איוב.

---

7. ויש לציין, כי בסמיכות מקום לאיסור על השכיבה בעבוטו של העני – נאמר בתורה "לא תַעֲשֹׁק שכיר עני ואביון מאחיך או מגרך" (דברים כ"ד, יד).

8. מבחינת ההיגיון, המשפט: "ובגדי ערומים תפשיט" הוא מופרך, שהרי לא ניתן להפשיט אדם ערום – מבגדיו. כמה ממפרשי ספר איוב, ראשונים ואחרונים, עמדו על כך והציעו את הפירוש הפשוט וההגיוני לדבר:
אליפז מאשים את איוב – כמי שהביא להפשטת בני אדם עד כדי עֲרום.
ר' שמואל מסנות, בעל הפירוש לאיוב מימי הביניים, הקרוי **מעין גנים** (מהדורת שלמה בובר, ברלין תרמ"ט [מהדורת צילום: ישראל, תש"ל], עמ' 71) מפנה תשומת-לבנו לפסוק "וּלְעֻוָּת מאזני מִרְמָה" (עמוס ח', ה) – ומסביר: "שהם עכשיו מרמה"; נ"ה טור-סיני בפירושו לאיוב (ירושלים תשל"ב, עמ' 204) מפנה תשומת-לבנו לפסוק "על פי שָׁנַיִם עדים... יומת המת" (דברים י"ז, ו), כלומר יומת החי, ובכך יהפוך למת, וכן לפסוק באיוב

והנה, גם כאן מתפרשת המילה **חנם** בשתי משמעויותיה, אף כי במקום זה ההבדל ביניהן אינו ניכר ביותר:

לפי הדרך **הראשונה**, טוען אליפז, כי איוב חובל את אחיו שלא בצדק ושלא כראוי להם. אין אליפז דורש מאיוב להימנע לחלוטין מלחבול ולמשכן את רכושם של חייבים, שהרי הדבר מותר, ולעתים – הכרחי. אולם לדבריו, נהג איוב באכזריות יתרה כלפי חייבי הממון ולא שמר על זכויותיהם – זכויות, שהתורה מקנה להם, וזכויות, שכל חברה אנושית מקנה לאדם, כגון הזכות המינימלית ללבוש.

פירוש זה כאן נראה סביר בהחלט.

אולם אפשר לפרש את הפסוק גם לפי הדרך **השנייה**:

לפי זה, טוען אליפז, כי חבלת רכושם של העניים אינה יעילה, והיא גורמת להם נזק וצער, אך אינה מביאה תועלת לאיוב.

גם לפי גישה זו יש לומר, שעצם נטילת הרכוש כמשכון אינה אסורה, ולעתים אין להימנע ממנה, אלא שאיוב היה נוהג למשכן גם אנשים, שלא יכלו לשלם את חובם, ובמובן זה היה זה מעשה של **חנם**, חסר תועלת.

*

עד כה מצאנו את המילה **חנם** בתשובת השטן, בדברי ה׳ ובנאום אליפז. נפנה עתה אל משמעותה של המילה בנאומו הקשה והמתריס של איוב שבפרק ט׳. ואכן, נאום מתריס לפנינו:

איוב קובל כאן על העובדה, שטענותיו הצודקות אינן זוכות לתשובה ראויה: ״אשר אם צדקתי לא אֶעֱנֶה...״ (ט׳, יד); על קריאתו, הזוכה אולי במענה, אך לא בהאזנה אמתית: ״אם קראתי ויענני, לא אאמין כי יאזין קולי״ (טו); על הסערה, העוטפת ושוטפת אותו, ועל פצעיו, שאותם מרבה האל **חנם**: ״אשר בִּשְׂעָרָה ישופני, וְהִרְבָּה פצעי **חנם**!״ (יז).

חנם זה יכול להתפרש כקודמיו בשתי דרכים:

בדרך **האחת** נאמר, כי איוב קובל על חוסר הצדק, שפוגע בו ללא הרף. פצעיו – פצעי **חנם** הם: אין הוא ראוי להם על-פי מעשיו, ועל כן מציאותם – ובעיקר ריבוים – מעידים על חוסר הצדק בדרך, אשר בה מנהל האל את עולמו. נושא זה חוזר בספר איוב מספר פעמים, והוא מהווה אחת מטענותיו המרכזיות של איוב.

אך אם נפרש את המילה **חנם** במשמעותה **האחרת**, נשמע בדברי איוב במקום זה הצהרה, שאין כמותה לעצמה דתית ואנושית:

״לפי דרך פרשנית זו טוען איוב כי ריבוי פצעיו הוא **חנם**, חסר סיכוי ונטול תועלת. גם אם צדק ולא יֵעָנה; אם יקרא וקולו לא ישמע; גם אם טענותיו הצודקות לא יזכו לתגובה ראויה; גם אם יֹאבד בסערת האל; אם ירבו פצעיו בלא גבול ולא יהיה בו מתום מכף רגל ועד ראש – יתגלו כל אלה כפצעי **חנם**. גבר כאיוב ישתה לעג כמים (לפי ל״ד, ו) אך חלילה לו מרשע ומעול (שם, יא) והוא לא יסטה מדרכו ומאמונתו. כך מגיע איוב בהכרזתו על פצעי ה**חינם** הרבים לאחד משיאי הגילויים של אמונה ודבקות. למרות טענותיו הקשות אין איוב מעלה כל אפשרות של כפרה בקיום האל ובהנהגתו.

(כ״ד, יב) ״ונפש חללים תְּשַׁוֵּעַ״ – נפשותיהם של החיים תשועה לפני מותם (שם עמ׳ 220).

בפירושו של ראב״ע לדב׳ כ״ב, ח לד״ה כי יפל הַנֹּפֵל ממנו הוא מציין תופעות של מטונימיה: נקרא ע״ש סופו – בפסוק הנ״ל, וכן בדברים י״ז, ו; באיוב כ״ב, ו; כ״ד, כב; בראשית כ״ה, כב. עי״ש במפורט.

האמונה המוחלטת, העולה מהכרזת ה"**חנם**", מזכירה את שבועת התום של איוב, המוצגת בפרק כ"ז (א-ו):

כאן נשבע איוב בה', כי יוסיף וימשיך להאמין בתומו ובצדקתו, כל עוד נשמתו בו, ורוח אלוה באפו, ויימנע מליפול בפח האמונה המזוייפת, שאותה מציעים לו רעיו, ויימנע מלהצדיק את דבריהם. שבועה חמורה זו נעשית בשם האל, שאותו אין איוב נמנע מלתאר – כמי שהסיר משפטו והמר נפשו. בו, באל זה, נשבע איוב, כי לעולם לא יסיר תומתו ממנו.

חי אל (אשר) הסיר משפטי, ושדי (אשר) הֵמַר נפשי. כי כל עוד נשמתי בי, ורוח אלוה באפי. אם תדברנה שְׂפָתַי עַוְלָה, ולשוני אם יהגה רְמִיָּה. חלילה לי, אם אצדיק אתכם, עד אֶגְוָע – לא אסיר תֻּמָּתִי ממני. בצדקתי החזקתי, ולא אַרְפֶּהָ, לא יֶחֱרַף לבבי מְיָמָי.

הרעות, שנחתו על ראשו של איוב, והפצעים, שהרבה עליו האל – לא שברו אפוא את רוחו. פצעים אלה הם פצעי **חנם**, חסרי תועלת. שבועת התום של איוב מעצימה את ה"**חנם**" וחוסר ה"תועלת" שבפגיעה בו ומשיבה את הקורא אל ראש הספר, אשר בו תואר איוב הן בידי מחבר הספר, הן בפי האל בכבודו ובעצמו כ"איש תם וישר, ירא אלֹהים וסר מרע" (א', א, ח).

"לא תעמד על דם רעך אני ה'" (ויקרא י"ט, טז) – המוטיבציה הדתית להצלת חיים במוסר המקרא

תקציר

עיון בחלק הסיפורי של המקרא מלמד על השלכות רעיוניות ומעשיות, המפרשות את רוח החוק: "לא תעמד על דם רעך – אני ה'" (ויקרא י"ט, טז) – כתביעה מן האדם (גבר, אישה או נכרי) לצאת חלוץ לפני ה' עד כדי הקרבה עצמית בעתות שלום כבעתות מלחמה.

ההכרה, שה' יודע מחשבות, ממריצה את האדם לפעול למען הזולת – מעבר למוטיבציה הנובעת מן הערבות ההדדית.

1. מוטיבציה פרקטית ומוטיבציה ריגושית

החוק המקראי: "לא תעמד על דם רעֶך" (ויקרא י"ט, טז) – מנומק בסמוך: "אני ה'" – המצַווה. על-פי לשון החוק, קיימת זיקה בין החיוב להציל רֵעַ מסכנת חיים לבין הקביעה, שביצוע מעשה ההצלה הוא ציווי של ה'.

כדי לעמוד על משמעות המוטיבציה, הטמונה בחוק זה – נעיין תחילה בסיפורים מן המקרא, המציגים מוטיבציה שאינה דתית: בין היא פרקטית-תכליתית ובין היא אימהית-ריגושית.

נפתח בציון הסיפורים, שהמניע למעשים האלטרואיסטיים בהם – מושפע מהבטחות להטבות כלכליות ומעמדיות.

מהסיפורים מימי מלכות שאול ודוד – עולה, כי יחידות עילית ("הגיבורים") זכו להערכה, ואף להטבות על הצטיינות – כמקובל באותם ימים: [1] הטבות כלכליות (אדמות נחלה), עלייה בדרגה, ובמקרים מיוחדים – אף חיתון עם משפחת המלוכה.

דוגמה לכך – דברי שאול לפני המלחמה עם גלית: "והיה האיש אשר יכנו – יעשרנו המלך עֹשֶר גדול, ואת בתו יתן לו, ואת בית אביו יעשה חפשי בישראל (שמואל א' י"ז, כה), וכן: "כל מכה יבוסי בראשונה – יהיה לראש ולשר" (דברי הימים א' י"א, ו).[2]

תארנים: *מקרא, פרשנות, פרשנות פנים-מקראית.*

מילות מפתח: *מוטיבציה דתית, עמידה על הדם, סיפורי הצלה, חלוצי צבא, רוח ה', יראת ה'.*

---

1. ראו מ' גרסיאל, **מלכות דוד, מחקרים בהיסטוריה ועיונים בהיסטוריוסופיה,** תל אביב תשל"ה, עמ' 51-52, ראו ש' אביבי, עקרונות המלחמה בארצות המקרא **בתקופת ההתנחלות ובתקופת המלוכה,** עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשנ"ו, עמ' 75, 137-138.
2. ראו גם יהושע ט"ו, טז; שופטים א', יב: הבטחת עכסה – למכה קרית-ספר וחובת נתינת עשרה כסף וחגורה – לעושה מעשה גבורה בגדוד של יואב הנלחם באבשלום (שמואל ב' י"ח, יא-יב). גרסיאל, (לעיל), עמ' 52, הערה 19 מבאר, שזו דרגה צבאית (או הענקת חגור לוחם).

רעיון זה עומד בבסיס דברי שאול הלועג לאנשיו: "גם לכלכם יתן בן ישי שדות וכרמים?! לכלכם ישים שרי אלפים ושרי מאות?!" (שמואל א' כ"ב, ז).

הנחת-היסוד של דברי שאול היא, שאינטרסים כלכליים ומעמד חברתי – עשויים להשתנות לפי הנסיבות הפוליטיות; לפיכך נאמנות אנשיו, החשודים באינטרסנטיות, מוטלת בספק: חסרה להם מוטיבציה ערכית, המייצבת נאמנות צבאית, שלא תתפוגג באמצעות פיתויים. ההכוונה להטבות כלכליות ומעמדיות – מתאימה לארגונים צבאיים, שכן צבאות בשעת מלחמה זקוקים לאמצעים להגברת המוטיבציה של הלוחמים – כדי לשמר את חוסנם ולהגביר את המאמץ לנצח.

לעומת זאת, מצוי בסיפורי-המקרא בסיס מוטיבציוני-ערכי [על-פי מחקרו של א' סימון על "נשים מצילות במקרא"], המתמקד באלטרואיזם, הנובע מרגש אימהי.[3] לדעת סימון: "ומן הָאֵם המקראית מצפים כאמור לא רק להעניק חיים לילדיה – בלידתם, וחיות – בגידולם, אלא גם לגונן על חייהם ועל חיי זולתם".[4]

ואכן, כך עולה מכמה מסיפורי המקרא:

הצלת-ישמעאל על ידי הגר בסיוע המלאך (בראשית כ"א, יז-יט); הצלת-משה על ידי יוכבד ומרים (שמות ב', ב-ט); סיפור הבאת המנחה ונאום הפיוס של אביגיל, שהצילה במעשיה את משפחתה – מפני זעמו של דוד (שמואל א' כ"ה, יד-לה); סיפור הצלת בן הצרפתית בידי אליהו הנביא לאחר התחינה של אמו (מלכים א' י"ז, יז-כד); סיפור ההפצרות של השונמית באלישע הנביא, שיעשה מאמץ להציל את בנה (מלכים ב' ד', כ-לז); סיפור הברחת יהואש מתוך בני המלך המומתים והסתרתו על ידי יהושבע[5] דודתו (מלכים ב' י"א, ב-ג, דברי הימים ב' כ"ב, יא-יב).

לדעת סימון, תופעה זו קשורה לתפיסה הרחבה של "האימהות", היוצרת ציפייה לביצוע פעולות אלטרואיסטיות – כמתחייב מרגשות טבעיים של מסירות לבני-משפחה.[6]

2. מוטיבציה דתית

תכלית מאמר זה היא הבהרת המשמעות הדתית, הנגזרת מן ההקשר בין החוק בספר ויקרא: "לא תעמד על דם רעך" – לבין ההנמקה שלאחריו: "אני ה' " (ויקרא י"ט, טז).

עיון בכמה מסיפורי הצלה המתוארים במקרא – יאפשר לנו להשיב על השאלות הבאות:
מהי המשמעות של החוק: "לא תעמד על דם רעך" (שם) לפי פשוטו של מקרא?
מי קהל היעד, שאליו מכוון החוק?
כיצד מתוארת המוטיבציה הדתית בסיפורי הצלה במקרא?

---

3. א' סימון, "וילך מנוח אחרי אשתו, מקום האישה בחברה המקראית", בתוך: **בקש שלום ורדפהו, שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה,** תל אביב, תשס"ב, עמ' 99-101. ראו גם את הרחבת הדיון על סיפור אביגיל: "אביגיל מונעת את דוד מבוא בדמים – אלימות פוליטית במקרא", **שם,** עמ' 177-217.
4. א' סימון, **שם,** עמ' 101.
5. יהושבעת – בדברי הימים ב' כ"ב, י"א-י"ב.
6. בהמשך דבריו שם מציין סימון מפורשות: "התפיסה הרחבה הזאת של האימהות הכוללת הצלת נפשות".

2.1 ביאור החוק: "לא תעמד על דם רעך" (ויקרא י"ט, טז)

האיסור המופיע בכתוב הוא: "**עמידה על דם**".

ביטוי זה יכול להתפרש, כפשוטו, בשלוש אפשרויות:

א. הפירוש המופיע ברש"י בפירושו לפסוק:[7] "לראות במיתתו, ואתה יכול להצילו, כגון טובע בנהר וחיה או לסטים באים עליו", כלומר, יש למנוע מחדל של אי ההצלה, שֶׁכֵּן אסור להיוותר חסר מעש, כאשר ניתן לסייע לזולת בעת מצוקה קיומית.

ביאור זה התקבל בספר החוקים של מדינת ישראל, בשנת תשנ"ח, ונוסח בחוק: "לא תעמד על דם רעך":[8]

"חובה על אדם להושיט עזרה לאדם, הנמצא לנגד עיניו, עקב אירוע פתאומי, בסכנה חמורה ומידית לחייו, לשלמות גופו או לבריאותו, כאשר לאל ידו להושיט את העזרה מבלי להסתכן או לסכן את זולתו".

על-פי גישה זו, העמידה על הדם מתפרשת כביטוי, הדומה למושג: "**עמידה מנגד**", המופיע בנבואת עובדיה: "ביום **עמדך מנגד**" (פסוק יא) ובמזמור ל"ח בתהילים: "וְרֵעַי **מנגד** נֶגְעִי – **יעמדו**, וקרובי – **מרחוק עמדו** (יב).[9]

יש להדגיש, שלשון החוק עוסקת בעמידה -ללא תוספת ביאור: "מנגד".

בפירוש זה ישנו ערפול, שהרי אין בכתוב תוספת מבארת של משמעות העמידה המהווה חטא.

ב. אסור לבסס הצלחה באמצעות מוות של אחר.[10]

הביטוי: "עמידה על הדם" קשור להריגה – בדומה ללשון יחזקאל: **עמדתם על** חרבכם" (ל"ג, כו);[11] ללשון מגילת אסתר: "לְהַקָּהֵל **ולעמוד על** נפשם" (ח' יא, ובדומה – ט', טז); וכמו-כן ללשון דברי הימים ב': **ויעמדו** בני עמון ומואב **על** יֹשְׁבֵי הר שעיר **להחרים ולהשמיד**" (כ', כג).

הסבר זה מתאים בהקשרו אל החוקים הסמוכים בויקרא י"ט: איסור עוול במשפט, רכיל ושנאת הָרֵעַ (טו-יז).

על-פי פירוש זה "עמידה על הדם" אינה אלא כלל מוסרי – בדומה אל: "ואהבת לרעך כמוך אני ה'" (שם יח).[12]

הרחבה של פירוש זה מצויה במאמר של י' אלדן.[13]

---

7. פירוש זה מסתמך על **תורת כהנים, ד,** ח.

8. **ספר חוקים** 1670, סעיף 1א. ראו דיון מקיף על כך אצל נ' הנדל, "חוק לא תעמד על דם רעך התשנ"ח, 1998 השראה ומציאות", **מחקרי משפט, ט"ז,** תשס"א, עמ' 229-275 (ראו סקירת ספרות שם).

9. רשב"ם על ויקרא י"ט טז: "**לא תעמד מנגד,** אלא ניתן להצילו בנפשו של רודף". מ' בולה, **ויקרא ב** (דעת מקרא), ירושלים תשנ"ה, עמ' סו, מבאר: "לא תעמד באפס מעשה על דם רעך, כלומר שחיי רעך בסכנה".

10. מ' פארן, **עולם התנ"ך, ויקרא,** תל אביב, תשנ"ד, עמ' 134. ראו J. Milgrom, Leviticus, 17-22, A New **Translation with Introduction and Commentary** (AB), New York 2000, p. 1645. הסבר קרוב לכך נמצא בדברי ר' יצחק אברבנאל, **פירוש על על התורה,** ירושלים תשס"ה, עמ' 211-212: "... ואם לא יהא רכיל, לא יעמוד על דם רעהו, כי לא יהיה סבה לשפיכות דמו".

11. ר' כשר, **ספר יחזקאל עם מבוא ופירוש** (מקרא לישראל) ב', ירושלים תשס"ד, עמ' 644-645, מסביר שמשמעו: קיום על החרב (או ביטחון בחרב וכוונה להגן בכוחכם על ארצכם ועל אדמתכם).

12. פירוש זה מקבל אישור מן הסיומת הדומה: "אני ה'". רעיון זה ניתן לקבל, שכן הוא דומה בסיומת: "אני ה'", ומתאים ללשון הכתוב ולרוחו, אך הפירוש, שיובא להלן, המסתמך גם על פרשנות פנים-מקראית, נראה לנו סביר יותר מקודמו.

13. י' אלדן, "לא תעמד על דם רעך, גלגולו של רעיון ורישומיו על החברה בישראל", **אקדמות, י"א,**

לדבריו, "לא תעמד על דם רעך" (ויקרא י"ט, טז) הוא חוק קזואיסטי, המתאר מצב, שבו אדם **עומד** בתוך שלולית **דם** של אדם אחר, שלא הוא פגע בו. "**עמידה** על דם" פשוטה – כמשמעה: תיאור ציורי של אדם בתוך שלולית של דם. קוראי החוק מצפים לפעולה חיובית מצד העומד בשלולית הדם – כדי למנוע את מחדל אי-ההצלה. הדם הגלוי זועק לטיפול רפואי, אם עוד ניתן להציל את הפצוע, או למשפט ולנקמה – אם האדם נהרג.[14]

הקשר בין העומד בתוך שלולית הדם לבין הנרצח הוא גלוי לעין: קרבתם הפיזית ממחישה את הקשר בין שתי הדמויות ומבטאת ציפייה לערבות הדדית.

פירוש קרוב לפירושו של אלדן הוא פירושו של י"ש"ר לפסוקנו: "'לא תעמוד על דם רעך', כלומר אל תעמוד במקומך, סמוך לדם רעך הקרוב להישפך, אלא אמץ כוח וְלֵךְ להציל דמו מיד רודפיו או מסכנה גלויה".[15]

2.2. הדמיון הסגנוני והרעיוני בין החוק לבין סיפור "רצח עמשא" (שמואל ב' כ', ט-יג)

דברי אלדן, שהובאו לעיל, מתבארים באמצעות דמיון סגנוני בין לשון החוק: "לא תעמד על דם רעך" (ויקרא י"ט, טז) – לבין לשון תיאור ההתייחסות של לוחמי-דוד למראה גופתו של עמשא:

לאחר תיאור רצח עמשא נאמר: "ואיש **עמד עליו** מנערי יואב ויאמר: מי אשר חפץ ביואב ומי אשר לדוד – אחרי יואב! ועמשא מתגֹּלֵל **בדם** בתוך המסילה. וירא האיש כי **עמד** כל העם, ויסב את עמשא מן המסלה – השדה, וישלך **עליו** בגד; כאשר ראה כל הבא **עליו** – **וְעָמַד**" (שמואל ב' כ', יא-יב).

התיאור מתייחס לגופתו של עמשא, "שר צבא ישראל":[16]

השורש: "עמ"ד" ומלת היחס: "על" – מופיעים בהקשר זה **שלוש פעמים**. במהלך תיאור האדישות מופיעה המילה "**דם**", המבארת את מעשה הדמויות הרבות (האנונימיות) – כמי שעומדים בתוכה ללא מעש.

התמונה של חבר לנשק, המתגולל בתוך דם, והכל עומדים בתוך שלולית דמו – קשה לכל המשתתפים באירוע. רק אחרי שמעבירים את הגופה מן "הדרך" אל "השדה", מתחדש המרדף (פסוק יג).

בתיאור אפיזודה זו (המהווה פרשנות פנים-מקראית) – עשה כותב הסיפור שימוש בלשונו של החוק: "לא **תעמד על דם** רעך" (ויקרא י"ט, טז).

מסתבר, כי **המילים המנחות** בתיאור זה הן ראָיה לפירושו של אלדן ללשון החוק – פירוש, שנקט **כותב סיפור רצח עמשא**.

תשס"ב, עמ' 12, 17-18.

14. על חובת התייחסות לדם שפוך (במיוחד דם נקי) – ראו בחיבורי: **הדרישות של ה' מן הנוכרים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה במקרא**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 106-107. ראו סקירת ספרות שם.

15. ר' יצחק שמואל ריגייו (י"ש"ר), **ספר תורת האלוקים, ויקרא**, וינה ה'תקפ"א, (דפוס צילום ירושלים תשס"ד), עמ' 194.

תודה למר אסף מאלי על הפנית תשומת-לבי לפירוש זה.

16. על-פי מלכים א' ב', ה.

3. ההסבר המוטיבציוני: "אני ה'" (ויקרא י"ט, טז)

ההסבר: "אני ה'", הנלווה לחוק, מוסבר על ידי ר' אברהם בן עזרא כדלהלן:

"רואה מה שאתה עושה בסתר",[17] כלומר, הידיעה, כי מעשי בני אדם נצפים על ידי ה', אינה מאפשרת התחמקות מעונש על מחדל אי ההצלה.

רעיון זה דומה להסבר על איסור הרצח, הניתן לנוח ולבניו לאחר המבול: "כי בצלם אלהים עשה את האדם" (בראשית ט', ו).

על-פי דברים אלו, הריגת אדם מחייבת נקמה אלוהית[18] – בשל הזיקה בינו לבין ה', המבוארת בקביעה, כי האדם נברא ב"צלם אלוהים" (שם א', כז).

מ' גרינברג[19] מסיק מכך: "פשעו של הרוצח הוא אינסופי, כי לחיי הנרצח אין ערוך...עוול מוחלט בוצע, פשע נגד האלוהים שבצלמו נברא האדם,[20] פשע שאינו נתון לרחמי אנוש".

בספר משלי, מבוארת חובה זו באמצעות הסבר תאולוגי:

"הצל לקֻחים למות ומָטִים לַהֶרֶג אם תחשוך. **כי תאמר: הן לא ידענו זה, הלא תֹכֵן לבות הוא יבין, וְנֹצֵר נפשך הוא יֵדָע, והשיב לאדם כְּפָעֳלוֹ**" (משלי כ"ד, יא-יב).

הפחד מהמשפט האלוהי על מחשבות הוא תמריץ לציווי לנסות להציל מוצאים להורג במאמץ ובתושייה רבה. המוטיבציה להצלת הנפש המוצאת להורג היא אמונה, כי ה' שופט כל נעלם,[21] ויש להימנע בכל דרך ממחדל אי ההצלה.

לפיכך ניתן לומר, כי חוק זה מדרבן את החברה להימנע ממחדל של אי הצלת נפשות:

על-פי האתיקה המקראית, ישנה ציפייה מיחידים ומקבוצות להבחין בקונסטלציה של סכנה, ולבצע מאמצי הצלה, שכן זה הוא רצונו של ה'. הציפייה להצלת נפשות מבוססת על **מוטיבציה, הַמוּנַעַת מאמונה דתית**.

---

17. ראו בהרחבה, ב"י שורץ **תורת הקדושה, עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה**, ירושלים תשנט, עמ' 272-277. הסבר זה מתאים לחוקים מגוונים, המופעים סמוך לחוק זה בקובץ החוקים בויקרא י"ט (דוגמות לכך בפסוקים: ב, ג, ד, י, יב, יד, יח ועוד). אין מקום להגדיר את המאפיינים המיוחדים של קובץ זה כאן, אלא להתמקד בדיון התאולוגי בהקשר הספציפי לחוק: "לא תעמד על דם רעך" (ויקרא י"ט, טז). הרעיון התאולוגי, שה' צופה את מעשה בני האדם, ולפיכך עליהם להישמר אף ממעידות במסתרים – מתאים ללשון הקללות בספר דברים על מעשים **בסתר**: "ארור האיש, אשר יעשה פסל ומסכה...וְשָׂם **בסתר**...ארור מכה רעהו **בסתר**" (דברים כ"ז, טו, כד).

18. במזמור ט' בתהילים – מכונה ה': "דורש דמים" (יג). רעיון זה קשור להסמכת בני אדם: שופטים, מנהיגים ונביאים וכיו"ב – לבצע את שליחותו של ה' ולהרוג את הרוצח, אף אם הוא אוחז בקרנות המזבח (שמות כ"א יד). המונח "דרישת דם", דומה לניסוח האחריות של יחזקאל לשומעיו, שאם ייכשל: "ודמו מידך אבקש" (יחזקאל ג', יח, כ; ל"ג, ו'). ראו בהרחבה, בדיון על האחריות של קין למותו של הבל – בחיבורי, **הדרישות של ה' מן הנוכרים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה במקרא**, עבודת דוקטור, רמת גן תשס"ג, עמ' 107.

19. מ' גרינברג, "ערך האדם במקרא", בתוך: א' שפירא (עורך), **על המקרא ועל היהדות, קובץ כתבים**, תל אביב, תשמ"ה, עמ' 18.

20. על-פי דבריו, **שם**, עמ' 19-23, "צלם אלוהים" הוא כינוי לאישיות המייחדת כל אדם מזולתו, שניתנה על ידי ה'. רעיון זה קשור למושגים תאולוגיים, המופיעים בניסוחים ובהקשרים מגוונים. דוגמות לכך: "אלוהי הרוחות לכל בשר" (במדבר ט"ז, כב; כ"ז, טו), "אשר בידו נפש כל חי, ורוח כל בשר איש" (איוב י"ב י), "כל הנפשות – לי הנה" (יחזקאל י"ח, ג). ראו על כך בהרחבה בחיבורי, **שם**, עמ' 107, הערה 649.

21. דוגמה למקבילות לרעיון זה בספר משלי: "וְתֹכֵן רוחות ה'" (ט"ז, ב), "וְתֹכֵן לבות ה'" (כ"א, ב).

מוטיבציה דתית מעין זו מצויה בכמה מסיפורי ההצלה במקרא:

המיילדות המצריות[22] הצילו תינוקות (שמות א', טו-כא); רחב הצילה את המרגלים (יהושע ב', ג-כא); עובדיה אשר על הבית הסתכן והציל נביאים נרדפים (מלכים א' י"ח, ד, יג); עבד מלך הכושי הציל את ירמיה מבור הטיט (ירמיה ל"ח, ז-יג).

בסיפורים הללו המוטיבציה לתופעת האלטרואיזם – מבוארת בנימוק דתי, אף שבחלק מהמקרים מציין הכתוב את המצילים – כנכרים.[23]

בסיפורים הללו יש הסבר מוטיבציוני למעשה:

המיילדות **יראו את ה'** (שמות א', יז, כא); רחב **הכירה בכוחו של ה'** (יהושע ב', ט-יא); עובדיה אשר על הבית **"ירא את ה' מאד"** (מלכים א' י"ח, ג). בנבואת ירמיהו, המשבחת את עבד מלך הכושי, שהצילו מבור הטיט, מנומק מעשהו: **"כי בטחת בי נאום ה' "** (ירמיה ל"ט, יח). כלומר, הזיקה של הדמויות לה' – הניעה אותן לבצע פעולות הרואיות של הצלה.

רעיון המוטיבציה הדתית קיים גם בבסיס דברי השכנוע של מרדכי לאסתר להציל את עם ישראל מִגזֵרת השמדה:

"אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים, כי אם החרש תחרישי בעת הזאת, רֶוַח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר,[24] וְאַתְּ ובית אביך תאבדו. ומי יודע, אם לעת כזאת הגעת למלכות" (אסתר ד', יג-יד).

על-פי דברי מרדכי לאסתר, לא ניתן להימלט מעונש מידי ה', אם לא תיחלץ אסתר לעזור לעמה בשעת הסכנה.

הנחת-היסוד של מרדכי היא, כי הימנעות ממאמצי הצלה, כאשר נקרית ההזדמנות הראויה – עלולה להביא לסנקציה אלוהית: "וְאַתְּ ובית אביך תאבדו".

זאת – מתוך אמונה, המפרשת את הגעתה של אסתר למעמד חשוב בבית המלך – כאפשרות להכוונה אלוהית להציל את העם מסכנה: " ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות...".[25]

---

22. ישנו פולמוס על זהותן של המיילדות, ראו סקירת פרשנות מסורתית אצל נחמה לייבוביץ, **עיונים בשמות בעקבות פרשנינו הראשונים והאחרונים**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 29-33. סביר להניח, כי הן היו מצריות, שכן הציווי של פרעה ל"מילדות העבריות" (שמות א', טו) (המילה "מיילדות" – משמעה בבינוני פיעל – פועל יוצא [transitive verb], ומשמעה: המיילדות את העבריות, המסייעות ללידה של העבריות), להמית את ילדי ישראל, מצטייר בכתוב כקנוניה להמתת הילדים בסתר (שם, טז). הדעת נותנת, כי פרעה לא שיתף עבריות במזימתו. תומכת בכך המסורת הפרשנית, שנשתמרה אצל יוסף בן מתתיהו [יוספוס פלביוס], **קדמוניות היהודים** (מהדורת א' שליט), ירושלים, תל אביב, תשי"ד, עמ' 58: "שמילדות מצריות תשגחנה בשעת חבליהן של נשי העברים ותקפדנה על לידותיהן".

23. י' הופמן, **ירמיה עם מבוא ופירוש ב'** (מקרא לישראל), ירושלים תשס"א, עמ' 695, טוען: "דווקא אדם ממוצא נוכרי נהג בחסד, שלא כישראלים". על התפיסה המקראית, המטילה על נוכרים חובה להציל ישראלים, המצויים במצוקה קיומית – כתבתי בחיבורי: הדרישות של ה' אל הנוכרים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה במקרא, עבודת דוקטור, בר אילן תשס"ג, עמ' 49-50.

24. ראו דיון ספציפי על כך אצל מ' מרגליות, "ממקום אחר (אסתר ד', יד)", **בית מקרא, ל"א**, תשמ"ו, עמ' 6-9.

25. דברי מרדכי לאסתר דומים רעיונית לדברי החכם בספר משלי שהובאו לעיל: "הצל לקוחים למות ומטים להרג אם תחשוך. כי תאמר: הן לא ידענו זה, הלא תֹכֵן לבות הוא יבין, וְנֹצֵר נפשך הוא יֵדָע והשיב לאדם כְּפָעֳלוֹ" (משלי כ"ד, יא-יב). בשני המקרים – האפשרות להימנע ממאמצי ההצלה, נחשבת כמחשבה פסולה. האמונה, כי ה' שולט על בני אדם, מניעה את בני האדם בשני המקורות הללו, להתאמץ כדי להציל אנשים מסכנה.

האמונה כי ה' שופט – ממריצה את אסתר להכריז על צום,[26] ולאחר מכן – ליזום מבצע הצלה, הכולל הסתכנות מרובה (שם ד', טז-ז', ח).

עיון בכתובים הללו מלמד, כי האפשרות לנהוג בפסיביות – היא נוחה ובטוחה, וכך, על-פי רוב, נוהגת החברה הרגילה. האידאה העולה מהכתובים קוראת לגייס תעצומות-נפש – כדי להצליח במאמצי ההצלה.[27]

4. המוטיבציה הדתית של "חלוצי הצבא" והזוכים להשראת "רוח ה'"

המוטיבציה הדתית כבסיס אתי להצלת נפשות – מתגלה הן במוסד: **"חלוצי הצבא"**, והן **בתיאורי הזוכים להשראת "רוח ה'"** בסיפורי-הקרב במקרא.

הרעיון של האמונה בה' כמרכיב יסודי במושג: "רוח הלחימה"[28] – משתמע במחקר אטימולוגי של המושג: "חלוץ צבא":

השם: "חלוצי צבא" – נזכר לראשונה בסיפור המלחמה במדין (במדבר ל"א, ה), והוא מופיע בסיפור ההשתתפות של בני גד, ראובן וחצי שבט המנשה בכיבוש הארץ (**שם,** ל"ב, כז; יהושע ד', יג). הוא גם מובא ככינוי לאנשי-יהודה בצבאות דוד (דברי הימים א' י"ב, כה, ובשינוי קל: החלוץ לצבא – שם כד) וככינוי לאנשי בנימין בצבא יהושפט (דברי הימים ב' י"ז, יח).

בני גד, בני ראובן וחצי שבט המנשה – הגדירו את התחייבותם להיות "חלוצי צבא" בביטוי: "ואנחנו **נֶחֱלֵץ חֲשִׁים**" (במדבר ל"ב, יז), דהיינו הם **יחושו** (יזדרזו) יותר מהאחרים.[29]

משמע היסוד של המושג "חלוץ" נגזר מהשורש "חלץ": להסיר, לשלוף.[30]

---

26. על בירור משמעותו של הצום בסיפור אסתר – ראו: י' גרוסמן, "בין משתה לצום במגילת אסתר", בתוך: **הדסה היא אסתר, ספר זיכרון להדסה אסתר (דסי) רבינוביץ ז"ל,** קובץ מאמרים על מגילת אסתר (א' בזק – עורך), אלון שבות, תשנ"ז, עמ' 73-81.

27. ראו מ' גרינברג, "מסירות נפש וקידוש ה' ", בתוך: "ערך החיים במקרא", בתוך: **קדושת החיים וחירוף הנפש, קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל,** בעריכת י' גפני , א' רביצקי, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 51-53.

28. ראו על כך ש' אביבי, **עקרונות המלחמה בארצות המקרא בתקופת ההתנחלות ובתקופת המלוכה,** עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמתן גן תשנ"ו. עמ' 135-136, בתמציתיות כתב על כך: P. Dyk, "The Heroic View of War", in **Violence and the old Testament, Old Testament Essays, 16,** 2003, p.107; ראו על כך בהרחבה אצל: J. A. Wood, "Holy War: Israel Active", in **Perspective on War in the Bible,** Macon 1998, pp. 35-47.

29. N. Helfgot, "Shall Your Brothers Go Into Battle While You Remain Here?", **An Analisis of Numbers 32,** 1998, pp. 119-133. **Tradition, 32,** הלפגוט עוסק בשאלה המוסרית של הפקרת אחים: לדעתו, משה חושש מהוצאת בני גד, ראובן וחצי שבט המנשה מקרב העם, כפי שישמעאל ועשו נדחו מקרב משפחתם.

30. הצירוף: "נחלץ חושים" המופיע כאן מדגיש את המהירות "חושים". (השוו שמואל א' כ', לח: "מְהֵרָה חושה", וראו גם ישעיה ח', א, ג, חבקוק א', ח ועוד).

ראו: B.A Levine, **Numbers 21-36, A New Translation with Introduction and Commentary,** New York 2000, pp. 489-490; J J.P.S. Els "חלץ", **New Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis 2,** 1997, p. 658.

על השורש "חלץ" – עיינו בהרחבה במ"צ קדרי, מלון העברית המקראית, רמת-גן תשס"ו, עמ' 309-310.

הלוחם החמוש בכלי מלחמתו – ב"חגורתו אשר במתניו" (מלכים א' ב', ה), "מְצֻמֶדת אל מתניו בתערה" (שמואל ב' כ', ח) – שולף מן החלץ (מותן, או העצם שמתחתיו)[31] את חרבו, ובה הוא נלחם.

משמעות הביטוי "חָלוּץ" דומה למשמעות המושג "שולף חרב".[32] לפיכך "הֶחָלְצוּת חושים"– משמעה: לוחמה מהירה וראשונית.

בבמדבר וביהושע מסופר כי ה"חלוצים" עוברים **לפני** ארון ה' (יהושע ו', ז), **לפני** ה' (במדבר ל"ב, כב, כט, לב; יהושע ד', יג), **לפני** הכוהנים (שם ו', ט). הליכתם לפני הארון מלמדת על המוטיבציה הדתית:

קרבת אלוהים, שבה חפצו, היא שהניעה אותם לרוץ בראש המחנה – לפני ארון הברית, שיצא בראש הלוחמים במלחמות, על-פי המסופר במקרא.[33]

חוקרים אחדים[34] טוענים, כי חלק מ"חלוצי הצבא" היו נזירים – כדוגמת שמשון: "בפרע פרעות בישראל" (שופטים ה', ב); והנזירים, הרמוזים בספר עמוס (ב', י-יא), קשורים למלחמה על כיבוש הארץ. דעה זו מבארת את המוטיבציה הדתית של חלוצי-הצבא, שקיבלו על עצמם: "עד מלאת הַיָּמִם, אשר יזיר לה', קָדֹש יהיה" (במדבר ו', ה).[35]

המושג: "רוח ה' " מהווה תיאור מוטיבציוני להגדרת דמותם של שופטים מושיעים – כדוגמת עתניאל (שופטים ג', י), גדעון (ו', לד), יפתח (י"א, כט), שמשון (י"ג, כה; ט"ו, יד; טז; י"ד, יט), והוא מופיע גם אצל המלכים הראשונים: שאול (שמואל א' י"א, ו), דוד (שם ט"ז, יג).

לדעת ויסמן,[36] "רוח ה'" – משמעה: התגלות בלתי-אמצעית של הרוח על האדם, הנעשית באופן ספונטני, והיא קשורה עם מוקד של התרחשות ועם התערבות, שיש עמה מפנה מכריע – הן ביחס לאישיות עצמה והן ביחס לסביבה החברתית.

ההתגלות משמשת דחף ומניע לפעילותו המיוחדת של האיש ולהתערבותו במהלך ההתרחשות, כלומר, האישיות הכריסמטית (הזוכה לרוח ה') מגלמת בהתנהגותה את רצון האל ומהווה זרוע ארוכה לביצוע תכניתו הצבאית.

המוטיבציה הדתית באה לכלל ביטוי בדברי כמה מן המנהיגים שנזכרו לעיל:

השוו אהוד: "רדפו אַחֲרַי **כי נתן ה' את אֹיְביכם בידכם**" (שופטים ג', כח), ויונתן: "עֲלֵה אַחֲרַי, **כי נתנם ה' ביד ישראל**" (שמואל א' י"ד, יב).

---

31. בין קצה הצלעות לאגן הירכיים, כמתואר בירמיה: כל גבר ידיו על חלציו – כיולדה" (ל', ו). ראו דיון על כך אצל א"י הלוי, "בירור מושגים במונחי הניתוח, חלצים, מתנים, ירכים וכסלים", **לשוננו, ז',** תרצ"ו, עמ' 246-248. י"צ מושקוביץ, **במדבר** (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ח, עמ' שפה, מסביר: "אנו נחגור חלצינו במהירות".

32. מופיע ככינוי קיבוצי בשופטים ח', י; כ', טו; מלכים ב', ג' כו ועוד.

33. דוגמות נוספות לכך: במדבר י', לה-לו; שמואל א' ד', ד; י"ד, יח; שמואל ב' י"א, יא. על-פי שמואל א', ד' ד-כב, עם ישראל הובס, והארון נלקח בשבי הפלשתים.

34. ראו סקירות על כך: ז' ויסמן, "הנזירות במקרא – טיפוסיה ושרשיה", **תרביץ, ל"ו,** תשכ"ז, עמ' 218-219; מ' וייס, ספר עמוס ב', ירושלם תשנ"ב, עמ' 95, הערה 856.

35. הדברים מתאימים למחקרו של מילר: P. D. Miller, "God The Warrior: A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics", in **Israelite Religion and Biblical Theology, Collected Essays,** Sheffield 2000, pp. 363-364., המגדיר את הלוחמה הישראלית כמלחמה נטולת פחד.

36. ז' ויסמן, מושיעים ונביאים, **שני פניה של הכריזמה במקרא,** בני ברק, תשס"ג, עמ' 64.

מנהיגים אלו, היוו מופת לפקודיהם בעוז רוחם ובאמונתם האיתנה בסיוע אלוהי בשדה הקרב – עד הניצחון.[37]

5. סיכום

עיוננו, שעסקנו בו בעיקר בחלק הסיפורי של המקרא – בא ללמדנו על השלכות רעיוניות ומעשיות, המפרשות את רוח החוק: "לא תעמד על דם רעך – אני ה'" (ויקרא י"ט, טז) – כתביעה מן האדם (גבר, אישה או נכרי) לצאת חלוץ לפני ה' עד כדי הקרבה עצמית – הן בעת שלום והן בעת מלחמה.

הזיקה בין החובה המוסרית להציל נפשות: "לא תעמד על דם רעך" (ויקרא י"ט, טז) לבין ההסבר התאולוגי המופיע בסמוך: "אני ה'" – באה ללמד, כי ההכרה, שה' יודע מחשבות, ממריצה את האדם לפעול למען הזולת מתוך מוטיבציה דתית – נוסף על המוטיבציה, הנובעת מן הערבות ההדדית.[38]

---

37. ראו ביאור המוטיבציה הדתית במלחמה של דוד מול גלית – במאמרו של א' רופא, "מלחמת דוד בגלית – אגדה, תאולוגיה ואסכטולוגיה", **אשל באר שבע, ג'**, תשל"ז, עמ' 77-83. על הדמיון בין גלית לבין דמות המקלל – ראו מאמרי: "סיפור המקלל וסיפור המלחמה של דוד נגד גלית ומשמעות הדמיון ביניהם", **דף שבועי מאת היחידה ללימודי היסוד ביהדות, אוניברסיטת בר-אילן רמת גן, 547**, תשס"ד, עמ' 1-2.

38. ייתכן, שניתן לזהות רעיון זה גם באמצעות עיון במשל האסופית ביחזקאל ט"ז: הנבואה מתארת הֶלֶך (בנמשל – ה'), הרואה תינוקת מתבוססת בדמיה חסרת-אונים, ובאצילותו הוא מצילה, מאמצה ותומך בה בנעוריה (ז-יד). מעשה ההצלה והאימוץ, המיוחסים בנמשל אל ה' – מעידים על הערכה חיובית למעשה זה, אשר מהווה דגם להערצה ולחיקוי. ראו מחקרים מקיפים על אפיזודה זו אצל מ' מלול, "אסופים ואימוצם במקרא ובתעודות מסופוטמיות: עיון במספר מטאפורות משפטיות ביחזקאל טז א-ז", **תרביץ, נ"ז**, תשמ"ח, עמ' 461-482; ראו גם י' פליישמן, **הורים וילדים במשפטי המזרח הקדום ובמשפטי המקרא**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 42-54; ראו גם פרשנות ר' כשר, **יחזקאל, עם מבוא ופירוש ב'** (מקרא לישראל), ירושלים תשס"ד, עמ' 331-334; על לימוד תפיסות עולם חברתיות מתוך מְשָלִים, עמדתי במאמרי: A. Nachshon, "References to Secondary Nations in Prophetic and Poetic Biblical Literature", **Jewish Political Study Review, 16**, 2004, p. 11.

*קווים לתרומתה של הפרשנות הבתר-קלסית להוראת הסיפור המקראי**

תקציר

בהוראת המקרא בארץ נלמדים בעיקר המפרשים "הקלסיים": רש"י, רשב"ם, ראב"ע, רד"ק ורמב"ן.

*תכלית המאמר היא לעודד את הפנייה גם אל הפרשנות הבתר-קלסית. אין הכוונה לעבור מקיצוניות אחת של **התעלמות** מן הפרשנות היהודית המאוחרת לקיצוניות ההפוכה של **התמכרות** אליה, אלא להגביר את המודעות לקיומה של הפרשנות המאוחרת ולצורך לבדוק, אם יש בה "פנינים", שראוי להביאן **כתוספת** לדברי המפרשים ה"קלסיים".*

בגוף המאמר נדונים שני סיפורים – לאור פרשנותם של שני מפרשים מאוחרים:

א) סיפור הושעת שאול את אנשי יבש גלעד (שמ"א י"א, א-יג) – לאור פירוש ר' שמואל לניאדו.

ב) פתיחת סיפור בלעם (במדבר כ"ב, ב-יב) – לאור פירוש רש"ר הירש.

*לאחר העיון בשני הסיפורים מוצג סיכום, אשר בו נדונה תרומתם של המפרשים הללו: מעֵבר לתרומתם להבהרת **פרטים** שונים בסיפורים, תרומה שהיא בהחלט בעלת חשיבות, נוכל לעמוד גם על **הכלל:***

*התווית דרך של **התייחסות בכובד-ראש** אל כל ניסוח וניסוח שבכתוב.*

לדוגמה:

שינויים בכינויי הדמויות, הופעת שם חדש – למקום ידוע ("גבעת שאול"), תשומת לב למילה החוזרת ("הנה... הנה"), שינוי בדיווח של דמות (בלעם – לשליחי בלק על תגובת ה' על בקשתו ללכת עִמהם).

*ניסיון **להבין את מניעי הדמויות**, לרבות דמויות פשוטות או אף דמות היריב (כגון: מדוע דיברו השליחים בגבעה ללא נוכחות שאול? מדוע זלזלו אנשים בשאול? מדוע נשלחו אל בלעם דווקא הזקנים?).*

דומה, שגם זה חלק מתוך אותו כובד- ראש כלפי הכתוב.

*ג) **התייחסות אל המכלול**, ולא רק ראייה בודדת של המילה המתפרשת או של הפסוק. לדוגמה: חשיפת מעמדו של מלך מואב בעמו – מתוך עיון בשלושת הפסוקים הראשונים של פרשת בלק; קישור הביקורת על שאול המוזכרת בשמ"א י"א עם ההתנגדות למלוכה בפרק ח' ובסוף פרק י'.*

לאור נתונים אלה מוצע לאפיין את הפרשנות המאוחרת – כערוץ נוסף של התבוננות בתורה ובנ"ך, ערוץ, שיאפשר לנו – אם נדע לעשות בה שימוש מושכל ומבוקר – התחברות מחודשת אל ספר הספרים – תוך קבלת כלים לחשוף את העומק של ניסוחיו ולהתפעל מהם.

תארנים: *מקרא, הסיפור המקראי, פרשנות, הוראת המקרא.*

מילות מפתח: *פרשנות מסורתית, פרשנות בתר-קלסית, ר' שמואל לניאדו, שמואל א' י"א, רש"ר הירש, במדבר כ"ב, פשט.*

* נוסח מורחב ומעודכן של הרצאה במסגרת יום עיון בתנ"ך במכללת שאנן בכ"ג באייר תשס"ו (21 במאי 2006).

א. מבוא

כשאנו לומדים תנ"ך, שהוא הקדוש בספרים שלנו, אנו חשים צורך להגיע לקשר בלתי- אמצעי עם הכתובים, לשמוע במישרין את דבר ה'.

בפועל, לא כך הדבר, לא בלימוד מפי מורה, ואולי גם לא בלימוד עצמי שלנו, כיוון שלא כל דבר – אנו מצליחים להבין מדעתנו, או, גרוע מכך: אנו חשים, שיש דברים, שאנו עלולים להבין אותם בצורה לא נכונה.

לפיכך אנחנו פונים ליודעי דבר: למפרשים המוסמכים, אשר מלמדים אותנו, מה באמת אומר הכתוב. לימוד המפרשים הופך למשימה נכבדה, וקיים חשש רציני, בעיקר בלימוד התורה, שמרוב עיסוק במפרשים – יהפוך השיעור לשיעור במפרשי התורה במקום שיעור בתורה בעזרת מפרשיה.[1]

מכל מקום, כשאנו עוסקים במפרשים, אנו לומדים בעיקר את המפרשים, המופיעים על הדף במקראות גדולות: רש"י,[2] רשב"ם, ראב"ע, רד"ק (בעיקר – בנ"ך) ורמב"ן.[3]

השאלה, שאנו מעלים לדיון במאמר זה, היא: האם יש מקום להוסיף בהוראת המקרא התייחסות למפרשים מאוחרים יותר?

נזכיר את קביעתו של מ"צ סגל: "ר"י אברבנאל היה האחרון מראשי הפרשנים בישראל מהתקופה הבינאית".[4]

---

1. לחשש זה ראו את אזהרתה הנחרצת של נחמה ליבוביץ:
"בבית הספר, גם בתיכון, אין אנו לומדים פרשנות ומתודות פרשניות לשמן, אלא לומדים **תורה בעזרת מפרשיה**. ואם, חלילה, תידחה התורה, על סיפוריה ודיניה, על מוסרה ויופיה – מפני העיסוק המרובה בפרשנים, שייהפכו עיקר, הרי שיצא שכרו המועט של ספרי בהפסד גדול" (נ' ליבוביץ, **לימוד פרשני התורה ודרכים להוראתם – ספר בראשית**, ירושלים תשל"ה – בתחילת המבוא; במהדורה שנייה בראשית ירושלים תשס"ג עמ' ד).

2. רש"י מוזכר כאן – כאחד מתוך חמישה מפרשים, אבל ברור, שלפירושו יש מעמד מיוחד וחריג.
על ייחוד מעמדו של רש"י – ראו לאחרונה:
א' גרוסמן, **רש"י – ר' שלמה יצחקי** (סדרת גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי), ירושלים תשס"ו, עמ' 50-58;
י"ש פנקובר, "תהליך הקנוניזציה של פירוש רש"י לתורה", בתוך: ח' קרייסל (עורך), **לימוד ודעת במחשבה יהודית**, באר-שבע תשס"ו, ובפרט עמ' 123-128, 140-146.
להעלאת סיבות להתקבלותו המיוחדת של פירוש רש"י – ראו: מ"צ סגל, **פרשנות המקרא**, מהדורה שנייה, ירושלים תשי"ב, עמ' סג (סעיף 68);
מ' ארנד, "פירוש רש"י לתורה", **מחניים**, 3 (תשנ"ג), עמ' 94-96.

3. ראו לדוגמה בסקירת הנחות היסוד בהוראת התנ"ך בחינוך הממ"ד: "אנו חותרים בדרך כלל להבנת פשוטו של מקרא – כדרך שפירשוהו פרשני המופת, כגון רש"י, רשב"ם, אבן עזרא, רמב"ן, רד"ק וההולכים בעקבותיהם" (**תכניות הלימודים במקרא – מגן הילדים ועד כיתה י"ב בחינוך הממלכתי דתי**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 7, סעיף 1.5 א).
במדיניות החינוך הממלכתי הופיע הפירוט הבא: "החל מכיתה ד' יובאו לשימוש לפחות פרשנים אלה: רש"י, ראב"ע, רד"ק. בחטיבה העליונה יתווסף אברבנאל" (**תכניות הלימודים במקרא – מגן הילדים ועד כיתה י"ב בחינוך הממלכתי**, ירושלים תשמ"ה, עמ' 37).
בתכנית הלימודים החדשה למקרא בחינוך הממלכתי (**תכנית הלימודים – מקרא למערכת החינוך הממלכתית מגן הילדים עד כיתה י"ב**, ירושלים תשס"ג) – לא מצאתי אזכור של מפרשים מסוימים. לעומת זאת, במטרות הוראת המקרא צוין שם בלשון כללית: "להבין את יעדי השימוש בפרשנות ואת אופיה לדורותיה (פרשנות פנים-מקראית, חז"ל, ימי הביניים ועד פרשנות חדשה)" וכו'.
מסתבר, שהמונח "פרשנות חדשה" מתייחס לפרשנות מדעית מודרנית, ולאו דווקא לפרשנות המסורתית הבתר-קלסית.

4 מ"צ סגל, **פרשנות המקרא** (לעיל, הערה 2), עמ' ק"ח.

אני מניח, שמזכירים מקצת מביאוריו בלימוד נ"ך.[5] השאלה תהיה אפוא: האם יש מקום להוסיף מפרשים המאוחרים לו, דהיינו מפרשים מסורתיים מן המאה ה-16 ואילך?

בפתח דבריי אני רוצה להעלות דווקא שתי הסתייגויות להוספה זו:

א. מבחינה **כמותית** – גם כשאנו מגבילים עצמנו למפרשים ה"קלסיים", קיימת הבעיה שהזכרנו, שאנו עלולים לעבור מלימוד התורה – ללימוד המפרשים. האם יש טעם להוסיף עליהם? הלוואי נדע ונבין את דבריהם של אותם מפרשים קלאסיים!

ב. מבחינה **איכותית** – מי שמצויים במסגרת הלימוד הם המפרשים החשובים. אם נרחיב את המסגרת, אנו עלולים לרדת ברמה ולעסוק בפירושים פחות טובים: מה שחשוב – כבר נאמר על-ידי הראשונים; ומה יוסיפו האחרונים, שמעמדם נחות יותר[6], והם עוד נוטים להתרחק מן הפשט?!

נזכיר הערכה בוטה שהשמיע סגל נגד האחרונים:

> ר"י אברבנאל היה האחרון מראשי הפרשנים בישראל מהתקופה הבינאית... בימי ריי"א, או קצת קודם, נסתיימה תקופת התרבות והחכמה ושלטון השכל, והתחילו הדורות החשוכים של הגיטו... בית כלא רוחני, שדיכא את האדם שביהודי, והשפיל את רוחו וטמטם את שכלו, והביא את היהודי לידי התנוונות תרבותית. התנוונות זו משתקפת לנו ביחוד בפרשנות המקרא של דורות הגיטו. במשך ר"ן שנה מפירושו של ר"י אברבנאל עד הביאור של מנדלסזון – לא הופיע כמעט פירוש אחד למקרא, שיש בו איזה חשיבות לחקירת המקרא.[7]

אעפ"י שסגל הגביל את שיפוטו עד פרסום "הביאור" של מנדלסון בשלהי המאה ה-18, הרי בהמשך דבריו הוא תוקף בחריפות את פרשנותו של מלביי"ם, איש המאה ה-19.[8]

למרות כל הנאמר עד כה – נרצה לנסות לעיין בפרשנות מסורתית מאוחרת ולראות, שמא בכל זאת נמצא תועלת כלשהי בלימודה:

נתמקד בלימוד סיפור קצר אחד על-פי פירושו של מפרש אחד, ואחר כך נעיין בקצרה בפתיחתו של סיפור נוסף בעזרת מפרש אחר.

בתום שני העיונים נסכם את התרומה, שיש בפנייה אל המפרשים שנדונו.

ב. עיון בשמ"א י"א לאור פירוש ר' שמואל לניאדו

נעיין תחילה בסיפור הושעת שאול את אנשי יבש גלעד בשמ"א י"א, הבא מיד לאחר תיאור בחירתו למלך במצפה (בפרק י') – על-פי פירושו של ר' שמואל לניאדו. לא נוכל לעמוד על כל

---

5 והשוו ההנחיה לגבי הוראתו בחינוך הממלכתי (לעיל, הערה 3).

6. תפיסה מקובלת ביהדות רואה נחיתות משמעותית אצל האחרונים לעומת הראשונים, ותוזכרנה הקביעות שמקורן – בדברי אמוראים, והן משמשות סיסמאות במהלך הדורות: "אמר רבי זירא אמר רבא בר זימונא: אם ראשונים בני מלאכים – אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים – אנו כחמורים" (שבת קיב ע"ב) ו-"אמר רבי יוחנן: טובה צפורנן של ראשונים – מכריסן של אחרונים" (יומא ט ע"ב). אך נדגיש, שקיימת גם פרדיגמה מהופכת, שגם אם אינה מְשַׁנה את ההערכה לראשונים, הריהי מעבירה את ההכרעה לאחרונים: כך הכלל: "הלכתא – כבתראי" (ראו למשל: ריי"ף לקידושין יט ע"א; וראו דיונו של מ' אֱלון, **המשפט העברי – תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**, ירושלים תשל"ג, חלק ראשון, עמ' 232-236), וכן הדימוי ל"ננסים רוכבים על צווארי הענקים". ראו עוד דיונו המקיף של אברהם מלמד, **על כתפי ענקים – תולדות הפולמוס בין אחרונים לראשונים בהגות היהודית בימי הביניים ובראשית העת החדשה**, רמת-גן תשס"ד.

7. **שם**, עמ' קח-קט.

8. **שם**, עמ' קיב-קיג.

פירושו לסיפור, אלא על מבחר עניינים.[9]

1. מה פשר תשובתם השונה של אנשי העיר בפעם השנייה (פס׳ ג), לאחר שכבר הסכימו להיכנע לנחש מלך בני עמון (פס׳ א)?

ב״מקראות גדולות – הכתר״ מובאים שישה מפרשים, ואף אחד מהם אינו מתייחס במפורש לשינוי המוחלט באופי התשובה (אמנם בדברי רלב״ג לפס׳ ב ניתן אולי למצוא תשובה: ״והוא, לאכזריותו, לא הסכים לקחת מהם מס, אלא שינקר להם כל עין ימין״).

יהודה קיל ב״דעת מקרא״, מבאר בקצרה: ״זקני יבש – הם הנקראים ׳כל אנשי יבש׳, לעיל א׳ ״.[10]

ומה טעם שינו את עמדתם?

בזאת אין הוא עוסק.

לעומתו מסביר רש״ל:

למעלה פירש ״כל אנשי יבש״, כי שם דברו כל דלת העם, והם אמרו: ״ונעבדה״, כי לא נתנו לב לתלות אל מלכם, שאול, ואחיהם בית ישראל. אמנם אלו (פסוק ג׳) דברי הזקנים, ״בישישים – חכמה״ (עפ״י איוב י״ב, יב), היודעים, שיושיע ה׳ את ישראל. וזהו ״הרף לנו שבעת ימים״ וכו׳, ״ואם אין מושיע״ – בלשון יחיד, על ה׳ ועל משיחו, שֶׁלּוֹ יאתה להושיע. ולהכי לא כתב ״ואם לא יושיעונו״, אלא ״ואם אין מושיע אותנו״ וכו׳.[11]

רש״ל מדייק אפוא בכינויי הדמויות, וקובע, שהמינוח השונה (״זקני יבש״ לעומת ״כל אנשי יבש״) מציין גוף שונה:[12]

לפי זה נמסרת בפס׳ ג תשובתם הייחודית של הזקנים, ומאַלף הדבר, שדווקא הם פחות כנועים מהצעירים – בניגוד למה שקורה בסיפור פילוג הממלכה (מל״א י״ב, ז לעומת י-יא).

ועוד דבר מאלף ביותר:

במונח הסתמי ״מושיע״ מתכוונים (זקני) יבש גלעד, למלך, שליח ה׳.[13]

---

9. לניתוח נרחב של פירושו של רש״ל לסיפור זה – ראו: ע׳ פריש, ״פרשנות ספרותית של המקרא מן המאה ה-16: עיון בפירושו של ר׳ שמואל לניאדו לסיפור הושעת שאול את יבש גלעד (שמ״א יא, 1–13)״, בתוך: מ׳ גרסיאל ואחרים (עורכים), **עיוני מקרא ופרשנות**, **ה׳** (מנחות ידידות והוקרה לאוריאל סימון), רמת-גן תשנ״ז, עמ׳ 351 – 363.

10. י׳ קיל, **ספר שמואל: שמואל א** (דעת מקרא), ירושלים תשמ״א, עמ׳ ק.

11. **ספר כלי יקר – פירוש נביאים ראשונים להחכם... שמואל לאנייאדו,** ונציה שס״ג; בהדפסה חדשה: **כלי יקר – פירוש נביאים ראשונים: שמואל א׳,** חלק א׳, מהדורת הרב ע׳ בצרי, ירושלים תשנ״ב, עמ׳ 271-272 (לשמ״א י״א, ג ד״ה ויאמרו אליו זקני יבישׁ).

12. להבחנה כזו הגיע בדורנו גם ההיסטוריון, חנוך רביב (״יבש גלעד בשמואל א י״א, א-ד [לאפיונה של העיר הישראלית בתקופה הקדם-מונארכית]״, **ציון**, **מ״ג** [תשל״ח], עמ׳ 181).

13. ראוי לזכור, כי שאול הוגדר כמושיע (אמנם מיד הפלשתים) בדברי ה׳ אל שמואל הנביא לפני משיחתו: ״כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימן, ומשחתו לנגיד על עמי ישראל, והושיע את עמי מיד פלשתים...״ (שמ״א ט׳, טז).

לדיון נרחב במושג ״מושיע״ – ראו לאחרונה: ז׳ ויסמן, **מושיעים ונביאים – שני פניה של הכריזמה במקרא**, תל-אביב תשס״ג, ובפרט עמ׳ 23-45.

את הסברו הייחודי של רש״ל, שבמונח ״מושיע״ מתכוונים הזקנים ״על ה׳ ועל משיחו״ – מאַלף להשוות למסקנתו של ויסמן:

״ביסוד התפיסה התשתיתית הדתית של המושיע במקרא קיימת האמונה, שפעולת המושיע, בין שנעשתה ביוזמתו שלו ובין אם הוא נועד לכך מלכתחילה, היא גילוי רצונו של הא-לוהים, ומהווה על-כן סימן-היכר מובהק לחסד א-לוהים המוענק לו, אד-הוק, או למשך תקופת מנהיגותו״ (שם, עמ׳ 45).

בכך יש התמודדות סמויה של רש"ל עם בעיה בסיסית בהבנת הסיפור: הרי שאול כבר נבחר למלך, ומדוע לא פונים אליו בבקשת עזרה צבאית, אלא מסתובבים בכל גבול ישראל?

2. הזכרנו את הקושי של ההתעלמות ממעמדו המלכותי של שאול:

בפס' ד נזכר, ששליחי העיר הנצורה הגיעו בדרכם אל הגבעה: "ויבאו המלאכים גבעת שאול".

כאן רש"ל מאמץ את הסברו של אברבנאל: כינוי המקום הייחודי "גבעת שאול" – משקף את תודעתם של השליחים: הם הגיעו לשם, כיוון שזו עירו של שאול, ואכן כך משתקף שם המקום בתרגום השבעים: "ויבאו המלאכים הגבעתה אל שאול".[14]

נמצא, שדברי הזקנים לנחש, שיבקשו עזרה בכל ישראל, הם, כנראה, ניסיון להרוויח זמן.

3. בפס' י מודיעים הנצורים לצרים עליהם: "מחר נצא אליכם, ועשיתם לנו ככל הטוב בעיניכם"!

האין אלה דברי שקר, שהרי הנצורים סומכים על התגבורת, המגיעה לעזרתם בהנהגת שאול?

רש"ל דן בכך – בהציגו תחילה את דעת אברבנאל ואחר-כך את תגובתו:

ומהרי"א ז"ל כתב, שמאמר "נצא אליכם" הוא מאמר משותף (=דיבור דו-משמעי): אנשי יבש היו מכוונים לצאת להלחם בם, והעמונים אמרו: יצאו להשתעבד; עד כאן.

ולשון "ועשיתם לנו ככל הטוב בעיניכם" – מוכיח בפירוש בהבנת הכתובים, ואין כאן מאמר משותף.[15]

אברבנאל מגונן על המוסר של הצרים:

תשובתם לאויב נוסחה בדיבור דו-משמעי, והאויב הוא שטעה בפרשנותם.

רש"ל עצמו מדבר גם בסיפורנו על דיבור דו-משמעי ("ויצאנו אליך" – בפס' ג, "כה יעשה לִבְקָרוֹ" – בפס' ז), אך במקרה זה הוא דוחה הבנה זו: ההקשר מלמד, שכאן הייתה הטעיה חד-משמעית של האויב ע"י ישראל.

4. פס' יב – לאור ההצלחה הצבאית רוצים חסידיו של המלך לעשות לינץ' באופוזיציה:

"ויאמר העם אל שמואל: מי הָאֹמֵר: שאול ימלך עלינו?! תנו האנשים ונמיתם!", אלא ששאול מתערב וקורא לחוס על חייהם.

מה הרקע לזלזולם בשאול, ומה הרקע לחנינתו אותם?

בדרך כלל מבינים, שמדובר באנשים חצופים פורקי- עול.

ר' יוסף קרא אף מפנה אותנו לְמה שסופר לפני הסיפור שלנו, בסוף הפרק הקודם: "ובני בליעל אמרו: מה יושיענו זה?!" (י', כז), וכמוהו – גם יהודה קיל ("והכוונה לבני בליעל שביזוהו [י', כז]"), אולם רש"ל מציג לפנינו תמונה מורכבת יותר:

---

14. והשוו: פ' נאמן, "המלכת שאול", **בית מקרא**, י"ג (תשכ"ז), חוברת ב, עמ' 109.

למקרא ביאור זה עולה מיד השאלה: אם הליכתם לגבעה הייתה בכוונה תחילה כדי לפגוש את שאול, כיצד קורה, שהם מציגים את בעייתם באוזני בני העיר גם בלא נוכחותו של שאול?

רש"ל מנסה להתמודד עם בעיה זו, והוא רואה כאן פער בין תכנונם של השליחים לבין הביצוע בפועל.

לפי הסברו של סימון (א' סימון, **בקש שלום ורדפהו**, תל-אביב 2002, עמ' 119),אכן בתחילה פנתה המשלחת לגבעה, אך לא כדי להגיע אל המלך הנבחר, אלא בשל הזיקה שבין יבש גלעד לגבעת בנימין. הקורא הנבון יֵדַע לעמוד על מעלותיו של כל פירוש.

15. ר' שמואל לניאדו, **כלי יקר** (לעיל, הערה 11) לשמ"א י"א, י ד"ה ויאמרו אנשי יבש מחר נצא אליכם (עמ' 275).

ונראה, כי בישראל נמצאו שני מיני אומרים: "שאול ימלוך עלינו?!"

המין הא', שהיו רוצים במלך ושאלוהו משמואל, וכשמלך שאול – ביזוהו, ואֵלו חייבים מיתה... והמין השני... הם מאותם שלא היו רוצים מלך... וזה המין אינו חייב מיתה, שלא אמרו: "שאול ימלוך עלינו?!" – (ב)דרך ביזוי אלא (ב)דרך חסידות – לומר: מה צורך היה, ששאול ימלוך עלינו, כי בקרבנו ה'...

ולעומת זה, ענה שאול ואמר, שאין ראוי להמית איש ביום הזה...

ורמז עוד בזה בענוה... כי צדקו – באומרם: "שאול ימלוך עלינו?!", כי ה' הוא מלכם, הוא מושיעם, וה' הוא אשר עשה היום (את) התשועה בישראל, לא אני, כי מה אני ומה חיי להושיע?![16]

זהו חידוש מעניין: באופוזיציה מאוגדות שתי קבוצות שונות לגמרי, כלומר: לצד מי שהתנגדותם נושאת אופי **אישי** כנגד שאול, מצויים גם אנשים, שהתנגדותם נושאת אופי **אידאולוגי** – הם עדיין לא השלימו עם המלוכה.[17]

מעניין השיפוט השונה, שיש לרש"ל כלפיהם: מי שיש לו בעיה אידאולוגית עם המלוכה – אינו חייב מיתה, הוא אינו בגדר מזלזל במלך, בניגוד למתנגד באופן אישי.

והנה, שאול – בענוותו – מייחס את כל הניצחון לה', וגם קובע, שאכן ה' הוא המלך (השוו דברי גדעון, כשמוצעת לו המלוכה – שופטים ח', כג), ולפיכך נותן מעין אסמכתא לתמהים: "שאול ימלך עלינו?!".

כדאי לשים- לב לדיוק נוסף שיש אצל רש"ל (גם מעֵבר לקטע המצוטט לעיל):

בניגוד לר"י קרא ולקיל – הוא מבחין היטב בין שתי הסיסמאות הביקורתיות נגד המלך: "מה יושיענו זה?!" בסוף פרק י' – לעומת "שאול ימלך עלינו?!", כשהראשונה היא יותר חמורה. לעניות דעתי, אכן הוא כיוון בכך לפשוטו של מקרא, גם אם לא אסכים לכל פרטי הסברו.

ג. עיון בפתיחת סיפור בלעם (במדבר כ"ב, ב-יב) לאור פירוש רש"ר הירש

עתה נעבור לעיין בפתיחתה של פרשת בלק.

קראנו לסיפור: "סיפור בלעם" – על שמה של הדמות הראשית בו, דמות מסתורית וחריגה. אמנם בפתיחתו מופיע המנהיג המדיני, בלק, מלך מואב, ורק בפסוק הרביעי (כ"ב, ה) יסופר על הניסיון לערב את בלעם באירועים.

עיוננו זה יושתת על פירושו של ר' שמשון [בן] רפאל הירש, ואף כאן נציג את הדברים במבחר נקודות.

1. בלק מלך מואב מוזכר בצורה מוזרה בתחילת הפרשה:

---

16. ר' שמואל לניאדו, **כלי יקר** (לעיל, הערה 11) לשמ"א י"א, יב ד"ה ויאמר העם אל שמואל (עמ' 276-277).

17. לראיית ההתנגדות כנובעת מתפיסה אידאולוגית דתית – השוו: פ' נאמן (לעיל, הערה 14), עמ' 108.

נגד שיטתו ראו: ש' זלבסקי, "הזלזול של בני בליעל בשאול ותגובתו (שמו"א י', כו-כז)", **בית מקרא**, **ל"ו** (תשנ"א), עמ' 311.

לייחוס אופי אידאולוגי להתנגדות בפסוק זה, יחד עם אופי אישי להתנגדות ב-י', כז, ראו: T. Ishida, **The Royal Dynasties in Ancient Israel** (BZAW, 142), Berlin 1977, pp. 46 ff.

תחילה: "וירא בלק בן צפור" (במד' כ"ב, ב) – ללא התואר: "מלך מואב", ואח"כ: "ובלק בן צפור – מלך למואב בעת ההִוא" (ד).

מפרשים מסורתיים אחדים עמדו על ייחוד זה, ובפרט – רש"י ורמב"ן, (ד"ה ויתכן כי מואב), ומצאו כאן סימן לכך שלא היה מלך מלכתחילה.

גם רש"ר הירש מתייחס לכך, אך בדרך שונה במקצת:

"בלק בן צפור" הוא המצב הסובייקטיבי, אשר בו היה נתון על פי יחסו של העם אליו. את מעמדו של המלך הוא משחזר לא מתוך דיוק בניסוח בודד, אלא מעיון בשני הפסוקים שבינתיים (ג-ד): שני פסוקים אלה עוסקים במואב, העם ולא המלך – העם נבהל, והעם יצר קשר עם זקני מדין – תוך כדי עקיפת מלך-מואב ומלכי- מדין (ע' להלן פס' ז ול"א, ח).[18]

לשם השוואה נזכיר את הסברו של י"צ מושקוביץ ב"דעת מקרא":[19]

את אזכורו של בלק ללא התואר "מלך" הוא מנסה ליישב ע"ז שהוא רואה בו תופעה סגנונית, המאפיינת סגנון פיוטי: "להפריד בין השם הפרטי לבין התואר 'מלך' על ידי רֶוח של תֵּבה אחת או יותר" (הדוגמה שהביא מבר' מ', א-ב כתימוכין להסברו – נראית שונה מן המקרה הנדון).

הנושא של "ויגר מואב" הוא, לדבריו, פשוטי- העם של מואב, ואילו את "ויאמר מואב" הוא מסב על בלק.

אם כן, המונח "מואב", המופיע בפתיחתם של שני הפסוקים הרצופים, מתפרש באופן שונה בכל אחד מהם: פשוטי העם, המלך.

2. "הנה עם יצא... הנה כסה" (פס' ה)

רש"י שואל: "הנה עם יצא ממצרים. ואם תאמר: מה מזיקך? הנה כסה את עין הארץ"! כלומר: יש כאן, בעצם, נתון אחד: העם שיצא ממצרים נמצא עכשיו מול מואב.

לעומתו, רש"ר הירש מדייק בהופעתה של "הנה" פעמיים. הוא רואה כאן שתי עובדות, המטרידות את מנוחתו של בלק:

לא רק הנוכחות ההמונית של בני ישראל מול מואב, אלא גם העובדה, ש"עם יצא ממצרים" – עם, שנטמע במצרים – מדינית וחברתית – פתאום השתחרר והתנתק; הדבר מחייב תהייה על אופיו של העם. היכולת שלא להיטמע בתרבות של המעצמה היא תופעה, המושכת תשומת- לבם של המתבוננים.

3. "זקני מואב וזקני מדין" (פס' ז)

מדוע נשלחו דווקא הזקנים?

בדרך כלל אין המפרשים עוסקים בכך.

רשר"ה מנסה למצוא את השיקול:

הזקנים הם אנשים, הקרובים אל העם והמקובלים עליו, ולכן בלק בחר בהם, ולא בשרים נכבדים, שהיו יותר מרוחקים מהעם, וכל זאת – כדי שהפעולה תתפרסם. והייתי מוסיף: ותהיה לרצון העם, שהיה מוטרד מן המצב.

---

18. להערכה, שהתיאור מציג את מעמדו החלש של המלך (כפי שנובע גם מפניית "מואב", ולא בלק, אל זקני מדין) – שותף גם רוזנסון, אלא שההסבר שלו שונה במקצת. ראו: י' רוזנסון, **דברים במדבר – עיונים פרשניים בספר במדבר**, ירושלים תשס"ד, עמ' 289-290.

19. י"צ מושקוביץ, **ספר במדבר** (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ח, עמ' רעג.

4. פס׳ ח מהווה הפתעה עבורנו:

מי שמוזמן לקלל את ישראל, מכריז: "כאשר ידבר ה׳ אלי".

מה דמותו של האיש הזה?

בדברי מפרשים שונים יש הערות קצרות על דמותו של בלעם, אבל קטע מרוכז, שגם מאפיין את בלעם וגם מסביר מה העיקר ביהדות – לא מצאתי אצל מפרשים, אלא בדברי הרב הירש:

> כבר בימי אברהם, בעיצומו של עולם אלילי, אנחנו מוצאים את מלכי-צדק, שהיה "כהן לא-ל עליון" (בר׳ י״ד, ו)... וגם איוב ורעיו עבדו לא-ל היחיד הזה; וכך אנו מוצאים כאן, שבלעם רואה את עצמו עובד לא-ל היחיד, שכן ייחוד ה׳ – כניגוד לריבוי האלים – אינו המהות העיקרית של היהדות... אלא היהדות מלמדת את אמונת הייחוד על כל המסקנות, המתבקשות ממנה ביחס לחיי האדם: ייחוד הא-ל עם ייחוד החיים על ידי תורת ה׳ (השווה פירוש בראשית י״ד, יז-יט). אולם מעלתו הרוחנית של בלעם, המאמין בייחוד הא-ל, היא ירודה מבחינה מוסרית... הוא מעמיד את עצמו בשירות המעצמות והשליטים הארציים על תאוותיהם השפלות... [20]

נשים לב לקביעתו בדבר מרכזיותו של המוסר ביהדות:

אדם יכול להאמין בייחוד ה׳, אבל הוא ירוד מבחינה מוסרית, והולך ומשתעבד לרצונותיהם של השליטים, ואילו תלמידיו של אברהם אבינו אינם נושאים את שם ה׳ לשווא, אלא הם רוצים להגשים חיים מוסריים.

5. בפס׳ יג מודיע בלעם לשליחי בלק: "מאן ה׳ לתתי לַהֲלֹךְ עמכם".
רש״י מסיק מכאן: "אלא עם שרים גדולים ונכבדים מכם; למדנו שרוחו גבוהה".

מה שרש״י אומר אולי כדיוק מלשון הכתוב: "לַהֲלֹךְ עמכם" – מבהיר רשר״ה בדרך של השוואה בין המעשה לדיווח עליו:

> ...אילו היה בלעם נביא אמת, אילו מסר לשליחי בלק את מאמר ה׳ כהווייתו, היתה תכלית ההתערבות הא-לוהית מושגת מאליה, ולא היה צורך בכל המעשים, המתוארים כאן בהמשך. בלק, מואב ומדין היו מגיעים לידי כך, שלא יִירְאוּ מכח הכיבוש של העם הזה; הם היו מכירים את היסוד המוסרי הגנוז בו, ושה׳ הבטיח לו את ברכתו, וכך היו מתיידדים אתו, לטובתם, אולם – **ויקם בלעם**. בלעם מעלים מהם את החלק השני, את הגרעין העיקרי של האזהרה הא-לוהית... ה׳ סבור, שאין זה נאה **לי** ללכת **עמכם**, שהרי הם היו, כאמור, רק "זקני מואב", לא "שרי מואב"; הם היו רק אנשים מתוך העם, לא שרים של ממש.[21]

כשמשווים את הדיווח של בלק בפס׳ יג אל דברי ה׳ אליו בפסוק הקודם, מגלים, שהוא משמיט את כל הסיפא: "לא תָאֹר את העם כי ברוך הוא".

אכן, ה׳ אמר לו: "לא תלך עמהם"(פס׳ יב), אך כשמוּדָעים לסיפא, מבינים, שאין כל בעיה **בזהותם** של השליחים האלה, אלא **במשימה**. כשבלעם משמיט את הסיפא, יכול השומע

---

20. ר׳ שמשון [בן רפאל] הירש, **ספר במדבר** (תרגם מגרמנית הרב מ׳ ברויאר), ירושלים תשמ״ו, עמ׳ רנט (על כ״ב, ה).
21. רש״ר הירש, **ספר במדבר** (לעיל, הערה 20), על במדבר כ״ב, יב-יג (עמ׳ רסא).

להבין, שהבעיה נעוצה בזהות השליחים.

דומה, שזו קריאה מדויקת בלשון הכתובים, מאחר שיש בה זיהוי השינוי המשמעותי שעשה בלעם.[22]

ד. סיכום

בפתח המאמר ניסיתי להעלות טענות נגד הפנייה אל הפרשנות המאוחרת.

לאחר שטעמנו קצת משני מפרשים: רש"ל, רבה של חלב במאה הט"ז, ורש"ר הירש, רבה של קהילת "עדת ישורון" בפרנקפורט ע"נ מיין במאה הי"ט – אני מקווה, שהקורא כבר לא יסכים לאותה הערכה. נדמה לי, שראינו בשני הקטעים הקטנים האלה כמה דוגמאות ייחודיות, שנתנו לנו טעם מיוחד בלימוד, ואני מסופק, אם נהיה מוכנים לוותר עליהן בקלות.

אין אני מבקש לעבור מקיצוניות אחת של **התעלמות** מן הפרשנות היהודית המאוחרת לקיצוניות ההפוכה של **התמכרות** אליה. כל שאני מבקש הוא להגביר את הַמּוּדָעוּת שלנו כלומדים וכמלמדים – הן לקיומה של הפרשנות המאוחרת והן לצורך לבדוק, אם יש שם "פנינים", שראוי להביאן **כתוספת** לדברי המפרשים ה"קלסיים".

מי הם אותם מפרשים שאנו מבקשים להתייחס גם אליהם?

כפי שאמרנו בתחילת דברינו, אנו מניחים ומקווים, שאברבנאל כלול במסגרת הנלמדת, ולכן אנו נדון בפרשנים המאוחרים ממנו.

בגוף המאמר הדגמנו את ההסתייעות בשני מפרשים, ועליהם הייתי מוסיף בשלב זה עוד שמונה מפרשים בסדר כרונולוגי: ר' עובדיה ספורנו[23]; ר' אליעזר אשכנזי; ר' משה אלשיך; ר' חיים בן עטר, בעל "אור החיים"; ר' רפאל בירדוגו; שד"ל; מלבי"ם; הנצי"ב, בעל "העמק דבר".

יצחק רפאל הלוי עציון, מאבות החינוך הדתי, הוציא לפני שנים הרבה לקט שימושי של ביאורים לתורה, מלוקט מתוך למעלה מעשרים מפרשים, כשמחצית מהם שייכים לקטגוריית הפרשנות המאוחרת.[24]

בפתח הספר הוא הציג "דבר אל המורים", ושם הוא הדגים את השימוש בדברי המפרשים. מזווית הראייה שלנו – מעניין לציין, שכאשר הוא מדגים את השימוש בפרשנות להגברת כשרון ההתבוננות, הוא מביא ארבע דוגמאות (בשתיים מהן: הראשונה והרביעית – מובאים דברי מפרשים אחדים), ושתיים מהן – של מפרשים מאוחרים בלבד, ומפרשים מאוחרים נזכרים גם בשתי הדוגמאות האחרות.[25]

---

22. השוו בדיווח של אחאב (מל"א כ"א, ד, ו) על תשובת נבות להצעתו (שם, ג), כאשר בשל שינויי ניסוח, כולל שינוי סדר המילים – מצטייר סירובו של נבות כמשהו אישי כלפי אחאב. ראו: מ' שטרנברג, "מיבנה החזרה בסיפור המקראי: אסטראטגיות של עודפות אינפורמאציונית", **הספרות**, 25 (1977), עמ' 147; י' זקוביץ, "מוסף: כרם היה לנבות – מלכים א כא", בתוך: מ' וייס, **המקרא כדמותו**, מהדורה שלישית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 360-362. א' סמט – פרקי אליהו, מעלה אדומים תשס"ג עמ' 370-371.

23. לשמחתנו, כיום הוא נלמד לא-מעט – בזכות היותו כלול במהדורות הרגילות של מקראות גדולות לתורה. מה יהיה, כשתושלם מהדורת **מקראות גדולות הכתר** – בעריכת מורי וידידי, פרופ' מנחם כהן, שאינו כולל את ר' עובדיה ספורנו במהדורתו?

24. לפירוט רשימת המפרשים – ראו: י"ר הלוי עציון, **ילקוט פירושים לתורה**, מהדורה רביעית, ירושלים 1965, עמ' פ-פג (בַּמַּסָפוֹר של ספר דברים).

25. **שם**, עמ' IX-VIII.

כשהוא עובר לדבר על המטרה החינוכית בהוראת התנ״ך, על פיתוח תפיסת עולם לאור הכתוב ובעזרת המפרשים, הרי מתוך חמש הדוגמאות שלו – אחת היא משל רמב״ן, אחת – של ספורנו, שתיים – של רש״ר הירש, ואחת – של הנצי״ב[26], כלומר: ארבע מתוך חמש הדוגמאות שייכות לפרשנות המאוחרת.

כיוון שהמחבר הביא דוגמאות לתומו, חשוב מאוד להדגיש, שכאשר הוא נזקק להיבט החינוכי, הוא פונה בעיקר לפרשנות המאוחרת, והיא זכתה לייצוג טוב מאוד גם בהיבט הפורמלי (פיתוח כשרון ההתבוננות).

נחזור למה שראינו בעיוננו אצל שני המפרשים, ששימשו לנו כדוגמה מייצגת:

מעֵבר לתרומתם להבהרת **פרטים** שונים בסיפורים – תרומה, שהיא בהחלט בעלת חשיבות – נוכל לעמוד גם על **הכלל**.

בראש ובראשונה מצאנו אצלם דרך אופיינית – דרך של **התייחסות בכובד-ראש** אל כל ניסוח וניסוח שבכתוב. שינויים בכינויי הדמויות, ואפילו שינוי בכינוי המקום (״גבעת שאול״), תשומת לב למילה החוזרת (״הנה... הנה״), שינוי בדיווח של דמות (בלעם לשליחי בלק – על תגובת ה׳ על בקשתו ללכת עִמם).

כל אלה מעוררים תשומת לב ומחייבים התייחסות.

כך קובע מאיר וייס על רגישותם הלשונית הספרותית המשובחת של בובר ורוזנצווייג בתרגומם למקרא:

> ... אך, בעצם, המשיכו בדרך הפרשנית, שֶׁבָּהּ הלכו טובי פרשנינו – כמו רש״י ורמב״ן – בעקבות חז״ל. כלום לא הם שנתנו דעתם על כל דקויות הסגנון, על סדר המלים, על משקל התמורה שבמשפט, על הסמכת הפסוקים ודרכי קישורם, על בחירת התיבה בתוך הקשרה וכו׳? כלום לא הם שהתייחסו לכל פרט ״צורני״ קטן ביותר בכתובי התנ״ך באותה חרדת-קודש, הנדרשת היום בשיטות החדשות מפרשני השירה?[27]

לדברי וייס, בובר ורוזנצווייג צועדים אם כן בעקבות מפרשי ימי הביניים.

אמנם בניסוח מאוחר יותר של דבריו הוא מסייג אותם קמעה ומציין במפורש, שדווקא אצל גדולי הפשטנים בימי הביניים יש תפיסה, המתעלמת מדיוקי סגנון בכתוב:

> הפשטנים בימי-הביניים מגלים לעתים קרובות רגישות חדה לדקויות סגנון ומשמעות. אבל תורת-הפרשנות שלהם כוללת הפרדה ברורה בין צורה לתוכן, שֶׁמּוֹנעת לבסוף התאמה אמיתית של פרשנותם לקריאה הצמודה החדישה. ראב״ע משווה את היחס בין המלה ובין ״טעם המלה״ (משמעותה) ליחס שבין גוף לנשמה... גם רד״ק טוען... כלל זה נקט גם רשב״ם...[28]

כשנחמה ליבוביץ מציינת במקום אחד את דיוקי המפרשים בשינויים במבנה החזרה בסיפור שליחותו של עבד אברהם (בראשית כ״ד), היא מזכירה מפרשים אלה:

---

26. **שם**, עמ׳ X-XI.
27. מ׳ וייס, **המקרא כדמותו**, מהדורה שנייה, ירושלים תשכ״ז, עמ׳ 25.
28. מ׳ וייס, **המקרא כדמותו**, מהדורה שלישית (לעיל, הערה 22), עמ׳ 36, הערה 24.

> רש״י עומד בפרק זה על אחד מן השינויים הרבים, על השינוי ששינה העבד בסדר המאורעות. (פרשנים מאוחרים יותר: אברבנאל, אור החיים וכן פרשני המאה הי״ט: המלבי״ם והנצי״ב – מרבים לעסוק בשינויים השונים).[29]

נחזור אם כן לקטע הראשון של וייס, המשבח את תשומת-הלב של המפרשים לכל דקויות הניסוח. האם המפרשים המאוחרים לא ראויים לשבח זה, לא פחות, ואולי יותר, ממפרשי ימי הביניים?

דבר נוסף ואף מפתיע, שמצאנו אצל המפרשים – ניסיון **להבין את מניעי הדמויות**, גם דמויות פשוטות או אף דמות היריב והאויב.

נדמה לי, שגם זה חלק מתוך אותה התייחסות של כובד ראש כלפי הכתוב: אם המקרא מוצא לנכון למסור על עשייה מסוימת או על דיבור של מישהו, מה כוונתו של אותו אדם בעשייתו או בדיבורו?

דבר שלישי, שניתן לקחת איתנו כצידה לדרך – **התייחסות אל המכלול**, ולא רק ראייה בודדת של המילה המתפרשת או של הפסוק:

ניזכר בהתייחסותו של רש״ר הירש לארבעת הפסוקים הראשונים של פרשת בלק, ויותר מכך: הדוגמה הראשונה והאחרונה, שהבאנו מפירושו של הרב לניאדו:

התשובה שבפסוק ג מושווית אל התשובה שבפסוק א; המילה ״מושיע״ נתפסת לאור ההקשר של בקשת המלך והיות הקב״ה מושיע; הביקורת בסוף פרק י״א מושווית אל הביקורת שבסוף פרק י׳, וניתן לבנות כאן (תוך עיון בדברים נוספים שכתב, שלא הובאו כאן) התייחסות שלימה לסוגית מלכות ה׳ ומלכות אדם.

השווינו בכמה מקרים את דברי רש״ל או רשר״ה לדברי מפרשים קלסיים:

מחד גיסא, ראינו לא אחת, שהם מוסיפים עליהם; מאידך גיסא, חידושים של חוקרים ומפרשים מודרניים, בעצם, כבר מופיעים אצלם.

בתחילת המאמר הוזכרו דברי מ״צ סגל נגד מפרשים מאוחרים.

נסיים את המאמר בעיון בקטע מפתיע מדבריו – קטע, שישאיר טעם שונה בפינו:

בקטע זה נוכל למצוא תשובה גם על ערעור נוסף, שרמזתי עליו בתחילה: האם כל דברי המפרשים המאוחרים הם בגדר פשט? (כמובן יהודי טוב יענה בשאלה: ומה אחוז הפשט בפירוש רש״י?).[30]

---

29. נ׳ ליבוביץ, **לימוד פרשני התורה** (לעיל, הערה 1), עמ׳ 96. במהדורה השנייה – בראשית, ירושלים תשס״ג עמ׳ 114.

30. ראו לדוגמה את קביעתו של אלעזר טויטו:

> ״רש״י התכוון במוצהר להציע פירוש מדרשי לתורה, וְהַסֶּבָרָה, כי הוא רצה לפרש לפי הפשט, נעוצה, כמדומני, בהבנה לא מדויקת של ההיגד המתודולוגי המפורסם, שבפירושו לבר׳ ג, ח״ (א׳ טויטו, ״השקפת העולם של התורה לפי פירוש רש״י״, בתוך: ש׳ יפת (עורכת), **המקרא בראי מפרשיו – ספר זיכרון לשרה קמין**, ירושלים תשנ״ד, עמ׳ 315).

> בהקשר זה תוזכר גם הביקורת, שמוצא טויטו בדברי רשב״ם (בפרט בקטע מסיום פירושו של רשב״ם לתורה, שפרסם משה סוקולוב).

> מסקנתו: ״מכל מקום, כוונתם של דברי רשב״ם ברורה: פירוש רש״י לתורה אינו פירוש של פשט, כי לא נקט שיטות פרשניות פשטיות, היינו ׳דרך ארץ לפי חכמת דברי בני אדם או כפירוש הפסוק׳״ (א׳ טויטו, ״**הפשטות המתחדשים בכל יום**״ – **עיונים בפירושו של רשב״ם לתורה**, רמת-גן תשס״ג, עמ׳ 76).

> ברם אין כל ספק, שהרבה אמתות של היום – יתבדו למחר, כמו שנתבדו בדורנו האמתות של העבר, וכך אף בפרשנות המקרא... ומצד שני, הרבה מהאמתות של העבר מתקיימות היום ויתקיימו גם בעתיד. ומהחידושים הטובים של היום יש הרבה, שאינם באמת חידושים, ושכבר נאמרו על ידי מפרשינו הראשונים...
>
> דברי המקרא אינם שייכים לעבר הרחוק בלבד. הם שייכים גם להווה שבכל דור ודור. בני דורנו, גם יהודים גם נוצרים, כמו בני הדורות הקודמים, לומדים את המקרא... בעיקר כדי לספק את צרכיהם הרוחניים והתרבותיים, ובפרט אנו, בני- ישראל, שהמקרא הוא הבסיס של כל חיינו, חיי היחיד וחיי האומה... הוא מחנך ומדריך אותנו במוסר ודרך ארץ, ומלמד אותנו את חובתנו לה׳ ולאדם... צריכים אנו ללמדו ולבארו... אלא אף ובייחוד לפי שיטה מעשית וחינוכית מתוך השקפת דורנו... ובלימוד לתכלית חינוכית ומעשית – צריכים אנו לגשת אל המקרא דוקא מתוך עמדה סובייקטיבית... הוא צריך להתקשר ללבנו ולנפשנו ולרוחנו. אנו צריכים לא רק לדעת את המקרא, אלא גם לחיות את המקרא, להתמזג אתו מזיגה נפשית, עד שיהיה חלק מעצמותנו האישית והחברתית, ומזיגה זו אי- אפשר להשיג על ידי פרשנות מדעית וביקורתית, ואפילו לא על ידי פרשנות הפשט בלבד... [31]

אם נחבר את תביעתו של סגל עם מה שראינו במאמר, דומה, שנוכל לאפיין את הפרשנות המאוחרת – כערוץ נוסף של התבוננות בתורה ובנ״ך, ערוץ, שיאפשר לנו – אם נדע לעשות בה שימוש מושכל ומבוקר – התחברות מחודשת אל ספר הספרים תוך קבלת כלים לחשוף את העומק של ניסוחיו ולהתפעל מהם.[32]

---

31. מ״צ סגל, **פרשנות המקרא** (לעיל, הערה 2), עמ׳ קכח-קל.

32. לדיון עקרוני נרחב על חשיבותה של הפרשנות הבתר- קלאסית – ראו את מאמרי: ״הערכה מחדש של פרשנות המקרא היהודית במאות הט״ז-הי״ט״, בתוך: ד׳ רפל (עורך), **מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ׳ משה ארנד**, ירושלים תשנ״ו, עמ׳ 122–141.

אברהם אוחיון

הערת הרמב״ם למאמר חז״ל בעניין העולם הבא

מוקדש לע״נ הורי סימי ור׳ אבנר ז״ל

תקציר

*בסוגיה שבגמרא קובע רב, ״שלא כעולם הזה – העולם הבא״, ואין בעוה״ב שבעה דברים מסוימים, אלא צדיקים יושבים – ועטרותיהם בראשיהם – ונהנים מזיו השכינה, שנאמר: **ויחזו את האלוהים ויאכלו וישתו** (שמות כ״ד, יא).*

בהקדמתו לפרק חלק –ציטט הרמב״ם מדברי רב אלו, אך ערך בהם שינויים.

משבעת הדברים השמיט ארבעה, הוסיף שניים אחרים, וכתוצאה מכך נשארו חמישה דברים: העולם הבא – אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא רחיצה ולא סיכה ולא תשמיש.

נוסף על כך, השמיט הרמב״ם בדבריו את הפסוק שהביא רב.

עיקרו של המאמר דן בפשר השינויים שערך הרמב״ם, ותוך כדי כך – מתבררת גישתו של הרמב״ם בעניין העוה״ב.

לדעת הרמב״ם, העוה״ב הוא התכלית הסופית, והוא עולם רוחני. לכן הוא השמיט דברים, שיש בהם מאפיינים רוחניים (משא ומתן, קנאה, שנאה ותחרות), הוסיף דברים, שהם גופניים ממש (רחיצה וסיכה), והשמיט את הפסוק, שעלול להתפרש באופן גשמי.

במאמר מבוארים דברי הרמב״ם – תוך דיון במקורות השונים.

חיי העוה״ב הוא אחד הנושאים, שחכמי ימי-הביניים עסקו בו בהרחבה, ואף הרמב״ם דן בו במקומות שונים בכתביו – בבטאו את עמדתו הייחודית על אודות עולם הבא רוחני בלבד.[1]

בהקדמה לפרק חלק במסכת סנהדרין (עמ׳ קכ״ה) – מעתיק הרמב״ם את מאמר חז״ל במסכת ברכות י״ז, ע״א, בנושא הנידון:

נביא תחילה את דברי הגמרא, כשהם מחולקים לעניינים:

א. מרגלא בפומיא דרב (= רב רגיל היה לומר):
לא כעולם הזה – העולם הבא: העולם הבא – אין בו לא אכילה, ולא שתייה, ולא פרייה ורבייה, ולא משא ומתן, ולא קנאה, ולא שנאה, ולא תחרות.

ב. אלא צדיקים יושבים – ועטרותיהם בראשיהם – ונהנים מזיו השכינה.

ג. שנאמר: ויחזו את האלוהים ויאכלו וישתו (שמות כ״ד, יא).

תארנים: *רמב״ם ועוה״ב.*

מילות מפתח: *רמב״ם ועוה״ב.*

---

* תודתי, לפרופ׳ מנחם קלנר מאוניברסיטת חיפה – על הערותיו החשובות.

1. הלכות תשובה פ״ח; הקדמה לפרק חלק ומאמר תחיית-המתים. ציון העמודים ממקורות אלו הוא על-פי **רמב״ם לעם**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ״ט.

ואלו דברי הרמב"ם במקביל:

א. וכן אמרו עליהם השלום: העולם הבא – אין בו לא אכילה, ולא שתייה, ולא רחיצה, ולא סיכה, ולא תשמיש,

ב. אלא צדיקים יושבים – ועטרותיהם בראשיהם – ונהנים מזיו השכינה.

להלן נדון בכל אחד מן העניינים בנפרד.

עיוננו יתרכז בהבדל שבין דברי הגמרא ובין דברי הרמב"ם.

א. העולם הבא – אין בו...

רב ציין בגמרא שבעה דברים שאין בעוה"ב, ואילו הרמב"ם הזכיר חמישה בלבד.

הרמב"ם השמיט מדברי רב ארבעה דברים: משא ומתן, קנאה, שנאה ותחרות, אבל הוא הוסיף שניים אחרים – רחיצה וסיכה.

מכאן, שבדברי הרמב"ם נזכרים רק שלושה דברים מתוך דברי רב: אכילה, שתייה ותשמיש.

אפשר להסביר את פשר השינויים בדברי רמב"ם בכך שהוא חפץ להדגיש את המסר שלו, התואם לזה של רב, שבעוה"ב כל הפעולות הן רוחניות בלבד, ולא גופניות, ולכן השמיט פעולות, שאינן קשורות בעליל לגוף, והטומנות בחובן גם משמעות רוחנית (משא ומתן, קנאה, שנאה ותחרות). לעומתן, הוסיף פעולות, שהן גופניות ממש, ולכן אינן מתאימות לפעולות שבעוה"ב (רחיצה וסיכה).

מדוע הרמב"ם הוסיף דווקא רחיצה וסיכה?

ביום הכיפורים ובתשעה באב חל איסור על קיומן של הפעולות הגופניות הבאות: אכילה, ושתייה, רחיצה, סיכה, נעילת-הסנדל ותשמיש-המיטה (משנה יומא ח', א ותענית ל', ע"א). ניתן להניח, שהרמב"ם הוסיף אותן מתוך הלכות אלה. הוא לא הוסיף את נעילת הסנדל, מכיוון שעפ"י השקפתו – מובן, שאין צורך בסנדלים בעוה"ב.

במסכת יומא ע"ד, ע"ב מופיע דיון בעניין איסורים אלו, והם מכונים "עינוי נפש", ונלמדים מהכתוב: **תענו את נפשותיכם** (ויקרא ט"ז, כט). עינויים אלו משמשים להזדככות הנפש, כל עוד שהיא בגוף, ברם לאחר מכן, לדעת הרמב"ם, אין לנפש צורך בהם.

ב. צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם

נמשיך בקטע השני שבדברי רב:

אלא צדיקים יושבים – ועטרותיהם בראשיהם – ונהנים מזיו השכינה.

הרמב"ם האיר משפט זה בהלכות תשובה פ"ח ה"ב במשמעות אלגורית של מנוחה, דעת ועוד, והסבירו שוב ב"הקדמה לפרק חלק" (עמ' קכ"ה-קכ"ו) – במשמעויות רוחניות של הישארות הנפש והנשמות. זאת – כדי להתאימו לעמדתו, שהעוה"ב הוא רוחני, שהרי ניתן להבין את דברי רב גם מבחינה גשמית.

נביא בקצרה את הסברי הרמב"ם[2] לדברי-רב – תוך ציון הקשיים המתעוררים בהם והפתרונות שהציע.

---

2. הרמב"ם הסביר את המדרש כמשל מהסוג הראשון, המופיע בפתיחה למורה- נבוכים, כלומר, הסבר לכל מילה

צדיקים יושבים:

ישיבה היא פעולה גשמית, ואם יש ישיבה – הרי שיש גוף, ולכן הרמב"ם ביאר: "דרך חידה (=משל) אמרו, כלומר: הצדיקים מצויין שם בלא עמל ובלא יגיעה".

הם טרחו בעוה"ז, ושכרם הוא, שבעוה"ב הם יושבים, כלומר, שרויים במצב של מנוחה.

הרמב"ם הרחיב את הדברים על כך במורה-נבוכים.[3]

ועטרותיהם בראשיהם:

עטרה היא כתר, המונח על הראש, וצירוף מילים זה מורה על גשמיות. אולם הרמב"ם דימה את העטרה לדעת ולשכל, שהשיגו החכמים בחייהם, ואלו נמצאים ב"ראש", המסמל את הישארות-הנפש הצרורה בצרור החיים.

ונהנים מזיו השכינה:

הנשמות מתענגות מכך שהגיעו לדרגות רוחניות גבוהות, וזה השכר הגדול והתמידי. זאת – בשל העובדה, שאינן שרויות עוד בגוף, והן משוחררות מהמחיצות המגבילות. הזיו הוא מעט מן האור הרוחני הבוקע מהשכינה, והשכינה היא מקור האור, המובא כדימוי מטפורי לחכמה ולשלמות[4] – כנאמר בקוהלת ב', יג: **וראיתי אני, שיש יתרון לחכמה מן הסכלות – כיתרון האור מן החשך**.

בחלק זה הרמב"ם ציטט מדברי רב במשמעותם הרוחנית, כפי שרב עצמו הבין אותם.

ג. ויחזו... ויאכלו וישתו

הרמב"ם השמיט את הפסוק: **ויחזו את האלוהים ויאכלו וישתו** המובא בגמרא. הפסוק בשלמותו הוא: **ואל אצילי בני-ישראל לא שלח ידו, ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו** (שמות כ"ד, יא).

בשמות י"ט, יב ואילך נאמר, שה' אסר על בני-ישראל להתקרב אל הר סיני, והתקיים מעמד הר-סיני. לאחר מכן נאמר בפרק כ"ד, שה' הורה למשה, לאהרן, לנדב, לאביהוא ולשבעים מזקני-ישראל לעלות אליו (להר סיני) ולהשתחוות מרחוק, אך משה לבדו הוא שיגש אל ה' (א-ב).

נסביר בקצרה את שמות כ"ד, יא, ולאחר מכן נבאר את פשר השמטתו ע"י הרמב"ם.

אצילי בני-ישראל:[5]

הבכירים, הקבוצה, שהורשתה לעלות אל ההר – כמו: **אשר החזקתיך מקצות הארץ** (= פשוטי העם), **ומאציליה קראתיך** (ישעיה מ"א, ט).

לא שלח ידו:

ה' לא פגע בהם,[6] היות ועלו ברשות והשתחוו מרחוק.

ויחזו את האלהים: ניתן להסביר כראייה פיזית ממש (רש"י וחזקוני) או כמראה נבואי (ראב"ע וספורנו).

או לכל מספר מילים.

3. מו"נ א, ט – על המונח כיסא, המורה על הגדלות, עיין שם בפרק ס"ט – על תכלית הישיבה.
4. אפלטון, משל המערה, **כתבי אפלטון**, מהדורת י"ג ליבס, ירושלים תשי"ז, כרך ב', עמ' 421-425.
5. מו"נ א, ה – על אשר אירע לאצילי בני ישראל.
6. בניגוד לפסוק: ושלחתי את ידי, והכיתי את מצרים... (שמות ג', כ).

ביאור הפסוק, שניתן להבינו בשני אופנים: פיזי או רוחני – צופן בחובו בעייתיות. הרמב"ם גורס, כי: היא השגה שכלית ולא ראות עין (מו"נ א, ה), כלומר ראייה נבואית.

ויאכלו וישתו:

גם את שתי הפעולות הללו –ניתן להסביר בשני האופנים:

א. **ויאכלו וישתו** – כהמשך ל-**ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלָמים לה' פרים**, המובא לפני-כן בשמות כ"ד, ה: הם הקריבו קרבן עולָה לה' ואכלו מקרבן השלמים (רשב"ם ורמב"ן), ויש כאן כעין סעודה משותפת עם ה', הבאה להשלים את מעשה כריתת הברית (חזקוני).
פירושים נוספים הם, שהסעודה הייתה "הודיה ל-ה' על מה שהשיגו" (ספורנו), וכן "ששעשו שמחה ויום טוב, כי כן חובה לשמוח בקבלת התורה" (רמב"ן), או שהסעודה הייתה לכבודו של משה רבנו – כדי להדגיש את ההבדל שבינו לביניהם:

הם הוצרכו לאכול ולשתות, ואילו משה היה שם ארבעים יום וארבעים לילה בלא אכילה ושתייה (חזקוני וראב"ע).
המשותף לכל הביאורים הללו הוא תפיסת האכילה והשתייה באופן מוחשי.

ב. המילים: ויאכלו וישתו מהוות המשך ל-ויחזו את האלוהים.

כשם שהחזון הוא במראה נבואי, כך האכילה והשתייה הן במראה נבואי (תרגום אונקלוס תרגום "יונתן", תרגום נאופיטי). ה' עשה להם סעודה רוחנית כדי לקרבם, ונראה להם בחזון, כאילו היו אוכלים ושותים – כמו: **ועשה ה' צבאות לכל העמים בהר הזה משתה שמָנים, משתה שמרים...** (ישעיה כ"ה, ו), והכוונה – לשמחה רוחנית של העמים.[7]

מכאן, שניתן להבין את דברי רב: **ויחזו את האלוהים ויאכלו וישתו** – במובן גשמי או רוחני.

מדוע הרמב"ם השמיט את הפסוק?

לדעת הרמב"ם, העוה"ב הוא עולם רוחני, והפירושים השניים של **ויחזו** ושל **ויאכלו וישתו** הם הנכונים. רב הביא אותם כדי לאשש את דבריו על המתחולל בעוה"ב, אולם עקב הדו-משמעות, הטמונה בפירוש פסוק זה, שבגללה ניתן להבינו גם במשמעות גשמית, לא הסתכן הרמב"ם, אלא העדיף להשמיטו מהציטוט, שהביא בהקדמתו לפרק חלק.

לסיכום

בדברים שהובאו – מתבררת גישתו של הרמב"ם:

הוא קיבל את דברי רב בעניין מהות העולם הבא, אך בד בבד הוא ערך בהם שינויים, שיבטיחו, שדעתו תובן ללא עוררין, באופן ברור וחד-משמעי.

7. והש' פירוש עמוס חכם (בסדרת דעת מקרא) לפסוקנו.

ירמיהו מלחי

דרכי לימוד ודרכי הוראה בישיבות צרפת ואשכנז בהשוואה לישיבות בבל בתקופת הגאונים

תקציר

תקופת הפריחה של ישיבות צרפת ואשכנז יכולה להיחשב – כהמשכה של תקופת האמוראים.

במאמר זה אנו מבקשים להצביע על אחד מן הגורמים החשובים ביותר לתחייה תרבותית זו, והוא דרכי לימוד ודרכי הוראה, שנתחדשו בישיבות צרפת ואשכנז – בדומה לאלו שהיו נהוגות בישיבות האמוראים. שיטות אלה הן שאפשרו את הפריחה התרבותית הגדולה הזאת.

לשם כך אנו מציגים כאן תמונה של שני עולמות: עולמה של ישיבת בגדד בתקופת הגאונים ושיטת הלימוד ודרכי ההוראה שנהגו בה – לעומת עולמן של הישיבות הצרפתיות והאשכנזיות מבחינת האווירה ומבחינת דרכי הלימוד וההוראה, שהיו נהוגות בהן.

מן המפורסמות היא העובדה, כי בין המאות ה-11 וה-12 הייתה פריחה גדולה מאד בלימוד התורה בישיבות צרפת ואשכנז:[1]

בתקופה זו אנו מזהים תחייה אינטנסיבית בלימוד התורה בישראל, והיא דומה לתקופה, שבה פעלו האמוראים והישיבות בבבל מהמאה ה-3 עד המאה ה-5. רוחב היריעה, עומק העיון והפלפול של האמוראים: רב ושמואל, רב יהודה ורב נחמן, אביי ורבא, רבינא ורב אשי – מצאו לעצמם ממשיכים נאמנים בעיונם ובפלפולם של רש"י וחתניו: ריב"ן, רבנו מאיר ובניו: רשב"ם, ריב"ם, ובעיקר – רבינו תם ואחיינו, ר' יצחק בר' שמואל (=הר"י), ותלמידיהם, המכונים "בעלי התוספות".

הפריחה הגדולה הזאת התבטאה הן בריבוי החכמים והתלמידים בישיבות השונות, הן בכמות הגדולה של היצירה הספרותית, שבימי-הביניים אינה עוד יצירה אנונימית כבימי התלמוד, וכן ברב-גוניותה של היצירה, שכללה ענפים רבים ומקיפים של יצירה (פירושים למקרא, למשנה ולתלמוד, תשובות, מונוגרפיות הלכתיות, מחזורים, פיוטים ופירושיהם, דקדוק ועוד) – תחומים, אשר לא היה להם דורש בימי אמוראי בבל.

תארנים: *תולדות ישראל ביה"ב, הישיבות בבל בתקופת הגאונים, הישיבות בצרפת ובאשכנז, דרכי-לימוד ודרכי-הוראה.*

מילות מפתח: *רש"י, בעלי התוספות, ר' שמעיה, ר' פתחיה מרגנשבורג, פרשנות, שאלות ותשובות, קונטרסים, פלפול, דרכי-לימוד ודרכי-הוראה.*

---

1. ראה אפרים א. אורבך, **בעלי התוספות** (מהדורה רביעית), מוסד ביאליק, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 17-18.

לפריחה חסרת-תקדים זו – קיימים גורמים רבים: חלקם – חיצוניים (כמו מצבם המדיני, הכלכלי, והחברתי של היהודים בצרפת ובגרמניה, ואפילו אותו גורם, הידוע בשם "הרנסנס של המאה ה-12"), וחלקם – פנימיים.

במאמר זה אנו מבקשים להצביע על כך, שהגורם המרכזי לפריחה זו הוא דרכי-לימוד ודרכי-הוראה חדשות, שאימצו לעצמם החכמים בישיבות אשכנז, ובעיקר – בישיבות צרפת במאות ה-11 וה-12. וזאת – בשונה מאד מדרכי הלימוד וההוראה, שהיו נהוגות בישיבות הגאונים בבבל, ומאוחר יותר – בישיבות צרפת ואשכנז.

1. ישיבות בבל: ומקומן בחברה היהודית ודרכי הלימוד וההוראה שנהגו בהן

בתקופה זו של סוף תקופת הגאונים וימי הביניים המוקדמים היה לישיבות בבל מעמד מיוחד, וחכמי התורה בהן תפסו את תפקידם ואת תפקיד הישיבה בצורה מיוחדת במינה:

הישיבה לא הייתה בעיניהם מקום, שנועד להפיץ ולהורות תורה לרבים בלבד; בעיניהם הייתה הישיבה, ומדובר בעיקר על הישיבה בבגדד, כעין הסנהדרין של תקופת הבית השני, שתפקידה להנהיג את הציבור ולהוציא פסקים והוראות, שאין עליהם עוררין. העיסוק בתורה התרכז מלכתחילה בקבוצה נבחרת של תלמידי-חכמים, שהוכשרו לשמש מנהיגים רוחניים של הציבור בעתיד. בדרך כלל היו התלמידים – בנים של קבוצה מצומצמת של משפחות, שבניהן ובני-בניהן שימשו בתפקידים שונים בישיבה במשך דורות רבים.

מתפיסה בסיסית זאת נגזרות כמה תופעות, שמעידים עליהן חכמים שונים בני התקופה – כמו העובדה, שרק במקרים מועטים שימשו "זרים" בגאונות, או הטקסיות היתירה, ההוד וההדר וגינוני המלכות, שבהם נהגו ראשי הישיבה. ומכאן – השלכה ישירה גם על סדרי הלימוד ועל דרכי-ההוראה הנוקשים והקבועים ששררו בהן.

ההשוואה בין מעמדה של הישיבה לבין מעמד הסנהדרין – נמצאת כבר **באיגרת רב שרירא גאון**:[2]

באגרת זו מתלונן הגאון על שהתמעטו הפניות והתרומות לישיבה.

וכך הוא כותב: "...וכל שכן אתם מחמדינו, שהיו אבותיכם רגילין להיות הוראותיהם ושאילותיהם מן הישיבה ובית הוועד, ואתם הנכם ... משחיתים את המקום הזה בהחרישכם ממנו ובעזבכם אותו... ודעו כי לא לכבודינו ולא לכבוד בית אבינו – דיברנו אליכם קשות כאלה, כי לכבוד ה' ולכבוד תורתו, למען לא יאבדון ארבע אמותיה. כי אפילו רבתה תורה הרבה מאד במקומות אחרין (=אחרים), ואולם ארבע אמות שלהלכה הנה הם וזאת הצורה, (=הישיבה) הוא במקום סנהדרין, וראשה הוא במקום משה רבינו, ומנהגות סנהדרין מֻהֶנָּה יוצאין וכו'.

חוקר תקופת הגאונים הנודע, לוי גינצבורג, נתן לבו לדימוי זה של הגאון וכך כתב:[3]

"תיאור זה של הישיבה הבבלית כבית דין של כל ישראל לא על דרך המליצה וההפלגה כִּנוּ הגאונים כך להישיבה (=את הישיבה)... אלא שקבעו בכך הלכות גדולות" וכו'.

---

2. ב.מ. לווין (מהדיר), **אגרת רב שרירא גאון**, חלק הלקוטים והנספחים, חיפה, תרפ"א, עמ' XXVI-XXVIII.
3. ל. גינצברג, **גנזי שכטר, ב'**, ניו יורק, 1929, עמ' 47.

דימוי מעין זה של הישיבה חוזר גם מאה שנים מאוחר יותר בדבריו של ר׳ שמואל בן עלי, גאון ישיבת בגדד במחצית השנייה של המאה ה-12.

וכך כותב הגאון באיגרתו:[4]

״...ובזה אמרה המשנה: משה קיבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע – לזקנים, וזקנים – לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה והשתלשל זה עד שהגיע אלינו. הרי הישיבה היא מקום משה רבינו, ובה תושלם דת ישראל, וכל מי שחולק עליה הרי הוא חולק על אדון התורה שהוא מקומה וְחַלַק על משה רבינו ע״ה אשר היא כסאו. וכבר ציוה ה׳ בתורה בפירוש לאמר: ״ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט, אשר יהיה בימים ההם״. ואמרה המשנה, שכל בית דין ובית דין שיעמדו לישראל הריהן כבית דינו של משה״ וכו׳.

מתוך גישה זו נוכל להבין את גינוני הכבוד והטקסיות המלכותית, שהיו נוהגים בישיבת בגדד:

לדוגמה, מינוי הגאון היה מלווה בטקס, שדמה כמעט להכתרת החליף. הגאון היה יושב במושב מלכותי, לבוש בגדי זהב, וביתו היה כמו אחד מארמונות בגדד.

את ר׳ שמואל בן עלי וביתו – תיאר ר׳ פתחיה מרגנשבורג, שיצא מפראג לסיבובו בארצות המזרח.

וכך תיאר:[5]

...״וראש ישיבה בבגדד, ר׳ שמואל הלוי בן עלי ראש ישיבה, והוא שַׂר ומלא חכמה ותורה שבכתב ותורה שבעל פה וכל חכמת מצרים, ואין דבר נעלם ממנו ויודע שֵׁמוֹת (=השמות הקדושים בקבלה) וכל התלמוד יודע הגירסה וכו׳. ויש לראש הישיבה כאלפיים תלמידים בפעם אחת, וסביביו – חמש מאות ויותר וכו׳. ובית גדול יש לראש ישיבה ומחופה במעילים, והוא מלובש בגדי זהב, והוא יושב למעלה״ וכו׳ .

אותו ר׳ שמואל בן עלי כותב איגרת אל רבני קהילת צובה, ובה הוא מבקש מהם לקבל את פניו של חתנו, ר׳ זכריה, אב בית הדין של הישיבה, ולכבדו בכל גינוני-הכבוד האפשריים:

> וכל המעיז פניו כנגדו ינידהו ויבדלהו הקהילות (=ינדוהו ויבדילוהו) כי דְּבָרוֹ דְּבָרֵנוּ, וְיָדוֹ – כְּיָדֵנוּ, וּכְבוֹדוֹ – כבודנו, והמבורך מפיו – מבורך מפינו וכו׳ ועל הקהילות, ברוכים יהיו, כאשר ישמעו בבואו אליהם שיצאו לקראתו ולקדמוהו (=ויקדמוהו) בסבר פנים יפות, וְיִכָּנֵס בעם רב בכבוד, וכאשר יבוא אל בית הכנסת, יקראו לפניו, וישב בכבוד במושב הָדוּר ומצעות נאות – כראוי לאבות בתי דינין, וכסת – אחריו. ויש לו טבעת לחתום בה שטרות וכו׳. ואתם, אחינו נכבדנו (=נכבדינו) וכו׳ לא תצטרכו לצוות אתכם לעשות חובת חכם נכבד כחמודנו חתננו[6] וכו׳.

תפיסה זו של הישיבה, של מקומה ושל ייעודיה – הכתיבו בהכרח גם את הסדרים הפנימיים ששררו בה, את היחסים ואת דרכי המשא ומתן הלימודי בין הרב לבין התלמידים, ובעיקר – את כוח היצירה שהיה בה.

---

4. ש. אסף, **קובץ של אגרות ר׳ שמואל בן עלי ובני דורו**, ירושלים תר״ץ, עמ׳ 51-52 (בתרגום מערבית ע״י המהדיר).
5. **סבוב ר׳ פתחיה מרגנשבורג**, קרקא, תרנ״ו, עמ׳ 6.
6. ש. אסף, **קובץ של אגרות ר׳ שמואל בן עלי ובני דורו**, ירושלים, תר״ץ, עמ׳ 49 (מתורגם מערבית).

בתיאור של ר׳ פתחיה את ישיבתו של ר׳ שמואל בן עלי בבגדד – כבר ראינו, שמצד אחד, הוא מלא הערכה והתפעלות מן הגאון, שהוא ״מלא חכמה ותורה שבכתב ותורה שבעל פה וכל חכמת מצרים, ואין דבר נעלם ממנו ויודע שֵׁמוֹת וכל התלמוד יודע הגירסה וכו׳ ויש לראש הישיבה כאלפיים תלמידים בפעם אחת וסביביו חמש מאות ויותר״.

וכן – שומעי לקחו והקהל כולו: ״אין עם הארץ בכל ארץ בבל ובארץ אשור ובארץ מדי ופרס, שלא יודע כל עשרים וארבעה ספרים וְנִקּוּד וחסרות ויתרות, כי החזן אינו קורא בתורה אלא מי שיעמוד לספר תורה״.

מצד שני, מתאר ר׳ פתחיה את דרך הלימוד וחילופי הדברים בין ראש הישיבה לבין התלמידים:

״והוא יושב למעלה, ותלמידיו יושבים על הקרקע, והוא אומר למתורגמן, ומתורגמן אומר לתלמידים, והתלמידים שואלים מן המתורגמן, ואם אינו יודע, ישאל המתורגמן לראש ישיבה״[7] וכו׳.

לפי האמור לעיל, מסתבר, שקיים מרחק של כבוד בין הרב לתלמידיו.

תיאור דומה של סדרי הלימוד בישיבה הבבלית – עולה גם מדבריו של חכם, שחי במחצית הראשונה של המאה ה-11 בארץ ישראל ובמקומות אחרים, והוא ר׳ נתן, אב הישיבה. וכך הוא כותב:[8]

״...וזה סדר ישיבתם: ראש ישיבה עומד בראש, ולפניו – עשרה אנשים, והיא הנקראת דָּרָא קמא (=השורה הראשונה) ופניהם – אל פני ראש ישיבה, והעשרה יושבין לפניו: שבעה מהן – ראשי כלות, ושלשה חברים וכו׳. ופני כולן – אל פני ראש ישיבה. וכל התלמידים יושבין אחריהן, ואין אחד מהן מכיר את מקומו, אבל השבע שורות – כל אחד ואחד מכיר את מקומו, ואין אחד מהן יושב במקום חבירו וכו׳. והשורה הראשונה גורסין לפניו, ושאר השורות שומעין ושותקין. וכשמגיעין למקום, הַצָּרִיךְ להם לדבר, ידברו בו בינם לבין עצמם, וראש ישיבה שומע אותם ומבין את דבריהם. ואח״כ קורא והם שותקין ויודעין, שכבר הבין מחלוקתם וכו׳. והכל מכבדין את ראש ישיבה ושואלין אותו פתרונן. ואין אחד מהם יכול לדבר בפניו, עד שיתן לו רשות״ וכו׳.

מקריאת התיאורים הללו ניתן להסיק בבירור דבר אחד:

בישיבה הבבלית לא היה משא ומתן דיאלקטי של ממש של חבורת לומדים, שאנו מוצאים בישיבות האמוראים.

לעומת זאת, אצל אמוראי בבל אנו רואים את הישיבה רותחת ורוגשת: זה הסיק הלכה חדשה מתוך משנה או ברייתא, וחברו הקשה עליו ואחר השיב, ושוב בא חבר נוסף ודחה תשובתו, ועוד אחד בא והביא סיוע.

את כל זה קשה לראות בתיאורים אלה של הישיבה הבבלית בימי הביניים:

ראש הישיבה שם אינו פותח בדיון ואינו מחוה דעתו בתחילה, אלא בני השורה הראשונה פותחים ומביעים דעתם (כמו בסנהדרין, שמתחילין מן הקטן), כדי שלא יצטרכו לחלוק על ראש הישיבה. רק בתום הדיון, אחר ששמע ראש הישיבה את דבריהם, הוא אומר את דעתו הפסוקה והסופית, ואין אַחַר דבריו – כלום.

---

7. **סְבוּב ר׳ פתחיה מרגנשבורג**, קרקא תרנ״ו, עמ׳ 6.
8. נויבאור, **סדר החכמים וקורות הימים , סדר עולם זוטא**, אוקספורד, תרנ״ג, עמ׳ 87-88.

אם נרצה להסיק מכל זה על כוח היצירה תוך כדי שימוש במונחים הֶגְלְיָאנִים, נוכל לומר, שמכיוון שנעדר כאן אותו תהליך של המבנה הלוגי: תזה – אנטיתזה – סינתזה, נפגע מאד כוח היצירה והפריצה למחוזות מחשבה חדשים.

בסוף סקירתנו זאת על אופיה ועל מעמדה של הישיבה הבבלית – נזכיר, בקיצור, עוד שני ענינים, שהם נגזרות כמעט ודאיות ממצב הישיבה והסדרים שנהגו בה:

הראשון הוא, שכמעט ודאי הדבר, שזהו הרקע לביקורתו הנוקבת של הרמב"ם באיגרתו המפורסמת כנגד ר' שמואל בן עלי (בלי לנקוב בשמו).

וכך כותב הרמב"ם כנגד אותו אדם ...

"שגדל מקטנותו על כך שאין בדור כמותו, וסייעוהו הַזְּקֵנָה ורום המעלה והייחוס והעדר האנשים, היודעים להבחין בארץ ההיא, והצטרכותו לבריות להכניס בלבם אותה השטות האומללה, שבני אדם כלם מצפים לדבר, הנשמע מן הישיבה, או לכיבוד בשם וכל אותם ההבלים, אשר היו להם לטבע. איך יִדַּמה הבן, שהוא יגיע למדרגת האמת, עד שיכיר חסרונו ויעקור כבודו וכבוד בית אביו? זה מה שלא יעשהו איש כמותו, ולא מי שהוא יותר שלם ממנו:[9]...

עם זאת, מעניינת מאד התייחסותו של הרמב"ם לעניין היחס של התלמיד אל רבו:

לעניין זה הקדיש הרמב"ם את כל הפרק החמישי בהלכות תלמוד תורה שבספר המדע במשנה תורה. כל הקורא בדבריו שם מתרשם בבירור, שהרמב"ם דורש מתלמיד, הלומד תורה מפי רבו, יראת כבוד מופלגת:

שורה שלמה של הלכות והנהגות, שקבע שם הרמב"ם, דורשת מן התלמיד לראות ברבו דמות-על אידאלית מורמת מעם, שעל-פי הוראותיו ומעשיו – מעצב התלמיד לעצמו את דמות עולמו הרוחני. אנו חייבים להדגיש, שהרמב"ם השכיל למתוח קו ברור בין דרישות אלו לבין מה שהיה נהוג בישיבות בבל בימיו. בשום מקום לא הגביל הרמב"ם את התלמיד בביקורת, בהבעת דעה עצמית, בנכונות לשאול, להקשות ולקבל תשובה, ואף להקשות עליה, אם זו לא נראית בעיניו. כל זאת – בלי לגרוע במאומה מן הדרישות הקפדניות של הרמב"ם מהתלמיד – לנהוג כבוד ברבו.

בכך הראה הרמב"ם, שהוא מבין יפה, שעל מנת להבטיח את המשך התפתחותו של לימוד-התורה ואת המשכה של היצירה התורנית – אסור, בשום אופן, להגביל את התלמיד במשאו ובמתנו עם רבו – בביקורת היוצרת והבונה (לא המקנטרת) – וְהָעֲמידה על דעתו, עד שיתבהר העניין.

בכך תרם הרמב"ם, תרומה, שאין ערוך לה, להתפתחות היצירה התורנית.

ומעניין זה – לעניין אחר, קרוב אליו, והוא השאלה, שכבר הרבו לעסוק בה גדולי חוקרינו: מדוע, במשך מאות שנות גאונותם – לא חיברו הגאונים פירוש מקיף לתלמוד?

בשאלה זו כבר עסקו הרמב"ם והמאירי, וכן – החוקרים החדשים: הרב שמחה אסף, שלום בארון,ש.ז. הבלין ואחרים – כל אחד בדרכו שלו.

פרופ' אברהם גרוסמן בספרו **חכמי צרפת הראשונים** – הסביר זאת על רקע ייעודה של הישיבה הבבלית וסדריה, כפי שתוארו לעיל:

---

9. י. שילת (מהדיר), **אגרות הרמב"ם**, כרך א', ירושלים, תשמ"ז, עמ' שג.

כיוון שראש הישיבה ראה את עצמו כמנהיג הדור, והישיבה הייתה בעיניו מוסד של ההנהגה העליונה, הרי שכל העבודה – הן בתחום הפירושים והן בתחום הַפְּסִיקה – צריכה להישאר בתוך כותלי הישיבה פנימה. כתיבת פירושים והפצתם הייתה גורמת להוצאתו של התלמוד לרשות הרבים במקום שיד הכל ממשמשת בו (וגרוע מזה – חשיפה לאפשרות של הבנה מוטעית של הפירושים), ובכך תהיה פגיעה במעמדה ובייעודיה של הישיבה כמוסד ההנהגה המרכזי של האומה.[10]

2. ישיבות צרפת: מעמדן ומקומן בחברה היהודית ודרכי הלימוד וההוראה שנהגו בהן

בכל אחד מן התחומים, שבדקנו לעיל, בישיבות בבל: מעמדן ומקומן בחברה היהודית, טיב היחסים בין החכמים לבין התלמידים וכן דרכי הלימוד וההוראה שנהגו בהן – בכל אלה היו ישיבות צרפת, ובמידה פחותה – גם הישיבות בגרמניה, שונות לחלוטין מישיבות בבל. להבדלים אלו הייתה השלכה ישירה על פריחת היצירה שהייתה בהן.

בישיבותיהם של רש״י בטרואה ושל רבנו תם ברמרו ושל רבינו יצחק בר שמואל בדמפייר – לא רווחה התפיסה, שהישיבה היא כעין הסנהדרין הגדולה, שממנה יוצאת תורה והוראה לכל ישראל.

במקום זה שררה בישיבות אלו אווירה של לימוד תורה לשמה – מתוך דיבוק חברים ומתוך ניסיון לרדת אל חקר האמת במשא ומתן דיאלקטי, שבסופו יוצאת האמת לאור. לישיבותיהם של רש״י וצאצאיו – באו תלמידים מכל ארצות אירופה הקרובות והרחוקות, ובין תלמידיו של רבנו תם אנו מוצאים תלמידים, שבאו מביהם (=בוהמיה), מרוסיה, מאנגליה, מאיטליה ומכל הארצות הקרובות והרחוקות. בשום אופן לא הייתה זו קבוצת עילית של תלמידים, השייכים לקבוצה מצומצמת של משפחות מיוחסות, שיועד לתפקידי הנהגה.

רבנו תם עצמו מעיד על רבנו גרשום מאור הגולה, גדול הדור במאה שלפניו, שלמדו לפניו גדולי נרבונה וספרד ואיטליה (אם כי אין אנו יודעים, מי היו חכמים אלוה). אין טקסיות כל שהיא במינוי ראש הישיבה, ואין כל עדות על מינוי פורמלי כזה של אדם מסוים להיות ראש ישיבה. עדות עקיפה לכך היא העובדה המובאת, דרך אגב, אצל ר׳ ישראל איסרליין ב״תרומת הדשן״[11], כי בגרמניה שום חכם אינו נפטר מלשאת במס עם הקהל, ואין הציבור משלם את המס בעבורו, זולת באוסטרייך (=אוסטריה), שפטרו את ראש הישיבה, ובגליל ריינוס (=ישיבות גרמניה העתיקות) – גם זה לא היה. אין עדויות שכמו בבבל – ראש הישיבה יושב למעלה, והתלמידים יושבים לפניו בשורות למטה; להפך, תשובותיו של רש״י מצביעות על קרבה בלתי אמצעית ויומיומית בין הרב לתלמידיו, לא רק בבית-המדרש, אלא גם בתוך הבית ובנסיעות מעיר לעיר. עדויות על קרבה בלתי אמצעית בין הרב לתלמידיו – מצויות לרוב הן אצל רש״י על רבותיו והן אצל תלמידיו רש״י על רבם:

באיגרת לרש״י, שכתב רבו, ר׳ יצחק ב״ר יהודה, הוא מעיד:

״על ניקור הצבי והאייל, על ידי היה מעשה. וכבר הייתי יושב בביתו של רבינו זכור לטוב (=הכוונה היא לר׳ אליעזר ״הגדול״, ראש ישיבת מגנצא אחר פטירתו של רבנו גרשם מאור

---

10. א. גרוסמן, **חכמי צרפת הראשונים**, ירושלים, תשנ״ה, עמ׳ 429-436.
11. ר׳ ישראל איסרליין, **פסקים וכתבים** (נדפס יחד עם ״תרומת הדשן״), ויניציאה, רע״ט, סימן שע״ב.

הגולה), וְנִקְרוּ לו אייל לצורך שמחת בתו. וראיתי, שלא נטלו מן הירך, כי אם גיד הנשה לבד. ורבינו היה מתעסק בדברים אחרים ולא הרגיש בדבר. והיה לבי נוקף, אם אומרה, שלא אהיה כמורה לפני רבו״.[12]

כמו-כן קיימת עדות של תלמיד רש״י על רש״י ועל-יחסו לרבו, ר׳ יעקב ב״ר יקר:

״ורבינו (=רש״י) סיפר לנו מעשה, שהביא גוי חבית של יין לישראל בגרמייישא והתחיל רבו, הר׳ יעקב בר׳ יקר, להבריח את עצמו, כדי שלא ישאלוהו להורות על היין ורדפו אחריו מורי ור׳ שלמה (=בר׳ שמשון, מראשי ישיבת וורמייזא בסוף המאה ה-11) עד שהשיגוהו ושאלו את פיו, ואמר להם: מותר״.[13]

מכאן למדים, ששני תלמידיו, רש״י ורשב״ש, נסעו עמו לוורמייזה, כשמקום מושבו הקבוע היה במגנצה.

במיוחד מרובות עדויות כאלה על רש״י עצמו מפי תלמידיו:

דוגמה נאה לכך הוא סיפורו של רבינו שמעיה, תלמידו הקרוב ביותר של רש״י:

״...ראיתי פעם אחת את רש״י, שהיה מתפלל בלא חגור, ותמהתי ואמרתי: מה זה שהוא מתפלל והוא לא חגור מתנים.״[14]

או: ״כשהיה רבינו רוחץ במים חיים או בחמין, מהרהר היה בהן, ובלבד שהיה עוכר המים ברגליו״.[15]

וכן: ״רבנו היה נוהג כשהיה רוחץ בגיגית במים ורצה לאכול, היה שוקע וכו׳ ובירך המוציא״.[16]

ועוד: ״פעמים ראיתי את רבינו, שהביאו לפניו על השולחן אגוזים מטוגנים בדבש״.[17]

״מעשה שהיה בערב שבת שהיה מעונן, והדליק נר של שבת, ואח״כ זרחה השמש״.[18]

״וראיתי רבנו, שלא קרא הלל דראש חדש עם הציבור וקראו בפני עצמו מיושב״.[19]

״פעם אחת שכח רבינו ולא אכל מצת אפיקומן לאחר סעודתו קודם ברכת המזון״.[20]

עדויות כאלה, והן מעט מהרבה, מעידות, כי הייתה קרבה בלתי אמצעית בין רש״י ובין תלמידיו. וכך, כנראה, גם בין רש״י לבין רבותיו.

תלמידיו שהו במחיצתו לא רק בזמן לימודם בבית המדרש, אלא היו אתו בכל עת – בשבתו בביתו ובלכתו בדרך.

יש גם עדויות, שבזמן מחלתו של רש״י לעת זקנתו היה נעזר בתלמידו – כדי לכתוב ולהעתיק את תשובותיו לשואלים.[21]

---

12. י׳ מיללער (מהדיר), **תשובות חכמי צרפת ולותיר**, וינה, תרמ״א, סימן ס״ט.
13. שמואל דוד לוצאטו, **אוצר טוב**, למברג, תרל״ט עמ׳ 40.
14. ישראל, ש׳ אלפנביין (מהדיר), **תשובות רש״י** ניו יורק, תש״ג סימן רס״ב, עמ׳ 305-306.
15. **שם**, סימן רס״ד.
16. **שם**, סימן רס״ה.
17. **שם**, סימן ר״ע.
18. **שם**, סימן רע״ט.
19. **שם**, סימן רפ״ט.
20. **שם**, סימן ש״ד.

יחסים כעין אלה אינם רק בבחינת קוריוז היסטורי או עדות על אופיו הענוותני, החריג של רש״י בקרבתו לבריות, אלא יש בהם כדי להשליך על דרך הלימוד וההוראה בבית מדרשו. הייתה שם אווירה פתוחה ובלתי פורמלית, כפי שהייתה בכל בתי המדרש בצרפת ובגרמניה. על אף אופיו הצנוע והענוותני – רש״י אינו מהסס מלחלוק בעוז על רבותיו שלו:

בתשובה מפורסמת אחת, שהשיב רש״י לחתנו, ר׳ מאיר בר׳ שמואל, המכונה ״אבי הרבנים״, בעניין פלוגתת הריאה –כותב רש״י:

אני שלמה, אהובך, מודיעך, כי לא חזרתי בי, ולא אחזור בי, ולא נתיישבו לי דברי רבותי, ולא השיבו על דברַי כי אם מן השפה ולחוץ, ועדיין אני מוסרם לצנועים. ואם לא מפני הצרה הגדולה, אשר הורעה בינותינו, הייתי שונה להם, אע״פ שלא ישמעו.[22]

בסופה של אותה תשובה, שהעתיקה תלמידו הקרוב, רבנו שמעיה, לא יכול היה התלמיד להתאפק והוסיף הערה משלו: ״בֹּא וּרְאֵה תוקף האריה, רש״י ז״ל, ונימוקו – עמו: כחא דהיתרא – עדיף טעמו. עכ״ל רבינו שמעיה מויטרי במחזור שלו״.

ועוד דוגמה מרשימה:

במחלוקתו עם רבו, ר׳ יצחק הלוי, הוא אמנם פותח את תשובתו בכינוי כבוד – כתלמיד אל רבו:

״יבושר שלום שר הבירה, עמוד הימיני, נר ישראל, רבינו יצחק הלוי״: אך בגוף התשובה הוא חולק עליו בחריפות ודוחה את דבריו, ולבסוף הוא מבקש:

״ואל יוסיף מורינו על הטריפות, דאי אפשר לקבל וכו׳. אמנם יַשְׁעֵן רבינו דבריו על ההלכה, ולא לאסור (=יאסור) לנו ספקות אחרות וכו׳ ויתן לב למה שקיבלנו ממנו. וחלילה למורינו לעשות סניגורין לדבריו – בְּבֹא לפניו דברי אמת״.[23]

באותו יחס עצמו המשיכו גם נכדיו ותלמידיו: רשב״ם ורבנו תם, ריב״ן, ר׳ שמעיה ואחרים. למרות הערצתם העצומה לרבם, רש״י, לאישיותו ותורתו – לא נמנעו מלחלוק עליו, כשחשבו, שהאמת היא אתם, ולא אתו.

אך חשובה יותר מן הפתיחות בתחום היחסים הבין-אישיים היא שיטת הלימוד המיוחדת, שהייתה נהוגה בישיבות צרפת וגרמניה:

תלמידים למדו תורה לפני רבותיהם – תוך כדי כתיבת פירושים ״לפני״ הרב.

הביטוי ״לכתוב לפני״ הוא מטבע לשון רווח בתקופה זו, הבא לציין, שפירושיו של התלמיד הם על-פי פירושי הרב ועל פי השמועות ששמע מפיו.

כך, למשל, מתארים הראשונים את פירושיו של ריב״ן (ר׳ יהודה בן נתן), חתן רש״י – כפירושים, שנכתבו ״לפני רש״י״.[24]

כך היה המצב במאה ה-11 בישיבות גרמניה – בתקופה, שרש״י למד לפני רבותיו: ר׳ יעקב בר׳ יקר, ר׳ יצחק הלוי ור׳ יצחק בר׳ יהודה.

---

21. **שם,** סימן פ״א.
22. **שם,** סימן נ״ט.
23. **שם,** סימן ס׳ עמ׳ 63.
24. תשובות מהר״ם, דפוס פראג סימן שי״ח; הגהות מרדכי בבא בתרא סימן תרס״ה; ראבי״ה עירובין סימן שפ״ה.

בתקופה זו לא היה עדיין פירוש ערוך לכל מסכתות התלמוד או, לכל הפחות, לרובן. החכמים עודדו את תלמידיהם לכתוב פירושים לתלמוד ב"קונטרסים".

ה"קונטרס" הכיל פירושים, ששמע התלמיד ישירות מפי רבו (אצל רש"י באים פירושים כאלה בכינוי: "שמעתי"), או שמצא כתוב בקונטרסים אחרים (אצל רש"י: "מצאתי"), או פירושים משלו, או פירושים שהכניס למחברתו, לאחר שעבר למקום אחר ושמע פירושים מפי חכם אחר.

כך מוצאים אנו כתיבה בקונטרס "לפני הרב" – אצל רבו של רש"י, ר' יעקב בר' יקר, ש"פירש במסכת מגילה לפני המאור הגדול. מתקן (תקנות) לכולה גולה, רבנא גרשם זכרונו לברכה".[25]

לפעמים כינו את מחברת הפירושים הזאת במלה "יסוד" כגון: "התוקע לשיר (או: לשיד) יצא".[26]

על משפט זה בתלמוד כותב רש"י: "התוקע לשיר – לשופר ולזמר. כך שמעתי מפי מורי הזקן. וביסודו שלמורי, ר' יצחק בן יהודה, ראיתי: התוקע לשֵׁד – להבריח רוח רעה מעליו.[27]

לא זו בלבד, שרש"י עצמו היה מעודד את תלמידיו לכתוב פירושים לפניו, אלא שאנו מבחינים אצלו בתופעה חסרת תקדים:

הוא היה רגיל לשתף באופן פעיל את תלמידיו הקרובים בכתיבת פירושיו שלו ובהגהתם, ובמיוחד אמורים הדברים על ר' שמעיה, תלמידו הקרוב.

על כך מעיד ר' שמעיה עצמו במקור הבא:

"לפני בני ישראל" (במדבר ל"ב,יז) – בראש גייסות, מתוך שגיבורים היו, זהו ראובן וגד שקיימו תנאם. ציווני רבינו להגיה. כך כתב רבינו שמעיה".[28]

במקום אחר מצאנו עדות מפי רש"י עצמו:

על פירוש פסוק ביחזקאל פרק מ', כותב רש"י בתשובה:

"...מכל מקום, אני טעיתי באותו פירוש וכו' וכן פי (=פירשתי) בסוף הענין וכו'. וסתרו דברַי זה את זה. ועתה עסקתי בה עם אחינו, שמעיה, והגהתיה".[29]

דוגמאות כאלה מפוזרות בתשובות רש"י ובכתבי תלמידיו.

סיכום

דומה, שהצטברות העדויות שהצגנו כאן – מצביעה על העובדה, שדרכי הלימוד בישיבות צרפת (ובמידה פחותה יותר – בגרמניה) היו שונות לחלוטין מאלו שנהגו בישיבות בבל:

במקום שיטת לימוד מקובעת, סמכותית מאד, שבמהלכה ראש הישיבה שומע את הדעות השונות ולבסוף פוסק ומכריע ואומר דבריו בצורה של הלכה פסוקה, שאין עליה עוררין – הרי

---

25. ש' הורוביץ (מהדיר), **מחזור ויטרי**, נירנברג, תרפ"ג, סימן ש"ט.
26. ראש השנה כ"ח ע"א.
27. רש"י שם ד"ה התוקע.
28. עדותו של מעתיק כת"י לייפציג 1 (מאמצע המאה ה-12), שהוא כתב היד הקדום ביותר של רש"י לתורה.
29. ישראל ש. אלפנביין, **תשובות רש"י**, ניו יורק, תש"ג, סימן ח', עמ' 5.

בישיבות צרפת וגרמניה נהגה שיטת לימוד הרבה יותר פתוחה, הרבה יותר אקטיבית ומבוססת הרבה פחות על סמכותיות קבועה:

הייתה אצלם למידה של חבורת לומדים חיה, משא ומתן דיאלקטי ובמונחיו של הֶגֶל הייתה הצגה של תזה, אנטיתזה וסינתזה, ובעיקר: לכל המשתתפים הייתה שאיפה אחת להגיע אל חקר האמת.

היחסים בין הרב ובין התלמידים התאפיינו בפתיחות רבה בתחום היחסים הבין-אישיים, ועוד יותר – בתחום הלמידה הפעילה: הרב עודד את תלמידיו ללמוד באמצעות כתיבת פירושים בקונטרסים, ובאלה הוצגו כמה אלטרנטיבות פרשניות על יתרונותיהן וחסרונותיהן.

אצל רש"י יש עדויות, שהוא שיתף את תלמידיו בכתיבתו היוצרת, בהעתקה, בהגהה וגם בביקורת על גוף פירושיו.

שיטות כאלה הביאו, ללא ספק, להמרצת כושר היצירה בישיבות.

ניתן לשער, כי בכך יש לראות את אחד הגורמים העיקריים לפריחה חסרת-התקדים בלימוד-התורה בצרפת ובאשכנז בתקופה זו.

יהושפט נבו

גאולה לאומית מול גאולה אישית
בהגות החסידית בראשית דרכה

תקציר

עליית החסידות במזרח אירופה במאה ה-18 היא תופעה היסטורית שיסודותיה נעוצים בתהפוכות היסטוריות וברקע רעיוני.

שאלה שנידונה בבית מדרשם של החוקרים היא, האם החסידות בראשית דרכה נחשבה לתנועה משיחית גאולתית, אם לא.

לדעת גרשום שלום, לאחר משבר השבתאות, הסיטה החסידות את מרכז הכובד הרעיוני, מן המישור הכלל לאומי אל האדם הבודד.

בן ציון דינור, שהחסידות המירה את הגאולה באמצעות משיח אישי, אל גאולה התלויה בעם כולו.

חוקרים אחרים מעמידים על המניע המשיחי לעליית החסידים בשנת 1776, שניזון מציפיות לגאולה מידית בעקבות חישובי קץ.

אולם זהרו של רעיון הגאולה המשיחית הועם, הן בעקבות אכזבה מאי מימוש ציפיות הגאולה, והן מפאת רדיפות שנרדפו החסידים על ידי מתנגדיהם, כיוון שנחשדו בנטייה לשבתאות.

גם מבחינת יחסם של גדולי החסידות בראשית דרכה, לארץ ישראל, מוכיח שרעיון הגאולה והלהט המשיחי דעך ופינה את מקומו לתחליפים רעיוניים אחרים, שמרכזם עומדת גאולת הפרט ותיקונו.

מבוא

עלייתה של החסידות במזרח אירופה במאה ה-18 והתפשטותה המהירה הן תופעה היסטורית, שיסודותיה נעוצים בתהפוכות היסטוריות – מחד גיסא, וברקע רעיוני – מאידך גיסא. במאה שקדמה לה, המאה ה-17, הורע מצב היהודים במזרח אירופה: חוסר ביטחון היה גורם מתמיד בחייהם. גל הרדיפות בפולין וברוסיה בעקבות גזרות חמלניצקי (1648-1649) – השפיע עמוקות על היהדות האשכנזית והביא להתעוררות תקוות משיחיות.

הַפְּרָעוֹת גרמו להרס קהילות ולנדודי אוכלוסין – דבר, שגרם לייאוש ולתחושה של אבדן דרך.

תחום אחר הוא תגובת היהודים על הופעת תנועת הקבלה בצפת במאה ה-16:

תארנים: *חסידות, גאולה לאומית, גאולה אישית, שבתאות, משיח, משיח גואל, חוקר חסידות, איגרת הבעש"ט, תלמידי המגיד ממזריטש.*

מילות מפתח: *אהבת-קריאה, כמות-קריאה, איכות-קריאה, קריאת-גילוי, קריאה בדיאלוג, סכמת שיח סיפורית.*

לפי הקבלה הלוריאנית, קיים קשר הדוק בין קיום המצוות ודקדוק הכוונה בתפילה – לבין קידום ההגשמה המשיחית. תהליך ה"תיקון", שחייב לקרות לפני הגאולה – כבר הושלם, והגאולה קרובה לבוא.

על רקע התרחשויות אלו התפשטה התנועה השבתאית ועוררה תסיסה והתרגשות של פעמי-משיח. השבר הרעיוני הדתי בעקבות ירידת השבתאות, בד בבד עם מצוקות קיום כלכליות וחברתיות – הגבירו את הצימאון לקבל תשובות על בעיות הדור, ושימשו קרקע פורייה להתפשטותה הנרחבת והמהירה של החסידות.

לדעת בן-ציון דינור,[1] צמחה החסידות והתפשטה במהירות ברחבי מזרח אירופה בלי לגרום פירוד ביהדות ובלי להיהפך לכת מתבדלת, על רקע כישלון השבתאות – מחד גיסא, והתנוונותו של השלטון העצמי היהודי בפולין – מאידך גיסא. היהודים במאה ה-17 היו מפולגים – מבחינה סוציאלית וארגונית, נבוכים – מבחינה דתית, ומדוכאים – מבחינה לאומית. משום – כך היוו רקע נוח לתנועה עממית זו.

משטר הקהילות בתקופה הנדונה היה קשור במבנה השלטון של מלכות פולין:

כאשר המלכות נָגְשָׂה את פרנסי הקהילות, הם החלו ללחוץ את בני-עדתם. משטר זה יצר מצב, אשר בו תקיפים ובעלי-שררה התקרבו לשלטונות וסייעו בידם ללחוץ על הקהילות – כדי להתעשר. רבנים חָברו לבעלי שררה וקנו את משרתם בכסף, והעם איבד את אמונו בממסד זה.[2]

החסידות כתנועת גאולה

שאלה, שנידונה בהרחבה בבית מדרשם של חוקרים, היא האם החסידות בראשית דרכה נחשבה לתנועה משיחית גאולתית או לא.

לדעת גרשום שלום,[3] לאחר משבר השבתאות – הסיטה החסידות את מרכז הכובד הרעיוני מן המישור הכלל – לאומי אל האדם הבודד; מן הגאולה המשיחית הכלל-לאומית – אל גאולת הפרט.

אמנם החסידות המשיכה לעסוק בקבלה, אבל האידאל של תיקון גאולתי-משיחי פינה את מקומו לאידאל הדבקות של היחיד באלוקיו. לדעתו, החסידות ניטרלה את רעיון המשיח הגואל הלאומי-האסכטולוגי. לפי ניתוח איגרת הבעש"ט, מסיק דינור,[4] שהחסידות נותרה תנועה משיחית-גאולתית – על רקע משבר השבתאות, אולם שלא כמו השבתאות, הרואה במשיח אישי חזות הכל – חידושה של החסידות התבטא בהעמדת הגאולה – כתלויה בעם כולו. דמות המשיח, לפי דינור, איננה עומדת במרכז הכובד של ההגות החסידית, שכן לפי איגרת הבעש"ט, הוא יבוא, כאשר הגאולה תהיה כבר מקובלת בקרב העם. החסידות היא אפוא תנועה חדשנית בכך שאיננה מדגישה את דמות המשיח כגואל האישי, אלא מדגישה יותר את גאולת העם כולו. מבחינה זו יש בחסידות יסוד מבשר שקדם לציונות, שאף היא עסקה בגאולת העם.

---

1. "ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים", **במפנה הדורות**, ירושלים תשל"ב, עמ' 86-121.
2. דינור מבסס את דעתו על שפע של מובאות מהספרות החסידית.
3. גרשום שלום, החסידות-השלב האחרון, בתוך: א' רובינשטין (עורך), **פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה**, ירושלים תשל"ח, עמ' 34.
4. במאמרו שם, (הערה 1), 184.

י' תשבי[5] נוקט עמדת-ביניים, כשמצד אחד, הוא איננו מקבל את דעתו של שלום בדבר דחיית הרעיון המשיחי בחסידות, אך מצד שני, גם איננו רואה בה תנועה משיחית-גאולתית מובהקת.

בובר[6] קבע, שהחסידות דחתה את ראיית הגאולה – כמאורע אסכטולוגי חד-פעמי, ואת הציפייה לגואל – בדמותו של משיח אישי מסוים. תנועה זו דגלה ברעיון, שהגאולה היא תהליך מתמשך של עשייה יומיומית לתיקון היחיד והציבור.

ההיסטוריון אריה מורגנשטרן[7] מעמידנו על המניע המשיחי לעליית החסידים בשנת תקל"ז (1776) – בראשותם של ר' מנחם מוויטבסק ור' אברהם מקליסק:

מעדויות מתוך מכתבי החסידים – מוכח, שהמניע לעליית החסידים היה שמועה על הופעתו הצפויה של משיח בן דוד:

אירועים – כמו השתלטות רוסיה על פולין ועל שטחי האימפריה העות'מנית (1772)– נתפסו כאירועים אסכטולוגיים וכנקודת פתיחה לשיבת-ציון ולגאולת-ישראל. מורגנשטרן מציין, שחישובי הקץ של עמנואל-חי ריקי, שהיו ידועים לאבות החסידות, קבעו את שנת תקמ"א (1781) לשנת-הגאולה. הציפייה למימוש חישובי הקץ בשנת תקמ"א – השפיעה על מקובלים רבים לעלות לארץ ישראל בתקופה זו.

החוקר נזקק גם לאיגרת הבעש"ט,[8] ששלח לגיסו, ר' גרשון מקוטוב, שישב בארץ ישראל – באמצעות תלמידו, ר' יעקב-יוסף מפולנאה, שהתכונן לנסוע לארץ, אולם נסיעתו לא יצאה לפועל. הכותב שואל: אם ר' יעקב-יוסף מפולנאה לא הצליח להעביר בעצמו את איגרת הבעש"ט ליעדה, מדוע לא שלחה בדרך אחרת?

ועוד, האיגרת, שנכתבה בשנת תקי"ב, נשמרה אצל ר' יעקב-יוסף, והוא פרסם אותה בספרו, בן פורת יוסף[9] בשנת תקמ"א. מדוע דחה את פרסומה זמן רב כל כך?

לדעת מורגנשטרן, השהית פרסומה של איגרת הבעש"ט עד לשנת תקמ"א – מעידה על כך שבקרב ראשי – החסידות הייתה ציפייה משיחית דרוכה לקראת חודש אייר שנת תקמ"א – השנה, שלפי חישוביו של עמנואל- חי ריקי אמורה הייתה הגאולה להתרחש בה.

עוד טוען החוקר, שחלק נכבד מראשי – החסידות מבני חבורתו של הבעש"ט, ובהם ר' יעקב-יוסף, ואפילו חלק מתלמידי המגיד ממזריטש, תמכו בהמשך הפעילות המשיחית ובניסיונות לקרב את הגאולה בדרכים מיסטיות עד שנת תקמ"א, אולם עם חלוף שנה זו – הפכה העמדת גאולת הפרט – לנושא מרכזי בחסידות החדשה. מגמה זו צברה תאוצה אצל תלמידי המגיד ממזריטש, כשהבולט ביניהם הוא ר' אלימלך מליז'נסק.

חוקרת החסידות, מור אלטשולר,[10] עומדת על ההיבטים המשיחיים בחסידות בדור הראשון והשני:

---

5. י' תשבי, הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות, **ציון, ל"ב** (1967), עמ' 1-45.
6. מ' בובר, **בפרדס החסידות,** תל אביב תש"ה, עמ' יח-כא.
7. "המגמות המשיחיות בראשית צמיחת החסידות", **מיסטיקה ומשיחיות מעלית הרמח"ל עד הגאון מוילנה,** ירושלים תשנ"ט.
8. ראה על כך א' כהנא, "איגרת הבעש"ט לר' גרשון מקוטוב", בתוך: **ר' ישראל בעל שם טוב (בעש"ט), חייו, שיטתו ופעולתו,** ז'יטומיר תרס"א, עמ' 100-102. על איגרת הבעש"ט – ראה גם בהמשך מאמר זה.
9. קארעץ תקמ"א, עמ' ק'.
10. **הסוד המשיחי של החסידות,** אוניברסיטת חיפה תשס"ב.

לדבריה, עיון מחודש באיגרת הבעש"ט – מלמד, כי הבעש"ט קיווה להיות מבשר הגאולה, ואף הקדיש שבע שנים למטרה זו. רק ברה"ש תק"ז (1746), כשעשה עליית נשמה ופגש במשיח, הבין, שבחייו לא יזכה לקדם את פני הגואל, ואולם אעפ"י שתקוותיו נכזבו, הוא הטביע חותם בל-יימחה על תלמידיו:

אחד מהם הוא המגיד ר' יחיאל-מיכל מזלוטשוב (נולד 1726), שיסד בעירו, ברודי, את החצר החסידית המשיחית הראשונה (עמ' 17).

החוקרת מזכירה את תגליתו של מורגנשטרן על אודות הקשר שבין חישובי הקצין של עמנואל-חי ריקי, שחישב את מועד הגאולה לשנת תקמ"א (1781) – לבין תאריך הדפסת איגרת הבעש"ט. אולם כגודל התקווה – כן גודל האכזבה:

תכניתם המשיחית של המגיד מזלוטשוב וחבורתו – נתגלתה, והם הפכו מטרה להתקפות עזות של רבנים ופרנסי-קהילות, שקיומה של חבורה משיחית עורר בהם חלחלה, ובעיקר – בגלל החשש מפני כת שבתאית חדשה, שתערער את הסדר הקיים ותאיים על ההנהגה המסורתית (עמ' 18):

כחודשיים לאחר פרסום איגרת הבעש"ט, בחודשים: אב-אלול תקמ"א – התפשט גל של חרמות על החסידים, שתחילתו – בקהילת וילנה החזקה והמרכזית, והמשכו – בערים אחרות. מַכְּתְבֵי בעלי החרם עולה החשש מפני כת, הנוהה אחרי משיח שקר, כפי שכבר קרה בשבתאות, שסופה היה התאסלמות של אותו משיח שקר (עמ' 121).

אלטשולר מציינת עוד, כי עליית החסידים לארץ ישראל בראשותם של ר' מנחם-מנדל מוויטבסק ור' אברהם מקליסק בשנת תקל"ז (1777) – לא הייתה מקרית, אלא מתוכננת – כהכנה לקבלת פני המשיח, שכן בשנה זו נודע על "שמועה שיצא (=יצאה) שבא מלך המשיח" (עמ' 145-146).

במכתביהם של העולים עולה הנימה, שהעלייה לארץ ישראל היא אכן תחילת-הגאולה, וייסוריה הם ניסיונות הממרקים עוונות – כדי שיהיו ראויים לקבל את פני המשיח (עמ' 152).

החוקרת מציגה את פעילותו הגאולתית של הבעש"ט, אשר קיבלה תפנית בעקבות העובדה, שבעת עליית הנשמה שעשה, נתברר לו, שהמשיח לא יבוא בימיו.

כמו-כן מצוין, שאף ניסיון עלייתו של הבעש"ט לארץ בשנת ת"ק (1740), שנודעה כשנת הגאולה, נתפסת – כחלק מפעילותו המשיחית.

בעקבות כל זאת – הקדיש הבעש"ט את השנים שלאחר כישלון עלייתו – לתיקון נשמתו של שבתאי צבי שהרי הוא קיווה, שתיקון זה יכשיר את בואו של משיח – האמת (עמ' 30-32, 168).

כמו-כן היא מציגה כמסקנה את העובדה, שלא רק כישלון תכניתו הגאולתית של הבעש"ט – עמדה ביסוד גניזת הרעיון המשיחי בהגות החסידית, אלא גם מעברה המהיר מקבוצה אזוטרית – לתנועה עממית המונית – מעבר, שהתחולל תוך דור אחד. בדור הבא הקימו ראשי - החסידות חצרות, אשר בהן שלט הצדיק, שהפך מעין תחליף למשיח (עמ' 172).

איגרת הבעש"ט

מצויות בידינו כמה איגרות שכתב הבעש"ט:

אחת מהן היא "איגרת הקודש", שכתב הבעש"ט לגיסו, ר' גרשון מקוטוב, שישב בארץ ישראל. הבעש"ט מסר את האיגרת לתלמידו, ר' יעקב-יוסף מפולנאה, שהתכונן לעלות לארץ ישראל, אולם, כאמור לעיל, תכניתו לא יצאה אל הפועל. האיגרת נשארה בידו, והוא פרסם אותה בספרו

"בן פורת יוסף".[11]

איגרת זו פורסמה גם בספר "שבחי הבעש"ט",[12] ומצויה אף בכתב-יד.

האיגרת מספרת על עליית-נשמה, שעשה הבעש"ט בראש השנה של שנת תק"ז (1746), ובמסגרתה הגיע להיכלו של משיח, שלמד שם תורה עם כל התנאים והצדיקים. הבעש"ט שאל את המשיח: "אימת אתי מר"? ונענה: "בזאת תדע, בעת שיתפרסם לימודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעיינותיך חוצה, מה שלימדתי אותך והשגת. ויוכלו גם המה לעשות יחודים ועליות כמוך, ואז יכלו כל הקליפות ויהיה עת רצון וישועה".

חוקרים מוצאים בדברי האיגרת הוכחות להשקפותיהם על מגמותיה של החסידות בראשית דרכה:

דינור טען, שלפנינו הוכחה לתפיסה המשיחית, שכן המשיח אמר לבעש"ט, שיבוא, כאשר תתפשט תורתו. מכאן, שתורתו של הבעש"ט כוללת היבט משיחי ושאיפות משיחיות.

אולם אם נדייק, נבין, שאין מדובר כאן על מרכזיותה של דמות המשיח, שכן הוא יבוא, כאשר הגאולה תהיה כבר מקובלת בעם.

ג' שלום מעמידנו על תגובתו של הבעש"ט למשמע הדברים:

"תמהתי על זה והיה לי צער גדול באריכות הזמן, כל כך מתי זה אפשר להיות", כלומר, משיח הוא עניין רחוק, ובינתיים על הבעש"ט לעסוק בבעיות העכשוויות של הדור, ולתת מענה על התלאות והצרות, הנובעות מהגזרות הקשות.

מור אלטשולר מציינת, שהבעש"ט כתב לגיסו איגרת שנייה, שממנה התברר, שגם בראש השנה תק"י (1749) ערך עליית-נשמה – כדי להציל את ישראל מ"קיטרוג גדול עד שכמעט ניתן להס"מ רשות לְחָרֵב כלליות מדינות וקהילות. ומסרתי את נפשי והתפללתי: נְפָלָה נא ביד ה' ואל נִפְלָה ביד אדם".[13]

ממכתב זה ניתן ללמוד על מעורבותו של הבעש"ט להצלת בני ישראל מפורענות מקומית, ולא על פעילות משיחית כלל-ישראלית.

יורשה לנו להפנות תשומת-לב להמשך דברי האיגרת:

"אך ממה שלמדתי בהיותי שם, שלושה דברים סגולות ושלושה שמות הקדושים, והם בנקל (=קלים) ללמוד ולפרש. ונתקרר דעתי וחשבתי, אפשר שע"ז יוכלו גם אנשי גילי לבוא למדרגה ובחינה כמותי, דהיינו, בהיותם יכולים לעלות, וילמדו וישיגו כמו אני (=כמוני). ולא ניתנה רשות כל ימי חיי לגלות זאת, ובקשתי עבורך ללמד אותך ולא הורשיתי כלל".

נראה לנו, שבדברי האיגרת מודגש, שאמנם מחד גיסא – יבוא המשיח, כאשר יפוצו מעיינותיו של הבעש"ט חוצה, אבל מאידך גיסא – אין הוא מורשה לגלות סודות שנמסרו לו, לא לבני-דורו ואף לא לגיסו, ר' גרשון מקוטוב; משמע – אין אפשרות להפיץ את כל מעיינותיו, וממילא קטנים סיכוייו של משיח לבוא.

---

11. **קארעץ תקמ"א**, דף ק' ע"א.
12. **איגרת עלית הנשמה להבעש"ט, נספח לספר שבחי הבעש"ט**, מהדורת י' מונדשיין, ירושלים 1982, עמ' 235-236.
13. איגרת הבעש"ט, בתוך: בן פורת יוסף, **קארעץ תקמ"א**, דף ע"א. אלטשולר עמ' 35-36.

מכאן יובן, שאין הבעש״ט עוסק מכאן ולהבא בפעילות, שבמרכזה עומד משיח, גואל אישי לאומי.[14]

יתר על כן, בהמשך האיגרת עובר הבעש״ט להורות לגיסו דרכים בעבודת ה׳ – כמו:

״אך (את) זה אני מודיעך והשם יהי׳ בעזרך לנוכח ה׳ תהי דרכך. ועל (=ואל) יליזו (=יסורו ממך) בעת תפילתך ולימודך, וכל דיבור ודיבור ומוצא שפתיך תכוין לייחד, כי בכל אות אות יש עולמות ונשמות ואלוקות, ועולים ומתקשרים ומתייחדים זה עם זה, ואחר כך מתקשרים ומתייחדים האותיות ונעשה תיבה ומתייחדים יחוד אמיתי באלוקות, ותכולל נשמתך עמהם בכל בחינה ובחינה מהנ״ל...״

וכן בהמשך הדברים: ״ותאמין לי שאין מגמתי כי אם לְגַלּוֹת (את) הא-לוקות בעולם השפל והתחתון הזה ובאדם התחתון...״.

מדברים אלה ניתן להסיק, שנושא הגאולה **המשיחית** נדחה קמעה, ובמקומו – עוסק הבעש״ט בהדרכה לקראת גאולה **אישית** של האדם הבודד.

הארכנו בהצגת הרעיון הגאולתי-המשיחי בהגות החסידית בראשית דרכה:

בכך הסברנו, שאמנם בראשית דרכה חרתה החסידות על דגלה את רעיון המשיח הגואל, אולם בעקבות תהפוכות אישיות והיסטוריות, ובעיקר בגלל החשד, שנחשדה החסידות על-ידי מתנגדיה, בנטייה לשבתאות, נגנז רעיון זה, או, למצער, הועם זהרו.

יושם לב, כי החוקרים שדנו בנושא, עסקו בדור הראשון והשני של החסידות, דורם של הבעש״ט ודורם של תלמידיו: המגיד ר׳ דב ממזריטש, ר׳ יעקב-יוסף מפולנאה ור׳ יחיאל-מיכל, המגיד מזלוטשוב.

לעומת זאת, בני הדור השלישי – דור תלמידי המגיד ממזריטש (ר׳ לוי- יצחק מברדיטשב, ר׳ שניאור זלמן מלאדי, ר׳ חיים-חייקה מאמדור, ר׳ אהרון הגדול מקרלין, ר׳ יעקב-יצחק (החוזה מלובלין), ר׳ אלימלך מליז׳נסק, ר׳ מנחם-נחום מטשרנוביל, ר׳ זאב מז׳יטומיר ואחרים), שהפיצו את החסידות ברחבי מזרח אירופה והפכו את החסידות לתנועה המונית – יחסם לנושא – לא נחקר דיו, ובקעה השאירו לנו – להתגדר בה.

בהמשך המאמר ברצוננו לברר את יחסם של ראשי-החסידות בדור השלישי לקיומה – לנושא הרעיון המשיחי.

היחס לארץ ישראל

מאז חורבן הבית השני – נעשו הגעגועים לארץ ישראל ולשיבת ציון אבן-יסוד בכמיהה לגאולה. הרעיון, שארץ ישראל היא מקום השראת השכינה, מצוי בכמה מקומות, שהמפורסם בהם הוא הכוזרי.[15]

נושא זה התפתח במרוצת המאה ה-16 לאחר גירוש ספרד:

בתיקון ליל שבועות, שערכו ר׳ שלמה אלקבץ ור׳ יוסף קארו בסלוניקי, אומר המגיד: ״וחזר ואמר: אשריכם, שובו אל לימודיכם ואל תפסיקו רגע, ועלו לארץ ישראל, כי לא כל העתים

14. ראה גם אלטשולר עמ׳ 27.
15. ר׳ יהודה הלוי, **ספר הכוזרי, ב,** יא-יד. וראה **פירוש רמב״ן על התורה** לויקרא י״ח, כה.

שוות, ואין מעצור לה' להושיע בין רב למעט. ועיניכם אל תחוס על כליכם, כי טוב הארץ העליונה תאכלו".[16]

גם בכתבי החסידות אנו מוצאים התייחסות לארץ ישראל:

כבר עמדנו על העובדה, שהבעש"ט ביקש לעלות לארץ ישראל, אולם ניסיונו לא עלה בידו.

ידוע לנו גם כן, שהבעש"ט התנגד לעלייתו של תלמידו, ר' יעקב-יוסף מפולנאה, אעפ"י שבתחילה תמך בעלייתו, ואף מסר לו איגרת לתתה לגיסו, ומצאנו גם הסבר אידאולוגי לכך:

"ושמעתי מהרב דקהילתנו, מר' גדליה ז"ל, שכמה פעמים חשק הרב לנסוע לארץ הקודש והרב הבעש"ט אמר שלא יסע. ואמר לו, סימן זה יהיה בידך, כל פעם שנפל (=כשהתעורר) לך חשק לארץ הקודש, תדע נאמנה שיש דינים על העיר ר"ל, והשטן מטריד אותך, כדי שלא תתפלל עבור העיר. על כן כשיפול לך חשק לארץ הקודש, התפלל בעד העיר".[17]

מציטוט זה ניתן ללמוד, שההימנעות מלעלות לארץ ישראל וההתעכבות בגולה – קיבלו לגיטימציה – מהטעם, שהישארותם של ראשי הקהל בגולה נחוצה – כדי להתפלל למען בני-עדתם.

אידאליזציה של הגולה אנו מוצאים עוד בדברי ר' יעקב- יוסף מפולנאה, הכותב על מאמר חז"ל, ש"כל הדר בארץ ישראל – דומה, כמי שיש לו א-לוה, וכל הדר בחוץ לארץ – דומה, כמי שאין לו א-לוה":[18]

"כי במקום שאדם חושב במחשבה, שם הוא כולו. והנה אם הוא דר בחוץ לארץ וחושק וחושב תמיד לארץ (=על ארץ) ישראל, אז דומה כמי שאין לו א-לוה וכו', אבל באמת יש לו, כי מחשבתו תמיד לארץ ישראל. מה שאין כן כשהוא בארץ ישראל ועושה מעמד (=מתפרנס) ומצב פרנסתו בחוץ לארץ, אז מחשבתו תמיד בחוץ לארץ, להביא משם טרף לביתו. אז דומה כמי שיש לו, אבל באמת אין לו, כי מחשבתו בחוץ לארץ".[19]

דברים אלו מעידים כמאה עדים על מהפך, שחל ביחסה של החסידות לארץ ישראל בדור השני לקיומה: ארץ ישראל הקיומית, הפיזית, איבדה במידה מסויימת את מעמדה, ובמקום זה הלך והתפתח מעמדה של ארץ ישראל הרוחנית, הרעיונית, זו שבלבבות.

אנו מוצאים, שגישה זו אף הפליגה למרחוק, כאשר מז'יבוז' – מקום מושבו של הבעש"ט, נקראה בפי חסידיו "ארץ ישראל הקטנה", ואף ציונו של הבעש"ט בעיר זו – נחשב בעיני רבים כחלק מארץ ישראל.[20]

נראה, כי גישה זו באה לידי ביטוי גם בכתבי בני הדור השלישי לחסידות, כפי שכותב ר' אלימלך מליז'נסק, ששמע בשם הרב המגיד דק"ק ראויני זלה"ה, שאמר שכעת כשאנחנו בגלות, יש בני אדם שזוכים לרוח הקדש יותר בנקל מאשר בימי הנביאים. והסביר זאת בדרך משל: כאשר המלך בביתו ומישהו מאוהביו מזמין אותו לסעוד בביתו, המלך יסרב, כיון שאין זה מכבודו לצאת מארמונו למקומות אחרים. אבל כשהמלך נוסע בדרך ורוצה ללון, אם רק ימצא מקום נקי ללון שם, יסתפק בכך.

---

16. בתוך: ר' יוסף קארו, **ספר מגיד מישרים**, ירושלים תש"ך, עמ' 18.
17. שבחי הבעש"ט, מהדורת הורודצקי, עמ' ל.
18. כתובות ק"י ע"ב.
19. ר' יעקב-יוסף מפולנאה, בן פורת יוסף, **קארעץ תקמ"א**, עמ' 154.
20. ב' לנדוי, **הבעש"ט ובני היכלו**, תל אביב 1961, עמ' רל-רלא.

והנמשל הוא, שכשבית המקדש היה קיים והשכינה שרתה בו, מי שרצה לשאוב רוח הקדש או נבואה, היה צריך לעשות מאמץ גדול לשם כך. מה שאין כן בתקופת הגלות, כשגם השכינה בגלות, ותשוקתו למצוא מקום מנוחה, אם רק תמצא אדם נקי מעבירות, אזי כבר שם דירתה.[21]

בקטע זה ניכר, שיש מידה של השלמה עם הגלות ואף ניסיון למצוא את הצד החיובי שבה.

יתר על כן, ניתן למצוא כאן אף מהפכה מחשבתית מסויימת, שכן בכל תולדות עם ישראל מקובל היה, שהשכינה שורה בארץ ישראל, והנה אנו עדים לכך שדוקא בגולה קל יותר למוצאה.

עוד מצאנו בכתבי ר׳ אלימלך מליז׳נסק[22] את הרעיון, שכבר הכרנוהו אצל ר׳ יעקב-יוסף מפולנאה: אדם נמצא, היכן שמצויה מחשבתו, ולא במקום שהוא שרוי פיזית:

״ואגב אורחא נבאר מה שהקשה העולם, דאיתא בגמרא:[23] ״הדר בארץ ישראל – דומה, כמי שיש לו א-לוה, והדר בחוץ לארץ – דומה כמי שאין לו א-לוה״. ומקשים העולם הדיוקים אהדדי, דמתחילה אמר: הַדָּר בארץ ישראל דומה וכו׳, משמע: אבל באמת אין לו. וַהֲדַר אמר: הַדָּר בחוץ לארץ דומה כאין לו וכו׳, משמע: אבל באמת יש לו.

ועל פי הנ״ל יבואר דאיתא בגמרא:[24] העומד בחו״ל ומתפלל יכוין לבו כנגד ארץ ישראל, והעומד בארץ ישראל יכוין כנגד ירושלים, ונמצא (ש) כל תפילות ישראל הולכים דרך שער אחד, ונמצא (ש)האדם הרוצה שתהא תפילתו נשמעת, צריך לכוין כאילו הוא מתפלל בארץ ישראל ובית המקדש בָּנוּי, ומזבח על מכונו ובהיכלו, והרי הוא כאילו דר עתה בארץ ישראל. ועל-ידי זה הוא בא לבהירות ודבקות גמור להתפלל בכוונה שלימה, ביראה ובאהבה כאילו עומד בבית קדשי הקדשים... כן צריך לצייר במחשבתו בעת תפילתו כאילו הוא ממש בארץ ישראל ובבית המקדש ורואה הכל בחוש הראות, וממילא מובן פירושו: הדר בארץ ישראל כנ״ל, שמצייר לעצמו כאילו עומד בארץ ישראל, ועל-ידי זה בא לו הבהירות בתפילתו״ .

דברי ר׳ אלימלך מבוססים, כאמור, על דברי ר׳ יעקב-יוסף, אלא בעוד שהאחרון דיבר על מחשבות הקשורות בפרנסה, דן ר׳ אלימלך במחשבות הקשורות בדבקות בתפילה. נמצא, שר׳ אלימלך מדבר על ארץ-ישראל דמיונית השוכנת בלבבות, אשר סגולתה איננה מתבטאת בקיומה הפיזי ובישיבה בה, אלא בעובדת התנחלותה בלבבות, היינו, ארץ-ישראל – כמושג מופשט, אשר עצם ההגות בה גורמת לדבקות בה׳.

נראה לענ״ד, כי גישה זו של היחס לארץ ישראל במשמעות התנחלות בלבבות היא המשך רעיון ה״דבקות״ שפותח בחסידות.

אמנם אין זה חידושה, שהרי הוא כבר נזכר בספרות הקבלה – כאידאל נעלה ביותר של החיים המיסטיים.[25]

כן מצינו בדברי ר׳ אליעזר אזכרי,[26] ממקובלי צפת, שהיה מקובל על חוג החסידים שֶׁחָבְרוּ לבעש״ט, שהוא מונה שלושה ערכים נעלים: ״ההתבודדות והפרישות וְהַדְּבֵקוּת״. והדבקות מתבטאת בכך ש״מקשרים מחשבותם עם אדון הכל״.

---

21. ר׳ אלימלך מליז׳נסק, נעם אלימלך, פולנאה תקס״ד, דפוס צילום ירושלים, פרשת וישב עמ׳ כא.
22. נעם אלימלך, עמ׳ ז.
23. כתובות **שם**.
24. ברכות לב ע״ב.
25. ג׳ שלום, ״דמותו ההסטורית של ר׳ ישראל בעל שם טוב״, **דברים בגו, ח״ב**, תל אביב 1976, עמ׳ 328-326.
26. **ספר חרדים**, ויניציא שס״ה, סו ע״א.

החסידות הפכה את ה"דבקות" למכשיר רב-עצמה, אשר באמצעותו מתקשר האדם לבוראו.

כבר הרמב"ם מעמידנו על כך שבעולם מצוי שפע אלוקי השופע ויורד לעולמנו, והכלי לקליטת שפע זה הוא הדבקות המתמדת בה'.[27]

דומה, שזוהי גם דרכה של החסידות בנידון דידן:

בעתות מצוקת הגלות, כאשר עם ישראל נעדר סממנים לאומיים – כמו ארץ, שפה ומסגרת לאומית – פיתחה החסידות את המחשבה והדמיון כמכשירים להשגת הקשר עם הקב"ה. בהתאם לכך, בהעדר יכולת לעליית המונים לארץ ישראל – הרי לאלה, שלא יכלו לעלות אליה היא הפכה לארץ ישראל מחשבתית ורוחנית.

אמנם, כאמור, זה פתרון חלקי לאלה שאינם יכולים לממש חיים פיזיים בארץ. עם זאת, מעולם לא חדלה הארץ לשמש מקום מגורים, אשר בו ניתן להשיג השגות אלוקיות – בהיותה מקום השכינה, כפי שעולה מדברי ר' שניאור-זלמן מלאדי ור' נחום-מנחם מטשרנוביל, כפי שיבואר להלן:

אנו מוצאים, שר' שניאור-זלמן מלאדי, תלמידו של המגיד ממזריטש, בן-דורו של ר' אלימלך, מדבר על ארץ ישראל ממשית:

"גם עכשו אפשר להשיג השגות עליונות בארץ ישראל יותר אפילו ממה שהשיגו צדיקים כמותם בזמן הבית".[28]

הוא קורא לחסידים "לעורר את האהבה הישנה וחיבת ארץ הקודש להיות בוערת כרשפי אש מקרב איש ולב עמוק, כאילו היום ממש נתן ה' (את) רוחו עלינו, רוח נדיבה בהתנדב עם למלאות ידם לה' ביד מלאה ורחבה".[29]

לפי ר' שניאור-זלמן, מצוות ישוב ארץ ישראל היא "מצוה רבה ועצומה השקולה כנגד כל המצוות"; ומי שאיננו יכול לעלות אליה, חייב לתמוך ביושביה, כי "פעולתה וסגולתה (מיועדות) להמשיך חיים עליונים מחיי אין סוף ב"ה לארץ החיים. היא שכינת מעוזנו... והיא סוכת דוד הנופלת עד עפר... ובאתערותא (=ברצון) להחיות רוח שפלים... תבוא אתערותא דלעילא, ובפרט בהתנדב עם להחיות יושבי ארץ החיים ממש".

ר' שניאור-זלמן מטעים כאן את חיוב התמיכה באלו שיושבים פיזית בארץ ישראל.

גם ר' נחום-מנחם מטשרנוביל מתייחס לארץ ישראל הממשית – באומרו:

"כי ידוע שארץ ישראל הוא החומר והכלי של עולם הבא, שעל ידה הוא דרך מבוא לעולם הבא היותר נקל מן העובד בחוץ לארץ, כמאמרם ז"ל: כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו א-לוה, וכל הדר בחוץ לארץ וכו', כי ישראל שבחוץ-לארץ עובדי עבודה זרה בטהרה הם, כל השפעתם צריך לירד אצלם על-ידי השר (של) המדינה ההיא. כי אף שהם מבקשים מהבורא ב"ה... שיסכים הוא יתברך להשפיע השפע ההוא, עוברת דרך השר שהן שוכנין במדינתו... ונמצא, שעבודה (=שהעבודה) השלמה לזכות לארץ העליונה, ארץ החיים פנימיים, בחינת ארץ ישראל – הוא הדרך הנקל (=הקלה) בארץ ישראל".[30]

---

27. **מורה נבוכים** חלק ג' פרקים י"ח, נ"א.
28. **תורה אור,** קאפוסט תקצ"ז, פר' ויצא.
29. **ליקוטי אמרים,** וילנה תר"ס, עמ' קכ.
30. **מאור עינים,** ירושלים תשנ"ט, עמ' קצג.

עוד מטעים ר׳ נחום-מנחם: ״והאמת הוא שהארץ נקרא ארץ החיים, שחיותו יתברך שם הוא מורגש יותר ויותר מבשאר מקומות״.[31]

בהיבט הדו-ערכי על ארץ ישראל באה לידי ביטוי חשיבותה העל-דורית של הגישה החסידית, המתייחסת לארץ בהתאם לצורכי התקופה. ודאי, שלדורנו תקפים דברי ר׳ שניאור-זלמן מלאדי ור׳ נחום-מנחם מטשרנוביל.

יחסו של ר׳ נחמן מברסלב לארץ ישראל עולה מתוך סיפור נסיעתו לארץ,[32] המתועד על-ידי תלמידו ר׳ נתן:

״שמעתי בשמו שאמר קודם שנסע לארץ ישראל, שרוצה לנסוע כדי להשיג חכמה עילאה, כי יש חכמה עילאה ותתאה (=תחתונה), וחכמה תתאה כבר יש לו, ועדיין הוא צריך להשיג חכמה עילאה. ובשביל זה הוא נוסע לארץ ישראל״.

וכן ״ונשמע מפיו הקדוש קודם נסיעתו.. .לארץ ישראל בימי חג הפסח, שאמר שהוא רוצה ליסע לארץ ישראל כדי לקיים שָׁם (את) כל התרי״ג מצוות, לכלול יחד (את) כל המצוות התלויות בארץ עם כל המצוות של חוץ לארץ ולכוללם יחד ולקיימם ברוחניות, ואחר כך יוכל לקיימם כראוי בגשמיות״.[33]

ר׳ נחמן מנמק את נסיעתו לא״י ברצון להשיג חכמה עילאה או בתקווה לקבל יכולת לקיים את כל המצוות ברוחניות. מכל מקום, אין הוא מנמק את נסיעתו בשאיפות-גאולה משיחית.

מן המובא בשמם של ראשי-החסידות בדור השלישי: ר׳ שניאור-זלמן, ר׳ אלימלך מליז׳נסק ר׳ נחום-מנחם מטשרנוביל ור׳ נחמן מברסלב – נראה, כי ארץ ישראל מהווה בעבורם מקור להתעלות רוחנית – הן כמושג מופשט (בהגותו של ר׳ אלימלך); הן כמקום, שחשוב לחיות בו (ר׳ שניאור-זלמן); הן כמקום, אשר באמצעותו זוכים לחיי העולם הבא (ר׳ נחום-מנחם מטשרנוביל), או כמקום, שיזכו בו לקבל השראה והתעלות אישית (ר׳ נחמן).

אמנם בכתבי ראשי החסידות בדור השלישי לקיומה – לא מצאנו הצהרות בדבר התייחסות לארץ ישראל כהכנה לביאת המשיח הגואל.[34]

התייחסות לארץ ישראל, לאו דווקא מנקודת מבט של הגאולה המשיחית הלאומית, אלא כמקום, הראוי לעבוד בו את ה׳ – ניתן למצוא גם בכתבי ר׳ קלונימוס-קלמן הלוי עפשטין,[35] תלמידו של ר׳ אלימלך מליז׳נסק:

״דהנה כוונת הבורא, ברוך הוא וברוך שמו, היה בזה שנתן לבני ישראל ארץ (=את הארץ) הקדושה, מחמת שהוא ארץ אשר אוירה מַחְכִּים, כי הוא מכוון כנגד ארץ עליונה, אשר היא נקראת מלכות שמים, וממילא בקל (=בקלות) יכול אדם לבוא שם לעבוד (את) ה׳ באמת״.

---

31. **שם**, עמ׳ קצו.
32. א׳ גרין, **בעל היסורים, פרשת חייו של ר׳ נחמן מברסלב**, תל אביב 1979, עמ׳ 69-95.
33. ר׳ נתן שטרנהארץ, ״נסיעתו לארץ ישראל״ פרק ה׳ סימן ו׳, **חיי מוהר״ן**, ניו יורק תשכ״ה.
34. עמנואל אטקס, **תנועת החסידות בראשיתה**, אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון 1998, עמ׳ 127-124, אף מצטט מכתב של אחד ממנהיגי העולים, שעלו לארץ עם ר׳ מנחם מוויטבסק ור׳ אברהם מקליסק. הוא מציין, שלפיו עליית החסידים היא עלייה, האופיינית לכל העליות לארץ ישראל, שביסודה עמדה השאיפה להתעלות רוחנית-דתית, לשלמות בעבודת ה׳ בארץ, ובה מכוונת התפילה לשער-השמים, ולאו דווקא למימוש ציפיות-גאולה משיחיות.
35. **מאור ושמש**, חלק ראשון, ירושלים תשנ״ב, עמ׳ שסו.

במקום אחר מדבר ר׳ קלונימוס-קלמן עפשטין[36] על מעלות ארץ ישראל, ואף כאן ללא כל קשר לנושא משיחיות וגאולה לאומית:

״כי אין תורה כתורת ארץ ישראל ואוירה מחכים כידוע, ושם אין הקליפות שולטים כנמצא בספרים הקדושים, וכל הדר בארץ ישראל יש לו א-לוק, וכל הדר בחוץ לארץ וכו׳,[37] כדכתיב ״לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלוקים״ (ויקרא כה,לח) . וזו הייתה הכוונה בנתינת ארץ ישראל לישראל, להיות להם לאלוקים. אלא שחוץ לזה, יש שָׁם עולם הזה עד אין שעור ואין תכלית, והיא מעולה מכל הארצות שבעולם כידוע...״

עוד מדגיש המחבר[38] את מעלתה של ארץ ישראל – כמקבלת את השפע האלוקי השופע לעולם לפני כל ארץ אחרת:

״שארצינו הקדושה מכוונת כנגד ארץ (=הארץ) העליונה, מדת מלכות שמים. והנה כשהמלכות מקבלת השפעה מהעשר ספירות, אז ארץ ישראל שהיא מכוונת נגדה, מקבלת גם כן כל השפעות טובות. כי ארץ ישראל היא ראשונה לקבלת השפע היורד מלמעלה״.

דבריהם של גדולי-ישראל אלו, בני הדור השלישי לחסידות, על אודות מקומה וחשיבותה של ארץ ישראל – מאששים היטב את ההנחה הבאה:

הלהט המשיחי הגאולתי, שאפיין את החסידות בראשית דרכה – הועם זהרו, והוא פינה את מקומו לתחליפים רעיוניים אחרים כפי שנראה בהמשך.

החוקר ישעיהו תשבי, טוען,[39] שאעפ״י שבכתבי המגיד ממזריטש הרעיון המשיחי הגאולתי הוא מעומעם, הרי לא כן הדבר בכתבי תלמידיו, אשר בהם מוטעמת הפעילות והשאיפה למשיחיות גאולתית.

״המחבר מביא, בין היתר, דוגמאות מהספר החשוב ״אור המאיר״, לר׳ זאב-וולף מז׳יטומיר, שלדבריו: ״ספר אור המאיר הוא תיקוּנֵי-משיחי מתחילתו ועד סופו ללא שום השוואה או סְיָגִים. השאיפה להחשת הקץ זועקת מכל פרשה וכמעט מכל דרוש ואפילו מכל דף ודף״.[40]

המחבר מפנה את הקורא לביטויים כמו ״תיקון קומת השכינה״:

״והנה תכלית עיקר עבודת אדם בעולם הזה היא רק שיעסוק תמיד בבנין קומת השכינה״,[41] וכן ביטוי, המזכיר את בניין קומת השכינה – כמו ״ולכן נקראו תלמידי חכמים בַּנָּאִים, על שם שעוסקים תמיד בבניינה (=בבניינו) של עולם, היא השכינה שנקרא עולם״.[42]

על ציטוטיו של תשבי – נוסיף עוד מדברי ר׳ זאב מז׳יטומיר:

״ולא יחוש וידאג מצער עצמו כלום, כי אם ידע נאמנה שהראה לו הקב״ה ככה, להשכיל לדעת איך לשאול ולהתפלל עבור תיקון קומת השכינה, וכיון שנתקן למעלה, ממילא נהרס בניינה, ולא תוסף הסטרא אחרא תת כוחה לעמוד נגדם לשטן להם...״.[43]

---

36. **שם,** ח״ב, עמ׳ תקד.
37. כתובות קי, ע״ב.
38. **שם,** עמ׳ תקעב.
39. במאמרו ״הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות״, **ציון, לב** (1967), עמ׳ 33-34.
40. **שם,** עמ׳ 42.
41. **אור המאיר, ח״ב,** ירושלים שנת אור המאיר יאר לנו, עמ׳ קיג. (המחבר הביא את הביטוי בלבד. אנו השלמנו את הציטוט המלא).
42. **אור המאיר, ח״א,** עמ׳ קנ.
43. **שם,** ביאור מגילת אסתר , עמ׳ רו.

למרות הכבוד הרב, שאנו רוחשים לפרופ׳ ישעיהו תשבי, שהיה מראשי-המדברים בחקר הקבלה והחסידות, לא נוכל לקבל את דעתו על מגמתו של ר׳ זאב מז״יטומיר:

נשים לב, שהשימוש בביטוי ״תיקון קומת השכינה״ ודומיו איננו מצביע על פעילות משיחית גאולתית לאומית, כפי שטוען תשבי, אלא רק על גאולת האדם הפרטי, כמו שמובא בציטוט הראשון לעיל: ״והנה תכלית עיקר עבודת אדם בעולם הזה...״, היינו – האדם הפרטי.

יתר על כן, ״תיקון קומת השכינה״ – עניינו ברעיון, שהעולם התחתון מכוון כנגד העולם העליון, וכאשר יתוקן הכל למעלה, ממילא יתוקן גם למטה. הדבר אמור ביחס לכל הסוגים והתחומים של התיקון והשפע, היורד משמים לעולמנו, ואין כאן כל כוונה לגאולה משיחית- לאומית.

תשבי מציג עוד כמה ביטויים, המזכירים את הגאולה האחרונה, שלדעתו מצביעים על המגמה המשיחית הגאולתית של הספר ״אור המאיר״:

״וכמו אז בפתח הגאולה ביציאת מצרים, הוציא משה את ישראל ממיצר שלהם, כן עתה בכל דור ודור עד גאולה אחרונה, בחינת דעתו של אדם המשכיל הוא המוציאו ממיצר שלו הפרטי״.[44] וכן ״כי נודע אשר גאולת מצרים הייתה פתח הגאולה, ונוקב והולך עד גאולה אחרונה העיקרית״.[45]

וכן ״ונתעוררו חז״ל ודרשו:[46] ״לא שתיעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהיה שעבוד מלכויות עיקר, ויציאת מצרים טפל לה. ונראה לרמוז בדבריהם, כי הנה כבר קדם לנו הדיבור מזה (=על זה) כמה פעמים, שענין יציאת מצרים לא פסק עדיין, ונוקב והולך מאז עד עתה ועד ביאת משיחנו במהרה בימינו״.[47]

תשבי מסכם את הדיון – באומרו:[48]

״תוך צירופם של עניינים אלה וכיו״ב... מגיע אני לקביעת חידוש עקרוני מופלג בספר ״אור המאיר״, בהשוואה למגמות משיחיות שבספרי-חסידות אחרים ממחברים בני- דורו: מיזוג גמור של תורת החסידות, במרבית רעיונותיה והוראותיה, עם דחף עצום להחשת הגאולה״.

גם בדוגמאות אלו, כמו בקודמותיהן – לא נוכל לקבל את דעתו של תשבי:

לענ״ד נראה, כי במאמרו זה, לא הבחין תשבי בין תקוות הגאולה, שמעולם לא פסקה מישראל, לבין פעילות גאולתית-משיחית, שלדעתנו, ולא רק לדעתנו – הועם זוהרה בדור השלישי לחסידות. הציטוטים דלעיל, המדברים על גאולה – יש בהם ביטוי לכיסופי-גאולה ולתקוות-גאולה, אולם בשום אופן אין לראות בהם פעילות להחשת הגאולה הלאומית המשיחית. במרכז הדיונים עומדת גאולת-מצרים, רעיונותיה והשלכותיה, שזמנם יימשך עד הגאולה העתידה. הגאולה האחרונה היא אפוא ציון תאריך בלבד, ואיננה יעד, שחותרים אליו בפעילות אקטיבית.

יתר על כן, בציטוט הראשון דלעיל מודגש בפירוש, שמדובר בגאולה אישית פרטית של האדם, ולא בגאולה הלאומית.

מ׳ פייקאז׳[49] שואל, אם הוסיפו אבות החסידות לטפח משיחיות אקטואלית מתוך אמונה, כי

---

44. **שם, ח״א,** עמ׳ קד.
45. **שם,** עמ׳ רכב.
46. ברכות י״ב ע״ב.
47. **שם,** עמ׳ רכד.
48. במאמרו עמ׳ 45.

המשיח עומד אחר הכותל וביאתו תלויה בתשובתם השלימה של ישראל, או שלמדו לקח מהמפולת השבתאית, וטרחו לצנן את הלהט המשיחי.

המחבר טוען, שמספרי הדרוש והמוסר של התקופה ניתן לקבל תשובה על שאלה זו, ומביא כדוגמה את הספר "שער המלך", מאת ר' מרדכי בן שמואל, רב ואב"ד בקהילת ויילקה אוצי שליד ירוסלב בגליציה, שחלקו הראשון יצא לאור בשנת תקכ"ב, וחלקו השני – בשנת תקל"ד.

המחבר מצטט מהספר "שער המלך"[50] את הדברים הבאים:

"דהנה ידוע אשר לכל הגלויות הקדמוניות היה קץ וזמן... והגלות המר והארוך הזה אין קץ וסוף לגלותינו, דהיינו שלא נתגלה העת ומכוסה מבני אדם. ואמרו חז"ל: "הכל תלוי בתשובה",[51] ולא אמרו סתמא: תלוי בתשובה. ו"הכל" – לאתויי מאי? אלא ר"ל לכל גלוותין (=הגלויות) תלויין בתשובה. שלא תאמר הגלות הזה מחמת שהוא מחוסר זמן, תלוי במחוסר כפורין עד שיעשה תשובה, והגלות, שיש בו זמן, אין אדם פורע תוך זמנו. לא כן הוא. אלא צדיק מושל ביראת אלוקים (עפ"י שמ"ב כ"ג, ג). ודרשו רז"ל: מי מושל בקב"ה? הצדיק. כי הקב"ה גוזר והצדיק מבטל[52]. כמו-כן אין לך דבר שעומד בפני התשובה".

לדעת מ. פייקאז', "המעיין יחוש היטב כי המטרה הלאומית האסכטולוגית היא המפעימה את מחברו.... שהרי דחיקת הקץ אפשרית ואף הכרחית, משום שהכל תלוי בתשובה".

נראה לענ"ד, כי בניגוד לדעת פייקאז' – אין בקטע המצוטט בזה לא דיבור ואף לא רמז לדחיקת הקץ, ולא דחף לפעילות משיחית:

המחבר מסביר, שהגאולה תלויה בתשובה – רעיון עתיק-יומין, ששורשיו נטועים כבר בתורה, בדברים ל'. ברור, שמעולם לא בטלה השאיפה לגאולה, ובכל הדורות ראו את התשובה – כמפתח לגאולה, אולם אין לראות בכך הוכחה לפעילות משיחית, גאולתית, אישית, בראשית ימיה של החסידות.

יצוין עוד, שפייקאז' עצמו סבור, שבדור השלישי לחסידות, דורם של תלמידי המגיד ממזריטש – הועם זוהרה של הפעילות המשיחית, שפינתה את מקומה לדאגה לגאולת-הפרט.[53]

גאולת היחיד

כבר עמדנו על העובדה, שהחסידות, אשר בראשית דרכה דגלה בגאולה משיחית, נתקלה בהתנגדות עזה מצד קהילות רבות.[54] בספרות החסידית של בני הדור השלישי, תלמידי המגיד ממזריטש, איננו מוצאים פעילות אופרטיבית לקידום ביאת המשיח כגואל לאומי. לעומת זאת, אנו מוצאים עיסוק בגאולתו האישית של כל יחיד ויחיד.

מאלפים דבריו של ר' נחום-מנחם מטשרנוביל בנדון:

---

49. "הרעיון המשיחי בימי צמיחת החסידות באיספקלריית ספרי דרוש ומוסר", בתוך **הרעיון המשיחי בישראל, יום עיון לרגל מלאות שמונים שנה לג.** שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 237-239.
50. ב, א, ב.
51. על-פי סנהדרין צז ע"ב.
52. על-פי מועד קטן טז ע"ב.
53. ראה א' מורגנשטרן, **מיסטיקה ומשיחיות,** עמ' 206-207 ובהערה 76.
54. א' גרין, כותב: "הזכרונות המרים של השבתאות והפרנקיזם עדין לא נמוגו לגמרי מקרב היהודים בפולין של ראשית המאה ה-19, וטיפוח רעיונות משיחיים היה נחשב כחילול השם..." (**בעל היסורים**, עמ' 192).

"וזהו כל עיקר עבודתינו לתקן ולגמור (את) חלק המשיח השייך לכל אחד... וכשיוגמר התיקון (=תיקון) הקומה בשלמות, יהיה הוא צדיק יסוד עולם בשלימות גמור וצנור גדול וישר לקבל שפע וחיות..."[55].

וכן "על כן צריך כל אחד מישראל להיות חלק בחינת משיח השייך לחלק נשמתו עד שיתוקן"[56].

ר' נחום-מנחם מטעים את התיקון האישי, המוטל על כל אחד מישראל, את העבודה העצמית היומיומית, ואיננו עוסק במשיחיות לאומית.[57]

בדבריו אלה מלמדנו ר' נחום-מנחם לקח לכל הדורות בתחום הציפייה לגאולה:

בכל אדם מצוי "חלק המשיח השייך לכל אחד", היינו, לכל אחד ואחד יש חלק בביאת המשיח, הגואל הלאומי, אולם חלק זה קשור, קודם-כל, לגאולתו האישית. התנאי לביאת הגואל הלאומי הוא גאולה אישית של כל אחד, שיגאל את נפשו. כאשר כל הפרטים יסיימו את עבודתם האישית, את גאולת נפשם, רק אז יזכה עם ישראל בגאולה משיחית.

ר' נחום לימדנו אפוא, שצריך אדם לתקן את חלק המשיח שבו, אולם עדיין לא למדנו, כיצד עושים זאת.

את זה ניתן ללמוד מדברי ר' אלימלך מליז'נסק,[58] המלמד פרק בעבודה על המידות:

"ונראה דהתורה הקדושה מורה לנו... איך נתנהג בעבודתו ית"ש ויתעלה. דהנה האדם הבא לו (=אשר באות לו) אהבה והתלהבות בלבבו, בתפילתו או בלימודו, וכן בכל מעשיו אשר יעשה לשמו ית"ש, ראוי לו שיחשוב: מי יודע אם אין זו התלהבות אש זרה, חלילה וחלילה. ואם לבו מתלהב עוד בפעם אחר פעם, יחשוב: אפשר (=אולי) המקום גורם קדושה והתלהבות הזאת, דהיינו שעומד עם צדיקים, ולא יתלה (=את הזכות) בעצמו כלל וכלל. רק (=אלא) שיהיה שפל מאד ויחשוב: איך אפשר שאיש שפל כמוני יזכה לזאת, ואם יוסיף עוד ולא יפסוק, יחשוב: אמת בודאי הוא דבר אלוקים שנתן לי השי"ת מתנה... ויתפלל תמיד להשי"ת שיעזור לו וישמור אותו שלא יכשל ח"ו בשום נדנוד חטא..."

אם נצרף את דברי שני גדולים אלה, ר' נחום-מנחם ור' אלימלך, ניתן יהיה לומר, שעל האדם לתקן את נפשו על-ידי כך שישבור את מידת הגאווה. על פי דרכנו, אנו למדים על הסכנה, האורבת לפתחו של האדם, אשר יגיע למדרגה מסוימת בעבודת ה' ועלול להיכשל בנדנוד של גאווה. לפיכך, שומה עליו להיות שפל-רוח ולא לתלות את הצלחותיו הרוחניות בעצמו, אלא בחסד השי"ת.

כהשלמה לדרך הנכונה בעבודת ה', המביאה לגאולה אישית, שהיא ערובה לגאולת העם – ניתן למצוא את דבריו של ר' זאב מז'יטומיר, מתלמידי המגיד ממזריטש.[59]

ר' זאב מלמדנו, כיצד יֵדַע האדם לבחון את עצמו, אם הולך הוא בדרך נכונה:

"בזאת יבחון האדם אם הוא מקושר עם פנימיות מחשבותיו אל הבורא ברוך הוא. כי על הרוב תועה בה האדם ומדמה בנפשו כאילו חושב תמיד מרוממות(=על רוממות) עוצם יכלתו יתברך. אכן אם יסתכל במאד מאד על בחינת עצמו, יֵדַע נאמנה לא כן (=שלא כן) מחשבותיו, כי לא

---

55. **מאור עינים,** ירושלים תשנ"ט, עמ' קלא.
56. **שם,** עמ' רד.
57. שלא כפי שסבור י' תשבי במאמרו, הנזכר בהערה 5.
58. נועם אלימלך, עמ' לב.
59. **אור המאיר,** ירושלים שנת אור המאיר יאר לנו לפ"ג, **ח"א,** עמ' רסא.

מחשבות יתברך – מחשבותיו, הכל עבור צרכיותיו (=צרכיו) הגשמיים, ולבו חסור (=חסר, נעדר) עיקר עבודה לְדַבֵּק מחשבותיו בלי הפסק אליו יתברך״.

ר׳ זאב נותן עצה פרקטית לבדיקה עצמית:

״ואם נפשך (=ברצונך) לדעת אם האמת אתך, תוכל לדעת זאת ולבחון את נפשך. וזהו נסיון גדול לכל איש הישראלי, בעת ששוכב על מטתו ונתעורר משנתו, לאן פונה מחשבתו במשקל ראשון. וזה הבחינה, אם נופל במחשבתו מחשבות של משא ומתן ושאר צרכיותיו הגשמיות, מסתמא לבו חסר וריקן מכל טוב ומחשבותיו מעורבות מהבלי עולם... לאפוקי מי שיש לו נשמה טהורה, תיכף שנתעורר משנתו, מחשבה קדומה (=אז המחשבה הראשונה) העולה על רוחו ודעתו לחשוב מֵרוֹמְמוּת אלקות״ (=היא לחשוב על רוממות האלוקות).

לפנינו מדגם מייצג מדברי גדולי החסידות בדור השלישי להיווסדה, המלמדים אותנו, כי החסידות הטעימה את העבודה העצמית האישית, ומיעטה לעסוק במשיח הגואל הלאומי. מדברים אלה ניתן ללמוד, מהי הדרך הנכונה בעבודת ה׳, שהיא, ממילא, הדרך הנכונה לקירוב הגאולה.

יעידו על גישתנו זו, דבריו של ר׳ נחום-מנחם מטשרנוביל, המוציא את המושג ״משיח״ ממשמעות של גואל איש לאומי, וקובעו כמושג בגאולה האישית של האדם:

״כי בודאי בכל תפילה ההגונה שהוא ביחוד מחשבה ודיבור, נעשה תיקון בחינת משיח, כמו שבביאת משיח צדקנו במהרה בימינו יהיה יחוד ושלימות גמור בתמידות, כי אז יהיה עליית כל המחשבות והאותיות שהוא הדיבור. כך הוא בכל אדם בשעת התפילה והתורה בחינת משיח – היחוד הזה״.[60]

אחרית דבר

החסידות זכתה להחזיק מעמד זה שלוש מאות שנה בערך, ולא עוד, אלא שלמרות העובדה, שקרקע צמיחתה ובית גידולה במזרח אירופה נהרסו בשואה, הייתה לה עדנה בעולם החדש בארץ ובארה״ב.

במה זכתה החסידות למה שלא זכתה לה שום תנועה רעיונית אחרת בעם ישראל?

דומה, כי העולה ממאמרנו זה – מלמד, שהחסידות, המטעימה את מעמד האדם הבודד מול בוראו, מחברת בין שני קצוות: בין האדם – כיצור ענק, המסוגל להשפיע על עולמות עליונים – מצד אחד, לבין העובדה, שגדולתו מתבטאת דווקא בהנמכת קומתו ובשבירת גאוותו – מצד שני.

לא זו בלבד, שאין סתירה בין השתיים, אלא להיפך:

העבודה על תיקון המידות והכנעת הגאווה הן תנאי, הדרוש למימוש עצמת הענקים הגלומה בו ולהבאתה לידי ביטוי. רק עבודה עצמית של תיקון-המידות ושל טהרת-הנפש – תזַכה את האדם הבודד בגאולת נפשו, ומַעֲמָדָה זו יתרומם להבאת הגאולה הן לשכינה והן לעם כולו.

זה הלקח, שנוכל ללמוד מהחסידות – הן בעבר, הן בהווה והן בדורות הבאים.

---

60. **מאור עינים,** עמ׳ רד.

אורי צור

הצירוף: "הלכה כ..., מנהג כ..., נהגו העם כ..." – כדרך לקביעת הלכה בתלמוד

תקציר

שלושה מושגים: 'הלכה', 'מנהג', 'נהגו' הבאים בכפיפה אחת ביחס לדיעה מסוימת בסוגיה תלמודית, יצביעו עליה לכאורה כעל ההלכה שתתקבל מן הסוגיא.

נראה היה לומר, ששלושת המושגים הללו נצטרפו יחד בסוגיא כ'כלי' עריכה בידי עורכי הסוגיות, וסביר היה להניח שייעזרו ב'כלי' זה ויבצעו בו שימוש נרחב בעריכת הדרך להלכה בסוגיות.

אך ניתוח הסוגיות השונות בהם הופיע צירוף המושגים האלו מראה כי פסיקת ההלכה באותן סוגיות נסמכת על טעמים אחרים ולא מחמת הצירוף.

צירוף המושגים יחד בכל אחת משלושת הסוגיות הנדונות (תענית כ"ו, ב; עירובין ס"ב, ב; שם, ע"ב, א) מעורר בעיות וקשיים שונים. לפיכך, לא נסתייעו בו עורכי הסוגיות בבואם להתוות את הדרך להלכה בסוגיות אחרות, ולא עשו בו שימוש נרחב.

גם הפוסקים שנימקו את פסיקתם ההלכתית, רובם ככולם אינם מסתמכים עליו והוא אינו מהווה כלל מוחלט ומחייב לאורו הולכים.

במסכת עירובין בתלמוד הבבלי מופיע פעמיים הצירוף הבא: "הלכה – כפלוני, מנהג – כפלוני, נהגו העם – כפלוני".[1]

במקום אחד במסכת תענית מופיע צירוף זה בסדר אחר.[2]

עקרונית, יש הבדלים בין המושגים הללו:

<u>הלכה</u> – נדרשת לצורך הוראה למעשה, כלומר, ההלכה היא תוצאה שנתקבלה, לאחר שנלמדה ונדונה במקומות הלימוד – כדי לבצע, דה-פקטו, את המסקנה ההלכתית, ועתה היא פורמלית וּתְקֵפָה.

תארנים: *צירוף הלכה, מנהג, נהגו, עריכת סוגיות.*

מילות מפתח: *הלכה, מנהג, נהגו*

רשימת קיצורי בילביוגרפיים מצויים בסוף המאמר.

1. עירובין סב ע"ב; עב ע"א.
2. תענית כו ע"ב.

מנהג – אינו נדרש ואינו מחייב, אלא אפשר להורות ולפסוק כמותו.

נהגו – אינו נדרש ואינו נפסק, אלא מי שעשה בדיעבד – עשה, ואין מורין לו לתקן את שעשה.

לכאורה, נראה לומר, שצירוף המושגים: 'הלכה', 'מנהג' ו'נהגו' בכפיפה אחת בסוגיה מסוימת – בא להעיד על תקפות ומהימנות מוחלטות של ההלכה המתקבלת בסוגיה.

אם-כן, מצאנו את הצירוף כ'כלי' יעיל ומעולה, שישמש לנו סַמָּן לקביעה הלכתית גם בסוגיות אחרות, אשר הוא מופיע בהן.

מכאן משתמעת גם ההנחה א-פריורי, שצריכות להיות סוגיות נוספות ורבות, אשר בהן – אמוּר הצירוף להוות גורם מכריע בהוראה ובקביעה של ההלכה.

אך צירוף כזה מעורר מספר שאלות:

השאלה העקרונית היא, האם הצירוף יוצר נוסחה קודיפיקטיבית, שמתווה דרך לקביעת ההלכה? ומזווית-ראייה אחרת, האם זו הייתה כוונת עורכי הסוגיה, כאשר עשו שימוש בצירוף כזה - בסוגיה?

נוסף על כך, האם התחשבו הפוסקים בצירוף הזה – בבואם לפסוק את ההלכה עפ"י הסוגיה התלמודית?

אביא להלן את המקורות ואשווה ביניהם, לפני שאעבור לסקירת הצירוף בשלוש הבאותיו.

סדר הצירוף ונוסחו

הצירוף המופיע בתענית – שונה בסדרו ובנוסחו משתי מקבילותיו בעירובין, כדלהלן:

תענית כו ע"ב	עירובין סב ע"ב	עירובין עב ע"א
"אמר רב יהודה אמר רב:	"אמר רב יהודה אמר שמואל:	"אמר רב יהודה אמר רב:
הלכה – כרבי מאיר!	הלכה – כרבי אליעזר בן יעקב!	הלכה – כרבי מאיר!
ורבי יוחנן אמר:	ורב הונא אמר:	ורב הונא אמר:
נהגו העם – כרבי מאיר!	מנהג – כרבי אליעזר בן יעקב!	מנהג – כר' מאיר!
ורבא אמר:	ור' יוחנן אמר:	ור' יוחנן אמר:
מנהג – כרבי מאיר!"	נהגו העם כרבי אליעזר בן יעקב![3]	נהגו העם כרבי מאיר![4]

בשלושת המקומות נפתח הצירוף ב"הלכה";

בשני מקומות ה"הלכה" מובאת משמו של "אמר רב יהודה אמר רב", ובמקום אחד (עירובין סב ע"ב): "אמר רב יהודה אמר שמואל".

לגבי המשפטים, הפותחים ב"מנהג" ו"נהגו" – יש הבדלי סדר וניסוח:

---

3. רק בכת"י אוקספורד 366 (=כי"א) דומה הנוסח לסדר הצירוף בתענית (כו ע"ב). לפי נוסח זה, ייתכן, שהצירוף לא היה מלכתחילה גם בעירובין (סב ע"ב), אלא נוסח לאחר מכן או שהיה כסדר נוסח כי"א, אך שונה לסדר נוסח הסוגיה בהתאם לסדר בשני המקומות האחרים (תענית שם, ועירובין עב ע"א); ראה **דק"ס, עירובין** סב ע"א אות ת.

4. ראה **רש"י על הרי"ף**, עירובין עב ע"א, ד"ה מנהג. הסדר שם הוא: "מנהג הלכה נהגו"; **ספר כריתות, לשון למודים,** חלק חמישי, עמ' שח, סימן מ: "נהגו העם – כרבי מאיר, מנהג – כרבי יוסי, הלכה – כרבי יוסי", ובהערה צט: "מוכח דט"ס הוא".

בתענית – הסדר הוא: "נהגו העם", ואחר כך – "מנהג", ואילו בשני המקומות בעירובין הוקדם "מנהג" – ל"נהגו העם".

בתענית – "מנהג" מובא משמו של רבא.[5]

לעומת זאת, בשני המקומות בעירובין ההבאה היא בשם רב הונא.

עיון בשינויי נוסחאות – מעלה, שגם בתענית יש גרסאות, שלפיהן "מנהג" הובא בשם רב הונא, ובגרסאות אלה הסדר הוא בדומה לסדר בעירובין – מנהג, נהגו.[6]

מגרסאות אלה עולה, שהסדר והנוסח בתענית מקבילים למצוי בעירובין, ואין ביניהם כל הבדל.[7] הסדר והנוסח של הצירוף בשינויי-הנוסחאות בתענית – מתאשרים גם מעצם העובדה, שפירוש המושגים: "הלכה, מנהג, נהגו" בהמשך הסוגיה בתענית – בא לפי הסדר הזה, ולא לפי הסדר בנוסח הדפוס: "הלכה, נהגו, מנהג".[8]

סקירת הצירוף במקומות הופעתו

תענית כו ע"ב

בבבלי תענית כו ע"ב יש מחלוקת בין ר' מאיר לחכמים (=ר' יהודה, לקמן) בנושא נשיאת כפיים של הכהנים בזמנים מיוחדים.[9] במשנה[10] לא הזכירו את דברי ר' מאיר ואת מחלוקת החכמים,[11] אלא שנו כך (לאחר שקבעו [שם, ע"א]: "חסורי מחסרא"[12])[13]:

"בשלשה פרקים כהנים נושאין את כפיהן, כל זמן שמתפללין, ויש מהן ארבעה פעמים ביום:

---

5. ראה בהערה הבאה.

6. **דק"ס**, **תענית**, עמ' פג ואות מ': "ורב הונא...בעירובין ס"ב ב'. וגם הסדר הוא הנכון... וכן הוא בכל הנ"ל ובשאילתות, ובכולם: נהגו העם".

7. ראה מלטר, **תענית**, עמ' 124 לשורה 17: "ורבא... וכן הוא בב' המקומות בעירובין, וכן מוכח גם מדברי הגמרא דמפרש תחלה מנהג ואח"כ נהגו"; **שאילתות דרב אחאי גאון**, מהדורת ש"ק מירסקי, בהעלותך, ש' קמ, עמ' כא, ובבאורים והערות, שם, ד"ה ת"ש; **ספר ראבי"ה**, הלכות תענית, מהדורת א' אפטוביצר, חלק שני, ירושלים תשכ"ד, עמ' 637, מצטט בשם השאילתות ללא דברי רבא (או דברי רב הונא), שאמר: מנהג כר"מ; וכן אור זרוע, הלכות נשיאת כפים, חלק שני, סימן תיג, בשם השאילתות; מלטר, **תענית (אנגלית)**, עמ' 410-411.

8. ראה הערה 6 לעיל, **דק"ס**, שם.

9. על עריכת הסוגיה – ראה דברי מו"ר נ' עמינח, **עריכת מסכתות**, עמ' 307-311.

10. תענית כו ע"א; ראה יומא פז ע"ב; השווה ירושלמי, ברכות פ"ד ה"א (ז ע"ג) בש"נ.

11. **תוספתא כפשוטה**, עירובין, עמ' 1102, שורות 2-3.

12. ראה הלבני, **מקורות ומסורות**, עמ' תנז: "שהמקשה שהקשה...והגיה את המשנה בגלל קושיה זו [בתעניות מי איכא מוסף?]... שהקושיה והגהה במשנה כאן מרבנן סבוראי הן". על "חיסורי מחסרא" – ראה **ספר כריתות**, **לשון למודים**, חלק חמישי שער שני, עמ' רמ, סימן יב והערה מח; אפשטיין, **מבוא**, עמ' 632; **אנציקלופדיה תלמודית**, ט', ערך: "הלכה" עמ' רמז: "וכמה משניות יש שאין דבריהם מכוונים ותירצו בגמרא "חסורי מחסרא""; גרטנר, **תענית**, עמ' 106.

13. אך השווה גולדברג, **דרכו**, עמ' 267-268, שמדגיש את החידוש במשנה ביחס לתוספתא ולברייתות בתלמודים.

שחרית ומוסף,[14] מנחה ונעילת שערים. ואלו הן שלושה פרקים: תעניות ומעמדות ויום הכיפורים.

א"ר נחמן אמר רבה בר אבוה: זו – דברי רבי מאיר, אבל חכמים אומרים: שחרית ומוסף – יש בהן נשיאת כפים; מנחה ונעילה – אין בהן נשיאת כפים.[15]

מאן חכמים?

ר' יהודה היא,[16] דתניא: שחרית ומוסף, מנחה ונעילה – כולן יש בהן נשיאת כפים – דברי ר"מ. ר"י אומר: שחרית ומוסף – יש בהן נשיאת כפים; מנחה ונעילה – אין בהן נשיאת כפים. רבי יוסי אומר: נעילה – יש בה נשיאת כפים; מנחה – אין בה נשיאת כפים".[17]

מחלוקת התנאים מבוססת על החשש משכרות, שהרי "שיכור אסור בנשיאת כפים",[18] והם דנים בבעית הקישור האפשרי שיווצר לגבי נשיאת כפיים בתפילות התענית, ביחס לתפילות במהלך השנה:[19]

ר' מאיר סבור, שהכהנים אינם נושאים את כפיהם במנחה של כל יום, שמא השתכרו באכילתם לפני תפילת המנחה,[20] אבל בתעניות, במעמדות וביום הכפורים – אין חשש לשכרות, שהרי הכול צמים, ולכן הכהנים[21] יכולים לשאת כפיהם במנחה.

ר' יהודה סבור, שבתפילות שחרית ומוסף במהלך השנה – אין חשש לשכרות, מפני שאסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל.[22] לכן לא גזרו חכמים על נשיאת כפיים בשחרית ובמוסף בשלושת הפרקים.

לעומת זאת, במנחה ובנעילה במהלך השנה – החשש לשכרות קיים,[23] מפני שיש אכילה לפני זמן המנחה והנעילה, ולפיכך גזרו חכמים, שאין נשיאת כפיים בהם:

אם יתירו נשיאת כפיים במנחה ובנעילה, עלולים לטעות ולחשוב, שיש נשיאת כפיים גם במנחה

---

14. **תוספתא**, תעניות פ"ג (פ"ד) ה"א, מהדורת ליברמן: "בחצות" במקום: "במוסף"; ראה הערה לקמן; אפשטיין, **מבוא**, עמ' 632; ראה **תוספתא כפשוטה**, עמ' 1101 שורות 1–2: "שהתוספתא דייקה בלשונה וכתבה 'בחצות' במקום 'במוסף', מפני שבמעמדות אין מוסף ממש אלא תפילה נוספה", וכן בעמ' 1102 שורות 2-3; אך השווה ירושלמי, ברכות פ"ד ה"א (ז ע"ג): "במוסף" ולא "בחצות"; ראה הלבני, **מקורות ומסורות**, עמ' תנו הערה 1: "מניין למקשה בבבלי, שלא היה מוסף במעמדות בזמן שבית המקדש היה קיים, כשבמשנה נאמר שכן היה"; גרטנר, **תענית**, עמ' 102-103, על השינויים, שחלו בניסוח המשנה המקורית.

15. השווה תוספתא, תעניות פ"ג (פ"ד) ה"א, מהדורת ליברמן; השווה מלטר, תענית, כרך א, עמ' 123-125.

16. שאלה זו קשורה לבעיית המטרה בעריכת המשנה. ראה אפשטיין, **תנאים**, עמ' 225-226; אלבק, **מבוא**, עמ' 105-106; גולדברג, **עירובין**, עמ' 261-264; אלון, **המשפט העברי**, עמ' 868-869. מכאן מתעורר גם הספק מבחינה עקרונית בקשר לדעות, שנמסרו בשם "חכמים". ראה אורבך, מסורת, עמ' 141-142.

17. ראה לעיל הערה 15, תוספתא, שם; השווה **ספר האשכול**, הלכות תפלה, חלק ראשון, מהדורת אלבעק, עמ' 45: "תניא: שחרית מנחה ונעילה יש בהן נשיאות כפים – דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: מנחה ונעילה – אין בהן נשיאת כפים" וכו'.

18. תענית כו ע"ב; רש"י, שם ד"ה ידייהו במנחה.

19. רש"י, שם ד"ה גזרינן.

20. רש"י, שם ד"ה ידייהו במנחה.

21. רש"י, שם ד"ה האידנא.

22. ברכות יד ע"א; רמב"ם, הלכות תפלה פ"ו ה"ד.

23. ראה תוספות, תענית כו ע"ב ד"ה מנחה.

במהלך השנה.

ר׳ יוסי סבור, שבתפילת המנחה היומית במהלך השנה יש חשש לשכרות, ולכן גזרו חכמים, שהכהנים לא ישאו כפיהם במנחה בשלושת הפרקים, כדי שלא יבואו לידי טעות וישאו כפיהם גם במנחה במהלך השנה.

לעומת זאת, בנעילה אין חשש לטעות, מפני שאין זו תפילה יומיומית ושכיחה. משום כך לא גזרו חכמים איסור על נשיאת כפיים בנעילה בשלושת הפרקים.

לאחר-מכן, הובא הצירוף: ״אמר רב יהודה אמר רב: הלכה – כרבי מאיר, ורבי יוחנן אמר: נהגו העם – כרבי מאיר, ורבא אמר: מנהג – כרבי מאיר״, לצורך פסק ההלכה.[24]

בהמשך בא ביאור פרשני אנונימי:[25]

״מאן דאמר הלכה כרבי מאיר[26] – דרשינן לה בפירקא;

מאן דאמר: מנהג – מידרש לא דרשינן, אורויי מורינן; ומאן דאמר: נהגו – אורויי לא מורינן, ואי עביד – עביד, ולא מהדרינן ליה״.[27]

מטרת קביעה זו הוא ליצור הבחנה בין המושגים: הלכה, מנהג, נהגו.[28]

לבסוף נפסקה ההלכה – כר׳ יוסי: ״ורב נחמן אמר: הלכה – כרבי יוסי,[29] והלכה – כרבי יוסי״,[30] ולא כרבי מאיר, המוזכר בגוף הצירוף.[31]

עירובין סב ע״ב

המשנה (סא ע״ב) דנה בטלטול מרשות לרשות של ישראל, הדר עם העכו״ם[32] או עם מי שאינו מודה בעירוב, כגון כותי.[33]

---

24. רש״י, שם ד״ה ורב נחמן אמר: ״גמרא קא פסיק״; ראה עמ׳ 2 לעיל בדבר סדר הצירוף ונוסחו.
25. מהסתמא, רש״י, שם ד״ה ורב נחמן: ״ומהדר סתמא״; או מהסבוראים, ראה מלטר, תענית (אנגלית), עמ׳ 410–411, הערה 392: "The passage in brackets which interrupts the discussion is probably an insertion of the so-called Saboraic period of which there are many in the Talmud".
26. **דק״ס**, שם, עמ׳ פג: ״ר״מ״ ליתא, ובאות נ; ראה מלטר, **תענית**, עמ׳ 124 – אינו מופיע, והערה לשורה 18.
27. **דק״ס,** שם; מלטר, **שם**, בשינויי-נוסח קטנים.
28. ראה דה-פריס, **ההלכה,** עמ׳ 158.
29. רש״י, **שם,** ד״ה ורב נחמן.
30. **הרי״ף**, תענית כו ע״ב, ליתא; **ספר האשכול**, שם, חסר משפט זה.
31. השווה גולדברג, **דרכו**, עמ׳ 267: ״אין הכוונה כלל לפסוק כר׳ מאיר. ההלכה נפסקת לפי כללים בפיסוק ההלכה, ואמנם כן נמצא בבבלי כו, ב: ׳הלכה כר׳ יוסי׳ ״.
32. ראה ר׳ חננאל, שם, סא ע״ב: ״נכרי״; וכן ירושלמי, עירובין פ״ו ה״א (כג ע״א, ע״ב); **סינופסיס לתלמוד הירושלמי**, עירובין, שם, כרך ב/1-4, יו״ל ע״י פ׳ שפר וה״י בקר, טובינגן 1991, עמ׳ 104, בכי״י 6,1; תלמוד ירושלמי, עירובין, שם, כ״י סקליגר 3 (Or. 4720), האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס״א; **תשובות הגאונים (אסף),** עמ׳ 202; ראה רבינוביץ, **מאמר**, עמ׳ עז הערה 9.
33. רש״י, שם ד״ה הדר; ח׳ אלבק, **פירוש למשנה**, עירובין, ירושלים תשי״ז, פ״ו מ״א, עמ׳ 106: ״כותי או צדוקי״; השלמות ותוספות, שם, עמ׳ 434–435.

לפי תנא קמא, המזוהה כר׳ מאיר בחילופי-הגרסאות[34] או בברייתא לקמן: ״הרי זה אוסר עליו״,[35] ר״ל הגוי או הכותי אוסר על הישראלי לטלטל מביתו – לחצר, מפני שהחצר משותפת לשניהם, ואסור לטלטל מהבית, שהוא רשות אחת, לחצר – שהיא רשות אחרת – ללא עירוב, אך הגוי והכותי אינם יכולים להשתתף בעירוב, ולכן העירוב אינו מועיל. האפשרות להתיר את הטלטול בחצר, במקרה זה, יכולה להיות רק כאשר הישראלי ישכור את הרשות של הגוי או הכותי בחצר.[36]

ר׳ אליעזר בן יעקב (להלן: ראב״י) חולק על ר׳ מאיר ואומר:

״לעולם אינו אוסר, עד שיהו שני ישראלים אוסרין זה על זה״, כלומר, נכרי אחד או כותי אחד, שדר עם ישראלי – לעולם אינו אוסר – מהטעם המובא לקמן: ״בגזירה שמא ילמד ממעשיו... כיון דעובד כוכבים חשוד אשפיכות דמים״. לא שכיח, שגוי אחד יגור עם ישראלי אחד בחצר – מחשש, שמא הגוי יזיק לישראלי, ולכן במקרה נדיר זה לא גזרו לאסור את הטלטול לחצר.[37]

לעומת זאת, כאשר שני ישראלים דרים עם גוי בחצר אחת, וזה דבר שכיח, מפני שהגוי חושש להזיק לאחד מהם – גזרו לאסור את הטלטול בחצר, עד שישכרו את רשותו. התשלום בגין שכירת רשות הגוי מדי שבת בשבתו – נועד לגרום לישראלים להעתיק את מקום מושבם מן החצר, שהגוי מצוי בה, כדי שלא ילמדו ממעשיו.

אולם, לפי ר׳ מאיר, תיתכן אפשרות, שגוי אחד יתגורר עם ישראלי אחד בחצר, ולכן יש לאסור את הטלטול בחצר גם במקרה כזה.

בסופו של המשא והמתן מובא הצירוף לצורך הכרעה:

״אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה – כרבי אליעזר בן יעקב! ורב הונא אמר: מנהג – כרבי אליעזר בן יעקב! ור׳ יוחנן אמר: נהגו העם – כר׳ אליעזר בן יעקב!״.

---

34. **דק״ס**, עירובין סא ע״א ואות א; **אוצר הגאונים – התשובות**, עירובין, מהדורת לוין, עמ׳ 50, לא מוזכר ״דברי ר״מ״; **תשובות גאוני מזרח ומערב**, מהדורת י׳ מילר, סימן טו, סימן לג, ללא דברי ר״מ; שינויי נוסחאות, עירובין פ״ו מ״א, מציין גירסאות, אשר נאמר בהן: ״דברי ר״מ״, וגרסאות אחרות, אשר בהן הוא אינו מוזכר; תוספות, עירובין סט ע״א, ד״ה הוציא; ראה אפשטיין, **מבוא**, עמ׳ 1154-1155; אפשטיין, **תנאים**, עמ׳ 96 והערה 6, ועמ׳ 303 הערה 25; השווה **מלאכת שלמה**, עירובין פ״ו מ״א: ״ל״ג דברי ר״מ... וכן בירושלמי ליתיה וגם ה״ר יהוסף ז״ל מחקו״; השווה **תוספתא כפשוטה**, עמ׳ 403 והערה 48; **ספר ראב״ן**, עירובין סב ע״א: ״דברי ר׳ מאיר״; **מסורת הש״ס**, שם, סא ע״ב: ״[במשנה שבמשניות גרס דברי ר״מ]״; **גנזי קדם**, מהדורת ב״מ לוין, ספר ששי, ירושלים תש״ד, עמ׳ 51.

35. עירובין סב ע״א; **פירוש רבינו חננאל בן חושיאל** על מסכת עירובין, מהדורת י״ש קליין, ירושלים קליבלנד תשנ״ו, עמ׳ שצא והערה 14; **הגהות הגר״א על התוספתא**, עירובין פ״ה הט״ו, אות לה; השמטה מהספר **חסדי דוד** לתוספתא, עירובין פ״ה: ״וזו סברת ר״מ דבמתני׳ ״; הלוי, **דורות הראשונים**, עמ׳ צב: ״והם קבלו זה סתם מר׳ מאיר״, ועמ׳ 182, צג, 184; השווה אפשטיין, **מבוא**, עמ׳ 1155: ״ושאמרו בבבלי (סב ראש עמ׳ א׳) בשלמא ר״מ קסבר... אינו מוכיח כלל ... שכך נסחו במשנה״ וכו׳; אפשטיין, שם, עמ׳ 123 סעיף ד; הלבני, **מקורות ומסורות**, עמ׳ קסו הערה 1.

36. רש״י, **שם**, ד״ה אוסר עליו.

37. עירובין סב ע״א.

עירובין עב ע"א

במהלך הדיון על המשנה, העוסקת בנושא שיתופי מבואות (עירובין עא ע"א) – הובאה הברייתא הבאה:

מערבין בחצירות בפת, ואם רצו לערב ביין, אין מערבין. משתתפין במבוי ביין, ואם רצו להשתתף בפת, משתתפין. מערבין בחצירות ומשתתפין במבוי,[38] שלא לשַכח תורת עירוב מן התינוקות, שיאמרו: אבותינו לא עירבו – דברי ר"מ, וחכ"א: או מערבין או משתתפין.[39]

הברייתא מפרטת את המחלוקת[40] בין ר' מאיר לחכמים – בשאלה, אם סומכים על שיתוף מבואות, ולכן אין צורך לבצע עירובי חצרות, או שעדיין חייבים לבצע עירובי חצרות נוסף על שיתופי- מבואות.

לפי ר' מאיר: "מערבין בחצירות ומשתתפין במבוי".[41] משמע, שיש לבצע עירובי חצרות וגם שיתופי מבואות,[42] כדי שיהיה אפשר לטלטל בחצר ובמבוי, ופירושו – מילולי.[43] עירובי חצרות בלבד – לא יועילו להתיר טלטול במבוי, ושיתופי - מבואות בלבד – לא יועילו להתיר טלטול בחצר.

שיטת ר' מאיר נקראת בקצרה בלשון הראשונים: "אין שיתוף מועיל במקום עירוב".

הנימוק של ר' מאיר הוא: "שלא לשַכח תורת עירוב מן התינוקות, שיאמרו: אבותינו לא

---

38. בכי"מ 95: "מערבין בחצירות ואין משתתפין במבוי"; השווה גנזי קדם, ספר ששי, מהדורת לוין, עמ' 54, בש"נ; **מבוא לספר הלכות פסוקות** (דנציג), עמ' 557, בש"נ; **ספר הפרדס** לרש"י, עמ' לה, בש"נ; סמ"ג, עשין דרבנן, א, עמ' רמב ע"ד, בש"נ; ראה הערה 41 לקמן בדברי הירושלמי, עירובין פ"ז [ה"י], כד ע"ד.

39. עירובין עא ע"ב; השווה תוספתא עירובין פ"ו (פ"ט) ה"ו, מהדורת ליברמן; **תוספתא כפשוטה**, עמ' 420 שורה 17: "ואין ספק שזו היא הברייתא שלפנינו והמלין 'בפת' 'ביין' הן פירוש לעירוב ושיתוף", ועמ' 421; גולדברג, **עירובין**, עמ' 175 הערה 16; השווה אפשטיין, **תנאים**, עמ' 308: "ברייתא דדף עא ב משובשת, וה"ג: מערבין בחצרות בפת" וכו'; הלבני, **מקורות ומסורות**, עמ' קפו: "לוא היתה גירסת הברייתא לפני רב גידל אמר רב כמ"ש בתוספתא, או אפילו כמ"ש בבבלי, לא היה אומר מה שאמר. לפני רב גידל אמר רב – לא נשנו, כנראה, שני חלקי ברייתא זו יחד. החלק השני של הברייתא 'מערבין בחצרות ומשתתפין במבוי' וכו' – נשנה בנפרד מן החלק הראשון: 'מערבין בחצרות בפת' וכו'. וכן הוא הובא בירושלמי ו, ח (כג,ד) כברייתא נפרדת: 'ותני מערבין ומשתתפין כאחת' וכו' "; ווייס, **מחקרים**, עמ' 68 הערה 42, ועמ' 207; השווה ירושלמי, עירובין פ"ו ה"ח (כג ע"ד); דינר, **הגהות**, עמ' לג: "הנה סיפא דברייתא זו היא היא סיפא דברייתא בסוגיא דילן אבל הרישא דתוספתא סתומה..."; השווה בבלי, עירובין עג ע"א-ע"ב; סמ"ג, שם, עמ' רמג ע"ב-ע"ג.

40. ראה **מרא דמתניתא** [על התוספתא], עירובין, פ"ו ה"ג, ד"ה: "הכי מתנינן": "... ורבנן דר"מ היא"; ראה **אוצר הגאונים – התשובות**, מהדורת לוין, עמ' 59, סימן קמח: "אלא גזרו חכמים"; **שם**, עמ' 65: "אלא אמרו חכמים" וכו'.

41. ראה ירושלמי עירובין, פ"ז [ה"י], כד ע"ד: "מתניתא דרבי מאיר"; ראה ש' ליברמן, **הירושלמי כפשוטו**, ירושלים תרצ"ה, עמ' 338: "אפשר שהמלים: "דר' מאיר אמר על ידי עירוב ועל ידי שיתוף" הן הוספה ע"י הסופרים. והוספות ממין אילו אחרי "מתניתא דר' פלוני" הן רגילות מאד בירושלמי".

42. **קרבן העדה**, שם, ד"ה: "דר"מ אמר": "כר' מאיר דבעינן עירוב ושיתוף"; ראה ירושלמי, **שם**, פ"ו [ה"ה], כג ע"ג; **פירוש רוח זקנים** לירושלמי, שם, פ"ו ה"ה [=בבלי, **יפה עינים**, עירובין, עא ע"ב]; השווה ליברמן, **הירושלמי כפשוטו**, עמ' 313.

43. גולדברג, **עירובין**, עמ' 176-177.

עירבו״.[44] כלומר, אם שיתוף מבואות היה מועיל במקום עירובי-חצרות, הצעירים היו רואים, שמטלטלים מחצר לחצר בלא עירובי חצרות, ולא היו יודעים, שכבר עשו שיתופי מבואות, והיו אומרים: ״אבותינו לא עירבו״ עירובי חצרות, וכך הייתה נשכחת ״תורת עירוב״.

לכן החמיר ר׳ מאיר ואמר, כי אין שיתוף מועיל במקום עירוב.

לפי חכמים: ״או מערבין או משתתפין״:

אין צורך לערב וגם להשתתף, אלא ״סומכים על השיתוף במקום עירוב״.

בהמשך הדברים באה מחלוקת ר׳ נחומי ורבה, המבררת, מהו השיתוף – פת או יין, ואת השלכותיו במחלוקת בין ר׳ מאיר לחכמים.

הדיון נחתם בצירוף: ״אמר רב יהודה אמר רב: הלכה – כרבי מאיר! ורב הונא אמר: מנהג – כר״מ! ורבי יוחנן אמר: נהגו העם – כרבי מאיר!״.[45]

המושגים: ״הלכה״, ״מנהג״ ו״נהגו״ בצירוף

במסכת תענית קיימת הבחנה, שנראית די ברורה בקשר למושגים הללו, והיא מפרשת[46] כל אחד מהמושגים בצורה שונה:

מאן דאמר: הלכה כרבי מאיר – דרשינן לה בפירקא;[47] מאן דאמר: מנהג – מידרש לא דרשינן, אורויי מורינן; ומאן דאמר: נהגו – אורויי לא מורינן, ואי עביד – עביד, ולא מהדרינן ליה.

תרגום הדברים: ״מי שאמר הלכה – דורשים אותה בפרק; מי שאמר מנהג – דרשה לא דורשים, הוראה – מורין; ומי שאמר: נהגו – הוראה לא מורין, ואם עשה – עשה, ולא מחזירין אותו״. מהמושגים הללו משתמע, שהם מדורגים כ״הכרעות שתוקפן יורד ונחלש״.[48]

על ההבחנה ועל ההבדלים בין המושגים הללו, באופן כללי – משתמע גם ממקורות מתקופת התנאים, האמוראים[49] והגאונים.[50]

---

44. אפשטיין, **תנאים**, עמ׳ 316: ״לר״מ זוהי עיקר מצות עירוב חצירות, שלא לשַכח תורת עירוב מן התינוקות״; השווה ירושלמי, עירובין פ״ג ה״ב (כ ע״ד): ״א״ר יהושע: מפני מה מערבין בחצירות? מפני דרכי שלום״.
45. כי״א יש תוספת: ״אמ׳ רב ברונא אמ׳ רב: הלכה כא [סוף השורה] כאלעזר בן תדאי״; השווה **רוח זקנים** לירושלמי, עירובין פ״ו ה״ה [=יפה עינים, שם, עא ע״ב]: ״בירושלמי: ר׳ אחא בשם רב״.
46. אורבך, **ההלכה**, עמ׳ 33.
47. רש״י, עירובין סב ע״ב ד״ה הלכה: ״בפירקא ברבים״; כללי שמואל לר״ש סיריליו, מהדורת שב״ד סופר, ירושלים התשל״ב, סימן שלג עמ׳ קכד; י׳ גפני, **יהודי בבל בתקופת התלמוד – חיי החברה והרוח**, ירושלים תשנ״א, עמ׳ 205–206, מציין את סימניה העיקריים של הפרקא; ע״צ מלמד, **מבוא לספרות התלמוד**, מהדורה שלישית, ירושלים התשכ״ב, עמ׳ 64 הערה 142: דורשין אותו ב״פרק״ (=הדרשה בציבור).
48. השווה עמינח, **עריכת מסכתות**, עמ׳ 310, שאינו סבור כן.
49. דה-פריס, **שם**, עמ׳ 158-159; גפני, **שם**, עמ׳ 207; מלמד, **שם**, עמ׳ 64.
50. גינצבורג, **גאוניקה**, עמ׳ 45: ״ולא ידעינן מהאי טעמא או הילכתא או מנהגא... ובתורת איסור נהגו קדמונינו״.

המושגים נועדו לצורך פסיקת ההלכה – "כמאן",[51] וזהו השימוש, שעשו בהם האמוראים[52] – בבואם לפסוק[53] כמו מי ההלכה,[54] ולקבוע, אם מדובר ב"הלכה",[55] "במנהג"[56] או ב"נהגו העם"[57] – על כל ההבדלים, המשתמעים מקביעה זו.[58]

אך לא כולם מסכימים להבחנות הללו בין המושגים האלה, אלא יש הרואים בהם שלוש הכרעות

---

51. רבינו גרשום, תענית, שם; רש"י, תענית, שם, ד"ה דדרשינן בפירקא: "הלכה כרבי מאיר דבעינן דליקום כוותיה עלמא"; **חידושי המאירי**, עירובין, כרך שני, עמ' קצא הערה 626: "דלא פשיטא ליה כולי האי דתהוי הלכה כר"מ וכו', הרי בהדיא 'דמנהג' ו'נהגו' הוא משום דלא ברירא לן ההלכה כולי האי... אבל רבינו נקט דאתינן עלה משום דלא ברירא לן ההלכה כ"כ".

52. **תוספות**, ברכות נב ע"ב ד"ה נהגו: "איכא אמוראי דפליגי".

53. אלבק, **מבוא לתלמודים**, עמ' 184-185 ערך: "ר' יוחנן".

54. ראה **שו"ת מהרי"ק**, שורש קע"ב: "דתענית דבשלמא התם שבאו אמוראי לפסוק הלכה כמאן, חד אמר הלכה כפלוני וחד אמר נהגו כפלוני וחד אמר מנהג כפלוני, אז ודאי שייך לחלק בין נהגו למנהג, מדקאמר נהגו, מנהג, שמע מינה דמעצמם נהגו" וכו'.

55. ראה **ערוך השלם**, עמ' 207-208 ערך: "הלך (...הלכה...)"; ראה אורבך, **ההלכה**, עמ' 8: "הגדרתו של... בעל הערוך... מציינת בדיוק את משמעותה הכפולה של ההלכה: א. מסורת, שלפיה נהגו מדור לדור; ב. הדרך המקובלת על הרבים"; **אנציקלופדיה תלמודית**, ט', עמ' רמא; תוספות, ברכות נב ע"ב ד"ה נהגו העם; **פחד יצחק**, חלק שני, ד"ה הלכה דרשינן; אורבך, **ההלכה**, עמ' 89, על התמורה – במשמעות המונח "הלכה"; אורבך, **חז"ל**, עמ' 553.

56. **ערוך השלם**, חלק חמישי, עמ' 173, ערך: "מנהג": "ענין הרגל מעשה"; השווה הערוך בהערה הבאה לערך: "נהג"; רש"י, תענית, שם, ד"ה אורויי; **פחד יצחק**, חלק שני, ירושלים תש"ל, דף כא ע"ב, ערך: "הלכה דרשינן לה בפרקיה"; **פחד יצחק**, שם, סימן קל"ב, עמ' קמה; ראה אלון, **המשפט העברי**, עמ' 728-730, על המנהג – כפוסק ומכריע; ד'. שפרבר, **מנהגי ישראל – מקורות ותולדות**, ירושלים תשנ"ג, חלק א', עמ' ז, בשם אביו: "הכל יודעים שאין דינו של מנהג כדינה של הלכה"; ראה דה-פריס, **שם**, עמ' 157, ובעמ' 159: "המנהג בא במקרים כאלה להכריע במקום שאין הלכה ברורה", ועמ' 165; כהנא, **ההלכה והמנהג**, עמ' 554-564. למרות האמור – עדיין יש להבחין בין סוגי המנהג לגווניו השונים.

57. **ערוך השלם**, חלק חמישי, עמ' 316, ערך: "1 נהג": "ובדרז"ל הרגל מעשה"; רש"י, תענית, שם ד"ה אורויי; תוספות, ראש השנה טו ע"ב ד"ה וכי נהגו; רש"י, כתובות ג ע"ב ד"ה התם נהגו: "משמע רובם נהגו"; תוספות ברכות נב ע"ב, ד"ה נהגו; השווה תוספות, פסחים קג ע"א ד"ה ואמר: "והאי נהגו לא הוי כהאי נהגו דבפרק בתרא דתענית"; קידושין עח ע"ב; **פחד יצחק**, חלק חמישי, סימן קל"ג, עמ' קמה, ערך: "מנהג מבטל הלכה"; **פחד יצחק**, אות נו"ן, ירושלים תש"ל, עמ' כז, ערך: "נהגו": "נהגו לעשות כך או מותר לעשות כך ... יש מחלוקת ..."; **הליכות אלי**, סימן תקצב וסימן תקפט; אלון, **המשפט העברי**, עמ' 729 אינו מבחין בין "מנהג" ל"נהגו העם". מדבריו משמע, ש"נהגו העם" הוא הנימוק להכרעת ההלכה כר' מאיר.

"נהגו העם" – בעירובין סב ע"ב, ראה תוספות, ברכות נב ע"ב ד"ה נהגו העם: " נהגו דקאמר אידך הוי דיעבד"; **שו"ת הרמ"ע מפאנו**, עמ' שב, בהגהות, ד"ה בפרק הדר.

"נהגו העם" – בעירובין עב ע"א, **חידושי המאירי**, עירובין, כרך שני, עמ' קצא הערה 626; ראה **פני משה**, עירובין פ"ו ה"ה ד"ה על דעתיה דרבי מנא: "נהגו הכל כרבי מאיר בעירובין, ולא דהלכה כן, אלא שנהגו כך", משמע יש הבדל בין "נהגו" ל"הלכה"; **מנחת זכרון**, שם, עב ע"א ד"ה בתוס': "דא"כ לא הול"ל לשון זה אלא הל"ל הלכה כרבנן".

58. **תוספות**, רה"ש טו ע"ב ד"ה וכי; **שו"ת מהרי"ק**, שורש נד: "ואומר בירושלמי: אם הלכה רופפת בידך, הלך אחר המנהג; ובמקום ההוא אומר: רְאֵה היאך הציבור נוהג..." וכו'. משמע, שיש השלכות והבחנות בין המושגים הללו. על דברי מהרי"ק – השווה **פחד יצחק**, חלק חמישי, עמ' קמ.

לגבי עירובין סב ע"ב – ראה רש"י, עירובין סב ע"ב ד"ה הלכה וד"ה מנהג; **תוספות**, עירובין סב ע"ב ד"ה ורבי; רב נסים גאון, שם; **ספר העתים**, הלכות שיתופי מבואות, עמ' 101; **שו"ת מהרי"ק**, שורש קעב: "וכן ההיא דעירובין בפרק הדר"; **בית הבחירה**, עירובין, סא ע"ב, מהדורת מ' הרשלר, ירושלים תשכ"ב, עמ' רמא: "אלא הלכה גמורה ואפילו בפרקא נמי דרשינן"; **חידושי הרשב"א**, עירובין סב ע"ב, מהדורת י"ד אילן, ירושלים 1989; **פירוש רבינו שמואל בן חכמון על הלכות הרי"ף**, עירובין סב ע"ב, מהדורת חמ"י שטינברג, בני ברק תשל"ד; **הליכות עולם**, שער ב, א, עמ' 17: "וכן בהרבה מקומות[?]"; **כללי שמואל** לר"ש סיריליו, סימן שלג עמ' קכד; **אלפסי זוטא**, עירובין פ"ו, סב ע"ב; **שו"ת הרמ"ע מפאנו**, נדפס מחדש, ירושלים ה'תשכ"ג, עמ' שב.

לגבי עירובין עב ע"א – ראה **ספר העתים**, שם; **חידושי המאירי**, שם, עמ' קצ-קצא: "וכבר כתבנו למעלה ההפרש שבין הלכה ובין מנהג ובין נהגו...".

מקבילות:

"לשון 'הלכה' ולשון 'נהגו' – אין ביניהם, למעשה, כל נפקא מינה, אלא שתי לשונות של שתי מסורות לדבר אחד.

דבר זה יוצא משני מקומות בירושלמי וממקום אחד בבבלי... עירובין פ"ו [ה"ה], כג ע"ג... הירושלמי מזהה לשון 'הלכה' של בן תדאי בברייתא – עם הכרעת ר' יוחנן ב'נהגו'. מגילה פ"ב ה"ג עג ע"ב... הירושלמי מציע את הכרעת רב ב'הלכה', ואת הכרעת ר' יוחנן ב'נהגו' – כהכרעות מקבילות, ואינו מצביע על הבדל ביניהן. עירובין עא ע"ב... ובבבלי כאן לא הבחינו בין הלכה, מנהג ונהגו. ולפי פשוטם, הסוגיה מציעה לנו כשלוש הכרעות מקבילות[59] ... ומשגרסו ב'תענית' 'הלכה', 'מנהג' ו'נהגו' כר"מ... נתפרשו המקורות לא כשלש הכרעות מקבילות, אלא בדרך של הכרעות שתוקפן יורד ונחלש".[60]

ברם, טענה זו צריכה עיון,[61] מפני שמצינו את ר' יוחנן מנסח את דבריו במקומות אחרים בצורה מפורשת, בלשון 'הלכה',[62] או 'נהגו העם'[63] וכן רב הונא.[64] משמע, שהם הבחינו בין המושגים הללו.[65]

התגבשותו של הצירוף

במסכת תענית: "אמר רב יהודה אמר רב" נקט לשון "הלכה" – כרבי מאיר, ונראה, שזוהי המסורת הבבלית הקדומה[66] – ללא דברי ר' יוחנן ודברי רב הונא (או רבא).

בתלמוד הירושלמי[67] – כל הצירוף לא קיים:

הירושלמי משמיע לנו שם: "רבי זעורה בשם רבי יוחנן: בעירובין ובתענית ציבור – נהגו הכל

---

59. עמינח, **עריכת מסכתות**, עמ' 309.

60. עמינח, **שם**, עמ' 310; ראה הליכות עולם, יבין שמועה, **שם**, עמ' 17: "דהא דאמרינן דנהגו אורויי – לא מורינן לכתחילה, היינו כי איכא מאן דפליג ואמר הלכה"; ביחס לקריאת מגילת רות, ראה מחזור ויטרי, מהדורת ש' הורוויץ, ירושלים תשכ"ג, עמ' 708: "ונהגו העם כן, שאין הלכה נקבעת אלא עד שיהא מנהג".

61. אעפ"י שבמקום ספציפי זה בתענית נראים דברי עמינח.

62. לדוגמה: שבת לה ע"א; עירובין מו ע"א, ע"ב; מז ע"א, ע"ב; בבא בתרא קסח ע"א; סנהדרין כח ע"ב; עבודה זרה יג ע"א; ירושלמי, תרומות פ"ג ה"א (מב ע"א); ראש השנה פ"ז ה"י (נט ע"ד); מועד קטן פ"ג ה"ה (פב ע"ב); שם, פ"ב ע"ג; ביכורים פ"א ה"ה (סד ע"א); שבת פ"ט ה"ג (יב ע"א); עירובין פ"ו ה"א (כג ע"ב); **שאילתות דרב אחאי גאון**, מהדורת ש"ק מירסקי, אמור, ש' קכא, עמ' רכז; **הלכות גדולות**, מהדורת א"ש טרויב, הלכות מיאון, עמ' 123.

63. אורבך, **מסורת**, עמ' 149: "יש מקום להשערה, שגם ר' יוחנן ניסח את דבריו בלשון: 'נהגו העם בְּשָׁמַיִם ואחר כך בָּאוֹר".

64. לשון "הלכה" בבבלי – לדוגמה: ברכות ט ע"ב; ביצה יז ע"א; נדרים כד ע"ב; שם, מו ע"ב; בבא מציעא עב ע"א; לשון "הלכה" בשם רב, לדוגמה: ירושלמי, יום טוב פ"א ה"א (ס ע"א); עירובין פ"א ה"ד (יט ע"א); שם, פ"ג ה"י (כא ע"ב).

65. **ירושלמי**, שביעית פ"ה ה"א (לה ע"ד): "אנא אמר מנהג, וְאַתְּ אמר הלכה"; תרומות פ"ג ה"ד (מב ע"א): "אמר רבי יוסי הלכה כבית שמאי והרבים נהגו כבית הלל"; פסחים פ"ד ה"ג (ל ע"ד): "כשם שקונסין להלכה כך קונסין למנהג".

66. עמינח, **עריכת מסכתות**, עמ' 308.

67. **תעניות** פ"ד ה"א (סז ע"ב).

כרבי מאיר".[68]

הואיל ולפי ר' יוחנן נהגו הכל כרבי מאיר, הרי בעירובין ובתענית ציבור צורפו דברי ר' יוחנן אלו בלשון "נהגו" – לדברי "אמר רב יהודה אמר רב",[69] שקבע: "הלכה" כר' מאיר בעירובין (עב ע"א) ובתענית כאן.

באופן זה נתקבלה בתענית תחילתו של הצירוף ההולך ומתגבש: "אמר רב יהודה אמר רב: הלכה – כר' מאיר! ור' יוחנן אמר: נהגו העם [או הכל – כבירושלמי] – כר' מאיר", או הצירוף הקדום.[70] "דברי רב הונא, שקבע בלשון 'מנהג', נאמרו בעירובין בלבד, ששם מתאים לשון 'מנהג'... דברי רב הונא נוספו באשגרה לתענית".[71]

כך נתגבש הצירוף בתענית ובעירובין (עב ע"א).

בעירובין (סב ע"ב) חל תהליך דומה:

"דברי ר' יוחנן [שאמר: 'נהגו העם כראב"י'] ודברי רב הונא [שאמר: 'מנהג כראב"י'] אינם ידועים לאביי".[72]

אביי מכיר רק את דברי "אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה – כראב"י", מפני שכך הוא מציין בשאלתו לרב יוסף, ו"דברי ר' יוחנן, שבאו ממסורת א"י, נצטרפו למסורת זו, בתקופה שאחרי אביי".[73]

"נראה לומר, כי דברי ר' יוחנן נאמרו בלשון הלכה כבירושלמי (פ"ו [כג ע"ב]): 'הלכה כראב"י', ולשון 'נהגו' – נתחלף כאן באשגרה. ובודאי שאין מקום כאן לדברי רב הונא בלשון 'מנהג', ואף הם נוספו כאן באשגרה" מתענית.[74]

גם נוסח כת"י אוקספורד 366[75] – דומה לסדר הצירוף בתענית (כו ע"ב) בתחילת התהוותו. לפי נוסח זה, ייתכן, שהצירוף כמות שהוא לא הופיע מלכתחילה גם בעירובין (סב ע"ב), אלא נוסח לאחר מכן או שהותאם לסדר הצירוף, כפי שהוא מופיע בשני המקומות האחרים.

לאור האמור, יש לומר, שהצירוף לא היה במקור, אלא נוסח בסוגיות הללו יש מאין (*ex nihilo*).

תפקידם של פרטי הצירוף

לכאורה, היה אפשר לומר, שהפרטים, המרכיבים את הצירוף, משקפים את התלבטות

---

68. וכך גם מופיע **בירושלמי**, עירובין פ"ו [ה"ה] (כג ע"ג); (וכן לקמן, שם, פ"ו [ה"ח], [כג ע"ד]); מגילה פ"ב ה"ג (עג ע"ב) ללא הצירוף.
69. עמינח, **עריכת מסכתות**, עמ' 308, ובעמ' 309: "לשון 'נהגו' שבמסורת הא"י עברה לבבל בדקדוק".
70. ראה **ספר ראבי"ה**, **הלכות תענית**, ח"ב, כרך שלישי, מהדורת א' אפטוביצר, מהדורה שנייה, ירושלים תשכ"ד, סימן תתע"ז, עמ' 637: "תא שמע דאמר רב הלכה כרבי מאיר ורבי יוחנן אמר נהגו העם כרבי מאיר" – ללא דברי רב הונא או רבא שאמר "מנהג כר' מאיר".
71. עמינח, **עריכת מסכתות**, עמ' 310.
72. עמינח, **שם**, עמ' 309.
73. עמינח, **שם**.
74. עמינח, **שם**, עמ' 309-310.
75. ראה עמ' 2 הערה 3 לעיל.

האמוראים בקביעת ההלכה: זה אומר בכ"ה, וזה אומר בכ"ה: "הלכה", "מנהג" או "נהגו", כשלמעשה, כל אחד מפרטי הצירוף מכיל מידע הלכתי, המביע את דעתם של האמוראים ומוסר את ההכרעה ההלכתית שלהם בנושא הנידון בסוגיות.

אך תפקידם של פרטי הצירוף הוא אחר:

אותם פרטים נצטרפו – כדי לחזק את הקביעה ההלכתית הראשונה הקדומה, שנקטה לשון "הלכה", כלומר, דברי ר' יוחנן, שנקט לשון: "נהגו העם כר' מאיר" – צורפו לדברי "אמר רב יהודה אמר רב: הלכה – כר' מאיר", ובאו כדי לחזק אותם.[76]

לפיכך, צורפו מאותה סיבה גם דברי רב הונא, שנקט לשון: "מנהג – כר' מאיר".

כל הפרטים, המרכיבים את הצירוף, אמורים להוות יחד מקשה אחת, שאין מקום לערער על הקביעה ההלכתית שלה, המורה כר' מאיר, אלא שבכל זאת, קמו מערערים על פרטי-הצירוף.[77]

מטרת עריכת הצירוף

הצירוף בסוגיות הנדונות בא כדרך לקביעת ההלכה: בתענית (כו ע"ב)[78] ובעירובין (עב ע"א): הלכה – כר' מאיר, ובעירובין (סב ע"ב): הלכה – כרבי אליעזר בן יעקב.

בתענית (שם) ובעירובין (עא ע"ב) המחלוקת היא בין ר"מ לחכמים (=ר' יהודה – בתענית).

לפי כללי הפסיקה,[79] ההכרעה הייתה צריכה להיות כחכמים, לפי הכלל: "יחיד ורבים – הלכה כרבים" או הכלל: "ר' מאיר ור' יהודה – הלכה כר' יהודה",[80] אלא שבניגוד לכללי הפסיקה – שיטתם ההלכתית של עורכי הסוגיה כמות שהיא לפנינו היא כר' מאיר דווקא, ולא כר' יהודה או כחכמים:

כדי להורות על דרכם זו לקביעת ההלכה – השתמשו העורכים בצירוף: "הלכה, מנהג, נהגו",[81] כלומר, מי שבא לקבוע הלכה "כמאן" – יונחה על ידי הצירוף לקבוע כר' מאיר, בין בדרך של "הלכה" או "מנהג" או "נהגו העם". מעתה, לכל פונות (=פניות) שאתה פונה – הקביעה ההלכתית תהיה כר' מאיר, בין יש הבחנה בין המושגים הללו, ועל אחת כמה וכמה – אם אין ביניהם הבחנה, ולכולם יש משמעות אחת של הלכה כהכרעות מקבילות.[82]

בעירובין (סב ע"ב) המחלוקת היא בין ת"ק (=ר' מאיר) וראב"י:

---

76. עמינח, **עריכת מסכתות**, עמ' 308: "את דבריו של ר' יוחנן 'נהגו העם כר"מ' צירפו אל הכרעת רב יהודה אמר רב. ועם הכרעה זו נתחזקה המסורת הסוראית".
77. עמינח, **שם**, עמ' 310.
78. כך משתמע לגבי תענית מדברי עמינח, **שם**, עמ' 310: "ומשגרסו ב'תענית' 'הלכה' 'מנהג' ו'נהגו' כר"מ, נמצאה ההכרעה כר' יוסי בלתי מובנת".
79. ראה עמ' 13 להלן: הקשיים שמעורר הצירוף.
80. עירובין מו ע"ב.
81. דבר דומה, ראה לדוגמה **ירושלמי**, תרומות פ"ג ה"א (מב ע"א): "בגין דתני לה רבי ישמעאל בי רבי יוסי בשם אביו ואמר רבי יוסי בשם רבי יוחנן: רבי יוסי וחביריו – הלכה כרבי יוסי מחביריו, דלא תיסבור למימר: אוף (=אף) הכא כן. לכן צריכה מימר הלכה כרבי", כלומר, השימוש במילה: "הלכה" נועד לשלול אפשרות הלכתית אחרת, שהייתה יכולה להיווצר לפי כללי הפסיקה המקובלים.
82. עמינח, **עריכת מסכתות**, עמ' 309-310.

ר' מאיר הוא חכם בדרגה עדיפה מראב"י,[83] וההלכה הייתה צריכה להיקבע כר' מאיר, לפי כללי הפסיקה המקובלים, אך גם כאן שיטתם ההלכתית של עורכי הסוגיה היא שונה:

הפעם הם סבורים כראב"י, ולא כר' מאיר – כמו בשתי הסוגיות לעיל.

שוב, נאלצו העורכים לעשות שימוש בצירוף – כדי להצביע על דרכם ההלכתית כראב"י, כשמטרת הצירוף היא למנוע כל אפשרות, שתיקבע הלכה כר' מאיר – בניגוד לשיטתם ההלכתית.

הקשיים שמעורר הצירוף

תענית כו ע"ב

הצירוף מעורר מספר קשיים:

הקושי הראשון בא לידי ביטוי בחוסר הבהירות באשר לדרך קביעת ההלכה בתענית:

מחד גיסא, נקבע כר' מאיר במונח "הלכה": "אמר רב יהודה אמר רב: הלכה – כרבי מאיר", שמשמעותו – דורשים כמותו בפרק.

מאידך גיסא, נקבע כמותו במונח: "מנהג – כרבי מאיר", ובמנהג: "מידרש לא דרשינן"– כר' מאיר, וההסבר: מפני שאין הדבר פשוט, שההלכה כר' מאיר.[84]

אכן, בהמשך הסוגיה לא נקבעה ההלכה כר' מאיר, אלא כר' יוסי:[85] "ורב נחמן אמר: הלכה – כרבי יוסי, והלכה – כרבי יוסי".[86]

לעומת זאת, המשך הסוגיה מעורר שוב קושי:

"והאידנא מאי טעמא פרשי כהני ידייהו במנחתא דתעניתא",[87] מפני שמשמע מכאן, שבשלב מסוים מאוחר יותר[88] – נשתנתה הקביעה ההלכתית מ"הלכה כר' יוסי" – להלכה כר' מאיר[89]

---

83. ראה **בראשית רבא**, מהדורת תיאודור-אלבק, חיי שרה, סא, ג, עמ' 660: "שנים עשר אלף תלמידים היו לו לר' עקיבא ... ובסוף העמיד שבעה, ר' מאיר" וכו', ר"מ הוא הראשון מביניהם; היימאן, **תולדות**, עמ' 182, ערך: "ר' אליעזר בן יעקב" [השני]; השווה דינר, **הגהות**, עמ' 56: "הדר עם הנכרי אוסר היינו ר"מ... ומביא אח"כ ראב"י לאשמועינן דאיכא גברא רבה דפליג על רישא דרישא".

84. רש"י, תענית שם ד"ה אורויי; דה-פריס, **שם**, עמ' 159: "המנהג בא להכריע במקום שאין הלכה ברורה ופסוקה מחוסר מסורת", ובעמ' 160: "לסוג זה שייכים גם המקומות... מנהג, נהגו העם בתענית כו ב'... עירובין סב ב' (הלכה, מנהג, נהגו העם כראב"י) שם עב א' (הלכה, מנהג, נהגו העם כר"מ)... אף כאן בא המנהג לקבוע את ההלכה השנויה במחלוקת... בעקר בחוסר הכרעה, אך בשניהם קובע הנוהג, אם גם אין ערכו מבחינה מסוימת שוה לפסק רשמי".

85. **אוצר הגאונים – התשובות**, תענית, מהדורת ב"מ לוין, כרך חמישי, ירושלים תרצ"ב, עמ' 38, סימן עז: "ולית בה ספיקא דהלכה כר' יוסי"; שם, סימן עו: "והכי מסקנא וכן מורין בי מדרשא".

86. רש"י, **שם** ד"ה ורב נחמן אמר הלכה כרבי יוסי והלכה כרבי יוסי: "גמרא קא פסיק, ומהדר סתמא ומוקי לה הלכה כרבי יוסי"; ראה עוד עמינח, **עריכת מסכתות**, עמ' 308.

87. גרטנר, **תענית**, עמ' 31; ראה הערה 90 לקמן.

88. הלבני, **מקורות ומסורות**, עמ' תנז, אולי מתקופת הסבוראים.

89. רבינו גרשום, תענית, כו ע"ב: "והואיל והלכה כרבי יוסי מאי טעמא פרסי כהני ידייהו ביום הכפורים במנחה"; **ספר ראבי"ה**, הלכות תענית, מהד א' אפטוביצר, סימן תתע"ז, עמ' 638, בהערה 11 (שמתחילה בעמ' 637), בהערת המהדיר לדברי הרא"ש: 'א"כ האידנא הוא ניגוד לגזרת ר' יוסי והיא היתה ביוה"כ, א"כ 'האידנא' ג"כ מדבר ביוה"כ' ... 'ומה שכתב בגזירת ר' יוסי: 'ביום הכיפורים' כונתו לתרץ הסתירה בתכ"ד [=בתוכן דברים] שבגמרא: הלכה כר' יוסי והאידנא מאי טעמא פרסי (=פרשי)", ובהמשך ההערה בעמ' 639: "והנה הקושי שיש

לאור השאלה ב"האידנא", מפני שהמילה "דתעניתא" נוספה מאוחר יותר.[90]

ייתכן, שכל המשפט הזה: "והאידנא מאי טעמא פרשי כהני ידייהו במנחתא דתעניתא"– נוסף אף הוא מאוחר יותר – בהתאם לשינויים ההלכתיים שחלו אז.[91] לפיכך נראה, שנוסח הסוגיה ללא משפט זה הוא המקורי.[92]

קושי נוסף בצירוף בתענית, הוא בפסיקת ר' יוחנן: "נהגו העם כר' מאיר" – בניגוד לכללי הפסיקה, שהוא עצמו קבע:[93]

ר' יוחנן קבע, שבמחלוקת בין ר' מאיר ור' יהודה – ההלכה היא כר' יהודה, ובמחלוקת בין ר' יהודה ור' יוסי – ההלכה היא כר' יוסי.[94]

מכאן יוצא, מחד גיסא, שבמחלוקת בין ר' מאיר ור' יוסי -– ההלכה צריכה להיות כר' יוסי. בהתאם לכך, ר' יוחנן היה צריך לפסוק בתענית – כר' יוסי, שאין נשיאת כפיים במנחה, אך הוא פסק כר' מאיר, המתיר נשיאת כפיים במנחה של יום הכיפורים.[95]

מאידך גיסא, אפשר לומר ההפך, שאין כלל כוונה לפסוק כר' מאיר: ההלכה נפסקת לפי כללים בפסיקת ההלכה, ואמנם כן נמצא בבבלי, כו ע"ב: "ההלכה – כר' יוסי."[96]

קושי אחר הוא[97] הצירוף: "הלכה, מנהג, נהגו העם":

צירוף זה מורה על ההכרעה כר' מאיר, ולכן הוא גורם לכך שהכרעת רב נחמן כרבי יוסי – בלתי מובנת.[98]

כדי שההכרעה כר' יוסי ביחס לצירוף תהיה ברורה, קבעו כר' יוסי ביום הכיפורים, שאין נשיאת כפיים במנחה, ובתעניות יש נשיאת-כפיים. קביעה זו מאלצת את העורכים להשלים את גירסת "האידנא" שהייתה לפניהם ולהוסיף בה את המילה "דתעניתא",[99] ולגרום בכך לחילופי

בגמרא שפסק הלכה כר' יוסי שאין נ"כ [=נשיאת כפים] במנחה ותוך כדי דיבור אמר והאידנא מאי טעמא קא פרסי"; הקושי הוא לאור הסדר המוצג בסוגיה: דברי ר' יוסי ואח"כ דברי ר"מ, משמע שחזרו להכרעה כר"מ; **ספר העיטור, עשרת הדברות,** נתיבות שמואל, הלכות יוה"כ, עמ' קח, ניו יורק תשט"ז, אות ו, הקושיה: "והאידנא" קאי אליבא דר"י" [=ר' יוסי]; **שבלי הלקט השלם,** מהדורת ש' באבער, ירושלים תשכ"ב, סדר יוה"כ, סימן שכ, עמ' 298, בשם ר' בנימין; ראה **חידושי הריטב"א,** תענית, כו ע"ב: "ולפיכך כשפסקו עכשיו כרבי יוסי, הוקשה לנו, היאך נהגו לישא כפים במנחה"; **חידושי הרמב"ן,** תענית כו ע"ב ד"ה ראיתי: "אלמה אמרינן בגמרא בתר דפסקינן: והלכה כר' יוסי, אלא האידנא מאי טעמא פרסי ידייהו במנחה"; גרטנר, **תענית,** עמ' 31, 113-114.

90. ראה עמ' 20 להלן: הצירוף כדרך לקביעת הלכה, על המילה: "דתעניתא".

91. גרטנר, **תענית,** עמ' 31-32, 114-116.

92. גרטנר, **שם,** עמ' 32, 122; ראה עמ' 20 להלן: הצירוף כדרך לקביעת הלכה.

93. בהנחה, שאין מדובר כאן בפסיקה במשמעות המושג "הלכה", כפי שטוען עמינח, **עריכת מסכתות,** עמ' 309-310.

94. עירובין מו ע"ב; ראה **תוספות,** זבחים ו ע"א ד"ה אחד; ירושלמי, ברכות פ"ב (ד ע"ד).

95. אלון, **המשפט העברי,** עמ' 729 והערה 11; כהנא, **ההלכה והמנהג,** עמ' 558; י"ל הכהן פישמן, "ה"מנהג" בספרות הגאונים", בתוך: הנ"ל (עורך), **ספר היובל לד"ר ב"מ לוין ליובלו הששים,** ירושלים ת"ש, עמ' קלה.

96. גולדברג, **דרכו,** עמ' 267.

97. כאן הקושי נובע מן הסדר המוצג בסוגיה: דברי ר"מ, ואח"כ – דברי ר' יוסי.

98. ראה **חידושי הריטב"א,** תענית כו ע"ב ד"ה דתניא.

99. עמינח, **עריכת מסכתות,** עמ' 310; ראה להלן: הצירוף כדרך לקביעת הלכה בדברי השאילתות.

גרסאות, שהשפיעו לבסוף על פסיקת ההלכה.[100]

עירובין סב ע"ב

בסוגיה בעירובין סב ע"ב היה צריך לפסוק הלכה כראב"י, כיוון שהלכה כדברי המקל בעירוב,[101] ולא כמשתמע מקושיית אביי על רב יוסף, שההלכה כראב"י, וגם לא מדברי "אמר רב יהודה אמר שמואל", שנקט לשון: "הלכה כראב"י", שהרי ר' יוחנן חולק על שמואל, ובכל מקום קיימא לן כר' יוחנן – לגבי שמואל[102] ורב.[103]

ועוד, מה ראה שמואל לפסוק הלכה כראב"י (ושאר האמוראים בצירוף – במינוחים השונים שנקטו), הרי בכל מקום הלכה כמותו, שהרי משנתו "קב ונקי"?[104]

קושי אחר עולה מן המחלוקת בין ר' מאיר, המחמיר בעניין עירוב, ובין ר' אליעזר בן יעקב המקל, שבעניינה אומר ר' יוחנן, שנהגו העם כראב"י – להקל:

מדוע במקרה זה פוסק רבי יוחנן כרבי מאיר, בניגוד לכלל המקובל, שמשנת רבי אליעזר בן יעקב – קב ונקי?

האם משום "דלא מסתבר כוותיה" דרבי אליעזר בן יעקב?[105]

במילים אחרות: ביחס לשלוש הסוגיות הנידונות לעיל – האם מי שסבור "מנהג" – סבור סברה אחרת להלכה?

וכן מי שסבור: "נהגו העם" – סבור סברה אחרת להלכה?[106]

אם כן, מדוע לא הוצגה דעתם להלכה באופן מפורש?

---

100. עמינח, **שם**, עמ' 311.

101. עירובין מו ע"א.

102. **הגהות וחדושי הרש"ש**, עירובין סב ע"ב ד"ה תוס' ד"ה ור' יוחנן; **המרדכי**, עירובין, סימן תקט; שו"ת **שאגת אריה החדשות**, יו"ל מחדש, ירושלים תשל"ד, עמ' 76, ד"ה ולענין.

103. הרא"ש, **שם**, סב ע"ב; מהר"ם מרוטנברג, **תשובות פסקים ומנהגים**, ח"ד, מהדורת א' קליין, ירושלים תשל"ז, סימן קפב, עמ' עח הערה 11.

104. **מצפה איתן**, עירובין סב ע"ב; לב רחב, עירובין שם; **שו"ת באר חיים מרדכי**, או"ח, סימן ח עמ' קנד, ד"ה ועל; הלבני, **מקורות ומסורות**, עמ' קסז, הערה 6. הכלל: "משנת ר' אליעזר קב ונקי" – מצוי ביבמות מט ע"ב; השווה **אבות דרבי נתן**, מהדורת ש"ז שכטר, ניו-יורק תשכ"ז, נוסחה א' פרק י"ח, עמ' 68: "איסי בן יהודה היה קורא לחכמים שמות... לרבי אליעזר בן יעקב – קב ונקי"; ראה גיטין סז ע"א.

יש ספק, באיזה ראב"י מדובר: הראשון או השני. ראה ז' פרנקל, **דרכי המשנה**, וורשה תרפ"ג, עמ' 76-77 והערה 6; ראה היימאן, **תולדות**, חלק ראשון, עמ' 181, ערך: "ר' אליעזר בן יעקב (תנא דמשנה)": "בדברי ימי התנא הזה באה עירבוביא גדולה". הצעתו לפתרון הבעיה – עמ' 183, ערך: "ר' אליעזר בן יעקב": "והכלל קאי על שניהם, על הראשון – משמעון בן עזאי, ועל השני – מדברי איסי בן יהודה"; על דברים אלה כתב הלבני, **מקורות ומסורות**, עמ' קסז, הערה 6: שהם "אינם מניחים את הדעת". ראה **ספר כריתות**, שם, הוכחה בשם החי"צ, שממנה משתמע שמדובר בראב"י הראשון. הלוי, **דורות הראשונים**, עמ' 184, סבור, שמדובר בראב"י הראשון; בעמ' צא-צג הוא שולל את דעת פרנקל, ובעמ' 182 הוא מפרט את שיטתו, ומתייחס לראב"י השני "ויכול להיות שהי' נכדו של הראשון".

נראה, שניידו את הקביעה: "קב ונקי" מראב"י הראשון – לראב"י השני בגלל הזהות בשמות.

105. כהנא, **ההלכה והמנהג**, עמ' 558; **תוספות**, בכורות כג ע"ב: "יש דלא מסתבר כוותיה"; השווה עמינח, **עריכת מסכתות**, עמ' 309-310.

106. ראה **חידושי הרמב"ן**, שבועות מב ע"ב, מהדורת המרכז לחינוך תורני זכרון יעקב תשנ"ד: "הלכה כראב"י... בהדר [עירובין סב ע"ב] לאפוקי ממאן דאמר נהגו ומנהג".

קושי נוסף: לשון "נהגו" היא תמוהה, "שהרי אין מקום להכריע כראב"י בלשון 'נהגו העם' כראב"י... ובודאי שאין מקום כאן לדברי רב הונא בלשון 'מנהג'".[107] ועוד.[108]

עירובין עב ע"א

לעיל הצגנו, שהברייתא משובשת, ונראה, שהיא מורכבת משני חלקים נפרדים.[109]

השאלה היא, האם הצירוף כר' מאיר נקבע ביחס **לכל** הברייתא, או רק ביחס **לחלקה** הראשון או השני?

קושי נוסף: אמנם הצירוף מכריע כר' מאיר, אבל לא ברור ממנו כפירושו של מי: של ר' נחומי או של רבה במחלוקתם – באשר לפירוש מחלוקת ר' מאיר וחכמים בברייתא, המוזכרת לפני הצירוף.

קושי אחר העולה מכאן הוא, כיצד פסק ר' יוחנן בלשון "נהגו העם כרבי מאיר", והרי ר' יוחנן אמר "הלכה – כסתם משנה",[110] והמשנה לקמן ("חמש חצירות פתוחות זו לזו ופתוחות למבוי"[111]) היא כר' מאיר.[112] משמע, שר' יוחנן היה צריך לפסוק גם כאן כסתם משנה, ובלשון "הלכה" – כר' מאיר, ולא בלשון "נהגו העם" – כר' מאיר, או, לחלופין, לפסוק בצורה ברורה ופשוטה: "הלכה כרבנן".[113]

יש להדגיש, כי אין תמימות-דעים לגבי סמכותם של הכללים הקודיפיקטיביים שהוזכרו לעיל,[114] ולגבי מידת החיוב לנהוג לפיהם:[115]

הכללים נתפסים כניסיונות, ש"(ו)לא תמיד מצייתים וסוברים כמותם",[116] והם "לא תמיד עמדו במבחן הבדיקה, והספק יצא לערער את הוודאי שבהם",[117] "ואין להם תוקף מחייב".[118] כיוון

---

107. עמינח, **עריכת מסכתות**, עמ' 309-310, מסתמך על הירושלמי: "(פ"ו כג ע"ב): 'ר' יעקב בר אחא, ר' יוסי בשם ר' יוחנן הלכה כראב"י '"; השווה דינר, **הגהות**, עמ' 170: "נוסחא משובשת במאד מאד דבמקום ריב"ל כתב ר' יוחנן... וחסרה גם כן דאחר 'דתני ר' אליעזר בן יעקב' היה כתוב: 'והלכה כדבריו'".
108. **תוספות**, עירובין סא ע"ב – סב ע"א ד"ה אמר.
109. ראה לעיל הערה 35 בדברי הלבני.
110. שבת מו ע"א.
111. עירובין עג ע"א-ע"ב.
112. **חידושי הרשב"א**, שם, עמ' תכח; **חידושי הריטב"א**, שם, עמ' תרס-תרסא והערה 755; **נחל הערבים**, עירובין עג ע"ב ד"ה תוס'; **גאון יעקב**, עירובין עב ע"א, ד"ה ור'; ראה הערה 145 להלן; **מרומי שדה**, עירובין סב ע"ב, עמ' 156: "והרי מתניתין סתים כר' מאיר ואין סומכין על שיתוף במקום עירוב", ועמ' עח.
113. **מנחת זכרון**, עירובין עב ע"א ד"ה בתוס'.
114. עירובין מו ע"ב.
115. עירובין מו ע"א ר' יוחנן נוהג לפי כללים; שם מו ע"ב: "אמר רב משרשיא: ליתנהו להני כללי"; שם מז ע"ב: "הני כללי לאו ד"ה (=דברי הכל) נינהו, דהא רב לית ליה הני כללי"; **שו"ת סופר המלך** ח"ב הלכות ביאת המקדש סימן ט עמ' רסה: "כי כן מצינו... בש"ס, דהנך כללי לאו בכל מקום ובכל עת נאמרו"; **אנציקלופדיה תלמודית**, ט', ערך: "הלכה" עמ' רעט הערה 506.
116. אורבך, **ההלכה**, עמ' 91.
117. אורבך, **מסורת**, עמ' 139.
118. אורבך, **מסורת**, עמ' 150.

שכך, שמא אפשר לומר, שאין הכללים הללו בבחינת הוראה,[119] "אלא קביעה סטטיסטית, שברוב המקרים במחלוקות מעין אלו – ההלכה היא כדעת תנא פלוני".[120]

פסיקת ההלכה ביחס לצירוף

בתענית נפסקה ההלכה כר' יוסי,[121] ולא כר' מאיר בצירוף.[122]

אין התייחסות בפסיקה לצירוף, ונראה, שהיה ברור לפוסקים, שהלכה כר' יוסי, ולא כר' מאיר, אם כי רק בדיעבד משמע, שנפסק כשיטת ר' מאיר:

"כהן שעבר ועלה לדוכן במנחה של יום הכפורים, הואיל והדבר ידוע, שאין שם שכרות, הרי זה נושא כפיו", (ושמא מעיד הדבר על שריד של הלכה קדומה כר' מאיר, לפני שחל השינוי ההלכתי כר' יוסי), שהרי הנימוק אינו קשור לצירוף: "ואין מורידין אותו מפני החשד, שלא יאמרו: פסול היה, לפיכך הורידוהו".[123]

בעירובין (סב ע"ב) כל הפוסקים פסקו כראב"י[124] המוזכר בצירוף,[125] ואין אצל רובם פירוט הנימוקים, שהובילו לפסיקת ההלכה כראב"י,[126] וללא התייחסות לצירוף עצמו או למרכיביו.[127]

גם כאן נראה, שלפוסקים ולפרשנים היה ברור, שהלכה כראב"י, בעיקר – לאור המשך הדברים שם: "קי"ל [=קיימא לן] משנת רבי אליעזר – קב ונקי. ואמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה – כרבי אליעזר בן יעקב".[128]

---

119. השווה **אנציקלופדיה תלמודית,** ט', ערך: "ההלכה" עמ' רעט.

120. אורבך, **ההלכה,** עמ' 203; אורבך, **מסורת,** עמ' 150.

121. **רמב"ם,** הלכות תפלה, פי"ד ה"א-ה"ב; **סמ"ג,** עשין, כ; **טוש"ע, או"ח,** הלכות נשיאת כפים, סימן קכט סעיף א; **מחזור ויטרי**, עמ' 394; **חידושי הריטב"א,** תענית, כו ע"ב, עמ' קעט, מהדורת א' ליכטנשטיין, ד"ה דתניא.

122. **ספר העיטור,** עשרת הדברות, הלכות יוה"כ, עמ' קח; **פתח הדביר**, שם, אות נט, משמע שהלכה כר"מ.

123. **רמב"ם,** הלכות תפלה, פי"ד ה"ב; **טוש"ע, או"ח,** הלכות נשיאת כפים, סימן קכט, סעיף ב; השווה **ב"ח**, שם: "בהלכות גדולות כתב דלכתחילה נושאין כפיהם במנחה דיה"כ. ור"ע [=ורב עמרם] כתב שאסור, וכיון שאסור, אם עלה, מורידין אותו".

124. ראה הערה 127 להלן – בדברי בית יוסף.

125. **רמב"ם**, הלכות עירובין, פ"ב ה"ט; **פירוש המשניות להרמב"ם**, עירובין פ"ו מ"א; **סמ"ג**, עשין דרבנן, א; **טוש"ע, או"ח**, הלכות שבת, סימן שפ"ב סעיף א'.

126. **הגהות מימוניות**, שם, אות ו, מציין, לשיטתו, את הנימוקים לכך.

127. **בית יוסף על הטור**, שם: "ואע"ג דאיכא התם מאן דפליג ואמר, דלא דרשינן לה בפירקא, כל הפוסקים פסקו דהלכה כרבי אליעזר בן יעקב".

128. **הרי"ף**, שם, סב ע"ב, (וכן גירסת הר"ח שם, סב ע"ב, ההפך מסדר נוסח הסוגיה; **תשובות הגאונים (אסף)**, עמ' 202; **ספר הפרדס לרש"י,** מהדורת ח"י עהרענרייך, [ירושלים תשכ"ז?], עמ' לג-לד; **פירוש רבינו שמואל בן חכמון**, **שם,** סב ע"ב; **ספר העתים,** שם, עמ' 101; **שם,** הלכות עירובי חצרות, עמ' 131 ועמ' 144; **שו"ת הרא"ש**, מהדורת י"ש יודלוב, ירושלים תשנ"ד, כלל עשרים ואחד, שאל' ד, עמ' קח; **המרדכי**, עירובין סימן תקט; **חידושי המאירי,** עירובין, מהדורת ש"ז ברוידא, ירושלים תשל"א, עמ' פה; **חידושי הרשב"א**, שם, סב ע"ב; **חידושי הריטב"א**, שם, מהדורת מ' גולדשטיין, ירושלים תשל"ה, עמ' תקעה, תקפא; **חידושי הר"ן**, שם, סב ע"ב, מהדורת ד' פינס, ירושלים תשכ"ט; **פסקי הרי"ד,** שם, סב ע"ב, מהדורת א"י וורטהיימר, א' ליס, ד' קרויזאר, ירושלים תשכ"ו; **חידושי הרמב"ן**, שבועות, מב ע"ב; **כללי שמואל** לר"ש סירילאו, סימן צ, עמ' לז-לח; **תוספות רבנו פרץ**, עירובין סב ע"ב.

הביטוי "קב ונקי" נקשר לקביעה, ש"הלכה כמותו" – כראב"י,[129] אך הקשר הזה אינו הכרחי,[130] מפני שיש גם פרשנות אחרת לביטוי: "קב ונקי".[131]

חלק מהפוסקים והפרשנים פסקו כראב"י, אך מנימוקים, שאינם קשורים לצירוף, כגון: הלכה כדברי המקל בעירוב,[132] (אם כי יש מחלוקת, אם הלכה כדברי המקל בעירוב, אפילו יחיד במקום רבים – הלכה כמקל;[133] או שאין הלכה כדברי המקל בעירוב, כשמדובר ביחיד – במקום רבים);[134] או מפני ששמואל פסק הלכה כמותו.[135]

מדברי אביי ורב יוסף ברור ופשוט "כביעתא בכותחא" שהלכה כראב"י.[136]

אביי ורבא סבורים כראב"י במעשה של לחמן בר ריסתק (עירובין סג ע"ב).[137]

רבי ור' חייא סבורים כמותו (שם, סה ע"ב).[138] ראב"י אדם חכם מאוד,[139] ועוד.[140]

---

129. במקומות נוספים לדוגמה, רש"י, עירובין סב ע"ב ד"ה קיימא לן; **פירוש ר"ש בן חכמון**, שם סב ע"ב; **ספר כריתות**, שם, עמ' קפב והערה כט; **מנחת זכרון**, עירובין, סב ע"ב; **אנציקלופדיה תלמודית**, ט', ערך: "הלכה", משנת ר' אליעזר בן יעקב, עמ' רפג והערה 575.

130. **חידושי הרמב"ן**, שבועות מב ע"ב: "דאי בכל דוכתא הילכתא כותיה, לא איצטריך למיפסק הילכתא כותיה בשום דוכתא כדאיפסיקא הלכתא... בעירובין (סב ב)".

131. ראה **אגרת רב שרירא גאון**, מהדורת ב"מ לוין, ירושלים תשל"ב, נוסח ספרדי, עמ' 18: "יש שאוחז דרך קצרה כדאמרינן משנת ר' אליעזר קב ונקי"; הר"ח, עירובין סב ע"ב; **יד מלאכי**, סימן תטו, עמ' קג – 104; **תשובות הרי"ד**, עירובין, מהדורת א"י וורטהיימר, ירושלים תשכ"ז, עמ' מט: "משנת ראב"י קב ונקי אינו פסק גמור, שהלכה כמותו בכל מקום, אלא קילוס בעלמא שקילסו את משנתו... ואי בעו אמוראי לדחוייה, הכי נמי דמצו מדחי להו"; **הליכות אלי**, כללי המם, סימן תקה; **עין זוכר**, מערכת המ', סימן ט', ד"ה משנת: "לימוד ראב"י קב ונקי"; **אנציקלופדיה תלמודית**, ט', שם, עמ' רפג: "קב ששונה בדרך קצרה או שדבריו במשנה מועטים... ונקי שֶׁמה שאמר נקי הוא וברור מכל ספק פסולת נקיה".

132. **סמ"ג**, עשין דרבנן, א; **תוס'**, עירובין סב ע"ב ד"ה ורבי; **הרא"ש**, עירובין סב ע"ב; **המרדכי**, שם, סימן תקט; וכן בהשמטה מהספר חסדי דוד לתוספתא, עירובין פ"ה; אור זרוע, שם, סימן קסח; **חידושי הריטב"א**, שם, עמ' תקפא הערה 63; **תוספות רבנו פרץ**, עירובין סב ע"ב; **תוספות הרא"ש**, עירובין סא ע"ב; **הליכות אלי**, כללי ההא, סימן רנא.

133. ראה לדוגמה **קיצור פסקי הרא"ש**, עירובין פ"ד ה"ח; **חידושי הרמב"ן**, עירובין, מהדורת א' יפהין, ירושלים תשל"ג, עמ' תקפט, תקצז-תקצח; **שו"ת מהרי"ט**, ח"א, ש' צד, עמ' קנג; **שו"ת בשמים ראש**, סימן קצה, עמ' סו; ש' ליברמן, **הירושלמי כפשוטו**, ירושלים תרצ"ה, עמ' 306, ד"ה ר' יעקב; **הליכות אלי**, שם, סימן רנג.

134. ראה לדוגמה **גאון יעקב**, עירובין, עמ' קיט, ד"ה בתוס'; **ספר כריתות**, שם, עמ' קפב והערה כט, ציין דוגמאות נוספות לכאן ולכאן; **הליכות עולם**, שער ה, א, עמ' 100; **יבין שמועה**, שם; **כללי הגמרא** (למוהר"י קארו), שם; **יד מלאכי**, סימן תיז, עמ' 104-קו; **תשובות הרי"ד**, שם, עמ' מט והערה ריז*; **אנציקלופדיה תלמודית**, ט', ערך: "הלכה" עמ' רפד.

135. **תוספות**, עירובין סב ע"ב ד"ה ורבי; **תוספות**, שם, סו ע"א ד"ה ואי; **ר"ש בן חכמון**, שם, סב ע"ב; **חידושי הריטב"א**, עירובין מהדורת מ' גולדשטיין, ירושלים תשל"ה, עמ' תקעה, תקפא; וכן **אור זרוע**, שם, סימן קסח; **חידושי הר"ן**, שם; מהר"ם ב"ר ברוך, **תשובות פסקים ומנהגים**, מהדורת א' קליין, סימן קלב; **תוספות הרא"ש**, עירובין סא ע"ב.

136. **תוספות**, עירובין סב ע"ב ד"ה ורבי; **אור זרוע**, שם, סימן קסח; **חדושי תלמיד הרשב"א**, עירובין סב ע"ב, מהדורת ש"מ יונגרמן, זכרון יעקב תשמ"ו; **חידושי הר"ן**, שם; **ספר ראב"ן**, שם, סב ע"א; **תוספות רבנו פרץ**, עירובין סב ע"ב; **תוספות הרא"ש**, עירובין סא ע"ב.

137. **תוספות**, עירובין סב ע"ב ד"ה ורבי; **תוספות** שם סה ע"ב ד"ה דאתא; **אור זרוע**, עירובין, סימן קסח; **המרדכי**, שם, סימן תקט; **חידושי הר"ן**, שם; תוספות רבנו פרץ, עירובין סב ע"ב; **תוספות הרא"ש**, עירובין סא ע"ב.

138. **חידושי הרשב"א**, שם, סב ע"ב: "וכן ר' ור' חייא כוותיה סבירא להו כדמוכח לקמן"; **חידושי הר"ן**, שם.

139. **רש"י**, מנחות סא ע"ב ד"ה ורב גבריה: "שהוא חכם ביותר".

140. **חידושי הרשב"א**, שם: "וכן פסקו כולהו רבוותא", והערה 41; **עבודת הקודש** להרשב"א, מהדורת ח"ג צמבליסט, תל-אביב תשל"ח, כרך ב, שער ד, ג, עמ' נח הערה יב; **יד מלאכי**, סימן תיד, עמ' 102: "משנת ראב"י קב ונקי... וכולהו רבוותא קמאי ובתראי אשרוהו וקיימו כידוע".

בעירובין עב ע"א חולקים הפוסקים:

יש שפסקו להלכה מבחינה עקרונית כר' מאיר, שיש צורך בשיתוף וגם בעירוב, כדי שלא תשתכח תורת עירוב מן התינוקות[141] (וחלקם – בהסתייגויות: "במקום מצוה לא בעינן תרתי"[142] או מדוחק[143]), ולא כחכמים, ושמא בגלל הצירוף[144] או מנימוקים אחרים.[145]

אך הואיל ונאמרו שתי לשונות בדבריו, נחלקו הפוסקים:[146]

יש מי שפסק הלכה כר' מאיר כפי הפירוש הראשון בדבריו, שבכל מקרה צריך גם לערב וגם להשתתף, ולא משַנה, אם השיתוף ביין או בפת.[147]

יש שפסקו הלכה כר' מאיר כפי הפירוש השני בדבריו, שאם השתתפו במבוי בפת, סומכין עליו, ואין צורך להשתתף בחצרות,[148] אך אם השתתפו במבוי ביין, יש לערב בחצרות בפת.[149]

יש שפסקו, שסומכים על השיתוף במקום עירוב, אפילו לא נשתתפו אלא ביין,[150] שאין ראוי לערב בו בחצרות.[151]

אמנם יש שפסקו כחכמים: או מערבין או משתתפין, ואליבא דר' יוחנן, שאין מורין כר' מאיר.[152]

---

141. **רי"ף**, עירובין עא ע"ב; השווה רבינו ירוחם, **ספר אדם**, עמ' 91, בקשר לפסק של הרי"ף (וראה מה שכתב אלבק, **מבוא**, השלמות ותוספות לפ"ו מ"ח, על דעת הרי"ף, שהמשנה – כר' מאיר); **רמב"ם**, הלכות עירובין פ"א הי"ט; מגיד משנה, שם; **רמב"ם**, שם פ"ה הי"ג; **פירוש המשניות לרמב"ם**, עירובין עא ע"א; **נחל הערבים**, שם ע"ב ד"ה ולייישב, הקשה על הרמב"ם בשם בעל עצי אלמוגים; **אור זרוע**, הלכות עירובין סימן קעד; **ספר העתים**, הלכות שתופי מבואות, עמ' 99; **טוש"ע, או"ח**, הלכות שבת, סימן שפז סעיף א; **ספר המאורות**, שם; **בית הבחירה**, עירובין, מהדורת מ' הרשלר, ירושלים תשכ"ב, עא ע"ב; **עבודת הקודש להרשב"א**, כרך ב, שער ד, ו, עמ' קיח, הערה א, ועמ' קיט; **גאון יעקב**, שם, עמ' קמד, ד"ה ולהלכה; **פירוש ר"י בן חכמון על הלכות הרי"ף**, עירובין עא ע"ב; **תוספות רבנו פרץ**, עירובין עב ע"א ד"ה נהגו העם: "דאף אם יהא הלכה פסוקה כרבנן ולא כר' מאיר", משמע מדבריו – שהלכה כר"מ.

142. ראה הגה"ה [מאור זרוע] על הרא"ש, עירובין עג ע"ב ד"ה והלכה כדברי ר"מ.

143. ראה **הגה"ה על הרא"ש**, עירובין עא ע"ב ד"ה וכן הגהת מיי' (=המיימוני) פ"ה הי"ד; **הגהות ארץ צבי**, עירובין, פ"ו ד"ה והלכה כר"מ מפנה **להגה"ה** על הרא"ש, שם, עג ע"א ד"ה פסק מוהר"ם (=הרמב"ם), על דוחק ש"נשברה הקורה, שכל החצירות, הפתוחות לחצר שהשיתוף מונח בו – מותרות".

144. **הגהות מיימוניות**, שם, אות ח: "דפסקי אמוראי כר"מ לגבי רבנן".

145. **השווה כסף משנה**, שם: "ולפי זה נראה שרבינו פוסק כר"מ וכדפסק רב... כיון דסתמא דמתניתין כר"מ"; **השווה טור, בית יוסף**, שם, סימן שפז: "כרבי מאיר, ולא קיי"ל כוותיה, ואע"ג דסתם מתניתין – כוותיה".

146. **מגיד משנה**, שם.

147. **הראב"ד בדברי הרא"ש**, עירובין עא ע"ב.

148. **רמב"ם**, שם, פ"א הי"ט; **פירוש המשניות להרמב"ם**, שם; **סמ"ג**, עשין דרבנן, א, עמ' רמג ע"ג; **שו"ע, או"ח** הלכות שבת, סימן שפז סעי"א; **לשון ריא"ז**, שם עא ע"ב; **תשובות גאוני מזרח ומערב**, שם, סימן לד הערה ג'.

149. **פירוש רבינו חננאל בן חושיאל**, שם, עמ' תמב; **בעל המאור** [על הרי"ף], עירובין עב ע"א.

150. **רמ"א**, שו"ע שם, סעיף ב.

151. **טור**, או"ח, סימן שפז; השווה **עזרת ישראל**, עירובין עא ע"א – על דברי הטור; **בית יוסף**, שם, בשם תשובות אשכנזיות; ראה **הרא"ש**, שם; **האגודה**, עירובין סימן עג.

152. **תשובות גאוני מזרח ומערב**, שם, סימן לד הערה ג, בשם ר' נטרונאי; **תוספות**, עירובין סז ע"ב, ד"ה נסמוך; **הרא"ש**, שם; **טור**, או"ח, הלכות שבת, סימן שפז; **מרדכי**, עירובין, סימן תקיז, תקיח; **חידושי הריטב"א**, שם, עמ' תרסא; **חידושי הר"ן**, שם, עב ע"א: "וקיימא לן הכא כר' יוחנן דאמר נהגו"; **המאור הקטן**, עירובין עב ע"א; **סמ"ג**, עשין דרבנן, א, עמ' רמג ע"ג; **בית חדש**, טור, או"ח, שם, סימן שפז; **בית יוסף**, שם, ובסוף דבריו בשם תשובות אשכנזיות; ראה **מגן דוד**, שו"ע, שם, סעיף (א); **האגודה**, שם, סימן עג; רבינו ירוחם, **ספר אדם**, עמ' 91; **קרן אורה**, עירובין עא ע"ב; **מהר"ם ב"ר ברוך**, מהדורת י"ז כהנא, עמ' רנד, סימן שפ; מהר"ם מרוטנבורג, **התשובות הקצרות**, (דפוס קרימונה), ג, סימן לט.

הצירוף כדרך לקביעת הלכה

כפי שנאמר לעיל, מטרת הצירוף היא לציין דרך לקביעת ההלכה, אך הצירוף בדרך זו לא עלה יפה.

בתענית – ההלכה כר׳ יוסי, שאין נשיאת כפיים במנחה של יום הכיפורים, ובהתאם לכלל פסיקת ההלכה שבמחלוקת ר׳ מאיר ור׳ יוסי – הלכה כר׳ יוסי.

הצירוף – כדרך לקביעת הלכה לא הצליח כלל להשפיע על פסיקת הלכה כר׳ מאיר[153] – בגלל הקשיים והסתירות מיניה וביה במהלך ״צירוף המסורת הבבלית עם המסורת האי״י״,[154] ועל אף השאלה ב״האידנא״, שנוספה מאוחר יותר (ללא המילה ״דתעניתא״), אשר משתמע ממנה, שהלכה – כר׳ מאיר, והיא בניגוד לקביעה ההלכתית כר׳ יוסי, כי גם במנחה של תעניות – נושאים כפיים בחלק מהמקומות בבבל.[155]

אך הואיל ובשלב עריכת הסוגיה, בזמנם ובמקומם[156] של עורכי שאלת ה״האידנא״ – עדיין כהנים נשאו כפיהם במנחה[157] (של תעניות[158] וגם של יום הכיפורים[159]) כשיטתו ההלכתית של ר׳

---

153. גולדברג, **דרכו**, עמ׳ 267.

154. עמינח, **עריכת מסכתות**, עמ׳ 309.

155. ראה עמינח, **שם**, עמ׳ 310, ד״ה בפומבדיתא.

156. עמינח, **שם**, עמ׳ 310, מנהג סורא ופומבדיתא; **שאילתות דרב אחאי גאון**, מהדורת ש״ק מירסקי, בהעלותך, ש׳ קמ, עמ׳ כב, באורים והערות: ״אבל מסופקני אם קלע... אל האמת בהבדילו בין מנהגי ישיבת סורא ופומבדיתא, ושל השאילתות, שבית היוצר שלו ישיבת פומבדיתא, היו נושאין כפים במנחה ביוה״כ, כשבישיבת סורא לא היו נושאין כפים״; **ספר ראבי״ה**, הלכות תענית, סימן תתעז, בהערת המהדיר בעמ׳ 638; מ״מ כשר, **תורה שלמה**, חלק שלשה עשר, ניו-יארק תש״י, עמ׳ 142-145.

157. **ראה שאילתות דרב אחאי גאון**, שם, עמ׳ כא, ללא המילה ״דתעניתא״; שם, באורים והערות, עמ׳ כב: ״וגירסא זו אינה בשאילתות״; השווה לוין, **חילוף מנהגים**, עמ׳ 50: ״והאידנא דסלקין אף במנחה״; **ספר ראבי״ה**, שם, עמ׳ 638, בהערת המהדיר על גירסת בעל הלכות גדולות של הרא״ש: ״לא היה לפניו בהלכות גדולות ׳דתעניתא׳ אלא: ׳במנחה׳״; **חידושי הרמב״ן**, תענית כו ע״ב ד״ה והכי; ראה הערה להלן, על תוספת המילה ״דתעניתא״.

158. ראה דברי עמינח, **עריכת מסכתות**, עמ׳ 310, על השתלשלות תוספת המילה ״דתעניתא״. לפי דבריו, השאלה המקורית הייתה ללא המילה ״דתעניתא״, ומילה זו נוספה בשלב מאוחר יותר.

ראה הערה 157 לעיל, בדברי השאילתות, ללא המילה ״דתעניתא״; וכך גם בביאורים והערות, שם, על ״לשון הראבי״ה״ וכו׳; **רבינו גרשום**, תענית, כו ע״ב; **ספר העיטור**, עשרת הדברות, הלכות יוה״כ, עמ׳ קח, ניו יורק תשט״ז; **שבלי הלקט השלם**, מהדורת ש׳ באבער, ירושלים תשכ״ב, סדר יוה״כ, סימן שכ, עמ׳ 298, בשם ר׳ בנימין; גרטנר, **תענית**, עמ׳ 31-32, 117-119, 120.

אך השווה לוין, **חילוף מנהגים**, עמ׳ 48: ״אנשי מזרח פורסין כפיהם במנחה בתענית״, ועמ׳ 49: ״בני בבל פורשין כפיהן בתענית... כהנים נושאין כפיהן בשחרית ובמוסף ובמנחה של תענית... חוץ מיום הכפורים כי במקום המנחה יש נשיאות כפים בנעילה״; **אוצר הגאונים – התשובות**, תענית, מהדורת ב״מ לוין, עמ׳ 38, סימנים עח, פ; השווה ההערה הבאה; **ספר ראבי״ה**, שם, עמ׳ 638 בהערת המהדיר על דברי בעל העיטור; **ספר המנהיג**, הלכות תענית, חלק ראשון, מהדורת י׳ רפאל, ירושלים תשל״ח, עמ׳ רעד: ״אנשי מזרח פורסין את כפיהן תניי במנחה... ואנשי מערב אין פורסין אלא שחרית וביום הכפורי׳ בשחרית ובנעילה ולא במנחה״; **ספר ראבי״ה**, שם, עמ׳ 638 בהערת המהדיר על הצורך בתיקון דברי המנהיג.

159. **ראה שאילתות דרב אחאי גאון**, שם, עמ׳ כא, באורים והערות, לשון הראבי״ה: ״והאידנא דקא סלקין במנחה דתעניתי״; מרגליות, **החילוקים**, עמ׳ 179; השווה לוין, **חילוף מנהגים**, עמ׳ 48-49; **אוצר הגאונים – התשובות**, תענית, מהדורת ב״מ לוין, כרך חמישי, ירושלים תרצ״ב, עמ׳ 38, סימן עט, פא; **רבינו גרשום**, תענית כו ע״ב; **ספר ראבי״ה**, הלכות תענית, סימן תתעז, מהדורת א׳ אפטוביצר, עמ׳ 637 הערה 11; **ספר האשכול, הלכות תפלה**, חלק ראשון, מהדורת אלבעק, עמ׳ 45 הערה ה; **סמ״ג**, עשין, כ; באורים והערות, שאילתות, שם, מהדורת מירסקי, הערת המהדיר בעמ׳ כב, על הערותיו של אלבעק לאשכול, שם; **חידושי הריטב״א**, תענית כו ע״ב, מהדורת א׳ ליכטנשטיין; **הרא״ש**, תענית כו ע״ב בשם בעל הלכות גדולות; אך השווה בעל הלכות גדולות, הלכות כהנים, מהדורת א״ש טרויב, סימן כג, עמ׳ 89, נאמר ההפך; השווה **ספר ראבי״ה**, שם, עמ׳ 637 הערה 11; וכן באורים והערות, **שם**, עמ׳ כב, על דברי הרא״ש בשם בעל הלכות גדולות; **טור**, **או״ח**, סימן קכט בשם

מאיר, ובניגוד לשיטתו של ר' יוסי והכרעתו של רב נחמן לפי כללי הפסיקה, שהלכה – כר' יוסי, הרי הם אלו שערכו את הצירוף (כאן בתענית) – כדי להראות את היסודות ההלכתיים, שמסתמכים עליהם כל אלו שנקטו את שיטתו ההלכתית של ר' מאיר, והם עצמם – בתוכם.

אבל יש הסבורים, שהמילה "דתעניתא" בתוך שאלת "האידנא" היא תוספת משלימה,[160] שנוספה בשלב מאוחר, ובאה לתמוך בשיטתו ההלכתית של ר' יוסי, כפי שפסק רב נחמן (ללא המילה "דתעניתא", וממילא אין מקום לשאלת "האידנא", אליבא דר' יוסי. אדרבה, היא מוכיחה את שיטת ר' מאיר). זאת – מפני שההלכה כר' יוסי הייתה רווחת גם היא בשלב עריכת שאלת "האידנא" – במקביל לשיטתו ההלכתית של ר' מאיר, אעפ"י שנתפשטה מאוחר יותר. לפני הקביעה של רב נחמן, ההלכה הרווחת הייתה כשיטת ר' מאיר. אלמלא ההוספות המאוחרות הללו – ייתכן, שהכל היו פוסקים להלכה כר' מאיר.

בעירובין סב ע"ב אפשר היה, לכאורה, לומר, כי הצירוף כדרך לקביעת ההלכה – הצליח להשפיע באופן גורף על פסיקת ההלכה כר' אליעזר בן יעקב,[161] מפני שהפוסקים פסקו כמותו.[162]

אך נראה, שהקביעה ההלכתית בסוגיה כראב"י – לא באה בגלל הצירוף, אלא נובעת מהעובדה, שההלכה הזאת כראב"י היא קדומה וידועה.[163] דבר זה לא נעלם מעיני הפוסקים, ומסיבה זו פסקו כראב"י.[164]

לו היו פוסקים בגלל הצירוף, היו צריכים לפסוק כך ובאופן חד-משמעי גם בתענית כו ע"ב ובעירובין עב ע"א,[165] אך לא הכול פסקו כך.[166]

עריכת דברי ראב"י בצירוף נובעת מחששם של העורכים, שבמחלוקת בין ר' מאיר וראב"י,

---

בעל הלכות גדולות; **ספר העיטור, עשרת הדברות,** הלכות יוה"כ, ניו יורק תשט"ז, עמ' קח; **פתח הדביר**, שם, אות נט; **סדור רש"י,** מהדורת ש' באבער, ירושלים תשכ"ג, עמ' 100, סימן רטו; **מחזור ויטרי,** עמ' 394, בשם "ויש אומרים" ומסיים ב"ויולא היא"; השווה **סדור רש"י,** שם, עמ' 100, סימן רטו, אות ג, תיקון המהדיר למחזור ויטרי; באורים והערות, שם, עמ' כב, הסכמת המהדיר לתיקון; **ספר ראבי"ה,** שם, עמ' 639, במה שמעיר על מחזור ויטרי; **האגור השלם**, מהדורת מ' הרשלר, ירושלים ה'תש"ך, הלכות יום הכפורים, סימן תתקמח, עמ' קנא; **הגהות מיימוניות,** הלכות תפלה, פי"ד ה"ב, אות ב.

160. עמינח, **עריכת מסכתות**, עמ' 310.

161. ראה **תשובות גאוני מזרח ומערב,** נדפס מחדש ניו יורק תשי"ט, סימן ל, וסימן לג: "ר' אליעזר ב"י אומר: לעולם אינו אוסר, עד שיהיו שני ישראל אוסרים זה על זה, וקים לן: משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי, **ובהא גופי' אמרינן** [ההדגשה שלי, א"צ] אמר ר' יהודה אמר שמואל: הלכה כראב"י, ור' הונא אמר: מנהג כראב"י, ור' יוחנן אמר: נהגו העם כראב"י"; **אוצר הגאונים – התשובות,** עירובין, מהדורת לוין, עמ' 50.

162. ראה עמ' 17 לעיל: פסיקת ההלכה ביחס לצירוף.

163. **תוספתא**, עירובין פ"ה (פ"ח) ה"כ, מהדורת ליברמן, עמ' 115: "ר' ליעזר בן יעקב... והלכה כדבריו"; **תוספתא כפשוטה**, עמ' 403 והערה 50, ועמ' 405; גולדברג, **עירובין,** עמ' 190: "התוספתא כאן גם מציינת – מה שהיא עושה באופן נדיר ביותר – שההלכה כראב"י"; השווה אפשטיין, שם, עמ' 688; דינר, **הגהות**, שם, עמ' 170. ועיין בהערה הבאה.

164. השווה בהשמטה מהספר **חסדי דוד לתוספתא**, עירובין פ"ה: "ומ"מ מה שפסקו הפוסקים כראב"י לאו משום הך מתניתא הוא דהא קי"ל אין למדין הלכה מפי משנה"; השווה **עין זוכר**, מערכת הה', סימן נט, ד"ה הלכה מפי תלמוד; שם, מערכת המ', סימן ט, ד"ה משנת ראב"י קב ונקי; ראה **יד מלאכי**, סימן תטו, תטז; **ספר כריתות**, ימות עולם, ח"ד, עמ' קפב, הערה כט; **כללי הגמרא** (למוהר"י קארו) הליכות עולם, שער ה, עמ' 100, ד"ה ומ"ש.

165. **הליכות אלי**, כללי המם, סימן תקה: "משנת ראב"י קב ונקי. וכתבו התוספות [בכורות כג ע"ב ד"ה משנת] דאם כן קשיא ממקומות שהוצרך לפסוק כותיה".

166. ראה עמ' 17 לעיל: פסיקת ההלכה ביחס לצירוף.

החכם, שלא היה במעמדו של ר׳ מאיר[167], תיקבע ההלכה כר׳ מאיר[168] מנימוקים שונים, כגון: אמוראים הסבורים כר״מ;[169]

או משום שלא מסתבר כראב״י;[170] ואין הלכה כמותו[171] בכל מקום, והכלל: ״משנת ראב״י קב ונקי״ הוא קילוס או סעד בעלמא, ואין הוא אולטימטיבי ובלתי ניתן לדחייה;[172]

או מפני שרבי שָׂנָה את דברי ר״מ בסתם;[173]

או שמא מדובר בגזרה של ר״מ, והלכה כר״מ – בגזרותיו;[174]

או מפני שרבים חלוקים על ראב״י.[175]

אעפ״י שלכאורה, אין מקום לחשש זה, שהרי ״רבי מאיר ורבי אליעזר בן יעקב – הלכה

---

167. ראה **בראשית רבא**, מהדורת תיאודור-אלבק, חיי שרה, פרשה סא, ג, עמ׳ 660 ; **אגרת רב שרירא גאון**, שם, נוסח ספרדי, עמ׳ 15: ״ורבי מאיר היה חכם הדור״, ועמ׳ 28, בנוסח ספרדי: ״והגדול שבכל תלמידי ר׳ עקיבא ר׳ מאיר הוה״, ובנוסח צרפתי; היימאן, **תולדות**, ח״א, עמ׳ 182, ערך: ״ר׳ אליעזר בן יעקב״ [השני]; גולדברג, **עירובין**, עמ׳ 162: ״ראב״י החולק עליו [על ר״מ] הוא בהכרח ראב״י תלמידו של ר״ע״; השווה דינר, הגהות, עמ׳ 56: ״ראב״י... גברא רבה״.

168. ראה **ירושלמי**, עירובין פ״ו [ה״ה] (כג ע״ג): ״בעירובין ובתענית ציבור נהגו הכל כר׳ מאיר״; (וכן לקמן, שם, פ״ו [ה״ח], [כג ע״ד]); תעניות פ״ד ה״א (סז ע״ב); מגילה פ״ב ה״ג (עג ע״ב), ואין הלכה כראב״י אלא רק על עיקר דבריו, ראה תוספות, עירובין, סא ע״ב ד״ה אמר; **תוספות הרא״ש**, שם, סא ע״ב; **חידושי הרמב״ן**, שבועות מב ע״ב: ״והא דקאמר... דמשנת ר׳ אליעזר בן יעקב קב ונקי אינו מכריע״; גולדברג, **עירובין**, עמ׳ 163: ״בנושא של עירובין אין מחלוקת בין ר״מ וראב״י אלא בנושא אחר המשפיע על ההלכה בעירובין״; השווה דינר, **הגהות**, עמ׳ 56: ״דראב״י פליג עליה דר״מ בתרתי״.לכן לפי הכללים, ראה של״ה **תורה שבעל פה**, עמ׳ יט, ד״ה נחזור; **תשובות הרי״ד**, שם, עמ׳ מז-מט: ״דאע״ג דאמרי׳ משנת ראב״י קב ונקי אינו פסק גמור, שהלכה כמותו בכל מקום, אלא קילוס בעלמא שקילסו את משנתו״ והערה ריב; ראה **שו״ת יצחק ירנן**, חלק ראשון, עמ׳ 15.

בנושא שכירות מגוי בשבת לדוגמה – משמע כר״מ, ראה עירובין סה ע״ב; גינצבורג, **גאוניקה**, עמ׳ 399; וראה בהערות הבאות.

169. **תוספות**, עירובין סה ע״ב ד״ה דאתא: ״הני אמוראי סבירא להו כר״מ דאסר יחיד במקום נכרי״; **תוספות**, שם, סז ע״א ד״ה אני: ״רב חסדא כר׳ מאיר סבירא ליה דאסר יחיד במקום נכרי״.

170. **תוספות**, בכורות כג ע״ב: ״יש דלא מסתבר כוותיה לפיכך הוצרך לפסוק הלכה״; **שו״ת באר חיים מרדכי**, או״ח, סימן ח עמ׳ קנד, ד״ה ועל: ״לפעמים מסתבר טעמא דאידך. אי נמי משום דתלמוד ידע דאיכא אמורא דפירש דלא כוותיה ולאשמועי׳ דלא כלום הוא, פירש בהדיא כראב״י״; **שו״ת בשמים ראש**, סי קצה, עמ׳ סו; **כסא דהרסנא**, שם; **אנציקלופדיה תלמודית**, ט׳, ערך: ״הלכה״ עמ׳ רפד: ״לפעמים כשלא מסתבר טעמו של ר׳ אליעזר בן יעקב, יתכן שאין הלכה כמותו״.

171. **ספר כריתות**, שם, עמ׳ קפב והערה כט: ״מכלל דבשאר דבריו אין הלכה כמותו... וגם הרמב״ם בקצת משניות במסכת מעילה כתב דאין הלכה כמותו ובמסכת תמיד (פ״ה מ״ב)״.

172. **תשובות הרי״ד**, שם, עמ׳ מט: ״משנת ראב״י קב ונקי אינו פסק גמור, שהלכה כמותו בכל מקום, אלא קילוס בעלמא שקילסו את משנתו... משנת ראב״י קב ונקי לסעד בעלמא... ואי בעו אמוראי לדחוייה, הכי נמי דמצו מדחי לה, ומשום הכי איצטריך רב הונא ורב גידל משמיה דרב למֵפְסַק הלכה כראב״י [יבמות ס ע״א]... מפני שאינו דבר פסוק להם, דהלכה כמותו בכל מקום״, והערה ריב.

173. **ספר כריתות**, שם, לשון לימודים, סימן יג; עיטור סופרים, עמ׳ רמא והערה נ.

174. **מצפה איתן**, עירובין סב ע״ב, שמא מדובר בגזירותיו, והלכה כר״מ בגזירותיו (עירובין מז ע״א); וכן בהשמטה מספר חסדי דוד לתוספתא, עירובין פ״ה; **מרומי שדה**, עירובין סב ע״א.

175. **יפה עינים**, עירובין סב ע״ב ד״ה אמר: ״משום דרבים חלוקים עליו [ראב״י] והוה אמינא הלכה כרבים״; **חידושי הרמב״ן**, שבועות מב ע״ב; **גאון יעקב**, עירובין, עמ׳ קיט, ד״ה בתוס׳: ״דראב״י יחיד במקום רבים הוא״; דינר, **הגהות**, עמ׳ כט: ״ועם כל זה אמת הוא שלא ר״מ לחוד סובר דנכרי אוסר אלא גם ר׳ יהודה ור׳ יוסי ור׳ שמעון ס״ל כך כדתנן לקמן במשנה פו ע״א [״המניח ביתו״]״; דינר, **ירושלמי**, שם, עמ׳ 170: ״משום שרבנן פליגי עליה דריב״ן כמו שפליגי על ראב״י״; ראה ההערות הבאות. על תופעה דומה – ראה אפשטיין, **מבוא**, עמ׳ 130–131, סעיף 5.

כראב"י,[176] בכל זאת ביקשו למנוע אפשרות זאת[177] – על ידי הכנסת דברי ראב"י לצירוף לצורך קביעת הלכה.[178]

אכן, חלק מהפרשנים והפוסקים הביאו בדבריהם את דברי ראב"י, ומיד לאחר-מכן – את הצירוף.[179] משתמע מכך, שהצירוף היה לדידם הגורם הראשון לקביעת ההלכה כראב"י.

ייתכן, שגם הפרשנים המאוחרים חששו מפני הצירוף – כדרך לקביעת הלכה, ולפיכך לא הסתפקו בצירוף כשלעצמו, אלא הוסיפו בפירושיהם נימוקים מצטברים נוספים.[180]

בעירובין עב ע"א נטו עורכי הסוגיה לדעת ר' מאיר, וייתכנו מספר סיבות אפשריות לכך:

הם התייחסו לטעם, שמוסיף ר' מאיר: "שלא לשַכח תורת עירוב מן התינוקות" – כאל גזרה,[181] (והלכה כר"מ בגזרותיו[182]);

או מפאת חשיבותו הרבה של הטעם, שהוסיף ר' מאיר, לדעת העורכים.[183] בניגוד לחכמים, שלא חשו לו[184] – חשש ר' מאיר, שמא תשתכח תורת עירוב בלא שיתוף ושיתוף בלא עירוב, ושניהם ייחשבו כאחד. אם יתירו הכול בשיתוף בלבד או בעירוב בלבד, הרי אחד מהם יישכח;[185]

או שפשוטה של הברייתא כאן הוא כר' מאיר וכן – במקומות אחרים;[186]

---

176. **מבוא התלמוד** [המיוחס] לר"ש הנגיד, ד"ה סתם מתניתין ר"מ, ולא צוין, אם הכוונה לראב"י הראשון או השני, ושמא מדובר בראב"י הראשון; **מנחת זכרון**, עירובין סב ע"ב.

177. **מצפה איתן**, עירובין סב ע"ב: "דאיצטריך לאפוקי דאין הלכה כר"מ"; **שו"ת באר חיים מרדכי**, או"ח, סימן ח עמ' קנד, ד"ה ועל; בהשמטה מס' חסדי דוד לתוספתא, עירובין פ"ה: "וכיון שכן, דטעמיה דר"מ משום גזירה, אם כן נימא הלכה כר"מ וגזירותיו, קמ"ל דליתא"; אפשטיין, **מבוא**, עמ' 1141; ראה **ירושלמי**, עירובין פ"ו ה"א (כג ע"ב); שם מובאת המחלוקת בין רבנין (ולא ר"מ) וראב"י, ונראה, שרצו למנוע כל אפשרות מלפסוק בצורה אחרת אלא כראב"י.

178. **ראה ירושלמי**, תרומות פ"ג ה"א (מב ע"א) – דוגמה דומה; **תוספות**, בכורות כג ע"ב ד"ה משנת ואות מא; **תוספות**, בכורות כג ע"ב: "יש דלא מסתבר כוותיה לפיכך הוצרך לפסוק הלכה"; **חידושי הרמב"ן**, שבועות מב ע"ב: "לאפוקי ממאן דאמר נהגו ומנהג"; דינר, **הגהות**, עמ' כט; דינר, **ירושלמי**, שם, עמ' 170: "... דכמו שהוצרכו לפסוק דהלכה כראב"י אע"פ דגם הוא המקיל".

179. **ראה תשובות גאוני מזרח ומערב**, סימן לג; וכן משמע מדברי רב נסים גאון, שם, סב ע"ב; **ר' חננאל**, שם, סב ע"ב; **הרי"ף**, עירובין סב ע"ב; **אלפסי זוטא**, עירובין פ"ו, סב ע"ב; **אור זרוע**, עירובין, סימן קסח; **ספר העתים**, הלכות שתופי מבואות, עמ' 101; **הרא"ש**, עירובין סב ע"ב; **חידושי הרשב"א**, עירובין שם; **חידושי תלמיד הרשב"א**, שם; **חידושי הר"ן**, שם.

180. ראה לדוגמה אור זרוע, שם, סימן קסח; חידושי הרשב"א, שם; **חדושי תלמיד הרשב"א**, שם; חידושי הריטב"א, שם; חידושי הר"ן, שם; חידושי הרמב"ן, שבועות מב ע"ב; ועוד.

181. **אוצר הגאונים – התשובות**, שם, עמ' 59, סימן קמח; השווה **אוצר הגאונים**, שם, עמ' 65; שם, **הפירושים**, עמ' 94, סימן סב; **גנזי קדם**, ספר ששי, מהדורת לוין, עמ' 54; **תשובות גאוני מזרח ומערב**, מהדורת מיללער, סימן לד; **פסקי הרי"ד**, עירובין עא ע"ב: "אלא משום גזירת התינוקות".

182. עירובין מז ע"א.

183. אפשטיין, **תנאים**, עמ' 316: "לר"מ זוהי עיקר מצות עירוב חצירות, שלא לשכח תורת עירוב מן התינוקות"; ראה הערה 181 לעיל, אוצר הגאונים, שם; השווה **ירושלמי**, עירובין פ"ג ה"ב (כ ע"ד): "מפני דרכי שלום"; **ספר העתים**, הלכות שתופי מבואות, עמ' 100, סימן פב; **פירוש רבינו ישמעאל בן חכמון על הלכות הרי"ף**, עירובין עא ע"ב והערה 380; **גאון יעקב**, עירובין עמ' קלט ד"ה לאו ועמ' קמד ע"ב.

184. **גאון יעקב**, עירובין, עמ' קמ ד"ה מערבין: "ורבנן לא חשו לשכחה דתינוקות", ועמ' קמג ד"ה ומדקאמר: "ורבנן פליגי עליה ולא חשו לתינוקות".

185. **חידושי הריטב"א**, שם, עמ' תרנט-תרס: "והוא האמת".

186. ראה **חידושי הרשב"א**, שם, עמ' תכז: "דפשוטה דברייתא כך היא בכל ענין, ועוד דרב גידל אמר רב מתרץ למתניתא כוותיה, ועוד דסוגיא דשמעתא דלקמן בענין ה' חצרות [עג ע"א-ע"ב]... " וכו'; **ספר העתים**, שם, עמ'

או מפני שרב הונא ורב יהודה נקטו את שיטת רב, שהלכה – כר״מ;[187]

או משום שמצווה לערב לכבוד שבת,[188] ולכן קבעו כשיטתו – בצירוף.

אך גם כאן, הצירוף לא הצליח כדרך לקביעת הלכה, והם לא ראו הכרח לפסוק הלכה[189] כר״מ באופן מוחלט, למעט החכמים, שהביאו את הברייתא, שבה מצויה מחלוקת ר״מ וחכמים, ומיד לאחריה את הצירוף.[190]

משמע מכך, שפסקו כר״מ ועקב הצירוף.[191]

חוסר ההשפעה של הצירוף על פסיקת ההלכה כר״מ – נובע משיטות הצדדים במחלוקת בין ר׳ מאיר וחכמים: ר׳ מאיר מחמיר,[192] וחכמים מקילים, ובעירובין הולכים אחר המקל;[193]

או משום שמדובר במחלוקת בין יחיד ורבים: ר״מ וחכמים, והלכה – כחכמים.[194]

אם כי אפשר להסתייג מנימוק זה, מפני שהצירוף, שבו מוזכר שמו של ר״מ ביחס לדברי חכמים, היה צריך לחייב קביעה הלכתית ברורה יותר – כמו ״הלכה – כרבנן״,[195] ולא היה ראוי להתעלם מן הצירוף ולהשאירו לחסדי הכלל: ׳יחיד ורבים – הלכה כרבים׳;

או משום שהתנא קמא הסתמי במשנה[196] הוא ר׳ יוסי או ר׳ יהודה או שניהם יחד,[197] והללו – כל אחד לחוד, ועל אחת כמה וכמה – כאשר שניהם יחד כנגד ר׳ מאיר – הלכה כמותם;

או מפני שר׳ יוחנן ורב – הלכה כר׳ יוחנן, וכל שכן – לגבי רב הונא, שהוא תלמידו של רב;[198]

או שאין זה משורת הדין לפסוק כר״מ, שאם נשתתפו במבוי, יהיו חייבים לערב עירובי חצרות

99-100: ״ועוד מדקא מותבינן בגמרא עליה ... מיתחזי דהלכתא כוותיה״, והערה יז; ראה **חזון איש**, שם, סימן צ (כו), ס״ק י״ד, עמ׳ 266, דחה את הראיה מהמשנה בעירובין עג ע״ב, בטענה: ״ואע״ג דמתני׳ עג ב כר״מ צ״ל דמתני׳ יחידאה״; השווה אלבק, **מבוא**, פ״ו מ״ח, עמ׳ 436.

187. **עבודת הקודש**, כרך ב, שער ד, ו, עמ׳ קיח הערה א; **גאון יעקב**, שם, עמ׳ קמד, ד״ה ולהלכה; **ספר העתים**, שם, עמ׳ 99: ״מיתחזי לן לעניות דעתן דהלכה כר׳ מאיר״ והערה יז.

188. **חידושי גור אריה**, עירובין עב ע״ב [צ״ל: ע״א].

189. **ראה יפה עינים**, עירובין עא ע״ב.

190. **הלכות גדולות**, עירובין, מהדורת טרויב, עמ׳ 55; **מבוא לספר הלכות פסוקות** (דנציג), עמ׳ 557; ראה **אוצר הגאונים – התשובות**, שם, עמ׳ 65; **גנזי קדם**, ספר ששי, מהדורת ב״מ לוין, עמ׳ 54; **הרי״ף**, שם, עא ע״ב; **אור זרוע**, שם, סימן קעד; **ספר העתים**, שם, עמ׳ 99; **בית הבחירה**, שם, עא ע״ב.

191. **שלטי הגבורים** [על הרי״ף], שם, אות א; **ספר העתים**, שם, עמ׳ 99; **בית הבחירה**, שם, עא ע״ב: ״ולענין פסק הלכה כר׳ מאיר, וכמו שאמרו אמר רב: הלכה כר׳ מאיר ״; **גאון יעקב**, שם, עמ׳ קלט, ועמ׳ קמד ד״ה ולהלכה: ״... דרב הונא ורב יודא – קיימיה כוותי׳ כרב... הרמב״ם כלישנא קמא וכר״מ״, ועמ׳ קצג והערה 637.

192. גולדברג, **עירובין**, עמ׳ 176-177, **השווה תוספות רבנו פרץ**, עירובין עב ע״א ד״ה נהגו העם, רוצה להראות שלעתים ר״מ מקל, ומציין שם שתי דוגמאות.

193. עירובין מו ע״א; ראה לדוגמה, **לשון ריא״ז** (ר׳ ישעיהו אחרון ז״ל) עירובין, עמ׳ צו-צז, ה״ד; **המאור הקטן**, שם, עב ע״א; סמ״ג, שם, עמ׳ רמג, ע״ג; **חזון איש**, הלכות עירובין, סימן צ (כו) סקי״ד, עמ׳ 266: ״... משום דהלכה כדברי המיקל בעירוב״.

194. **ראה רבינו יהונתן**, שם, עב ע״א ד״ה הלכה.

195. **מנחת זכרון**, שם, עב ע״א ד״ה בתוס׳.

196. עירובין עא ע״א.

197. גולדברג, **עירובין**, עמ׳ 176-177.

198. **המרדכי**, עירובין, סימן תקיז; מהר״ם ב״ר ברוך, **תשובות פסקים ומנהגים**, מהדורת א׳ קליין, ירושלים תשל״ז, סימן קסו; ראה בנספח, **שם**, עמ׳ קלה, סימן ל; מהר״ם מרוטנבורג, **תשובות פסקים ומנהגים**, ח״ד, מהדורת א׳ קליין, עמ׳ עח, סימן קפב הערה 11; **חזו״א**, שם סימן צ (כו) סקי״ד, עמ׳ 266.

(לפחות, במקרה זה, של שיתוף במקום עירוב), מפני שעיקר התקנה היא שיתוף מבואות בלבד, ודי בכך, ועירובי חצרות הוא משום היכר לתינוקות, ואין בו חיוב,[199] מפני שהוא מנהג, ואין מורין כמותו.[200]

סיכום

לאור כל האמור, נוכחנו, שהצירוף לא נתקבל ולא נתקבע כדרך לקביעת הלכה.

כישלון הצירוף נובע גם מחוסר תפוצתו ומהשימוש המועט, שנעשה בו – כדרך לקביעה הלכתית בתלמוד הבבלי. הצירוף אינו מופיע בצורה זו במקומות אחרים, למעט שלושת המקומות שנידונו כאן, מפני שהצירוף עצמו במתכונתו בשלוש הסוגיות מעורר קשיים, כפי שהזכרנו קודם, וגם סתירות פנימיות:[201] חכם אחד פסק: "הלכה", חכם שני פסק: "מנהג", ושלישי פסק: "נהגו העם", וזאת – מתוך הנחה, שיש משמעות שונה למושגים אלה.

יתרה מזו, רב פסק: "הלכה",[202] ואילו תלמידו רב הונא[203] פסק: "מנהג", והללו אינם באותו מעמד – ביחס לר' יוחנן, שפסק: "נהגו העם".[204]

המכנה המשותף בצירוף בכל שלושה המקומות שנידונו לעיל הוא ר' מאיר. בתענית (שם) ובעירובין עב ע"א ביקשו לקבוע הלכה כמותו, ובעירובין סב ע"ב לא קבעו הלכה כמותו בגלל הסיבה, שהוזכרה בתחילת פיסקה זו.

דווקא שמו של ר' מאיר הוכנס לצירוף – כדרך לקביעת הלכה כמותו, מפני שהוא ידוע כחכם גדול וחשוב,[205] שהיה ראוי, שתיקבע הלכה כמותו, "שאין בדורו של רבי מאיר – כמותו", אלא "שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו".[206]

בשני המקומות הללו סברו העורכים כשיטתו ההלכתית של ר' מאיר, והם ביקשו להביאה לכלל הכרעה כמותו. ברור היה לעורכים, שאם לא יעשו דבר, לא תיפסק הלכה כר' מאיר, משום

---

199. **תורת חיים,** עירובין עא ע"ב, ד"ה מערבין; ראה **אוצר הגאונים – התשובות,** עמ' 59, סימן קמח; **שם,** עמ' 65; **שם,** הפירושים, עמ' 94, סימן סב; **תשובות גאוני מזרח ומערב,** מהדורת מיללער, סימן לד; **גנזי קדם,** ספר ששי, מהדורת לוין, עמ' 54 והערה ג; **ספר העתים,** הלכות ערובי תחומין, עמ' 92-93; **חידושי הריטב"א,** שם, עמ' תרנט-תרס: "ובודאי שורת הדין, שיהא ערוב עולה לשיתוף, ושיתוף עולה לעירוב"; **חידושי הר"ן,** שם, עמ' 199; **פסקי הרי"ד,** עירובין עא ע"ב; **פסקי ריא"ז** (=ר' ישעיהו אחרון ז"ל), עירובין, עמ' צו-צז, ה"ד.

200. **באר עשק,** ש' פא.

201. אורבך, **מסורת,** עמ' 152: "ריבוי הכללים האישיים בתוספת כללים ענייניים כגון...'הלכה כמקל בעירובין' הביא אתו סתירות".

202. תענית, שם; עירובין עב ע"א.

203. ראה **אנציקלופדיה תלמודית,** ט', ערך: "הלכה" עמ' שטו: "רב ורב הונא – הלכה כרב שהיה רבו".

204. ראה **אנציקלופדיה תלמודית,** שם, עמ' ש: "רב ור' יוחנן – הלכה כר' יוחנן", עמ' שא: "שמואל ור' יוחנן – הלכה כר' יוחנן", עמ' שיב-שיג והערה 43; שם, עמ' שיב: "הלכה כר' יוחנן – נגד רב ושמואל" והטעם: "אינו מפני שהוא גדול מהם, ואדרבה הם היו גדולים ממנו, אלא מפני שר' יוחנן האריך ימים הרבה אחריהם ושמע דברי רב ושמואל בבבל וחלק עליהם, אבל רב ושמואל לא שמעו דברי ר' יוחנן שבארץ ישראל, שקטן מהם היה".

205. ראה **אגרת רב שרירא גאון,** מהדורת ב"מ לוין, בנוסח ספרדי, עמ' 13: "ורבי מאיר הוה גמיר וחריף ומחדד טפי מכלהון וסמכו ר' עקיבא אע"ג דיניק הוה", ועמ' 14: "ורבי מאיר היה חכם הדור".

206. עירובין יג ע"ב; **הליכות עולם,** שער ה, א, עמ' 99: "והטעם שאין הלכה כר' מאיר, אמרו עירובין יג ע"ב...".

שחכמים לא יכלו לעמוד על סוף דעתו,[207] וגם מפני שבתענית הוא חולק עם ר׳ יהודה – והלכה כר׳ יהודה, ובעירובין עב ע״א הוא חולק על חכמים – והלכה כחכמים.[208]

לכן, הם ערכו את הצירוף ביחס לר׳ מאיר – כדי לנסות להשפיע על קביעה הלכתית כמותו, אלא שדרך זו לא צלחה, וגם רוב הפוסקים מאוחר יותר לא פסקו כמותו.

יתר על כן, העורכים הבינו, שהשימוש בצירוף כדרך לפסיקה הלכתית הוא בעייתי, מפני שהוא מעורר קשיים וסתירות כאמור,[209] וכנראה, זו הסיבה לכך שאין סוגיות אחרות, שהצירוף מופיע בהן – כדרך לפסיקת הלכה, פרט לסוגיות שנידונו כאן.

207. ראה דה-פריס, **מבוא**, עמ׳ 41-42.

208. ראה **אנציקלופדיה תלמודית**, שם, ערך: ״הלכה״ עמ׳ שכ: ״אין דרך הגמרא לפסוק הלכה, במקום שאפשר לדעת הלכה זו לפי כללי הלכה ידועים... אם לא במקום שיש לומר שמסתבר טעמו של החולק״.

209. ראה עמ׳ 13 לעיל: הקשיים שמעורר הצירוף.

רשימת קיצורים

אורבך, ההלכה = א״א אורבך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984.

אורבך, חז״ל = א״א אורבך, חז״ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ״ט.

אורבך, מסורת = א״א אורבך, ״מסורת והלכה״, תרביץ, נ (תשמ״א), עמ׳ 149-152.

אלבק, מבוא = ח׳ אלבק, מבוא למשנה, ירושלים תל אביב תשכ״ז.

אלבק, מבוא לתלמודים = ח׳ אלבק, מבוא לתלמודים, ירושלים תשכ״ט.

אלון, המשפט העברי = מ׳ אלון, המשפט העברי, תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ח״ג, (הדפסה חוזרת) ירושלים תשנ״ב.

אנציקלופדיה תלמודית = ש״י זוין (עורך), אנציקלופדיה תלמודית לעניני הלכה, כרך ט, ירושלים 1959 .

תשובות הגאונים (אסף) = ש׳ אסף, תשובות הגאונים מן הגניזה, (נדפס מחדש), ירושלים תשל״א.

אפשטיין, מבוא = י״נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, מהדורה שניה, ירושלים תל-אביב תשכ״ד.

אפשטיין, תנאים = י״נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תל אביב 1957.

גולדברג, דרכו = א׳ גולדברג, ״דרכו של ר׳ יהודה הנשיא בסידור המשנה״, תרביץ, כח (תשי״ט), עמ׳ 267-268.

גולדברג, עירובין = א׳ גולדברג, פירוש למשנה: מסכת עירובין, ירושלים תשמ״ו.

גינצברג, גאוניקה = L. Ginzberg, Geonica. Genizah Studies. II, New York 1953

גרטנר, תענית = י׳ גרטנר, מחקרים במסכת תענית – תלמוד ירושלמי ניתוח השוואתי של מקורות מקבילים בספרות התלמודית והמדרשית, דיסרטציה, ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק 1976.

דה-פריס, ההלכה = ב׳ דה-פריס, תולדות ההלכה התלמודית, תל-אביב תשכ״ו.

דה-פריס, מבוא = ב׳ דה-פריס, מבוא כללי לספרות התלמודית, תל אביב 1966.

דינר, הגהות = י״צ דיננער, הגהות על מסכת עירובין, ביצה וסוכה בבלי וירושלמי, פראנקפורט דמיין תרנ״ו.

היימאן, תולדות = א׳ היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, ח״א, ירושלים תשכ״ד.

הלבני, מקורות ומסורות = ד׳ הלבני, מקורות ומסורות, ביאורים בתלמוד לסדר מועד, מיומא עד חגיגה, ירושלים תשל״ה.

הלוי, דורות הראשונים = י״א הלוי, דורות הראשונים, כרך חמישי, ברלין-וינא תרפ״ג.

הלכות פסוקות (דנציג) = מבוא לספר הלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות, מהדורת נ׳ דנציג, ניו יורק וירושלים תשנ״ג.

הלכות פסוקות (מילר) = הלכות פסוקות מן הגאונים, מהדורת י׳ מיללער, קראקא תרנ״ג.

ווייס, מחקרים = א׳ ווייס, מחקרים בתלמוד, ירושלים תשל״ה.

כהנא, ההלכה והמנהג = י״ז כהנא, היחס בין ההלכה והמנהג, בתוך: ש״י זוין וז׳ ורהפטיג (עורכים), מזכרת קובץ תורני לזכר הרב י״א הלוי הרצוג, ירושלים תשכ״ב.

לוין, חילוף מנהגים = ב״מ לוין, אוצר חילוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובין בני בבל, ירושלים תש״ב.

מלטר, תענית = מסכת תענית מן תלמוד בבלי, מהדורת צ׳ מלטער, ירושלים תשל״ג

מלטר, תענית (אנגלית) = H. Malter, The Treatise Ta'anit of the Babylonian Talmud, Philadelphia 1967.

מרגליות, החילוקים = מ׳ מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, ירושלים תרצ״ח

עמינח, עריכת מסכתות = נ׳ עמינח, עריכת מסכתות ביצה, ראש-השנה ותענית בתלמוד הבבלי, תל-אביב תשמ״ו.

ערוך השלם = ערוך השלם, מהדורת י׳ קאהוט, חלק שלישי, ניו-יורק תשט״ו.

רבינוביץ, מאמר = רנ״נ רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, ירושלים תשי״ב.

תוספתא כפשוטה, עירובין = ש׳ ליברמן, תוספתא כפשוטה, עירובין, ניוארק תשכ״ב.

מראָה, מראֶה ומראות שתייה:
דרכי קריאה במחזור השירים "ילדות" ללאה גולדברג *

בגוש השיש מְצַפֶּה הַפֶּסֶל
הכד הטוב עודו בחיק הַחֹמֶר
(דן פגיס)

תקציר

מטרת המאמר הוא להציע דרכי קריאה שונות למחזור השירים: "ילדות" מאת לאה גולדברג – באמצעות הביקורת החדשה, הגישה האינטרטקסטואלית, הביקורת הפסיכואנליטית והביקורת הפמיניסטית.

כל גישה שימשה בהתאמה ל"מפתחות" שונים הטמונים בטקסט, והם אלה שזימנו אותה. השימוש בכלים, שמציעה כל אחת מהשיטות, חשף, שמדובר במחזור שירים ארספואטי, המעצב את הילדות – כתקופה המשמעותית ביותר בחיי הילדה היוצרת, משום ששם טמונים מראות השתייה שלה.

השיר הראשון, האמצעי והאחרון של המחזור – מדגישים במיוחד את הצורך ליצור ולשתף אחרים בהתרשמויות אישיות, ושהדמיון הפורה של הילדה נובע בחלקו מְפַחַד ומסיוט, אך גם משמחת חיים גדולה ומתחושות של כוח ויכולת.

המעשיות העממיות, שמלוות את הילדה, נושאות מוטיבים של יצריות, שהסביבה מנסה לדכא. המעשיות הן מקורות הסיוט, אך גם מאפשרות שחרור תרפויטי – באמצעות מעשה היצירה.

השיח האינטרטקסטואלי, המתקיים בין שירי המחזור לבין שניים משירי כוכבים בחוץ *של אלתרמן, מדגיש אף הוא את ההיבט הארספואטי של הטקסט ואת יכולתה של היוצרת לפרוץ החוצה את גבולות עולמה – פריצה, שיש בה כוח וחיוניות.*

קריאה פמיניסטית מגלה, שמעשה-היצירה משמש מנוף להבעה עצמית ולחתירה כנגד המוסכמות המגדריות המסורתיות, המבקשות לקַבע את הילדה פנימה, אל תוך הבית והחדר.

אם כן, כל קריאה תורמת פן ייחודי של התבוננות בטקסט, ומובילה לאופן קריאה נוסף.

כך מודגש הממד האינסופי של מעשה הפרשנות.

תארנים: *לאה גולדברג, ילדות, שיבולת ירוקת עין, נתן אלתרמן, כוכבים בחוץ, הביקורת החדשה, אינטרטקסטואליות, ביקורת פמיניסטית, פסיכואנליזה וספרות. ד"ר ורד טוהר, ד"ר אסתר אזולאי.*

מילות מפתח: *לאה גולדברג, ילדות, שיבולת ירוקת עין, נתן אלתרמן, כוכבים בחוץ, הביקורת החדשה, אינטרטקסטואליות, ביקורת פמיניסטית, פסיכואנליזה וספרות,* גישות פרשניות, גישות פרשניות.

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

הקדמה

במאמר זה נעסוק במחזור השירים "ילדות" ללאה גולדברג – באמצעות ניסיון ליישום של ארבע גישות פרשניות שונות.

שירי המחזור "ילדות"[1] ראו אור לראשונה כשירים בודדים, שהתפרסמו משנת 1938 ואילך,[2] ובסופו של דבר הם כונסו בקובץ *שיבולת ירוקת העין*.[3] "ילדות" הוא מחזור בן עשרה שירים,[4] שכותרותיהם הן: א. פתיחה. ב. לילה. ג. החוף. ד. החצר. ה. הרחוב. ו. הָרְאִי. ז. שבעה גדיים. ח. דמדומים. ט. היער. י. הַגַּן.

השירים מאופיינים בציוריות בולטת ובשפה סימבולית עשירה.

בשל העובדה, שהמחזור פורסם בקובץ הראשון של לאה גולדברג – אנו מניחות, שהחומרים הטמונים בו – מייצגים את המשוררת בהתהוותה ומכילים גרעינים, שעוד יזכו להתפתחות ולהבשָׁלה בהמשך, ולכן הם מעוררים סקרנות מיוחדת.

יחד עם זאת, דומה, שמחזור שירים זה זכה לפחות תשומת לב מצד הביקורת. כל אלה הופכים מחזור שירים זה ראוי לעיון ולבדיקה מחודשת.

כאמור, זכה המחזור "ילדות" לאזכורים ספורים במחקר כלל יצירתה של לאה גולדברג:

מאשה יצחקי קוראת את השירים – כייצוגים של חווית ההתבגרות של הילדה.[5]

שמעון זנדבנק מתעכב על האנפורות בשיר "פתיחה" כסַמן של כוח מניע, של תנופה, של פתיחת אפשרויות.[6]

אריאל הירשפלד מעמיד את השיר, על אופיו האידאולוגי והכמו-נאיבי – כאנטי-תזה לפואטיקה של שלונסקי ואלתרמן וכתגובה פוסט-טראומתית על אירועי שנת 1919 בחייה של גולדברג.[7]

---

1. לאה גולדברג, **שירים, א'**, ערך טוביה ריבנר, ספרית פועלים: תל-אביב 1986, עמ' 101- 110.
2. על מקום הפרסום המקורי של שירי המחזור – ראו אצל ריבנר, כרך א', בנספח שבסוף הכרך (חסרים מספרי עמודים). שמונה מבין עשרת שירי המחזור התפרסמו במסגרת **טורים**. ההתייחסות במאמר זה אל המחזור תהיה כאל יחידה אחת.
3. לאה גולדברג, **שבולת ירוקת העין**, הנקדן: תל-אביב 1940.
4. בקובץ **מוקדם ומאוחר** משנת 1959 כולל המחזור תשעה שירים בלבד. במהדורת טוביה ריבנר מופיע המחזור בכרך א', כשנוסף לו שיר ב' המכונה "לילה". במאמר זה נתייחס למהדורת ריבנר.
5. מ' יצחקי, "יום וליל, ילדות ובגרות – מוטיבים בהתפתחותם בשירת לאה גולדברג", **גזית, ל"א** (תשל"ה), חוברת ה'-ח', עמ' 38-40, 70.
6. ש' זנדבנק, "על הפריחה ועל השקיעה", בתוך: ר' קרטון-בלום וע' ויסמן (עורכות), **פגישות עם משוררת – מסות ומחקרים על יצירתה של לאה גולדברג**, ספרית פועלים: תל-אביב תשס"א, עמ' 26-27.
7. א' הירשפלד, "על משמר הנאיביות", בתוך: ר' קרטון-בלום וע' ויסמן (עורכות), **פגישות עם משוררת – מסות ומחקרים על יצירתה של לאה גולדברג**, ספרית פועלים: תל-אביב תשס"א, עמ' 138-139. הירשפלד נוקט גישה פסיכולוגיסטית וטוען, שהמגע עם הנאיבי הוא פיקסציה, הבאה בעקבות הטראומה, שחוותה בגיל שמונה, כשאביה נתפש בידי חיילים, עונֶה ואיבד את שפיותו.

   לעומתו, מסבירה עפרה יגלין את עניינה של גולדברג בשירי עם ובחזרה לחוויה הראשונית של הילדות – כביטוי לזיקתה לשירה האירופית הרוסית והגרמנית-מחד גיסא, ולעבודותיו של ביאליק – מאידך גיסא. ראו: ע' יגלין, **אולי מבט אחר – קלאסיות מודרנית ומודרניזם. קלאסי בשירת לאה גולדברג**, הקיבוץ המאוחד ומכון פורטר: תל-אביב 2002, עמ' 75-92.

חנוך גיא מדגיש את הבדידות, את הניתוק ואת השתיקה בעולמה של הילדה, העומדת במרכזם של השירים – כביטוי לתום, לביטחון ולאושר.[8]

במאמר זה אנו מבקשות להדגים ארבעה אופני-קריאה שונים של מחזור שירים זה – מתוך שאיפה לבדוק את אופני-היישום של גישות הרמנויטיות שונות על מחזור זה, המורכב משירים, אשר מזַמנים – כולם יחד, וכל אחד לחוד – קריאה פרשנית ייחודית, אשר עולה ונובעת מתוך הטקסט עצמו.

תפיסתנו היא, שבכל טקסט אמנותי טמון המפתח לפרשנותו, ולפיכך לעתים טמונות בטקסט "הוראות קריאה" – גלויות או סמויות.

אנו טוענות, שפעולת הקריאה של טקסט ספרותי – חייבת להיות מלווה בהצבת מספר שאלות מטקוגנוטיביות, הנובעות היררכית זו מזו:

מה בטקסט מזַמן העמקה או התערבות של הקורא?

מהו הכלי, שבאמצעותו ניתן לגשת למוקד זה בטקסט?

מדוע מועדף כלי זה על אחרים?

כיצד ניתן ליישם את העקרונות המרכזיים שמציע הכלי – לבחינת המוקד בטקסט הנדון?

מהי הפרשנות (או התובנה החדשה), הנובעת מתוך השימוש בכלי הנבחר?

מעל כל אלה מרחפת גישה, המטעימה את חשיבות תפקידו של הקורא בתהליך הפרשני ואת האקטיביות של הקורא בתהליך הקריאה.

למשל, אל מחזור "שירי סוף הדרך" ניתן לגשת בשיטת ה-Close Reading של ריצ'רדס, וכך, על-ידי סימון תופעות לשוניות בשיר הראשון במחזור – תתגלה המילה "דרך", המוצבת בראשי הטורים בכל הבית הראשון, וכן – גם בבית המסיים את השיר.

מתוך איתור האנפורות הללו – מתברר, שהשיר כולו כלוא בתוך מושג ה"דרך" על כל המשתמע ממנו – כבמעגל סגור, אעפ"י שבמילה "דרך" משוקעות קונוטציות של התקדמות.

מצאנו, אם כן, שבתוך הטקסט טמון רמז לפרשנותו, מעין חתירה של הטקסט כנגד עצמו – על הפער המכוון, הנוצר בין התוכן לצורה.

שיר אחר של לאה גולדברג מזַמן גישה דומה להתנסות בקריאה:

השיר "אורן" כתוב כסונטה, כשעובדה זו מהווה מפתח אופציונלי, אשר פונה אל הקורא להיענות לו: הידע של הקורא על מהותה ועל משמעותה של הסונטה – יכתיבו, במידה רבה, את קריאת השיר, וזיהוי הז'אנר, שהשיר כתוב בו, טומן מראש הוראת קריאה על סמך ידע קודם של הקורא.

נסיים את הדגמת העיקרון הזה – באמצעות השיר "קיקיון":

מפגש עם כותרת השיר, כבר לפני קריאתו, מזַמן באופן מידי קישור אינטרטקסטואלי לספר יונה: היכרותו של הקורא עם אירועי הספר – בכלל, ואפיזודת הקיקיון שבסופו – בפרט, אינה ניתנת להתעלמות, והקורא חייב להידרש לה. הטקסט המודרני יוצר שיח עם הטקסט המקראי הקדום, מגיב עליו ונטען משמעות באמצעותו.

---

8. ח' גיא (קנר), **ציפור ססגונית – מחקר בתימות ובסימבולים בשירתה של לאה גולדברג**, צ'ריקובר: תל-אביב 1977, עמ' 26-31.

אלמנטים אחרים בשיר מאבדים מכוחם בקריאה ראשונה – לנוכח תיבת-התהודה, שיוצר השם "קיקיון", אשר, לפי טענתנו, הוא מודע, מכוּון ומהווה מפתח לפרשנות ולהוראת-הקריאה שלו. העקרונות, שהדגמנו לעיל על קצה המזלג, מהווים המשך ושדרוג מקוריים משלנו למושג "המפתח הדידקטי", שחידש אשר ריבלין.[9] טענתנו היא, שאין מדובר כאן רק בעיקרון דידקטי, אלא שהטקסט מכוון את הקריאה והפרשנות של עצמו.

לאור הדוגמאות הללו אנו מבקשות לזהות דרכים, אשר בהן ניתן לחשוף משמעויות נוספות, חבויות, בשירי לאה גולדברג בעזרת כלים, שנותנים בידינו מספר גישות הרמנויטיות בולטות בחקר הספרות והתרבות.

מבחינה זו, מהווה מאמר זה סוג של ניסוי בפרשנות, מאחר שהוא בוחן את יחסי הטקסט והקורא כדיאלקטיקה דו-סטרית:

מצד אחד, נתונות המניפולציות, שעורך הקורא על הטקסט, ומצד שני, נבחנות המניפולציות של הטקסט על הקורא.

אם כן, הנחות היסוד של הקריאה שתתבצע במחקר זה הן:

1. בטקסט טמונים מפתחות או רמזים לפרשנותו.
2. המפתחות הטמונים בטקסט מזַמנים גישה פרשנית מסוימת.
3. התפקיד הפרשני מוטל על הקורא, שהוא ישות אקטיבית, ותפקידו לחַבנות את המשמעות של הטקסט.

את הסוגיה ההרמנויטית על יחסי הקורא והטקסט מנסח אורי רוברט אלטר כך:

> "כל הטקסטים הספרותיים מורכבים מיסודות הטרוגניים וגם בהיראותם פשוטים הם מציגים לפנינו פנים רבות כל כך של העולם, שכאשר בוחנים אותם קוראים שונים, בעלי "סדרי יום" שונים, הם מניבים בהכרח פרשנות אַחַר פרשנות".[10]

קריאה צמודה על-פי הביקורת החדשה

תחילה נדון במחזור השירים על-פי עקרונות הביקורת החדשה (New Criticism):

קריאה כזו מחייבת התכנסות של הקורא פנימה לתוך הטקסט – על מנת לבחון את עולם הסמלים והדימויים שהוא יוצר ואת המבנה שלו. קריאה כזו מתנתקת מהקשרים חברתיים, היסטוריים, ביוגרפיים ואחרים, ומתמקדת בטקסט כביצירת אמנות, כשבחינת הפואטיקה של הטקסט היא אמצעי להפקת המשמעות שלו.

העשורים הראשונים של המאה העשרים היו שנות פריחתה של הביקורת החדשה בארצות הברית, ומזוהים עמה חוקרים כמו ט"ס אליוט, א"א ריצ'רדס, ק' ברוקס, א' טייט, ו' ווימסט. הגישה פותחה מתוך ראקציה לגישה ההיסטוריוציסטית, ששלטה בשדה חקר הספרות לפניה.

---

9. מושג זה לקוח מתוך עולם הפדגוגיה ומזוהה עם ריבלין. ראו: א"א ריבלין, **לפרוש שיר – פירוש לי"ח שירים והצעות להוראתם בבית הספר העל-יסודי**, המכון לאמצעי הוראה: תל-אביב 1975. וכן גם: הנ"ל, **מפתח דידקטי להוראת הסיפור הקצר**, אוניברסיטת תל-אביב: תל-אביב תשכ"ט.

10. ר.א. אלטר, **הנאות הקריאה בעידן האידיאולוגי**, אוניברסיטת חיפה וזמורה-ביתן, חיפה תשס"א, עמ' 220.

הנחת היסוד הבסיסית של הגישה, כפי שטוען ברוקס, גורסת את ניתוקו של הטקסט מיוצר פרסונלי, מהקשר תרבותי ומתקופה – תוך כדי התמקדות במה שהטקסט מציע מתוך עצמו כיחידה הומוגנית, אוטונומית, סגורה וקוהרנטית[11].

מכאן, על-פי ריצ׳רדס, נובע, שהטקסט מכיל את משמעותו – בתוכו, וקורא מיומן עשוי לפענח אותה ללא סיוע חיצוני.[12]

ברוח זו צידד ת״ס אליוט באבחנה החדה, שעל הקורא להבחין בין המשורר, בין המחבר ובין הקול הדובר. הוא גם טען, שהשירה מתעלה מֵעבר לרגש סנטימנטלי-רומנטי, שעניינו – ביטוי רגשות אינדיבידואלי, ותו – לא.[13]

כלי-העבודה העיקרי של האסכולה הוא הקריאה הצמודה Close Readin – מושג שטבע ליוויס,[14] כשקריאה מסוג זה נעשית תוך עיון מדוקדק בלשון בסגנון, במבנה ובקשר בינם לבין התוכן. אחת מטענות היסוד של הביקורת החדשה היא, שהצורה והתוכן של הטקסט הספרותי קשורים זה בזה ונובעים באופן טבעי זה מזה.

א. השיר ״פתיחה״ – כמפתח פרשני

השיר בנוי משני בתים, שכל אחד מהם הוא בן שישה טורים:

הבית הראשון בנוי בצורה סימטרית, שני טורים ארוכים, ואחד קצר לסירוגין, אלא שהפרת ההרמוניה בבית נוצרת מבחינתו של הקורא כבר בפתיחה:

״כמו כוכבים המוצאים את הדרך לכל חלון,
כמו יום המציץ אל כל עין נפקחת,
כאור, ״

כך, אם כן, נפתח השיר הראשון של המחזור: בדימוי חסר, שאין לו מדומה, במשפטי לוואי קטועים, כשלקורא לא ברור כלל על מה מדובר ומיהו הנושא.

דומה, שהתשובה נרמזת בהמשך הבית:

״אצבעות שנגעו בנימת החלום האחרון
והרעידו שמחה, וַיִּמֹּג הפחד
ויהי מזמור.״

אם כן, הנושא של הבית הוא היווצרות המזמור. נושא זה מעוצב באמצעות אימז׳ של פריטה על כלי-נגינה, וכך מוסברת יצירת-המילים – באמצעות דימוי של יצירת המוסיקה. במזמור נוצר שילוב בין המילה ללחן, ובמעשה אומנותו דומה המשורר – למנגן.

---

11. C. Brooks, The Formalist critic, in: Kenyon Review 13 (1951), pp. 72-81, reprinted in: K. M. Newton (ed.), Twentieth-century literary theory, Macmillan Press: London 1997.
12. א״א ריצ׳רדס נטה לערוך ניסויים בטקסטים מסוג unseen ראו:
I.A. Richards, Practical criticism: A study of literal judgment, Harcourt, Brace and World: New York 1929.
13. ת״ס אליוט, **על השירה**, זמורה-ביתן ומודן: תל-אביב תשל״ו.
14. F.R. Leavis, Revaluation: Tradition and development in English poetry, Chatto and Windus, London 1936.

המילה "ויהי" מרמזת לבריאה ולראשוניות, והשיר מכונה בשם "מזמור", המעניק ליצירה הוד של קדושה וראשוניות של בריאה.[15]

מצאנו, אם כן, שהשיר הפותח של המחזור, כמחזור השירים עצמו, הפותח את הקובץ *שִׁבֹּלֶת יְרֶקֶת הָעִין* – מכיל הצהרה ארספואטית על מקורות היצירה של המשוררת: הילדות, החלום, השמחה והפחד.[16]

כל המוטיבים הללו – כולל הכוכבים והאור – ישובו ויזכו לפיתוח בשירים הבאים של המחזור – כמו המוטיבים הקיימים בבית השני בשיר: האחו, הצבע הירוק, הטל והטָּלֶה.

שלושת הטורים הראשונים שצוטטו לעיל מוזרים משהו, מכיוון שהם פותחים בדימוי חסר ובמשפטים ללא נושא. למעשה, מכיל הבית שלושה דימויים חסרים: "כמו כוכבים", "כמו יום", "כאור". הקורא שואל מיד: "מה כמו?"

התשובה על שאלות הקורא תבוא בהמשך, בסוף הבית השני: "ויהי מזמור". יש להדגיש, ששלושת הדימויים מדגישים את הבנלי והשגור – באמצעות חזרה על המילה "כל":

הכוכבים מוצאים דרכם **לכל** חלון, היום מציץ אל **כל** עין נפקחת, האור הוא נחלתם של **הכל**, ויחד עם זאת, מתוך הבנלי נוצר מזמור.

האמירה הארספואטית, שנושא השיר הראשון, היא ברורה: מתוך החומרים השגורים והיומיומיים נולדת היצירה, שיש לה אופי וחשיבות של קדושה.

הביטוי האוקסימורוני "הרעידו שמחה" מבטא באופן צורני את רעיון היצירה הקדושה, הנובעת מתוך הסיוט הגדול: ברגע שנמוג הפחד, נולד מזמור, ולכן המזמור הוא, למעשה, סוג של קתרזיס למשורר: אחרי חווית הפחד והרחמים – מגיעה ההזדככות בדמות השיר.

כותרת השיר הראשון במחזור, "פתיחה", מצהירה על עצמה ככזו, מהווה סוג של הוראת-קריאה, הרומזת למבנה סגור – מחזור, שיש לו התחלה, אמצע וסוף, והיא שולחת שלוחות אל כל המשמעויות הגלומות בפתיחה: התחלה, בריאה, ילדות, ראשית.

השירים הבאים במחזור ישובו ויעסקו, באופן מפורט יותר, במראות השתייה של המשוררת, ובאופן, שבו חלומותיה, הזיותיה וסיוטיה, דמיונה המפותח, נופי ילדותה וסיפורי המעשיות האירופיים – יוצרים את לשון המראות של יצירתה.

ב. השיר "הָרְאִי" – כמוקד המחזור

השיר השישי של המחזור,[17] שהוא גם הארוך ביותר, הוא בן ארבעה עשר טורים, וגם הוא בנוי באופן סימטרי: בית ראשון – בן שישה טורים, בית שני – בן שישה טורים אף הוא, ויחידה בת שני טורים לסיום.[18]

---

15. הקונוטציה המידית הנוצרת למילה "ויהי" היא בריאת העולם, ולמילה "מזמור" היא, כמובן, מזמורי תהלים.

16. והשוו אצל רחל: "צריחות שצרחתי... הפכו לספר שירי הלבן", בתוך: ר' בלובשטיין-סלע, **שירת רחל**, דבר: תל-אביב תשל"ה, עמ' ע"ז, ואצל ביאליק: "לא זכיתי באור מן ההפקר...כי מסלעי וצורי נקרתיו / וחצבתיו מלבבי", בתוך: ח"נ ביאליק, **השירים**, מהדורת א' הולצמן, דביר: תל-אביב 2004, עמ' 233. הַתֵּמָה המרכזית של מקורות היצירה בכתיבה הארס-פואטית היא יצירה מתוך ייסורים.

17. בקובץ של לאה גולדברג **מוקדם ומאוחר**, ספרית פועלים: תל-אביב 1959, ממוקם השיר "הראי" כחמישי מתוך תשעה שירים בלבד – עובדה, הממקמת אותו ממש במרכז המחזור.

18. לאור היכרות עם הפואטיקה של לאה גולדברג ועם ההשפעות האירופיות על כתיבתה – יש לדעתנו מקום לשאלה, אם לפנינו סונטה, ואם כן, מה משתמע מכך. בכל אופן, צורת החריזה של הַסֶּסְטֶט השני שוברת את

השיר עמוס בסמלים: וילון, ראי, אגם, ים, יער, מחט, תורן, ספינה. סמלים אלה מופיעים גם בשאר שירי המחזור, אולם כאן הם מקבלים הדגשת יתר בשל ריכוזם יחד.

האגם והים הם מקווי מים, שיש להם קונוטציות תרבותיות נשיות, והָרְאִי הוא סימבול מקביל לאגם בשל אלמנט ההשתקפות, אשר מרמז לעולמות מקבילים.[19]

הצבע השולט בשיר הוא לבן: הסהר – בתחילתו, והספינה הלבנה – בסופו. כל אלה הם עצמים זוהרים על רקע שְׁחור הלילה, שהוא זמן ההתרחשות של השיר. כך, למרות זמן היממה השונה – הרי בשני השירים שולט הצבע הלבן, שהוא הצבע השולט בכל שירי המחזור.

בשיר יש דמויות רבות: סוסון גיבן, אח ואחות, זאב וצייד, שבעה גדיים ואמם, מלכה, שבעה גמדים וילדה, שהיא לכלוכית המפליגה בספינה. כל הדמויות לקוחות מתוך מעשיות האחים גרים, כשהילדה מזוהה עם לכלוכית שהיא "מאושרת".

יחד עם זאת, תשתית העומק של כל המעשיות הנרמזות כאן – עוסקת בגיבור בודד, יתום או מי שאמו נעדרת, אשר סכנת-מוות ממשית מרחפת מעל ראשו. אמנם, נכון, שכל המעשיות הללו מסתיימות בסוף טוב ובהתגברות הגיבור על אויבו, אולם השיר לא מרמז אל סיומן של המעשיות, אלא דווקא אל השלב המשברי שבעלילתן.[20]

שלב משברי זה, המאכלס את הסיוט ואולי אף יוצר אותו, ממשיך ומחזק את התֵּמָה הארספואטית, שהחלה להיווצר בשיר הראשון של המחזור. לשון המראות של המשוררת היא הסיוט:

"בקפלי הוילון מתחבאים הרוחות"

והמעשיות, המאכלסות את דמיונה:

"בָּרְאִי משתקפות אגדות הפוכות"

שיר זה, מוסיף, אם כן, לאמירה הארספואטית של השיר הראשון:

מקור היצירה הוא הסיוט והתרבות, או שמא: הסיוט, הנוצר מתוך התרבות, שכן המעשיות שבדמיונה של הילדה הן "הפוכות" (נעדרות סוף טוב או מעוותות). זמן ההתרחשות של המציאות בשיר הוא בלילה; הילדה, כנראה, נמצאת במיטתה, וסביבה – רוחש כל החדר: הווילון מסתיר רוחות בקפליו, החדר הוא אי בים הסהר, בָּרְאִי משתקפות אגדות הפוכות, מופיעות בחדר דמויות מתוך מעשיות שונות, אחר-כך הופך הָרְאִי לאגם.

כל האירועים הללו יוצרים את התנאים לכך שהילדה מפליגה בספינה הלבנה אל "ארץ אחרת", וכך נחתם השיר.

מהי אותה ארץ אחרת?

מבנה הסונטה הקלסית.

19. לעניין זה – ראו: רות קרטון-בלום, "קול האשה בחלון – דגם החלון המהופך בשירת לאה גולדברג", בתוך: ר' קרטון-בלום וע' ויסמן (עורכות), **פגישות עם משוררת – מסות ומחקרים על יצירתה של לאה גולדברג**, ספרית פועלים: תל-אביב תשס"א, עמ' 32-47, ובמיוחד – ההפניות בהערה 3, עמ' 46, שם. הָרְאִי והחלון – שניהם מופיעים הן בשיר "פתיחה" והן בשיר "הראי", ולפי קרטון-בלום הם מייצגים את חיי הנפש של הדוברת. היסודות הללו מבטאים את קליטת העולם באמצעות תיווך מסנן והשתקפויות שונות, ולכן הם יוצרים זהות נפשית פסיבית ותחושת עצמי רופפת.

20. בשיר "דמדומים", השמיני במחזור הנדון, מתרחשת התפכחות מסיפורי המעשייה, המכונים בשם "בדיה". הלוויה המתוארת בשיר היא גם לוויה סימבולית לאות פרידה מעולם המעשיות.

אולי ארץ החלומות, אולי ארץ היצירה. ושמא יש פה התמזגות של שתי האופציות הללו – המנגנונים, היוצרים את החלום ואת היצירה, הם זהים.[21]

בעוד שהשיר "פתיחה" מתרחש באור יום, הרי השיר "הָרְאִי" מתרחש בלילה. כך מומחש הניגוד בין הפסטורליה של היום לבין השדים והרוחות של הלילה, כשהלילה מזַמן את חומרי היצירה, אשר מהם ייכתב אחר-כך, באור יום, המזמור. ההפלגה אל מחוזות הדמיון מתוך סגירותו של החדר החשוך מהווה, שוב, הצהרה ארספואטית חזקה.

ג. השיר "גן" – כאפילוג

השיר העשירי במחזור "ילדות" מתרחש שוב מבחינת הזמן – באור יום, והפעם – בשחרו של יום אביב:

מבחינת המקום – מצויה הדוברת בחוץ, בגן מלבלב, ולכן יש בשיר אימז'ים של טבע מרהיבים בצבעוניותם, כשחוש הראייה מתחבר לחושים נוספים: טעם, ריח ומישוש.

השיר גדוש בפעלים, שמציינים חיוניות ואקטיביות: לקלף, לקחת, לעלות, לצעוק.

השיר חוזר אל הילדות כאל מחוז של אופטימיות, של מרץ ושל חדוות-חיים – מתוך תחושה דיוניסית של התמזגות עם הטבע.

השיר מסתיים בתנועה קדימה של האביבים, אשר אינם נעלמים, אלא "הולכים אל ילדות אחרת", ולכן עזיבתם איננה טראומתית, אלא היא מהווה שלב אחר של קיום.

צעקת הדוברת ממרום הגבעה:

"אחים,

הביטו בצחור הצמרת!"

היא פנייה החוצה, אל קהל שומע, כשמבטה מופנה אל-על. לדוברת יש אמירה על הטבע ועל העולם, והיא מצויידת בעין רגישה למראות. כל כולה – התפעמות והתפעלות מן הטבע, אולם אין היא שומרת את גילוייה לעצמה, אלא חשה בצורך לשתף אותם עם העולם.

אם כן, השיר העשירי מסכם מחזור שירים, שמעיד על הילדות כעל תקופה של פחד, צער ודמדומים, אולם כל אלה אינם מעיבים על תחושה של אופטימיות, שמחת -חיים והתקדמות.

לסיכום, על-פי עיון בשירי המחזור "ילדות" בהתאם לקריאה, המוצעת על ידי אנשי הביקורת החדשה – הגענו למסקנה, שהאמירה המרכזית העומדת מאחורי המחזור היא הצהרה ארספואטית.

שירי המחזור עונים על השאלות הבאות:

מהם מראות השתייה של המשורר?

מהם מקורות יצירתו והשראתו?

מניין הוא שואב את חומרי הכתיבה שלו?

---

21. חיזוק לכך מתקבל מתוך דבריו של פרויד: "כל ילד משחק נוהג כמשורר, מתוך שהוא יוצר לעצמו את עולמו שלו...אבל המשורר עושה אף הוא כמעשה הילד: יוצר הוא לעצמו עולם של דמיון", ראו: ז' פרויד, **מעשה היצירה בראי הפסיכואנליזה**, תרגם א' בר, דביר: תל-אביב תשנ"ז, עמ' 1.

מהן המוטיבציות שלו ליצירה?

בשירי-המחזור זוכות כל השאלות הללו לתשובות – בין ישירות ובין מרומזות.

קריאה אינטרטקסטואלית

עיקרי הקריאה האינטרטקסטואלית – יש בהם הנחת יסוד, שהיא בעינינו הפוכה מזו של הקריאה הצמודה, שהדגמנו בחלק הקודם של המאמר:

בעוד שמהות הביקורת החדשה מתבטאת בהתכנסות של הקורא פנימה, בחשיפת תבניות היסוד של היצירה באופן מבודד, הרי שהקריאה האינטרטקסטואלית דומה לפרישת מניפה החוצה – אל כלל עולם היצירה האנושית, אל עולמו של היוצר ואל עולמותיהם של יוצרים אחרים, אשר עמהם היצירה מנהלת שיח.

האינטרטקסטואליות מניחה, שכל טקסט מנהל דיאלוג גלוי או סמוי של משיכה ודחייה עם טקסטים, שקדמו לו בהיסטוריה של הספרות ושל ביקורת הספרות.[22]

את המושג "אינטרטקסטואליות" טבעה ג'וליה קריסטבה, בהשפעת רעיונות הדיאלוג והרב-קוליות של בחטין:

קריסטבה תיארה את הטקסט – כרשת של סימנים, הממוקמים ביחס לפרקטיקות אחרות היוצרות משמעות. היא טוענת, שהטקסט איננו מערכת יחידה סגורה ואוטונומית, אלא הוא מקיים זיקה גלוי וסמויה עם טקסטים אחרים.[23]

רולאן בארת הוסיף על דברי קריסטבה – בהדגישו את תפקידו המרכזי של הקורא בתהליך הקריאה, כשלמחבר הפרטי שוב אין בעלות על משמעותה של היצירה:

לדבריו, הקורא הוא זה שבונה את המארג של הטקסט, הבנוי כולו למעשה מציטוטים, המהווים קולות שונים, על-ידי כתיבה מחדש של היצירה (Re-writing) – כחלק בלתי נפרד מתהליך הקריאה. כך, לדברי בארת, הולדת הקורא חייבת להתחיל במותו של המחבר.[24]

ריפטר ממשיך קו מחשבה זה, ומספק לגיטימציה גם לאסוציאציות הפרועות ביותר של הקורא לגבי הטקסט.[25]

---

22. ד' גורביץ, **פוסטמודרניזם – תרבות וספרות בסוף המאה ה-20**, דביר: תל-אביב 1998, עמ' 340, הערה 15.

23. J. Kristeva, **Power of horror: An essay on objection,** Columbia University Press: New York 1982.

24. R. Barthes, "The death of the author", in: Image-Music-Text, Hill and Wang: New York 1977, pp. 142-148.
כפי שכבר ציינו בצדק קלייסטון ורוטסטיין, קריסטבה התמקדה במחבר, בעוד בארת מדגיש לעומתה את תגובת הקורא – Reader's response. ראו:
J. Klyton and E. Rothstein, "Figures in the corpus: Theories of influence and Intertextuality", in: ibid (eds.), Influence and Intertextuality in literary history, University of Wisconsin Press: Madison Wis. 1991, pp. 3-36.

25. M. Riffaterre, "Compulsory reader response: The Intertextual drive", in: M. Worton and J. Still (eds.), Intertextuality: Theories and practice, Manchester University Press: Manchester and New York 1990, pp. 56-78.
בחיבור מאוחר יותר ריפטר חוזר בו מהגישה הקיצונית שהציב בהתחלה, ראו: מ' ריפטר, "על הרלוונטיות בקריאת ספרות", בתוך: ד' לנדאו, ג' שונמי וי' וולפמן (עורכים), **עיונים בספרות משווה**,אוניברסיטת בר-אילן רמת-גן 2001. עמ' 1-32 (בחלק האנגלית)

ז׳ראר ז׳נט מגדיר אינטרטקסטואליות – כזיקה של נוכחות הדדית בן-זמנית של מספר טקסטים זה לצד זה, באופן שהתוצאה היא, שכל הספרות האנושית מהווה ספר אחד גדול, אשר עליו נוספים בהתמדה עוד ועוד נדבכים.

ג׳נט מציע חמש קטגוריות, המתארות רמות שונות של יחסים בין טקסטים.[26]

זיוה בן-פורת מבחינה גם היא בין שתי רמות של יחסים בין טקסטים, הנוצרות מתוך מידת המכוונות של המחבר ורמת המימוש, הנדרשת מן הקורא – על מנת לבצע את פעולת הקריאה. לפי בן-פורת, קיים תהליך בן ארבעה שלבים למימוש הדגם האינטרטקסטואלי.[27]

שקולניקוב מגלה באינטרטקסטואליות יסוד אנרכיסטי, אשר ממוטט את הגישה המבנית ומעודד את הקורא לזהות יצירות החבויות בטקסט. היא מצביעה על אינטרטקסטואליות אינטרדיסציפלינרית – כיסוד חשוב בהבנת הטקסט,[28] ובכך מתחזקת דעתו של גורביץ׳, אשר מזהה את המודעות לאינטרטקסטואליות – כתכונה מרכזית של הפוסטמודרניזם.[29]

בארץ נכתבו מספר חיבורים, העוסקים באינטרטקסטואליות – כשיטה פרשנית העומדת בפני עצמה. נציין, למשל, את יצחקי, שעסק ביצירת א.ב. יהושע,[30] אזולאי, שעסקה ברומנים של עמוס עוז,[31] שחם, שכתבה על יצירות מגוונות מן הספרות העברית.[32]

א. שיח בין שירי לאה גולדברג על תמת ״לכלוכית״

אחת מחווייות הילדות המרכזיות של דמות הילדה, המאכלסת את מחזור השירים, היא נוכחותן של דמויות מתוך עולם המעשייה האירופית בדמיונה ובמחשבותיה.

אזכורי המעשיות מצויים באופן מפורש בשירים: ״הָרְאִי״ ו״שבעה גדיים״,אשר בהם מוזכרות המעשיות: ״הזאב ושבעת הגדיים״, ״כיפה אדומה״, ״שלגייה״, ״היפהפיה הנרדמת״, ״אח ואחות״, אולם בולט במיוחד הקישור למעשייה ״לכלוכית״, בסוף השיר ״הָרְאִי״– אשר אותו הגדרנו לעיל כמרכזי במחזור, משום שהילדה מזדהה עמה:

״וילדה – לכלוכית מאושרת
הילדה הקטנה בספינה לבנה
מפליגה אל ארץ אחרת.״

---

26. G. Gennete, Palimsest: Literature in the Second Degree, University of Nebraska Press: Lincoln Neb. and London 1997.

27. ז׳ בן-פורת, ״בין-טקסטואליות״, **הספרות**, **34** (2) (1985), עמ׳ 170-178. ראו גם את המאמר קודם, אשר בו היא מחדדת את הגדרת האלוזיה הספרותית:
Z. Ben-Porat, "The poetics of literary allusion", **PTL: A Journal for descriptive poetics and theory of literature, 1** (1976), pp. 105-128.

28. שקולניקוב ח׳, ״בין-טקסטואליות, אנאכרוניזם ובין-תחומיות: המקרה של תום סטופארד״, **אלפיים**, 17, (תשנ״ט), עמ׳ 78-90.

29. ד׳ גורביץ, **פוסטמודרניזם – תרבות וספרות בסוף המאה ה-20**, דביר: תל-אביב 1998, עמ׳ 226-239.

30. י׳ יצחקי, **הפסוקים הסמויים מן העין – על יצירות א.ב. יהושע**, אוניברסיטת בר-אילן: רמת-גן 1992.

31. א׳ אזולאי, **יצירה ביצירה עשויה: אינטרטקסטואליות ברומנים של עמוס עוז**, מכללת חמדת הדרום: שדות נגב תשס״ו.

32. ח׳ שחם, **קרובים רחוקים – בין-טקסטואליות, מגעים ומאבקים בספרות העברית החדשה**, אוניברסיטת בן-גוריון: באר-שבע תשס״ד.

הזדהות הילדה עם דמותה של לכלוכית מעוררת תשומת לב מיוחדת – לאור העובדה, שלאה גולדברג כתבה ארבעה שירים נוספים על לכלוכית: שלושה – למבוגרים, ואחד – לילדים:[33]

א. השיר השלישי בתוך מחזור השירים "לילה וימים אחרונים" – ללא כותרת (להלן: שיר א')[34]

ב. "לכלוכית" – מחזור בן שלושה שירים (להלן: שיר ב').[35]

ג. "לכלוכית" (להלן: שיר ג').[36]

ד. "לכלוכית" (להלן: שיר ד').[37]

שירי "לכלוכית" של לאה גולדברג נותחו בעבר בשני הקשרים מרכזיים: כביטוי לכתיבה נשית, היוצרת רדוקציה של המעשייה העממית מתוך התנסויות אישיות של גולדברג,[38] וכביטוי פוסט-טראומתי למאורעות המלחמה.[39] בכל אופן, שתי הגישות מרמזות לביוגרפיה האישית של לאה גולדברג – כמפתח להבנת תפקידה של התמה ביצירתה.

טענתנו היא, שהעמדת ארבעת השירים יחד לראשונה – יש בה ערך מוסף לבחינת הקישור האינטרטקסטואלי שהם יוצרים עם השיר "הראי":

נתאר תחילה כל שיר בנפרד:

שיר א' מתקשר אל דמותה של האחות הקטנה והגוססת של הגבר, שהשיר נכתב מנקודת התצפית שלו:

מותה של האחות ממשמש ובא, והאח מנסה להקל עליה על ידי חזרה אל עולם המעשייה והדמיון. כך הופכת המעשייה למקור של בריחה ונחמה. האחות הגוססת, המזוהה עם לכלוכית, מתוארת לאחר מותה – כנמצאת בשמים, בשערי גן עדן, כשהכניסה לארמון הופכת אותה לכלתו של אלוהים. הארמון מסמל את העולם הבא, ופעולת מדידת הנעל ממחישה את נישואיה של לכלוכית לאלוהים.

שיר ב', זהה מבחינה מילולית לשיר א', אולם מקבל משמעות שונה בשל שיבוצו בתוך הקשר אחר:

---

33. שיר א' הועתק בשלמותו לתוך שיר ב', אולם מאחר שהשיר נתון בתוך מסגרת הקשרית שונה בכל יצירה, נתייחס אליהם כאל שני שירים נפרדים, ועל כך נרחיב בהמשך.

34. גם הוא התפרסם בתוך הקובץ **שבולת ירוקת העין**.

35. בתוך: לאה גולדברג, **ברק בבוקר**, ספרית פועלים: תל-אביב 1955. במקור התפרסם ב**לוח הארץ** תש"ט. כאמור, שיר ג' במחזור זה על לכלוכית זהה לשיר ג' במחזור "לילה וימים אחרונים", שהתפרסם אף הוא בתוך הקובץ שבולת ירוקת העין, אולם אנו נתייחס אליו כאן – כאל תופעה ספרותית נפרדת.

36. בתוך: לאה גולדברג, **שירים ג'**, ספרית פועלים: תל-אביב 1986, עמ' 222-223. השיר נמצא בתוך אסופת שירים שלא כונסו בספרים קודמים.

37. זהו שיר ילדים: לאה גולדברג, **צריף קטן**, ספרית פועלים ת"א 1959.

38. ח' שחם, "הדמות הנשית ועיצובה בשירים אינטרטקסטואליים של לאה גולדברג", בתוך ר' קרטון-בלום וע' ויסמן (עורכות), **פגישות עם משוררת – מסות ומחקרים על יצירתה של לאה גולדברג**, ספרית פועלים: תל-אביב תשס"א, עמ' 167-183. שחם מתייחסת לשיר "לכלוכית" על רקע שבעה שירים אחרים, אשר בהם משמשת דמות נשית – כתשתית. היא מוצאת, שהדמות הנשית הגולדברגית מעוצבת תמיד כמטמורפוזה של המקור, כשמאחוריה מבצבצת הביוגרפיה של המחברת: קשרים לא ממומשים עם גבר אהוב ופחד מפני כוחות הרסניים פנימיים. שחם גם טוענת, שמקורה של הרדוקציה – בהתנגדות להגמוניה גברית, ובכך עוד נעסוק להלן.

39. חנוך גיא טוען, שלכלוכית היא גלגולה של הילדה הקטנה, אשר מתמודדת עם גורמים חיצוניים, ובראשם – מלחמה, המביאה עמה רעב, עוני וקור. זוועות המלחמה חזקים מכל דמיון וחלום: ח' גיא (קנר), **צפור ססגונית – מחקר בתימות ובסימבולים בשירתה של לאה גולדברג**, צ'ריקובר: תל-אביב 1977, עמ' 30-31.

השיר עוסק במסעה של לכלוכית לארמונו של הנסיך – מסע, אשר בשיר איננו בא אל סיומו. סינדרלה מצליחה, כנראה, לפסוע בשלג ולהגיע רק עד **ספו** של הארמון. השיר נכתב מתוך נקודת התצפית של סינדרלה, כשהדובר מלווה אותה באמפתיה, אולם אינו יכול להקל על סבלה. הביטוי "סף ארמונך" מופיע בשיר פעמיים – כביטוי ליעד נחשק ובלתי-מושג של לכלוכית, המצויה במסע בשדות-הקרח.

שיר ג', המוקדש לנשמתה של אווה,[40] מתאר גם הוא את לכלוכית סמוך למותה:

השיר מעמת בין עולם הדמיון וההזיה העשיר של לכלוכית לבין המציאות, ובכך נוצר בשיר מארג שלם של הנגדות. בדמיונה – לכלוכית היא בת-מלך מעודנת, ידיה – לבנות, ובן-המלך כורע לפניה ונועל לרגלה את הנעל.

לעומת זאת, במציאות, לכלוכית זהובת הַשֵּׂעָר היא יחפה ומפויחת וצועדת לבדה בשלג הצורב.

שיר ד', שהתפרסם, כאמור, בקובץ לילדים, מציג את לכלוכית – כדמות, הנוצרת בדמיונה של הדוברת, הצופה בתנועת העננים בשמים:

הצורות נוצרות ומתפזרות באמצעות הרוח, והסוף הטוב כבר לא נראה בשמים, אלא קיים בדמיונה של הדוברת בלבד, כשהיא שוכבת בעיניים עצומות.

גם כאן מצויה לכלוכית בנקודה גבוהה במרחב, בשמים. לכלוכית היא צורה, שהדוברת מדמיינת בתוך העננים, כשבשירים האחרים מצויה לכלוכית בעולם הבא, שגם הוא מצוי בשמים.

לכלוכית של שיר ד' היא "צוחקת" – בדומה ל"לכלוכית מאושרת" של לילה וימים אחרונים.

גם בשיר ד' הדמיון הוא, שמחזיק את הדוברת ומסוגל להקנות לה אופטימיות, המנוגדת למציאות הקשה, אולם כבר אז, בעודה ילדה, היא יודעת, שסינדרלה היא "בדיה", אעפ"י שהיא מזדהה עמה, שהרי הרוח "הרסה לַי את הסוף הטוב".

בחינת שלושת השירים למבוגרים, שהקדישה לאה גולדברג לדמותה של לכלוכית, מעלה, שיש להם מספר מכנים משותפים:

בכולם – הזמן הוא חורף, ולכלוכית הולכת יחפה בשלג שמגעו צורב.

לכלוכית לא נפגשת עם הנסיך ולא מגיעה אל ארמונו, ולכן היא נותרת ברווקותה.

השירים מסתיימים במותה של לכלוכית, כשהמוות גואל אותה מיסוריה ומספק לה סוג של סוף טוב – ככלתו של אלוהים, והתנועה שלה היא מן הארץ – לשמים למעלה.

לכלוכית בשירים לבושה בקרעים לבנים.

לפי דינה שטרן, הבגד-לא בגד של לכלוכית מבטא שייכות מיוחדת של אשה שלילית מעיקרה, משום שהיא הוּצְאָה מחוץ להתנהלות הנורמטיבית והופקרה לגורלה. במעשייה העממית מתחלפת השמלה המלוכלכת והקרועה – בשמלת נשף מהודרת, בעוד שבשירים נותרת השמלה קרועה.[41]

---

40. מתוך ספרה של עמיה ליבליך אנו למדים על אווה שיר, אשר גרה בסקנדינביה, ועמה עמדה לאה גולדברג בקשר מכתבים באנגלית. מכתב, שכותבת גולדברג לשיר בספטמבר 1966, עשוי להסביר את קישורה של האחרונה לדמותה של לכלוכית: "אני מאוד משועשעת מטיב הבישול שלך. הלוואי וידעתי מרשמים נוספים ויכולתי לכתוב לך על מנות אקזוטיות, אולם כפי שאת יודעת הריני טבחית גרועה". ראו: ע' ליבליך, **אל לאה**, הקיבוץ המאוחד: תל-אביב 1995, עמ' 60-61.

41. ד' שטרן, **אלימות בעולם קסום – מחקר באופיה האלים של המעשיה הנשית לילדים**, אוניברסיטת בר-אילן: רמת-גן תשמ"ו, עמ' 91-96

שבירת האתוס של המעשייה העממית מבטאת ביתר שאת את מצבה הנפשי של הדמות הנואשת ואת שיברון החלום.[42] הצבע הלבן מסמל מוות רוחני או פיסי, קור נפשי, ניכור, ואולי – אף תסכול מיני.[43]

שלושת השירים הללו מאירים את דמותה של לכלוכית במחזור "ילדות" על דרך ההיפוך: לכלוכית של "ילדות" היא מאושרת, אף על-פי שהיא מפליגה לבדה בספינה לבנה למרחקים – תוך עזיבת הבית והחדר. מרכיבי האושר שלה הם הבדידות, הפרידה והמסע.

לעומתה, לכלוכית של ארבעת השירים האחרים – גם היא לבד, אולם בדידותה קשה עליה:

הלובן של השמחה מתחלף בלובן השלג הצורב, והמסע הופך למסע אל המוות.

לכלוכית של ארבעת השירים האחרים היא דמות מיוסרת, ללא זוגיות, כלואה בתוך מציאות קשה, והשחרור שלה מגיע רק לאחר מותה.

באחד השירים מעוצב המוות על-ידי הפיכת הגיבורה לכוכב זוהר בשמים – דימוי, המהווה ניגוד לחיים הארציים בתוך הפיח השחור, הנובע מתוך חומו של התנור ולובנו של השלג הקר מחוץ לבית. חווית ההישרדות בעולם המציאות היא טראומתית.

אם כן, בשני הקטבים, אשר ביניהם נעה לכלוכית: בתוך המטבח ומחוץ לבית, בחום התנור ובכפור שבחוץ, בשחור ובלבן – חייה בכל מקרה הם מסכת של ייסורים. מחיים אלה גואל רק המוות, ורק לאחר המוות מתגלה נסיכיותה של הגיבורה.

מכאן נובע, שצמד המושגים: "לכלוכית – ילדה", כפי שבא לידי ביטוי בשיר "הָרְאִי" במחזור "ילדות" ובשיר ד' – מבטא חיים, ואילו צמד המושגים "לכלוכית-אשה", הנחשף בשירים א', ב' וג' מבטא מוות. הצבע הלבן מקבל, אם כן, משמעות דואלית בהתאם למשמעות הכוללת של השיר:

כשהוא מקושר לילדה, הוא מבטא חיים ואושר, ואילו כאשר הוא מקושר לאשה, הוא מבטא קור צורב ומוות.

שירי סינדרלה האחרים של גולדברג, שיש להם יחסים אינטרטקסטואלים עם השיר "הָרְאִי", מבטאים את הפחד ממחויבות, את משאלת המוות של לכלוכית הרווקה והזנוחה ואת הנישואין עצמם – כמקור מוות, משום שהיא הופכת לבסוף לכלתו של האל רק בעולם הבא. הסיטואציה של לכלוכית גוססת בקרעים לבנים, שלא זוכה להפוך לכלתו של הנסיך, הופכת את הסיטואציה לחתונת דמים. הבגד הלבן מתקשר בדרך כלל למוות ולחיים ללא אהבה ותשוקה, כפי שעולה גם מתוך יצירת עגנון ("עידו ועינם", "בדמי ימיה", "אגדת הסופר") ועוז ("לדעת אשה") ולמוות שלא בעתו אצל עגנון ("בעל הריחיים והטוחן") ואלוני ("להיות אופה") והופך את הדמות הנשית לחיה-מתה.

אם יש בדימוי של לכלוכית מפויחת, הצועדת יחפה בעולם של שלג, לא מצליחה להגיע לארמון. ומייחלת למוות הגואל כדי ללמד משהו על הזדהותה של המשוררת עם דמותה של לכלוכית זו, שכה הרבתה לכתוב עליה – הרי היא מלמד על דוברת בודדה, מיוסרת, בעלת יכולות רגשיות גבוהות, המתוסכלת עקב חוסר יכולתה לממש את אהבתה לגברים שבחייה.[44]

---

42. לעניין זה ראו גם: א' אזולאי **יצירה ביצירה עשויה: אינטרטקסטואליות ברומנים של עמוס עוז**, מכללת חמדת הדרום: שדות נגב תשס"ו, עמ' 38-40.

43. על סמליות הצבע הלבן כתבו גתה, קנדינסקי, בלאס, לנדאו ושוורץ, ראו א' אזולאי, **שם**, עמ' 242-243.

44. על כך ראו: ע' ליבליך, **אל לאה**, הקיבוץ המאוחד: תל-אביב 1995. בעמ' 63-64 כותבת ליבליך, המנתחת את

לכלוכית של לאה גולדברג על-פי דרכי עיצובה בארבעת השירים היא כלה לבושה לבן, אשר מותה המוקדם הופך אותה לכלתו של אלוהים,[45] והארמון, שהיא מגיעה אליו, הוא ארמון מטפיסי. אפילו שיר הילדים, שאווירתו קלה וסיומו טוב, לכאורה, מקבל את התפנית החיובית בדמיונה של הדוברת, ולא במציאות.

לכלוכית של לאה גולדברג יוצאת למסע חיפוש:

פעם אחת היא מפליגה, ובשאר השירים היא צועדת ברגל.

והנה, המסע הימי מסתיים באופן אופטימי, ואילו המסעות הרגליים מסתיימים במפח-נפש. ההפלגה בספינה משולה להפלגה בדמיון, ושם ייתכן סוף טוב.

ההפלגה בעולם הדמיון היא מקור היצירה.

הילדה המפליגה הפכה למשוררת, ושם היא מצליחה לממש את עצמה.

גם לכלוכית שבעננים היא יציר דמיונה של הדוברת הצופה, ואילו הצעדה הרגלית מסתיימת באסון, משום שלכלוכית לא מצליחה למצוא את זיווגה.

לשיטתו של לוי-שטראוס, נוצרים כאן מספר קטבים ביניריים על-פי פרדיגמות אחדות:

בפרדיגמה של הים:

לכלוכית מאושרת מפליגה בספינה לבנה: ההפלגה בספינה משולה להפלגה בדמיון, שהיא מקור היצירה, ובסיטואציה זו יש תחושת אושר ותחושת מְלֵאוּת.

בפרדיגמה של היבשה:

לכלוכית בקרעים לבנים לא מוצאת את הארמון – סיטואציה של תסכול ועצב על חוסר מימוש הזוגיות.

בפרדיגמה של השמים:

1. לכלוכית נתקלת בקשיים, אך הסוף הוא טוב. בסיטואציה של אשה נשואה יש תחושת אושר ומְלֵאוּת.
2. לכלוכית מצויה בשערי גן עדן, ושם היא מודדת את הנעל.

אם כן, בים ובשמים, המסמלים את מחוזות הדמיון והפנטסיה, מוצאת לכלוכית את מבוקשה, בעוד שביבשה, המסמלת את המציאות ואת החיים הארציים, נותרת לכלוכית בתסכולה. המימוש שלה נמצא בתחום חיי-הרוח, בה בשעה שבתחום חיי-הרגש היא נותרת בשיממונה.

בהקשר זה נצטט את הירשפלד, שמתייחס אל יצירתה של לאה גולדברג – כאל כתיבה, המתרחקת מן המישור השכלי, למעט התחום הצורני, כשהיא כותבת סונטות.[46]

דמותה של גולדברג ומצביעה על מנהגה לחתום את שיריה בעיטור: "מתחת למעטה המשוררת העצובה, או הפרופסורית הרצינית שהכרתי, נשמרה בקרבה ילדה קטנה שמשתעשעת בצבעים, ולא סתם ילדה, אלא ילדה-נסיכה, השואפת להיות אצילה ענוגה... רוב התווים מציגים נערות יפות וזהובות שיער, בשמלות ארוכות בצבעי פסטל, בנות אצילים בתנוחות מלכותיות, ובידן נס והכתובת LG. אולי ביטאה בהם לאה גולדברג חלק מישותה הפנימית שהוא נסיכה, קלילה, אגדית, ואולי ילדה שחלמה להיות נסיכה מעולם האגדות."

45. וכך החתונה הופכת לחתונת דמים, וראו להלן בפרק הקריאה הפסיכואנליטית.

46. הטענה המקובלת היא, שבשלב מסוים (לאחר **ברק בבוקר**) חדלה גולדברג לכתוב סונטות, ראו: ע' יגלין, **אולי מבט אחר – קלאסיות מודרנית ומודרניזם קלאסי בשירת לאה גולדברג**, הקיבוץ המאוחד ומכון פורטר: תל-אביב 2002, עמ' 51-52.

הוא טוען, שיצירת לאה גולדברג נתונה במוקד רגשי, ובנטייה תמידית לחתור אל העבר האידילי – מתוך נטייה לראות את השיר ואת מעשה היצירה כסוג של תיקון.[47]

אם כך, לכלוכית של השיר "הָרְאִי" מהווה סוג של תיקון ביחס לשאר הסינדרלות של גולדברג.

ב. שיח בין לאה גולדברג ונתן אלתרמן

לאה גולדברג לא הסתירה את הערכתה לשירי אלתרמן:[48]

ספרו של אלתרמן *כוכבים בחוץ* התפרסם בשנת 1938, ואנו סבורות, שמחזור השירים "ילדות" מקיים שיח אינטרטקסטואלי עם שני שירים מתוך הקובץ: "עוד חוזר הניגון" ו"כפה אדומה".

"עוד חוזר הניגון" הוא הפריאמבל של הקובץ *כוכבים בחוץ*, וזוהי נקודת הדמיון הראשונה שלו לשיר הראשון במחזור, "פתיחה".

בשני השירים נמצאים שמות-עצם דומים:

אצל אלתרמן יש דרך, ואילו גולדברג כותבת על שביל.

שניהם מתייחסים לכוכבים.[49]

שניהם מזכירים בעלי חיים, שאינם מאיימים על הדובר:

אצל אלתרמן יש כבשה ואיילת, ואצל גולדברג טלה.

בשני השירים יש פועל שווה: אצל אלתרמן הדרך נפקחת, ואילו אצל גולדברג העין נפקחת.

גם מבחינה תחבירית קיים דמיון בין שני השירים:

אצל אלתרמן בכל בית יש שני טורים, שנפתחים בו' החיבור, ואצל גולדברג – ארבעה טורים כאלה.

מבחינה סימבולית שני השירים גם כן דומים, משום ששניהם עוסקים בארספואטיקה.

שני השירים מציגים מהלך של התקדמות על פני תוואי מסומן בטבע והתרשמויות אימפרסיוניסטיות מאלמנטים שונים בטבע – כסימבול של תהליכי היצירה.

השיר "הָרְאִי" של גולדברג מגלה דמיון לשיר "כפה אדומה" של אלתרמן:

שני השירים מתארים את מחשבותיו ואת דמיונותיו של הדובר, לפני שהוא שוקע בשינה.

שני השירים מתרחשים בלילה, כשבשניהם נצפה חיזיון דומה, המורכב מתהלוכה של דמויות מתוך עולם המעשייה האירופית.

אצל גולדברג מדובר בסוסון גיבן, באח ואחות, בזאב וציד, בשבעה גדיים המצפים לאמם, במלכה, שאצבעה נדקרת, ובשבעה גמדים.

אצל אלתרמן נזכרים כיפה אדומה, פרה ואווז, וחתול מְדַדֵה על משענת.

---

47. א' הירשפלד, "על משמר הנאיביות", בתוך: ר' קרטון-בלום וע' ויסמן (עורכות), **פגישות עם משוררת – מסות ומחקרים על יצירתה של לאה גולדברג**, ספרית פועלים: תל-אביב תשס"א, עמ' 135-151.

48. ביומנה היא כותבת: "ואולי מישהו היה מכבד אותי משום שאני מכירה ואוהבת את שירי אלתרמן?" ראו: **יומני לאה גולדברג**, ר' ואי אהרוני (עורכים), ספרית פועלים: בני-ברק תשס"ו, עמ' 264.

49. הכוכבים אצל אלתרמן מופיעים בשמו של הקובץ עצמו: **כוכבים בחוץ**, ומאחר שלשיר הפותח, המכונה כאן "עוד חוזר הניגון" – אין כותרת, הרי הקורא נשאר נתון בהשפעתה של כותרת כל הקובץ. אגב, השיר עצמו מסומן בכוכבית שהיא סימן טכני מקובל, ונשאלת השאלה, מדוע בחר אלתרמן לפתוח את הקובץ בשיר בעל כוכבית וללא כותרת.

מבחינה תוכנית – שני השירים עוסקים במראות השתייה של המשורר, ובמקומה של ספרות הילדים בחיי האמן – כמקור לחרדה, לנחמה ולדמיון.

השיר "כפה אדומה" מנהל שיח גם עם השיר "גן", הסוגר את המחזור של גולדברג:

הביטוי "חָשְׂכָה הצמרת", הסוגר את השיר "כפה אדומה" של אלתרמן – מתקשר על דרך הניגוד עם הצירוף "צחור הצמרת", המופיע בשיר "גן".[50]

ניגוד זה מובלט על ידי הפעלים בשני השירים:

בעוד שאצל גולדברג מופיע הפועל "לצעוק", הרי אצל אלתרמן "אנחנו שותקים".

גם זמן ההתרחשות שונה:

אצל גולדברג מדובר בשחרית. לעומת זאת , אצל אלתרמן הזמן הוא לילה.

מבחינה תוכנית, גולדברג מסיימת את שירה בפריצה קדימה, בחיוניות התפעמות ובשמחת-חיים, ואילו שירו של אלתרמן מתכנס, אפל, ועצימת-העיניים בחיק האדמה בסופו – משולה למוות.

אם כן, נושא הארספואטיקה מוביל את שני שירי *כוכבים בחוץ* שנזכרו כאן – במקביל לאלה של "ילדוּת", אולם השוני בעיצוב הפואטי של הנושא, ובמיוחד – הבית האחרון של כל שיר, הוא זה שמביא לתובנות חדשות לגבי הפרסונה השירית של גולדברג.

על מנת להבהיר עניין זה נצטט את הבית המסיים כל שיר:

אלתרמן, "כפה אדומה"	**גולדברג, "גן"**
ואנחנו שותקים. אדמה עשבית	לעלות על גבעה ולצעוק: "אחים,
בירקרק הריסים מפרפרת...	הביטו בצחור הצמרת!
ועינינו עצמנו – – ולפתע נביט	אביבים שכאלה! הנה הם הולכים."
והנה כבר חשכה הצמרת.	הם הולכים אל ילדוּת אחרת.

פעולת הצעקה הגולדברגית מהווה ניגוד לשתיקה האלתרמנית, והאפקט של הפעלים מתחזק באמצעות סימני הפיסוק:

גולדברג בחרה בשני סימני קריאה, המציינים התלהבות ושמחת חיים, ואילו אצל אלתרמן שלוש הנקודות והמקפים מציינים היסוס והאטה של החיוניות.

האטה זו מודגשת על-ידי הפועל 'מפרפרת', ואילו אצל גולדברג נמצאת עלייה על גבעה.

בשני השירים נמצא הדובר בטבע על פני האדמה, אולם הטופוגרפיה של פני השטח – משמעותית: בשיר "כפה אדומה" מתואר מקום שטוח ונמוך – אדמה.

לעומת זאת, בשיר "גן" מתואר מקום מוגבה מעל פני השטח, ולכן הדובר הגברי מתכנס אל תוך האדמה, המזוהה עם הארכיטיפ הרחמי-הנשי, ואילו הדוברת-האשה עולה על גבעה בפעולה ארכיטיפית גברית. פעולת העלייה על הגבעה מקבילה לפעולת ההפלגה בספינה בעלת התורן הרם, החותמת את השיר "הָרְאִי", אשר דנו בו לעיל.

יתר על כן, מאחר שהאדמה והים מכילים בתוכם הן משמעות גברית והן משמעות סימבולית-

50. וכן הוא מתכתב עם הצירוף "צמרת גשומת עפעפיים" בשיר "עוד חוזר הניגון", ובכל אופן, הצמרת מקבלת אצל אלתרמן ביטוי פסימי – ההתבוננות אל-על באה בהקשר קודר.

נשית, אנו למדים, שתהליך היצירה מאפשר למשורר לחוות בעת ובעונה אחת את האנימה והאנימוס; משמע את היסוד הגברי שבאשה ואת היסוד הנשי שבגבר.[51]

נבקש כעת לחזור ולסכם את תרומתו של השיח האינטרטקסטואלי, המתקיים בין שירי אלתרמן לגולדברג להבנת נדבך נוסף בשיריה:

שני המשוררים מתייחסים בשירים לתשתיות יצירתם, אולם ההשוואה ביניהם מחזקת שני יסודות, שמצויים בשירי גולדברג:

יסוד אחד הוא השמחה והחיוניות, המזוהים עם תקופת הילדות.

היסוד השני הוא היסוד הגברי, המבצבץ מבין השורות של העלייה על הגבעה ובזה של ההפלגה בספינה בעלת התורן הרם.

שני יסודות אלה לא היו מובלטים, לולא הופיעו בהיפוך בשירי אלתרמן.

מכאן, שיצירת אלתרמן מחזקת את היסוד הפוטנטי של הילדה – כיוצרת, ומבליטה את ההסתכלות הרחבה והאופטימית שלה על העולם. היכולת להתרשם מן העולם ולשתף אחרים ברשמיה – מעניקים לדוברת של גולדברג תחושת כוח,ואילו אצל אלתרמן – מחוזות הדמיון והמעשייה מזוהים עם קדרות וחשכה.

קריאה פסיכואנליטית

הביקורת הפסיכואנליטית הפרוידיאנית בספרות עושה שימוש בחלק מהטכניקות של הפסיכואנליזה – כדי להגיע לפרשנות של היצירה הספרותית, ובכך מקבילה ביקורת הספרות לאקט פסיכודינמי.

דוגמה קלסית לשימוש, שנעשה בכלים הללו, היא, למשל, אבחנה בין הרובד הגלוי, המודע, לבין הרובד הסמוי, הלא מודע ביצירה, או, למשל, ההתייחסות לחלומות ולהזיות של הדמויות הספרותיות – על תהליכי העיבוי וההתקה שלהם, על ההבניה הסמלית שלהם – כביטוי לעולמן הפנימי, למשאלותיהן הכמוסות, לחרדותיהן, לדחפיהן ולשאר ביטויי הלא-מודע שלהן, כשם שנהוג היה לעבוד במציאות עם פציינטים ממשיים.[52]

בביקורת הפסיכואנליטית-הספרותית-הפרוידיאנית נעשית בדרך כלל אבחנה בין שני מוקדי התייחסות, על-פי השאלה: מי נתון על ספת הפסיכיאטר:

גישה אחת מעמידה במוקד את היוצר – בטענה, שהיצירה עצמה היא ביטוי של הלא-מודע שלו, וכי אלמנטים שונים, הבונים את היצירה – הן ברמת התוכן והן ברמת הצורה – מבטאים או משקפים את אישיותו של היוצר.

כך, למשל, נהג פרויד עצמו – בנתחו את אישיותם של מיכאלאנג׳לו ושייקספיר על-פי עיון ביצירתם.[53]

---

51. אגב, האנלוגיה בין שני הבתים שצוטטו איננה מסתכמת רק בכך: שני הבתים חורזים חריזה מסורגת זהה. בשני הבתים יש פעלים בלשון רבים. בשני הבתים יש שימוש בפעלים מאותו שורש: "נביט" – אצל אלתרמן, ו"הביטו" – אצל גולדברג.

52. סקירה ממצה של כל הגישות הפסיכואנליטיות בביקורת-הספרות – ראו אצל: מ׳ גלדמן, **ספרות ופסיכואנליזה**, הקיבוץ המאוחד: תל-אביב 1998.

53. ראו חיבורו הקלאסי: ז׳ פרויד, **מעשה האמנות בראי הפסיכואנליזה**, דביר: תל-אביב 1988.

גישה שנייה מעמידה במוקד את הדמות הספרותית ומשתמשת במושגי-היסוד, השאולים מן התורה הפסיכואנליטית – כדי לנתח את אישיותה, את מניעיה ואת דחפיה של הדמות הבדויה. כך, למשל, עושה ניצה בן-דב – בנתחה את גיבורי סיפורי עגנון על-פי חלומותיהם.[54]

ברונו בטלהיים ממשיך ומשכלל את הקו הראשוני של פרויד, כשהוא כותב על האופן, שבו תופסים ילדים את המעשיות העממיות הקלסיות, ועל הקשר בין חשיפה לעולם המעשייה, שהיא טובה וחשובה, על אף הדמיון הפרוע, האלימות, והחשיפה לרוע ולפחד – לבין התבגרות נפשית תקינה.[55]

בשונה מפרויד – בונה ז׳אק לאקאן התייחסות אחרת:

לדעתו, היצירה הספרותית מבטאת לא את היוצר, ולא את הדמות, אלא היא סוג של סימבול לתהליכים פסיכולוגיים כלליים בנפש האדם.

מכאן, שלטקסט עצמו יש רובד לא-מודע, המובע באמצעות המשמעויות החמקמקות של הלשון, הבאות לידי ביטוי ביחס הלא-שווה שבין מסמנים למסומנים, למשל.[56]

באמצעות המתודה הפסיכואנליטית – אנו מבקשות לגשת אל השירים: ״הָרְאִי״(השיר השישי) ו״שבעה גדיים״ (השיר השביעי):

בשירים מוזכרות מספר מעשיות עממיות אירופיות,אשר כולן עובדו על-ידי יעקב ווילהלם גרים: ״אח ואחות״, ״כפה אדומה״, ״העז ושבעת הגדיים״, ״היפהפיה הנרדמת״ ו״שלגיה״. אם נשתמש בהנחות-היסוד של ברונו בטלהיים על תרומת המעשיות של המעשיות להתפתחות עולמו הנפשי של הילד, הרי אנו מבקשות לשאול, מדוע נבחרו דווקא המעשיות הללו – כדי להזין את סיוטיה ואת דמיונותיה של הילדה הדוברת – כדי להוות תשתית ליצירתה?

עיון במעשיות מעלה, שיש להן מכנה משותף מרכזי אחד:

בכל המעשיות שהדוברת מזכירה קיים איסור, שהגיבור עובר עליו: משמע, עקרון העונג גובר אצלו על עקרון המציאות. בעקבות זאת נענש הגיבור באמצעות סוגים שונים של כליאה או היבלעות:

כך, בסיפור ״אח ואחות״ עובר האח על האיסור שלא לשתות ממעיין הפלאים, ועונשו הוא להפוך לעופר איילים; משמע להיכלא בתוך גוף של חיה.

בסיפור ״כפה אדומה״ היא עוברת על האיסור לרדת מהשביל ולדבר עם זרים, ולכן הזאב בולע אותה.

״שלגיה״ לא נשמעת לאיסור לא לדבר עם זרים ולא לקבל מידיהם דבר, אלא היא נוגסת בתפוח המורעל ומוצאת עצמה חיה-מתה בתוך ארון זכוכית.

---

54. נ׳ בן-דב, **אהבות לא מאושרות – תסכול ארוטי, אמנות ומוות ביצירת עגנון**, עם עובד: תל-אביב תשנ״ז. וראו דוגמה נוספת לניתוח כזה מאת פסיכולוגית קלינית: ד׳ שריבוים, **פשר החלומות ביצירת ש״י עגנון**, פפירוס: תל-אביב 1993.

55. ב׳ בטלהיים, **קסמן של אגדות ותרומתן להתפתחותו הנפשית של הילד**, רשפים: תל-אביב תשמ״ז.

56. לאקאן ניתח באחד הסמינרים שלו את הסיפור הקצר ״המכתב הגנוב״ מאת פו. ראו:

J. Lacan, "The insistence of the letter in the unconscious", in: Ecrits: A selection, trans. By A. Sheridan, Norton: New York 1977.

על התיאוריה של לאקאן – ראו: א׳ ואנייה, **לאקאן**, רסלינג: תל-אביב 2003, וכן: ר׳ גולן, **אהבת הפסיכואנליזה – מבטים בתרבות בעקבות פרויד ולאקאן**, רסלינג: תל-אביב 2002.

"היפהפיה הנרדמת" לא נשמעת לאיסור שלא לעלות לחדר שבעליית-הגג ומוצאת עצמה גם כן חיה-מתה במשך מאה שנה, כלואה בתוך ארמון, המוקף שבכת שושנים קוצניות.

"שבעת הגדיים" לא נשמעים להוראה שלא לפתוח את דלת הבית לזרים, ולכן הם נבלעים על-ידי הזאב, ורק הגדי הקטן ביותר מתחבא בתוך ארגז וניצל.

בכל הסיפורים שהוזכרו כאן – מתרחשים אירועים משבריים, שמובילים את הגיבור לאבדן זהותו וּלְפָנֶיהָ הֲכָרָתִית של חיים-לא חיים – כְּיֵשׁוּת לא ברורה במצב לימינלי.

והנה, גם בשירים: "הָרְאִי" ו"שבעת הגדיים" – מצויה הילדה בתוך חדר סגור, כשבחוץ –לילה, והצללים שבפנים מאיימים עליה, אולם היא בוחרת להפליג בדמיונה החוצה, אל הים – כקברניט של ספינה שהתורן שלה מורם. הדוברת מצליחה להיחלץ מתוך הסיטואציה של הסגירות באמצעות סיפורי הילדים, אשר הופכים לכלי פסיכולוגי-ביבליותרפי להתמודדות עם הבדידות והפחד.

בכך מתבטאים כוחו והשפעתו של הסיפור על עולם הרגש הילדי:

גיבורי המעשייה מקבלים ממשות בדמיונה ומפרים את בדידותה. היא צוברת מהם כוח להפליג בדמיונה, וכך, למעשה, הם עוזרים לה לממש את כוח היצירה הטמון בה. מצוקת הילדה נטענת מתוך הסיפור, אולם גם מופרת בעזרתו. היסוד הארספואטי מכונן את עצמו מתוך יצירה אחת אל רעותה, וכך נוצר שרשור של יצירות: יצירה אחת מהווה השראה ליצירה אחרת, ויוצר אחד מעניק משמעות ליצירתו של יוצר שני.

למדנו, אם כן, שהמעשיות, שהדוברת מונה בשירים: "הָרְאִי" ו"שבעת הגדיים" – יוצרות אנטיתזה לדמות הדוברת. בניגוד לגיבורי המעשיות, השבויים בתוך איסורים, שהם משתוקקים להפר, ובעקבות זאת מובלים לתוך סיטואציות של בליעה וכליאה, שהמשמעות שלהם היא התכנסות פנימה – הרי שהילדה בשירים משתמשת באותם סיפורים – כדי לשאוב מהם כוח, שיביא אותה לפרוץ החוצה ולהפליג אל ארץ אחרת, שניתן להבין אותה כארץ של יצירה.

באופן מתריס ומודע לעצמו – בוחרת לאה גולדברג לעסוק בשיריה במרחב הנפשי על פני נושאים אחרים, כפי שכתב אריאל הירשפלד:

> "שיריה של לאה גולדברג לא עסקו באיזו מובלעת שולית ששירת הגברים הותירה כלקט שכחה, אלא עסקו בנושאים שהיו ברומה של התרבות ... אלא שנושאים אלה לא היו 'יתימות' במובן המקובל שאותו טבעה השירה העברית בתחילת המאה...הימנעותה של גולדברג מעיסוק גלוי במפעל הציוני ובאתוס הגבורה הקיומי שהוא מחייב, כרוכה בעיסוקה האובססיבי במחוזות אחרים של מרחב, תרבות ואישיות".[57]

קריאה פמיניסטית

הביקורת הפמיניסטית נולדה מתוך מוּדָעוּת פוליטית לחוסר השוויון בין גברים לנשים בחברה המערבית, כשהספרות היפה על תכניה, על דרכי עיצובה ועל תהליכי הקנוניזציה שלה היא תוצר חשוב של חוסר שוויון זה, ותרומתה היא תרומה מכרעת להנצחתו.

---

57. א' הירשפלד, "על משמר הנאיביות", בתוך: ר' קרטון-בלום וע' ויסמן (עורכות), **פגישות עם משוררת – מסות ומחקרים על יצירתה של לאה גולדברג**, ספרית פועלים: תל-אביב תשס"א, עמ' 137.

בשנות השבעים התמקדה ביקורת הספרות הפמיניסטית בטקסטים, שנכתבו בידי סופרים גברים, ובאופן, שבו הם עיצבו את הדימוי הנשי. ראו, למשל, את ספרה הקלסי של סימון דה-בובואר, המנתחת את עבודתם של חמישה יוצרים, וביניהם – לורנס וסטנדל.[58]

בשנות השמונים עבר המוקד לחקר ההתנסות הנשית, כפי שהיא מעוצבת על ידי סופרות ומשוררות. כך נחשפו מספר שלבי התפתחות בכתיבה הנשית, ונעשה ניסיון לבניית קנון ספרותי, שהיה נשי-אלטרנטיבי לזה שנקבע על ידי ההגמוניה הגברית.[59]

אחד הוויכוחים הפנימיים החשובים בביקורת הפמיניסטית – עוסק בסוגית הלשון: השאלה היא, האם הלשון היא בהכרח גברית, ואם כן, הרי שהיא מבטאת מבנים חברתיים פטריארכליים, הטבועים בה מראש.[60]

– יתר על כן האם תיתכן לשון נשית, סמיוטית, כהגדרתה של ג'וליה קריסטבה (בעקבות לאקאן), שהיא אסוציאטיבית, רגשית, מאופיינת במשמעויות רופפות, ולכן גם משוחררת מן הכוחות הגבריים הנוטים לסדר, למשמעת ולתקניות (יש הטוענות, שכאן טמונה בעייתיות גדולה – בשל הניכוס המחודש של הרציונל לגברי).[61]

ויכוח פנימי נוסף נסב סביב היחס לפסיכואנליזה הפרוידיאנית – בקשר לשאלה, עד כמה קיבע פרויד את הגישה הפטריארכלית – ביחס לטבע הנשי וביחס לשאלה, אם הזהות הנשית היא ביולוגית או נרכשת.

בשתי השאלות הללו נחלק הוויכוח בין הפמיניזם הצרפתי לבין הפמיניזם האנגלו-אמריקני.[62]

שירי המחזור "ילדות" פונים אל המעשייה העממית, אשר נוטה להיות מזוהה עם נשים וילדים, שהם השכבות החלשות בחברה, ובמיוחד בולטת ההזדהות של הילדה עם דמותה של לכלוכית.

הזדהות זו מעוררת מחשבה:

סינדרלה – הפסיבית מהווה אחת הדמויות החלשות והמעונות ביותר בעולם המעשייה, ונישואיה לנסיך – מצילים אותה מחיי השפלה והתעללות. והנה הילדה מזהה את עצמה דווקא עם סינדרלה – סיפור, אשר ממקד את הצלחתה של הדמות הנשית – בכך שתמשוך את תשומת לבו של בעלה המיועד, והוא – מצדו – יצליח לחפש ולאתר אותה בתוך קבוצה גדולה של בנות אחרות, ולהציע לה נישואין – כסוג של פתרון לכל בעיותיה.

לכן קריאה פמיניסטית תדגיש את מיקומה של הדמות הנשית בתפקיד סינדרלה, ואת הבחירה בסינדרלה כמעשייה הארכיטיפית, שעוברת כחוט השני לפחות בארבעה משירי לאה גולדברג, אשר ממקמים את הכישלון של הדמות בעיקר במציאת בן זוג.

---

58. ס' דה בובואר, **המין השני – כרך ראשון: העובדות והמיתוסים**, בבל: תל-אביב תשס"א, עמ' 275 ואילך.

59. מן הראוי להזכיר דווקא כאן מספר עבודות חלוציות חשובות שנעשו על כתיבת נשים בעברית – בשל ההיסטוריה הייחודית של הספרות העברית: ל' רתוק, **הקול האחר – סיפורת נשים עברית**, הקיבוץ המאוחד: תל-אביב תשנ"ד. י' פלדמן, **ללא חדר משלהן – מגדר ולאומיות ביצירתן של סופרות ישראליות**, הקיבוץ המאוחד ת"א 2002: י' ברלוביץ, **שאני אדמה ואדם – סיפורי נשים עד קום המדינה**, הקיבוץ המאוחד: תל-אביב תשס"ג.

60. על כך עמדה כבר וירג'יניה וולף בספרה הקלסי: **חדר משלך**, שוקן: ירושלים ותל-אביב 1981.

61. J. Kristeva, "Women can never be defined", in: E. Marks and I. De Courtivron (eds.), New French Feminists: An Anthology, Harvester: Brighton 1981, pp. 137-141.

62. T. Eagleton (ed.), Feminist literary criticism, Longman: London 1991.

אולם כפי שכבר הראינו לעיל, אמנם לכלוכית של המחזור "ילדות" מתכתבת עם שאר הסינדרלות של לאה גולדברג, אך גם מהווה אנטי-תזה שלהן:

האשה הבוגרת היא אמנם מיוסרת ובודדה, בעוד הילדה היא מאושרת ומפליגה בדמיון. תקופת הילדות היא תקופת האושר – למרות הסיוטים. הסיוטים שבדמיון יתממשו אחר כך למציאות מסויטת, שהילדה הבוגרת, המשולה ללכלוכית רווקה, נתונה בה. על כן מצביע השימוש בתמה של לכלוכית – על שיח בין המשוררת המבוגרת, המפוכחת, לבין הילדה הקטנה התמימה, שהדמיון הוא לה מקום מבטחים.[63] לכן מי שכותבת שירים היא הילדה שָׂבָהּ, משום שהיא זו שמסוגלת להפוך את הסיוט למזמור, ואילו האשה הבוגרת היא שבעת אכזבות ומלאה בתחושות של החמצה.

על-פי הביקורת הפמיניסטית הדמות הנשית בשירי לאה גולדברג תמדוד את הצלחותיה וכישלונותיה בהתאם לסטנדרטים חיצוניים, שמקורם הגמוני, ובבסיסם עומדת התביעה לקונפורמיות חברתית. אולם השיר "הָרְאִי" יוצר אנטי-תזה לקונספציה הזו, שהרי במחזור "ילדות" עדיין מצויה הילדה על ספינה מפליגה בתחושה של אקטיביות. הספינה המפליגה היא סמל גברי, המצביע על תחושות של כוח ויכולת ניווט, שהן, כאמור, תחושות גבריות.

בשיר "הַגַּן" עולה הילדה על גבעה וצועקת. שתי פעולות אלה מצביעות על ביטחון עצמי ועל מנהיגות, והן מזוהות גם כן עם היסוד הגברי.

חיה שחם מתייחסת למהפך זה בדמות המעשייתית – כקריאת תיגר נגד הסטראוטיפים, המעצבים את הדמות הנשית בספרות הפטריארכלית.[64]

החלון (בשיר "פתיחה") וְהָרְאִי (בשיר "הָרְאִי") – מעצבים זהות נשית פסיבית של חוויית העולם ממרחק – דרך מסך מסנן.[65] גם אם קיים דמיון פונקציונלי בין שני הדוממים, הרי יש ביניהם שוני, מאחר שהחלון – שקוף, ואילו הָרְאִי – אטום: החלון – פונה אל החוץ, בעוד הראי – פונה פנימה. למרות הממד הסמלי הפסיבי, שנושאים שני העצמים, הרי שהרביזיה, הנוצרת בשיר "הראי" בדמותה של הגיבורה, מקנה לה כוחות נפשיים, אקטיביות ואומץ-לב.

המהפך בדמות הנשית אינו נובע רק מתוך התנהגותה ואישיותה, אלא גם מתוך העיסוק היצירתי, שהיא בוחרת לעצמה. הילדה מוצאת לעצמה קיום עצמאי וזהות נבחרת מתוך הבחירה לכתוב. היצירה מעניקה לילדה כוח ואומץ להפליג בספינה, לעלות על גבעה ולצעוק, והחשוב ביותר – לצאת אל החוץ בסביבה, הנוטה להכניס את האשה פנימה, אל תוך החדר ומאחורי החלון.

לסיכום, הכתיבה היא נתיב התמודדות עם מחוזות האימה והסיוט, אולם בד-בבד היא גם מייצגת עמדה של חתירה כנגד הקונבנציות החברתיות המקובלות.

---

63. ח' גיא (קנר), **צפור ססגונית – מחקר בתימות ובסימבולים בשירתה של לאה גולדברג**, צ'ריקובר: תל-אביב 1977, עמ' 29.

64. ח' שחם, "הדמות הנשית ועיצובה בשירים אינרטקסטואליים של לאה גולדברג", בתוך: ר' קרטון-בלום וע' ויסמן (עורכות), **פגישות עם משוררת – מסות ומחקרים על יצירתה של לאה גולדברג**, ספרית פועלים: תל-אביב תשס"א, עמ' 181. ראו גם: הנ"ל, **נשים ומסכות – מאשת לוט עד סינדרלה, תדמיות שאולות וייצוגי הדמות הנשית בשירי משוררות עבריות**, הקיבוץ המאוחד: תל-אביב 2001, עמ' 172-192.

65. לעניין זה ראו גם: ר' קרטון-בלום, הערה 19 לעיל. באופן דומה רואה גם טיקוצקי את מחזור הסונטות "אהבתה של תרזה דימון" כמהלך, החותר כנגד המסורת הפטרארקית, הנוצר מעצם שיוך המבע הגברי ההגמוני לאשה – כשגולדברג בוחרת לעצמה זהות ספרותית של אצילה צרפתית בת המאה הט"ז. ראו: ג' טיקוצקי, "'מחלוני וגם מחלונך': התכתבות דיאלקטית עם מוסכמות ספרותיות בשיר של לאה גולדברג", **עלי-שיח, 53** (תשס"ה), עמ' 69-83.

שירי המחזור "ילדות" כרב-מערכת של משמעויות

במאמר זה ניסינו להוסיף נדבך למחקר יצירתה של לאה גולדברג – באמצעות יישום קונקרטי של מספר גישות הרמנויטיות במקביל.

יישום מעשי זה מוביל לשלוש תובנות מרכזיות:

הראשונה יוצרת מודעות לכך שנורמות קריאה של טקסט ספרותי נובעות מתוך השקפות שונות בנוגע לטקסט, למחבר ולקורא.

השנייה מקנה לגיטימציה לקריאות אלטרנטיביות של טקסט, ובעיקר – לקריאות, הנובעות מתוך השקפות עולם שונות, ומהיכולת להתמודד עמהן.

השלישית נוגעת ליחסי התאוריה והטקסט, כאשר אנו מבקשות להוכיח, שהתאוריה נובעת מתוך מה שמזמנת הקריאה בטקסט.

מובן מאליו, שהפרשנות שהוצעה כאן היא בגדר הצעה בלבד, אשר איננה מתיימרת להחליף פרשנויות שהוצעו לפניה. הטקסט הספרותי מהווה רב-מערכת של משמעויות, ולכן יש מספר אינסופי של דרכים לגשת אליו, ופעולת הפרשנות עצמה היא אינסופית, כלומר, כנראה, לא נצליח לרדת אל מלוא עומקו ומורכבותו.

מה, אם כן, מונע את הפרשן מלהגיע לפתחו של כאוס פרשני?

נראה, שבטקסט האמנותי יש קוהרנטיות פנימית.

ריקר[66] טען, שכל טקסט בונה עולם; עולם זה הוא שלם והרמוני ומעניק תחושה של היגיון פנימי ושל חוקיות.

על רקע התובנה של אינסוף האפשרויות לגשת אל הטקסט – שומה על הפרשן להבין, מהם ההיבטים בטקסט, שהובילו אותו בדרך פרשנית זו, ולא אחרת – מתוך מוּדָעוּת לכך שקיימות דרכים נוספות לגשת אל הטקסט. הפרשן אמור להיות מודע לבחירה שלו בדרך אחת, ולא באחרת, ולהיות מודע לכך שהבנתו את הטקסט היא רק אפשרות אחת של הבנה. תובנה זו היא, כמובן, פועל יוצא של תפיסה, שזנחה מאחור את הפוזיטיביזם המדעי – לטובת דימוי היסטוריוציסטי של קהילות-מחקר מתחרות – בניסוחו של קליפורד גירץ.[67]

ליוטאר טוען, שהרמנויטיקה – כענף של הפילוסופיה – איננה גוף של ידע, אלא היא פעולה, שמבצעים על טקסט.[68]

מה, אם כן, מייחד את ארבע התאוריות שהצגנו כאן?

ננסה להצביע כאן בקיצור רב על מספר קווי דמיון ושוני בין התאוריות:

הביקורת החדשה מתייחסת אל הטקסט כאל יחידה סגורה, ואילו שאר התאוריות יוצרות זיקה חזקה בין הטקסט לבין המציאות החוץ-ספרותית.

הפסיכואנליזה והפמיניזם מקיימים ביניהם יחסי השלמה – ניגוד מורכבים, וכך – גם הפסיכואנליזה והאינטרטקסטואליות.

---

66 P.Ricouer, Interpretation, Theory: Discourse and the surplus of meaning. Texas 1976.

67. ק' גירץ, עובדות וחיים – האנתרופולוג כמחבר. רסלינג תל-אביב 2005 עמ' 22.

68. ז"פ ליוטאר, **הסברים על הפוסטמודרני**, רסלינג: תל-אביב 2006, עמ' 142.

הקריאה הפסיכואנליטית עושה שימוש בכלים, שהם במקורם חוץ-ספרותיים, ואילו שאר הגישות נוֹצָרות ופועלות בתוך המסגרת הספרותית או האמנותית.

הסדר, שהפרשנויות הוצגו בו, איננו מקרי, משום שבפועל הן התגלגלו זו מתוך זו:

תחילת הקריאה – במהלך של close reading – גרמה לדיון האינטרטקסטואלי, דווקא מתוך הבלטת מעשייה ידועה, המסיימת את השיר האמצעי.

הקריאה האינטרטקסטואלית הובילה לשימוש בכלי הפסיכואנליזה, משום שהשימוש במעשייה האירופית מזַמן גם שאלות של השפעת הסיפור על עולמו הנפשי של הילד, ואלה הובילו לקריאה הפמיניסטית, משום שהעיון הפסיכולוגי מוביל לשאלות על מקומה של המעשייה בעיצוב התודעה הנשית.

ארבע הגישות שהוצגו כאן אינן מציגות, לשיטתנו, עמדות סותרות, אלא מוסיפות נדבכים על הרבדים השונים של הבנת הטקסט.

דווקא השוני בין הנחות המוצא של ארבע התאוריות שהוצגו כאן הוא זה שמניע אותנו לבחון לאורן קורפוס נתון של שירים, וכך להגיע למסקנות – הן לגבי היצירה והן לגבי ההשתמעויות המתודולוגיות של מעשה הפרשנות. הוראות הקריאה, שנתנו בידינו מפתח לפרשנות שירי מחזור הילדות, הן מיקום השירים במחזור, כותרותיהם, המבנה התחבירי שלהם, אזכור המעשיות האירופיות ומילים טעונות משמעויות, כגון: "ויהי", "מזמור", "ספינה", "גבעה" ועוד.

מתוך יישום ארבע הגישות על המפתחות גדושי המשמעות שבשירים – למדנו, שהמשוררת בוחרת במחזור "ילדות" ללבוש פרסונה בדויה של ילדה, והיא מבטאת את מראות השתייה הילדיים שלה – באמצעות מעשה היצירה:

הילדות היא תקופה של אושר, שצל מעיב עליה, ואילו הבגרות – יש לה אופי קודר ופסימי, ומתלווה אליה תחושה חזקה של החמצה.

הילדות היא תקופה של שליטה ופריצה אל החוץ, תקופה, אשר בה היסוד הנשי והיסוד הגברי שבנפש – חיים בשלום בכפיפה אחת, אם כי מעשה היצירה משמש מנוף להבעה עצמית ולחתירה כנגד המוסכמות המגדריות המסורתיות.

ההיבט הארספואטי של שירי המחזור מתברר באמצעות שימוש בכל ארבע הקריאות – באמצעות כלים שונים:

השיר הראשון, האחרון והאמצעי של המחזור – מדגישים במיוחד את הצורך ליצור ולשתף אחרים בהתרשמויות אישיות, ושהדמיון הפורה של היוצרת נובע בחלקו ממקום של פחד וסיוט, אך גם משמחת-חיים גדולה.

המעשיות העממיות, שמלוות את תקופת הילדות, מבטאות את הצורך לשבור את המוסכמות החברתיות והמגדריות, המבקשות לקַבע את הילדה פנימה, אל תוך המרחב הסגור של החדר והבית.

הכתיבה היא סוג של שחרור תרפויטי, והוא מזוהה עם סמלים, המכילים במקביל משמעויות נשיות וגבריות, וכך מתחזק הממד של פריצת מגבלות.

השיח האינטרטקסטואלי, המתקיים בין שירי המחזור לבין שניים משירי *כוכבים בחוץ* של אלתרמן, מדגיש את ההיבט הארספואטי ביצירת גולדברג ואת היכולת שלה לפרוץ החוצה מגבולות עולמה – פריצה, שיש בה כוח וחיוניות.

השרשור של ארבע התאוריות בסדר, אשר שימשו בו למחקר, אינו מקרי.

כל גישה הובילה לגישה נוספת:

מקריאה צמודה – יצאנו אל שיח אינטרטקסטואלי בעקבות דמיון מילולי, שגילינו בין השירים לבין שירים נוספים של גולדברג, ומשם – אל שירי אלתרמן.

המעשיות שהוזכרו שימשו לא רק לשם השיח האינטרטקסטואלי, אלא גם לניתוח פסיכואנליטי של מאפייני העלילות העממיות והסמלים המרכזיים האחרים במחזור.

הכלים הפסיכואנליטיים הובילו לקריאה פמיניסטית, על שום שהם מבטאים את המגבלות המגדריות, אשר מהן מנסה הילדה היוצרת להשתחרר.

באמצעות חקר המקרה של "ילדות" – ניסינו להמחיש, שלא רק שניתן לממש מספר קריאות על אותו טקסט, אלא שקריאה אחת מובילה לחברתה – בתוך טקסט רב-רובדי ורב-משמעי.

נדבכי המשמעויות, העולים מתוך השירים, בונים עולם שלם של משמעויות נסתרות, שיש לו קיום רק מתוך אינטרקציה עם הפרשן; משמע: הקורא.

בספרו הקלסי עוסק רולס[69] במשחק-הגומלין בין הטקסט לתאוריה, כיצד הם משפיעים באופן הדדי זה על זה, ובסופו של דבר נוצר ביניהם איזון. זהו, אם כן, הטיעון הקלסי של המעגל ההרמנויטי.[70]

גם גירץ[71] עוסק בעניין זה בחיבורו, שהוא, למעשה, מֵטָ-ספר, שעוסק במֵטָ-כתיבה מדעית.

כתיבת פרשנות לטקסט ספרותי היא עצמה יצירה אמנותית מעצם טיבה ההרמנויטי. למעשה, הגבול הז'אנרי בין הטקסט האמנותי לבין כתיבה עליו – יכול להיטשטש לעתים. בעקבות קליפורד גירץ ניתן לומר, שכתיבה על טקסט ספרותי איננה רק המהלך הפיסי-טכני, שבאמצעותו נאספים הממצאים ומוסקות מסקנות פרשניות. הכתיבה על הטקסט היא הפרקטיקה העיקרית של חוקר הספרות.

כיצד, אם כן, משיגה הכתיבה העיונית את תקפותה?

היא עושה זאת על-ידי שימוש בז'רגון מקצועי, בהוכחות מן הטקסט על ידי ציטוטים ובשימוש בהנחות יסוד, המשותפות לכלל הקהילה המדעית, העוסקת בתחום חקר הטקסט הספרותי. בדומה לכתיבה אנתרופולוגית – מבקשים כל הכלים הרטוריים הללו לשכנע את הקורא בדבר סמכותו של החוקר באמצעות הפרסונה החוקרת שלו.

בעניין זה כותב פוקו כך:

> "הפרשנות מבייתת את המקריות של השיח על ידי כך שהיא מַקְצָה לה מקום: היא מאפשרת אמנם לומר דבר שהוא שונה מן הטקסט עצמו, אך בתנאי שאותו הטקסט עצמו הוא שייאמר למעשה, ובמובן-מה גם יושלם".[72]

פרדריק ג'יימסון, שעסק ביחסים בין האידאולוגיה לתאוריה הפרשנית, טוען, שגם אם השפה היא דיסקורטיבית באופן מילולי, והיא איננה כזאת, קיימת תמיד בעיה אחת באשר ל"משמעות" הטקסט, ובעיה נוספת באשר לאופן, שבו מנוסחת ומוערכת משמעות זו. למעשה,

---

69. G. Rawls, Theory of justice, Oxford University Press: Oxford 1971.
70. מ' היידגר, **מקורו של מעשה האמנות**, תרגם ש' צמח, דביר: תל-אביב תשכ"ח.
71. ק' גירץ, **עובדות וחיים – האנתרופולוג כמחבר**, רסלינג: תל-אביב 2005.
72. מ' פוקו, **סדר השיח**, תרגם נ' ברוך, בבל: תל-אביב תשס"ה, עמ' 23.

הוא תוהה, עד כמה איש הביקורת הספרותית עוסק בפרשנות, או שהוא מייצר אובייקט אסתטי חדש.[73]

במסכת אבות ב׳ ט״ז נאמר: ״לא עליך המלאכה לגמור, ואי אתה רשאי להיבטל ממנה״. ראוי, אם כן, לסיים מאמר מהסוג הזה בשאלות נוספות, העוסקות בתהליך הפרשני.

בדרך הטבע עומד החוקר בעמדה חיצונית ושואל שאלות על הטקסט. גם במובן זה – האפשרויות הפרשניות, הטמונות במחזור הנדון, כמובן, לא מוצו, אולם אנו מבקשות להוסיף ולשאול שתי שאלות נוספות מזווית שונה:

מה שאלו אותנו שירי המחזור ״ילדות״?

מה שירי המחזור ״ילדות״ – שאלו על עצמם?

חלק מהשאלות האמורות הן שאלות מטהקוגניטיביות; משמע הן עוסקות בחשיבה על תהליך החשיבה.

עיסוק במטהקוגניציה מסמן מגמה פוסט-מודרנית – על שום מוּדָעוּתוֹ של הקורא למניפולציה, שהטקסט מפעיל עליו, ועל שום הלגיטימציה לשאול שאלות על תהליכי הקריאה של עצמו – מתוך זווית ההסתכלות שלו. מרכז הכובד של השאלות הפרשניות עבר אל הקורא, וכדבריו של בארת: ללא קורא – אין טקסט.

השאלות הללו ושאלות נוספות יהוו פתח למחקר עתידי – בסימן יכולת ההתבוננות האינסופית בטקסט הספרותי – כדבריו של אלתר שצוטט לעיל במבוא: ״הם מניבים בהכרח פרשנות אַחַר פרשנות״.

73. פ׳ ג׳יימסון, הלא-מודע הפוליטי – על פרשנות הטקסט הספרותי כמעשה חברתי סימבולי, רסלינג: תל-אביב 2004.

דרכו של עגנון ב'סיפור פשוט' –
על דרך ה"אמצע" מול דרך ה"בינוני" *
או
האמנם יכול להיות אביר קדוש יהודי? האמנם יכול להיות אביר קדוש בכלל?

תקציר

דיוננו עוסק בשורשי של 'סיפור פשוט', על רקעו פסיכולוגי-החברתי – מחד גיסא, ועל הרקעו האגדי – מאידך גיסא.

מה מקור כשל האהבה המימוש העצמי ברומן של עגנון – הן בדמויות, הן בהגות, שמעלה המחבר כרקע לדמויות: האם מהבחינה הפסיכולוגית? שמא מהבחינה החברתית? האם מתובנה, כי נסי אהבה כאלה אינם מתרחשים בעולם היהודי? או, שמא מתובנה, כי נסים מעין אלה אינם מתרחשים כלל?

את כל אלה יוצר עגנון ברומן במערכת בינרית של "פנים" מול "חוץ":

הדמויות נקראות לצאת ולהיכנס, לעבור ממערכת – למערכת, מחוץ – לפנים, כדי לממש את חלומותיהן הנסתרים, כדי להיות מה שטרם מימשו.

המסחר הוא דרך אחת לצאת ולהיכנס, והאֵרוֹס הוא דרך אחרת.

דרך נוספת להכנים ולהוציא, וגם להיכנס ולצאת, היא דרך האכילה.

המרחב הפיסי, החברתי והנפשי, אשר בו הדמויות נעות או שאינן יכולות לנוע– מנוצל כאן בצורה מופתית לתיאור הקיום.

עגנון מורכב מאוד בכתיבתו, אך היא ניתנת בהחלט לקריאה תבניתית, ודיון בחלקה עשוי לשקף בצורה מלאה את הכלל. במאמר – מופנה המבט לפרק השלישי, אשר בו מצויה פרשה בת שני חלקים:

במחצית הראשונה של הפרק השלישי – מתואר הירשל, בן השבע-עשרה, מסתובב בשיבוש, בעיקר בבית חברת-ציון, לאחר שכוונות רבות בחינוכו – לא הצליחו. במחצית הפרק השנייה מסופר סיפורו של חיים נאכט, אביה של בלומה.

דיוננו מראה, כיצד שני אלה מובאים כאן כמעין "מיקרוקוסמוס" מובנה לגמרי ותָחום, ובו משתקף כל מהלך הדיון ברומן.

עגנון יוצר מסַפר חכם ורב-מחשבות, המעלה ברומן שתי השקפות-עולם קוטביות: "אמצע" ו"בינוני":

"בינוני" – משמעו: השקפה, אשר לפיה הדמויות מוגבלות ואינן מתעלות להתנהגות ערכית שלמה; קרי, הדמויות לקויות.

"אמצע" – משמעו: התחמקות ובינוניות של המסַפר, שאינו מאמין בקיום ערכים בעולם. מסקנת הדיון היא החשש, שהאפשרות התקֵפה היא האחרונה.

תארנים: *ספרות, ארוס, בינריות.*

מילות מפתח: *זווית-ראייה, אכילה, אֵרוס, מסחר, בִּינריות, פְּנים, חוץ, אמצע, בינוניות.*

* המאמר – בעקבות הרצאה בכנס: ארבעים שנה למתן פרס נובל לעגנון – אוניברסיטת חיפה 23.3.2006.

פתיחה

להלן נדון בשורשים הפסיכולוגיים של 'סיפור פשוט', על הרקע החברתי – מחד גיסא, ועל הרקע האגדי – מאידך גיסא.

ממה נובע הכשל של האהבה ושל המימוש העצמי ברומן זה של עגנון – הן אצל הדמויות, הן בהגות, שמעלה המחבר כרקע לדמויות: האם מן הבסיס הפסיכולוגי? ושמא מן הבסיס החברתי? האם מתובנה, כי נסים מעין אלה של האהבה אינם מתרחשים בעולם היהודי, וכי העל-טבעי היהודי שונה ביסודו מהנוצרי – מחד גיסא, ומהפגני – מאידך גיסא? ושמא מתובנה, כי נסים מעין אלה של האהבה אינם מתרחשים כלל, והעיון בעל-טבעי מלמדנו לא על התרחשותם, אלא על אי-התרחשותם בכל מערכת, שהמחבר צופה בה או מדמיין אותה לעצמו?

עגנון יוצר מְסַפֵּר חכם ורב-מחשבות: שום אפשרות אינה נסתרת ממנו, והוא, בדרכים אירוניות – בעיקר, מביא תובנות אלה שלו לדיון.

מסקנותיו הן רב-משמעיות, דרכיו – אירוניות: ספק אירוניה של הקומי, ספק אירוניה של הטרגי. דרכים אלה תיבדקנה כאן – מתוך רצון להבהיר את עמדת המחבר, העומד מאחורי מסַפרו.

שתי השקפות-העולם האפשריות האפשריות כאן הן גם קוטביות:

בדיון הן מכונות: "אמצע" ו"בינוני":

"בינוני" – משמעו: מוגבלות של הדמויות, שאינן מתעלות להתנהגות ערכית שלמה, ו"אמצע" – משמעו: התחמקות של המסַפר או בינוניות שלו – קרי, אי-רצונו או אי-יכולתו להגיע לשיפוט ערכי שלם של דמויותיו, להצגת אידאל שלהן או להעמדת אידאל בפניהן.

הדיון יעלה את כל האפשרויות, שמכיר עורך הדיון. מסקנת הדיון היא החשש, שמא האפשרות הַתְּקֵפָה לגבי הרומן היא זו האחרונה המוצגת כאן.

הרבה מאוד עסקה הביקורת ב'סיפור פשוט', ובדין:

יצירה זו – ממיטב יצירת עגנון היא, ובכך היא שייכת לקלסיקה של הספרות העברית החדשה. הרבה נדון הנושא החברתי שברומן:[1]

לפנינו תיאור המשפחה היהודית, העוברת מן הדבק האמוני – אל הדבק הכלכלי, וההתפוררות כבר נושפת בעורפה, שכן אלוהי הממון – יומו קצר: גם הוא תואר כבר מראשית הביקורת על הרומן, אם כי לא מזווית-הראייה שתוצג כאן. תיאור האירוניה המרה, המופנית ברומן זה של עגנון, כמעט במידה שווה, אל כל תורה חברתית באופנה של שלהי המאה התשע-עשרה במזרח-אירופה – גם הוא חזר ותואר בשפע עצום בביקורת, העשירה והחכמה ברובה, שנכתבה על רומן זה מזוויות-מבט שונות ומגוונות.[2]

---

1. תיאור העיירה היהודית המתפוררת בגליציה של שלהי המאה התשע-עשרה וסף המאה העשרים; אם כי כבר דב סדן, באחת התגובות הראשונות, שנכתבו על 'סיפור פשוט', במאמרו "מבית לפשטות" (תרצ"ו) – הבחין היטב, שהחברתיות של עגנון אינה כזו של יוצרים עבריים אחרים, וההתפוררות של עגנון מובאת ממקום אחר, לא מקומם של פייארמן ואברמסון או חגזר; קרי, היא אינה דומה לזו שביצירת ברנר או שביצירת גנסין.

2. להלן הכיוונים המרכזיים בביקורת הרומן: הציונות והסוציאליזם הם כיסוי דל ומס-שפתיים לסתמיות של שגרת היומיום, ההולכת וכלה בחייו של כל אדם ואדם; גם התאור הפסיכולוגי כבר תואר: עולם החלומות של הירשל, הדימוי העצמי – לעומת המימוש העצמי; קשריו למשפחת אמו, קשריו למשפחת אביו וקשריו לדמויות האחרות ברומן; הצמחונות של האיש עגנון והקרנתה על הדמויות שברומן בהקשרים פסיכולוגיים, מהופעת הצמחונות ברומן – ועד הופעת הקרניבוריות בו.

כבר זיוה שמיר, באסופת המאמרים: 'מבעד לפשטות – על "סיפור פשוט" של ש"י עגנון בראי הביקורת', סיכמה – יחד עם שני עורכי האסופה האחרים: דן לאור ועוזי שביט – את ההיבטים המחקריים השונים על הרומן; היא אף הגדילה לעשות במאמרה, המסכם את האסופה, "שבעים פנים לפשטות".[3]

היא הראתה שם היטב את ריבוי-הפנים של רומן זה, את הביקורת, ההולכת, כל אחת לשיטתה, אַחַר פן זה או אחר של היצירה, ואת הניגודים הפנימיים הרבים – כשיטת-עבודה של עגנון. היא אף קרובה שם להנחה, הפותחת את העיון הנוכחי, שאני מנסה לבסס כאן, כי "דרך האמצע" של ההימלטות ממחויבות – מאפיינת את כותב הרומן, אבל היא סוטה ממנה לעֵבר ההנחה הבטוחה יותר, כי שמא יש לעגנון ביצירתו זו סודות מיסטיים וקבליים, וכי דרך הבינוניות של הדמויות אינה דרך האמצע של המספר – רמז אירוני, כי "לא לעולם חוסן".[4]

לעומת זאת, עיוננו שלהלן מהווה כל-כולו ניסיון לבסס את ההבנה, כי "דרך האמצע" של עגנון – כזו היא, וכי הסופר אינו הולך לשום מקום אחר. על הבינוניות של דמויותיו הוא פורש את דרך האמצע – עד ללא מוצא.

על כל חקר היצירה העשיר, שמאמר זה בא, כאמור, להרחיבו לכיוון חדש – לא ייכתב כאן, ויוזכרו רק המחקרים, הקרובים למהלך הדיון המוצג בזה. קרבת הזמן שבין תקופת עליית הפסיכואנליזה ובין כתיבת רומן זה – תרמה לא מעט לעצמת העיון הפסיכולוגי ברומן, כשם שתרמה לכך גם נטייתו האישית של עגנון אל הפסיכולוגיה.

בכך היטיב לדון גרשון שקד – במאמרו המקיף על סיפור פשוט, "בת המלך וסעודת האם":

באותו מאמר, בן שנות השבעים, יוצא שקד מתוך ההבחנה, האופנתית אז, בין הרומן ובין הרומנסה, כפי שהוא מתאר אותם במושגיו, בין היצירה, המושתתת על מציאות, ובין היצירה, המושתתת על דמיון. מסקנתו היא, שעגנון משתמש במוטיבים רומנסיים – כדי לתאר – תיאור פסיכולוגי כלל-אנושי, את העולם הארוטי של הירשל, שלעולם לא יתממש.[5]

כאמור, מנקודת-מבט זו מתפרש הדיון להלן:

ייעשה כאן מאמץ להרחיב אותה ולבסס אותה – מֵעֵבר למה שעשה שקד בזמנו, ולְמַה שעשו הקרובים לה, שמחקריהם מצוינים ונדונים כאן.

השאלה – כפולה תהיה:

הראשונה, האם מסתכם הסיפור בניתוח של עולם יהודי, המתוח בין היבט חברתי על עולם זה לבין היבט פסיכולוגי עליו, ומה ממשותו של מגוון האפשרויות, העומדות, לכאורה, בפני הדמויות?

השאלה השנייה: האם אפשר, שבעולם היהודי, או אפילו בעולם ההווה שהמחבר מכיר – יתקיימו "כוחות [---] הפורצים את גבולות הזמן והמקום"?[6] האומנם אלה כוחות "נפשיים"?

---

3. וראה: "שבעים פנים לפשטות", בתוך מבעד לפשטות, עמ' 189-233.

4. כך, למשל, היא מגיעה מהקביעה, כי: "לפנינו סיפור היברידי, ברייתי-כלאיים ואריג שעטנז, המשנה את פניו ואת מהותו לאורך רצף הטקסט"(עמ' 199) – אל המסקנה, כי: "תקוותי היא שהעוסקים בחקר תורת הסוד והמסתורין ובחקר החסידות אכן יתנו דעתם לסיפור פשוט-מורכב זה, וינסו כוחם בחישוף סודותיו המרובים" (עמ' 200).

5. כך כותב שקד: "הרומאן מואר באור עולם-הדמיון, שלשונו היא לשון הפיוט, ובאור זה אין הירשל ובלומה אלא גלגולים אנושיים של כוחות על-אנושיים. הירשל אינו מוּנָע בכוח דחף ארוטי ומנוע בכוח מוסכמות חברתיות, אלא הוא גלגולו של אֲרוס, כשם שהיא גלגולה של האהובה הנצחית שאין להגיע אליה לעולם [---] בן הסוחרים והשפחה היתומה חובשים אמנם מסווה חברתי, אבל מאחורי מסווה זה מסתתרים כוחות נפשיים נעלמים הפורצים את גבולות הזמן והמקום של העיירה הקטנה." ('אמנות הסיפור..', עמ' 218).

6. שקד, שם, שם.

האומנם אלה כוחות שמקורם יהודי? או: האומנם יכול להיות אביר קדוש יהודי? האומנם יכול להיות אביר קדוש בכלל?

כאמור, מסקנת דרך "האמצע", שהדיון מגיע אליה בסיומו, היא, כי המחבר אינו מכיר כלל בקיום אפשרות כזו: הוא כופה על דמויותיו את הבינוניות, כי זו דרכו.

זווית-הראייה

אמנות הסיפור של עגנון, כפשוטה, היא אמנות של מסַפר סיפורים. לנוכחות של זווית-הראייה קיימת משמעות עליונה, שכן היא משויכת, עקרונית, למעין "בעל הסיפור", המוצג כמי שיודע יֶדַע מסוים, ורוצה לשתף, במידה מסוימת, את קוראו/שומעו בידע זה. הידע הוא מורכב, והוא קשור בכל מה שקיים בסיפור:

ההתרחשות העובדתית וגם הערכתה; נקיטת עמדה לגבי כל מה שקשור בדמויות – שמותיהן, מראיהן, אופין, ערכן, מחשבותיהן הגלויות, תת-המודע שלהן, התנהגותן והצפוי להן.

מחד גיסא, לא ברור, שהמסַפר יודע הכול, אך המסר שמועבר לקורא הוא, שהוא יודע די בכל התחומים, אשר הרומן מתנהל בהם – כדי לנהל את העולם שהוא מסַפר: מאידך גיסא, מסיבות שונות, אין המסַפר רוצה או אינו יכול למסור ידע זה כפשוטו:

שמא אם יסופר העולם במישרין, תהיה זו מסה; ייתכן, שיהיו דברי חכמה, אבל לא יהיה הסיפור; שמא המסר עגום – מכדי שייאמר כפשוטו, במישרין, ואפשר, שהוא מצריך תיאור עקיף – כדי לרככו, כדי להקל על הקורא, ואולי גם כדי להקל על המסַפר עצמו; שמא בגלל המסר – אין טעם בסיפור עצמו, או, חלילה, בחיים עצמם, והסיפור המחוכם, רב-זוויות-הראייה ולכן גם רב-הממדים, הוא הכרחי – כדי לעשות את החיים כדאיים – בחינת: לא רק המטרה קובעת, אלא גם הדרך אליה; אפשר, שהמסר הוא פגיעה במנהל העולם: או שהמסר מעלה אפשרות, שהוא אינו קיים, או שהמסר מעלה אפשרות, שדרכיו אינן טובות על-פי קני-המידה של בן-אנוש. ואפשר, כמובן, שזווית-הראייה היא עיבוי סימבוליסטי, ערפול – לצורך עיבוי המחשבה של הקורא, ואמירה, המאפשרת לו להתייחס בצורות שונות אל הנאמר; למשל, בבחינת טקסט פתוח.

במשמעות ידע זה של מסַפרו של עגנון (ושל עגנון המציץ מעבר לכתפו), ובדרך להעריכו – בא הדיון לעסוק להלן:

המאמר מורכב מרבדים שונים, שהועלו בשאלות הפתיחה שבמבוא.

לקראת סיומו – ייעשה מאמץ לרכזם יחד, לענות על שאלת כוונותיו של המספר ולהעריכן.

הכוונה כאן היא להגיע למסקנה, שעגנון מערפל את דרכי הסיפר ומסבך אותן זו בזו כדרך של אמצע – דרך של סיבוך אפשרויות הפתרון זו בזו – כדי להימנע מאמירה מחייבת על התנהלות העולם. בכך עומדים המסַפר והמחבר שמאחוריו – באותו מקום מגונה של הדמויות: אי-האפשרות לפתור, אי האפשרות לדבוק במסקנה מחייבת.

עגנון מרבה להשתמש במסַפֵּר טכניקות כדי ליצור מורכב בעייתי זה, שבו מדובר כאן:

שתי הטכניקות העיקריות: דיבור משולב ודיבור סמוי – כרוכות זו בזו:

הוא מדבר אל קוראו **על** הדמויות, והוא מדבר **אל** הדמויות, וכל זאת – תוך שהוא מציג את התנהלותן, את דיבורן, ובעיקר – את מחשבותיהן; במהלך התיאור הוא עובר, ברצף אחד, מדבריו – אל דבריהן, ממחשבותיו – אל מחשבותיהן, או להפך.

כך קורה, שהוא מדבר בקולו את מחשבות הדמויות ואת הנורמות שלהן;

כך קורה, שהוא מתאר ברצף לשוני אחד את השיפוט של הדמות את הדמות האחרת, או את סביבתה, או את העולם, וגם את השיפוט שלו לגבי נורמות אלה של הדמות.

בפער הזה, ב"רווח" הזה, שבין הקול של המסַפר לבין המחשבות של הדמות, או שבין התודעות של המסַפר ובין התודעות של הדמויות, המובאות, כאילו בקול אחד, ברצף לשוני אחד – נמצא העיבוי העיקרי של הסיפור; נמצאת רב-המשמעות שלו.

מכיוון שהמעברים שבין המסַפר לבין הדמויות אינם חד-משמעיים וחדים, נשאר הקורא תוהה: לְמַה בדיוק התכוון המסַפר?

מתבטא כאן גם הפער, שבו קיימת תודעת המחבר של הרומן, קרי, תודעת הקומפוזיציה, שיכולה להיות מֵעֵבר לסמכותו של המסַפר, שכן הקורא מעריך, שמא הקול של המסַפר אירוני הוא, אומר דבר ודבר שונה ממנו, או, אפילו, דבר וניגודו –בנשימה אחת. הקורא תוהה מהי משמעות המתח, מהי משמעות הערפול.

זווית-הראייה, המתוספת לזוויות-הראייה של הדמויות – זו של המחבר, באה אפוא לחזק את הקומפוזיציה של הסיפור; היא באה לתת לערפול תוקף אומנותי מוסיף, תורם – בחינת: מועט המחזיק את המרובה, על-ידי זה שהוא מרמז עליו.

כדי להבליט את רישומן – נותן אותן המחבר בהבלטה בדברי הפתיחה שלו ובדברי הסיום; בעיקר בשילוב זווית-הראייה של "אלוקים בשמים":

בפסקת הפתיחה – "אלוקים בשמים" ידע את מכאוביה של מירל האלמנה, אִמה של בלומה נאכט, ולקח אותה אליו, לשמים.

בלב הקורא עולה התמיהה, אם אמירה זו אומרת הכול, ואם אינה סותרת את עצמה, שכן, האין זה אותו "אלוקים בשמים", שאחראי למכאוביה של מירל האלמנה, שלא נאמר, כי באו לה בדין? אם כן, מדוע התערבותו לטובתה, כביכול, מתבטאת בכך שלקח אותה אליו? מדוע לא גאל אותה מייסוריה בדרך אחרת, אנושית, בעולם הראליסטי, שבו עתיד הרומן כולו להתנהל מפסקת הפתיחה והלאה?

הנה הפתיחה אומרת הרבה, מציגה מסַפר שולט, אבל מגניבה בשילוב זוויות-המבט תולעת אל לב התפוח ופותחת פתח רב-משמעי לכיוונים רבים, שעשויים אף לסתור זה את זה.

בפסקת הסיום "קובר" המסַפר את המשפחה הקטנה, הבורגנית – בכך שהוא מכריז, כי תמו מעשה הירשל ומעשה מינה, אבל משאיר את בלומה, הגיבורה האנטגוניסטית, לדיון נוסף, כביכול:

בלומה זו נשארת לאורך הרומן דמות עמומה, לא מובנת, ספק – נחותה, ספק – נעלה, ספק – פוגעת, ספק – נפגעת. היא אינה מגיעה לרמת הבהירות של הזוג, אשר השתכנה בביתו: עקביה מזל ותרצה, אשתו, שסיפורו סופַּר בפרטי-פרטים ב"בדמי ימיה". (כדאי להדגיש, שגם בסיפורם של תרצה ומזל עקביה שוכנת תולעת האירוניה של המחבר, אבל זהו נושא לדיון בפני עצמו). מבחינה זו יכול היה להיות 'סיפור פשוט' – המשך של "בדמי ימיה", ולא היא:

ענייניהם של בני הזוג, גיבורי "בדמי ימיה", אינם מפורטים כאן, והם אינם נחלצים לעזרה. סיפורה של בלומה נשאר תמוה ופתוח, לצד סיפורי דמויות-משנה אחרות, שחלקן מוזכר על-ידי המסַפר גם בפסקת הסיום.

ושוב, הפנייה אל "אלוקים בשמים", שיודע, מתי יסופר סיפורם של אלה – משאירה את הסיום, כשהוא תמיד פתוח. מסתבר, כי מה שיודע "אלוקים בשמים" – לא רק שאינו ידוע לבני-אדם,

אלא, יתרה מזו – אינו מובן על-ידם. התמיהה נשארת תמיהה. ואם פרשנותו של המסַפר (והמחבר שבגבו) בפסקת הסיום המסכמת אינה מספקת, שמא כל פרשנות אחרת, שהובאה במהלך הסיפור – גם היא אינה מספקת, אעפ״י שבמקומה, בפסקתה, נראתה אותה פסקה ברורה למסַפר ולקורא אותה?

כך שוכנות הפרשנויות השונות לרומן, זו החברתית, זו הפסיכולוגית, זו הרומנטית הכללית, הארכיטיפית, ואולי פרשנויות אחרות גם כן, זו לצד זו, באופן שהוא גם מפרה, אך גם מערפל.

פְּנִים וחוץ

עבודה מרשימה ערך גרשון שקד במערכת המוטיבים של ׳סיפור פשוט׳, אלא חוששני, ששכח מוטיב מהותי אחד:

בדרך כלל, שִׂכְחָה מתבטאת בפרטים: מונים את הגדולים, ושוכחים את הקטנים, אבל כאן הַשְׂכְחָה של שקד ושל רוב מפרשי הסיפור, שקדמו לשקד ושבאו אחריו, היא של המוטיב הגדול, שאפשר לקרוא לו ״מוטיב מסגרת״, ובו כלולים האחרים, שתוארו, כאמור, היטב בידיהם.

זהו המוטיב הדואלי, או שמא הבינרי: פנים וחוץ.

מי שבאה, למעלה מעשרים וחמש שנים אחרי שקד, למלא פרצה גדולה זו, היא חיה שחם – במאמרה המקיף: ״משני עברי כפות המנעול – על דיאלקטיקה של פנים וחוץ ב׳סיפור פשוט׳ לעגנון.[7]

הדברים להלן מתייחסים להבחנותיה וממשיכים אותן.

הנה, להלן כמה מביטוייה של הבינריות: פנים-חוץ, שחלק מרשים ממנה מובא אצל חיה שחם (בית וחדר, שם, 197-201; עיר ופריפריה, שם, עמ׳ 201-205; דיאלקטיקה של הרמוניה ודיסהרמוניה, שם, 206-210), ואוסיף עליהם: חדר בתוכו של בית; בית ומה שמחוצה לו – בעיקר רחובותיה של עיר; עיר והיער סביבה; העיר והכפר (אם כי, גם בכפר ישנם בתים, ולהם – פנים וחוץ, וחלק ממערך המוטיבים פנים-חוץ נמצא כולו בתוך הכפר); גוף ונפש; מה שמחוץ לגוף ומה שבתוכו – אוכל ועיכול האוכל בגוף; לב ופה – בחינת: לבא לפומא לא גלי, או שמא כן; התנהלות היומיום ועולם החלומות, שעגנון כל כך אוהבו, וגם כאן הוא מופיע; גלוי ונסתר; יום ולילה; מים (גשם) ואדמה (אשר בה נספג הגשם); מה שנגלה בקמטי הפנים, ומה שנסתר בהם; חלון פתוח וחלון סגור; מכתב פתוח ומכתב סגור; תוכה של הרכבת ומחוצה לה; סוד וגילויו, וכן אולי דוגמאות נוספות רבות מאוד, שמצויות כמוטיבים ברצף העלילה, וכמוטיבים – גם משרתות את המהלך הגלוי של העלילה. הן ניתנות להתפרש גם פירוש סמלי, המוסיף בעצמו על התיאור הגלוי, בדרך של הרחבה, של העמקה או של סתירה.

מבחינת היחסים הבין-אישיים, שהקשר הרומנטי הוא שיאם ומיצוים, נקראות הדמויות לצאת ולהיכנס, לעבור ממערכת – למערכת, מחוץ – לפנים, וכל זאת – כדי לממש את חלומותיהן הנסתרים, כדי להיות מה שעדיין לא מימשו. הן נקראות על-ידי עצמן, הן נקראות על ידי מהלך המקרים, שהוא ספק גילוי של השגחה, ספק מקריות לשמה, הן נקראות על-ידי הסמכות המשפחתית, הן נקראות על-ידי המסורת. המסחר הוא דרך אחת לצאת ולהיכנס, וְהָאֲרוֹס הוא דרך אחרת, לפעמים – משלימה, לפעמים – נוגדת.

---

7. **דפים – למחקר בספרות**, 12.

המרחב מנוצל כאן בצורה מרשימה מאוד לתאר את הקיום.

השפה הספרותית יוצרת מרקם סמלי של מלאכת-הקיום – מכלול ההתנסויות של בני-אדם בחייהם, ומכלול ניסיונותיהם לצאת ממה שנדחקו לתוכו ולרכוש מעמד לעצמם.

דרך אחרת להכניס ולהוציא, וגם להיכנס ולצאת, היא דרך האכילה.

לדרך זו מקדיש שקד, ובצדק, את כותרת מאמרו,[8] ואותה מפרשים פרשנים פסיכולוגיים, פירוש פרוידיאני בעיקר. גם הוא נקרא אמין ומשכנע – כסובלימציה של התקשרות עם העולם, כסובלימציה ארוטית, למשל. לאורך כל הרומן עוסקות הדמויות באכילה; עוסקות – כלכלית, עוסקות – חברתית ועוסקות – אישית.

כאמור, האכילה היא תמיד פעילות חברתית, אך יש בה גם צד אישי מאוד, אינטימי וארוטי: האכילה היא הבסיס לכל ההתנהלות הכלכלית, ולכן גם – החברתית, של המערכת, המתוארת בעיר שבוש, וכל קיומה של משפחת הסוחרים האחת, משפחתו של הירשל, וגם של המשפחה האחרת, המתקשרת בה על-ידי הנישואין, משפחת צימליך, היא מסחר במוצרי מזון: ללא אכילה – לא קיימת המכולת של צירל ושל מאיר-ברוך; ללא האכילה – לא היה מאיר-ברוך מתקשר עם בתו של מעסיקו, יורש את חנותו ומחזק את הבסיס הכלכלי של המשפחה; ללא האכילה – אין גדליה צימליך מתעשר ומגיע למעמדו בחיים, וללא האכילה לא היה מגיע לעצם האפשרות להתקשר במשפחה, שכבר מבוססת מדור קודם, משפחתם של צירל ושל מאיר-ברוך. המועדון הציוני מבוסס על אכילה, וגם המועדון הסוציאליסטי. וזהו עוד בסיס לדמיון הבסיסי-הפנימי שביניהם, מעֵבר לַשׂוֹנְי החיצוני, לכאורה.

קשרי הדמויות בעיירה, החברים המתקשרים זה עם זה – מתנהלים תוך כדי אכילה בכל מקום ומקום. ללא האכילה – לא היו הירשל ומינה נפגשים, וללא האכילה – לא היו השידוכים ביניהם, המקריים, או לא מקריים, קורים.

פירוט מוצרי האוכל הוא נושא לשיחה, נושא למפגשים, אבל גם כלי בידי המסַפר להמשיל אפיונים של דמויות ומערכות יחסים שביניהן. האכילה היא הפיסיס של הדמויות, ולכן גם מאפיינת של בריאותן הגופנית, ובטובתן או שלא בטובתן – גם של בריאותן הנפשית:

רזונו של הירשל הוא מצב קיומי ונפשי אחד, והשמנתו מאפיינת מצב קיומי ונפשי אחר; ולמרבה הפלא, לא ברור, מהי כאן הסיבה ומהי התוצאה – הפיסיס או הנפש.

מינה אוכלת או שאינה אוכלת, ובלומה נאכט – עַל-כך דומני שלא נכתב – אינה עוסקת באכילה בעצמה, אלא מכינה אוכל לאחרים, מַאֲכילה בלבד; וגם זאת – רק בתחילת הרומן, באותן עוגיות מפורסמות שלה, שאליהן מתגעגע הירשל, מטונימית.

בלומה היא דמות קשה ומופרשת משאר הדמויות, ספק – בכפייה, ספק – מרצונה, ספק – מעליונות, ספק – מנחיתות. כאמור, היא אינה אוכלת, אלא מאכילה.

לעומתה, דמות האנטגוניסט שלה, היא דמותה של צירל, שאינה מכינה אוכל, אבל עוסקת באוכל עיסוק אינטנסיבי.

מינה, דמות חסרה אישיות עצמאית, אוכלת, אם אינה מאכילה.

טקסי האכילה הם טקסים חברתיים לכל דבר, וכל פעילות חברתית ראויה לשמה מתנהלת באמצעותם. הם קובעים את ההיררכיה החברתית, את ההבדלים בין המינים ובין הגילים השונים. מֵעבר לכך, הם בולמים כל שינוי ראוי לשמו, שכן יש בהם תובענות מנטרלת. העיסוק

8. "בת המלך וסעודת האם", **אמנות הסיפור של עגנון**, ראה עמ' 220 ואילך.

באכילה הוא תובעני, ואינו מאפשר לשום שינוי – להתבצע. לאכילה יש דרישות, ויש לוח-זמנים משלה, והוא הטקס הגלוי, אשר הכול סובב סביבו. אם צירל מחליטה לעגן את מינה במערכת האכילה שלה, ובלומה אינה עומדת על זכותה להכין אוכל משל עצמה, לתרום למערכת האכילה על-ידי הקמת "ביתי", מרכז עצמאי משלה לאכילה ולהאכלה, כי אז נחרץ בכך דין יחסיהם של הירשל ושל בלומה בעודם באבם.

והנה דוגמה:

במספר דרכים אירוניות מתאר המסַפר את קיבעונם של הורי הירשל:

אפיזודה אירונית כזו, אחת – מרבות, היא תיאור ברוך-מאיר והירשל, היושבים תחת אליל הכסף, סוגדים לו, מוגנים לתפיסתם, ומקובעים על-ידו לתמיד. וזו, המצוטטת כאן להלן, אכן קשורה במערכת המוטיבים של חוץ – פנים, ושל האכילה – כמונעת יציאה, כמונעת הליכה אל החוץ:

> "אין לך נאה מישיבת לילה בחנות בשעה שמעותיך מונחות לפניך. אתה מצרף דינר לדינר וזוקפם בצדי השולחן ורואה ומרגיש שהגעת למקום שביקשת. באותה שעה יוצאים זוגות זוגות ועוברים על פתחי חנותך ומרפישים עצמם זה לפני זה. אם בעל אזנים אתה שומע לבם מפסיעותיהם. אוי, כמה לילות הם מתייגעים וכמה לילות עתידים הם להתייגע ולילך [---] באותה שעה אתה יושב עם צירל אשתך בחנותך וריח תאנים וצמוקים וקנמון בא אליך. בבואה דבבואה של שמש אחרת נשתירה בפירות אלה, אפילו הם טמונים בתיבה מרגישים בחמימותה. צירל וברוך יושבים כאחד ושותקים כשאזניהם נטויות. מה ראו שהטו אזניהם פתאום, שמא קול הברה שמעו מקול שירת נוטעים ונוטעות, או שמא בת קול של נשיקה שנשק רֵעַ את ארוסתו תחת התאנה... (עמ' צא)"

אפיזודה זו כבר נבחרה, ובצדק, על-ידי מפרשים רבים של עגנון – כמסמלת את מעמדם של בני הזוג ומה שהם מייצגים, וביניהם, ניצה בן-דב וחיה שחם – בעבודותיהן המוזכרות כאן.

הדברים שלהלן הם בנוסף לפרשנות הקודמת: הכסף הוא ערך לעצמו. זהו ערך הישיבה. זהו ממש גם ערך האכילה.

מה משמעותו?

ריחוק מן העולם החי, העולם האמיתי. זה קיים רק כבבואה של בבואה. הציונות והרומנטיקה נמצאות בעולמם של שני אלה רק כמימזיס של מימזיס, ונתגלגלו בכסף, ניגוד מצמית שלהם. לא נוטעים ולא נוטעות, לא נשיקה. כל אלה – נמצאים בחוץ. והם נמצאים בפנים. כל אלה בתנועה, ואילו הם – בקיבעון. ואפילו האכילה עצמה קיימת כאן במרומז, קיים רק מימזיס שלה, שכן אין זו אכילה ישירה, אלא ריח הפירות שמונחים בחנות – כדי שיימכרו לאכילה. וחשוב לברר, אם הציונות או האהבה, סוגים אחרים של תנועה, המיוחסים לדמויות אחרות, הנמצאות מחוץ לעולם, המוצג במישרין ברומן, אכן קיימים "שם"?

מתוך קריאה ברומן עד סופו – ספק, אם אמנם אלה קיימים למען מישהו.

על כך – בהמשך הדיון.

שניים בולטים אינם נמצאים במערכת זו של האכילה ובקיבעון שלה:

שני דודיו של הירשל. שניהם הקרובים לו ביותר, לאחר הוריו, אינם משתתפים בה. אלה – דמויות סמליות. הם מוזכרים על-ידי המסַפר, בעיקר – כמופיעים בתודעת הדמויות האחרות,

ואינם מופיעים, הופעה ישירה, במהלך העלילה: האחד הוא אחי-אמו המפורסם, הדוד שהשתגע; השני הוא אחי-אביו המפורסם פחות.

על האחד נכתב הרבה, וכבר הוזכר גם כאן. כאמור, זהו אחי-אמו. מזווית-הראייה של המערכת החברתית התקנית – דודו הצמחוני של הירשל, זה שיצא מדעתו, לא היה קַיים במערכת האכילה מלכתחילה, שֶׁכֵּן הוא לא קִיים את טקסי האכילה המתחייבים. הוא יכול לנוע, מכיוון שהוא אינו קשור במערכת. יציאתו ליער, עמידתו מחוץ לתחום – מתבצעת כבר בעצם היותו צמחוני. הטירוף, בין הוא אמיתי בין הוא מחאתי, בין הוא רק דימוי יוצא-דופן בעיני הנורמה, הוא סיכום של הַשׁוֹנוּת. יש לשים לב, שהַשׁוֹנוּת, גם אצל דמות זו, מתבטאת ביחסה לאכילה:

הדוד מטיל צל כבד על המשפחה. התנהלותו נתפסת על-ידי בני-משפחתו – כמימוש אפשרי של קללה חסידית-מיסטית, שמתקיימת או לא מתקיימת במשפחה. הרבה עושים בני משפחתו, ולא פחות עשו פרשני-הרומן השונים, לדרוש שיגעון זה של הדוד, ויחסו אל שיגעונו של הירשל: האם אלה שיגעונות דומים או שונים וכו'.

בדבר אחד ברורה שׁוֹנוּתם של שני "משוגעים" אלה: הדוד והירשל, זה מזה – ביחסם לאכילה: הראשון, הדוד, מוציא עצמו מנוהלי הכלל; השני, הירשל – גם באכילה אינו מוציא עצמו מן הכלל: הוא נזקק לכל המשתים והסעודות, שהוא מוזמן אליהם, מתגעגע על מאכליה של בלומה, ואינו נותן לבו (לפחות, לכאורה), שאמו וגם מינה אינן מבשלות, גם אם הן אוכלות ומצויות במרכזים של סעודות, כל אחת – בדרכה. חוסר שוני זה שביניהם, בין הירשל ובין הדוד, ביחסם לאוכל הוא גם השוני ביחס למין, שעולה בהרהורי הירשל על הדוד:

הירשל, כשם שהוא אוכל מה שמאכילים אותו – לכאורה, ללא נקיטת עמדה והבעת דעה משלו – כך הוא גם "אוכל מידי הוריו" בעניינים אחרים, וכשאלה נמלכים בדעתם להשיאו אישה, הרי הוא נותן הסכמתו. ואם תאמר: במקרה נישא, הרי גם מקרה זה, לכאורה, קשור בפרשת אוכל, שכן באותו משתה של חובבי ציון מתרחשת, כאילו מאליה, פרשת האירוסין שלו.

לעומת זאת, הדוד אינו נישא, ובמחשבתו של הירשל נעשה הדבר על-ידי הדוד מתוך התחכמות – כדי שלא למצוא עצמו נשוי לאישה, שאינו רוצה בה. כדבריו:

> "אמר הירשל, אומר אני דודי שפוי בדעתו היה ועשה עצמו שוטה, שאילו נהג כבריא היה אביו, היינו שמעון הירש זקני שאני קרוי על שמו, משיאו אשה שאינו אוהבה והיה מקפח כל ימיו עמה ומעמיד תולדות אנינות ונושא ונותן ומרויח ומעשיר והבריות חולקות לו כבוד. אם למראית עין הרי טוב, ואם לעצם הדבר אומר אני אוי לבו היה חלל בקרבו (עמ' קעג)."

בין השיגעון אמיתי הוא ובין לאו, הוא מלמד על אי-האפשרות או על אי-הרצון להינשא על-פי המוסכמות השגרתיות, שאהבה אין בהן. ומי שאינו אוכל – אינו נזקק למין, ומי שאינו משתתף בטקסי האכילה – אינו משתתף גם בטקס המין והפוריות – החתונה.

גם הדוד השני, אחי-האב, אינו מתקשר לא בסעודה ולא בטקס החתונה.

לכאורה, סיבותיו – שונות: אין בידו כסף לנסוע ולהגיע לחתונה, ולפיכך הוא מסתפק במשלוח שטר הדולר ועליו שיר, שכתב לכבוד יום החתונה:

> "משולם אחיו של ברוך מאיר לא הספיקו לו מעותיו כדי לבוא לחתונתו של הירשל, נטל נייר וכתב עליו שיר וחיברו לדולר בסיכה ושלחם. [---] ברוך מאיר עסוק כל ימיו, משולם פנוי רוב ימיו [---] יושב הוא לו מעוטף בנפשו ושוקל את חרוזיו ומודד תנועות ויתדות וצורר עצמו בצרור השירים. אין אתה מוצא את

שיריו לא בהמגיד ולא באוצר הספרות ולא בספרי שעשועים, אלא גנוזים הם בסל של נצרים תחת מטתו [---].

משולם, דודו של הירשל, כתב:

מנחה שלוחה מִדּוֹד / שטר כסף מארץ מרחקים / ונפשו תגיל מאד / לקרא לכם מזל טוב ממעמקים / ותיטב לכם משתה ורקוד / ושלחו לי גם ממתקים.״ (עמ׳ קמח-קמט)

דוד זה לא השתגע, ולא פרש מן הנשים, ולא קולַל ואינו מקלל ואינו מסמל קללה של משפחה, ולכן גם אינו משמש דמות בפיה של ביקורת הסיפור, אבל הוא מתאים מאוד לדמות הדוד האחר, המטורף, שגם הוא אינו מופיע בסיפור, ולוּ גם מסיבות אחרות: הוא מופיע, כאמור, בתודעת הדמויות. כשהירשל משלים, לבסוף, עם חייו ואוהב את בנו השני, מסתבר לו, שאפילו שירים כשירי דודו זה אינו יודע לכתוב לבנו. דוד זה, המשורר הקבצן, נרמז כקשור בציונות. לדוד זה הקדישה ניצה בן-דב פרק גדול בספרה המעניין על עגנון, ׳אהבות לא שמחות׳, שבו היא מבחינה באופיו האנטיתטי להירשל (בן-דב, עמ׳ 216-230).

שאלות רבות נשארות פתוחות באפיונם העקיף וגם המצומצם, יחסית, של שני הדודים – וודאי מצומצם אפיונו של אחי האב, ברוך-מאיר. כולן בעלות אופי של ״מה הן עצמן היו אומרות, לוּ היו מופיעות בעלילה, הופעה ישירה?״ האם אחי-האם היה באמת מתגלה כמשוגע? האם אחי-האב היה אומר: לא הגעתי, משום שאחי העשיר לא שלח לי כרטיס לחתונת בנו? או שמא היה אומר: לא רציתי להגיע לחתונה, ואני שמח על שנמצא לי תירוץ, ולא הסתייע בידי? או אולי היו אומרים דברים אחרים, שגם הם אפשריים.

סופרים רבים בונים ביצירותיהם דמויות, שאינן מופיעות במישור של הדמויות האחרות, אלא במישור מופשט כלשהו – כמו דמיונן או כמו זיכרונן, ועדיין דמויות מופשטות אלה הן בעלות אופי ברור, יציב, אמין, לפעמים כמו זה של הדמויות הנוכחות, ולפעמים אפילו הן יציבות יותר מן הדמויות הפועלות. (כזהו, למשל, חנוך חפץ ברומן ׳שכול וכשלון׳ של ברנר, המופיע רק בתודעת הדמויות החיות, ואין יציב ועקשן ממנו.)

עגנון הכיר בוודאי תחבולות כאלה, ולא השתמש בהן:

שמא זוהי בחירתו, להשאיר את העמימות כערך ביצירתו? שמא זו בחירתו – לאפשר את הפרשנויות המקובלות, החברתיות, הפסיכואנליטיות ודומותיהן, אך להשאיר גם פתח לפרשנויות שונות מאוד – כמו, למשל, כפירה עקרונית בעצם יכולת ההצלחה של היהודי, או, שמא, כפירה עקרונית בעצם יכולת ההצלחה של האדם בן-זמנו באשר הוא?

השאלה, שנשארת פתוחה, צריכה, קודם-כל, להישאר בתודעת הקורא המפרש – כשאלה עומדת. בכל אופן, שני הדודים, שני האחים האנטיתטיים, אינם מצליחים בחיים:

ניצה בן-דב רואה את הדוד משולם, אחי-האב, כאנטיתזה לדמותו של הירשל, בין השאר גם בשל הנטייה הציונית שלו, המתקשרת בנטייתו הפיוטית – שתי אפשרויות, שלדבריה, נשארו אפשרויות לא-מנוצלות באופיו של הירשל (ראה, שם, עמ׳ 221-222).

אגב, מתוך שלוש הפעמים החטופות, אשר הדוד משולם מופיע בהן בתודעת הדמויות הנזכרות בו, אחת מהן היא קישורו לבן הבכור של הירשל ומינה, הנקרא משולם על שם הדוד (׳סיפור פשוט׳, עמ׳ רסז). שם מציין המסַפר, שבהירשל אין ניצוץ מאותו דוד, משולם, שהילד נקרא על שמו.

מעבר לכל מאפייניו, שחלקם מצוין על-ידי ניצה בן-דב, הוא בראש ובראשונה דמות של לא-יוצלח. בזה הוא דומה לדוד האחר, אחי-האם, שמסתבר במהלך העלילה, כי הוא, קודם-כל, משוגע כפשוטו של המושג, אדם לא שפוי.

אם כן, אחי-האם הוא מטורף פשוט, ולא עילוי, שאינו רוצה לקחת חלק בהתנהלות החיים הזעיר-בורגניים.

כך גם הדוד האחר, אחי-האב: הוא קודם כל כישלון. גם השיר, שהוא משרבט ליום החתונה של בן –אחיו, אינו אלא פרודיה על שירה, ולא יצירה מופלגת, פיוטית, שהירשל, צריך היה, כביכול, להגיע למעלתה, ולא הגיע:

קרי, מהיבט אחר של הסיפור, גם דוד זה וגם הדוד האחר הם כישלונות, ויהא הדיון בהם אשר יהא.

אם כן, לא התנכרות לדודים אלה מצד קרוביהם, ולא התנכרות רצונית של שניהם לאורח-חיים זעיר-בורגני הפסול בעיניהם, אלא עוד כישלון לצד הכישלונות האחרים. ואולי בכישלון דווקא – דומה הירשל לדודיו, כשם שהוא והם דומים לשאר הדמויות האחרות שברומן. ביסוס תפישה זו והמשתמע ממנה הם עיקר מטרתו של המאמר הנוכחי.

הנה, גם הדמויות החריגות האחרות, אביה של בלומה ואמה, ובלומה עצמה קודם לכן – הן דמויות, שלא מצליחות בחיים. משמע, גם דמויות אחרות אלה, שאינן זוכות בזכייה הזעיר-בורגנית, זו הכלכלית ביסודה, אינן מממשות את עצמן.

לכאורה, הן יכולות לנוע תנועה חופשית: הכסף אינו כובל אותן, השגרה אינה כובלת אותן, והמוסכמות החברתיות הזעיר-בורגניות או הבורגניות, לכאורה, אף הן אינן כובלות את ידיהן. אבל מסתבר, כי בעולם, המתואר על-ידי המחבר – גם מעֵבר לתודעתו המוגבלת של הירשל – אין מקום למימוש עצמי או אחרות: אין מקום לתנועה, גם אם אינה מוגבלת על-ידי הממון, על-ידי האכילה, למשל, על-ידי הָאֵרוס שאינו לשמו או לשם האהבה. גם אז אין תנועה, כי המוסכמות החברתיות אינן מאפשרות אותה – בין במישרין, כי מי שאין לו ממון, אין לו אפשרות לנוע; בין בעקיפין, כי מי שאין לו הכרה חברתית – אין לו כוח נפשי מספיק כדי להיות הוא. ה"קללה", אם כן, אינה נובעת רק מן השגרה הזעיר-בורגנית ודומותיה. אין-האונים נמצא בתוך האדם עצמו.

אם כן, התָּלוּש הוא זה שאינו אוכל, והוא אינו עומד מול הבורגני, אלא מול החנווני. או במונחים, אשר בהם נפתח פרק זה בדיון: מי יכול להיכנס, ובעיקר, לצאת? זה שאינו אוכל, שאינו משתתף בטקסי האכילה. אבל הלא זהו הַתָּלוּש. קרי, גם הוא ללא מוצא, ממש כפי שהם אלה שוויתרו על היציאה ועל התנועה. בין מסיבה זו, בין מסיבה אחרת – אין חוץ של ממש. כולם כבולים בתוך פְּנים כזה או אחר, ללא מוצא. הפסימיות מקיפה את המערכת כולה.

האם יכול להיות אביר קדוש יהודי? האם יכול להיות אביר קדוש?

שאלת המפתח של הדיון ברומן איננה, מי צודק או מי ניצח או לצד מי נוטים המסַפר והמחבר, אלא האם הוא יכול להיות צודק, או האם יש למחבר אידאה או אידאולוגיה ברורה, "צד בויכוח", שהוא מצדד בו, ר"ל, האם על-פי הקומפוזיציה של רומן זה – יכול להיות מנצח?

כמו שכבר אמרנו קודם, מעניינים מאוד ומאלפים ניסיונותיהם של חוקרי עגנון לערוך סדר בדמויות, לקבוע מנצחים ומפסידים וסיבותיהם של ניצחונות והפסדים.

אבל, שמא, אין אפשרות להצלחה כלל?

שמא בלומה נאכט, כמו גם הירשל עצמו, הם המביאים על עצמם את הכישלון בצוותא?

ושמא אין זה כישלון, אלא המוצא הרצוי לכל אחד משניהם?

שמא העובדה, שהורי הירשל דוחפים אותו לנישואיו למינה אינה הסיבה היחידה לכך שנישואים אלה דווקא הם המתממשים אצלו?

שמא זוהי הדרך היחידה, אשר בה יכולות כל הדמויות: גם דור הבנים גם דור האבות – ללכת? אולי הדרקון אינו מובס על-ידי האביר לא מכיוון שהדמויות רעות, אלא מכיוון שבסיטואציה המסוימת המתוארת הן חסרות אונים כלפיו? שמא אין-האונים הוא עצם הווייתן היהודית או עצם הווייתן האנושית כולה? האם אין כאן אביר קדוש יהודי או אין כזה כלל? אולי זו הרוח המרה, שמַשיב המחבר על-פני יצירתו?

הבחינה, שאנו מציעים לבחון בה את הרומן לצורך המשך הדיון, היא בחינה אקזיסטנציאליסטית. האקזיסטנציאליזם אפשרי לגבי עגנון גם מכיוון שכבר היה מנשב בספרות המערב בשנות השלושים של המאה העשרים, ועגנון בוודאי הכיר גם אותו.

כיוון שעגנון מורכב מאוד בכתיבתו, ומכיוון ש׳סיפור פשוט׳ הוא הכל – להוציא משמעותה הפשוטה של כותרתו (כפי שכבר כתבה זיוה שמיר בכותרת המשעשעת, אשר בה הכתירה את הדיון ברומן) – הדיון שנערך כאן יצא נשכר, אם יצמצם עצמו להתבוננות מפורטת בעניין תָּחום אחד.

כתיבתו של עגנון ניתנת לקריאה תבניתית – דבר, שכבר הוכיחו פרשנים רבים מאוד שלו, ובהם גם פרשנים, שלא השתמשו באופן ישיר במושגי התבניתיות – הסטרוקטורליזם.

המבט יופנה כאן לעניין אחד כזה, פרשה מוגדרת ותחומה, המופיעה בראשית הרומן: פרשת חיים נאכט, אביה של בלומה, המובאת במחציתו השנייה של הפרק השלישי:

לכאורה, צריך להסביר את מקורות משפחת נאכט, את אופן היווצרה, את מהלכיה, המסתיימים באסון כפול, מות הוריה של בלומה בזה אחר זה, וסופם – התגלגלותה של בלומה לבית משפחת הורביץ, ״חציה בתורת משרתת וחציה בתורת קרובה״ (עמ׳ ע״ב).

למעשה, עגנון יוצר בפרשה זו, כמו גם בפרשנויות אחרות ברומן, מעין ״מיקרוקוסמוס״ מובנֶה לגמרי ותָחום, אשר בו משתקף כל מהלך הדיון ברומן.

כאמור, פרשה זו, מהווה, לכאורה, רקע לאפיון דמותה ומקומה של בלומה, כיצד התגלגלה ובאה לבית קרוביה, ולאותו סיפור-אהבה-לכאורה, שבין הירשל ובינה, זה שאינו עולה יפה, והיא באה במחציתו השנייה של הפרק. במחציתו הראשונה של הפרק השלישי – מתואר הירשל, בן שבע-עשרה באותו זמן, מסתובב בשיבוש, בעיקר בבית חברת-ציון, לאחר שכוונות רבות שהתכוונו בחינוכו – לא עלו יפה. אף מחצית ראשונה זו עמוסה ומורכבת, וכן גם מורכבים יחסיה עם המחצית השנייה. מה ראה המחבר להביא את סיפור מוצאה של בלומה, לאחר שהביא, בדרך שהביא, את סיפור מוצאו של הירשל, מה עוד, שגם שני סיפורים אלה, שתי פרשות אלה, אינם מובאים ברומן פעם אחת, אלא שבים ומוזכרים פעמים רבות בצורות שונות?

השוואת הדרכים השונות, שפרשות אלה באות בהן לידי ביטוי – אף היא תלמד עד כמה רב-פנים במכוון סיפור לא-פשוט זה.

נלך כאן בעקבות מבנה הפרק, ונבחן את שני חצאיו, בזה אחר זה:

במחציתו הראשונה של הפרק – מופיע בו-זמנית ההסבר האירוני, הזיגזגי ורב-הפנים, מדוע כוּנַן הירשל להיות רב, ומדוע לא כוּנַן להיות רב:

"בראשונה", אומר המסַפר, ביקשה אמו, צירל, הדמות הדומיננטית בבית, "שיהא הבן רב" (עמ' סו), ומיד לאחר מכן מופיעה הסתייגות – "לא מאהבת התורה אלא משום כפרת עוון" (שם) – לְכַפֵּר על מעשה זקן-זקנה, שֶׁבְּשָׁלוֹ קוללה, לכאורה, המשפחה, ולכן מאז בכל דור היה בה משוגע.

והנה, במהלך הַפְּסָקה חוזר המספר ואומר:

"...כשנולד הירשל ביקשו אבותיו להקדישו לתורה" (שם);

לא אמו, אלא אבותיו, ולא רב בהכרח, אלא מוקדש לתורה. ומיד לאחר מכן, מובע ספק אירוני בניהול העולם, והפעם – ככלל, כלומר, לא בלשון המדברת על אמו של הירשל, ולא בלשון, המדברת על אבותיו, אלא בלשון סתמית המדברת על "אדם":

"ברם לא כל מה שאדם מבקש לעשות מסכימים עמו מן השמים...".

ושוב מזדמנת מיד סתירה עצמית אירונית בהמשך המשפט: "כל שכן כשאין כוונתו שלמה", ר"ל, בעצם רצונם, שיהא רב או יוקדש לתורה – אין כוונת אמו או כוונת "אבותיו של הירשל" שלמה. וסיום הַפְּסָקה – במשפט הבא: "ומאחר שלא הספיקו בידה לעשות מה שביקשה עשתה מה שבידה לעשות."

והנה, שוב חזרה – לאמו של הירשל בלבד, ללא "אבותיו", והפעם – הכישלון אינו בגלל חוסר-רצון אמיתי ושלם שלה, אלא בשל מעצורים מן החוץ; והיא, נקייה לחלוטין, עושה "מה שבידה לעשות", כלומר, נעלמה האירוניה הקודמת, שייחסה כוונה לא שלמה, היינו רצון רע, ומופיעה דמותה של צירל, כדמות אנושית, שיכולתה מוגבלת – כיכולת כל בני אנוש, והיא עושה כל מה שהיא יכולה לעשות במגבלותיה הנתונות.

הקורא, השואל את עצמו, מה היתה הכוונה של הדמויות, מדוע קרה מה שקרה, מי אחראי, או מי "אשם" במרכאות – יוצא וידיו על ראשו: הדבר הברור היחידי הוא הכישלון. סיבותיו – רבות, שונות, סותרות זו את זו ומגבשות זו את זו בעת ובעונה אחת.

הבה נפנה עכשיו אל מחציתו השנייה של הפרק, לכאורה, ללא קשר ישיר למחציתו הראשונה. הבה נעסוק עכשיו באותה פרשה, אשר בעיון בה רוצה הדיון כאן להכריע: האם יכול להיות קדוש בכלל, והאם יכול קדוש זה להיות יהודי – פרשת משפחתה של בלומה נאכט:

ראשית, מודיע המסַפר כי מירל, אמה של בלומה, מיועדת הייתה לברוך-מאיר, קרובה. וזה, "כסף וזהב שהיו לה לצירל סימאו את עיניו של ברוך-מאיר והניח את קרובתו ונשא את צירל (עמ' סח)".

לעין הקורא בולט השעשוע, שמשתעשע המספר בצלילי שמות שתי המועמדות: מירל וצירל, המתחרזים זה בזה, והופכים את עצם הבחירה לשטחית, לקלילה.

שנית, קיימת כאן אי-התאמה מלאה בין מה שמסופר כאן – לבין המשך הדברים:

מסתבר, כי בפני ברוך-מאיר לא עמדה בחירה קלה, שכן צירל ניתנת בידיו, לאחר שאיש מן הישוב אינו רוצה לשאתה, שהרי ידוע היה, שאחיה היחיד השתגע ומת בשיגעונו.

למותו בשיגעונו המדווח כאן – יחזור הדיון מיד.

ובלשון הסיפור: "כיון שראה אביה של צירל שצירל מזקינה ואין השדכנים מנקפים רגליהם נמלך והשיאה לברוך-מאיר."

ניתן להבין, שאין זו צירל, הרוצה בברוך-מאיר, וגם בניגוד למה שסופר קודם, וחוזר ומסופר במהלך הסיפור לא פעם אחת – אין זה ברוך-מאיר העושה את השידוך הזה לעצמו:

כאן דווקא נאמר, שהיזמה היא של אביה של צירל. אבל העיקר הוא תיאור הדוד המפורסם, אחי-האם. המסַפר אומר במפורש, כי הוא היה משוגע; קרי, לא מעמיד פנים, לא איסטניס, לא פילוסוף, הפורש מן הציבור והולך אל הטבע, רחוק ממקומם של בני אדם – סברות שמועלות בסיפור – קודם-כל על-ידי הירשל, אלא משוגע, ולא עוד, אלא משוגע חסר-מרפא שמת בשיגעונו.

ניתן להבין, שמת בגיל צעיר – כתוצאה מאותו אסון שלקה בו.

ושוב, לא דמות רומנטית, לא דמות מוחה ומתריסה, לא אידאליסט מכל סוג שהוא, שמחליט שלא להינשא מטעמים של שלמות פנימית – כפי שהירשל, ועמו המסַפר רב-הפנים, רואים אותו לעתים או רוצים לראות אותו לעתים, אלא בלשון פשוטה: משוגע מסכן, שמת ערירי בצעירותו, ומטיל צל כבד על המשפחה.

ואז, משנושא ברוך-מאיר את צירל, ולא את מירל, מודיע המסַפר, בפסקה קצרה, שלא "נתרחקו אבותיה של מירל ממנו" (עמ' ס"ט): ו"אף הוא לא נתרחק מהם..." (שם).

במה מתבטאת קרבה הדדית זו?

בכך שמדי שנה בשנה היה שולח להם כרטיסי ברכה לקראת ראש השנה. הוא המשיך לעשות כך עם מירל ועם בעלה, חיים נאכט, לאחר שנישאו.

על מוטיב התנועה, ההתכנסות פנימה והיציאה החוצה – כבר דובַּר כאן. הנה שוב מימושו האירוני של מוטיב זה.

אכן, כל אחד מאלה יושב תחתיו, סגור בפינתו, לא נע ולא מקיים שום קשר של ממש עם העולם, גם לא עם קרוביו הנדונים. המשלוח הסתמי של כרטיס ברכה – בעתים קבועות, בחינת מצוות אנשים מלומדה – מלמד על חוסר התנועה בין שני מוקדים אלה – ברוך-מאיר ואשתו ומירל ובעלה; אין תנועה ביניהם; אין יציאה של כל אחד מהם החוצה – כלפי הזולת, והקשר הוא העמדת-פנים. הקשר הוא שגרת נימוסין – מנהג, שיכול גם לרמוז על משמעות הפוכה מזו המגולמת בו, כביכול.

בַּפְּסקה הבאה מתחילה פרשת חיים נאכט; שוב – באותה שיטה אירונית:

הפְּסקה פותחת בשבח, שחיים נאכט היה משכיל ומליץ וידען ו: "ככל בני נאכט קדמה השכלתו להצלחתו" (שם), ומיד לאחר-מכן, אביה של מירל, שעל דעתו נישאה מירל לחיים נאכט, מתואר מתגרה בבתו, "שלא זכתה לקנות לבו של מצליח, אלא של בזבזן זה, שביזבז נדוניא עד שלא השתכר פרוטה." (שם).

בשלב זה עשוי הקורא הבקי להיזכר בפתיחת המחצית השניה של פרק זה, אשר בה כותב המסַפר, כי חיים נאכט נשא לו לאישה את מירל וכו', ולשים לב, כי אין שום פרשת חיזורים אישיים מוזכרת ברומן – לגבי שום זוג מן הזוגות, המופיעים בו בראשיתו, ומשמוזכרת כזו בהמשך הרומן – למשל, זו של גציל שטיין, המחזר אחרי בלומה – אין היא מוזכרת לטובה; אין היא מתנהלת בטוב, ואין היא מסתיימת בטוב. משמע, דרך עולם היא "נשיאת אישה" זו, שאינה מבוססת על אהבה, ומעשי הירשל ומינה אינם כפייה שנכפה המסכן, אלא דרך עולם ושגרה שבשגרה. אבל זו הערת אגב.

עיקר תשומת-הלב מוקדשת לסיפור נישואיהם של חיים ושל מירל, המתחיל בפְּסקה הבאה – באמירה, כי מירל לא נתנה דופי בבעלה – למרות אותם דברי-קנטור, שמקנטר אותה אביה בגללו; היא אפילו מחבבת אותו, על שבגללו אין היא נמצאת עוד ברשות אביה; כלומר, ראיית-

העולם של מירל – שונה מזו של אביה, והיא מחבבת את בעלה, משום שהודות לו היא יצאה ממרחב סגור, אשר בו לא היה לה נוח, אל מרחב סגור (בית), אשר בו נוח לה יותר.

ובלשון המסַפר:

"ברם מירל לא נתנה דופי בבעלה. אפילו בשעת כשלונו לא נתמעט בעיניה. מודה היתה מירל לחיים שהוציאה מרשות אביה ומקפדנותו ועשה לה בית. וכשנטרף מזלם ואבד ממונם לא פסקה מלחבבו." (עמ' סט).

אין אישה יכולה לנוע בכוחות עצמה: מירל צריכה לגבר, שיניע אותה אל מקומם הסטטי של חייה, אל קיבועם. והנה, זאת עשה חיים – למירל, ובשל כך, אומר המספר, ושוב באירוניה דקה ומושחזת, היא "אפילו" חיבבה אותו.

אם כן, איפה האהבה? מה לאהבה – ולעולם של 'סיפור פשוט'?

אבל לא צריך להיות קפדן כל כך, שכן לאחר שתי שורות מופיעה גם האהבה:

"אומרת היתה מירל אם אינו מצליח בשוק אקפח את חייו בבית?" (שם)

בלשון "פנים" ו"חוץ" הנקוטה כאן – שואלת מירל את עצמה: אם אינו מצליח בחוץ, אקפח את חייו בפנים? אם אינו מצליח בתנועה, אקפח את חייו בסטטיות?

וההמשך: "מתוך רחמנות שריחמה עליו הוסיפה בו אהבה, אותה אהבה שאינה מבקשת סיפוק נכסים."

הנה, סוף-סוף מופיעה האהבה: היא צומחת מרחמנות, מרחמים. מתוך שלא לשמה – בא לשמה: מופיעה אהבה, שאינה תלויה בדבר. אבל אין זו אהבה של דמות-הקדוש; אין זו אהבה של הרומנסה, של שיסוף דרקונים, של שְבועות וקיומן, של תנועה במרחבים פתוחים – למען אידאל, אהבות של ליבידו פעיל ושל אנימה מכוונת, בלשונו של קרל גוסטב יונג. זו אהבה של "הכניסיני תחת כנפך / והיי לי אם ואחות", ואפילו לא של האישה הגדולה, של האם הגדולה, הנסתרת – בשירו של ביאליק. רק אהבה של רחמים ושל הגנה ושל הצלת אוד משרפה.

וכדאי להרהר בבעיה: במה שונה בלומה מן הדור של הוריה?

לה אין אבא, שיצַר את צעדיה, שישליט עצמו עליה בביתה ויכוון אותה למרחב סגור אחר, שתצטרך לכבוש בו מקום לאישיותה: היא חסרת-בית.

אין ברומן דמויות פועלות אחרות, המופיעות, כשהן חסרות בית. גם חברתה של מינה, סופיה גילדנהורן, שבעלה משוטט בעולם לאורך כל הרומן וכמעט איננו נמצא בבית – אף היא טורחת לקיים את ביתה-ביתו, ולהתנאות לפניו, משמזדמן הוא לביתו.

בלומה יצאה, יציאה טרגית, מבית הוריה, ובניגוד לדמויות נשיות אחרות, היא חופשייה לחפש לעצמה בית.

היכן היא מוצאת אותו?

אצל תרצה ועקביה מזל מ'בדמי ימיה', דמות אנטיתטית, שהלכה והקימה לעצמה בית כלבבה. נוכחותו של עקביה מזל ונוכחותה של תרצה, אשתו, ברומן הן מזעריות. הם קיימים כרקע בית בלבד, ואליהם הולכת בלומה. ואליהם היא הולכת לא כחברה שווה לקומונה חדשה, שאולי נפתחת שם, אלא במעמד דומה לזה, אשר בו הייתה בבית הוריו של הירשל.

עגנון אינו נותן, למי שהצליח (ושמא גם הצלחה זו – אירונית היא) ב'בדמי ימיה', מעמד ב'סיפור פשוט'.

מדוע? מדוע אין זה הסיפור של אלה, של תרצה ושל עקביה? מדוע אין להם שום דבר לומר לבלומה באזני הקורא? מדוע אין להם שום דבר לומר לקורא?

שמא, משום שגם סיפורם של הקודמים מ׳בדמי ימיה׳ – נחרץ כבר מזווית אחרת ב׳ספור פשוט׳? שמא משום שב׳סיפור פשוט׳ כבר אזלו החומרים, שבנו את ׳בדמי ימיה׳ ואינם עוד תחת ידי עגנון, מסַפרו, מחַברו ודמויותיהם? שמא חוזרת ומבוטאת כאן אירוניה חריפה אף על ׳בדמי ימיה׳, וגם הוא, בדיעבד, סיפור של החמצה, סיפור של ״שיבה מאוחרת״?

כמו הרבה יוצרים אחרים – נזקק עגנון ביצירתו באופן גלוי ומודע למודלים בינריים:

מוטיב ״פנים וחוץ״ הנדון כאן הוא הבולט שבהם ביצירה זו.

דומה, שעגנון משתמש במודל בינרי אחר במקומות שונים ביצירתו, מודל של הרחבה וצמצום, של התפשטות וכינוס.[9] עולם חברתי, שמודל זה מתגלם בו, הוא עולם המסחר, שיש בו התכנסות ויציאה, צמצום והרחבה.

ושוב, למשל, בסיפור ״מעלות ומורדות״, הפן המסחרי הוא המימוש הגלוי של שפתו הבינרית המוטיבית, כשהשיא הוא איבוד צרור הכסף בנסיעה אל היריד ומציאתו לאחר-מכן. פנים אלה, של המודל הבינרי: הרחבה-צמצום, שהוא נגזר מן המודל הבינרי: פנים-חוץ – נמצאים בהרחבה בפרק של ׳סיפור פשוט׳. בהם משתמש המספר – כדי לאפיין את חיים נאכט. הוא רוצה להרחיב – ונמצא מצטמצם, רוצה לצאת – ונמצא מתכנס. גם כאן נקודת-המוצא היא המסחר.

ובלשונו של עגנון:

> ״וכיון שנתרוקנו ידיו, נתרוקן שמו. וכיון שנתרוקן שמו נתרוקנו עסקיו. היה יושב בחנות גדולה, יצא לחנות קטנה, היה דר בדירה מרווחת שחלונותיה פתוחים לשוק העליון. יצא לדור בדירה דחוקה שאינה רואה פני חמה. ועדיין היה נטפל לעסקים קטנים ומצפה שיתמזל מזלו ויקום. לבסוף נתמוטט ולא קם. כיוון שראה שאין עסקיו מצליחים בחוץ כינס רגליו לביתו והתחיל עוסק בתורה ובחכמה ונותן דעתו להיות מורה דת בבית ספר [---] כְּתַב תעודה קיבל, למורה לא נתקבל [---] כיון שראה שאין לו מקום בבתי ספר עמד ועשה בית ספר לעצמו. קיהל נערים לביתו ולימדם בשכר. לא היו ימים מועטים עד שהניחוהו תלמידיו והלכו להם [---] שכבר נשתנו הזמנים ונתמעטו הלבבות וכל אב מבקש תכלית לבנו [---] ואילו הוא הרבה להם שירים ומשלות ופילוסופיא [---] אמת שאין מורה בעיר שיודע לכתוב מכתב נאה כחיים נאכט, אלא מה מועיל אם איני מבין מליצותיו.״ (עמ׳ ע)

חיים נאכט, שהבחירה בידיו, שהאהבה בביתו – אינו מצליח בעסקיו, והרי הוא הולך מן הפתוח – אל הסגור, ובעיקר – הוא הולך מן המקיף – אל המצומצם, ומן הפעיל, שהכל היה נתון לבחירתו – אל הסביל, היושב בביתו ועוסק בקריאה ובמליצות, שאין מבינים בהן. הוא הולך ומצטמצם – בנפח ביתו, בפעילותו; נע מן החוץ – אל הפנים, מן הגדול – אל הקטן, מן האקטיבי – אל הפסיבי. חיים נאכט שבחירה בידיו, שזכה, בדרך זו או אחרת באהבה, ששום סמכות לא מגבילה אותו ולא מצֵרה את דרכו, הולך הליכה חד-סטרית אל הַפְּנים, במובן הרע של הפנים – המובן של הסגור, של המצומצם ההולך ומתכלה.

---

9. למשל, בסיפור ״מעלות ומורדות״ – נמצא מודל זה כבר בכותרת, ומודגש במוטו המצורף לה: ״הקב״ה יושב ומתקין סולמות״, והסיפור כולו מבוסס עליו.

כיצד מתייחס לכך הסיפור?

ראשית, מדווח המסַפר על חיים נאכט עצמו. לבו נשבר בפרשה זו, וסופו, שהוא מת בדמי ימיו, כמו שתמות אחריו אשתו, כמו שמתה קודם אמה של תרצה ב'בדמי ימיה'.

יתרה מזו, כשהוא כבר מצומצם וסגור ויושב בביתו עם בתו, לכאורה בשיא האבהות, הנותנת דעתה על הבת, הוא מודה בכישלון ודן עצמו לחובה:

הוא מסַפר סיפורים לבלומה, בתו, מגלה את לבו באוזניה, ודן את עצמו באוזניה לכף חובה, והכל – במקשה אחת. זאת ממחיש המסַפר בעזרת משל, שחיים נאכט מסַפרו לבלומה, בתו; ולא עוד, אלא משל ערבי. הוא, איש המליצות, דן את עצמו לחובה, על שלא היה מַעֲשִׂי בסיפור משל, שגם הוא, בסופו של דבר, אינו אלא מליצה.

ומה משתמע מן המשל?

משתמע, שהוא, איש המליצות, דן את עצמו לחובה, על שהוא איש המליצות...:

> "פעמים היה נוטל ידה של בלומה ואומר לה, יודע אני בתי שראוי אני שישלחוני לארץ גזירה, בעל לאשה אני ואב לבת ואיני מפרנסן. כמה בכיות היה בוכה לפניה כשהיה מספר מעשה הכליף שהביאו לפניו גנב, שאל הכליף את הגנב מפני מה גנבת, אמר הגנב אשה ובנים יש לי. אמר הכליף הניחו לו, אל תענישו אותו על הגניבה אלא תלו אותו, שאשה ובנים יש לו לזה ואינו מפרנסם." (עמ' ע-עא).

ואיזו צידה לחיים מעניק חיים נאכט לבתו?

את הסיפורים שהוא מסַפר, ואת האמת הקיומית, שלכאורה, נמצאת בדבריו:

"יודע אני בתי שאיני מנחיל לך עושר ונכסים, אבל אני מלמדך לקרות בספרים. בזמן שעולמו של אדם חשוך בעדו קורא בספרים ורואה עולם אחר." (עמ' עא)

לכאורה, מסקנה נוגעת ללב על חשיבות הספרות לחיים, והיא מופיעה דווקא ביצירה של סופר. עגנון משבח את הספרות, אבל, הנה הצירוף הניגודי, האירוני האופייני לעגנון:

כיצד אדם מגיע אל הספרים? משום שאינו עמל כראוי.

הסובלימציה של האמנות היא בררת המחדל של מי שאיבד את דרך המעשים. האמנות היא פתרון של בלית ברירה, ופתרון זה אינו מסתיר את הסיבה לבחירה בו – כבררת מחדל.

כי מה קורא בספרים – הנכשל בחיי המעשה?

בין השאר הוא קורא את המשל הבגדדי שבו נענש הגנב, על שאינו עושה לפרנסת ביתו? מה מסקנתו לאחר מכן?

מסקנתו המעשית היא, שכאשר הבית חשוך, בגלל חוסר-האונים המעשי הזה, או-אז אַל לו לאדם לחפש פתרון מעשי, אלא יֵשב ויתנחם בדמיונות הספרים, יראה בהם עולם אחר, לאחר שנכשל בעולם המעשי, המציאותי, שלו. תורה זו שלו, הנכשל, שמתכחש להבנתו שלו את כישלונו ומנציח אותו בסיפורו, שהוא הן דוגמה לעצם כישלונו והן תוצר של עצם כישלונו – תורה זו ממש הוא יושב ומנחיל לבתו.

ובתו, בלומה?

לכאורה, בלומה היא בתו של אביה:

מילדותה היא שומעת את סיפורי האגדות שלו, שהמסַפר מסביר כאן את מקורן – אותו "תסביך לולאה" זה של חיים נאכט, המסַפר סיפורי-חולשה לבתו, רק בגלל חולשתו האישית, ובו-בזמן

גם מתפאר בסיפוריו, גם ניחם על היותו יושב ומסַפר אותם, וגם מנחיל תורתו זו לבתו, בלומה. בנוסף, מאופיינת בלומה בתגובותיה על דברי-אביה, ונוצרת התדיינות ביניהם:

> "עד שלא הכירה את האותיות כל צרכן הספיקה לקרות אגדות סיפורים וחזיונות. אביה שהיה מרקיב את הדפים בדמעותיו היה מְהַמֵּהַ על בתו שקוראת ואינה מתפעלת [---] כמה בכיות בכה על צערו של אדם שמספרים עליו בספרים, והיא אפילו דמעה אחת אינה מזילה. [---] אמרה לו, אבא מפני מה עשה זה כך. אילו היה עושה אחרת היה ממלט עצמו מצרתו. על כגון זה היה חיים אומר [---] הלא גזירת הגורל היא שאדם מצווה על מעשיו, וכי מה אנו יכולים אם לא מה שנגזר עלינו מתחילת ברייתנו. מַפְסִיקתו בלומה ואומרת עכשיו אלך ואסייע לאמא [---] שאתן עֲמֵלוֹת ואני איני מסַיע אתכן, אוי לי מיום הדין [---] היה צונח על כסאו וכובש פניו בידיו ובוכה. פעם אחת צנח על כסאו ולא קם." (עמ' עא).

ראשית, האב הוא דוגמה לכך שלא יכול להיות אביר קדוש יהודי:

חיים אינו רוצה לשנות את מנהגו או אינו יכול לשנות את אופיו.

עד כמה עניין של בחירה כאן ועד כמה עניין של אופי, ואפילו של גורל – אין המחבר מכריע חד-משמעית, והוא משאיר זאת לפרשנותו של קוראו.

שנית, ובדרך אחרת, גם הבת היא דוגמה לכך:

לכאורה, בלומה, אינה נוחלת את תורת אביה, אבל למרות זאת, למרות ביקורתה על אביה, היא נוחלת את הנטייה "לקרות בספרים", כלשון עגנון. לקרות בספרים – הולכת הדמות, שיכולה, לכאורה, לנהוג באופן אחר, לעשות, ולא לקרוא, שיכולה להילחם על האהבה להירשל, ולא לתת לדברים לקרות, כפי שהיא, אכן, נותנת. בלומה אינה עושה זאת: היא אינה שונה ממנהגי אביה, ואולי אף נופלת ממנו מבחינות אחדות. הוא הקים משפחה, והיא לא הקימה. הוא רך ממנה.

ושוב, הפרשנויות עשויות להיות שונות, ועל-פי מבנהו מאפשר הטקסט מספר פרשנויות:

ניתן לומר, כי בלומה "דג קר" היא, כמו אותן סירנות, שחלקן – דג, וחלקן – אשה, ואף הן מוזכרות בסיפור.

ניתן לומר, כי היא אינה רוצה לראות לפניה גבר רך נוסף כמו אביה, והרי היא מחכה לגואל, שיבוא ו"יהיה גבר", יהיה אותו אביר קדוש, שאיננו נמצא עוד.

אפשר לומר, כי היא יושבת בבית עקביה ותרצה, רואה עצמה מעין תרצה, שמחכה לעקביה שלה, אעפ"י שכבר ב'בדמי ימיה' מתחרטת תרצה, על שהיא כופה על עקביה את רצונה לתקן את מה שלא התממש בינו לבין אמה, ותיקון זה אינו אפשרי או אפשרי באופן חלקי בלבד.

אפשר לומר, כי כל דמויות האבות בסיפור הן בעייתיות. וההורה – ממש כמו האמן – מנסה לַצות עצמו על הכישלון שלו בחייו, כישלון, שאין מנוס ממנו.

דמויות האבות – רבות הן: מאבותיהם של הירשל עצמו ושל בלומה ושל מינה – ועד הירשל, המופיע ברומן כדמות-אב מתפתחת: מאב – לבנו הראשון, שנולד במקרה, לא מתוך אהבה, לכאורה, ויש בו אפילו מעין מזכרת עוון להירשל ולסביבתו – ועד בנו השני, שנולד מתוך אהבה, לכאורה, וזוכה מצד אבותיו, וראש לכל – מצד הירשל עצמו, ליחס מועדף.

דמות-אב אחת, מיוחדת, שהתייחסו אליה בתור כזאת, היא דמותו של הרופא הזקן, הדוקטור לנגזם, שכשמו – כן הוא:

הוא נוהג במתינות ובסבלנות ובנפש רגועה, ושמא – אף כנועה. לנגזם הוא דמות-אב מאוחרת, מדריכה לגבי הירשל, ואצלו מתוודע הירשל לרומנטיקה – כנושא מוצהר, כסמל ספרותי. ביתו של הדוקטור לנגזם הוא המקום הקרוב ביותר ברומן לרומנסה, לסיפורי האבירים, למוטיבים האגדיים, שבהם מתמצה הדחף הרומנטי, המנחה את הירשל, לכאורה, בלי שיהיה מודע לכך:

"אף הוא היה מביא לו להירשל סיפורים ורומנים ושואל אותו דברים שנראים כליצנות, כגון על איזה סוס רכב הפרש כשהעלמה העדינה עמדה בחלון, או מה שמו של אותו פרח שנתנה אותה העדינה לאותו אביר שנתעוור לשמה בשתי עיניו במלחמת שָׁנים." (עמ' רלג)

הספרים האלה הם ספרי-העיזבון, שנשתיירו בידו מאשתו.

וכך אומר המסַפר:

"הרופא עצמו לא היה רגיל לקרות ברומנים. [---] מה לו אצל רומנים. ספרים אלו נשתיירו לו לרופא מאשתו שאיבדה עצמה מן העולם מתוך טירוף הדעת." (עמ' רלד).

וכאילו בדרך אגב, מוצגת טרגדיה שלימה בעלת-משמעות מיוחדת ברומן זה, אעפ"י, ואולי גם משום שהיא מוזכרת בחטף, שהרי בביתו של הרופא קורה ממש מה שהוא משתדל למנוע מחוליו. אם כן, הרופא הוא עוד דמות-אב, שעמדה מול הרומנטיקה, סבלה ממנה – אשתו, שהתאבדה על רקע טירוף-דעת רומנטי – וסטתה ממנה הצדה. ואת זאת מלמד הד"ר לנגזם את הירשל – לסטות מן הרומנטיקה, לעקֵר אותה, לקבל את דרך האמצע.

כדי להמשיך ולחיות – עליו לשייך את הרומנטיקה ל"מעשיות" בלבד, כלומר: אין אביר קדוש יהודי, שכן אין מעשיות כאלה אצל יהודים. ויתרה מזו, אין אביר קדוש בכלל, כי בכלל הוא קיים רק בסיפורי המעשיות, והמעשיות – אין בהן צדק, ואין בהן טעם.

רְאֵה מה יש במעשיות – אומר הדוקטור לנגזם להירשל: במעשיות גורם האביר לעוור את שתי עיניו – למען איזו עלמה עדינה, שתיתן לו כתודה פרח, שאינו יכול לראותו כלל.

ולשם מה לו, לאביר העיוור, פרח זה, שאינו יכול אפילו לראותו?

שוב "לולאה" – סתירה אירונית פנימית, אבל אירוניה זו מוחרפת, משמסתבר למסַפר, כי גם דרכו המעשית, המרפאת, של הדוקטור לנגזם עצמו, אינה מסיבה אושר לו לעצמו או לפציינט שלו:

הדוקטור, בלשון משל, מציע הימנעות מאכילה – כדי לשמור על שיניים בריאות. או ללא משל – יש לחיות, אף אם אין אושר של ממש לא בדרך חיים זו, לא בדרך חיים אחרת.

על העולם הבא, על עולם שכולו טוב – אין מדובר כאן כלל.

סיכום: מוטיב הלולאה – הפתרון המעגלי של יצירת עגנון

אם כן, הירשל אשם – ולא אשם; בלומה אשמה – ולא אשמה; אבותיו של הירשל אשמים – באותו מעמד עצמו: הן כלפי עצמם, כשהיו בנים, והן כלפי הירשל וכלפי עולמו משהם הורים.

אפשר לקרוא את הסיפור – כסיפור **אירוני** מאשים על עולם קטן, הקורס, משום שאין בו גדלות, על עולם, המסרס את הרומנטיקה – מתוך רצון לשקוע בנוחות בורגנית.

אפשר לקוראו כסיפור **פסיכולוגי** על טרגדיה של בני-אדם, הכפותים לאופיים ולצרכים הסותרים של אופים, והם נדחפים להרס הסביבה ולהרס עצמי, שהרי אין להם בררה.

אפשר לקוראו כסיפור **קיומי** על הסתמי, המחפש לעצמו תחפושות של משמעות באהבה וברכוש, באבהות ובניאוף, כשלאף אחת מהן אין משמעות.

אפשר לראותו כסיפור **על הכורח שבפשרה** – כדי לקיים את החיים.

העניין, שמעורר המחבר בקורא, מתבטא בכך שמרבית הפרשנויות שהוזכרו כאן, וגם נוספות שלא הוזכרו – מאוששות על-ידו היטב בסיפור:

כל אחת ואחת מהן בפני עצמה מבוססת בו היטב, אך אינה באה על חשבון האחרות וקיימת לצדן.

היא קיימת לצד חומרים נוספים ולצד הכוונות נוספות של המסַפר ושל המחבר, שאינם עולים כולם בקנה אחד בשום פרשנות מסוימת.

נוצר עושר משמעויות בסיפור, עושר פרשנויות: עושר זה מפרה את הקורא – מצד אחד, אך מצד שני, הוא מעמיד אותו בפני שוקת שבורה, שכן המחבר נופל במידה מסוימת בפח שנטמן לדמויות, ואולי – גם לקוראיהן.

לכאורה, הוא מדבר על האמצע, אך מביא את כולם, ובכלל זה את הקומפוזיציה של הסיפור (קרי, את עצמו), אל הבינוניות. משאין הוא אומר שום אמירה חד-משמעית, הוא נמצא עומד בדיוק במקומן הבינוני של הדמויות שנשתקעו באמצע. שכן אמצע הוא אמצע; ואמצע – מתוך דלות, שלא מצליחה להביא לקצה, ואמצע – מתוך עושר של אפשרויות רבות, המונעות כל אחת מהן מלהגיע לקצה של חברתה, והתועה בהן – סופו נשאר עומד תחתיו.

הדמויות, שאינן מתגברות על דלותן, והמחבר, המתחמק ממשמעות – בהביאו עושר אפשרויות, שמתקיימות זו לצד זו ומוציאות זו את זו – נשארים כולם באמצע הדרך.

אין פתרון מעשי, ואין אידאל לחלום עליו. שמא הגדלות שָׂמְנוּ בעגנון היא גדלות **סגנונית ומבנית**, אבל הָגוּתִית – גדלותו כמסַפר סיפורים, השולט להפליא באומנותו, נתקעת באמצע.

ביבליוגרפיה:

בן-דב, ניצה (1997). "סיפור פשוט' ו'שירה'", **אהבות לא מאושרות,** ת"א, עמ' 197-324.

יהושע, א"ב (1981). "נקודת-ההתרה בעלילה כמפתח לפירוש היצירה". בתוך: **ש"י עגנון בביקורת העברית', ב'.** שוקן והאוניברסיטה הפתוחה (1992), עמ' 104-114.

סדן, דב (1936). "מבעד לפשטות", בתוך: **ש"י עגנון בביקורת העברית', ב'.** שוקן והאוניברסיטה הפתוחה (1992), עמ' 97-103.

עוז, עמוס (1989). "מים גנובים ולחם סתרים", **ש"י עגנון בביקורת העברית', ב'.** שוקן והאוניברסיטה הפתוחה (1992), עמ' 134-148.

שחם, חיה (2000). "משני עברי כפות המנעול – על דיאלקטיקה של פנים וחוץ ב'סיפור פשוט' לעגנון, **דפים למחקר בספרות,** כרך 12, עמ' 193-218.

שמיר זיוה (1992). "שבעים פנים לפשטות", בתוך: **מבעד לפשטות –סיפור פשוט של ש"י עגנון בראי הביקורת,** ערכו: זיוה שמיר, דן לאור, עוזי שביט, הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת"א, עמ' 189-233.

שקד, גרשון (1973). "בת המלך וסעודת האס", **אמנות הסיפור של עגנון**. ת"א, עמ' 197-227.

שקד, מלכה (1982). "האם היה הירשל משוגע?", בתוך: **ש"י עגנון בביקורת העברית', ב'.** שוקן והאוניברסיטה הפתוחה (1992), עמ' 115-133.

שריבוים, דבורה (1993). "חלומה של בלומה", **פשר החלומות ביצירותיו של ש"י עגנון**. ת"א, עמ' 133-150.

יוסי ויליאן

שירת העקורים

התמודדות עם אמונה והנהגה בספרות הילדים והנוער של גוש קטיף ועמונה

"שקטים, מתרפקים על אמותיהם, מפעם לפעם שולחים מבטים אל השוטרים ומשם אל המצלמה שמלטפת את פניהם ומעבירה את הכאב והתימהון של עיניהם היישר אלי לביתי. כן, המבט הזה של הילדים פולח עכשיו את ליבי, ואינני יודע מה לעשות עם הרגש שמתערבב בתוכי..."
(א.ב. יהושע. **מבט של ילדים**, ידיעות אחרונות, 2005.8.26)

תקציר

העקירה מגוש קטיף וצפון השומרון בקיץ תשס"ה (כמו הפינוי האלים מעמונה בחורף תשס"ו), הצמיחה ז'אנר ספרותי חדש וייחודי: כתיבה של ילדים ונוער על אשר חוו בעת המאבק הקשה לביטול גזרת ההתנתקות, ועל אשר עבר עליהם בעת הפינוי ולאחריו.

היתכנותה של העקירה, לאחר ההשתדלות העצומה לבטלה, עוררה שתי צורות עיקריות של יצירה: א.כתיבה פוסט-טראומתית ותרפויתית, ב. ביטוי נוקב של מרד והתקוממות.

בשתי צורות הכתיבה באה לכלל ביטוי האכזבה העמוקה מערכים ומאמונה, שיוצגו על-ידי האותוריטה של המבוגרים (הורים, רבנים והמדינה).

בהתמודדות הילדים והנוער עם העקירה, עם ערעור האמונה ועם האכזבה מההנהגה – ניתן להבחין בשתי התבטאויות עיקריות: האבל – על אבדן הבית, והמרד – נגד המוסכמות שהכזיבו, שתי פנים, שהיצירה האמונית לא הכירה עד כה.

כתיבת הילדים והנוער היא יצירה ישירה ומתריסה, בוטה ואמינה, והיא מקיפה את כל צורות הכתיבה בשירה ובפרוזה עולמה הנפשי יונק מן המכלול הערכי והאמוני, שהנוער הזה התחנך עליו. הדימויים, השיבוצים והמוטיבים – נובעים ישירות מן העולם היהודי ומן הסביבה הישראלית.

מבוא

לראשונה בתולדות הספרות העברית הישראלית והאמונית – התפתח ז'אנר (סוגה) של ספרות ילדים ונוער, העוסק במאבק ובעקירה על רקע אידאולוגי.[1] זהו ז'אנר פוסט-טראומטי של יצירות ילדים ונוער, שהשתתפו בגופם ובנפשם במאבק שהתחולל.

תארנים: *ספרות, ספרות ילדים.*

מילות מפתח: *שירת העקורים, התנתקות, פוסט-טראומה, קינות, פיוטים.*

1. ראה אדיר כהן, **סיפור הנפש, לבטי עקירה וקליטה**, קריית ביאליק, אח, 1990, עמ' 559-572.

ואכן בעקבות העקירה מגוש קטיף ומצפון השומרון, וביתר שאת – בעקבות המאבק האלים בעמונה – התפתחה כתיבה ייחודית של הנוער, שעמד בקדמת המאבק ובעת העקירה. זוהי יצירה, הנובעת ממעמקי הנפש הצעירה, שחוותה ביחד ולחוד – התרסקות גשמית ורוחנית. זה ביטוי של קריסה של כל היקר שהאמינו בו, דבקו בו והקריבו למענו.

לפנינו מתייצבים – במלוא קומתם ואישיותם – הילדים והנוער, שהיו מעורבים בכל אשר הוריהם נטלו בו חלק. זהו הנוער, שהאמין באמונה שלמה לקריאה "הָיֹה תהיה", ונשא על גבו את נטל ההתנתקות והעקירה, נוער, שהתנדב על פי מצפונו, עקרונותיו וחינוכו – לשאת את משא הסבל הזה ולעמוד בו בראש המחנה.

העקירה הולידה שאלות כבדות-משקל, שאיש לא היה מוכן להן, כגון: תוקף האמונה, אמון בהנהגה, היחס למדינה ולמוסדותיה, הגיוס לצה"ל, סירוב-פקודה.

אלו מעט מן הנושאים, שהעלה הנוער בכתב.

שאלותיו – נוקבות ומביכות, והן מופנות אלינו, המבוגרים: הורים, מחנכים, רבנים ומנהיגי-הציבור הדתי-לאומי.

היתכנותה של העקירה, לאחר ההשתדלות העצומה לבטלה – עוררה שתי צורות עיקריות של יצירה: יצירות פוסט-טראומטיות ותרפויטיות ויצירות של מרד והתקוממות.

יצירת-הנוער מגוונת ומקיפה את כל סוגי הכתיבה, כגון: קינות ופיוטים, פובליציסטיקה ומסות, יומנים אישיים, מחזות, סיפורים קצרים, מקאמות, כתיבה על קירות (גרפיטי), כתיבה על מְכוּלוֹת וארגזים (קונטיינרים), סטירות, סטיקרים (דבקיות ומדבקות), קריקטורות, ציורי-הילדים ורישומי- הנוער, קומיקס ומשחקי-ילדים

שפע היצירה מתפרץ כשירה אחת גדולה ומעיד על טראומה קשה שעבר הנוער. בדרך זו הפכה היצירה למעין כלי תרפויטי: הכתיבה – משחררת, והיצירה – מנחמת.

סוגי היצירה לגוניהם פורסמו בכל כלי התקשורת האפשריים: האינטרנט הוא המקור הראשי, ועמו – שלושת עיתוני הציונות הדתית לגוניה: "מקור ראשון", "הצופה" ו"בשבע".

כמו-כן התפרסמו היצירות בחוברות בסיוע מדריכי-הנוער, ובשלל גיליונות פרשיות השבוע, המופצים בבתי-הכנסת בכל שבוע.

בכל סוגי הכתיבה התגלו עומקים של חשיבה וביטוי מילולי משובח.היצירה, בהיקפה הרב, פתחה צוהר להבנת שורשי המשבר הרוחני הקשה, שבו נתון המחנה הציוני-דתי – בכלל, והנוער שלו – בפרט.

מטרת המאמר היא עיון ב"שירת העקורים" ובחינתה משתי נקודות מבט:

האחת – בחינת העולם הנפשי, האישי והקהילתי של הנוער שבמצוקה, והשנייה – התמודדות עם ביטויי המשבר בכתיבת הילדים והנוער.

"כל יצירה נושאת עימה את סימני זמנה היא" – כתב ברוך קורצווייל בפתח מסתו החשובה: **ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה**.[2] אכן, עלילות זמן המאבק וזמן העקירה של נוער גוש קטיף וצפון השומרון – ניכרות היטב ביצירה שהתפתחה בעקבותיה.

---

2. ברוך קורצווייל, **ספרותנו החדשה המשך או מהפכה**, תל אביב וירושלים, תשל"א.

א. העולם הנפשי, האישי והקהילתי של הנוער שבמצוקה – עיון ביצירות פוסט-טראומטיות ותרפויטיות וביצירות של מרד והתקוממות.

"הילדים ובני הנוער הם הנפגעים המרכזיים של ההתנתקות: חלקם נשרו ממערכת החינוך, ובמקרים קיצוניים אף איימו להתאבד..."
(משה וגשל, ידיעות אחרונות, 2006.2.12)

לצורך העיון והדיון בז'אנר ספרות ילדים ונוער של עקורי גוש קטיף – עלינו לבחון את העולם הנפשי, האישי והקהילתי של מושאי הכתיבה:

נראה לנו להניח, כי יצירה, שנכתבה ע"י הילדים והנוער של גוש קטיף, היא ביסודה כתיבה פוסט-טראומטית. זוהי כתיבה של דור צעיר, שהוא בראשית חייו, וּמוּדָעוּתוֹ העצמית והערכית – רק החלה להתגבש. זוהי כתיבה, שיש בה טראומה נפשית עמוקה וכואבת, שבה התפרקו – הן פיזית והן רוחנית – מוסכמות על אודות ערכים מרכזיים בחייהם.

בעקבות העקירה –עבר המחנה הדתי-לאומי זעזוע עמוק והוא ניטלטל טלטלה קשה ביותר:

צצו ועלו תחושות עמוקות של עלבון, השפלה ונבגדות מצד המדינה, שאותה טיפחו, ולמענה חינכו דורות של צעירים.

בעומק הדברים הייתה כאן אמונה, שהמדינה היא "אתחלתא דגאולה" ו"ראשית צמיחת גאולתנו". שותפים להשקפה זו היו הצעירים, שנענו לקריאה והלכו לכל משימה לאומית בהמוניהם, בהתלהבות – על פי צו ההורים, הרבנים, המחנכים והמדריכים, ומעל הכל – על פי צו המצפון, כי טובת המדינה קודמת לתועלתנות האישית.

המפץ הגדול היה באבדן האמון, שנתנו ההורים והרבנים בסמכותיות של המדינה. מכאן – אבדן הדרך בכל הקשור לחינוך האישי ולאתוס הלאומי, ובייחוד – חורבן הלכידות המשפחתית והקהילתית.

קשה מכל הייתה האכזבה מן האמונה בנס,[3] שהודגשה על-ידי ההנהגה הרבנית, ובמיוחד – משום שהנס היה מנת חלקם של מתיישבי גוש קטיף במהלך שנות העימות הממושך, והוטמע עמוק בנפשם של ילדי הגוש, ונראה בלתי-מאכזב.

ביום עיון, שכותרתו: "איים של חוסן"[4] (2006.2.8), דן הכנס בגורמי חוסן נפשי וקהילתי השוואתי: ילדים ונוער ממפוני ימית מול עקורי גוש קטיף.

בכנס הוצגו מחקרים על אודות 80 בני נוער גילאי 14-18. מתוך הדברים עולים היבטים חשובים באשר לאלמנט החרדה בקרב הנוער:

לפני העקירה, רמת החרדה והכעס לא היו גבוהים במיוחד; אדרבא, הייתה תחושה, שעל הנוער מוטלת הפעם משימת ההתמודדות העיקרית עם המצב, שבו הוא נדרש להציל את הקהילה. היה כעס. אך דווקא הוא היווה כוח מדרבן להתמודד עם המצוקה ההולכת וגוברת. עם זאת, מטעם הקהילה לא הייתה כל הכנה אישית או חברתית. לקראת האירועים – מתוך האמונה המוחלטת, ש"**הָיֹה לא תהיה**"

---

3. חגי סגל, העקורים כבר לא מתפללים לנס, אלא לרפואה שלמה לנפש, **מקור ראשון**, 2005.8.19.
4. כנס איים של **חוסן משאבים – פיתוח משאבי התמודדות** מיסודו של המרכז לשעת חירום, 2006.2.8, הרצליה. ראה גם: המאבק על הקהילתיות "**ונטעתים**", **מרכז מורשת גוש קטיף, 15**, י"ג בשבט תשס"ו, עמ' 4.

הממצאים שהוצגו בכנס – לימדו, כי דווקא תגובות-הלחץ שבגיל ההתבגרות – ובמצב החמור שלפני הפינוי – גרמו לבני-הנוער להיות קשורים ומחוברים מאוד לקהילתיות.

המאבק הקשה והמורכב לעצור את העקירה, שבעקבותיו נהרסו הישובים ופוזרו הקהילות – הביאו לחורבן עולם המבוגרים. בלב-לבו של השבר עמדו הילדים והנוער, שראו בהשפלת הוריהם, בקריסת ההבטחות של פרנסי הציבור והרבנים, ובעיקר – חוו את אובדן הביטחון האמוני.

לפיכך, הדיון בטקסטים ספרותיים של ילדים ונוער, עקורי גוש קטיף – מחייב התמודדות עם ספרות **פוסט-טראומטית** (P.T.S.D=Post Traumatic Stress Disorder) וגם עם ספרות של **תסמונת טראומה** (Acute Stress Reaction).[5]

בספרות זאת,קיים שיג ושיח לכותב עם כאביו הנפשיים, אך גם עצם הכתיבה היא משחררת.[6]

בסוגת הכתיבה הפוסט-טראומטית – אנו מזהים בעיקר שני סוגי כתיבה:

1. כתיבה חופשית
2. יומן אישי

1. כתיבה חופשית

כתיבה חופשית היא אמצעי הידברות אמנותי של הכותב עם עצמו ועם זולתו.

הכתיבה נותנת ביטוי לרגשותיו העזים, למחשבותיו, ואף – לחלומותיו.סוג כתיבה זה מעניק תחושה של הגשמת משאלות ומאוויים. הכתיבה החופשית, המשוחררת מביקורת, עשויה לשמש אמצעי לבטא רגשות שליליים, תוקפניים ומחשבות-סתר מקובלות ובלתי-פתורות. כל זאת – בלי חרדות מפני ענישה מכל סוג ובלי הכבלים, המקובלים בכתיבה הקונבנציונלית, הלא-

---

5. פוסט-טראומה היא הפרעת-דחק שלאחרי טראומה. היא הפרעת חרדה, הנובעת מחשיפה לאירוע טראומטי חמור, שבה האדם/הילד חווה מחדש שוב ושוב את האירוע. זוהי מצוקה, שמופיעה בעקבות אירוע, שיש בו סכנה, השפלה, פגיעה בגוף או בנפש. תגובות רגשיות אלו עלולות להימשך מספר חודשים, ואף שָׁנים, לאחר שהסכנה המיידית חלפה. הסובלים מחרדה פוסט-טראומטית – חווים מחדש את האירוע בזיכרונות חוזרים ומטרידים, בפלשבקים, בסיוטי לילה, בבהלה קיצונית; הם סובלים מקשיי ריכוז, מעייפות כרונית, מדיכאון, מרוגזנות. הם נמנעים מלעשות דברים, שמזכירים את הטראומה – כמו לבקר במקומות מסוימים, משום שמצבים אלו מעוררים מצוקה, פחד וחרדה.

ראה: מרק, **המדריך הרפואי השלם,** כנרת, זמורה, ביתן, דביר, ישראל 2002, עמ' 401-402.

וכן: מרפאת פוסט-טראומה לילדים ולנוער בשיתוף שירותי בריאות כללית, מרכז שניידר לרפואת ילדים בישראל, המרכז הרב-תחומי לחקר המוח ע"ש לסלי וסוזן גונדה-גולדשמיד, אוניברסיטת בר-אילן.

ראה גם מאמרים על PTSD של Solomon & Bleich.

וכן ראה: **התמודדות עם מצבי לחץ חירום ואי-וודאות** – בעריכת מולי להד, המרכז לפיתוח משאבי התמודדות בקריית שמונה, משרד החינוך והתרבות - מחוז הצפון, השירות הפסיכולוגי-חינוכי, 2002.

ראה גם: Community Stress Prevention, The Community Stress Center, Editors: Ofra Ayalon, Mooli Lahad, Alan Cohen, Volume 5, Kiryat Shmona Israel, 2003

וכן: בסוד שיח, קידום דיאלוג בין קבוצות קונפליקט בישראל: **דיאלוג בין שברים של חלום, סמכות ומנהיגות בחברה הישראלית.**כנס גליל מערבי, 7-9 מרץ, 2006.

6. "..הספרות משחררת במובן זה שהיא מסייעת להתיר את עצמנו מן הכבלים האמוציונליים הנכפים עלינו על ידי החברה. הַמּוּדָעוּת הגדולה לילד ולעולמו, לצרכיו ולמסגרותיו החברתיות הביאה גל גדול של ספרים, שׂחיי הילד עומדים במרכזם, והם נועדים לבקר תופעות חברתיות, להפנות אצבע מאשימה כלפי הורים, לשאול שאלות, להוכיח את המבוגרים...". (אדיר כהן, **"סיפור הנפש", ביבליותרפיה הלכה למעשה,** אח בע"מ, קרית-ביאליק, 1990 עמ' 277 וכן: "פגישה זאת עם השיר והסיפור, שֶׂפָּה כוח מרפא, משחרר, מפרק מתחים, מבהיר ומלמד", **שם,** עמ' 290).

חופשית והלא-משוחררת. המפגש הדמיוני עם אירועים ועם דמויות – עשוי במקרים רבים לשמש עיבוד של חוויות-מצוקה, כאב, חרדה מתוך העבר, ואף הכנה לקראת מצבי-לחץ דומים בעתיד.

בז׳אנר כתיבה זה עולים – מתוך התת-מודע אל המודע – יסודות, שעניינם: כעס, כאב, אכזבה עמוקה ומצוקה שהודחקה.

בכתיבה החופשית מפתח הכותב, ממעמקי-הלב והנפש, דרכי חשיבה, המאפשרות לו להלביש את רגשותיו במושגים הניתנים להבנה. אמצעי זה מאפשר לו לשלוט בעולמו הפנימי שקרס, אבד והתפרק – עקב מצוקת החוויה הטראומטית שעבר. הכתיבה, במצב זה, מוציאה מן הכוח אל הפועל – פתרונות חיוביים למצבים טראומטיים.

כזו היא הכתיבה בשירו של דוד גוטליב ״רגשות עקירה״:[7]

רגשות עקירה

אחד אחד קרענו את
החולצה
געינו בבכי ביושבנו על
הרצפה
מראות כאלה לא ראינו
בחיינו
רק שלא יקרה...
פשוט בכינו, מיאַנוּ
להיפרד
לבסוף הוּצָאנוּ אחד אחד
לאחר שהזהרנו, נָאַמנו
ומנינו
את פשעיך וחטאותיך
כלפינו
כלפי המדינה, כלפי
האנושות
וכלפי תורת ישראל
הקדושה
הסברנו את חוסר ההיגיון
וכמה יהיה רע במדינה
אחרי הגירוש.
הוא נעמד, גבוה ממני
בראש
ניסה לכבוש את חיוכו
תוך כדי סחיבתי.

באיטיות מוזרה הוּצָאתִי
מן הבית
תוך כדי מלמול פרקי
תהילים.
חיכיתי לזעקה, שיסרב,
שיניח לנו.
שיצעק: ׳אינני מסוגל
לגרש יהודים׳!
השתררה דממה
אתה בסדר? – הוא שאל,
הישיר אלי את מבטו
מה שמך? מאין אתה?
׳אני יהודי מארץ ישראל!!!׳ עניתי
ומי אתה??? הטחתי בו.
ברגלים כושלות עליתי על
האוטובוס
וקרסתי אל מול בית
מקדשנו
ואינני יכול לעצור את
הבכי
החולצה הקרועה מונחת
בארוני
ואינה מוצאת מנוח
גם אני.
לא נשכח ולא נסלח!!!

ב״**רגשות עקירה**״, עולים כמה נושאים הראויים לעיון:

---

7. גוטליב דוד.רגשות עקירה **עולם קטן** –**שבועון לצעירים, 53.** ט״ו באייר, תשס״ו.

השיר הוא ביטוי לרגשות קשים נגד העקירה. במרכזו של השיר עומדים המדינה, המגרש והמגורש. הכותב מדבר בלשון רבים, וכוונתו – לייצג את כלל המגורשים ורגשותיהם: "קרע**נו**", "גע**ינו**", "בכי**נו**", "הוצֵא**נו**", ועוד.

ביטויי האבל על העקירה והגירוש – ניכרים בשיר בקריעת החולצה, בגעייה בבכי ובישיבה על הרצפה. כזכור, אירעה העקירה למחרת תשעה באב, יום, המסמל יותר מכל את החורבן על הבית הלאומי ועל בית המקדש. סמיכות הפרשיות – גם היא תורמת להעצמת הכתיבה והעקירה.

בשיר מתפתח דיאלוג בין המגרש, נציג המדינה, המתואר במעשיו כאויב, לבין המגורש:

מתוך הדיאלוג הקצר והנוקב – המודגש בשלושת סימני הקריאה מתוך השאלה – עולה העקירה כמשבר זהות.

זהותו של הנעקר – ברורה וחד-משמעית:

"אני יהודי מארץ ישראל!!!"

לעומת זאת, זהותו של המגרש מחוקה, לא קיימת, לא ידועה.

זהו שורש העימות בין שני המחנות. העימות הוא ביטוי עמוק ועתיק למאבקי תרבויות וזרמים רוחניים ואידאולוגיים ביהדות. המאבק והעימות הנם פרי אי-נחת תרבותית, המפעמת ביהדות משלהי המאה הי"ח, וביתר שאת – מאז קום המדינה ועד עתה.[8]

פשע העקירה מגוש קטיף, לדעת המחבר, מובלט בשיר מארבע בחינות:

א. המתיישבים

ב. המדינה

ג. האנושות

ד. תורת ישראל הקדושה.

מוטיב הבית, הנוכח הקבוע ב"שירת העקורים", עולה כאן מול בית-המקדש:

הוצֵאתִי מן הבית...

וקרסתי אל מול בית מקדשנו...

המאבק על הבית הסתיים אפוא אל מול הבית הקדוש – בית-מקדשנו. רק מולו מתאפשרת הקריסה של מי שמחכה לישועה ולנחמה.

החולצה הקרועה, הנזכרת בתחילת השיר ובסיומו, מבטאת אבל, אבדן, קריסה וקריעה בנפשו של הכותב. הקריעה בחולצה אינה רק ביטוי לאבל, אלא מסמלת גם קריעה עמוקה בלב המגורשים:

החולצה הקרועה מונחת
בארוני
ואינה מוצאת מנוח
גם אני

---

8. ראה: עוז עמוס להיות עם חופשי בארצנו. **ידיעות אחרונות**, 2005.8.12, עמ' 12.
קורצווייל ברוך, **ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה** שוקן, תל-אביב וירושלים, תשל"א.
ויליאן יוסף, **ההמון היהודי כדמות על רקעי מאבקי תרבויות וזרמים ביהדות במאה הי"ט.** חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה.אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשמ"ד.
וכן: ויליאן יוסף. נצא לקראתם בחרב נוקמת – המאבק התרבותי בסאטירות העבריות במאה הי"ט. **מעריב**, 1988.11.14, עמ' 25.

הזהות המוחלטת בין החולצה הקרועה והמונחת בארון לבין הכותב היא ביטוי לאחדות שבין הקרע הגשמי לבין הקרע הנפשי. גם הארון יכול באופן סמלי להיות ארון קבורה.

שני הסמלים יוצרים מעין מַצֵּבָה לעקירה ומבטאים תחושה של מוות והנצחה.

על רקע זה מובנות מילות הסיום של השיר:

"לא נשכח ולא נסלח" – ביטוי הלקוח מזיכרון השואה.[9]

דוגמה נוספת לסוג של כתיבה חופשית הוא השיר הבא של מחברת אלמונית:

השמחה בעיניים[10]

תשעה חודשים לאחר הגירוש,
בעקבות שיחה עם חברותי גיליתי
שחוץ מהבית והישוב שנלקח לי
נלקחה לי גם שמחת החיים
והשמחה בעיניים
וכתבתי את זה:
רשע!
את הבית לקחת לי,
את הישוב
את השכונה
את זה כבר הצלחתי לעכל
את השכנות,
החברות
האווירה
עם זה – כבר הצלחתי להשלים –
אבל באיזה זכות,
באיזה זכות
לקחת לי את המבט
בעיניים?!

לפנינו שיר התרסה, שנכתב על-ידי נערה, שגורשה מביתה בכפר דרום.הכתיבה היא חופשית.הנערה קובלת על שמחת החיים שניטלה ממנה. המבט בעיניים, כראי הנשמה וכביטוי לְמַצֵּבָה, הוא העומד במרכז ההתרסה.

כתיבה חופשית, שיש בה משום ההתרסה כלפי האל, נמצא גם בשירו של אריאל ונגרובר – גלות.[11]

גלות

זעקות האימה
של הבת והאם
בגדיהם הקרועים
של האב והבן
עלו לרקיע של מעלה
ומתדפקות בחוזקה
על דלתות הא-ל

את מיטב חייהם – לך נתנו
חלבם ודמם – לך הקריבו
עמל כפיהם וזיעתם
את ארצך, את אדמתך – הירוו.

ואתה,
דמעתם לא תמחה
ויגונם לא תנחם
אתה,
את עמך האהוב
בניך יחידיך
תִּגְלֶה …

---

9. ראה: וולף בני, השורש המשותף של השנאה, **מקור ראשון,** 06.5.21, עמ' 5. ראה גם אליצור יואל: כן גם שואה. **שם,** עמ' 7.

10. את השיר "השמחה בעיניים" – קיבלתי ללא שם המחברת וללא שם השיר. את השם נתתי אני. באמתחתי – גם שיריה האחרים: "ריבונו של עולם", "גם הלילה הם הגיעו", "ידעתי שזה לא יכול להיות", "היינו שם", "מדי צה"ל".

11. ונגרובר אריאל, **גלות,** 2005.8.17 – יום עקירת גוש קטיף. להלן כמה מיצירותיו של המחבר על העקירה: "היום שאחרי", "התעוררי התעוררי", "מגרש ארוסים", "רגעים אחרונים", "בימים אפורים", "נשיקת שרף", "תקווה", "באפלולית המדבר", "שער הברזל", "בזכות אלה שניצחו את הכלא", "על חסימות וילדים", "צעירים מקסימים ונוער נפלא".

ראה: www.baitle.org.

רק מי שחווה את העקירה הקשה – יכול לבוא חשבון עם ריבון העולם, משום שזעקות האימה של משפחת העקורים (האם הבת, האב והבן) – עולות לרקיע "**ומתדפקות בחוזקה על דלתות הא-ל**".

אעפ"י שמאמיניו מילאו את חלקם: "**מיטב חייהם – לך נתנו. חלבם ודמם – לך הקריבו. עמל כפיהם וזיעתם, את ארצך את אדמתך – הירוו**", הרי למרות כל זאת, האל אכזב.

אין זה שיר כפירה.הכתיבה מכוונת אל עבר הֲפָרַת-החוזה בין הבורא למאמיניו: אעפ"י שהם מילאו את חלקם, הרי הוא שהכזיב.

בשיר **גלות**, מופיע החורבן בשלושה היבטים: חורבן גשמי, חורבן רוחני-אמוני וחורבן נפשי, ואילו הגלות כפולה: גלות המתיישבים שנעקרו מבתיהם וגלות השכינה, שאלמלא נסתתרה – העקירה הייתה נמנעת.

ניתן ללמוד על המשבר, שעבר הנוער בעקבות הפינוי, מן המכתב הגלוי שנכתב בעילום שם: "מכתב גלוי מבני הנוער".[12]

תעזרו לנו לנגב את הדמעות

אנו הנוער של קיץ תשס"ה
שבמקום לטייל בנחלי הגולן, הציבו בנגב המערבי שדות קוצים באישון לילה.
שבמקום לעבוד בחופש הגדול, עמדנו בצמתים שעות וימים.
אנחנו הנוער ששתל ובנה ורק הוסיף טוב,
אנחנו הנוער שראה איך כל זה נרמס ברגל גסה.
אנחנו הנוער שרצה להתגייס לסיירות.
אנחנו הנוער שראינו חיילי צה"ל לבושי שחורים גוררים את אימותינו
ומכים ילדים וילדות.
אנחנו הנוער שישב מאחורי סורגים, ולא, לא על פשיעה וסמים.
אנחנו הנוער שבלבלו אותו הרבנים ובכל זאת הלכנו בין הטיפות.
אנחנו הנוער שקרע את בגדיו ובירך "דיין האמת".
הרבה לפני שֶׁטֶבַע העולם שיעשה זאת.
אנחנו הנוער שבמקום לצחוק עם החבר'ה, בכינו יחד בכי תמרורים.
ירקו עלינו, ריסקו אותנו.
אנחנו שבורים,
אנחנו רוצים לבכות, אנחנו רוצים לכאוב,
אנחנו רוצים לכעוס.
האמת, לפעמים אנחנו רוצים לשנוא.
אנחנו צדיקים טהורים
אבל הַרְשו לנו לקבול על הרשעה,
אנחנו הנוער של קיץ תשס"ה
אנחנו מסרנו את הנפש.

ואחרי שגורשנו מייד ללא כל שהות

12. אבינר אלישע. מכתב גלוי מבני הנוער (ללא שם המחבר), באהבה ובאמונה. **מכון מאיר, 531**, כ' באלול תשס"ה, עמ' 11.

התחלתם לטפטף בכל במה אפשרית
ש"לא עזבנו את המדינה"
ושנזכור ולא נתבלבל, זאת מדינת ישראל שלנו.

עסקתם בדיונים על "היום שאחרי"
בזמן שהגיבורים שבינינו פירקו חממות ואספו הריסות
ושילמו מחיר יקר, יקר
שגן העדן שהכירו נחרב כגל חרבות.
רבותינו!
במקום לעזור לנו בריפוי הפצעים שעדיין שותתים דם,
אתם עסוקים ב"לעשות נפשות" כדי שחס ושלום ורחמנא ליצלן
לא נפסיק לומר הלל למדינה או לא עלינו, נצא מה"קן".
מבחינתכם העיקר שלא נלך לגבעות או ל"ניכר" או לישיבה "שחורה".
אך לא איכפת לכם מנפשנו הפצועה.
אך במחילה, אתם טועים, ההפסד גדול מן הרווח.
אולי באמת, תצליחו, נמשיך לומר תפילה לשלום המדינה.
אך נדע כי איכפת לכם רק מהכיפה הסרוגה שלראשנו,
ולא מבן האדם שתחתיה.
נמשיך להחזיק ברגל, אך לנו יהיה סדק בלב.
רבותיי!
תחבקו אותנו בלי חשבונות,
ותעזרו לנו לבכות ולנגב את הדמעות.

שני מוטיבים במכתב נלקחו מהשירה הישראלית המוכרת:

האחד – שיר של שלמה ארצי: "**תרשי לי לנגב לך את הדמעות**", והשני – הפתיחה – "**אנו הנוער של קיץ תשס"ה**", הלקוח משירו של יעקב רוטבליט: "**אנחנו הילדים של שנת 73**".

בשנה הטראומטית, שֶׁבָּהּ התרחשה מלחמת יום הכיפורים, טען המחבר, כי: "**הבטחתם יונה, הבטחתם שלום בבית**" – וְאִכְזבתם.

השימוש בשני המוטיבים הללו – כמסגרת לשיר שלפנינו – יוצר קשר אירוני, אל 'העכשווי', האופייני לדור הצעיר בישראל.

בגופו של השיר נאספו כל הסופרלטיבים של בני נוער אליטיסטי, שחונך על-ידי הציונות הדתית – לתת למדינה, לקהילה, לעם, לארץ ולתורה את כל נפשם ומאודם.נוער זה, שהיה בקדמת המאבק ובעת העקירה, וביום שלמחרת נשאר שבור ומרוסק – מתריס עתה כלפי כל בעלי הסמכות, ש"בלבלו אותו": הנהגת המדינה והנהגת המחנה האמוני.

כלפי הנהגת המדינה:

...אנחנו הנוער ששתל ובנה ורק הוסיף טוב...
אנחנו הנוער שראה איך כל זה נרמס ברגל גסה.
אנחנו הנוער שרצה להתגייס לסיירות,
אנחנו הנוער שראינו חיילי צה"ל לבושי שחורים
גוררים את אימותינו

ומכים ילדים וילדות.
אנחנו הנוער שישב מאחורי סורגים, ולא, לא על פשיעה וסמים.

כלפי הנהגת המחנה האמוני:

...אנחנו הנוער שבלבלו אותו הרבנים, ובכל זאת הלכנו בין הטיפות...
ואחרי שגורשנו מייד ללא כל שהות
התחלתם לטפטף בכל במה, אפשרית
ש"לא עזבנו את המדינה"
ושנזכור ולא נתבלבל, זאת מדינת ישראל שלנו.
עסקתם בדיונים על "היום שאחרי"...
רבותינו!
במקום לעזור לנו בריפוי הפצעים שעדיין שותתים דם,
אתם עסוקים ב"לעשות נפשות" כדי שחס ושלום ורחמנא ליצלן
לא נפסיק לומר הלל למדינה או לא עלינו, נצא מה"קן".
מבחינתכם העיקר שלא נלך לגבעות או ל"ניכר" או לישיבה "שחורה".
אך לא איכפת לכם מנפשנו הפצועה...
נמשיך לומר תפילה לשלום המדינה.

ההתרסה נוגעת במרדנות כלפי מקורות הסמכות שהיו לנוער.

המרדנות עולה גם ביצירות אחרות ומתחזקת ביתר שאת בביטויי מרד והתקוממות:

אַיֶּכָּה יהודה
אשר זעקת אל המרד...

...גש יהודה
הנף נס המרד...[13]

מוטיב זה עולה גם מתוך שירו של אריאל ונגרובר "באפלולית המדבר", שנכתב בבית המשפט העליון בעת דיון בערעור על מעצרו:

...ויבואו ימים
אחרים למכביר
בם תצעד האומה אלי אובדנה
ונצר יפרח מאותם שורשים
מרי אזרחי בלתי אלים.[14]

13. ראה הערה 27.
14. אריאל ונגרובר, באפלולית המדבר, www.baitle.org, כ"ו סיון תשס"ה.
ראה גם: שער הברזל, מגרש הרוסים, תא 5, **שם.**
וכן: בזכות אלה שנצחו את הכלא **שם,** 2005.6.8.
וכן: על חסימות וילדים. **שם,** 2005.6.30.

2. יומן אישי

ז׳אנר היומן האישי מתעד את הקשר הישיר של הכותב עם מחשבותיו ועם רגשותיו. היומן מתעד הלכי-רוח ומחשבות העשויים להישכח. יתרונו – בהיותו נכתב בדרך כלל בסדר כרונולוגי – והוא מנסה לקשר בין חלקיו. מכאן – האפשרות לגלות בו התפתחות הדרגתית של התולדות ושל המעשים.

באופן טבעי, סגנון זה של כתיבת יומן אישי – התפתח גם אצל ילדים ונוער ממגורשי גוש קטיף וצפון השומרון:

מהם, שתיעדו את זיכרונותיהם ורגשותיהם בסדר כרונולוגי כבר מתחילת המאבק נגד העקירה, ומהם, שהחלו את הכתיבה ביומן רק סמוך לעקירה והמשיכוה לאחר מכן.

כך עולה מתוך כתיבת יומן-העקירה ״**ראייה שונה**״ על-ידי יואב ירון, המתאר ברגש ובחריזה את התקופה של ערב העקירה: הערב, הבוקר והלילה שלאחריה.

היומן מסתיים בפרידה נוספת מהדוד בהלוויתו השנייה:

ראייה שונה[15]

ערב ה-15 לאוגוסט נפרד אני מחבריי באדישות, לא מבין את פשר ההתנתקות
לא מאמין למראה עיניי, כתובות, אריזות, קריעות בין המשפחות.
ברגש לא מוגדר בעזבי את הגוש בעזבי את הבית, שבו גדלתי שבו גרתי שבו נבניתי…
עובר אני מחסום כיסופים, נזכר בתמונות של הגטו,
גדר תיל בכל מקום, חיילים עם נשק בכל חור
ויחס מזלזל לאזרחים!
עובר על פניהם של אחרים בבכי מר, חיילים צוחקים ומחייכים
ולא מבינים את פשר המעשים שהם מבצעים.
לא יכול לסבול את חיוכם כי זה ממש לא ביתם.
החיילים הצוחקים ממשיכים לחייך גם כשאנחנו התושבים עוברים על פניהם.

הערב עבר לא יודע מה הרגשתי מבולבל למדי כי אני לא יודע מה יהיה עם ביתי,
רחוק מהבית, רחוק מהלב, רחוק מכל מי שאני כל כך אוהב
לא יכול להסתדר בלי הוריי, געגועי נשמה אל מיטתי הנוחה.
לא מפסיק לחשוב, מותש, כועס ונכנס למיטה ומייד מתעורר. שינה בלי חלומות עברה עליי
מותש קם
והולך לתפילה.

כל היום היה סיוט של ממש, לא הפסקתי לחשוב על הבית שנהרס.
בת דודתי מנסה לעזור אבל לביה״ס צריכה עוד מעט לחזור

---

15. יואב ירון, www.Katif.net, ראה גם: אלינועם מיקה, היומן של נועה. **מקור לילדים**, **88**, 2006.8.4, עמ׳ 10-11.
ראה גם: יוליס רחל, **שלום לך גוש מדהים,** www.Katif.net, י״ג באב תשס״ה

עובדת לקראת סוף הקיץ כדי לגמור את
שיעורי הבית.
בוכה כל הזמן ולא מפסיק לחשוב איך שם: בתוך כל ההמון:
לא מפסיק, לא יודע, לא יכול להחליט האם העם באמת החליט:

כל היום מתקשר לאימי לראות שהכל בסדר ואין נפגעים...
התקשורת משקרת ועושה "גב" מַמָּציאה סיפורים על איש וגנב.
את התקשורת אי אפשר להבין כי את זממם הם עושים,
כדי להשיג אחוזי צפייה גבוהים ישקרו לכל
הצופים.
לא הוחלט שום דבר ואני בשאלה: יהיה לי בית בסוף: ואם לא, איפה אישן:
לא אוכל לגור אצל דודיי כל
חיי.
מתגעגע לבית הגדול והרחב מתגעגע לכלב שלי הנחמד
מתגעגע להכל וקשה לראות את כל ההמון נאבק כמו חיות.
סוף כל סוף הגיע הלילה ואמי מתקשרת לספר על היום שהיה ממש דיכאון
היו עצורים וגם מפונים, הצווים המשיכו לזרום אל הבתים.

הלילה ירד ואני נושם עמוק, במיטה זרה סוף סוף נרדם.

הבוקר הפציע, נשמתי פגועה למרות היותה תמימה
מתקשר לאמי ואומר בוקר טוב, שואל מתי תבואו
מתי הסיוט ייגמר מתי סוף סוף נתעורר מחלום
הבלהות:

אחרי כמה ימים קשים, געגועים, נפגשים כל המשפחה להלוויה של דודי המנוח
אותו העירו משנתו הנצחית כדי להעבירו ל"מיטה" אחרת!
כועסים, כאובים לא מבינים למה זה יעזור: למה זה יתרום:
הפצעים בלאו הכי יישארו, פתוחים, סגורים,
זה לא משנה כי עצם קיומם הוא הקשה.

ב. ביטויי המשבר בכתיבת הילדים והנוער

מתוך החומר הרב שבידינו – כ-150 יצירות, שנכתבו על-ידי ילדים ונוער בנושא הנדון – נציע להלן מבחר של שירים, המשקפים את המוטיבים החוזרים ונשנים ב"שירת העקורים". ביצירות מופיעים ארבעה נושאים עיקריים: מוטיב הבית, מוטיב האבל והבכי, מוטיב הצבא והמדים השחורים ומוטיבים שונים.

מוטיב הבית

בגרפיטי על בית בכפר דרום נכתב:

... לנצח ביתי
אזכור אותך תמיד

ונפגש במלחמה
הבאה
אתה יודע...

אך טבעי הוא, כי הפרידה והעקירה מהבית – יעמדו במרכז כתיבת הילדים ובני הנוער מקרב מגורשי גוש קטיף וצפון השומרון.

הבית על גשמיותו ורוחניותו, סביבתו ונופיו – בעתות שמחה וצרה – משמש תדיר את הכותבים:

רציתי לומר תודה[16]

בית – מילה פצפונת זעירה,
בית – שלוש אותיות כולה,
בית – כמעט ראשונת המילים.
אך בית יכיל בתוכו הכל...
דקלים, חוף זהוב וגם חול,
בית מכיל – משפחה, ילדים.

הקמנו מֵחוֹל ישובים כה פורחים,
קהילה מגובשת, חומה של אחדות
היום פוזרה ברשעות בגלות...
וחבל קטיף פורח, נפלא ויקר
לעיי חרבות נקטף ונקבר...

בהסתמך על השיר המוכר של זלדה, "**לכל איש יש שם**" נכתב השיר:

"**לכל איש יש בית**"[17]

לכל איש יש בית
שבנתה המדינה שבנו הוריו
לכל איש יש ביתו
שם הוא חי את חייו
לכל איש יש בית
שהוא לא ינטוש, כי אותו הוא אוהב
לכל איש יש בית
והוא שומר אותו קרוב ללב.

גם לי פעם היה בית
בין החולות, לצל הדקלים
גם לי פעם היה בית
ולקירותיו נשקו גלים
גם לי פעם היה בית
שאהבתי אותו כל כך
גם לי פעם היה בית
שאליו אני מתגעגע
ואותו לעולם לא אשכח.

יש אשר תיארו את חורבן הבית – כחורבן עולמם: חלקם – באופן ישיר, וחלקם – בתוספת נימה סרקסטית:

כשנסענו מהמלון
לבקר בגן חיות
המדריכה דיברה
על בעלי קונכיות
ואני רק חשבתי
בשקט בלב
כשהורסים להם ת'בית
זה בטח כואב.[18]

ועוד:

בכיתה החדשה
יש תלמיד אחד
שבא מבית הרוס,
זה ממש מוזר
כי אני לא זוכר
שראיתי אותו פעם בגוש.[19]

---

16. יובל שארה, רציתי לומר תודה, ונטעתים. מרכז מורשת גוש קטיף, י' באדר, תשס"ו, עמוד 5.
17. נתנאל פינסקי, www.Katif.net. וכן: נעמי גולן, חלמתי חלום על בית, **שם**, י"ז חשוון תשס"ו.
וכן גם: עינב נגאר, געגועים לבית, שם.
18. שירים של ילדי הגוש, בעילום **שם**, מתוך אתר www.katif.net.
19. ראה: שם
וכן: ראה: דקלה גלעד, אני מבית הרוס, מקור ראשון, **מקור לילדים**, י"ט באלול. 2005.9.23, עמ' 7.

הייתה מי שהסמיכה את חורבן בית המקדש הלאומי, לחורבן ביתה הפרטי:

והבית הזה
נר לא יֻדַע
ואש ליחכה קירותיו
נושאים על גבם אור חיים ומנורה
גורשו ממנו בניו.

נרות חייהם
מבשרים מבטיחים
מאירים למולנו
לא מקיימים לאמיתו
מצוות איש וביתו
כי הבית
איננו[20]

מוטיב, האבל הבכי

האבל על חורבן הבית בא לידי ביטוי באופן טבעי בבכי ב**קול הנוער**:

בוכה והולך ברחוב[21]

...שבור וקרוע-לב אני הולך ברחוב, בוכה והולך ברחוב.והרחוב הומה כביום רגיל, ואנשים מהלכים בו הלוך ושוב והעסקים מתנהלים כביום רגיל, ואיני יודע אם מהגשם או מדמעותי – אך הכביש הוא רטוב, ואני הולך ברחוב.בוכה והולך ברחוב.

באמצע הרחוב אני נעמד, ולפתע מבין גם אם אני צודק, וגם אם אצלי האמת – הרי שאני אינני הרחוב ואני שואל את עצמי: האם להפסיק לבכות או שמא להפסיק ללכת ברחוב.גומלת בליבי החלטה: אני אבכה והרחוב יבכה עימי.

בשירה "ים הדמעות המלוחות" השוותה המחברת, אביטל, את מליחות המים והגלים, שהיו חלק מנופי חייה – למליחות הצורבת של ים הדמעות המלוחות על הגירוש מהגוש:

ים הדמעות המלוחות[22]

שאלת אותי אחותי הקטנה
מדוע הגלים, רועשים כועסים?
והראיתי לך את ההר השומם
שועלים בו הולכים.
ועוד שאלת – הכיצד יש כל כך הרבה
מים בים?
ולקחתיך אל סבתא שסיפרה על הזוועות משם
והבטנו שתינו בשקיעה המדהימה שנעלמת.
אני בכיתי ואת הבטת להנאתך.

כשגדלת לא הבנת באת ושאלת:
המים, הרי המים מתאדים נגמרים
ואז הראיתי לך את דמעותינו המלוחות
דמעות המגורשים.
עמדנו שוב מול שקיעה מביטות אל הים השקט
והפעם לא רק על פָּנַי זלגו דמעות
שהצטרפו לים הגדול
ים הדמעות המלוחות...

וכן: "אתה מגני טל? לא, אני מגני ז"ל..." ועוד: "בנות, שיעורי ביתי", "זה לא שיעורי בית, זה שיעורי לובי". "איך את מתנהגת? מה את רוצה, אני מבית הרוס...". **שם,** שם.

וכן: יאיר צור, (מגני טל), אני חוזר הביתה, **מקור ראשון,** דיוקן, 2006.8.18, עמ' 33.

20. יעל הרמתי (מגני טל), **מעייני הישועה,** חנוכה תשס"ו.

21. עמיחי עוז (מנווה דקלים), קול הנוער. בוכה והולך ברחוב. **ונטעתים**, **מרכז מורשת גוש קטיף, 16,** י"א באדר תשס"ו, עמ' 6.

ראה גם "... על אלה אני בוכיה, עיני עיני ירדה דמעה, ציון אל תחשי גושי נחרב, כל יסוד כל פינה. ורגלי רועדות והלב בוכה ועיני דומעות, וליבי גועה...", צבי יהודה גולדברג. **הפשע הזה לא יישכח לעולם,** כ"ט אלול תשס"ה, עמ' 14 (הוצאה אישית).

22. אביטל, www.Katif.net.

מוטיב הצבא והמדים השחורים

"הילדים חולמים בלילה על נמלים שחורות שמוציאות אותם מהבית. פרוייקט חדש מתעד בוידיאו את משפחות המגורשים"[23]

אחד המוטיבים הבולטים, המלווים את הכותבים בז'אנר הפוסט-טראומטי של העקירה, הוא תיאור הצבא, לבושו, התנהגותו ודיבורו:

שוב רבבות של יס"מניקים נוהרים
ושוב אימהות צועקות בפתחי הבתים
שוב 'תסתכל לי בעיניים'
ושוב בכי קורע לב ואוזניים
שוב שוטרים אטומים
שלא יודעים לדבר וגם לא להקשיב
ולדעת שלמרות הכל היא אכן הגזרה
מתממשת שוב חיילים שלא מסרבים
ומגרשים.
שוב טרקטורים מפעל חיים הורסים![24]

מצעד במדים שחורים[25]

מי הוא האיש העומד בחלוני? שואל הילד
ולמה ומדוע הוא רוצה לעוקרי? הו אתמה.
מה הם רוצים אותם לבושי שחור?
ורק תגידי לי אמא, למה כדי לגרשני הם עמדו בתור?
מה זה מצעדי האימה בשחורים
ואמא למה תבכי? ומה רעש הדחפור?
ולמה, הרחוב, הישוב, וכל עולמנו התמלא שחור?
ואיך אין בושה? מצעד אימה עם מדים שחורים?
ואמא רק תעני לי: האם הם בכלל יהודים?
והילד שותק ובבית דממה
ומגרש האויב משפחה המומה
ובחוץ המולה והקולות זועקים
ובחוץ הרוע משתולל ברחוב הם רצים, השחורים
והאדמה בוכייה, איכה היא נרמסת.
ואני איני מבין, איך ממשלה מעיזה? מדוע היא חומסת?
והילד ממשיך והילד שואל:
אמא למה הָרְשָׁעוּת? מוחו של הילד לא חדל:
ולמה הכעס ומאיפה השנאה?
ומדוע הרוע ולמה השטנה?
והאמא בוכה והילד מחריש
ובחוץ נגרר העם על רצפה בין ילד בין קשיש
מתנחל רגיש חייל נחיש.
והפצע עמוק וענק וכואב,
ואינו מבין, כי אצלי הוא לא מגליד.
ובבוא היום הילד יחזור
האדמה שלנו המקור שבור.
הנער הולך ומבטו זקוף,
ראשו ככולו במחשבות הוא עטוף.
ושבר גדול הוא זה, ריב ומדון,
אך אלוקים היקר גם את זה אישר בממשלת הזדון
והכוח והפועל אל האור יוצאים
והמוח של הנער, באומץ כוחו נעים

---

23. אברמסון דינה. **בשבע, 192,** 2006.5.18, עמ' 12.
24. נ.ג. נווה דקלים. דבר נוער גוש קטיף. **ונטעתים, 15,** מרכז מורשת גוש קטיף. י"ג בשבט תשס"ט, עמ' 6.
25. צבי יהודה גולדברג, לא תירא מהם כי ה' אלוקיך עמך, **שירים מימי גירוש גוש קטיף,** ט"ו אלול תשס"ה, עמ' 10-11, הוצאה פרטית.

המחברת, אביטל, בחרה להשוות את מצעד החיילים בשחור – לזיכרון השואה של סבתה:

מכתב לסבתא[26]

סבתא, הבטחת לי שבפולין זה נגמר
הבטחת שֶׁאַתְּ האחרונה במשפחה שיגרשו אותך מהבית
הבטחת שאותי לא ילוו חיילים שחורים במצעד
שגופת אחי תיקבר ולא תושפל
הבטחת שלא אראה בתים נשרפים באש
הבטחת שבתי הכנסת הם שלנו לעד!
הבטחת שלא אפרד מחבריי, אנופף להם לשלום
כשהם יוצאים מובלים
הבטחת בשם הצבא שלנו שֶׁבּוֹ לָחַמְתְּ, שסוף סוף קם
שהוא יגן עלינו מפני הפצמ״רים
והבטחת שחייל הוא אחי, הוא הצבא שלי!
הבטחת
והם לא קיימו…
הם לא נקמו את דמכם
סבתא
כי מהיום גם אני מגורשת ממולדת.

מוטיבים אחרים

דמויות ואירועים מהעבר

הקריאה לעזרת גדולי האומה, גיבורים, מורדים ומנחמים עולה כמוטיב חוזר בשירת העקורים:

אַיֶּכָּה יהודה	אַיֶּכָּה כיום	אַיֶּכָּה יהודה	גש, יהודה,
אשר זעקת אל המרד	והשבר עודנו	רוח עם סוערת,	הנף נס המרד.
בראותך קְנֵי עמך	אוחז ומנתץ	אַיֶּכָּה כיום	באהבת אמת
נשברים ונופלים?	קירות ובתים?	עת הרוח נושבת?	תוקד השלהבת[27]

26. אביטל, www.katif.net.

27. יעל הרמתי (מגני טל), **מעייני הישועה**, חנוכה תשס״ו.

הפנייה לרחל אמנו, המנחמת, שתשיב בנים לגבולם (״עוד נשוב לכל ישוב״ – סטיקר), עולה בשיר ״מאמע רוחל״.[28]

מאמע רוחל

עת יצאת
מביטה בהם
בנים גולים
עול צרות על שכמם,
ליד קברך עמדת
ודמעתך על לחייך
ואין לך מנחם
חשבת.
ובקול מר
בבכי תמרורים
על בית שחרב
ועל הלב שנשרף
ממרומים יצא קול
ויד נשלחה
למחות דמעתך
והם הרימו ראשם
וחייכו מעט
עונים לך בקול

עוד נשוב לאמא
עוד נשוב.
ולא נדע אז,
שעוד יבואו אצלך
להתפלל על גלות אחרת
ויבכו עוד אמא אמא...
בארצנו שלנו?
ושוב יצאת מקברך
וחזרו הם אליך
ובאו לנחמך
לא תבכי אמא
דמעותייך כך מובטח
פועלים ופעולתם
ובכייך לא נשכח
ובחילול השם לא ניתם
עוד נשוב ונבנה אמא
״עוד אבנך ונבנית...
ושבו בנים לגבולם״

היה מי שהשווה את מעשה העקירה למעשה העקדה.השיר ״העקדה״ מוקדש לילדים ולנוער של כפר דרום, שראו את הבית הנעקד, ולא ראו את האיל:

העקדה[29]

קח את בנך
את בנך יחידך
את בנך יחידך
אשר אהבת
קחהו והעלהו לעולה
העלהו לעולה השמימה.

קח את הבית את הדקל
הגינה
את החול את הים
אשר אהבת
קחם והעלם לעולה
והעלם לעולה השמיימה

פזמון: כי הונף הסכין
איך אעלה אל אבי
איך אעלה אל אבי
בלי הנער
לא היה שם הָאַיִל
שיציל את הבית
אַיִל שיציל את הנער.

ועלתה זעקה
זעקה בדממה
ארץ זועקת על בניה
על סכין שהונף
על מאכלת שהיכתה
ארץ מתבוססת בדמיה.

פזמון: כי הונף הסכין ...

לא נשכח את הבית
את הדקל
הגינה
את החול את הים
לא נשכח את יצחק
לא נשכח חבל ארץ
נעקדת על מזבח
ביתנו.

פזמון: כי הונף הסכין ...

---

28 בעילום שם: **מתנחלון, 5,** י״א חשון תשס״ו, www.kipa.co.il/bikorim .

29. סודרי תמר, אולפנת בהר״ן, **עולם קטן, שבועון לצעירים**, **36,** ז׳ בטבת תשס״ו.
ראה גם: יונית פישפדר, **לך לך,** www.katif.net.

על הנסים[30]

לא בכל שעתא ושעתא
מתרחש נסא
(מגילה ז.ע"ב)

יכולת ההתמודדות העקשנות של הישובים בגוש קטיף עקב המצב הביטחוני הקשה – העלתה את רמת האמונה הדתית הצרופה. תושבי גוש קטיף האמינו, כי רק מעשי נסים מנעו מהם הרג גדול. רק אמונתם המוחלטת, כי בורא עולם מגן עליהם – אפשרה את ההתמודדות הקשה מול הטרור הפלסטיני במשך תקופה כל כך ארוכה.

תושבי גוש קטיף נהגו לומר – בדומה למה שאמרה אשת מנוח לבעלה ("לו חפץ ה' להמיתנו – לא הראנו את כל אלה"): לו חפץ ה' להשמיד את גוש קטיף – לא היה עושה נסים גלויים כל כך.

בשני הספרים: "על הנסים" ו"חיים מעל הטבע"[31] – רוכזו 196 סיפורי נסים, שלוקטו על-ידי תושבי גוש קטיף; חלקם הגדול פורסם באתר קטיף נט (Katif.net)[32]

סיפורי הנסים, שהובאו בשני הספרים, הנם שיר הלל לבורא עולם ולנסיו, שבזכותם יכולים היו תושבי הגוש להיאחז בקרקע ולהפריחה – למרות גלי הטרור הרצחני. אף שהסיפורים הללו שווים לכל נפש, הרי במהותם הם סיפורים, המתאימים לילדים ונוער – בהיותם לקוחים מהמציאות היומיומית של תושבי הגוש.[33]

לענייננו, מוטיב הנס הנו אופייני לסיפורי ילדים. הנס מאפשר את השינוי המיוחל ואת התפנית המתבקשת – ל"סוף טוב" – בסיפורים, שבהם מסתבכת העלילה. מאבקי הטוב והרע – מוכרעים בסיפורי הילדים על-ידי הנס או נציגיו. הנס הוא בבחינת ה- Deus ex machina (האל מתוך המכונה), שבא לפתור בדרך נסית את המצוקה, את הדילמה או את הסבך, שאליו נקלעו גיבורי היצירה.

פניית הנוער להורים

הנוער פנה אל הוריו פעמיים: לפני העקירה ולאחריה.
אופי הפנייה והכתיבה שונים הם במהותם:

---

30. האמונה בנס בספרות הילדים – בכלל, ובספרות הילדים הדתית והחרדית – בפרט – מקורה באמונה הדתית הצרופה בזכות אפשרות קיום הנס על ידי בורא עולם. "הנס הוא אבי כל הדתות, ואין תורה בלי אמונה בהתגלות". ראה: אליעזר שטיינמן, **גן החסידות**, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תש"ז, עמ' 53.

ראה גם: אפי איתם, החומה הכתומה, כן היה נס, **בשבע**, **158**, 5.9.2005, עמ' 20.

31. חיים מעל הטבע, **סיפורי חיים מגוש קטיף.** ספריית נצרים, תשס"ה, פתיחה. ראה גם: אריק יפת, **על הנסים, קובץ סיפורים**, נצרים, תשס"ה, מבוא.

32. ראה **שם**, מבוא, עמ' 6.

33. ".. אלפי נסים אירעו בגוש קטיף ואין יכולת ביד אדם לספר את כולם, גם בגלל שרבים הם ואיננו יכולים לפרטם, גם בגלל ש'אין בעל הנס מכיר בנסו' וגם בגלל שחלק גדול מהנסים ידועים רק לאויבינו, שהם יודעים כמה ניסו לפגוע בנו לא עלה בידם...". ראה: חיים מעל הטבע, **סיפורי חיים מגוש קטיף**, מתוך: דברי הראשל"צ מרדכי אליהו, עמ' 117.

כמו-כן ראה בדברי הסיכום לספר זה: "הסיפורים הללו הם סיפורים של אמונה. האמונה הגדולה של כל אלה שהתיישבו באדמת המדבר והפכו אותה לגן פורח. האמונה הגדולה של המתיישבים שלמרות כל מקרי הירי, החדירות, הפצמ"רים נשארים נטועים על אדמתם כמו שעשו בשלושים וחמש שנות התיישבות; האמונה הגדולה בעת משבר לדעת שאלוהים 'לא ינום ולא יישן'.

הספר הזה הוא גם סיפור האמונה הגדולה של אלוקים בילדיו, שזוכר להם 'חסד נעורים', שמגן עליהם כמו אב שמגן בגופו על צאצאיו" (שם, עמוד הסיכום).

לפני העקירה:

האמונה הנאמנה – מכתב להורים מנוער נוה דקלים[34]

הורים יקרים,

"עם הנצח לא מפחד מדרך ארוכה. אנחנו שרים לכם ולנו ומשתדלים להתכוון באמת לכך. אנחנו יודעים, במאבק הזה שלנו הדרך כבר לא כל כך ארוכה. זמן קצר נותר עד שנזכה לראות את הישועה וקידוש השם שיהיה כאן, בודאי בזכות ההשתדלות, האמונה והנחישות שלכם.

אנו בני הנוער קוראים לכם ומבקשים מכם לבוא ולהצטרף. יחד נעשה כל מאמץ לביטול הגזרה. ואנו אמונים על כך שבמקום שיש מסירות נפש, ישנה גם תשובת משקל מלמעלה.

חינכתם אותנו לתקווה ולאמונה. למדנו מכם ועודנו לומדים שאין מקום לייאוש ואנו מבינים שבמציאות המדהימה שלנו אין לנו זכות בכלל להתייאש אלא רק להאמין ולנצח. לקדם את שמו בעולם".

לאחר העקירה:

עכשיו תורכם[35]

מבוגרים יקרים – עכשיו תורכם!
אנחנו הנוער, ויתרנו על תענוגות החופש והסתובבנו לחלק סרטים כתומים.
אנחנו הנוער, היינו בכפר מימון שם ביקשתם לא לעשות בלאגן, ולא עשינו.
אנחנו הנוער, ישבנו במסירות נפש על כבישי הארץ.
אנחנו הנוער, נתפסנו ונשפטנו על-ידי מערכת מעוותת של 'חוק ומשפט'.
אנחנו הנוער, צעדנו קילומטרים בשדות הדרום להצלת הגוש.
אנחנו הנוער, נפגענו בעמונה בראשנו על-ידי פראי אדם.
ואתם המבוגרים, וסליחה על ההכללה, בעיקר גיבויתם מאחור.
אמרתם לנו: יישר כוח, איזה נוער נפלא.
אבל עכשיו, עכשיו זה רגע האמת. עכשיו אנחנו
רוצים להגיד לכם: עכשיו תורכם!

הדחפור והשואה

סוגית השואה על כל היבטיה הקשים – עלתה במהלך המאבק למניעת העקירה:

לפנינו שיר, שמחברו מעדיף את צלילי יצירותיו של ריכרד וגנר – על הלמות הדחפור, המחריב את ביתו:

מיומנו של נהג די 9[36]

הצליל המונוטוני של הָרֶוֶרס הטריף אותי
אפילו יותר מהרעם של נפילת הבית
יותר מהזעקות של המתנחלות

34. הופיע בעילום שם: **מתנחלון, 5,** www.kipa.coil/bikorim.
35. אילן מאיר (מבית אל), **שחר כתום,** 2006.3.11.
36. דוד הרבנד, 2006.1.26.

הצליל הזה בכל פעם לפני שנסעתי
קדימה
אל תוך עוד בית
עשה אותי איש רע
בלילות אני שומע רק את הצליל הזה
לאחרונה אני נרדם רק עם וגנר בפול ווליום.

קינות ופיוטים

חורבן גוש קטיף פיתח בז׳אנר הכתיבה הפוסט-טראומטי של הנוער גם כתיבת קינות ופיוטים. סמיכות התאריכים בין העקירה לבין תשעה באב – הסמיך גם את המוטיבים:

על חורבותייך נוה דקלים[37]

הולך לי על חורבות אהובתי נוה דקלים על חורבות ביתי
תמה ומשתומם איכה, צועק לי ליבי בקול גדול,
הזאת העיר שיאמרו כלילת יופי,
אֵי אַתְּ נוה דקלים המפוארת?
איכה חרבה גוש קטיף?
ותפילה אחרונה שם והבית הזה חרב ושעת נעילה
וקול שאומר: עוד נשוב, וכי נפלתי קמתי –
שאם לא שנפלתי לא קמתי...
ובערב אחר כתלנו בוכה, אל מול ההר השומם
מתפללים על הבית, הגדול, והקדוש ונזכרים
שביתו שלו חרב וכך ביתנו שלנו.ונזכר על נוה מדבר שנגדעו דקליה
ועל עיר תמרים שנגדדה, וגוש אחר קטיף
וגני אַל טל ואַל מטר וגן של אורי שחשך ודוגיתי שטובעה
ונוצרים את זכר הכיסופים אלי סיני
שנחסמו ונקטעו.
וזוכרים את כולם, ועל כולם בוכים.

הכתיבה לקוחה באופייה ובסמליה – מחורבנה של ירושלים המוטיבים לקוחים מתוך פיוטי החורבן והאבל על החורבן הלאומי.המחבר משווה את חורבן ביתו ואת חורבן הקהילות בגוש קטיף – לחורבנה של ירושלים.על כן גם אווירת הכתיבה, השורה על היצירה, היא קינתית ופיוטית.

סוסים ופרשים בעמונה

בהמשך לעקירה, שהייתה בקיץ תשס״ה מגוש קטיף וצפון השומרון – התנהל פינוי אלים וקשה בעמונה שליד עפרה בחבל בנימין: גם פה התכוננו שני המחנות לעימות, אך ביתר שאת הנוער הכתום ביקש למחוק את רישומי העקירה והתכונן לפינוי עמונה – בנחישות. גם באי כוחה של

---

37. ראה: מופיע בעילום שם המחבר: **מתנחלון, 5,** www.kipa.coil/bikorim.

יצירותיו האחרות של המחבר על העקירה הן גם מוטיבים של קינות ופיוטים: ״פתח לנו שער״, ״זכור שלוש עשרה מידותיך״, ״לשמוע״, ״שיר ציון״, ״בניין מן החורבות״, ״נחמו נחמו עמי״, ״רבי עקיבא מצחק״, ״אל ציר כיסופים״, ״קול דודי דופק״, ״ביקשתיהו ולא מצאתיהו״, ״כי נחם ה׳ ציון״, ״רב סליחות ובעל הרחמים״, ״תפילה לעניי״, ״תחינה על ארץ ישראל״, וכן גם: ״הרהורים של קיץ מנוה דקלים״, ״לילה אחרון בנוה דקלים״, ״איני יכול״, ״הגשם״ ראה **שם.**

הממשלה נדרשו מטעמים פוליטיים להתנהלות קשוחה ואלימה. על כן, העימות היה בלתי נמנע. כל צד ביקש ללמד את זולתו פרק במאבק – כדי להפנימו היטב למאבקים הבאים.

סוס – מה הוא אומר[38]

"והסוסים אומרים שירה
נושאים עיניים ליושב מרומים
ושרים:
חננו
חננו
חננו
כעבדים וכשפחות:
חננו
חננו
חננו
ושם בעמונה ראיתי אותם
שם ראיתי סוסים שועטים
שם ראיתי סוסים רומסים.

שם ראיתי סוסים בוכים:
כי רב שבענו בוז
כי רב שבענו בוז
ריבונו של עולם
שהעולם שלו
והסוסים שלו
את שירתנו שמו ללעג
את תפילתנו בזו.
והנערים שאותם רמסנו
את כבודך אבינו ביקשו
והנערות שאותן דרסנו
באדמת ארצך הקדושה דבקו
והסוסים בוכים
שועטים ובוכים

רומסים ובוכים:
סלח לנו
חננו
חננו
חננו
כי עבדים לשפלים היינו
כי שפחות לעריצים הוּשַׁמְנו
היושב בשמיים
שהעולם שלו
והסוסים שלו
איך נאמר עוד שירה
לפניך
ואך נישא את עינינו
עד שתחננו.

היהודים מעמונה[39]

אני המתנחל מעמונה
חטפתי מכות רצח מהשוטרים
מאלות עץ ומאגרופים
נדרסתי תחת פרסות הסוסים
שכאשר אתה רואה אותם
אתה חוטף יראת אלוקים...
אני הילד שפונה במצב קשה
לבית החולים.
אני זה ששבר את היד
ואת הרגל אחרי שריסקו
לו את הפנים.
אני הוא זה שלא איבד את
האמונה והתקווה ועדיין
מאמין במלך מלכי המלכים!!!
אני הוא זה שקרא
קריאות נאצה לחיילים ולשוטרים.

אני המתנחלת מעמונה
אני הבת השבריריית שלמרות
זאת חטפה מכות משוטרים...
אני האחת שאמרו עליה שהיא
יותר קשה לפינוי מַבָּנִים.
אני זו שכבר פינו אותה
מנווה דקלים

אני השוטר מעמונה.
אני זה שקיבל את הפקודה
לגרש ולהרוס בתים.
אני השוטר שרכב על הסוסים.
אני השוטר ששבר את היד
ואת הרגל אחרי שריסקו לו
את הפנים.
אני השוטר שלא מבין את
המגורשים.
אני זה שבשם החוק הרביץ
לבנות ולילדים.
אני זה שחטף קריאות נאצה
מהמתנחלים.
אני השוטר שחושב שהוא
עדיין יהודי גם אחרי סְפוֹר גירושים.

אני החובש מעמונה.
אני זה שטיפל בכל הפצועים
זה שספג עלבונות כשפנה
לטפל בשוטרים ובחיילים.
אני החובש שמזועזע עד מוות
ממה שראה ולא רוצה
אפילו לדמיין מה יִקָּרֶה
בגירושים הבאים.
אחרי הכל כולנו יהודים.

---

38. שפיגל טלי: סוס - מה הוא אומר, **מעט מן האור, של"ד,** י"ט שבט, תשס"ו
ראה גם: ואלה בסוסים, ואנחנו...? **שם.**

39. החובש מעמונה היהודים מעמונה, **עולם קטן, שבועון לצעירים, 43,** כ"ט שבט תשס"ו.

נחמה

״עם כל הרוע שהיה פה לאחרונה
כאב וסטירת לחי ותחושת אכזבה מהמדינה
עצרה וחשבה לה הפינה שגם לב אבן של אדם אפשר
לשנות – רק לא לאבד ת׳אמונה
וכלינו – חיבוק לחסר הבית, לעייף, לנשבר, לרעב.
ועם רוח חדשה עוד נקום ונזכה בחצרותיו להסתופף
ולהתקרב״.
(אלידע בר-שאול, **מעייני הישועה**, גיליון 212, כ״ט
אב תשס״ה)

למרות המשבר שהביאה, העקירה על מתיישבי גוש קטיף, למרות ההתרסה והביקורת הקשה והנוקבת – נמצאו גם דברי עידוד ונחמה, דווקא בכתיבת הנוער:

נחמה[40]

הייתי מהלך לי בסביבות העיר. מביט בה באהבה בין חדש לישן ופתע יוצא לקראתי מתוך אחת החורבות זקן אחד וזקנו לבן וארוך ובגדיו לבנים, ועיניים טובות לו. מתקרב הזקן אט אט וכשהוא מגיע בסמוך, קורא אלי. וקולו כממרחקים מגיע: יודע אני: ימים קשים הגיעו לאוהבי הארץ הזאת, מסירות ואהבה שלא נדרשו מדורות ראשונים – נדרשים מכם. ודעו לכם במרום רואה המלך את ההקרבה, המסירות ואהבתכם אליו ואליה. רואה ואינו נח. נרשמים הדברים ונחתמים בספר הטוב. כל המעשים התפילות והלימוד, מצטרפים יחד. אתם אהובים שם למעלה, אהובים עד מאוד, כי לארצו האהובה גיליתם אהבתכם. ועוד תדעו, שגם כאשר הדברים נראים אפלים ואין נראה האור, שם למעלה לא כבה וגזירות רעות עוד יכולות להיבטל. ה׳ שלחני אליכם לומר לכם, בקשו רחמים, שְׂאוּ התפילה שלא יכבה נרו של משיח בן יוסף, ואולי יחוס עם עני ואביון, אולי ירחם.

נשארתי עומד מחריש ומהורהר, והזקן נפנה והלך לו.

סיכום

העקירה מגוש קטיף וצפון השומרון בקיץ תשס״ה (כמו הפינוי האלים מעמונה בחורף תשס״ו) – הצמיחה אפוא ז׳אנר ספרותי חדש וייחודי: כתיבה של ילדים ונוער על אשר חוו בעת המאבק הקשה לביטול גזרת ההתנתקות ועל אשר עבר עליהם בעת הפינוי ולאחריו.

הגשמת העקירה לאחר ההשתדלות העצומה לבטלה – העצימה שתי צורות של יצירה: יצירות פוסט-טראומטיות ותרפויטיות ויצירות של מרד והתקוממות.

בשתי צורות הכתיבה באה לכלל ביטוי האכזבה העמוקה מערכים ומאמונה, שיוצגו על-ידי האותוריטה של המבוגרים.

בהתמודדות הילדים והנוער עם העקירה, עם ערעור האמונה ועם האכזבה מההנהגה – ניתן להבחין בשתי התבטאויות: האבל – על אבדן הבית, והמרד – נגד המוסכמות שהכזיבו.אלה שתי פנים, שהיצירה האמונית לא הכירה עד כה.

---

40. פורסם בעילום שם: **מתנחלון, 5,** www.kipa.co.il. על הנחמה ראה גם: יועד. נוער הגגות ילדי הגירוש - עם תקווה בעיניים, **עולם קטן, שבועון לצעירים, 41**. י״ג בשבט, תשס״ו.
וכן: א׳,ג׳, ממשבר למבשר, נכתב על קיר ההנצחה לגוש קטיף בסניף בני-עקיבא.
שבות רחל, עולם קטן, **שבועון לצעירים, 40**, ג׳ בשבט תשס״ו.

כתיבת הילדים והנוער היא יצירה ישירה ומתריסה, בוטה ואמינה, והיא מקיפה את כל צורות הכתיבה שבשירה ובפרוזה. עולמה הנפשי יונק מן המכלול הערכי והאמוני, שעליו התחנך הנוער הזה.

הדימויים, השיבוצים והמוטיבים – נובעים ישירות מן העולם היהודי ומן הסביבה הישראלית, שבתוכם הם חיים.

ביבליוגרפיה

א.ג., **ממשבר למבשר**. נכתב על קיר ההנצחה לגוש קטיף בסניף בני-עקיבא שבות רחל.

אבינר, א', באהבה ובאמונה, **מכון מאיר, 552,** כ' שבט תשס"ה.

אברמסון, ד', **בשבע 192,** 2006.5.18, עמ' 12.

איתם, א', החומה הכתומה, כן היה נס, **בשבע, 158,** 2005.9.1, עמ' 20.

אליהו, מ', הראשל"צ, **חיים מעל הטבע**, סיפורי חיים מגוש קטיף, עמוד 117.

אלישע, א', מכתב גלוי מבני הנוער (ללא שם המחבר), באהבה ובאמונה, **מכון מאיר, 531,** כ' באלול תשס"ה, עמ' 11.

אנגלמן, ל', כיסופים, **פרקי התבוננות אמונית בעקבות עקירת הישובים בגוש קטיף,** ספריית בית-אל, בית-אל, תשס"ו, עמ' 112.

בסוד שיח, קידום דיאלוג בין קבוצות קונפליקט בישראל: **דיאלוג בין שברים של חלום, סמכות ומנהגות בחברה הישראלית**, כנס גליל מערבי, 7-9 מרץ, 2006.

גוטליב, ד', רגשות עקירה, **עולם קטן, שבועון לצעירים, 53,** ט"ו באייר, תשס"ו.

גולדברג, צ"י, **לא תירא מהם כי ה' אלוקיך עמך. שירים מימי גירוש גוש קטיף**, טי"ו אלול תשס"ה, עמודים 10-11, הוצאה פרטית.

גופר, ח', אתם מיותרים, רבותיי הרבנים, מכתב גלוי לרבני המכינות הקדם-צבאיות, **הצופה,** 2005.8.24.

גלעד, ד', **אני מבית הרוס. מקור לילדים** י"ט באלול תשס"א 2005.9.23 עמ' 7.
החובש מעמונה, עולם קטן, שבועון לצעירים, **היהודים מעמונה, 43,** כ"ט שבט תשס"ו.

וגשל, מ', המשנה למנכ"ל משרד הרווחה, במלאת חצי שנה לפינוי, **ידיעות אחרונות**, 2006.2.12.

וולף, ב', השורש המשותף של השנאה, **מקור ראשון**, 2006.5.21, עמ' 5.

ויליאן, י', **ההמון היהודי כדמות על רקעי מאבקי תרבויות וזרמים ביהדות במאה הי"ט**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשמ"ד.

ויליאן, י', נצא לקראתם בחרב נוקמת, המאבק התרבותי בסאטירות העבריות במאה הי"ט. **מעריב**, 1989.7.19.

ונגרובר, א', **גלות**, 17.8.05, יום עקירת גוש קטיף.

יהושע, א"ב, מבט של ילדים, **ידיעות אחרונות**,2005.8.27, עמ' 12.

כהן, א', "**סיפור הנפש**", **ביבליותרפיה הלכה למעשה**, הוצאת אח בע"מ, קריית-ביאליק, 1990, עמ' 290, 572-559.

כנס **איים של חוסן משאבים**, פיתוח משאבי התמודדות מיסודו של המרכז לשעת חירום, 2006.2.8, הרצליה.

להד, מ', **התמודדות עם מצבי לחץ חירום ואי-ודאות**, המרכז לפיתוח משאבי התמודדות בקריית שמונה, משרד החינוך והתרבות – מחוז צפון, השירות הפסיכולוגי-חינוכי, 2002.

מרפאת פוסט-טראומה לילדים ולנוער – בשיתוף: שירותי בריאות כללית, מרכז שניידר לרפואת ילדים בישראל, המרכז הרב תחומי לחקר המוח ע"ש לסלי וסוזן גונדה-גולדשמיד, אוניברסיטת בר-אילן.

מרק, **המדריך הרפואי השלם**, כנרת, זמורה, ביתן, דביר, ישראל 2002, עמ' 401-4021.
ונטעתים, מרכז מורשת גוש קטיף, י' באדר תשס"ו.

סגל, ח', העקורים כבר לא מתפללים לנס, אלא לרפואה שלמה לנפש, **מקור ראשון**, 2005.8.19.

צבי, י"ג, **הפשע הזה לא יישכח לעולם**. כ"ט אלול תשס"ה, עמ' 14.

קורצווייל, ב', **ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה?** שוקן, תל-אביב וירושלים, תשל"א.

רהב, מ' וי' מאיר-סיון, ימים כתומים, ההתנתקות – החשבון והנפש, **ידיעות אחרונות**, תל-אביב, 2006, עמ' 127-145.

שארה, י', רציתי לומר תודה, **ונטעתים**, מרכז מורשת גוש קטיף, י' באדר, תשס"ו, עמ' 5.
שבות, ר', **עולם קטן, שבועון לצעירים**, **40**, ג' בשבט תשס"ו.
שטיינמן, א', **גן החסידות**, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תש"ז, עמ' 53.
שפיגל, ט', סוס – מה הוא אומר, **מעט מן האור**, **של"ד**, י"ט שבט, תשס"ו.

Ayalon, O., Lahad, M., Cohen, A. (Eds.) (2003). **Community Stress Prevention**, Kiryat Shmona, The Community Stress Center. **Volume 5**.

www.baitle.org

www.kipa.co.il/bikorim

www.katif.net

אביבה מהלו

ס. יזהר בין "שרטוטים" ל"עבודה"

גילויים חדשים על ניסיונותיו הספרותיים הראשונים של ס. יזהר[1]

תקציר

במאמר נעשה ניסיון לחשוף את שורשיה החבויים של יצירתו הסיפורית של הסופר יזהר – באמצעות גילויים חדשים:

בחלקו הראשון מתועדים ניסיונותיו הכושלים של יזהר לפרסם את פרי עטו ב"מאזנים" וב"גיליונות", עד שלמדן, עורך "גיליונות", מקבל לדפוס את סיפורו הראשון. מתוך חליפת המכתבים ביניהם – נחשפות לראשונה יצירותיו הגנוזות: "טרקטור" ו"משעול השדה", ומתברר, שניסה כוחו הן בשירה והן בפרוזה.

חלקו השני של המאמר מוקדש לניתוח היצירות הנ"ל:

הקריאה ב"טרקטור" מעלה את השימוש, שעושה יזהר במאפייני הז'אנר של הנובלה הלירית – כדי לתת ביטוי לקונפליקט הפנימי של 'המסַפר היזהרי': בין הצורך להמשיך מורשת אבות לבין הרצון ליצור דבר חדש.

המעבר משירה – לנובלה לירית מוצג באמצעות ה'פואמה': "משעול השדה", שנדחתה על-ידי למדן, והנובלה הלירית: "משעולים בשדות", שראתה אור ב"גיליונות": שבעריכתו:

מתוך ניתוח התשתית הארס-פואטית המוצפנת בסיפור ומתוך השוואת הנוסחים – עולים לבטי היוצר הצעיר בין משיכתו לשירה, לבין קבלת פסק דינו של העורך להעדיף את הפרוזה, כשההכרעה, לבסוף, משלבת את שני הז'אנרים כאחד.

תארנים: *נובלה לירית, ארס-פואטיקה, יצירות גנוזות, פואמה, יצחק למדן.*

מילות מפתח: *"גליונות", "מאזנים", ס. יזהר, נובלה לירית, "משעולים בשדות", פואמה, דמות-מסכה, יצחק שנהר, ברנר, יצחק למדן.*

---

[1] יזהר סמילנסקי (ס. יזהר) נולד ב-1916 ברחובות להורים, אנשי העלייה השנייה, שנדדו בארץ מחולדה לנוה שלום (בין יפו לתל אביב) וחזרו לרחובות, לקצה המושבה. כאן סיים יזהר את בית הספר העממי. את שנות לימודיו בביה"ס התיכון החל בראשון לציון ובתל אביב ואח"כ סיים את חלק לימודיו בסמינר בית הכרם בירושלים ב-1935. ב-1936 היה מורה ביבנאל. כעבור שנה חזר לירושלים ללמוד ביולוגיה, אך בסוף השנה חזר לרחובות לעבוד בפרדסים. זמן קצר שהה בקבוצת גבע, אחר כך כתב את "אפרים חוזר לאספסת" ברחובות. בחיפוש פרנסה הגיע לבן-שמן כמורה וישב שם עד 1944. יזהר כתב סיפורים והיה ממפקדי החי"ש ופעיל בהגנה. ב-1941 נשא לאישה את נעמי וולמן, וכעבור שנה נולד הבן, ישראל, שנקרא על שם אחיו הבכור של יזהר, שנהרג בדרך לנגב. באותן שנים למד באוניברסיטה פילוסופיה וגאולוגיה, כי עסק בהוראת הגאוגרפיה של א"י. עם מות אביו ב-1944 חזר אל אמו לרחובות, לימד בבית החינוך התיכון ונהיה למנהלו. באביב 1948 התגייס והיה לקצין המודיעין בדרום. משנת 1949 שימש חבר כנסת. ב-1966 התפטר מהכנסת ונסע לארה"ב – ללמוד באוניברסיטאות הרוורד וקולומביה. מאז שובו – לימד בבית הספר לחינוך באוניברסיטה העברית. ב-1959 קיבל את פרס ישראל. יצירתו המפורסמת ביותר "ימי צקלג" (1958) – עוררה תגובות מעורבות, מפני שהציגה את הדור הצעיר בארץ – בניגוד למיתוס הצבר המיתולוגי – כְּדוֹר משועמם, שרחוק מהמורשת היהודית ומתלבט באשר לזהותו הלאומית הציונית. גם סיפוריו: "השבוי" ו"חירבת חיזעה" על העימות בין ישראלים לערבים, שהציגו את החיילים ככובשים לא הומניים – שנויים במחלוקת. יזהר ידוע בפולמוסיו בנושא הוראת הספרות.

מערכת היחסים המורכבת בין העורך לסופר – מיוצגת על-ידי דמויות- מסכה, והמונולוגים הפנימיים של הפרוטגוניסט חושפים את הקושי של יזהר להשלים עם הדרישה לוותר על השירה עד מציאת הפתרון: שילוב בין שירה לפרוזה, שבו נעוץ ייחודו כסופר יליד הארץ, המחפש את זהותו.

כמסקנה נוספת ניתן לקבוע בבירור, שחומרי יצירתו של יזהר שאובים ממציאות חייו – בין מדובר במסכת חיים אישית, ובין מדובר במסכת חיים לאומית-חברתית, כשהדגש מושם בעולמו הפנימי של היוצר.

מבוא

כל התחלות קשות (מכילתא יתרו פרשה ב-מהדורת הורביץ-רבין עמ׳ 208), ואכן גם סופר מתחיל עובר דרך חתחתים בניסיונותיו לפרסם את פרי עטו.

היו מבקרים, שתהו, אם סיפורו הראשון של ס. יזהר: ״אפרים חוזר לאספסת״ היה ניסיונו הראשון בכתיבה, שהוכיח גאונות ובשלות של יוצר,[2] אך חיפוש מדוקדק ומרתק, כמעט בלשי, בארכיונו של יזהר, מלמד, שדרכו אל התהילה הייתה רצופה ניסיונות מאכזבים לפרסם את ״שרטוטיו״ או את ״עבודתו״, שנדחו על-ידי עורכים שונים, עד שיצחק למדן, שעודד אותו לאורך כל הדרך, נתן לו במה בכתב-העת ״גיליונות״.

יחד עם זאת, מניסיונותיו הראשונים של היוצר, הרי למרות בוסריותן של יצירותיו הראשונות – ניתן ללמוד הן על התלבטותו לגבי דרכו בכתיבה והן על הזרעים, שגנוז בהם סוד צמיחתו של אחד הסופרים החשובים ביותר בין סופרי ״דור בארץ״.[3] בחלקו הראשון של המאמר אנסה לשפוך אור על צעדיו הראשונים של ס. יזהר – כסופר מתחיל, בעל דרישות רבות מעצמו, ואתאר, כיצד עורך מנוסה כיצחק למדן נתן לו את התמיכה ואת העידוד – כדי לפרוץ ולגלות את יכולתו הייחודית.

בחלקו השני של המאמר אדון ביצירותיו הגנוזות של ס. יזהר: ״טרקטור״ ו״משעול השדה״, ואעמוד על ייחודן האומנותי ועל התפקיד, שמילאו בהכשרת דרכו של יזהר – כסופר, שמאמץ את הז׳אנר של הנובלה הלירית – ככלי לביטוי עולמו החוויתי והאידאי.

א. צעדיו הראשונים של יזהר כסופר מתחיל

כוכבו של יזהר דרך כמטאור בשמי הספרות הארץ ישראלית בשנות ה-30 – עם הופעת סיפורו ״אפרים חוזר לאספסת״ (״גיליונות״, ו, שבט – אדר א׳, תרצ״ח) הסיפור היכה בתדהמה רבים וטובים בעולם הספרות. במיוחד נתן ביטוי לפליאה זו י. אובסי ב״הדאר״:

״ההנחה, כי זה (הכוונה – לס. יזהר. ההערה שלי – א.מ.) שֵׁם ממשי של סופר, המגיש את ביכורי עטו לקהל (כי עד היום לא נזדמן לי להיתקל בשם זה), נראית לי מופרכת מיסודה. תוכן וצורה מזהירים כאלה מחייבים ניסיונות ספרותיים קודמים. פשוט, כי לא ייתכן, כי סיפור מעין

---

2. ביניהם: י. אובסי ופלס, שמרמז על כתיבה קודמת בוסרית שנגנזה, אבי מעפיל, השוגה בנקיבת שמו של הסיפור שנדחה. ע׳ הערות 4-5 להלן.
3. ״דור בארץ״ הוא הכינוי, שניתן לסופרי דור תש״ח או דור הפלמ״ח, שנולדו בארץ או עלו אליה בגיל צעיר, האמורים לעצב בסיפוריהם את דמות האדם החדש או את דמות הצבר על-פי האתוס הציוני החלוצי. ס. יזהר בסיפורו הראשון ״אפרים חוזר לאספסת״ (1938) – נחשב על-ידי גרשון שקד כראשון בסופרי דור זה **(הסיפורת העברית, ג׳**, עמ׳ 181).

זה יהיה פרי העט הראשון" (אובסי, הדאר, תרצ"ט).[4]

גם פלס בסקירה קצרה, מוקדמת יותר, בשם "על התחלה אחת" (פלס, תרצ"ח) – מנסה לתהות על קנקנו של ס. יזהר כסופר מתחיל:

"אין לדעת אם זה ספור חייו של אדם, להבה פורצת וקולחת פעם אחת בהדר ודועכת, או אם אמן חדש קם לספור העברי, אמן, שהכין את עצמו לתפקידו בחשאי, באין רואים, דן לגניזה את בוסרו המקהה, ויצא בבת אחת כשהוא מבוגר, מאיר ומפתיע בקצב אורך-נשימה, בתנופה אמיצה?"[5] (ההדגשות שלי – א.מ.)

ואכן, מתוך עיון מעמיק בארכיוני מכתבים וכתבי-יד בבית-הספרים הלאומי האוניברסיטאי בירושלים ובמכון "גנזים" ש"בבית-הסופר" – עולה, שקדמו לסיפור זה ניסיונות ספרותיים שלא צלחו, וכתבי- יד שהוחזרו לשולחם.[6]

במחקרו על ס. יזהר מציין אבי מעפיל, שאת הסיפור הראשון שלא פורסם – שלח הסופר הצעיר לי. פיכמן, עורך מאזנים, ביום ב' בניסן, תרצ"ז (1937.3.14), כשהוא מכנהו "כמה שרטוטים".

בנ.ב. מוסיף יזהר: "הא סיפור דל זה שנכתב לפני חצי שנה בגליל ונשלם ברחובות על מנת להיות ספון עמי בחשאי, מוֹצָא לכאב שאין לכבשו עוד וציון תמרורים לאצילות ענוה" (גנזים, 4877/1)

מעפיל גם מעלה את ההשערה, שֶׁשֵּם הסיפור היה "יהודה אילויבץ" – על שם הבחור שנהרג, ומנסה לבסס את קביעותיו אלה על עובדות ביוגרפיות מחיי ס. יזהר. הוא אף מנסה להתחקות על הסיבות לדחייתו של הסיפור על-ידי פיכמן – למרות העובדה, שמכתב התשובה של פיכמן לא נמצא, ועל סירובו לפרסמו – ניתן להסיק רק מעובדת אי פרסומו ב"מאזנים" (1988, עמ' 56).[7]

והנה מתוך עיון בארכיון ס. יזהר, מסתבר, שהחוקר שגה – הן בקביעת שם הסיפור והן בהבאת הסיבות לאי פרסומו:

באיגרת, שמשגר י. פיכמן לס. יזהר בניסן תרצ"ט, לאחר שמספר סיפורים מפרי עטו כבר פורסמו ב"גיליונות" של למדן (כגון "אפרים חוזר לאספסת", "משעולים בשדות", "לילה בלי יריות" וכו'), הוא מתוודה על כך, שכתב-היד, ששלח לו יזהר, נעלם ממנו והתגלה לו רק עתה באופן בלתי צפוי. הוא נוקב בשם הסיפור "טרקטור" ב"רצנזיה" המצורפת אליו, שנכתבה על-ידי עוזרו, ולדבריו, הטעתה אותו ומנעה ממנו את קריאת כתב-היד בזמן. פיכמן גם מציין, שעוזרו הכיר בסגולות כשרונו של יזהר, אך לא עודד אותו (את פיכמן) למהר ולקרוא את הסיפור. וכך אבד כתב היד, עד שנמצא שנית, והוא (פיכמן) מבקש לפרסמו ב"מאזנים" (ארכיון ס. יזהר, 1777 4^0).

תשובתו של יזהר על איגרת מוזרה זו אינה מאחרת לבוא:

---

4. י. אובסי, "אפרים חוזר לאספסת", **הדואר, י'**, ט"ו בטבת, תרצ"ט, עמ' 154. הוא מוזכר גם בספרו של ג. שקד (1993), **הסיפורת העברית 1880-1980** (ד), עמ' 193.

5. פלס (פנחס אלעד, לנדר), על התחלה אחת, ילקוט קטן, **גליונות, ז'**, תרצ"ח, עמ' 150. ממכתב, ששיגר יזהר ללמדן ביום 1938.5.12, ניתן ללמוד, שהוא לא רווה נחת מביקורת זו:
"קיבלתי את מכתבך וקראתי את ההערה "על התחלה אחת". גם זו קפצה עלי שלא בזמנה, כיוון שפקפוקי כה רבים הם, ופרשת "אפרים" כה הרחיקה לכת עד שאיני רוצה בכל דבר שעלול להגביר את ייסורי ההיריון הממושך הזה ולעורר בי תקוות מוקדמות" (**גנזים**, 51776/1).

6. המכתבים מפורסמים באדיבות מכון גנזים ובאדיבות בית-הספרים הלאומי האוניברסיטאי בירושלים.

7. אבי מעפיל (1988), **עיצוב המציאות בסיפורת של ס.יזהר**, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, עמ' 56-57.

יזהר מביע את פליאתו על שליחת המכתב – בציינו, שאת ה"טרקטור" הוא שלח רק לקריאה ולביקורת, ולא להדפסה.

לדבריו, "גם אז הרגשתי שאין הוא בשל די צורכו, והיום, כמובן, הוא נראה בעיני כבוסר קהה מאוד ובייחוד שהעיקר שבו כבר נמצה (=נתמצה), כמו שהיטבת להרגיש, גם בתוך סיפורים אחרים יותר בשלים".

יזהר מתוודה על כך שחרה לו באותו זמן על פיכמן ועל שתיקתו (ההדגשה שלי – א.מ.), אבל במרוצת הימים נשתכח הדבר.[8]

מעניין לציין, שכבר באיגרת זו מתייחס יזהר ל"אני מאמין" היצירתי שלו, ובהתייחסו לרצנזיה, שעיכבה את פרסום סיפורו זה, הוא קובע, שאין היא כל-כך לא קולעת:

"חוששני שבדרך כלל לא השתניתי ממה שהוא (העוזר) ציין בי 'תיאורי נוף, מראות הנוף יפים הם, ואילו תיאורי החיים הם דרך שיחה ורוב דברים. יש בו במחבר כשרון להבנת-רגשות ומצבי-נפש, אך כל עלילה אין בו כמעט כלל וממילא אין השתלשלות מאורעות ולא ניכר (=ניכרת) שום התפתחות פנימית. כל הסיפור בכללו הוא מעין קטע, והאהבה נגלית בו ברמז ובשתיקה" (כנראה, ציטוט מתוך הרצנזיה הנ"ל – א.מ.).

אכן כאן מניח יזהר את היסודות ליצירתו הסיפורית – מעט עלילה חיצונית ביחס לריבוי הגיגי-נפש כחלק מעלילה פנימית, שֶׁרַב בה הסמוי על הגלוי.

כתב-היד "טרקטור" נמצא בבית הספרים הלאומי, וגם לפי תיאורו באיגרת הפנייה הראשונה של ס. יזהר לפיכמן – "מחברת כתובה פנים ואחור".. "בכתב-יד" - ניתן לקבוע בבירור, שאכן זה היה הסיפור הראשון, שנשלח לפרסום או לקריאה ולביקורת, כטענתו של יזהר. לפי מכתבים נוספים של פיכמן ליזהר, נראה, שכל הפצרותיו בסופר, שיאות לשלוח לו מפרי עטו – נענו בשלילה.

באחד המכתבים יזהר מעיד על עצמו, כי "אין אני מאותם ברוכי אלוהים המשפיעים טובם בשפע...אני צריך להאבק ולהתייסר על כל מלה ופסיק ולא תמיד עולה הדבר בידי" (ארכיון ס. יזהר, 4^0 1777).[9]

למעשה, גם כפי שמעיד יזהר עצמו, הוא ממשיך לשמור אמונים ללמדן ולשגר ל"גיליונות" את כתבי- היד שלו, שכן היה זה למדן, שהכיר לראשונה בכישרונותיו הספרותיים. ואכן לא עובר זמן רב, ויזהר עושה ניסיון נוסף באי באלול תרצ"ז ומשגר את כתב ידו ללמדן – בכנותו אותו בשם: "עבודה":

"בפקפוק והססנות מרובה אני שולח לעיונך עבודה זו הלוטה כאן" (גנזים, 51775/1).

גם כאן שוגה אבי מעפיל בקביעתו, שמדובר בסיפור "אפרים חוזר לאספסת".[10]

---

8. יש לציין, שמכתב זה נמצא בארכיון ס. יזהר ללא שם הנמען וללא ציון תאריך, אך סמיכות העניינים בין המכתבים מעידה על היותו מכתב תגובה על איגרתו התמוהה של פיכמן. בעקבות מכתב זה נמשכה חליפת המכתבים ביניהם (ארכיון ס. יזהר 4^0 1777).

9. גם מכתב זה נמצא ללא ציון נמען ותאריך, אך לפי סמיכות העניינים נראה, שהוא נכתב כתגובה על מכתבו של פיכמן מיום 1939.5.21, שבו הוא מפציר ביזהר לשגר ל"מאזנים" אפילו דבר לא גדול. (ארכיון ס. יזהר 4^0 1777 – מכתבי פיכמן ליזהר).

10. אבי, מעפיל, ראה הערה 7. בעמ' 57 במחקרו בהערה מס' 19 הוא כותב: "במכתבו הראשון ללמדן בעניין 'אפרים חוזר לאספסת' הוא משתמש במונח "עבודה". בהערה זו מסתמך מעפיל על שקד (1987, עמ' 98, הערה 31). למעשה, הסיפור נשלח ללמדן רק ב-1938.1.18.

מתוך עיון מעמיק באיגרת עולה, שמדובר דווקא בחומר שירי, שכן נאמר בה: "אל יהיו כל חוקי-שירה נר לרגליך – חפש נא בתוך חבלי הבטוי שפעמים הינם עבותים, את אותו מניע שדחפני להסתבך בחבלים אלה ואם ניתן הוא להיגלות – וּמָצָא לי" (גנזים 51787/1 – ההדגשה שלי – א.מ.).

תשובתו של למדן – בניגוד לזו של פיכמן – אינה מאחרת לבוא: באיגרת מיום 1937.8.30 מזכיר למדן בלבביות, כמעט משפחתית, באיגרת את היכרותו עם יזהר הילד כ"שד קטן, רזה וגמיש כגומי, מטפס כלטאה על הגדרות והקירות, שובב מלא חיים ותנועה שֶׁפּוּנה על ידו בשם 'זיקית'". הרמז לכך שהעבודה הייתה שיר – נמצא במלים: "ועכשיו נתגלה לי כי נשמת משורר צפונה בך". מסתבר, שגם כתב-יד זה לא נמצא ראוי לפרסום, כיוון שלדעת העורך הוא אינו בשל במידה מספקת להדפסה. יחד עם זאת, הוא מכיר בכשרונו הפיוטי של הכותב – באומרו: "ניכרת שירת אמת ויכולת ביטוי פיוטי ועין מיטיבה (ל)הסתכל ולראות באשר מסביבה, בנוף, צבעיו וכו' ". למדן אף מכנה עבודה זו בשם: "פואמה":

"העיקר הוא שאני רואה בפואמה זו סימנים טובים ומבטיחים להבא".

בנ. ב. מוסיף העורך הערה מעניינת, הקובעת מעל כל צל של ספק, שאכן מדובר בחומר שירי:

"לשם ניסיון הייתי רוצה לייעץ לך כי תנסה לעבד ולהרחיב מחדש את "משעול השדה" בצורה פרוזאית" (ארכיון ס. יזהר, 1777 4^0 – מכתבי למדן ליזהר).

מובן אפוא, שיזהר שלח ללמדן שיר ארוך (מעין פואמה).

לסיום דבריו שולח העורך דברי עידוד, הזמנה לשגר כתבי-יד נוספים וד"ש חמה לבני המשפחה. (שם, ראה נספח מס' 1).

מעניין לציין, שגם תשובתו של יזהר מהירה מאוד, ובאיגרת ללא פנייה בשֵׁם הוא כותב: "איגרתך הגיעתני והריני מודה לך על תשובתך המהירה והלבבית כל כך. אין בלבי עליך מאומה בגלל החזרת כתב-היד, שכן מי כמוני יודע מה בין "משעול השדה" שהיה מונח לפניך, לאותו המרחף לְפָנַי, זה השלם, המגובש, המזוכך שבעתיים, וְשָׁר שבעים ושבעה. צר לי רק על כך שמחשש "אריכות הדברים" לא אמרת מאומה על עצם הדבר – לא על מדת כשרותו או אי כשרותו לדפוס, אלא על הדברים כשלעצמם, או אפשר חששת לצערני, ואימת וויכוח סרק, רצוף רוב השגות ומענות בְּעֲתָתַךְ? הרבה יש לי לומר, אך אין הדברים יפים כל צרכם לכתיבה, כל שכן לאמירה פנים אל פנים. ובאמת, כשאני מעיין ורואה בהם שהצד האישי הביוגרפי גובר על זולתו – הריני בוחר בשתיקה לטוב לי. הצעתך לעַבֵּד "פואמה זו" (האומנם פואמה היא זו?) לפרוזה אינה נראית לי, כיון שבטבעו של הדבר – מוּנָחָה וקבועה צורתו, ואם כשיר נולד, כשיר פרכס ויצא – הרי שמטבע זו מטבעתו (=מטבעו) היא, זו מהותו, וכך יפה לו, שֶׁכֵּן לא המקרה הארעי הולידו וקבעו בלבוש פלוני, שרצונך יהא שיר, רצונך יהא פרוזה. מה שנולד להיות אֶחָד, אי אפשר לו שיגדל ויהיה אַחֵר, אלא אם כן ויתרת על האמת שבו." (גנזים, 51789/1)[11]

ואכן, למכתבו הראשון של ס. יזהר ללמדן, שנמצא גם בארכיון ס. יזהר (1777 4^0),[12] התלווה שיר בשם "משעול השדה", ונראה, שבחליפת מכתבים ראשונה זו ביניהם התכוונו הן העורך והן

---

11. אמנם על איגרת זו מצוין התאריך 1939.9.1 (ראה נספח בכתב-יד), אך לפי סמיכות העניינים בין מכתבו של למדן (ראה נספח) לבין תגובתו של יזהר, מן הראוי להניח, שתאריך זה שגוי, וכי המכתב נשלח כבר ב-1937 בתור תגובה על דחייתו של למדן את כתב-היד.

12. בארכיון ס. יזהר שבבית הספרים הלאומי נמצא מכתב כמעט זהה למכתב שהגיע ללמדן, ואליו נלווה כתב היד "משעול השדה" וגם טיוטה של איגרת-התשובה, שעובדה מחדש ונשלחה ללמדן.

הסופר - משורר לאותו שיר. גם התייחסותו של יזהר להצעתו של למדן לעבד את השיר לפרוזה מעידה על סמיכות הזמן בין שתי האיגרות, ובמיוחד – כאשר הצעתו של למדן נתקלת בשלילה ובאירוניה על-ידי יזהר. כאן ניתן גם ללמוד על משנתו הפיוטית של יזהר, שמעשה היצירה הוא בלתי-רצוני, ושיש בו משום קביעת גורל, שלא ניתן לשנותה.

יחד עם זאת, ב-1938.6.21 שולח יזהר ללמדן איגרת הפותחת במלים: "הרי לפניך עוד נסיון שלי. תכיר בו בודאי כמה מקומות שכבר ראית אותם קודם בצורה אחרת". והוא מוסיף וכותב: "חוששני שהסיפור ארוך יותר מדי" (ארכיון ס. יזהר. ההדגשות שלי – א.מ.)

נראה, שניסיון זה אינו אלא העיבוד לפרוזה של "משעול השדה", שֶׁבֵּן שֵׁם הסיפור, שהופיע ב"גליונות", כרך ז' (אב-אלול תרצ"ח) הוא "משעולים בשדות",[13] ואכן הדמות, שמדובר עליה בשיר "משעול השדה"' הוא יצחק, ש"בדרכו ערבים הרגוהו".

השיר מתאר את לכתו של יצחק לקראת מותו. גם ב"משעולים בשדות" מתייחס אדם בשם זלמן לגורלו של אדם בשם יצחק, שנמצא הרוג בבוקר, לאחר שהלך במשעולים לחפש את עצמו ואת ייעודו בחיים.

גם לפרסומו של סיפור זה קדמה חליפת-מכתבים בין למדן לבין יזהר באשר לסגנונו של המחבר. ב-1938.8.19 שולח למדן ליזהר את סיום ההגהה של הסיפור וכותב:

"את תשובתך על מכתבי קיבלתי רק היום. בינתיים עמדתי מֵאֵלַי על הפסוק הסתום ההוא מתוך התחלתו של הסיפור, והבינותי שבמַרְזֵבָה זו מתכוון אתה לבקעה...הרשיתי לעצמי למחוק את "המרזבה" הזו ולכתוב תחתיה בכל הפשטות "הבקעה".

למדן מוסיף ללמד את יזהר הצעיר לקח לאמור:

"דע לך שסודה של המקוריות אינו צפון לעולם באמצעים חיצוניים-מלאכותיים; תמיד היא שוכנת כבוד בפשטות שבבלתי אמצעיות".

נראה, שהעורך והסופר הגיעו לבסוף לעמק השווה – בהסכימם על הביטוי: "הבקעה הקעורה כמרזבה" (ראה משעולים בשדות, גיליון ז', תרצ"ח).

לפרסומו של הסיפור הראשון שהופיע בגיליונות, "אפרים חוזר לאספסת" – קדם, כנראה, מכתב אחר של יזהר מיום 1938.1.18:

"שלום רב לך למדן! הרי לפניך ניסיון חדש ואח לאותם שכבר ראית. הואל נא ועיין בדפים אלה, ומשתסיים ויֵרָאה הדבר בעיניך, כתוב לי ואבוא לקבלם מידך. ...איני רוצה להעיד במאומה על הדבר...

בברכה רבה

יזהר סמילנסקי (גנזים, 51775/1).

יש לציין, שהסיפור ככתב-יד נכתב ברחובות בטבת, תרצ"ח.

כדרכו – ממהר למדן לענות, והפעם – תשובתו מיום 1938.1.24 חיובית:

13. סיפור זה נכתב ב-1939.6.9 ונשלח ללמדן בי' בסיון, תרצ"ח 1939.7.9 (על-פי ארכיון כתבי-היד שבבית-הספרים הלאומי אוניברסיטאי).

"היום סיימתי את הקריאה ב -"אפרים" שלך. מרחק רב הספקת בינתיים לעבור מאז קראתי את דבריך הראשונים ההם ועד עתה. הואילה נא לבוא מייד אלי כי רוצה אני לדון עמך בעניין כתב היד הזה" (ארכיון ס. יזהר,1777 4^0).[14]

כך, למעשה, מתחילה הצלחתו הספרותית של יזהר – בעידודו הבלתי נלאה של יצחק למדן; וחליפת המכתבים הענפה ביניהם, עד 1950 בערך, שופכת אור על יחסי סופר ועורך באותם הימים, שבהם נודע ערך למכתבים.[15]

באיגרות אלו נודעת אמפתיה רבה מצד העורך, אך גם אבהות ואפוטרופסות, ומעין מרדנות נכנעת מצד היוצר, המבקש לפרסם את סיפוריו ולתת ביטוי למתחולל בנפשו.

למדן – כעורך אמפתי במיוחד – נוקט את דרך העידוד המתמיד גם על-ידי כך שהוא שולח ליזהר את הביקורות על יצירתו:

ב-1939.2.1 הוא כותב לו את המכתב הבא:

"שלום רב לך, יזהר! אני שולח לך בזה את הדפים מתוך הגיליון האחרון של השבועון האמריקאי "הדואר", שבו נדפסה רשימה מיוחדת על "אפרים חוזר לאספסת" שלך. אתה רואה איפוא שהסיפור עורר הד לא בארץ ישראל בלבד. הואילה נא לאשר את הקבלה והודיעני מה אתך ואם כבר הגעת לידי עבודה ממש משלך."

בתשובה מהירה עונה לו יזהר ב-1939.2.3:

"שלום לך למדן!

קיבלתי כל מה ששלחת לי ותודתי נתונה לך. אתה שואל אם הגעתי גם לידי עבודה ממש בשלי. אכן, הריני "גם" עובד בשלי לפרקים, מפעם לפעם, "בהזדמנות", מלקט, מצרף, טווה – אך העבודה כה רבה היא, וכה דרשנית ותבענית, והמפריעים כה רבים הם, עד שחוששני שיארך הזמן עד להשלמתה. סבלנותי עומדת מפרק לפרק בנסיונות קשים – אך אני אין לי ברירה אלא להאריך רוחי ולקוות שאוכל במרוצת הזמן לסייג את כל חובותי לקרן זוית מועטה ולצאת ולקרוא דרור לעצמי, ולהיות נתון ראשי ורובי לשלי. כשיהיה הדבר גמור ומושלם, מובטחך שאמהר לשלחו אליך" (גנזים, 51782/1).

מתוכן המכתב ניתן ללמוד גם על דעותיו של יזהר על הספרות הצעירה:

"ודרך אגב: איזו חבורת סופרים צעירים בחתימת פלוני יהושע בר יוסף פנתה אלי באגרת ה"מזמינה" ממני "חמשת אלפי מלה", ולאחר כמה מאמרים נמרצים ושופעים "צעירות" והבטחות ל"ניבו (=הרמה התרבותית) הגבוה של במתנו" בלשון צרתוסתרא מדברת נשגבות, והערה כי מקומי ביניהם, ורק ביניהם, הוא מחווה קידת-סליחה וחותם: זו היא דרכנו, דרך סופרים צעירים"! מה דעתך על חוכא ואטלולא זה (שם. ההדגשות שלי – א.מ.)?"

ובמכתב אחר מבן שמן מיום 1938.3.15 הוא מוסיף ומבקר את הנכתב ב"גיליונות":

---

14. אבידב ליפסקר בספרו **אגרות יצחק למדן** מתייחס לאיגרות, שכתב למדן לנמענים שונים – כפנואלי (ש"י פינלס) בעניין הצורך להושיט עזרה ליזהר, תוך ניתוח תכונותיו הבולטות כבן-הארץ, אך אין איזכור של חליפת המכתבים הענפה בין העורך ליוצר, כפי שמאמר זה מוכיח (ליפסקר,אבידב, עורך, 1998, **אגרות יצחק למדן**, גנזים, ניו יורק, תל אביב,עמ' 35, 301).

15. המידע נלקח מתוך עיון בארכיון כתבי-היד של ס. יזהר בבית הספרים הלאומי, 1777 4^0 ARC.

"אולי אתה יודע מדוע נסתלקה השכינה מעל כל מה שנדפס כאן וזה עידן ועידנים לא נראה ולא נשמע כל דבר חי ומעיר ומעורר, וכל מה שנשתייר אינו אלא פרכוסים והעויות קצרות נשימה המתאמצות ומאנסות עצמן לסגנון ודברים "קלסיים" באין כל רוח חיים, או ל"אולטרא מודרניות" פורחת בחלל ריק?"

ובסוף המכתב: "העיקר, העיקר הגדול, החיוני, הנוטל אדם בציציות ראשו וכופו לאמונה או לכפירה – איננו, איננו..." (גנזים, 51783/1)הפעם מתמהמהת תגובתו של למדן, ורק לאחר חודש ב-1939.4.26 הוא משיב לשולחו דבר: "מונח לפני מכתבך מיום 15 לחודש שעבר.....דבריך הפסקניים על הספרות העברית צערוני מאוד, ולא משום שאין הרבה מן האמת בדבריך הקצרים שהבעת לפני. לא, להפך: הרבה מן האמת בהם, אלא שזוהי רק אמת חלקית ובלתי מכרעת כל עיקר בנידון שלפנינו, אמת חלקית וחד צדדית, הפוטרת את עצמה מלהקיף יותר, ומלהתעסק יותר וביחוד: הַשָּׂשָׂה להפוך את הפרטים לכלל אחד. הצטערתי כי לא מצאתי בדבריך הקצרים את הרצון להבין את הדברים מתוך השקפה רחבה יותר ולא רק לפי אַמַּת-המדה הצרה של הטעם הפרטי בלבד, שהזכות בידו לומר: זה מוצא חן בעיני וזה לא, אבל בשום פנים אין טעם פרטי זה קובע את מהות הדברים כשהם לעצמם. <u>הזלזול לתאבון</u> הוא בכלל מחלה יהודית לא סימפטית ביותר וכשמחלה זו מצטרפת לאותו <u>סנוביזם קלוקל</u> הנפוץ בכמה מחלקי צבורנו – היא הופכת לנגע רקבון ממאיר ומפחיד. אותך, יזהר, לא הייתי רוצה לראות נגוע בסנוביזם זה. ישמרך האלהים הטוב מזה. יש בך כל היסודות הטובים והעמוקים שעליהם יכול אתה להקים בנין נפש אחר לגמרי (ארכיון ס. יזהר, 1777 4^0)".

ניכר, שההכללות שעושה יזהר בדברו בגנות הספרות העברית, מצערות את למדן, שמנסה להעלותו על דרך האמת ולהרחיקו מן הסנוביזם ומן הזלזול בסופרים אחרים.

אבל, מעניינת במיוחד האיגרת שמשגר למדן ליזהר ב-1941.5.22, ובה, בעצם, הוא מסביר לסופר הצעיר, איך פועלות מערכות עיתונים אחרות, כגון מערכת העיתון "מאזנים":

"יש רק אכסניה ספרותית אחת ראויה לשמה – "מאזנים"; אבל אם סבור אתה כי יש בידי עורכה ללמדך משהו, הרי אינך אלא טועה טעות מרה מאוד. איני רוצה לדון בזה בכלל על מהותו של ירחון זה, אבל בנידון זה שלפנינו איני יכול שלא להעיר לך, שכנראה לא נכוית עדיין ממערכת זו, שאין בה ממדת היחס האלמנטרית כלפי דברי אנשים צעירים, שעדיין הגושפנקה "הקלאסית" או המקובלת אינה טבועה עליהם. כדי שייווצר יחס כזה – הרי מחובתו של העורך לקרוא קודם כל מה שמגיע לידו. ועורכנו זה, כידוע לרבים-רבים, <u>אינו קורא</u>. בתכלית הפשטות. כשהוא מקבל כתב- יד ורואה שֶׁשֵׁם ידוע ומקובל חתום עליו – הוא מוסרו לדפוס מבלי שיקרא בו, ואם השם הוא חדש או בלתי מקובל וידוע במדה ידועה, בודאי אינו קורא בו, וגונזו, ועל פי רוב <u>הולך כתב היד לאיבוד</u>. הֲמֵעוֹרֵךְ כזה אתה מצפה כי ילמדך דבר חדש? הרי אם פנה אליך פעם, הרי זה לא משום שקרא את דבריך והוא מעוניין בהם במיוחד, אלא, אך ורק משום שהוא שמע מפי מישהו עליך וביחוד משום שראה שהדפסת ב"גליונות".

ומסיים למדן בדברי תוכחה – מוסר ל"חניכו": "יודע אני לא (אדם) אחד (בלבד), שעכשיו נעשו חשובים בעיני עורכים מכובדים בישראל הפונים אליהם בבקשות וב"תביעות קובלות" לשלוח מדבריהם – ואילו בהתחלָתָם איש לא שם לב אליהם <u>ולא</u> <u>זכו אפילו לתשובה על משלוח דבריהם</u>, ולולא "גליונות" לא היו זוכים לראות אור הדפוס עד היום" (ארכיון ס. יזהר, 1777 4^0).

האמנם ידע יצחק למדן על ה"טרקטור" שלא זכה, או, פשוט, נזרקה נבואה מפיו, שהרי זה היה גורלו של סיפורו הראשון של יזהר, שנשלח לעורך "מאזנים" דאז, יעקב פיכמן?!

אולי משום כך יש לראות את דברי התנצלותו של פיכמן על אי קריאת הסיפור בזמן – כתירוץ

שלאחר מעשה וכפועל יוצא של פרסומו של יזהר הודות להופעת סיפוריו ב"גליונות". בין כך ובין כך, ברור מעל לכל ספק, שבזכות יחסו האוהד של למדן לסופר המתחיל – זכתה הספרות הארץ ישראלית בתחילת דרכה ביוצר ייחודי ורגיש בעל סגנון לירי, החודר לעמקי נפשו של היחיד בתוך "המולת הצוותא".[16]

ב. יצירותיו הגנוזות של ס. יזהר: "טרקטור"; "משעול השדה"

1. "טרקטור" כסיפור אהבה: שלושה גברים ואישה אחת!

כתב-היד של הסיפור "טרקטור" נשאר, כאמור, גנוז בכתבי- היד של ס. יזהר. אמנם פיכמן במכתבו ליזהר בישר לסופר, שהוא מוכן להדפיסו ב"מאזנים", אבל נענה בשלילה.[17]

בנימוקיו לדחיית הבקשה – מציין יזהר, שזהו סיפור בוסר ביחס לסיפוריו הבשלים האחרים, אבל מבחינת כתיבתו הוא לא השתנה – העלילה מצומצמת, אין השתלשלות מאורעות, ואף לא התפתחות פנימית:

"כל הסיפור הוא בבחינת קטע והאהבה נגלית בו ברמז ובשתיקה"[18]

אכן, מבחינת הרובד החיצוני של הסיפור – שלד העלילה מצומצם ביותר: "האני המספר", שמגיע למושבה כדי לעבוד בה, מתאר מפגשים עם שניים מצעירי המקום: שמואליק ואבשלום, ועם צעירה בשם תקה (=תקוה), שקשורה עם שניהם. מפגשים אלה כוללים שיחות בין המסַפר לדמויות האחרות והגיגי-נפש של המסַפר. כאשר המספר חוזר למושבה, לאחר שהות קצרה, הוא מגלה, שאבשלום ותקה עברו למקום אחר, ושמואליק נשאר לעבוד עם הטרקטור. הוא עצמו אינו מסַפר על מעשיו, והסיום לגביו נשאר לוט בערפל.

מתעוררת השאלה: האם מדובר בסיפור אהבה בנלי, שבו יש מנצח ומנוצח, ועם מי משניהם, אם בכלל, מזדהה המספר יותר?

במרכזו של הסיפור עומדות דמויות, השונות זו מזו בהלוך-רוחן ובתפיסת המציאות שלהן: שמואליק ואבשלום מייצגים שני מודלים של האדם החדש הארץ-ישראלי:

שמואליק, שהוא, כנראה, המבוגר בין השניים, מייצג את דמות החלוץ, פרי חלומם של אבות הציונות; כולו נטוע באדמה ומושך בעול, ואף מוכן להקריב את מאווייו למען אהבתו לארץ ישראל ולמושבה, שהיא מקומו ומקור מחייתו:

"והיה ראשו מורכן קמעא אל התלם בתשומת לב מרוכזת, רצינית, במסירות לשמה ויחד עם זה במין תוגה של מי שהפליג הרחק בהרהוריו ועווית שפתיים לְמוּדָה תוגה שבגעגועים ובכיסופים למה, ועצב חרישי של זה היודע **שגם אם ירצה ללכת – כאן יישאר**, זה נתיבו, זה תלמו, והנה שדהו." (עמ' 17.[19] ההדגשות שלי – א.מ.)

---

16. ברצוני להודות לבית-הספרים הלאומי אוניברסיטאי ולמנהלת, ד"ר טובה פלסר, על שאפשרה לי את הגישה לארכיון, וכן למכון "גנזים", ובמיוחד – לגב' דבורה סתווי על אדיבותה הרבה. פרסום המסמכים נעשה באישורו של הסופר.
17. ראה מכתבי פיכמן לס. יזהר – ארכיון ס. יזהר – 1777 4^0.
18. למעשה, מלים אלו נלקחו מתוך הרצנזיה של עוזרו של פיכמן, שמצא בסיפור טעם לפגם, ראה לעיל עמ' 3, 4.
19. כל המובאות לקוחות מתוך כתב-היד של הסיפור, שנמצא בארכיון הספרים הלאומי אוניברסיטאי בירושלים. בסוף כתב-היד מצוין מקום הכתיבה והתאריך – רחובות, ראש השנה, תרצ"ז. ארכיון ס. יזהר – 1777 4^0.

בדידותו בשדות היא בדידות של כוח. הוא משקיע עצמו בעבודת-האדמה ושוקע כולו אל תוכה בלי לחוש בקדושתה:

"הלה כאילו אינו חש בזה, נוּגֶה הוא וחולם ושותק ומחייך, פשוט כל כך וגלוי, תמים ומנוסה כאחד ומקבל הכל כמגיע לו, כהכרח רגיל וטבעי.. אינו חש ומתפעל – אינו כורע לפני קדושת החריש כי אם נבלע ונטמע לתוך תוכו, לעצם מהותו, והוד הקדושה חופפו אף הוא וקולטו לתוכו (עמ' 22)".

גם אהבתו המוצנעת לתקוה (תקה) – אינה מעבירה אותו על דעתו: הוא מוכן לוותר עליה למען אבשלום ונשאר במקומו – כפי שמתארו המסַפר:

"והביט בי שותקות כאומר: אל תחוש, אני אתגבר. הריני נכון לכל, דַּרְכִּי לוותר, להלך בצידי הגדרות" (עמ' 40).

לעומתו, אבשלום מייצג את הטיפוס האינדיבידואלי, ההולך אחר נטיות לבו ובוחר בשביל היחיד. כמו גיבוריו המאוחרים של יזהר – אבשלום עסוק רוב הזמן בחיפוש זהותו. למרות נכונותו לעבוד במשק הוא אינו רואה בעבודה זו את משאת נפשו. השעמום שבשגרה מעכיר את חייו והוא תר אחר אתגר, שיכבוש את לבו. למעשה, הוא טיפוס של מורד, שלא נוח לו בכניעה למוסכמות החברתיות. הוא רוצה לברוח מאביו הרגזן, מהמשק, שהוא חש בו מחנק וחוסר סיפוק, והוא מחכה לחוויות חדשות, לבריאה חדשה, כאומרו בוידויו למסַפר:

"אינני רוצה שיהיה לי כאן כל מאומה, לא זה מקומי...כאן חולין והזֶּעָה מכסה את הכל עד אין מבלעדיה מאומה.. זֶּעָה זו עקרה היא (עמ' 24) ...כאן איני עובד לעצמי...איני עובד לשם דבר...משק שאינו מעניין אותי, אינו נוגע לי...משק כבול במסורת, בקטנות ובצרות – וְשָׁם...יש שָׁם מרחב, הד למעשיך" (עמ' 25).

דא עקא, שבעייתו מורכבת ביותר:

מצד אחד, הוא נמשך אל החברותא, אל החיים בצוותא של הקיבוץ – מתוך רצון לברוח מתחושת הבדידות, שנוסכת בו עגמת נפש, אך מצד שני, הוא מודע לייחודו כפרט, אשר מונע ממנו להשתייך לכלל ולהיטמע בו.

בסיפור, מעין וידוי, שהוא פורש לפני המסַפר, הוא מתאר הרפתקה ברכבת, שממנה הוא מגיע לתובנה, שתמיד יהיה בודד, ולא יתערב עם ההמון. הוא רחוק מאוד מדמותו הגסה של "גולית",[20] שמרכזת סביבה את אהדת ההמונים, וכן מדמויות החברים האחרים, שדרכם סלולה לפניהם, אך ריקנותם וחוסר העמקתם בהבנת החיים והעולם – דוחים אותו מהם.

בסיפור "הרכבת" הוא מעמיד את עצמו מול הַחֶבְרה:

"תבין, הם כשתיעצר הרכבת, יֵרְדו להם, ילכו אל אשר ילכו בביטחון שכולם כאן, בידיעה לאלתר שלא יהיה מהם אחד, נעזב לנפשו להמשיך דרכו עם געגועיו הצורבים וסיגרתו העוממת. **יחדיו יֵרְדו, יחדיו ילכו** בטוחים בכוחם ומאמינים בו... **ואני** עמדתי ביניהם כמי שסר, בהיותו **עזוב וקפוא** אל חלון מואר, מפיק חום וחוסר דאגה, מתחמם קמעא, כובש ליבו מְצַעֵר ופורש והולך הלאה, **בודד כשהיה**" (עמ' 26. ההדגשות שלי – א.מ.)

---

20. גולית הוא דמות בסיפור, שמייצגת את המצ'ואיסט הארץ ישראלי במיטבו, שמלכד סביבו את החברה בצחוק פרוע, שאינו לרוחו של אבשלום.

הוא נתון בין הפטיש לסדן, או – כדבריו: בין שמים – לארץ, בין בדידות מאיינת ומאיימת להצמית בו כל רצון חיים – לבין ההימשכות לַחֶברה, שהוא מקנא בלכידותה – למרות היותו מודע לכך, שזו לכידות שלמראית עין בלבד, שנועדה להתגבר על השיממון.

בהמשך סיפורו הוא מתוודה לפני המסַפר:

"גם אני ידעתי ויודע עתה מי המה בחורים ובחורות אלה – אולי נתכוונת לומר שהיו ביניהם כמה כאלה שאלמלא האחיזה בַּפֶּלֶל – היו אובדים ונמחים, או רצית לומר – ששאונם היה רק קול ה"איסתרא בלגינא" ושהחברותא שלהם ריקה היא ונבערת, ורק הפחד מן השקט והשעמום חִבְּרָם זה לזה....אבל יחד עם זאת – חשתי באש זו, הטובה, שהלכה ביניהם, שלחומה אפשר לעשות הכל – לעבוד, להזיע, אף לשתוק, אם גם להיכשל – ".

בין כך ובין כך, ברור לו, שתמיד יישאר בבדידותו, אם במשק אבותיו ואם בקיבוץ:

"כסבור אתה שאף אני חושש להיותי עם עצמי וצריך לחומת הכלל, שאיכותה – בַּמּוּת, אף כי אין זה כך... אני כמותם לא אהיה. רק אחליף דממה בדממה, שדות בשדות, וגם שם איוותר יחידי".

ובכל זאת, יש לו העדפה ברורה לעזיבת המשק, שבו הוא חושש להירקב ולהעלות עובש, ולהצטרפות אל החברה הקיבוצית (עמ' 27).

ברם, לקראת עזיבתו את המשק – הולכים לבטיו וגדלים:

"אילו למצער ידעתי שאין לאן ללכת, שנסתמו לפני כל הדרכים, הלוא הייתי אוסף שארית כוחותי ומחליט: חסל! כאן אשאר והשאר הבל, ומבלעדיה - האדמה – אין לי מאומה. אך כל עוד אני מקווה – נכון יותר, אני רוצה, **הריני כתלוי בין השמים והארץ**, וזה רע מכל." (עמ' 32. ההדגשה שלי – א.מ.)

הפתרון שהוא מוצא הוא יצירת מציאות חדשה, בריאה חדשה, שבמרכזה יעמדו הוא ותקה, העזר כנגדו; אדם וחווה חדשים, שיבראו את הכל מחדש, שיפריחו אדמת בור, אדמה בתולה. רק כך יוכל להגשים את חלומותיו, שלא ניתן להגשימם במציאות הקיימת.

מעניין לציין, שעל הפתרון הזה מספר דווקא שמואליק ל"אני המספר":

"מעתה יחרוש שלומקה (אבשלום) שדות אחרים, רחבים יותר, חופשיים יותר וחדשים. תקה אמרה לי שיבקשו לעצמם אדמת בור, מקום לא נושב, קרקע בתולה, כדי להתחיל את הכל מחדש (עמ' 41)".

בין שתי דמויות אלה – ניצב ה"אני" המסַפר, שהוא גם "אני" חוָּה,[21] כשהוא פוסח על שתי הסעיפים: בין דרכו של שמואליק, שממשיך את מפעל אבותיו – כמצוות אנשים מלומדה, לבין דרכו של אבשלום, שמחפש נתיב חדש, שתקוותו נושאת אותו אל המאתגר והמתחדש. בניגוד לשמואליק – נמשך המסַפר דווקא אל הבדידות שבשדות ורואה בה כוח מַפְרֶה, שנוסך בו כוחות יצירה. הוא אמנם מוכן לשאת בעול עם שמואליק, אך מתוך תחושה של קדושה:

"כשעמדנו לקום לָאַטְתִּי: 'וחרף אלה אני כשלעצמי מבכר להיות כאן, לבד. כאן הכל עמוק יותר, מופרה יותר...אין צורך לדבר כלל (עמ' 27)".

---

21. המונח שָׁאוּל מנילי דינגוט 'מסַפרים ורמות סיפוריות', **הפואטיקה של הסיפורת**, האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 121. יש התייחסות למושג: "האני הכפול" של המסַפר – היא מציעה לחלק את ה"אני הכפול" ל"אני מסַפר" ול"אני חוָּה".

בניגוד לאבשלום, השואף לפתוח דף חדש במרחקים – חש ה"אני" המסַפר, שרק הצלילה במעמקי-הנפש תפרה את יצירתו ותחדש אותה.

תחושה זו באה לידי ביטוי באחד המונולוגים הפנימיים שלו:

"אני כשלעצמי יודע וחש היטב, אשר אם יתלבט אדם בקרעי נפשו, ויחל לחטט בם, שנתקו, שוב אין לו מזור – אלא זה בלבד: צָלוֹל לתוכם, לחייך הקרועים גופם, שֶׁקַע לְגֶוָם ממש ופָרֵשׂ להויתם, לעצם הויתם זו החדשה הכאובה, ולא אחרת..ולא אחרת..**רק כך יהא חדש..** (עמ' 38. ההדגשה שלי – א.מ.)".

תקה היא דמות מיוחדת במינה – מבחינת הסמליות שבה:

ברובד הגלוי היא חלק מה"משולש" הנצחי של אישה, ששני גברים מתחרים על לבה ועל אהבתה, אבל מתוך הסיפור מסתבר, שאבשלום בכלל אינו מדבר על תקה, ואפילו המסַפר נאלץ לנחש, שסיבת שובו מן הקיבוץ היא תקה.

למעשה, תקה (תקווה) – כשמה כן היא:

היא מסמלת את התקווה בעיניה הכחולות ובמכנסיה הכחולים. היא מושא הכיסופים של בני הדור. אלא תקה, אעפ"י שנוח לה עם שמואליק, ההולך בתלם ומביא לה פקעות רקפת לשותלן בגינתה, מחזרת דווקא אחרי אבשלום, שגורם לה לנטוש את בית הוריה והולכת אחריו לקראת היצירה החדשה. כדי להגשים את חלומו – זקוק אבשלום לתקווה, אבל בצורתה המינורית, כאשה פְּנוּעָה בשמלה צנועה, ההולכת אחריו, ולא מובילה אותו. שמואליק נשאר מכוח האינרציה, ולכן אינו זקוק לתקווה. הוא ימשיך בדרך, שהתוו לו אבותיו, מתוך תחושת כוח.

מן הראוי לציין, שתקה מציעה לשמואליק להצטרף אליהם, כיוון שנחוץ גם כוח ההתמדה המגולם בדמותו, אך שמואליק נשאר מאחור.

בניגוד לדמויות הגברים – ניכרת התמקדות רבה מצד המסַפר בהופעתה החיצונית של תקה, ותשומת-לב רבה מוקדשת לתיאור אבריה: מהפנים דרך הידיים – לרגליים, ובמיוחד – לעיניה. התמורה, שחלה בהופעה החיצונית, משקפת במידה רבה את השינוי בדרכה של הבחורה, בלי שיינתן לשינוי זה הסבר מילולי כלשהו. הלגלוג התמידי בעיניה של תקה מתחלף – עם יציאתה בעקבות אבשלום – למין רכות ועדינות. לפני עזיבתה במפגש האחרון בין המסַפר לבינה ולאבשלום – מתואר הלגלוג בעיניה התכולות כ"קשה יותר ובוטה יותר ומביא במבוכה. והייתה מישירה עיניה הנוצצות אל עיני זולתה כמנסה מי ישפילן תחילה" (עמ' 31).

ואילו בתיאורו של שמואליק אותה ברגע הפרדה מתוארות עיניה "כאילו משהו נעדר מהן – איזו הבעה שתמיד ישנה בהן. אכן הייתה רכה, כאילו נמוכה יותר או עדינה יותר".

שמואליק אף סבור, ששינוי זה נעוץ בהחלפת הבגד ממכנסים קצרים – לשמלה, "זו הזרועה נקודות תכלת ומטפחת לראשה" (עמ' 39).

תקה עוברת מין גלגול מהדמות הטיפוסית של הבחורה המושבניקית, לובשת-המכנסים, החולבת את הפרות – אל דמות האישה המסורתית השמרנית, לבושת השמלה ועטוית-המטפחת, שמזכירה את האמהות היהודיות בגולה.

מה פשר הגלגול הזה?

בסיפור לא ניתן לו הסבר,אלא אם כן נראה בסיום זה – מעין ציפייה לחזרת האישה לתפקידה כאם: רכה, עדינה,לצַדו של הגבר המוביל, הבורא, כשהיא תלויה בו ובדרכו.

קשה לדעת, עם מי מזדהה 'המסַפר היזהרי' יותר:

את המילה האחרונה אומר בסוף שמואליק, אך ברקע מצטיירת דמותם של המורדים, המחפשים מציאות חדשה שתתאים לחלומם.

הסיום אינו סגור, כמו ברוב סיפוריו של יזהר, ונראה, שהדילמה נותרת בעינה בסיפור זה – כמו ביצירות הַבְּשֻׁלּוֹת יותר.

לסמליות הסיפור ולהצגת רובדו האלגורי – תורמים גם מדרשי השמות: שמואליק ואבשלום: שמואליק הוא בן דמותו של שמואל, הנביא הצייתן, ההולך בדרך אבותיו ורבותיו: "הנני".[22]

הוא גם נודע בכוח התמדתו, כנאמר: "וישפט שמואל את ישראל כל ימי חייו. והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל את כל המקומות האלה (שמואל א', ז', 16)".

ואילו אבשלום הוא הבן המורד באביו, התלוי בין השמים ובין הארץ – כמו אבשלום המקראי, הבן, המורד באביו המלך דויד, ששערותיו נתפשו בָּאֵלָה.[23]

פתרונו אולי מתווה דרך חדשה, שתמנע את כישלון המרד – בריחה, או יצירת מציאות חדשה שונה מהקודמת.

לדעת המסַפר, יש גם דרך נוספת של הפנמה, של צלילה לתוך תהומות-הנפש – מתוך מגמה ליצור משהו חדש.

2. "טרקטור" כנובלה לירית – המסע לחיפוש עצמי

מדרשי-שמות, שנושאים משמעות אלגורית, והרחבת העלילה הפנימית באמצעות מונולוגים פנימיים ודיאלוגים, שאינם יוצרים קונפליקט חיצוני בין הדמויות, מחד גיסא, וצמצום העלילה החיצונית, מאידך גיסא – מובילים אותי להשערה, שמדובר בניסיון של כתיבת נובלה לירית:[24] נובלה לירית כוללת באופן פרדוקסלי את המאפיינים של שני ז'אנרים השונים במהותם: האפי והלירי. מכאן – סיפור המעשה, שבו מחפש הקורא דמויות כדי להזדהות עמן, עלילה, שאליה הוא עשוי להתקשר ורעיונות ובחירות מוסריות, המומחשים לנגד לעיניו. ומכאן – ביטוי של רגשות או אידאות בתבניות מוסיקליות או תמוניות.[26,25]

מכאן נובע, שהנובלה הלירית היא מצד אחד – סיפור על כל רכיביו הבדיוניים הכוללים: דמויות, אירועים, רקע – זמן ומקום, דמות מסַפר, ואילו מהצד השני – כל הרכיבים האלה משועבדים לתכלית הלירית, שהיא הבעה של רגש, חוויה, או אידאה. לפיכך מתארגנת המציאות המוצגת בו בתבניות תמוניות ו/או מוסיקליות, המשמשות ביטוי של עולם פנימי-נפשי, שהוא תכליתה של הנובלה הלירית.[27]

---

22. על-פי שמואל א', ג' 4.
23. שמואל ב', י"ח, 9-10: "ואבשלום רוכב על הפרד ויחזק ראשו בָּאֵלָה וַיִּתֵּן בֵּין השמים ובין הארץ". גם אבשלום שבסיפור רואה עצמו כתלוי בין שמים וארץ.
24. ארנה גולן משתמשת במונח ' סיפור לירי'. ראה ארנה גולן (1984), **בין בדיון לממשות, סוגים בסיפור הישראלי**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב, יחידה 2, עמ' 7. בגלל אורכם של סיפורי יזהר – אני מעדיפה להשתמש במונח 'נובלה לירית'.
25. מאפיינים אלו נותחו בספרה של א. מהלו, **בין שני נופים**, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 74-77.
26. דברינו מבוססים על ספרו של פרידמן:
Ralph Freedman,"The Lyrical Novel", Princeton, University Press, New Jersey, 1966
27. ראה הערה 24. ועיין ארנה גולן, **בין בדיון לממשות**, עמ' 7: "ב'תמונה' או ב'תמונה פיוטית' הכוונה להיצג

אחד המאפיינים הדומיננטיים של הנובלה הלירית הוא, שהעולם מוצג רק על פי האופן, שהדמות קולטת אותו, רואה אותו וחווה אותו. על כן מופנמת המציאות אל נפש הדמות ואינה קיימת כעולם חיצוני נפרד. נקודת התצפית הסובייקטיבית של הדמות מְשַׁנָּה את המציאות במידה כלשהי, "צובעת" אותה על פי חוויותיה של הדמות, טובעת בה את חותמה, מציגה אותה על פי דרכי תפיסתה של הדמות, הלוך-נפשה ועמדותיה. ואכן בסיפור "טרקטור" המציאות מוצגת דרך עיניו של ה"אני המסַפר", לאחר שהפנים אותה ו"צבע" אותה בצבעי עולמו הפנימי .

זהו סיפור חניכה, שבו מחפש ה"אני המסַפר" את זהותו – תוך מדידת עצמו מול מִסְפַּר דמויות, שכל אחת מהן מייצגת דרך חיים אחרת:

בסיפור באות לידי ביטוי שלוש זוויות-ראות בהבנת המציאות והחיים, כפי שהן מיוצגות על-ידי שמואליק, אבשלום וה"אני המסַפר" שחובֵר אליהם. הטכניקה של המרת זוויות הראות או קרנות החזות[28] בולטת מאוד בסיפור זה.

מעניין לציין, שהמחבר בוחר להציג דמות אחת באמצעות דמות אחרת, ולכן ריבוי המסַפרים יוצר אשליה של ראייה אובייקטיבית יותר של המציאות:

שמואליק מסַפר על אבשלום, ובמפגש בין המסַפר לאבשלום – מסַפר האחרון על חוויותיו ואף מתייחס להבדל בינו לבין שמואליק. שמואליק עצמו מבוקר על-ידי המסַפר, וכמותו – גם הדרך, שנבחרת על-ידי אבשלום ותקה. אך, בניגוד לדרמטיות, שמאפיינת את הסיפור האפי – אין עימות חזיתי בין הדמויות הללו, אלא העימות הוא בנפש ה"אני המסַפר". לכן במקום דרמתיות בהצגת העמדות השונות, במקום יצירת קונפליקט חיצוני בין הדמויות לבין עצמן ובינן לבין ה"אני המספר", שהוא גם "אני חוֹוֶה"[29] – ישנה הצגה לירית, שבה ה"אני המסַפר" מתעמת עם הדמויות האחרות בזירת נפשו ללא הכרעה. אין מנצח ואין מפסיד; כל אחד נותר בשלו וממשמש את תפיסת – עולמו:

שמואליק ימשיך לחרוש ולזרוע במקומו, אבשלום ותקה יצאו לחרוש שדות חדשים, והמסַפר אינו מסכם את עמדתו.

זהו סיום פתוח, שאופייני גם לסיפוריו האחרים של יזהר, אם כי בהם הדברים פחות שקופים ויותר מעורפלים – מבחינת הפתרונות המוצעים.[30]

מאפיין נוסף של הנובלה הלירית הוא יצירת "חיבור" בין הדמות הפרוטגוניסטית או ה"אני המסַפר" ובין נוף הארץ – באמצעות הפנמת-הנוף והשלכת תמונות נפשו של היוצר על האובייקטים – כבעלי חיים או דוממים – ועל הנוף האנושי, המצטייר בדמויות, המאכלסות את סיפוריו.[31] בתיאורם או במסירתם של פרטים במציאות – משוקעת הראייה הסובייקטיבית, והם מוצגים לשם מבע עקיף לרגשות, למצבי-נפש ולדרכי-קליטה.

אחד העצמים הבולטים בסיפור הוא הטרקטור, שמבחינה סמיוטית מייצג את התקופה החלוצית בארץ ואת דת העבודה:

מוחשי הטעון משמעות רגשית ואידיאית. המונח 'תבניתי' מתייחס לדרכי ארגונן של התמונות."

28. השימוש במונח על-פי צבי לוז, **מציאות ואדם בספרות הארץ-ישראלית**, תל אביב, תש"ל, עמ' 20.
29. ראה לעיל הערה מס' 21.
30. למשל בסיפורים: "חירבת חיזעה" ו"השבוי", אשר בהם הפתרונות מעומעמים ומעידים על אובדן אוריינטציה של המסַפר.
31. ראה לעיל הערות מס' 25, 26.

בסיפור – הטרקטור הוא מטונימי לשמואליק; תכונותיו של הטרקטור מושלכות על שמואליק, ותכונותיו של שמואליק מושלכות על הטרקטור.

ראשית הופעתו של הטרקטור בסיפור ככלי עצמאי:

"בין השבך והסככה נצב לו הטרקטור השחור, קפוא ברזל ומתכת, נרתם, הומה ורוטן אל המחרשה. במלוא אונו התגלגל על שרשרותיו במעלה הדרך (עמ' 5).

בהמשך הסיפור – הופך הטרקטור, באמצעות האנשתו, כמטונימי לשמואליק:

"ובשאגה איתנה, אדישה ולא מתרגשת פרץ הטרקטור וחזר אל התלם שבו הפסיק, ובעקשנות איתנה גלגֵל שרשרותיו הלאה במעלה השדה (עמ' 16).

לשיא החיבור בין שמואליק לטרקטור מגיע המסַפר, כשהוא מציג את שמואליק, הקרקע והטרקטור – כגוף אחד:

"שלושתם הוזים, קשורים בטבורם למקומם בברית של הכרח ושלושתם ויתרו ברוב הכנעה על החלום" (עמ' 18).

במקום אחר בסיפור מוצג הטרקטור כ"נסוך הרהורים ושותק", ואין לדעת למי הוא אנלוגי בשעה זו – לאבשלום או למסַפר, שמגרד בציפורניו עפר משרשרותיו (עמ' 22).

אבשלום מדמה בפירוש את שמואליק לטרקטור:

"שמואליק יודע לא לרצות מה שאין לו, לכן הוא מסתפק במועט. הוא לאיטו הולך וּבְתֹקֶף, כמוהו כטרקטור (עמ' 30)".

מצד אחד, מוצא המסַפר בטרקטור אצילות והוד מלכות, ומהצד השני - אדישות אכזרית, ואת התכונות הללו הוא משליך על שמואליק, כולל תכונת הנאמנות: "הטרקטור שֶׁרָתַן על ידו ככלב נאמן (עמ' 40)".

לעומת הטרקטור, שמטונימי, כאמור, לשמואליק – מוצגת הרכבת, שמייצגת את הדילמה בעולמו של אבשלום:

"הרכבת שטפה מתנדנדת וטורקת על פרקי המסילה בקצב מהיר, והכל כמו בלי גבול כאילו נמשך באותו קצב של מקום, שאין לו לכאורה סוף, אל מקום נעלם ורחוק שאיש מאיתנו לא היה בו עוד, כאילו נסחפנו במערבל איתן ללא דעת משהו מסביב, בלא להכיר איש, כשהכל זר ונוכרי (עמ' 26)".

תחושת הניכור של אבשלום כלפי המציאות, שהוא חי בה, מוצאת את ביטויה הציורי בתמונת רכבת-הערב, הנוסעת ללא כיוון מוגדר אל מקום, שאין לו סוף. מהרכבת הזו יורדים הבחורים והבחורות השמחים ביחד אל מקום מוגדר שממתין להם, ואילו אבשלום הוא הנוסע הנצחי, הנודד הנצחי בבדידותו, שאפילו גורמת לו לרצות לדרוס ולהרוס מישהו – בדיוק כמו הרכבת, השועטת על המסילה ללא מעצורים. הרכבת ממחישה לאבשלום את בדידותו בתוך הצוותא ואת חוסר האוריינטציה שלו לגבי הדרך שיבחר בה. ואילו האהבה לתקה – מיוצגת על-ידי פקעות הרקפת, הנשתלות בגינתה המטונימית לה על-ידי שמואליק ואבשלום . השמלה זרועת נקודות התכלת, שתקה לובשת בעת עזיבתה עם אבשלום, מזכירה את טרפי הרקפת:

"שמואליק חזר מיד מחייך ובידיו שלוש פקעות רקפת על שרשיהן וטרפיהן, אלה הרחבים, חברברים ברשת סגולה, ירוקה כחלחלה ונקודי לבן (עמ' 7)".

שלוש הפקעות מייצגות גם את שלוש הדמויות החוברות במשולש הנצחי: אבשלום, שמואליק ותקה.

האושר צפוי למי שיראה את הפרח, ולדברי שמואליק, רק תקה זוכה לראותו. התחרות בין אבשלום לשמואליק על פקעות הרקפת מייצגת את התחרות ביניהם על לבה של תקה. כשאבשלום איננו, זוכה שמואליק לשתול את הפקעות לצד הבית, ובכך הוא מבטא את קרבתו לתקה, שנפסקת עם חזרתו של אבשלום. מאז שותל שמואליק את פקעות הרקפת בפינה ליד הגדר, בדיוק כפי שהוא צועד בצדי גדרות ומניח לאבשלום לקטוף את הפרח, ליטול את תקה עמו לעולמות אחרים. שמואליק לא יזכה לראות את הפרח, התממשות אהבתו לתקה, שכן תקה תיעקר ממנו ותלך בעקבות אבשלום. הוא רק יידרש להמשיך ולהשקות את הרקפות שנותרו בגינה, אולי כסמל לחלומותיו, אך הרקפת בגנו תנדוד למחוזות אחרים, אולי מעבר להרי החושך.

הרקפת מסמלת גם את פרח המוות:

האם נטישת המשק – כמוה כמוות?!

הפרֵדה של תקה מהוריה – מעוררת קונוטציה מיתולוגית לפרדה של פרספונה, מאמה דמטר, אלת האדמה, בדרכה אל הדס, אל השאול:

"הוריה העמידו פנים כאילו נסעה אל הררי חושך ולא יראוה עוד" (עמ' 39).[32]

מסיפור ראשוני זה של ס. יזהר ניתן ללמוד, שראשית דרכו של ס. יזהר בספרות הייתה באימוץ הז'אנר של הנובלה הלירית; כלומר לא סיפור עלילה מרתק, דרמטי, שיש בו קונפליקט, היפוך והתרה, אלא סיפור לירי של "אני מספר", שעיקרו – התמודדות פנימית בין השקפות עולם, שמוצאת את ביטויה בתמונות, המשקפות היבטים שונים של החיים ובהמרת קרנות החזות של הדמויות השונות הנחשפות בסיפור.

נראה, שכדרכו של 'המסַפר היזהרי' – ההכרעה אינה קלה, וחיפוש הזהות אינו מסתיים בפתרון קל.

לפי סיפור זה, ניתן להבין גם את הדילמה, שבפניה ניצב הצבר הארץ-ישראלי, אשר, כביכול, דרכו סלולה לפניו, אך, למעשה, גם הוא מתלבט ומתחבט בין שביל הרבים לשביל היחיד ואינו יודע בוודאות, היכן תימצא התקווה.

נראה, שגם יליד הארץ מחפש את זהותו, אם כבן דור ההמשך למפעל האבות, או כמי שנועד ליצור התחלות חדשות – תוך מרידה בישן.

שאלה זו מתרחבת לשאלה כללית יותר לגבי תחושת השייכות לכלל:

"האם לחתור לחיים בצוותא בכל מחיר – בחינת "או חברותא או מיתותא", או שמא על כל יחיד לסלול את שבילו הייחודי ולהגשים את חלומותיו האישיים?

בפואמה "דווי" מציג המשורר אברהם שלונסקי, משורר העלייה השלישית, את הדילמה שלו:

הַדְּרָכִים שְׁנַיִם – קוֹם וּבְחַר!

סְתָוִים לִי יְתוֹפְפוּ בְּרֶעֶמִים: "מַבּוּל! סוּפָה!

וְיַעֲנוּ לָהֶם חֲצוֹצְרוֹת רוּחַ: "סוּפָה!"

אַךְ רְגָבִים כְּמֵהֵי תְּנוּבָה לִי יִלְחָשׁוּן:

"לְאַט! לְאַט! – כַּבָּקָר כָּאֲדָמָה!"[33]

---

32. אהרון שבתאי, **המיתולוגיה היוונית**, 2000, עמ' 21-22.

33. אברהם שלונסקי "דווי", **שירים, כתבים, ספר א'**, ספריית פועלים ומפעלי נייר חדרה, ירושלים, תשל"ב, עמ'

אלו הם סמלים לדרכי חיים, אשר בפניהן ניצב המשורר המהגר, שנקרע מעל נוף מולדתו, אך גם הסופר הליריקן, יליד הארץ, מוצא עצמו בדילמה לא פשוטה:

אפשרות אחת – להמשיך לצעוד בתלם ולוותר על כל המאווים האישיים למען המשק, המושב, המשכיות מפעלו של האב שזקוק לעזרתו, אך ללא שמחת חיים וללא חיוניות;

אפשרות אחרת – לחפש את גורלו, את מזלו, בְּסְפֵרָה אחרת.

אמנם גם כאן מדובר בעבודת האדמה, אך במשהו חדש, בהתחלה חדשה, ולא בהמשך מוכתב מראש. גם הקיבוץ אינו יכול לספק את האתגר הדרוש – למרות האנרגיה העצומה המושקעת בו.[34]

עיקר בעייתו של אבשלום, כפן אחד של המסַפר, היא הסירוב ללכת אחרי העדר, הביקורתיות, שמונעת ממנו את ההשתלבות בחברה כלשהי.

למעשה, גם שמואליק, כפן אחר של המסַפר, הוא בודד, אך הוא נכנע לגורלו, ואילו אבשלום בעזרת האישה, תקה – כאדם וחווה שנולדים מחדש – יוצא לחפש דרך חדשה.

בספרו "הסיפורת העברית 1880-1980" מציג שקד את יזהר – כמי שהולך בעקבותיו של גנסין, בשוזרו עלילה פנימית עם עלילה חיצונית, אך גם מצביע על השוני בדרכם האומנותית של שני יוצרים אלה.[35]

יש לציין, שבין גנסין ליזהר קיים יוצר נוסף, בן דור הביניים, יצחק שנהר, סופר העלייה השלישית, שאף הוא עיקר כוחו האומנותי מתבטא בחיבור בין האפי ללירי, קרי בנובלה הלירית.[36]

לכן ייתכן, שיצירתו אף היא היוותה מקור לדרך העיצוב האומנותית, שיזהר בחר בה, אך נקודת המוצא של שנהר – כמהגר, להבדיל מזו של יזהר, הייתה הצורך בחיבור עם נוף הארץ המנוכר באמצעות היסוד הלירי כיסוד של הפנמה.

לעומתו, יזהר, כיליד הארץ, המושרש בנופיה – מחפש זהות מחודשת בהוויה של התהוות באמצעות השיח והשיג הפנימי, שהוא מקיים עם הדמויות ועם אביזרי הנוף.

דא עקא, שההיצמדות הלירית (למרות האובייקטיביות) לדמות הפרוטגוניסטית של הנודד בארץ – מונעת מס. יזהר את הראייה הכוללת, המקיפה את ההתרחשויות ואת ההתפתחויות, שאותן ניתן לבטא רק מפרספקטיבה של זמן ומתוך מושרשות בהוויה המעוצבת.

3. מ"משעול השדה" ל"משעולים בשדות" – ארס-פואטיקה מוסווית?

(המעבר משירה לירית לנובלה לירית)

"משעול השדה", שהיה 'העבודה' השנייה ששיגר ס. יזהר, והפעם – ליצחק למדן[37] – מחזק את

.109

34. נראה, שבסיפור משוקעים גם יסודות אוטוביוגרפיים, ראה לעיל הערה מס' 1.
35. גרשון שקד, 'אחד פייטן הולך ומשתדל לא לצאת דופן (ס. יזהר)', הסיפורת העברית, 1880-1980, (ד) **בחבל הזמן**, ירושלים, 1993, עמ' 190-191.
36. אביבה מהלו, 'יצחק שנהר – ליריקן במפגש עם המציאות הארץ-ישראלית', **בין שני נופים**, ראובן מס, ירושלים, עמ' 74-81.
37. מכתבו הראשון של יזהר ללמדן, מא' אלול, תרצ"ז, **גנזים** 51787/1. נוסח שונה במקצת נמצא בארכיון ס. יזהר 4^{0} 1777.

השערתי, שראשיתו של ס. יזהר ביצירתו הספרותית הייתה בשירה; שירה לירית ארוכה מעין פואמה, שאמורה הייתה לפתוח צוהר לעולם של לבטים ושל חיפוש-דרך, שאפיין את היוצר הצעיר כבר בראשיתו.

גם למדן בתשובתו מודה, שנשמת משורר צפונה בו, אבל מבקש ממנו בכל זאת לנסות ולעבד ולהרחיב מחדש את "משעול השדה" בצורת פרוזה.

אמנם יזהר מתנגד לכך בתחילה ואף קובע במכתב תשובתו ללמדן, ש"דבר שנולד כשיר, שהתהווה כשיר, שפרכס ויצא כשיר – לקום ולהפכו לפרוזה – כדי שיעשה רֹשֶׁם יותר וכדומה, לזה איני מוכשר."[38]

ובכל זאת כותב יזהר את "משעולים בשדות" – כנובלה לירית, כשהוא משַקע ביצירתו את עיקרי השיר, אך מקנה לו מסגרת חדשה של סיפור עלילה, שבמרכזו עומד אבנר, השומר החדש, השומע מפי זלמן את סיפורו של יצחק, שנהרג על-ידי ערבים במשעול השדה, ומזדהה עמו.

הדגש מוסט אפוא מדמותו של ה"אני השר", שאול, המנסה לשכנע את רחמה, אחותו או רעותו, בצדקת דרכו – תוך התרפקות על דמותו של יצחק שנפל קרבן – אל דמותו של אבנר, שמהרהר עמוקות בגורלו של יצחק, אך, בסופו של דבר, בוחר בחיים, ולא במוות.

בעוד השיר, שהוגדר כפואמה על-ידי למדן, מעלה דו- שיח ארוך, ממושך ומליצי, בין שאול לבין רחמה – מתייחס הסיפור "משעולים בשדות" אל תפיסות-עולם שונות, שביניהן מתלבט השומר אבנר:

מצד אחד, הוא מואס בחיים בגלל נטישתו על-ידי אהובתו, ומצד שני, הוא דבק בחייו, כאשר הסכנה ל"זכות" בגורלו של יצחק הופכת להיות ממשית בעבורו. גם דמותו של יצחק, הקרבן, נחשפת בסיפור זה מבחינת קורותיו, שהביאו לעזיבת המושבה וקירבו את מותו הטראגי.

במכתבו השני ללמדן מתוודה יזהר, שכתב-היד של השיר מונח אצלו כשנה, כלומר הוא נכתב בשנת תרצ"ו, לפני שכתב את "טרקטור".[39]

עובדה זו מלמדת אותנו, שיזהר התחבט בין שירה לפרוזה:

כאשר הפרוזה שלו לא התקבלה, הוא חזר וניסה להוציא לאור את השיר, אבל מכאן ברור, שעולם שלם של לבטים עינה את הצבר הצעיר, והוא ביקש לבטאו בכתב. השיר "משעול השדה" חושף ממש עינויי-נפש של מי שרוצה לשַנות דברים, אך אינו יכול, ואולי שאול מרמז לדמות המקראית של שאול המלך, שניגף בקרב עם הפלישתים ובחר למות ולא ליפול בידיהם.

לעומת זאת, ה"אני השר" מעיד על עצמו, שעדיין לא התנסה בקרב:

I

"כֹּף ראשך, שאול אחי – אמרה –
הֲיֵשׁ בידך שַנוֹת כל מאומה? --- "
"רחמה הניחי". אמר ושתק
"אַל בִּדְלָיַיִךְ קטנים תבואי.
איני כועס גם עגום אינני
הניחני כאן לשפֹּף ולכֹּף ראשי לבד."

---

38. מכתב התגובה של יזהר ללמדן על מכתבו הראשון אליו, ארכיון למדן, **גנזים**, 51789/1. בארכיון ס. יזהר נמצאת טיוטה של מכתב זה, שהאירוניה בה בולטת יותר.

39. וידוי זה של יזהר נמצא בנוסח הטיוטה, שלא נשלח ללמדן. ארכיון ס. יזהר 1777 4^0.

II

ובהמשך:

"סַפְּרִי גם על פלוני שֶׁנִּשָּׂה אף ראה ברכה
נחמי, עודדי, דגדגי גאוותי נרדמה
אף ראשי ייזקף מיד ממילא
ימי הזהב, לא היו מעולם,
ישובו, עתה, יבואו כקדם במלואם.

אמרי לי עֲנִי גלויות כשם ששאלת! **העל כי נצחוני, וְאָגֹף בקרב ראשי אכף?** **וקרב טרם היה ולא נצחני עֲדֶנָה איש** ידי גוף אויב הן טרם לפתו הן עוד שריריו גופי לא העיקו בהתאבק מעלה – מטה, בנשמת יזע, ובאפס דמים, ואין קרב – ... **איכה יהיה אשר עדיין לא נקף איש אצבע** **ימשך ידיו שתים –** **וטרם יְקַו עד תֹּם, יאמר נואש?"** *ולשאלת רחמה:* "אפס, מה, שאול, תוכל שֲנוֹת מאומה?" *בא המענה:* "שֲנוֹת? אבל רחמה – רציתי!	ובשל כך נראה נטל עלי כלות וראות איך שָׁלָוִי נשא כל לדרכו חוצה יפי שקט הערב **בעוד אני מפרפר ריקן** **ובלבבי חלומות גדולים"** *בהמשך הפואמה רחמה שואלת את שאול:* "היה כבר מי שנצח פעם? האפשר לנצח? והניצחון מהו?" *ושאול עונה לה:* "אך, רחמה, כן, כן. על יצחק שמעת? "איזה יצחק"? "אותו שבדרכו ערבים הרגוהו." ... "הוא נִצַּח!"

וכאן מתאר שאול את מותו של יצחק, את רציחתו בידי ערבים, כשהוא הולך לבדו במשעול השדה:

"ושמעי: הלך לבדו בשדה
כי עצמו עם עצמו הלך
ומבלעדיו לא נפש אחת הייתה עוד,
והיה הוא העולם כולו...
וכל זה שלו קרוב לעצמו
מקביל לכל רטט שפעם בו
הֲיָשִׁים עתה לב לכל אשר עובר ונחפז
וחרד לנפשו וְיָרֵא?
הלוא בחשאי הלך וראשו מרכן
בידיים נתונות בכיסים
ותאב להלך לעולם ולנצח כך
ולהתרומם עד גבהי אין סוף...".[40]

והנה כל סיפורו של יצחק משוקע בסיפור "משעולים בשדות" אשר מופנה, כביכול, לזלמן, בדיאלוג הפנימי של אבנר, השומר החדש, מעסיקו החדש.

40. ההדגשות בכל הציטוטים מהשיר ומהנובלה הן שלי (א. מ). הטקסט לא נוקד, כי כך הוא נמצא בארכיון ס. יזהר.

מעניין לציין, שיש כאן חזרה כמעט מדויקת, אפילו מבחינה מילולית, על סיפור הריגתו של יצחק ועל מה שקדם לו. השינויים מופיעים רק במקום שצריך ליצור נוסח פרוזאי מהנוסח השירי. למשל, הבה נשווה את הנוסחים בדוגמה אחת מני רבות:

משעול השדה

"**והיה אז לפנות ערב**, רחמה
והעולם נעטף בטלית שלי נאצלה
כואבות היו עיניו מֵרֹב קריאה
גם קריר היה קמעא האויר
הוא מעילו רכס לא רכס
מן הצד קצרו ערבים בשדה
נִבְּטוּ בו דומם מבעד סעיפי גבותיהם בשתיקה
הֲיָשִׂים לָמוֹ הוא ליבו?
ובלכתו כך, רגליו מתנגפות למטה, ראשו בשמים
בנהרת דממה שקופה וזכה
"**ברון בו עצמו עם ניחוח האויר**
הם בָּאֲלָה המסומרת הלמוהו
רצצו גלגלתו בעודו הולך,
צעק? כְּמִקְדָּם שתק?
ברח או על עָמְדוֹ עמד?
הֲעָמַד להתגונן, אם רק תמה הביט...
קרס כך וימלא קמצו צרורות ועפר..."
"והם? צעקו בודאי
צחקו בגרונם, אותם שקצרו
עיניהם נגהו אז, בפתח תאוותם – בלומה
והוא שתק ונפל".

אותה סיטואציה מתוארת ב"משעולים בשדות" בשורות של פרוזה:

"**והיה אז לפנות ערב והעיניים כאבו מרוב קריאה**. גם צינה ירדה ונשבה, הוא את **מעילו לא רכס**, וכך צעד. **מן הצד חרשו ערביים אדמתם, הביטו בו מבעד סעיפי גבותיהם בשתיקה. הֲיָשִׂים להם לב**? בלכתו כך, **רגליו מתנגפות למטה, ראשו בשמים, בנהרת דממה שקופה וזכה, ברון בו עצמו עם ניחוח האוויר**, הם הפילוהו, הפילוהו בעודו הולך...ונפל... אתה שואל **אם עמד להתגונן** או אם רק הביט בתימהון? לא, **הוא קרס, קרס כך, ומלא קמצו צרורות ועפר**. ואלה שקצרוהו **צחקו** בגרונם, **עיניהם נגהו אז בפתח תאוותם הבלומה. והוא שתק ונפל**." (משעולים בשדות, גליונות, ה-ו, עמ' 386).

למעשה, ניתן לומר, שיזהר כתב את השיר מחדש בשורות פרוזאיות, וכמעט לא שינה בו דבר.

גם לגבי המסקנה, שמסיק אבנר ממותו של האיש, יצחק, ניתן ללמוד על הקבלתה הכמעט מדויקת למסקנתו של שאול בשיר:

"ומה?

רחמה!

רצית בחיים מנצחים, ביפי מקדש, אך בעודך, בעודך...

קוית לתקומה והנה מַפָּלָה...אפשר

וצחקת המוות אינו זכות, ולמות זה רק למות

איני מצטער.

הֲיָכֹל יכל חיות לאחר מכן?

וכמה יוכלו רגלי אדם העלותו פסגות?".

ובסיפור מסכם אבנר בדבריו לזלמן:

"כי **המוות אינו זכות, ולמות זה רק למות**". "ובכל זאת אני אומר לך, טוב שאיננו. **כלום יכול היה לחיות אחר כך**, לאחר כל מה שאירע, לאחר שנדמה לו שהגיע בכל זאת, לפי דרכו **לפסגתו,** לבדידות חשאית ופורה לעצמו (משעולים בשדות, גליונות ה-ו, עמ' 386)?"

על-פי מדרש השם יצחק, יש כאן אלוזיה מקראית לעקדה, כשיצחק הוא הקרבן, ונשאלת השאלה הכואבת לגבי כדאיות הקרבן.

לדעתי, ברקע נרמז כאן מותו של י.ח. ברנר בפרעות תרפ"א, אירוע, שהיה טראומתי בילדותו של יזהר (ראה מקדמות – הכאב על הרצחו של ברנר).[41]

יצחק מתואר כאן כאיש ספר, השקוע בעולמו הבודד, עד כדי כך שאינו מבחין ברוצחים האורבים לו, גם אינו יודע להתגונן מפניהם ומקבל את מותו בשתיקה.

האם כך ראה יזהר את דמותו של ברנר?! האם דמותו היוותה לו דמות הזדהות – איש-הרוח, השרוי בעולמו הנשגב?

בכל זאת בוחר גיבורו, אבנר, בחיים ונלחם על נפשו, כשהרעה קרבה אליו.[42]

מהשוואת הנוסחים של "משעול השדה" ו"משעולים בשדות", שמגלה דמיון רעיוני ומילולי מְרַבֵּי בין שני הטקסטים, עולה ההשערה, שייתכן, שכל הסיפור "משעולים בשדות" אינו אלא תרגיל מעניין של ס. יזהר בשילוב שני הז'אנרים: שירה ופרוזה:

כאשר השיר דמוי פואמה, הרי "משעול השדה", שנדחה בעבר על-ידי למדן, משולב-בסיפור מסגרת, שבו הדמויות הראשיות הן זלמן ואבנר: זלמן, המושבניק הוותיק, המנוסה, משרה ביטחון, אך גם מאיים על עצמאותו של אבנר, השומר החדש, שבא לחסות בצל קורתו ומתלבט ומתחבט ביחס לדרכו בעתיד.

למעשה, לא נוח לו, לאבנר, לבחור בין שתי דרכים:

"למה ניתנות תמיד שתי דרכים לאדם, ולא אחת יחידה? ולמה רצון ניתן לו, ולא מתג להובילו מכאן לכאן? הנה קיבלת על עצמך דבר – קום אפוא ועשה, או אסוף מהר מיטלטליך ונוס למקום שסאובו קוסם ממרחק! (עמ' 368) ".[43]

בהמשך – מייסר אבנר את עצמו באשר להחלטה שקיבל – למרות כמיהתו האישית למשהו אחר:

"על מה בן אדם? חרטה זו על מה היא? צר לך על עצמך – **שנִגַּפת בקרב ונסת לכאן**.

וביתר פשטות: **עוד לא נקפת אצבע – וכבר כפפת ראש** ואף לא זה! חבל לך על אותו רִבּוּעַ אור שבחלון, שדי היה לראותו אחת בלילה, להתהלך לרגליו, לצפות אליו, להריח ריחו, לשאוף אווירו – למען הַצְדִּיק את ההשפלה ואת הרעה ולקבל את הדין." (ההדגשות שלי – א.מ.; ראה בהקבלה למלות השיר "משעול השדה", בעמודים הקודמים).

ולגבי זלמן פוסק אבנר פסוקו:

"כה טוב שאיתן וחזק הגב הזה, כה מגרה להיות כמותו, להתעודד בגללו, לא לינוק מעוצמתו, או להיסמך עליה, אלא ללמוד ממנו לשתוק בסבר פנים ולא לְשַׂעוֹת לכל צל בפנים מבוהלות ובידיים רפות, לדעת שאסור להיות נוֹצָתִי כל כך" (עמ' 362).

---

41. ס. יזהר, **מקדמות**, תל אביב, 1992, עמ' 98.
42. על מעקבו של יזהר אחר דמותו של ברנר – ניתן ללמוד מכתבי היד שלו, ארכיון ס. יזהר 1777 4^0.
43. כל המובאות – מהסיפור "משעולים בשדות", **גליונות, ז'**, אב-אלול תרצ"ח, עמ' 362-406.

מהעמדת דברים זו מסתבר, שזלמן ואבנר אינן אלא דמויות – מסכה ליצחק למדן, עורך "גליונות", ולבן-חסותו הצעיר, ס. יזהר, שהצטרף למעגל הכותבים לעיתון ומבטא בסיפור זה את הקונפליקט האישי שלו בין הכניעה לרצונו של למדן, העורך הוותיק והמנוסה, הכופה עליו לכתוב פרוזה – לבין דבקותו באותה אחת, שהשאיר מרחוק ונפשו יוצאת אליה, הלוא היא השירה.

מחליפת-המכתבים הראשונה בין למדן לס. יזהר[44] – מסתבר, שלמדן, אשר דחה את "משעול השדה" כפואמה שירית, המליץ ליזהר לנסות לעבד ולהרחיב מחדש את "משעול השדה" בצורת פרוזה ולשולחו אליו בצורתו החדשה והמעובדת, ואילו תגובתו הנחרצת של יזהר הייתה דחייה חד- משמעית של הבקשה.

ובכל זאת, לא ניתקו היחסים ביניהם, ויזהר שלח ללמדן שתי רשימות נוספות לבדיקה, ובהמשך – אף שיגר לו את הסיפור, שזכה להצלחה מרובה: "אפרים חוזר לאספסת". אמנם נראה, שעדיין נשקלה הצעתו של למדן, ולכן גם מסתבר ממכתבו של יזהר אליו, שיש סיכוי לניסיון נוסף בכתיבתו.[45]

יש במכתב יותר מרמז עבה לעובדה, שֶׁמִּפּוֹת – השיר "משעול השדה" מופיעות בסיפור בצורה פרוזאית ("צורה אחרת" – כלשונו של יזהר). הביטוי הלירי, שניתן לעימות זה בין פרוזה לשירה, נחשף בסיפור באופן מרומז במונולוג הפנימי של אבנר, כשהוא שרוי בעגלתו של זלמן:

"טול ופצה פיך – נדמה – ומאליו ישתורר הזמר הלז. הנה ניבים מרצדים, מלים קורצות, חרוזים רומזים, קצב מדיח – **הכל נכון לאמירה ולרננה, לולא לשון זו שמשום מה מסובלת (=עמוסה) היא**, ולולא **לגלוג מוכר כבר מעקם שפתיו בביטול ושנינתו בקצה לשונו.** ברם משנתפש אדם בכך, שוב אינו פטור מלגחך אל עצמו בחסד: "הבלים כגון אלה!" וכדי שלא לְהֵעָכֵר מחדש **נצמדות העיניים לגב הגדול הזה שמלפנים** ולחמוקי ירכותיו המעוגלות של הערמוני השוקקות שרירים חיים וקפיציים וגומאות מהם **בטחון, בטחון למרות הכל ורחשי בוז לכל רכרוכית שתהא**" (עמ' 364).

"ובאופן גלוי יותר:

"שירים אלה המבצבצים בך – מידיך יעלו, מגבך, מישותך, ולא מעקימת לבבות. אפילו יצר שמסית עתה להתהדר כנגד הרכות שמקודם, בסרבול, בהוקעת חוצפת-ביטחון מפגינה – אפילו זה צריך לדעת לרתמו ולרסנו. פשטות, בן אדם,פשטות! לכך טלטלת עצמך ובאת לכאן והפקרת כל מה שהיה קודם (את הערתך, לעג נושן, אין חשק לשמוע!)"... (שם).

מִדְּבָרִים אלה מתבררת כניעתו של אבנר-יזהר לזלמן- למדן, אך מסתבר, שכניעה זו אינה מוחלטת, שכן ככל שנתקרבו לכפר, שבו הפקפוקים והרימו ראש:

"ותמיהה הייתה מתרטנת בטינא (=בטינה) ושואלת בפנים זועפות על מה נצטרף לפלוני זר זה ולא שרך דרכו לבד, ומה, לכל הרוחות, **פיטום זה שנתפטם בחלומות עורבא פרח על ביטחון ועל עתיד וכיוצא באלה, כעולל זה, עולל בן טיפוחים!..כמה ממהר הוא לוותר על שלו ...**כמה נואלה הייתה הליכה זו שהלך לכאן, תְּקוּף דמיונות, רק כדי שיפוטר ממה שנטל עליו לעשות שם, דווקא שם! מה לו כאן, מי לו כאן? ככה, **בחונף קל כזה הפקיר הכל ונתפתה להאמין**, ומה שעוד לא נפתר, או שחיב להיפתר, **את חיובו של עצמו, את טעם היותו, נתן ביין זול של רגע**. לא, בן אדם,

---

44. לגבי הוויכוח בין למדן ליזהר – ראה לעיל, הערה 38 ; על תיעודו של הוויכוח – ראה לעיל, עמ' 6.
45. ראה את נוסח המכתב שנשלח ב-1938.6.21, לעיל בעמ' 5-6.

הפצעים עוד כולם שותתים, העלבונות מניינם שלם, והאכזבות אחת מהן לא נפקדה, ובעצמו של דבר, אין עדיין מאומה שיחרוג ממסגרת הַהַיינו הך, היינו הך (עמ' 365) ".

במיוחד גדול כאבו של אבנר, כשעולה זכרונה של זו שהותיר מרחוק, כצופן לשירה האבודה:

"צר לי על שזו, שבגללה היו מתבשמים לילות ללא שֵׁינָה, וְחֶדְוַת שיכרון הוצקה לזריחות מתחדשות – נותרה אי שם במרחק, וגם המעט הזה, שאינו משביע אך מעכב ממשוך יד מן הכל, שוב לא יהיה, וּמַעֲנָתָהּ לעצמה יָקֵר ולאחרים – ואילו אתה, כאן אתה, רחוק, רחוק, וברור כמעט, שהעדרך אינו מורגש שם, כמוהו כמציאותך (עמ' 369) ".

בשיחה בין השניים על גורלו של האיש, יצחק, מתבטא זלמן באופן סיפורי- דרמטי בסַפרו על מותו הטרגי של רעהו, ואילו אבנר לוחש בהתלהבות מאחורי גבו, כאילו בהיחבא, את המלים, שכתב יזהר בשיר "משעול השדה", מלים שיריות בשורות פרוזאיות, המבטאות את רחשי-לבו על מותו של האיש. לזלמן עצמו הוא אומר באופן מפורש, שטוב שהלך יצחק.

נראים הדברים, כאילו שותל יזהר את שירו, אותו שיר, שלא נתקבל על-ידי למדן, בתוך סיפור הפרוזה במחתרת.

שיחה זו מסתיימת כקול ענות חלושה מצדו של אבנר – בגלל תחושתו, שהוא, כביכול, חייב להצדיק את שכמותו, ודבר זה גורם לדמות יזהר שעומדת מאחוריו לחוש עליבות וחמלה עצמית.

למפנה בתפיסתו האישית של אבנר – מובילות היריות, אולי באופן מטפורי הכוונה ליריות הביקורת, הניתכות על הסופר הצעיר, ודווקא יריות אלה הן שמחשלות אותו להתגונן ולעמוד על נפשו ולא לוותר, כפי שעשה בפעמים הקודמות. ביתר שאת מתעוררת בו המודעות העצמית לזרותו ולשוֹנוּתו מיתר בני האדם, ושוב חוזרים הלבטים בין הגעגועים לשם, בלשון הצופן לשירה, ובין הרצון להישאר ולהמשיך כאן.

אפילו גומלת בלבו ההחלטה, שֶׁאֶל זלמן לא יחזור: "עוד איננו נכון לחיוכו האבהי ואינו ראוי לו ולדאגתו המסורה".

הוא מזכיר לעצמו, ש"לא סיפוק" ולא "נכס" הוא מבקש, אלא רק אמת, את אֱמִתּוֹ של עצמו בלבד, אך אז מופיע הטרקטור (אולי רמז לסיפור הראשון: "טרקטור")[46] במלוא כוחו ועוצמתו וכוח ההתמדה שבו ובמי שנוהג בו ומורה לו את הדרך, שתביא להרבה תבואה בשלה:

"ואפשר לחזור עתה בלב קל ולבוא אל אותו זלמן ולחייך באותו חיוך עצמו:

"תם ונשלם. הוטל העוגן, הקץ לטלטול במחוזות הספק. כאן אני נשאר, פותח במקום שיצחק הלז הפסיק וגומר במה שהוא התחיל. אמוֹר זלמן, מה אעשה בראשונה?...ואפשר גם לפצות ולפצוח בזמר, **ולשיר ולספר** כי עוד יש מוצא... (עמ' 406)".

נראה, שהתרת הסיפור רומזת לאפשרות הייחודית של שילוב השירה בפרוזה – בלי לאבד את הזיקה אף לאחת מהן, כלומר כאן נפתחת הדרך לז'אנר של הנובלה הלירית, שבו ניכרת כתיבתו הייחודית של יזהר כבן-הארץ.[47]

וזאת הבשורה, שהוא מבקש לבשר ללמדן – באמצעות סיפור זה – שמצא את דרכו בסיפורת בלי לוותר על השירה:

---

46. זה הסיפור שגנז לאחר שלא נתקבל על-ידי פיכמן, ראה את התיעוד המלא לעיל, עמ' 3-4.
47. קדמו לו ילידי-הגולה – גנסין ושנהר.

"לא נמחק דבר ולא נכנע. התשמעי? גם אַתְּ שמורה בי, אַתְּ שרויה בי! איש לא יִגַּע בחלומותי. וכאן בשדה הנחרש הפליג הטרקטור בכוח לעבר הנגוהות שבאופק (עמ' 406)."

נראה אפוא, שיזהר הצפין בתשתית הארס-פואטית של הסיפור את כל הוויכוח הפנימי, שניהל עם למדן ביחס לפרוזה ולשירה, עד שהגיע לעמק השווה – ללא כניעה וללא ויתור על אישיותו ועל עצמאותו כיוצר. כך, למעשה, הושלמה הלידה הקשה של "משעולים בשדות", כפי שמכנה יזהר את מעשה היצירה במכתבו ללמדן:

"לא נוח לי לדבר על דבר שעודנו בחינת עוּבָּר גדל, ולידה קשה בבת-אחת. חפצתי להחשות עד הסוף – ורק אז לשגר לך ולד חי ושלם (רחובות 1938.5.12)".

כך אפשר להבין גם את לגלוגו טוב-הלב של יזהר על מבקריו, שלא הבינו שאבנר שלו, פרצופו – "אורגינלי", והוא אינו "חוגיסט טיפוסי ועשוי באותה מַתְכֹּנֶת מפורסמה, ונשקל באותן המטבעות הקבועות ועומדות, ובאותם ניבים וגנוני לשון ידועים מאוצר מלות 'המחנות העולים'."[48]

אך דמותו העלומה של יצחק, זה שהפך נושא שיחתם של זלמן-למדן, ואבנר-יזהר,[49] עדיין מבקשת את פתרונה. הכרזתו של אבנר על נכונותו להמשיך בדרכו של יצחק במקום שהפסיק – אולי מרמזת לאותו יוצר, שפרסם ב"גליונות" לפניו, הרי הוא יצחק שנהר, שבדרכו, דרך הנובלה הלירית, ממשיך יזהר. נראה אפוא, שנוסף לדמותו המיתית של יצחק – עומדת דמותו של יצחק, המשורר-הסופר, שמשום – מה נדחתה מכתב-העת "גיליונות" למגינת ליבו של העורך, למדן,[50] ועתה היא מַפנה את מקומה לממשיכה, הוא יזהר, הפותח במקום שיצחק הלז הפסיק, וגומר במה שהוא התחיל.

חתימה

"אמר ר' יצחק:

אם יאמר לך אדם: "יגעתי, ולא מצאתי" – אל תאמן!

"לא יגעתי, ולא מצאתי" – אל תאמן!

"יגעתי ומצאתי" – תאמן! (מגילה, ו', ע"ב).

מתוך המאמר עולה, שניסיונותיו החוזרים ונשנים של ס. יזהר לפרסם את פרי-הביכורים שלו מוכתרים לבסוף בהצלחה, כשיצחק למדן, לאחר שורה של התכתבויות, מקבל את סיפורו הראשון לדפוס. מכאן סלולה דרכו – כסופר ייחודי, שבאמצעות השילוב של ליריקה ופרוזה ביצירותיו מביא לידי ביטוי את עולמו הפנימי-הנפשי.

למרות בוסריותן – היצירות הגנוזות: "טרקטור" ו"משעול השדה", נושאות בחובן את זרעי-יצירתו הבשלה יותר, הן מבחינת השימוש בז'אנר של הנובלה הלירית, שמאפייניו מיושמים בסיפור "טרקטור", והן מבחינת התשתית הארס-פואטית, שמונחת ביסוד הנובלה הלירית "משעולים בשדות", שאינה אלא צורה אחרת של השירה "משעול השדה". בנובלה הזאת

---

48. מכתב שנכתב ללמדן ב-1938.7.25 בתגובה על הביקורות ששלח לו. "המחנות העולים" הייתה תנועת-נוער מיסודה של תנועת "החוגים" בגימנסיה הרצליה, שחרתה על דגלה את אהבת ארץ ישראל ואת הנכונות להקרבה עצמית למענה. מכאן – התואר "חוגיסט", שמבקרי יזהר מייחסים לגיבורו, אבנר.

49. יש לשים לב מבחינה אטימולוגית לדמיון בין השמות המקוריים לשמות הבדויים: בין זלמן ללמדן הבדל באות אחת (ד, ז) והסיומות שוות; אבנר ויזהר – בשניהם יש יסוד של אור (נר, זהר).

50. בשנת ת"ש פורסם סיפורו האחרון של שנהר בכתב-העת "**גליונות**".

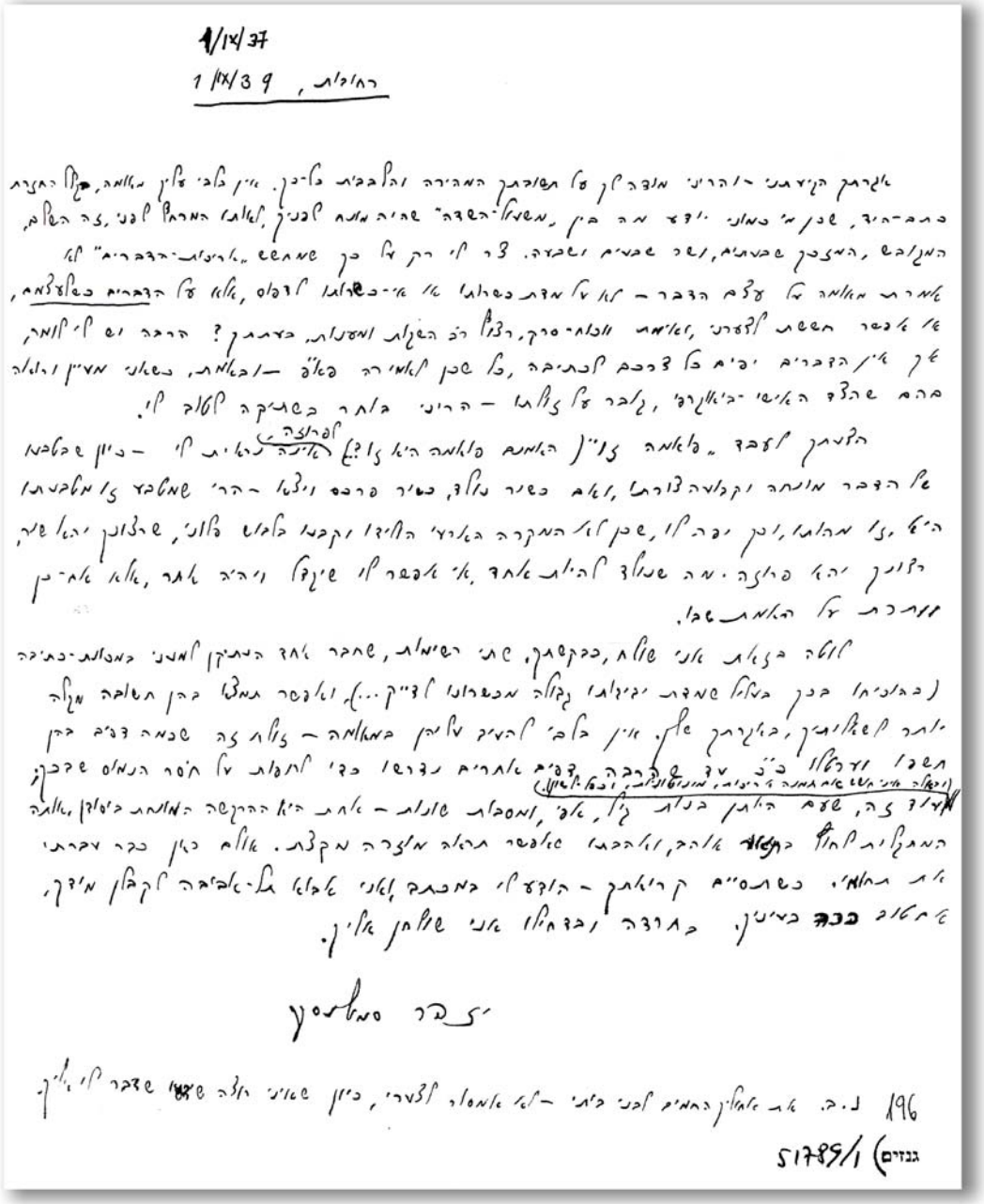
שפורסמה ב"גיליונות" מעוצבת מערכת היחסים המורכבת בין למדן ליזהר – במסווה של דמויות-מסכה. באמצעות השילוב בין קטעי-שירה, הכתובים בפרוזה, לבין המסגרת הסיפורית, שכוללת דמויות ואירועים – מנסה יזהר להוכיח ללמדן, שלמרות "כניעתו" לדרישתו של הלז לכתוב בפרוזה, עדיין הוא נשאר נאמן לשירה.

נראה, שהז'אנר של הנובלה הלירית מאפשר ל'מספר היזהרי' – כצבר – לעצב את עמדתו מול המציאות הארץ-ישראלית המתהווה – תוך בחינת היבטים שונים של דרכי ההתמודדות עמה בתהליך של הפנמה, שמקהה את עוקצו של עימות חזיתי.

נספח מס׳ 1

נמצא בארכיון יזהר
ARC. 4°1777

נספח מס' 2



שנתון "שאן" – תשס"ז – כרך י"ב

אריאלה קרסני

שולית הקוסם
או
שקיעת מוטיב ה"גולם" ביצירות מספרות ילדים

תקציר

מתקופת התלמוד ואילך קיים רצף של סיפורים בנושא הגולם. סיפורי גולם מלווים את הילדים ובני הנוער שנים רבות בשינויים שונים.

מטרות עבודתנו:

א. להבין מהם הגורמים והמרכיבים, ההופכים את חידת הגולם לנושא מרתק בספרות ילדים.

ב. לבדוק, כיצד השפיעו רעיונות הגולם על ספרות זו.

מבוא

המסתורין, האופף את בריאת האדם, עורר מאז ומתמיד עניין באנשים חושבים. ככל שהאדם נעשה מודע יותר ליכולותיו, הוא מתעניין יותר בחידה זו.

ממקורות ישראל אנו לומדים על ניסיונות, שנעשו לפני אלפיים שנה בערך, לברוא גולם – מתוך תקווה, שבריאה זו תגלה משהו על בריאת האדם ועל בריאת העולם.

מהו גולם?

לפי אחת ההגדרות, גולם הוא ברייה, שנוצרה שלא כדרך הטבע, אלא בכוח פעולה מאגית, באמצעות שמות קדושים.

התפתחות רעיון הגולם ביהדות – מופיעה בפרשנות המאגית ל'ספר יצירה' וברעיון, שבדיבור ובאותיות יש כוח יוצר.[1]

תארנים: *ספרות; ספרות ילדים.*

מילות מפתח: *שולית הקוסם; הגולם; בריאת אדם; ר' אליהו מחלם; המהר"ל מפרג; ספר יצירה; יהודה רוזנברג; מריה שלי; גתה; דוקה; פינוקיו; אלגוריה.*

---

1. ראה ערך "גולם" ב**אנציקלופדיה עברית,** כרך י' עמ' 908-910. ראה גם אידל, (1996) על מסורות מאגיות ומיסטיות ביצירת אדם ביהדות.

   המילה "גולם" היא יחידאית במקרא: "גָּלְמִי ראו עיניך, ועל ספרך כֻּלָּם יִכָּתֵבוּ (תהילים, קל"ט, ט"ז)". לפי פרושו של הרטום; "גלמי – השליל, הכולל את החומר הַגָּלְמִי, שממנו מתהוה הָעֻבָּר... כל האברים בהיותם עוד בצורת גלם, כבר היו כתובים על ספרך...".

בריאת גולם במקורות ישראל – נתפסת בשתי צורות:

א. יש המאמינים, כי יוצרי הגולם מגיעים להבנה עמוקה ומושלמת של הבריאה, ובסופו של תהליך זה הם יוצרים גולם – כגמול על מאמציהם.[2]

ב. בריאת גולם מתוך מטרה, שישמש שוליה ויהווה שומר על קהילות ישראל מפני עלילות-דם.

מאז התלמוד ועד ימינו – קיים רצף של סיפורים בנושא הגולם, המשקפים שתי תפיסות אלה.

במסכת סנהדרין, ס״ה, ע״ב, מופיע לראשונה ניסיון לברוא גולם:

״אמר רבא: אם הצדיקים היו רוצים, היו יכולים ליצור עולם, שנאמר: כִּי עֲוֹנֹתֵיכֶם היו מבדילים ביניכם לבין אלוקיכם (יש׳ נ״ט, ב).

בהמשך דברי-הגמרא נמסר, כי רבא אמנם הצליח לברא גולם ושלח אותו אל רבי זירא. רבי זירא דיבר אתו, אולם משהגולם לא היה מסוגל לענות לו, אמר לו רבי זירא: ״אתה מן החבורה (=נבראת ע״י אחד החכמים); חזור אל עפרך!״

אין פרטים המסבירים, כיצד הצליחו ליצור גולם זה.[3]

מדברי הגמרא ניתן ללמוד, כי התנאי הראשוני להצלחת מעשה כזה הוא להיות טהור וללא רבב של עוון, אך לא די בכך:

הצדיק, המתעתד לברוא גולם, חייב להיות בקי ב׳ספר יצירה׳,[4] אולם גם אם הוא עובר על פני המשוכה הראשונה ומצליח לברוא גולם, הרי לעולם יצא הנברא פגום.

התפיסה האחרת, הרואה בגולם משרת למטרות מסוימות, הולכת ומתבלטת החל במחצית השנייה של המאה ה-16 באגדה, המיוחסת לר׳ אליהו מחלם (נפטר 1583), אשר קושרת לראשונה את בריאת הגולם לדמות היסטורית:[5]

במרכזה – גולם, שנברא כדי לבצע פקודות: ״ואני שמעתי בוודאי ובבירור מכמה אנשים מהוגנים שאיש אחד היה קרוב לזמנינו בק״ק חעלם ושמו ר׳ אליהו בעל שם, שעשה בריה מגולם וצורה והיה עושה לו עבודת פרך זמן ארוך. והיה תולה על צווארו שֵׁם של אמת, עד שלבסוף לאיזה סיבה לקח מצווארו (את)השם וחזר לעפרו.״[6]

בנו של ר׳ אליהו מסר אינפורמציה נוספת על היצור הנברא באוטוביוגרפיה שלו:

״היה בלי דיבור והיה משמשו כעבד. וכראות הרב שיצור כפיו הולך וחזק וגדול מאד, על-ידי השם הכתוב בגיר שֶׁדְּבְּקוֹ במצחו באופן שהיה מתירא ר״א בעל השם שלא יזיק וישחית, נתחזק

---

2. אידל, 1996, עמ׳ 210.
3. לפי פירוש רש״י ברא רבא את היצור בעזרת ׳ספר יצירה׳, שלימדו צירוף אותיות של שם.
4. ׳ספר יצירה׳ הוא החיבור העברי הקדום ביותר בתחום החשיבה הדתית, שהשתמר. הוא מיוחס לאברהם אבינו, אולם נכתב, כנראה, במאות הראשונות לספירה. ניתן ללמוד ממנו, כי יסוד הבריאה קיים בצירופיהן של עשרים ושתים האותיות של השפה העברית. צירופי האותיות, גלגוליהן ותמורותיהן מהווים ידיעה מיסטית על מהותו של מעשה בראשית. מגמת לומדי הספר היא להבין את מעשה הפלאים של הבריאה על ידי האל.
5. ראה שלום, (תשל״ו) עמ׳ 422-423.
6. אידל, (1996) עמ׳ 181.

עליו מהרה וקרע מעליו הגליון, שהיה כתוב עליו השם, וְנִתָּקוֹ ממצחו, ונפל גוש עפר כשהיה, אבל הזיק לרבו, כי סָרַט אותו בפניו, כשלקח הכתב וניתק השם מעליו.״[7]

ברבות הימים יוחס סיפור זה למהר״ל מפראג:

ר׳ יהודה יודיל רוזנברג הוציא לאור בסוף המאה ה-19 קובץ סיפורים בשם ׳נפלאות המהר״ל׳. במבוא לספרו הוא מציין, כי הספר נכתב במאה ה-16, והמחבר הוא חתנו של המהר״ל, ר׳ יצחק בן שמשון. הוא מוסיף ומספר, כיצד התגלגל הספר לידיו: הוא נרכש ע״י יהודי בשם שרפשטיין מן הספרייה במיץ (צרפת). הוא נשתמר שם במשך מאה שנים בערך. שרפשטיין מכר את כתב היד לרוזנברג, והאחרון רק ערך אותו. כהוכחה לאמיתות דבריו – מוצג שטר המכר של כתב היד.[8]

קובץ הסיפורים הפך למקור העיקרי לסיפורי המהר״ל, אף שמבין חמשת הסיפורים המופיעים בקובץ – רק אחד עוסק במהר״ל, הבורא גולם והופך אותו למשרת.

בשני הסיפורים (על ר׳ אליהו מחלם וזה המיוחס למהר״ל מפראג) – נמצאים שני הבוראים במצוקה, כיוון שהגולם גדל והולך באופן בלתי-מבוקר, והם אינם שולטים במצב.

מוטיב ההתפשטות הבלתי-מבוקרת – מצביע על השפעתו של מוטיב ״השוליה״, המופיע בסיפורים אחרים במקורות ישראל, למשל בגולם של ר׳ שלמה אבן גבירול:

וכן אמרו על ר״ש בן גבירול, שברא אשה והייתה משרת(ת) לו״[9] וכן באגדה נוספת, המספרת כי ר׳ שמואל חסיד, מחסידי אשכנז, אביו של ר׳ יהודה החסיד, ברא גולם, שליווה אותו בנדודיו.[10]

בתרבות המערבית מעוגן מוטיב הגולם במיתולוגיה היוונית בסיפורו של ׳פרומתאוס הכבול׳:

פרומתאוס נכבל אל צוק סלע בהרי הקווקז – כעונש, על שהביא אש לבני אדם שלא בידיעתו של מלך האלים, זאוס.[11]

בריאת גולם אינה מופיעה כאן, אולם מרומז הצורך בבלימת הגורם, שעלול לברוא מפלצת, ואמנם ב-1818 מופיע ספרה של מריה שלי, ׳פרנקנשטיין׳, הקרוי גם ׳פרומתאוס המודרני׳, ובו מתוארת בריאתה של מפלצת, שקמה על בוראה. המחברת רואה במרידת הגולם את כישלונו של היוצר, שביקש להבין את מעשה הבריאה. הצלחתו גררה את חטא הגאווה, והעונש לא איחר לבוא – הגולם המשרת קם על יוצרו והמיתו.

ניתן להבין את הסיפור כמשל לאדם, שעלול – שלא מרצונו – להביא כיליון על האנושות, אם יזנח את הערכים המוסריים, שהחברה מושתתת עליהם.[12]

השפעתו של מוטיב זה באה לידי ביטוי בספרות אירופה כבר לפני ספרה של שלי:

---

7. שם, **שם**, עמ׳ 183.
8. חצי שנה לאחר צאת הספר לאור – העיד מנחם מנדל אקשטיין בספרון ׳**ספר יצירה**׳, שהודפס בעיר מגוריו, מרמרוש סיגט, כי רוזנברג זייף את החיבור. גם ג׳ שלום חשף את הבדיה של רוזנברג. ראה שלום, (תשל״ו), מעמ׳ 381 ואילך.
9. אידל, (1996), עמ׳ 200.
10. שלום, (תשל״ו), עמ׳ 418-419.
11. המילטון, (1982), עמ׳ 53-55.
12. Thieberger , (1955), עמ׳ 8 ואילך, וכן – עמ׳ 82 ואילך.

ב-1797 הופיעה הפואמה של גתה על "שולית הקוסם", שתידון להלן.

ב-1808 הופיע 'סיפור הגולם' באוסף סיפורים, שנלקטו ע"י האחים גרים ב"עיתון למתבודד". שם סופַּר על רב מפולין, שברא דמות אדם מטיט או מֵחֳמָר, ובלחשו את השם המפורש – נכנסה בו רוח חיים. גולם זה הלך והוסיף כוח מדי יום ביומו, וכשלא ניתן עוד לשלוט בו, החליט הרב להשמידו. הוא מחק את האות 'א' מהמילה 'אמת', הרשומה על מצחו של הגולם, וכך נוצרה המילה 'מת'. או אז התמוטט הגולם והתפורר, והרב הבורא נמחץ תחת גופו.[13]

הרעיונות המוזכרים לעיל, שהיוו בסיס לסיפורי הגולם, הניחו תשתית לנושא בספרות-הילדים.

היצירות שיידונו במאמר

שלוש היצירות, שיידונו במאמר הן: 'פינוקיו' ושתי גרסאות לסיפור 'שולית הקוסם' – סיפור ילדים, שנכתב בהשפעת יצירתו המוסיקלית של דוקה, ופואמה, שנכתבה ע"י גתה.

היצירות שנבחרו הן מתורגמות:

יצירתו של גתה בתרגום אנגלי נבחרה על-ידי, משום שהייתה כתובה בשירה. דנתי ביצירה הן בשפה האנגלית והן בתרגום העברי שלי.

הספר "שולית הקוסם", שנכתב לפי היצירה המוזיקלית של דוקה, היה הספר המתורגם היחידי, שמצאתי בגרסה זו.

שונה היה המצב לגבי "פינוקיו":

ל"פינוקיו" – תרגומים רבים ועיבודים רבים, אולם לאחר התייעצות עם דובר איטלקית – נראה לי, כי התרגום שבחרתי – נאמן למקור יותר מכמה עיבודים שבחנתי.

בשלושת הספרים בולטת תפיסת עולם חינוכית- ערכית של המחבר.

הדיון ביצירות ייעשה בשני מישורים: הגלוי והסמוי.

יושם דגש בז'אנרים ובהשפעתם על עיצוב הסיפורים בסיפור, יידונו תשתיות אידאיות, דמויות מרכזיות, וכן – מגמות ומשמעויות.

הדיון ב'שולית הקוסם' לילדים ייעשה – תוך השוואה לגרסת גתה.

שלוש היצירות שונות מאוד בדרכים, אשר בהן בוחרים המחברים להגיע אל קהל נמעניהם. זוויות-הראייה משתנות – בעקבות המניע הראשוני שלהם לסיפור, ודבר זה משפיע על התפיסה הז'אנרית שלהם, וממילא – על עיצוב הטקסטים.

מטרות ושאלות בדיון:

מהם הגורמים והמרכיבים, ההופכים את חידת הגולם לאחד הנושאים המרתקים בספרות ילדים?

כיצד השפיעו רעיונות בנושא יצירת הגולם על יצירות בספרות ילדים – מבחינה רעיונית, אמנותית ופסיכולוגית?

---

13. ראה שלום, (תשל"ו).

מהם הגבולות, שאדם חייב להציב לעצמו – כדי לחיות כבן אנוש ולטפח ערכי תרבות?
במה נושא הגאווה הוא מוטיב מרכזי בדיון, ומהן ההשלכות הנובעות ממנו?

'פינוקיו'

קרלו לורנזינו, מחבר 'פינוקיו', הידוע בשמו הספרותי: קרלו קולודי (1826-1890), היה, בין יתר עיסוקיו, המתרגם של מעשיות פֶּרוֹ (1628-1703) מצרפתית – לאיטלקית, מחבר מעשיות לילדים ומחבר הספר 'פינוקיו', שיצא לאור ב-1883.

ספרות הילדים של תקופתו הייתה נתונה תחת השפעתם של שני תהליכים רבי-עצמה:

התהליך הראשון התייחס לנורמות, שעוצבו על-ידי החברה הרומנטית, והביאו להתפתחותו של הז'אנר הפנטסטי בספרות זו. מעשיות ואגדות בעל פה ובכתב החלו להתפרסם לקראת אמצע המאה ה-19,[14] וכך נסללה הדרך לסיפורים דמיוניים אמנותיים.

התהליך השני הביא לידי ביטוי את התפיסה החינוכית-מוסרנית-דידקטית בספרות הילדים ואת תפקידה כמחנכת, כשהנחת היסוד הייתה נוצרית דתית.[15]

אף שתפיסה חינוכית זו שיקפה מגמתיות, היא הייתה חיובית, שכן נבעה מגישה חדשה בתרבות המערבית: הילדות היא תקופה ייחודית לא רק מבחינת גילו של הילד, אלא גם מבחינה פסיכולוגית וקוגניטיבית.

בעקבות תפיסה זו התפתח תחום חדש בספרות – "ספרות ילדים", והחלו להיכתב יצירות, שהיו מיועדות לילדים בלבד.

'פינוקיו' מורכב מאפיזודות, כשבכל אחת מהן – העלילה היא כמעט עצמאית, והדינמיקה המניעה אותה חוזרת על עצמה.

במרכז העלילה מככב פינוקיו, ההרפתקן, העוזב את ביתו, מסתבך באירוע כלשהו, שממנו הוא מצליח להיחלץ ופונה לחזור הביתה, אולם כבר בטרם הגיע, הוא חוזר ונלכד במלכודת חדשה. כל הרפתקה כזו מבשילה ומגיעה לנקודת-שבירה, שבסופה לומד הגיבור לקח. האפיזודות עשויות מעגלים-מעגלים ונתונות בתוך סיפור מסגרת, העוסק בבריאתו של פינוקיו: בתחילת הסיפור נברא ליצן של עץ, ובסופו הופך הליצן לילד בשר ודם.

בריאת הליצן מעוגנת, קרוב לודאי, בסיפור הגולם, אולם בעקבות השפעתם של מרכיבים מוסרניים ופנטסטיים – הפך הסיפור לאלגוריה, המייצגת את תהליך התפתחותו של הילד. בתהליך חינוכי זה, המעוצב ע"י מַצוּנים ומדריכים, נתפס רעיון "הגולם, שקם על יוצרו" – כגורם מרכזי, שיש להתמודד עמו.

---

14. בין היצירות הרבות, שהציפו את השוק, היו מעשיות האחים גרים, וכן – סיפורי הנס כריסטיאן אנדרסן.
15. בנושא זה לא הייתה תמימות-דעים והתקיים ויכוח בין תומכי הגישה המוסרנית לבין הנאבקים בה. על כך ראה שביט, (1996).

לפי הגישה המוסרנית-החינוכית ביצירה, הרי התמרדות זו היא פועל יוצא מחוסר-הבנה ומחוסר-יכולת של הבחנה בין טוב לרע, ורק חינוך קפדני ועקבי יביא לתוצאות הנכונות.

לפינוקיו יש מגוון של אבות – ג׳פטו, אומן התאטראות, ואפילו השועל הרע. ג׳פטו, הנגר, בורא פינוקיו, מתפתח בהדרגה מדמות האב הרכושני והאגוצנטרי – לדמות האב הרך והמקבל, דהיינו: מבעלות – לאהבה.

לעומת זאת, הדמויות המשפיעות האחרות אינן מתפתחות:

הן דמויות-רקע, המציגות דגמים שונים של אבות ואפשרויות שונות לחינוך ילדים.

סיפורו של פינוקיו מתחיל, לכאורה, מתוך אופטימיות רבה, כי אפשר לחיות חיי-חופש מוחלט ללא מגבלות, ללא רסן וליהנות מכל העולמות, אולם ההתפכחות מאשליה זו הכרחית, וכדי שאדם יוכל למלא את ייעודו כאדם, הוא חייב לאכול מעץ-הדעת ולהיות מגורש מגן העדן; תהליך ההתבגרות מוצג באמצעות הגיבור פינוקיו-שלב אחר שלב.

הילד המתפתח זקוק לאומץ רב – כדי לעבור שלבים אלה בדרכו הארוכה, אשר בצדה עומדות מפלצות, שמקורן בדמיון לא מרוסן, בדחפים בלתי-מסופקים ובחרדות שונות.

כמו-כן חווה הילד את חוסר הרצון להשתנות ואת מאבקו בהורים הסמכותיים.

עם זאת, הוא חייב לעבור את כל הדרך הזאת – כדי להיוולד מחדש כאדם ערכי ומגובש.

בין מציאות לדמיון ביצירה

אף שהסיפור מיועד לילדים, מעניק לו המחבר עומק מיתי או פלאי, המרמז, כי מאחורי המציאות הנגלית – רוחשת מציאות מסתורית. בצד אירועים מציאותיים, כמו הנגר הזקן, אנטוניו, המבקש לעשות מִבּוּל-עץ רגל לשולחן, או ג׳פטו, המבקש ליצור ליצן מבול העץ; מתרחשים גם אירועים על-טבעיים –בול העץ לועג לאנטוניו ופוגע בו, וג׳פטו, המבקש ליצור ממנו ליצן, רואה את עיניו ״נעות בחוריהן ומסתכלות בו בחוצפה (עמ׳ 16)״.

בסיפור – שני מעגלים:

במעגל הראשון משתלבים תיאורים ססגוניים של התרחשויות קומיות בקטעים דידקטיים-מוסרניים-מגמתיים. ובמעגל השני מתרחבת המציאות המתוארת – לממדים מיתיים באמצעות התרחשויות על-טבעיות כמו: סיפור הבריאה של פינוקיו, תיאור הדג, שבלע את האב, ודמותה של הפֵּיָה.

אף שקיים מתח בין שני מישורים אלה, מצליח המחבר לאזן ביניהם ברגישות רבה וליצור מעין סיפור של התבגרות, המעורר הזדהות וקתרזיס אצל הקוראים הצעירים. המציאות הסמויה פועלת לצד הגלויה, מתחככת בה, ולעתים מתנגשת עמה. היא משתקפת גם במאבק התמידי, שמנהל פינוקיו באורבים לו ובמתנכלים לו.

מאבק זה אינו מעוגן בזמן והמקום, המאפיינים מציאות ראליסטית, אלא מלווה בהתרחשויות פלאיות – כמו רכיבתו של פינוקיו על גב יונה או בהופעת הצרצר הדברן, המלווה את פינוקיו ומשמש בתור מצפונו.

האווירה השולטת בספר היא של טשטוש גבולות בין חי לדומם, בין אדם לחיה:

תחושה זו צפה ועולה, כשמתרחשים אירועים חסרי-הסבר רציונלי, והיא באה לידי ביטוי בהשקפת העולם האנימיסטית, המאמינה בקיום הנפש לא רק בבני אדם ובבע״ח, אלא גם

בצומח ובדומם.

השקפה זו היא נחלתו של הילד בשנות – חייו הראשונות, כשאין הוא מבדיל בין חי, צומח ודומם, ומבחינתו – כולם מבצעים אותן פעולות: נושמים, אוכלים, מדברים ומגיבים.

בעולם קסום זה הטרנספורמציה היא פועל יוצא.

זו אמונה במעבר מצורת קיום אחת – לחברתה; אמונה ביכולתה של הנפש לעזוב גוף אחד ולהיכנס לאחֵר,כשפעולה זו עשויה להתרחש מתוך רצון עצמי או בהשפעת רצונו של הזולת.

לפי אמונה זו, אין האדם מת, אלא מתחדש ושב לעולם החיים בלבוש אחר – כדי להשלים תפקידים, שלא הספיק למלא.[16]

רעיון זה בא לידי ביטוי ביצירה באמצעות הדמות המרכזית, 'פינוקיו', ההופכת מגולם מרדני – לאדם בעל-הבחנה.

שינוי זה נעשה, כשהדמות לובשת צורה ופושטת צורה: מבול-עץ – לבול-עץ מדבר, וממנו – לליצן, מליצן – לחמור, ומחמור – חזרה לליצן, ובסופו של דבר, הליצן הופך לילד בשר ודם.

פינוקיו מיטיב לתאר תהליך זה: "בראשית ברא אותי אבי ליצן עץ, כפי שעיניך רואות אותי. אולם לאחר מזה הייתי צריך להפך לילד ככל הילדים, אך אני מאסתי בלמודים, נפתיתי לעצת חברים רעים וברחתי מן הבית. באחד הימים הקיצותי משנתי והנה נהפכתי לחמור, בעל אזנים אֲרֻכּוֹת וזנב מְגֻדָּל! (עמ' 170).

תארו-נא לעצמכם את תמהונו הגדול של פינוקיו, כאשר ראה את עצמו בהקיצו משנתו לא ליצן-עץ, אלא ילד ממש, ילד ככל הילדים (עמ' 190)".

היצירה כאלגוריה

ב'פינוקיו' – שני מישורי הבנה: המתואר והמשתמע.

מטרת הסיפור – ראליסטית: הוא בא לתאר את שלבי עיצובו של ילד כחומר ביד היוצר, אולם הרעיונות המובעים בו – טומנים בחובם משמעויות שונות.

מישורים אלה באים לידי ביטוי גם באמצעות תבניות סימבוליות, המרמזות על משמעות כפולה: למשל, "הוי בן מביש! עודך גלם, טרם סימתי לעשותך, וכבר אתה מעז פנים כנגד אביך יוצרך... רע הדבר, בני, רע! (עמ' 18)".

קטע קטן זה מתייחס למוטיב הגולם, שקם על יוצרו: הגולם העשוי מעץ הוא הנברא, והאב הנגר הוא הבורא.

דוגמה נוספת: "אך... מעשה שטן, בחיי הליצנים קורים תמיד דברים, אשר אין לראותם מראש, והם הופכים את הקערה על פיה!... (עמ' 139)"

התבנית, החוזרת על עצמה, מרמזת על החמצה ועל אי-יכולת של מימוש עצמי.

דוגמה נוספת: "פינוקיו הוטל לתוך מעי הדג, נחבט בכוח ושכב בלי רוח חיים יותר מרבע שעה (עמ' 174)".

---

16. על נושא זה – ראה שטרן, (1986).

סיפור הבליעה מרמז על סיפור בריחתו של יונה הנביא ועל משמעותו, כי הבריחה מפני הגורל היא בלתי-אפשרית.

הדו-מישוריות והייצוגיות ביצירה מאפיינות את ז׳אנר האלגוריה, המשתמש בתבניות סימבוליות, אף שמטרתה ראליסטית, והרעיונות המובעים בה טומנים בחובם משמעויות שונות.

האלגוריה מעבירה מסרים אקטואליים ואוניברסליים באופן יצירתי, דמיוני ומשעשע. דמויותיה מעוצבות כחד-ממדיות, כאב-טיפוסים או כהאנשות, ומטרתן לבטא רעיונות מופשטים באופן מוחשי. הן מאופיינות באמצעות פעולה חיצונית, כשהן מקוטבות, ואינן מתפתחות, כלומר אינן משתנות. תחבולת ההתחפשות בסיפור מאפשרת לקורא להפנים מסרים המשתמעים מהיצירה, שהרעיונות או קווי האופי המצויים בה מואנשים ומלאי-חיים.

העלילה האלגורית מתרחשת ללא ציון מקום וזמן, ומרכיביה קשורים זה לזה באמצעות פעולה סמלית בעלת שני דפוסים:

א. מעגליות – הגיבור עוזב את ביתו; הוא נאבק באויביו; הוא שב הביתה.

ב. סימטריות ואיזון, הבאים לידי ביטוי בקרב או במאבק בין הגיבור לאויביו.

ניצחון הגיבור מסמל את ניצחון הטוב על הרע וניצחון הצדק על העוול.[17]

ניתן להבין את משמעות היצירה על פי המפתח הז׳אנרי המוצג לעיל.

כל אפיזודה היא יחידה כמעט-עצמאית:

מתוארים בה תעלוליו של הגיבור, החרטה על מעשיו ולימוד הלקח. מעגל ההתרחשויות, החוזר ומופיע בכל האפיזודות כמין ריטואל, מצביע על קשר סמלי הקיים ביניהן, שהוא מעין טקס של חניכה:

המאבק מסמל מוות – סיומו של שלב הילדות, והשיבה הביתה, או, לפחות, הרצון לחזור הביתה – מסמלים תחייה והתבגרות.[18]

אף שהעלילה מתנהלת, כביכול, במקומות מוגדרים – ב״בית יפה, לבן עטוף ירק״ או בעיר ״פתי יאמין״ של המלך הצעיר, אין בה ציון של מקום מוגדר:

המקום הראשון שמוזכר עשוי להיות כל מקום, והמקום השני מתייחס לתכונה, המאפיינת את תושבי העיר, ולא את החלל עצמו.

הוא הדין לגבי ציוני הזמן: ״ממחרת היום״, ״בשעה שפינוקיו המסכן [....] היה מרחף בין חיים ומוות״ – אין אלה מציינים זמן כלשהו.

הפשטת הסיפור ממרכיבים, העשויים להעניק לו זהות ושייכות, הופכת אותו ליצירה אלגורית, המתארת מערכות יחסים ארכיטיפיים בין בני-אדם, שניתן להפיק מהם מסקנות ולקחים חינוכיים.

---

17. ראה משיח, (תשמ״ז).

18. ראה Mircea , (1963) עמ׳ 201.

עיצוב הדמויות

פינוקיו וגיבורים אחרים מעוצבים בסיפור באופן סכמטי כטיפוסים או כהאנשות, כשהם דיכוטומיים ומקובעים. הם אינם באים לחקות את המציאות, אלא לבטא רעיונות מופשטים באופן מוחשי, ובאופן זה – גם להעביר מסרים אקטואליים ואוניברסליים.[19]

הגיבורים מתחלקים לשתי קבוצות – הטובים והרעים. כל מי שגורר את פינוקיו מביתו או מונעו מלשוב לשם, שייך לרעים: השודדים, החתול והשועל, וכל מי שמציל אותו מתעלוליו ומקרב אותו לביתו – שייך לטובים: ג׳פטו, הצרצר והפֶּיָה.

הדמויות הרעות: השועל, החתול והשודדים – מייצגות את המרכיבים הארכיטיפיים, המגלמים את ההרסני שבטבע האדם.

לעומתם, מייצגים ג׳פטו, הצרצר והפיה את הטוב שבטבע האנושי.

למרות העיצוב הסכמטי המתואר לעיל – הרי מדי פעם בפעם פורץ המחבר את המסגרת הסטראוטיפית, שאליה הכניס את גיבוריו, כשהוא מעצב ברגישות רבה את חולשותיו של הגיבור ואת ייסוריו לעומת רוע-לבם ושחיתותם של חבריו – בלא שגורמים אלה יהיו תלויים בעלילה.

הוא גם מציג את ההתרחשויות בסיפור ואת גורלם של גיבוריו – כקשורים באופיים ובהתנהגותם, ובאופן זה הוא מעבה את הסיפור הדידקטי בממד חווייתי.

ההתרחשויות, שחווה פינוקיו – מייצגות את תהליך עיצובו של הילד מאז היותו חומר גלם (בול-עץ), אשר ממנו נברא, שבכל הזדמנות קם כנגד בוראו – תוך שהוא עובר שינויים ותהפוכות, עד שהוא מעוצב כילד, היודע להבחין בין טוב לרע:

״׳הגידה נא לי אבא, מה קרה, איך בא השינוי הגדול הזה בחיינו?׳ – קרא פינוקיו בחבקו ובנשקו את אביו.

׳שינוי זה בני, מידך בא לנו׳ ענה ג׳פטו.

׳מדוע זה מידי?׳

׳פשוט ביותר, כשילדים משנים את דרכם, עלולים הם לשנות גם את חיי כל משפחתם, והם הופכים צרה ויגון – לשמחה וששון׳. (עמ׳ 191)״.

התפיסה הרעיונית, העומדת מאחורי התייחסות דיכוטומית זו, קשורה לתורת הגמול:

על כל מעשה רע – נענשים, ועל מעשה טוב – מתוגמלים. זו הגישה המוסרנית-הדידקטית, המאמינה, כי החינוך מכוון את הנטיות הרעות וההרסניות – לאפיקים חיוביים.

רעיון זה חוזר ומופיע בכל אפיזודה ואפיזודה בסיפור.

על בריחתו הראשונה של פינוקיו מהבית הוא נענש בשרפת רגליו:

״לאחר שאכל פינוקיו לשבעה, התחיל בוכה ומתחנן לפני ג׳פטו, כי יעשה לו רגלים חדשות, אך ג׳פטו לא שעה אל דמעותיו, כי רצה לענוש אותו על התנהגותו הרעה. ׳וכי למה אעשה לך רגלים חדשות, האם כדי שתברח שוב מן הבית?׳״ (עמ׳ 35).

---

19. על נושא זה – ראה גם משיח, (תשמ״ז).

כשנשאל פינוקיו על-ידי הפֶּיָה היכן הכסף, והוא מספר לה חופן של שקרים, מיד הולך וגדל אפו ומתארך עם כל שקר נוסף:

"כחצי שעה לא שעתה הפֶּיָה אל בכיו ואל תחנוניו של פינוקיו [...] היא חפצה לענשו על דברי השקר, כי אין דבר מְגֻנֶּה מִשֶּׁקֶר" (עמ' 79).

כעונש על בריחתו מביה"ס לארץ המשחקים והישארותו שם במשך חמישה חודשים הוא נהפך לחמור ומובל לקרקס.

גרסאות 'שולית הקוסם'

שתי היצירות, העוסקות בנושא השוליה, מושפעות באופן ישיר מרעיון הגולם, השוליה המתמרד באדונו. הוא מנסה לבדוק, אם רכש יכולות על-טבעיות כשל אדונו, כשהוא פוקד על המטאטא לבצע את מה שהקוסם פקד עליו כשוליה – להביא מים. למרבה הפלא, מצליחה מילת הקסם להפוך את המטאטא למשרת, השואב מים וחוזר ושואב מים וחוזר חלילה, אולם אינה מצליחה להפסיק את הפעולה.

סיפור זה בולט כסיפור מרכזי בתולדות הגולם, שברא המהר"ל מפראג,[20] אולם הוא מוכר כבר מיוון כ"פילופסדאוס", שנכתב ב-150 לפנה"ס ע"י לוציאן מסומוסטה (180-120 לפה"ס):

לוציאן מבקר את חברו המבוגר והחולה, יוקרטס, ושם נקלעים השניים לוויכוח על מציאות דמיון. כדי לשכנע את לוציאן, כי תופעות על-טבעיות מתרחשות במציאות – מספר לו יוקרטס סיפורים שונים, ולוציאן מבטל אותם בלגלוג. לבסוף מספר לו יוקרטס את סיפור 'שולית הקוסם', ולוציאן משתכנע ונוטה לקבל את ההתרחשויות – כחלק מהמציאות.

ב-1797 כתב גתה פואמה (*A*) הדומה מאוד לסיפור היווני, וב-1897 חיבר פול דוקה ,המוסיקאי, סימפוניה מבריקה וקצרה על אותו נושא, ובהשפעתה נכתב הסיפור 'שולית הקוסם' לילדים (*B*).[21]

סרטו של וולט דיסני ,"פנטזיה", יצא לאקרנים ב-1940, והעלילה הותאמה למוסיקה של דוקה באופן מושלם. שני הסיפורים המרכזיים בסרט נלקחו מהיצירה המוזיקלית 'רפסודיה בכחול' של גרשווין ו'שולית הקוסם' של פול דוקה. סיפור השוליה והמטאטא, תהא גרסתו אשר תהא, הוא מוטיב מרכזי בסיפורי-הגולם במקורות-ישראל, והוא מרתק את הילדים עד היום.

בין מציאות לדמיון בגרסאות הסיפור

נקודת המוצא של הסיפור לילדים, שנכתב בהשראה דוקה, היא פעילותו הבלתי פוסקת של המטאטא הגולם, ולא בריאתו. כישלונו של השוליה להפסיק את פעולת המטאטא המשרת, ולעומת זאת הצלחתו של הקוסם לעשות זאת – מעוררות את השאלה המרכזית ביצירה: מהם הגבולות של יכולת האדם?

---

20. ר' יהודה יודיל רוזנברג הוציא לאור בסוף המאה ה-19 קובץ סיפורים בנושא 'נפלאות המהר"ל'.
21. דוקה, (1988).

הרעיון המרכזי של יוקרטס בסיפורו "פילופסדאוס" הוא, כי קיימת דינמיקה במציאות, המאפשרת קיומן של תופעות על-טבעיות, אולם המציאותי והפנטסטי יכולים להתקיים זה לצד זה רק כשני עולמות נפרדים, המופעלים ע"י פעילות דינמית שונה, ולעולם לא ישתלבו או יתמזגו זה בזה.

באמצעות פקודה מבצע המטאטא-הגולם פעולה מתמדת, הקרויה *Perpetum Mobile* – זו פעולה, שתמיד חוזרת על עצמה. מי שיכולים להפסיק פעולה זו לפי העלילה הסיפורית הם רק מי שניחנו בכוחות על-טבעיים.

לפי חוקי הפיזיקה, לעולם לא ייתכן במציאות מצב, שפעולה תתחיל לזרום ותתמשך ללא סוף; היא חייבת להיעצר, אלא אם כן הזינו אותה באנרגיה נוספת.

מאז בריאת העולם קיימות תופעות מחזוריות רבות, הפועלות ללא הרף לנצח מכוח אלוקי, שאדם טרם הצליח להגדירו. אפשר אפוא לומר, כי הפעולה, המתוארת בסיפור שלנו, כפופה לחוקיותו של עולם אחר, הפועל לצד המציאות הראליסטית.

בגרסאות 'שולית הקוסם' – מוצג המטאטא, כשמולו ניצב מפעילו חסר-אונים:

הוא אינו מסוגל להפסיק את הפעולה, שהוא עצמו החל בה, שכן הפעולה שייכת לדינמיקה של העולם האחר, הפועל לצד המציאות הראליסטית. רק הקוסם החוזר הביתה עוצר את המטאטא.

זאת – כנאמר לעיל, כיוון שהוא מוצג כבעל-כוחות על-טבעיים, והאדם, החי בעולם המציאות ומנסה לפלוש לעולמו של הקוסם, אינו יכול לחרוג מהחוקים המגבילים. הווה אומר, עם כל יכולותיו האינטלקטואליות והישגיו הטכנולוגיים – אין האדם יכול לשלוט בעולם שמחוץ לעולמו.

עם זאת, אין האדם משלים עם גורלו, שהרי הוא כבעל יכולות רוחניות ואינטלקטואליות – נברא "בצלם אלוקים", ומאז בריאתו הוא מבקש להידמות לבוראו, לפרוץ את העולם הפיזי ולהציץ אל מעבר לפרגוד.

אין רע בכך, כל זמן שהוא יודע, מהם גבולותיו המוסריים והערכיים, אולם ברגע שהוא שוכח זאת, הוא עלול לעמוד בפני אותו מצב, המתואר בגרסאות 'שולית הקוסם'.

הנושא הנדון מתייחס אפוא למוטיב הגולם, שקם על יוצרו: למי שמנסים לפרוץ את הגבולות האסורים.

וכיצד מתייחס בן-האנוש ליכולותיו?

ביצירתו של גתה (*A*) מופיע שולית הקוסם, כמי שהגאווה כבשה את כל-כולו – הוא אינו מכיר את גבולותיו ואת מגבלותיו:

That old sorcerer has vanished
And for once has gone away!
Spirits called by him, now banished,
My commands shall soon obey.
Every step and saying
That he used, I know,

And with sprites obeying
My arts I will show

הקוסם הזקן נעלם,

וסוף-סוף הסתלק ונדם!

הרוחות, שנקראו על-ידיו וגורשו –

מהר מאוד את פקודותי ימַלאו.

כל אשר עשה ואמר

מוּבָּרים לי זה מכבר,

ובעזרת הרוחות הנשמעות לי

אוכיח את היכולות שלי.[22]

שולית הקוסם של גתה (*A*) מציג כבר בפתח הפואמה את הסיבה למעשיו:

דבריו משקפים גאווה וביטחון עצמי רב ומצביעים על ליקוי חמור בתפיסה הערכית שלו: הוא מוצג כחוטא בעל גאווה, החוצה קווים אסורים. הוא מנסה להתחבר אל רוחות שמחוץ לעולמו, ואפשר לומר, שהוא חוטא בחטא הקלסי האורב לפתחו של האדם – זה החטא, שלקו בו בוני מגדל-בבל: הוא חוצה את הקווים האנושיים אל מעבר למציאות בעולמנו.

לעומת זאת, בסיפור לילדים "שולית הקוסם" (*B*) מבקש איב הקטן והנאיבי לבצע מעשה כישוף אחד – כדי להוכיח לעצמו, שלמד משהו במשך שלוש שנים, אף שהקוסם עצמו לא לימדו דבר:

"במה אתחיל?" אמר. או-אז ראה את המטאטא הישן וצחק "אה, צא לך מן הפנה, מטאטא [...] וראשית חכמה, מַהר לחצר להביא מים לאמבט של הזקן! הוקוס פוקוס!"

גם בסיפור זה חוזר מוטיב המרידה, אולם ההחלטה היא ילדותית ונמהרת, ואיב רואה אותה כמשחק של התחפשות: "עכשיו אני הקוסם, ואתה הוא משרתי". היא מוצגת בסיפור בהומור, כמעשה של שובבות, וגם אם היא מעוררת שאלה בדבר גבולות הילד, משתקף המעשה של איב יותר – כהפרת משמעת ורצון לבדוק את הגבולות, ולא כניסיון לפרוץ אותם.

בשתי הגרסאות מתנועעת העלילה בין מציאות לדמיון, ובתנועה זו היא משקפת תמונה מורכבת של המציאות.

עם זאת, העדיף גתה, מחבר הפואמה, להשליט אווירה, הרחוקה מן המציאות , המתרחשת מעבר לפרגוד שלה.

האווירה נוצרת בעקבות טשטוש מכוון של ההתרחשויות:

הדמויות בשיר חסרות זהות וקרויות בכינויי גוף – *He, She, I*; דברי השוליה, הקורא לרוחות להופיע בביתו ולבצע את פקודותיו – נאמרים בריתמוס קבוע ומהפנט לאורך שורות השיר, ובעיקר – בפזמון, המוסיף לאווירה גורם של הפנוט:

Flow Flow onward

---

22. Goethe, J.W. (1779) (translated by Zeydel, E. 1955). התרגום העברי לקטעים, שנעשה ע"י מחברת המאמר, הוא תרגום חופשי.

Stretches many
Spare not any
Water rushing,
Ever streaming fully downward
Toward the pool in current gushing

קדימה זֹרְמוּ זֹרְמוּ
בכוח התפשטו
על דָּבָר אל תחוסו
מים מתפרצים
בכוח למטה זורמים
ולקראת מאגר המים מתפוצצים.

קיימת בפזמון דחיסות מצלולית אונומטופאית, הבאה לתאר את המים הזורמים, וזו אמורה לסחוף את הקוראים אל תוך המערבולת של המים, שאין ביכולתו של אדם להפסיקה.

הפזמון מאפיין, למעשה, את כל השיר: השוליה סוחף את כל מה שמסודר ומאורגן אל תוך הכאוס – באמצעות מילת קסם, ומכאן ואילך – אין לו עוד שליטה על הרוחות הסוחפות, שברגע שֶׁנָּתְנוּ להן דרור, הן חשות בחופש, שאין לו גבולות, וממשיכות בפעולת הזרימה, ההולכת ומתגברת ללא כל בלם ומעצור ומתוארת כקטסטרופה:

Brood of hell, you're not a mortal!
Shall the entire house go under?
Over threshold over portal
Streams of water rush and thunder.
Broom accurst and mean,
Who will have his will,
Stick that you have his will,
Stick that you have been,
Once again stand still!

יצור גיהינום, אינך אדם!
האם יֵהָרֵס הבית כל כולו? האומנם?
מעבר לשער ומעבר לסף
זרמי מים אצים בחורי-אף,
המטאטא הרשע והמקולל
שלא יָנוּחַ כלל וכלל

את רצונו קיבל!

היה אשר היה ואל תתבלבל!

עמוֹד בשקט ולא תתאמלל!

התמונה האבסטרקטית רקומה ממלים, המתארות עולם פנטסטי, שפועלים בו כוחות איתנים ובלתי ניתנים לשליטה. האדם חסר-האונים חייב לכופף ראשו ורצונותיו אל מול כוח נעלם גדול וחזק.

בסיפור-הילדים 'שולית הקוסם' (*B*) נוצרת אווירה קסומה – באמצעות תמונות פלסטיות מודגשות ומפורטות בעלות אופי מאגי:

"ואדונו באמת היה קוסם גדול ונורא. במחי-יד העביר ארמון שלם מארץ אחת לאחרת. כשיצא לטיל, התישב על שטיח והתעופף בין העננים. וכשמישהו הרגיז אותו, אמר מלה אחת והפך את אויבו לצפרדע או לראש כרוב" (עמ' 5).

הפרטים מוצגים דרך זווית-הראייה של איב, המאפיינת את ראייתו של ילד רגיל שוחר-הרפתקאות: שיקוי-קסמים; גולגולת-מתים; עורב זקן מקרקר, ובוודאי – כובע-קסמים.

ההבדל בין התיאורים בגרסאות נובע הן מהז'אנר השונה, המעצב את הסיפור, הן בשוני בין הנמענים, ואילו הפואמה של גתה מופנית לאנשים מבוגרים; סיפורו של איב הקטן מכוון לילדים.

העיצוב הז'אנרי של גרסאות 'שולית הקוסם'

העיצוב הז'אנרי של הגרסאות הוא פועל יוצא מההדגשים, שאותם מבקש המחבר להטביע ביצירתו. בשתי הגרסאות עוסק הסיפור בשני עולמות: המציאות ומעבר לה. בשתי היצירות מוצא עצמו הגיבור נאבק בכוחות, שאינו יכול להם, אולם קיים הבדל רב בשתי היצירות בין מטרת המאבק מלכתחילה לבין תוצאותיו:

נקודת המוצא של איב (*B*) היא יציאה למעין מסע – כדי למצוא פתרון לקונפליקט, שהוא נמצא בו: חוסר ביטחון ביכולותיו והתלבטויות לגבי זהותו.

לעומת זאת, נקודת המוצא של שולית גתה (*A*) היא גאווה רבה, הנובעת מביטחון עצמי מופרז ביכולתו.[23]

'שולית הקוסם' לילדים (*B*), שנכתב בהשראת יצירתו המוסיקלית של דוקה, הוא מעשייה.

בז'אנר זה – מהלך המאורעות הוא פלאי; הזמן והמרחב אינם מוגדרים, שכן המסגרת הסיפורית היא פנטסטית, והדמויות מייצגות רעיונות יותר מאשר בני אדם. מרכיבים מציאותיים חוברים לבלתי מציאותיים, וזה לצד זה – מתנועעים ניגודים וקטבים.

עם זאת, הגיבור מעוגן בעולם המציאות, והילדים הנמענים מוצאים בו אובייקט של הזדהות, ובסיפור – מעין תחליף למציאות. הגיבור, בן-האנוש, עוזר להם להשתלב בסיפור הפנטסטי ולמצוא בו סיפוקים והגשמת מאוויים.

---

23. ראה לעיל ציטוט עמ' 8.

הסיפור מתרחש אפוא סביב גיבור, הנקלע למצב בלתי-אפשרי, יוצא למסע ארוך – כדי להשתחרר מהסבך, שהוא נתון בו, ומנסה לעלות על דרך המלך, ואמנם בדרך כלל הוא נגאל תמיד ברגע המתאים. יש במסע זה משום מתן אפשרות לילדים הנמענים – לבטא את פחדיהם ואת אתגריהם, לסייע להם להשליט סדר בנפשם ולהציע פתרונות ללחצים הקשים, שהם נתונים בהם.[24]

עולם המעשיות מבוסס על רגשות, ולא על אידאות, על חושים, ולא על מוסר. אין בעולם זה דרישות ומחויבויות, ולכן גם אין בדרך כלל מוסר-השכל או מסרים ערכיים.

במעשייה לא ימצא הילד מידע מועיל על העולם החיצוני, אולם הוא בהחלט ילמד על תהליכים פנימיים המתרחשים בו, ואלה יעזרו לו להתגבר על שאיפות-הילדות התלותיות, להתבגר ולצאת לדרך עצמאית.[25]

יש בסיפורנו שני מישורים:

הראשון עוסק בעלילה, המתרחשת בפועל לנגד עינינו – סיפורו של איב הקטן, המבקש ליהפך בן-לילה לקוסם גדול. הוא מסונוור מדמותו של הקוסם, המסוגל להתעופף על שטיח ולהיות בן-בית אצל הרוחות, הנענות לו וליכולותיו העל-טבעיות.

איב, השוליה, חי במציאות, אולם הוא משתוקק להגיע למציאות אחרת – לעולמו של אדונו, הקוסם.

לכאורה, הוא מצליח: הוא הופך את המטאטא למשרת שואב-מים, אולם שלא לפי תכניתו – מתרחשים לו אירועים, הרחוקים ביותר מיכולת תפיסתו: המטאטא, המשרת, אינו פוסק להביא דליי מים, ולאחר שאיב שובר אותו, צצים מהשברים מטאטאים קטנים ובידם דליים, והם ממשיכים ומביאים דליי מים. לאחר שניסה כל מה שהיה יכול, עומד איב חסר-אונים, ואינו יודע מה לעשות, עד שהקוסם מגיע ומפסיק את פעולתו ההרסנית של המטאטא.

המישור **השני** הסמוי עוסק בהתרחשויות, העוברות על איב מבחינה נפשית: הסיפור הוא סיפור פנטסטי, העוסק בילד בשר ודם, העובר חוויה, שמביאה לתפנית בהתייחסותו לעצמו ולסביבה. לפנינו אפוא סיפור של התבגרות.

ההצצה אל מעבר למציאות – מזמנת לאיב חווייה מפחידה, המלווה בפחד נורא: חוסר-יכולתו לעצור בעד המטאטא מותיר אותו מתוסכל, חסר-אונים ובעל תחושת-אשמה.

זו חוויה של הפיכת מסגרות קבועות – לכאוס, ואי-יכולת להחזיר את הסדר על כנו, שהרי המטאטא מביא מים וחוזר ומביא מים, ואיב אינו יכול להפסיקו. הוא נוכח לדעת, כי ברגע שהמסגרת נפרצת, קיים ספק, אם ניתן להחזיר המצב לקדמותו; הוא מבין, שהוא נכשל כישלון חרוץ בעצם הרצון להפעיל את מילת הקסם, כיוון שאין הוא בוגר דיו לנסות ולהציץ אל מעבר לעולמו.

אפשר לומר, שכישלונו של איב מהווה שלב במסעו להבנת מגבלותיו כאדם, וברור לו, כי למרות כמיהתו – אין הוא יכול להיות מה שאיננו. מסתבר לו, שאין בידיו, ואולי גם לא תהיה לו – היכולת, שיש בידי הקוסם.

---

24. על המעשייה כסיפור של מסע – ראה בספרה של שטרן (1986).

25. בטלהיים, (1994), עמ' 10-15.

בסופו של יום הוא מבין, כי הוא חרג מתפקידו.

המחבר מדגיש את מוטיב השוליה, המוכר מסיפורי הגולם:

מי שקם על יוצרו – סופו אבדון.

איב מבין, כי יש תהליך של הבשלה בחיי כל אדם, המלמדו להכיר את עצמו, את יכולותיו ואת מגבלותיו ולקבל את עצמו כמות שהוא.

בדבריו לקוסם: "סלח לי אדוני, קראתי לרוחות ולא ידעתי איך להיפטר מהן" – משתקפת תובנתו והשלמתו.

הקוסם אינו גוער, אינו מטיף מוסר; הוא מבין, כי איב עשה כברת דרך גדולה בעיצוב אישיותו, ולכן הוא אומר לו בצחוק ובנועם: "החזר לי בטובך את הכובע שלי, איב! עליך עוד ללמוד הרבה עד שתוכל לתפוס את מקומי. ועכשיו, מַהֵר לחצר להביא מים. מה, אינך רואה? האמבט שלי עודנו ריק."

דבריו מלאי ההומור של הקוסם מתאימים לאווירת הסיפור, המזמינה את הגיבור לחוויה מפחידה, אולם עוזרת לו להתמודד עם פחדיו בנועם.

הז'אנר של הפואמה מאת גתה (*A*)

מבחינה מבנית קיימות בגרסה זו שתי מגמות:

המגמה **הראשונה** המשתקפת בפעילות דינמית אינסופית, המתרחשת לאורך כל היצירה ובאה לידי ביטוי בזרימת מים, יוצרת מקצב מהיר ואינטנסיבי, המשתקף באמצעות פעלים דינמיים – כמו *streaming; is chasing; hastens;* ופעלים נוספים, ההולכים ומתעצמים בפעילותם ומלווים במצלול אונומטופאי מודגש בעיצורים: *F, S, R* אשר באים ליצור את תחושת המים הזורמים:

Flow, Flow onward
Stretches many
Spare not any
Water rushing,
Ever streaming fully downward
Toward the pool in current gushing

זְרָמוּ, זְרָמוּ הלאה
התפשטו למטה ולמעלה
אל תחוסו על מאומה
ולעולם זְרָמוּ, זְרָמוּ קדימה
והתנפצו כמבול מטיל אימה.

המים הסוחפים הופכים למבול חסר רסן:

Off they run till wet and wetter

Hall and steps immersed are lying!
What a flood that naught can fetter!
Lord and Master, hear me crying!

הם דוהרים
רטובים
ורטובים יותר
האולם והמדרגות הוצפו מהר
איזה מבול, כל רסן שובר
מכובדי ואדוני, את זעקתי שְׁמַע מהר!

לאורך כל השיר מתואר זרם המים שהולך וגובר – במלים, היוצרות תחושה של פאניקה:

Brood of hell, you're not a mortal!
Shall the entire house go under?
Over threshold over portal
Streams of water rush and thunder.

יציר השאול, אינך בן תמותה עניו!
האם כל הבית יתמוטט תחתיו?
מעל לשער ומעל לסף
זרמי מים אצים בחורי-אף

המגמה **השנייה** הפוכה: בעוד שפעילות המים הולכת ומתעצמת, הרי תיאור הדמויות הולך ומיטשטש ונבלע בפעילותו המתוארת:

לגיבור הדובר – אין שֵׁם, אין תיאור פיזי; הנמענים אינם יודעים דבר על מחשבותיו או על רגשותיו; הוא קיים רק בהקשר ההתרחשויות. מגמה זו הופכת את הדמויות לייצוגיות, ולמעשה, אין להן חשיבות עלילתית, אלא רעיונית: השוליה, האדם הקטן, השייך ל'כאן ועכשיו', מצוי במאבק תמידי – כדי להגיע ליכולות שמעבר לעולמו. האובייקט, המסמל את מבחן יכולותיו, הוא המטאטא, והקוסם מסמל את המטרה הנכספת.

לצורך זה מורד השוליה ביוצרו – הוא מצווה על המטאטא ליהפך לאדם-משרת.

לא בכְדִי קיימים בשיר סימני קריאה, המצביעים על הצווים של השוליה הדובר וכן על תגובותיו החדות – נוכח ההתרחשויות. אלה מזכירים יותר תגובה של גולם-איש, ולא של אדם מרגיש – בניגוד לתחושותיו של איב הקטן. זה מול זה עומדים אפוא מטאטא-אדם ושוליה-גולם ומנהלים מאבק בלתי אפשרי.

בעוד שאיב הקטן הסתפק בהפעלת המטאטא כמשרת: "צא לך מהפינה שלך, מטאטא! מספיק התעצלת. עכשיו תצא אתה במקומי לשוק לקנות גזר ועגבניות, תסיק את התנור, תשטוף את

הרצפה, תקלף תפוחי אדמה [...][26], הרי השוליה ביצירת גתה חוטא ביצירת גולם: עד כדי כך מגעת יומרתו:

By my wishes now I've bound you.
Have two legs and stand,
And a head for you.
Run, and in your hand
Hold a bucket too.

אתה כבול ואני הכובל

הַצָּמַח שתי רגלים ועמוד!,

ועבורך גם קדקוד

רוץ בעוז

ובידך דלי אחוז.

בהשוואה למעשייה, העוסקת בפחדים ובתסכול, המאפיינים כל ילד, הרי גרסתו של גתה אינה עוסקת בבני-אנוש, אלא ברעיונות על אודותיהם. כוחות רוחניים עילאיים מוצגים מול כוחות שטניים זדוניים, ובתווך – עומד השוליה חסר-אונים.

הסיפור הוא על אודות האדם וגורלו: מתואר מאבקו של האדם באיתני-הטבע, שהעיר מרבצם, אך אינו יכול להחזירם למקומם, ולכן הוא הולך ונחלש, ובסופו של דבר, אף קורא לעזרה, אולם הוא איחר את המועד – הוא אף אינו נענה:

Sir, my need is sore,
Spirits that I've cited
My commands ignore

אדון, צרכי רוויים בכאב

הרוחות שהערתי מרבצם

מתעלמות מהמצַווה אותם

השוליה, המתגרה בעולם שמעבר לו – נכשל, וכגודל יומרותיו – כך גם כישלונו:

הקוסם המנצח מחזיר את המצב לקדמותו: הוא מופיע רק בסוף הסיפור – כדי להבליט את המגמה הדידקטית של היצירה.

עם זאת, דמותו מרחפת על פני העלילה ומהווה גורם מרכזי בעיצוב פעולותיו של הגיבור השוליה.

דמותו של הקוסם היא חד-ממדית ומאופיינת באמצעות פעולותיה החיצוניות בלבד, ומצב זה בא לומר, כי הן הדמויות והן ההתרחשויות אינן באות לחקות את המציאות ואת בני-האנוש, אלא באות לייצג מצבים בסיסיים, שהאדם נתקל בהם.

---

26. עמ' 5.

ביצירתנו היא משקפת את כמיהתו של הגיבור להגיע לשיא, למצות את עצמו נוכח מגבלותיו. היא משקפת את האדם, המבקש לפרוץ מתוך מסגרת חייו באמצעות מילת קסם – מתוך תקווה, שייפתחו לפניו עולמות רחוקים וקסומים.

העובדה, שהמחבר אינו מעניק לדמויות – זֶהוּת או שייכות, הופכת את היצירה על מרכיביה – לייצוגית: היא חושפת את יצריו של האדם, שאין להם גבולות, ואת מערכת יחסיו עם אדונו, המושתתת על קנאה, על שנאה ועל חוסר-אמון, ואלה מהווים מעין משל להתנהגותו של אדם בכלל.

כפי שנאמר, מסתיימת גרסתו של גתה (*A*) במוסר השכל – כראוי לאלגוריה, הבאה בעיקר ללמד, ולכן היא אף מתרכזת בַּמֻּבַצַּע, ולא באישיותו.

המסר ברור ופסקני ,ויש בו מעין חריצת דין. הוא נאמר בחדות וללא כל רגש – אין השוליה יכול לעשות דבר, בלא שאדונו הקוסם יאשר זאת, שכן יכולותיו מוגבלות, ושיקול-דעתו טרם הגיע לבשלות:

To the lonely

Corner, broom!

Hear your doom.

As a spirit

When he wills, your master only

Calls you, then 'tis time to hear it.

מטאטא, אל הפינה המבודדת מהר!

את גזר הדין שָׁמַע עתה

וְשָׁלֵו אל תישאר.

כרוח ברצותה

יפנה אליך האדון,

ואז תשמע אותו בזמן הנכון.

שונה הדבר בגרסה לילדים:

בסיום הסיפור אין הקוסם, החוזר עם ערב, גוער באיב או מלמדו מוסר:

"ואז צחק הקוסם הגדול: החזר לי בטובך את הכובע שלי, איב. עליך ללמוד הרבה עד שתוכל לתפוס את מקומי (עמ' 11)".

הוא מעמידו במקומו – תוך שהוא מרגיע אותו בהומור ובנועם.

סיום זה מאפיין את ז'אנר המעשייה, שעיקרו סיפור של התבגרות – תהליך חווייתי של הגיבור, המביא אותו בסופו של יום להבין את פעולותיו ומעשיו, ולא שיעור דידקטי והטפת מוסר. זו גם הסיבה, שהסיום עוסק בגיבור, איב, ביחסים בין הקוסם לאיב, ולא במאבק בין עולמות.

הדמויות

עיצובן של שתי הדמויות מושפע מרעיון השוליה, המעוגן בנושא הגולם, אולם הוא מתפתח לכיוונים שונים:

איב אינו מחקה את המציאות, אלא בא לייצג את הילד השרוי במצב, שאליו נקלעים ילדים רבים.

אמנם דמותו אינה מתפתחת, אולם הוא מהווה דגם, שבאמצעותו ניתן לחוות תהליך של קתרזיס בעקבות חוויה אישית. בדרך זו פורץ מחבר המעשייה את המסגרת הסטראוטיפית, שאליה הכניס את גיבוריו, כשהוא מעצב בהומור ובחן רב את חולשותיו של איב – מחד גיסא, ואת טוב לבו ואת סבלנותו של הקוסם – מאידך גיסא.

הוא גם קושר את ההתרחשויות בעלילה לגורלו של הגיבור, וכך הוא מוסיף את הממד החוויתי לחד-ממדיותו של איב הקטן.

הגורם המרכזי בעיצוב העלילה היא תחבולת-ההתחפשות, שבמהותה היא דו-מישורית ומציגה שתי רמות של הבנה, ואחת מהן עשויה לשמש משל לאדם המתחפש, שאינו יודע מהם גבולותיו.

בגרסתו של גתה מוצג מוטיב השוליה, הקם על יוצרו – כגורם מרכזי ביצירה, ואין התייחסות אל השוליה עצמו – כאל בן-אנוש בעל רגשות ובעיות. לכן אין תהליך של קתרזיס.

אמנם השוליה חוֹוֶה אימה במהלך מאבקו עם המטאטא וזועק לעזרה: *Help me help eternal powers* (עָזְרוּ לי עָזְרוּ, כוחות-נצח), אולם אין אימה זו באה לידי גיבוש ופיתוח חווייתיים, אלא מופיעה כמסר, המתאר את עונשו של השוליה, הקם על יוצרו, שכן תפקיד השוליה של גתה הוא להעביר לקורא מסרים, ולא חוויות. זו, כנראה, גם הסיבה לכך, שתשובת הקוסם אינה רגשנית, כפי שהיא בגרסת דוקה, אלא עניינית: היא כלל אינה מופנית אל השוליה, אלא אל המטאטא.

To the lonely
Corner, broom!

מטאטא, אל הפינה המבודדת מהר!

When he wills, your master only

Calls you, then 'tis time to hear it.

ברצותו יפנה אליך האדון,

ואז תשמע אותו בזמן הנכון.

סיכום

כל אמן נתון להשפעה של אמונות, של דעות ושל התפתחויות תרבותיות וטכנולוגיות השולטות בתקופתו.

עם זאת, קיימים נושאים, שהסוד האופף אותם – מושך את האמן אל מעבר לזמן ולמקום. נושא הבריאה הוא תמיד אקטואלי: הוא פושט צורה ולובש צורה, ותפיסתו משתנה מאמן לאמן.

מבחינה אינטלקטואלית קיימת סקרנות טבעית באדם לחקור כל מה שמצוי בסביבתו ולהבין אותו, כשסוד הבריאה הוא השמור מכול, המסקרן מכול והאתגרי מכול, אולם קורצת לאדם גם הבחינה הכוחנית:

היכולת לברוא, הנותנת בידי האדם כוח רב לשלוט בחייו ובחיי אחרים.

מבחינה דתית חש האדם העוסק ביצירה – קִרְבָה לאל, כיוון שהוא מבין את גדולתו של האל כבורא עולם. ההתפעלות הרגשית, המשתקפת במזמורי תהלים ומפארת את מעשי האל, עשויה להתבטא בגלל העובדה, שהאדם מבין את התהליך, אשר בו עיצב הקב״ה ורקם את עולמו מעשה חושב.

בריאת העולם ובריאת האדם מהוות מאז ומעולם חידה גדולה:

השאיפה להציץ לתוך תעלומה זו – באה לידי ביטוי בעולם היהודי בניסיונות חוזרים ונשנים לבריאת גולם, שנעשו כבר לפני אלפיים שנה בערך. ההשערות בדבר בריאה זו – עודדו את הופעתן של אגדות, שהלכו והתפרשו במרחבים היהודיים – בפרט, והאירופיים – בכלל.

בעיקר הפך נושא הגולם – למשל, המציג את כמיהתו של האדם להגיע לשיא של מיצויו העצמי מבחינה דתית, אינטלקטואלית ואמנותית. יכולת זו עלולה להיות לאדם לרועץ, כאשר היא הופכת מאמצעי – למטרה, כאשר האדם מתרגם אותה לכוחניות, המנוצלת ביחסו לאחרים.

נושא מסקרן ואתגרי זה, שהפך להיות מוטיב שולט בתחומי-האמנות השונים וסחרר באתגר הקיים בו את ראשיהם של סופרים, של מחזאים ושל מוסיקאים – מוצג במאמרי באמצעות שתי יצירות מספרות ילדים ונוער:

׳פינוקיו׳ (1883) מאת המחבר האיטלקי קולודי, ו״שולית הקוסם״, סיפור ילדים, שנכתב בהשפעת יצירתו המוסיקלית של דוקה.

יצירה שלישית, שנדונה במאמר, היא פואמה של גתה, הקרויה אף היא ״שולית הקוסם״ ומובאת במאמר לצורך השוואה והרחבה.

התשתית האידאית בסיפורים – מושפעת מ׳חידת הגולם׳:

ב׳פינוקיו׳ מוצג תהליך התבגרותו של גולם עץ – כרצופה במרידות כנגד האב היוצר: הוא אינו ממושמע ומתנהג ככל העולה על רוחו.

לאורך דרכו הוא מתנועע בין שני קטבים:

באחד הוא נתון תחת השפעתם של גורמים שליליים, המסיטים אותו מן הדרך הטובה;

בשני – מלווים אותו פֵּיָה ומצפונו.

רק כשהוא מבין, שאין הנברא יכול למרוד בבורא, הוא משנה דרכיו, לומד מידות טובות והופך לילד רגיל.

על ׳פינוקיו׳ אמר פילוסוף איטלקי בשם בנדיטו, כי העץ, אשר ממנו נוצרה הדמות של פינוקיו, הוא האנושות עצמה[27].

בדבריו אלה התייחס הפילוסוף למישור, המעצב את היצירה כאלגוריה: גלגולי האדם מאז בריאתו – כגולם בתחילת דרכו בחיים – ועד עיצובו כאדם, היודע לבחור בין טוב לרע. ייצוגיותן של הדמויות והתבניות הסמליות, אשר בהן משתמש המחבר לעיצוב חומרי סיפוריו – מצביעות על שני מישורים ביצירה.

---

27. ראה באתר האינטרנט: http://www.classicreader.com/author .

מוטיב הגולם ביצירה בא להדגיש דווקא את תהליך בריאתו של הילד, פינוקיו, ומבחינה זו אין הדיון סובב סביב יכולות היוצר, אלא סביב הליצן עצמו וסביב התנאים, ההופכים אותו לאדם.

בשתי הגרסאות של 'שולית הקוסם' – מנסים השוליות ללבוש את מעילו של הקוסם, וכמוהו – ליצור משרת-גולם, אולם הלה מאבד כל רסן, משתולל ואינו שומע בקול יוצריו. לשווא מבקשים השוליות להשתלט על הגולם, המשרת המרדן; רק הקוסם מצליח לעשות זאת.

בסיפור הילדים "שולית הקוסם" – מוצג מסעו של ילד אל בגרותו באמצעות מוטיב השוליה המתקומם:

המחבר בחר לתאר מסע זה במסגרת ז'אנר המעשייה, כי ז'אנר זה מאפשר לתאר התמודדות של גיבור עם מרכיבים מציאותיים ופנטסטיים כאחת. התמודדות זו הופכת לתהליך של התבגרות, שחווים לא רק גבור הסיפור, אלא גם נמעניו.

לעומת זאת, יצירתו של גתה היא אלגוריה, המשקפת קו אחד בעולמו של האדם השוליה, שתמיד מבקש דרכים להגיע לדרגת הקוסם בעל יכולות היצירה. רצון זה משתקף במאבק בלתי פוסק במגבלותיו כאדם ובכמיהה בלתי-נלאית להציץ אל מעבר לפרגוד המציאות ולהגיע אל מעבר ליכולותיו כבן-תמותה.

את מוטיב השוליה ראינו כבר בימי-הביניים – בגולם של רשב"ג ושל ר' יהודה החסיד, אולם מוטיב השוליה המתמרד – הופיע לראשונה בסיפורו של ר' אליהו מחלם ובעיבודו לסיפור, המתייחס למהר"ל מפראג, ועד היום הוא מהווה גורם השראה רב-עוצמה על יוצרים.

ביבליוגרפיה

אידל, מ. (1996) **גולם, מסורות מאגיות ומיסטיות על יצירת אדם מלאכותי,** ירושלים: שוקן.

בטלהיים ב. (1994). **קסמן של אגדות**, תל-אביב.

דוקה, פ. (1998). **שולית הקוסם מסדרת קרא ושמע,** ישרא-תו: תל–אביב.

דן, י. (תשמ"ד) אבי אגדת הגולם המודרנית, **עת-מול, 54**, עמ' 7-8.

המילטון, א. (1982). **מיתולוגיה,** תל-אביב: מסדה.

משיח, ס. (תשמ"ז). הז'אנר האלגורי וספרות ילדים, **ספרות ילדים ונוער, נ"א,** אדר, עמ' 22-27.

קולודי, ק. (1965). (תרגם: ישראל דושמן) **פינוקיו – קורותיו של ילד עץ,** תל-אביב.

רוזנברג, י"י (תרס"ט). **נפלאות המהר"ל,** פיעטרקוב.

רוזנברג, י"י (1991). **הגולם מפראג ומעשים נפלאים אחרים,** ירושלים: מוסד ביאליק.

שביט, ז. (1996). **מעשה ילדות – מבוא לפואטיקה של ספרות ילדים,** תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

שטרן, ד. (1986). **אלימות בעולם קסום,** רמת-גן.

שלום, ג. (תשל"ו). דמות הגולם בקשריה האדמתיים והמאגיים, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה,** ירושלים.

שלום, ג. (תשי"ט) **"גולם" אנציקלופדיה עברית,** כרך י', עמ' 908-910.

http://www.classicreader.com/author.

Goethe, J.W. (1779) (translated by Zeydel, E) 1955 The Sorcerer's Apprentice, http://www.fln.vcu.edu/goethe/zauber_e3.html

Knapp, L. B.(1979) . **The Prometheus Syndrome,** New York, pp. 97-131.

Mircca, E. (1963). **Myth and Reality,** New-York: Harper & Row.

Thieberger, F. (1955). **The Great Rabbi Loew of Prague,** London.

זהבה ביגמן

מקרה של דיסלקסיה שטחית בעל חוסר רגישות מורפולוגית: השפעות ייחודיות על קריאה ועל איות בעברית ובאנגלית

תקציר

המאמר מתאר מקרה של תלמיד כיתה י', אשר נתגלו בו סימנים של דיסלקסיה שטחית: מצד אחד, יש לו כישורים פונולוגיים מפותחים, אך, מצד שני, יש לו קשיים מורפולוגיים ואיטיות בקצב שיום רציף. לתופעה זו מצויים ביטויים ייחודיים בעברית ובאנגלית.

במאמר דווח על ממצאים של מדדי דיוק ושטף בקריאת מילים, מילות-תפל וטקסטים בעברית ובאנגלית; מדדי איות בהכתבת מילים ובכתיבה מורחבת בעברית ובאנגלית; מדדים של מודָעוּת פונולוגית ומורפולוגית ומהירות שיום רציף של אותיות.

הממצאים מראים, שהנבדק מדייק בקריאת מילות-תפל בעלות התאמת אות-צליל ישירה, אך מתקשה בעברית בקריאת מילות-תפל בעלות תבניות אורתוגרפיות-לשוניות תקינות. לעומת זאת, באנגלית הוא מתקשה בקריאת מילים, שאינן בעלות חוקי פענוח (לא-רגולריות).

בשתי השפות הכתיב מדויק מבחינה פונולוגית, אך מלווה בשגיאות מורפולוגיות רבות. שגיאות הכתיב שכיחות בתבניות לשוניות ובאותיות בעלות תפקיד לשוני בלבד. שגיאות הכתיב פוגמות בקריאות הכתיבה בעברית יותר מאשר באנגלית. תמונת הקריאה והכתיבה של הנבדק בעברית ובאנגלית – מתאימה לתיאור של דיסלקסיה שטחית בעלת ביטויים ייחודיים בשתי השפות.

המקרה מדגים את החשיבות השונה, שיש לכישורים פונולוגיים ומורפולוגיים באנגלית ביחס לעברית.

מבוא

במאמר מתואר מקרה של נער, שנתגלו בו סימנים של דיסלקסיה שטחית – כולל מודָעוּת פונולוגית מפותחת וקשיים בעיבוד מורפולוגי.

המורפולוגיה היא מערכת הכללים של היחידות הלשוניות במילה המדוברת; יחידות מורפולוגיות כוללות שורש או מילת בסיס ויחידות גזירה. על-ידי עיון בביטויים השונים של תפקוד זה, באיכות הקריאה והאיות בעברית ובאנגלית – אפשר יהיה לדון בחשיבות היחסית של מנגנונים פונולוגיים ומורפולוגיים-לשוניים בקריאה ובאיות בעברית ובאנגלית – שפות בעלות אורתוגרפיות שונות.

תארנים: *מורפולוגיה, אורתוגרפיה, פונולוגיה, שפה שנייה.*
מילות מפתח: *ליקויי למידה, מתבגרים, ניתוח מקרה.*

חוקרים חלוקים בדבר הדיסוציאציה בין תהליכים פונולוגיים למורפולוגיים ברכישת הקריאה ובדבר החשיבות של ליקויים בעיבוד מורפולוגי בלקות קריאה, שאינה בגדר דיסלקסיה פונולוגית.
לקבוצה גדולה מאוד של דיסלקטים יש כשל פונולוגי. התופעה, המכונה "דיסלקסיה פונולוגית", מוגדרת כלקות בקריאה עקב ליקוי במוּדָעוּת פונולוגית ובעיבוד פונולוגי, ומתבטאת בעיקר בחוסר דיוק בקריאת מילות תפל (Stanovich, 1988; Harm and Seidenberg, 1999). עם זאת, קיימת קבוצה של דיסלקטים, שנתגלו בהם ביטויים אחרים של הלקות. הקבוצה תוארה במספר דרכים, וניתנו לתופעה זו מספר הסברים:

הסבר ראשון מייחס את לקות הקריאה לאחד מהביטויים של לקות שפה כללית.

ג'ואניס ומניס (Joanisse and Manis, 1999) חקרו שלוש קבוצות של ילדים בעלי אותה רמת קריאה: דיסלקטים פונולוגיים, דיסלקטים, שנתגלו בהם ליקויי-שפה רחבים, וילדים, שנתגלה בהם עיכוב כללי בקריאה.

החוקרים הגיעו למסקנה, שלדיסלקטים השפתיים יש קושי בסיסי בתפיסת צלילי הדיבור, המשפיע בצורה רחבה על רכישת שפה – בהיבט הפונולוגי, המורפולוגי והתחבירי.

זאת – ועוד: הרגישות הפונולוגית הירודה מקשה על גיבוש ייצוג טוב של יחידות מורפולוגיות, המורכבות ממספר פונמות. אצל הדיסלקטים הפונולוגיים – הלקות הפונולוגית ממוקדת ומצומצמת יותר, והיא מתבטאת בחוסר דיוק בקריאה בלבד.

הסבר שני: וולף ושות' (Wolf, et al, 2000) תיארו שתי תת-קבוצות של דיסלקסיה, שאין לה לקות שפה ראשונית: א. דיסלקסיה פונולוגית. ב. דיסלקסיה, המאופיינת באטיות בשיום רציף של אותיות וספרות.

שיום רציף של אותיות וספרות – מטלה, שפותחה על-ידי דנקלה ורודל (Denckla and Rudel, 1976) – נמצא בקשר מתאמי עם לקות-קריאה.

במטלה – חמשה סמלים או עצמים שכיחים, המופיעים על דף חלק עשר פעמים בצורה אקראית בחמש שורות; סה"כ חמישים סמלים.

וולף ושות' תיארו קבוצה של לְקויים בקריאה, שלא היה להם קושי במוּדָעוּת פונולוגית. הקבוצה הזאת הייתה אטית בשיום רציף, אך לא בשיום סמלים או עצמים בודדים. החוקרים הסיקו, שיש מנגנון עצמאי, שאינו קשור למוּדָעוּת פונולוגית, הגורם לקושי בקריאה אצל הקבוצה הזאת. הם שיערו, שההבדל בין הקבוצות הוא באטיות המעבר מסמל לסמל, ובעיבוד סמל בזמן ההגייה של הסמל הקודם. הם קשרו את התופעה הזאת עם עיבוד אורתוגרפי ומורפולוגי באנגלית – מתוך הנחה, שתפיסה של יחידות אורתוגרפיות תלויה בעיבוד מספר אותיות בו-זמנית ובתפיסת יחידות גדולות יותר מאות אחת (Wolf and Bowers, 2000). הלקויים בשיום רציף – מאופיינים בקצב קריאה אטי ובחוסר דיוק בזיהוי מילים – בשונה מקוראים בעלי ליקוי פונולוגי, המתקשים בפענוח מילות תפל, אך מדייקים בזיהוי מילים שלמות.

הסבר שלישי: דיסלקסיה שטחית מוגדרת כקושי בקריאת מילים לא-רגולריות – בד בבד עם קריאה טובה של מילות תפל ומילים בעלות עקביות בפענוח פונולוגי

(Behrmann and Dub, 1992; Castles and Coltheart, 1993; Hanley and Gard, 1995; Hanley, Hastie and Kay, 1995).

תיאור הקבוצה דומה לתיאור הקבוצה, המוגדרת על-ידי וולף ושות' (Wolf, et al, 2000) כ"כשל בקצב שיום", אלא שכאן ניתנים הסברים שונים לתופעה:

הסבר אחד מבוסס על מודל קריאה, המציע שני מסלולים, אשר על-פיהם ניתן לתרגם מילה כתובה למילה מדוברת, כפי שהדבר מתואר על-ידי קסלס וקולטהרט (Castles and Coltheart, 1993):

המסלול הראשון הוא מסלול תת-לקסיקלי, פונולוגי, ועל-פיו מזוהות יחידות הקטנות ממילה – אותיות המתורגמות לפונמות; מיזוג הפונמות מאפשר גישה למחסן הלקסיקלי ולזיהוי המילה.

המסלול השני הנו מסלול לקסיקלי, המאפשר גישה ישירה מן היחידה הלקסיקלית בשפה הכתובה – המילה – אל היחידה הלקסיקלית בשפה המדוברת – המילה השלמה (Coltheart, et al, 1993).

דיסלקסיה שטחית היא אפוא ביטוי של ליקוי במסלול הגישה הלקסיקלית הישירה (Castles and Coltheart, 1993).

לעומתם, על-פי הצעת הרם וסיידנברג (Harm and Seidenberg, 1999) קיימת מערכת לקסיקלית אחת, האחראית לביצוע תרגום המילה הכתובה למילה המדוברת; ההבדל בין הביטויים ההתפתחותיים של דיסלקסיה פונולוגית ודיסלקסיה שטחית – נובע, לדעתם, מסוגים שונים של פגיעה במערכת הלקסיקלית האחת.

קסלס ושות' (Castles, et al, 1999) – בדומה לג'ואניס ומאניס (Joanisse and Manis, 1999) – מצאו, שלקוראים בעלי דיסלקסיה שטחית יש סימנים של קושי פונולוגי מזערי – נוסף על קושי בזיהוי אוטומטי של מילה כתובה.

מסקנה זו מחוזקת על-ידי ממצאים ממחקרים בעברית, כפי שמתואר הדבר על-ידי שר (2005).

לעומתם, הנלי ושות' (Hanley and Gard, 1995; Hanley, Hastie and Kay, 1992) – תיארו סטודנטים בעלי דיסלקסיה שטחית, שיש להם מוּדָעוּת פונולוגית מפותחת.

כדי לבחון, אם קיימת תרומה ייחודית למנגנונים פונולוגיים ומורפולוגיים בדיסלקסיה שטחית – עלינו להשוות את דרך האיות ואת איכות הקריאה בעברית ובאנגלית:

אמנם שתי השפות – אלפביתיות, אך הן שונות במבנה המורפולוגי-לשוני שלהן ובדרך ייצוג המבנה הזה בכתב. בדיקת דרך האיות ואיכות הקריאה בשתי השפות – עשויה לתרום להבנה של חשיבות המנגנונים בדיסלקסיה שטחית ובהשפעה של אפיוני השפה עליהן.

בשפות אלפביתיות, כגון אנגלית ועברית מנוקדת – יש למבנה הפונולוגי ייצוג מלא בכתב: כל פונמה מיוצגת על-ידי אות עיצור או ניקוד. כדי לקרוא – על הקורא להבין את העיקרון הזה (Adams, 1990).

יחד עם התובנה האלפביתית (שבקריאה – האותיות מייצגות פונמות) – מתפתחת היכולת לבודד פונמות ולהגיע למוּדָעוּת לגבי המבנה הפונולוגי של המילה המדוברת (Blachman, 1991).

קיים קשר מתאמי חזק בין רגישות פונולוגית ומוּדָעוּת למבנה הפונולוגי של המילה המדוברת – לבין רכישת הקריאה (Goswami and Bryant, 1990; Bentin, 1992;), ויש קשר חזק בין ליקוי פונולוגי לבין לקות קריאה (Castles and Coltheart, 1993; Gallagher, et al, 1996; Masterson, et al, 1995).

הַמוּדָעוּת הפונולוגית נשארת ירודה גם אצל מבוגרים דיסלקטיים שלמדו לקרוא (Bruck, 1992).

עם זאת, יש למערכות הכתיבה של שתי השפות – אפיונים שונים:

המערכת הפונולוגית באנגלית מיוצגת בכתב על-ידי אותיות, אותיות עיצורים ואותיות ניקוד. כולן כתובות באותו מישור, בסדרה. אותיות הניקוד באנגלית כתובה – חיוניות להגיית המילה (שר, 2005).

לעומת זאת, בעברית הפונולוגיה מיוצגת בכתב הן על-ידי אותיות והן על-ידי סימני ניקוד (diacritical marks). לרוב אותיות הניקוד – יש גם תפקיד של ייצוג עיצורים.

בעברית מנוקדת יש ייצוג בכתב של כל פונמה במילה.

לעומת זאת, בעברית הלא-מנוקדת – אין ייצוג מלא של המידע הפונולוגי, מכיוון שחלק מהתנועות אינו מיוצג בכתב, ולכן נאלץ הקורא להפעיל ידע מורפולוגי ותחבירי כדי לדייק בקריאה (Frost and Bentin, 1992).

למורפולוגיה באנגלית קיים אפיון סדרתי:

סיומות ותחיליות מודבקות לשורשים הניתנים להגייה. מילה נגזרת על-ידי הוספה של תחיליות ומוספיות, ולעתים – תוך כדי שינוי בחלק ממלת הבסיס. המבנה המורפולוגי באנגלית מיוצג בכתב על-ידי שימור האיות של מלת הבסיס ועל-ידי עקביות בכתיבת המוספיות הלשוניות. לעתים, נשמר האיות אפילו כאשר צירוף המורפמות דורש שינוי בהגיית המילה (דוגמה: success / succession).

בנוסף, קיימים ייצוגים פונולוגיים שונים לאותה יחידה מורפולוגית; הדבר תלוי במבנה הפונולוגי של השורש. דוגמה (מהמאמר): tugged, patted,baked.

בשפה האנגלית רוב המידע הסמנטי מסופק בתוספת של מילים עצמאיות נוספות, ולכן קריאה באנגלית אינה מצריכה אנליזה מורפולוגית, אלא אנליזה פונולוגית וסמנטית בלבד (ראו דיון Frost, Deutsch et al, 2000).

רגישות מורפולוגית משפיעה על הקריאה רק בשלבים מאוחרים:

לפי ספיר וסטרנברג(Spear and Sternberg, 1994), רק באמצע בית-ספר יסודי, היכולת לזהות תבניות אורתוגרפיות לשוניות – עוזרת לקוראים לייעל את הקריאה, והיא אינה נחוצה לקריאה מדויקת בשלבים הראשונים של הלמידה.

לעומת זאת, בעברית מורכב השורש בד"כ משלושה עד ארבעה עיצורים ללא תנועות, ואינו ניתן להגייה מוגדרת. ההגייה מתאפשרת רק על-ידי ידיעת הגזרה. היחידות הגיזרוניות, המורכבות מעיצורים ומתנועות, ומיוצגות בכתב על-ידי אותיות וסימני-ניקוד – מסורגות באותיות השורש; היחידות הגיזרוניות מסַפקות גם את המידע הפונולוגי של המילה ומאפשרות את הגייתה. אנליזה מורפולוגית נחוצה – כדי לזהות מילים רבות. הקורא והמאזין עסוקים באנליזה מורפולוגית – ללא קשר למשמעות הסמנטית של היחידות הללו (Frost,Deutsch, et al, 2000; לובינשטיין, 1999).

בשונה מהאנגלית – ילדים דוברי-עברית מייצרים מילים על דרך ניסיונות במיזוג מורפמות החל מגיל צעיר מאוד (Armon-Lotem and Berman, 2003), ובזמן רכישת הקריאה הם מחפשים את הייצוג בכתב של היחידות המורפולוגיות. הם נעזרים בידע המורפולוגי העשיר – כדי לדייק בקריאה וכדי ללמוד את החוקים של השפה הכתובה (Frost, et al, 2000).

במחקרים, שנעשו אצל דוברי עברית וקוראיה – דוּוַח על קשר בין מוּדָעוּת פונולוגית לבין רכישת הקריאה, ועל קשר בין מודעות פונולוגית לקויה לבין לקות בקריאה. (לסקירת הנושא – עיין שר, 2005).

תועדה השפעה של רכישת הקריאה על פיתוח המודעות הפונולוגית (המר ושות', 1997), והשפעה של אימון פונולוגי על רכישת הקריאה (קוזמינסקי וקוזמינסקי,1994).

עם זאת, דוּוַח על אפיונים מיוחדים של תהליך רכישת הקריאה בעברית ועל התרומה הייחודית של הפונולוגיה והמורפולוגיה ברכישת הקריאה (Deutsch, et al, 2005; Frost, et al, 2001; Gillis and Ravid, 2001).

בנוסף, ישנם תיאורים של קשיים לשוניים – מורפולוגיים אצל תלמידים לקויי קריאה (כהן, ושות', 1996).

אחד הביטויים ללקות קריאה הוא כתיבה לא-מדויקת. הסברים לתופעה זו מדגישים את החשיבות של הַמּוּדָעוּת המורפולוגית-לשונית ברכישת יכולת איות תקינה.

לנוקס וסיגל (Lennox and Siegal, 1993) טענו, שתהליך האיות קשה יותר מאשר תהליך הקריאה, כיוון שיש יותר מדרך אחת לייצג כל פונמה בכתב. איות מדויק מחייב אנליזה פונמית מלאה – בנוסף למיפוי גרפמי-פונולוגי של המילה המבוקשת. לעומת זאת, בקריאת מילה לא-מוכרת נדרשים פענוח חלקי והיעזרות בקונטקסט.

כ"ץ ופרוסט (Katz and Frost, 2001) מרחיבים את הדיבור על הרעיון הזה באמצעות מודל, המסביר את רכישת האיות. לדעתם, חיזוק הקשר בין הכתיב לבין הפונמות במילה המדוברת – מתרחש בזמן הקריאה בכל חשיפה למילה הכתובה, אבל לא כל האותיות-גרפמות מחוזקות באותה מידה. הקשר בין האות לבין הצליל חלש יותר באותיות, שאין להן קשר ישיר לדיבור, כגון ו' – כתנועה, ואותיות אחרות. קיימת השערה, שבתהליך האיות – מעלים אפשרויות כתיבה מגוונות, ובכל מקרה שאין אפשרות אחת סבירה יותר, קשה יהיה להחליט לגבי הכתיב הנכון. במקרים אלה – הקשר בין המילה המדוברת לבין הכתיב הנכון אינו מחוזק, ולא נוצר זיכרון של האיות הנכון.

במחקר דוּוַח על תרומה ייחודית של רגישות מורפולוגית לגבי דיוק באיות בעברית ובאנגלית.

לפי רביד (2002), קיימת בעברית השפעה של התפקיד המורפולוגי והמורפו-פונולוגי של האות על מידת הדיוק באיות. אותיות תפקוד (אותיות של תחיליות וסיומות ומיליות יחס) – נרכשות לפני דיוק בכתיבת אותיות שורש, עקב המרכזיות של האותיות האלו בחידוד המשמעות של המילה.

בורסה וטריימן (Bourassa and Treiman, 2001), באנליזת-על של מחקרים לגבי איכות הכתיב של תלמידים לקויי קריאה וכתיבה – הדגישו את הביטויים של חוסר רגישות מורפולוגית באיות באנגלית.

שיף ורביד (2004) מצאו, שסטודנטים ישראלים בעלי ליקויים פונולוגיים – הראו חוסר רגישות למבנים מורפולוגיים; הם לא ניצלו רמזים אורתוגרפיים ומורפולוגיים בזיהוי האיות המדויק של מילים מנוקדות.

עד עכשיו לא דוּוַח על השוואה של איכות האיות בעברית ובאנגלית אצל נבדקים בעלי מוּדָעוּת פונולוגית מפותחת וסימנים של דיסלקסיה שטחית.

נראה, כי ניתוח שגיאות הקריאה והכתיב בשתי השפות – יחדד את ההבנה של התרומה הייחודית של חוסר רגישות מורפולוגית לגבי האיות בשתי השפות.

שאלת המחקר היא אפוא: מהם הביטויים השונים לדיסלקסיה שטחית בעברית ובאנגלית, הנוצרים עקב האפיונים השונים של מבנה המילה בשפה המדוברת ובשפה הכתובה.

המחקר יתבסס על תיאור מקרה של נער בכיתה י'.

שיטות

במחקר מתואר מקרה של נער בגיל 16 ועשרה חדשים, הלומד בכיתה י'. הוא הופנה לאבחון ליקויי למידה – עקב שגיאות כתיב רבות בעברית ובאנגלית, ובעיקר – בעברית. הנבדק עבר אבחון פסיכו-דידקטי מקיף – כדי לאבחן את הסיבה לשגיאות הכתיב וכדי שיוכלו לעמוד על התפקוד בקריאה וכתיבה בעברית ובאנגלית.

להלן אדון בממצאים, הנובעים ממטלות דיוק ושטף בקריאה וכתיבה בעברית ובאנגלית, וממטלות מוּדָעוּת פונולוגית, רגישות מורפולוגית ושיום רציף מהיר.

כלי המחקר

1. רַאֲיוֹן-רקע

נעשה ראיון רקע, שנערך עם הנבדק ועם אמו. לא התקבל מידע מבית-הספר. המידע שסופק בריאיון – נותח כדי להגיע לזיהוי מידע, החיוני לשם אבחון לקות קריאה ולהגדרת סוג הלקות.

2. העברת מבחנים דידקטיים

בעברית קיים מחסור במבחנים פסיכו-חינוכיים סטנדרטיים, שהוכנו בעברית לנבדקים דוברי עברית כשפת-אם. בזמן האחרון פורסם מבחן סינון אחד, המכוון לקבוצה נורמטיבית מגיל 7.6 עד 16.5 – "מבחן סינון לקויי למידה" בהוצאת סייקטק (2004).

נוסף על כך, בשנה האחרונה יצא לאור מבחן "א-ת", סוללת מבחנים, המיועדת למאבחני לקויי-למידה (שני ושות', 2006). כחלק מהשלבים הראשונים של הכנת הערכה – העבירו שני ושות' חלק מהמטלות לקבוצות תלמידים בכיתה י' ולסטודנטים באוניברסיטה (שני ובן-דרור, 1998).

כיום אין מבחנים סטנדרטיים, הבודקים את רמת הקריאה והכתיבה באנגלית של תלמידים דוברי עברית כשפת-אם, פרט לקריאת פיסקה באנגלית – כחלק ממטלות האצת קריאה של שני ושות' (שני ובן-דרור, 1998). בשל כך הועברו מטלות קריאה באנגלית, הלקוחות ממקורות בארצות הברית, ונערך עליהן ניתוח לא-פורמלי של קריאת מילים ואיות.

להלן תיאור המבחנים:

1. דיוק בקריאה קולית

<u>עברית</u>

הועברו שתי רשימות של מילות תפל, הלקוחות מסוללה דיאגנוסטית לתהליכי קריאה בשפה העברית, (שלם ולחמן, 1998).

- עשרים ושתיים מילים בעלות מבנה לשוני-אורתוגרפי תקין (דוגמה: חודבת, מופצטים).
- אחת עשרה מילים, המורכבות מסדרות צירופים, הניתנות להגייה בעברית, אך ללא מבנה אורתוגרפי תקין (דוגמא: סבולג, דריבוך).

<u>אנגלית</u>

- ארבעים ושתיים מילים, שכיחות ולא-שכיחות, שלא ניתנות לפענוח בדרך אנליזה פונולוגית או מורפולוגית. הדרך היחידה לקרוא את המילים האלה היא על-ידי זיהוי המילה והיזכרות בדרך הנכונה להגות אותה (Manis, 1996)

- מילות תפל (non-words) בעלות הברה אחת. המילים כוללות אותיות ניקוד ו-vowel digraphs (Manis, 1996).

2. שטף בקריאה קולית

הועברו לנבדק מטלות של האצת קריאה בעברית ובאנגלית, הלקוחות מסוללת אבחון תהליכים בסיסיים בקריאה ואיות על-פי שָׁנִי ובן-דרור הפיילוט (שני ושות', 2001). ההוראות לנבדק – בכל המטלות – היו לקרוא במדויק ומהר ככל האפשר. זמן הקריאה נמדד באמצעות שעון עצר; הטעויות נרשמו בדף רישום.

<u>עברית</u>

- הטקסטים לקוחים ממקראה לכיתה ד׳:
  פיסקה אחת – באורך 100 מילים מנוקדת; פסקה מקבילה – בלתי מנוקדת (שני ושות', 2001).
- רשימות של חמישים מילים לקריאה ללא הקשר – נלקחו ממילים, שהופיעו בטקסטים ונכתבו בשורות על עמוד אחד (שני ושות', 2001).
- קריאה במשך דקה של עד מאה עשרים מילים, המדורגות מבחינת אורכן ומורכבותן בסדר עולה. המילים כתובות בטורים. ההוראה לנבדק היא לקרוא את המילים במדויק ובמהירות. נמדד מספר המילים המדויקות שנקראו בדקה (מסלו״ל – מבחן סינון לקויי למידה (2004)).

<u>אנגלית</u>

- טקסט סיפורי באורך 206 מילים – הושווה לקבוצה נורמטיבית של סטודנטים באוניברסיטה (שני ובן-דרור, 1998).

3. איות

<u>עברית</u>

- הכתבת מילים המחולקות לארבע קבוצות: 13 מילות פונקציה, 12 מילים לא-נטויות, 10 מילים נטויות ו-8 מילים בעלות הידמות קולית חלקית.
  לנבדק נאמר, שעליו להאזין למילים ולכתוב אותן.
  לאחר הקראת כל מילה הושמע משפט, הכולל את המילה – כדי להבהיר את משמעות המילה שעליו לכתוב, וגם כדי להבהיר את האיות הנכון במקרה של מילים הומופוניות. על הנבדק לכתוב רק את המילים. נמדד אחוז המילים, שהוא דייק בהן בכל אחת מקטגוריות המילים (שני ושות', 2001).
- ניתוח של שגיאות הכתיב במלה מורחבת:
  הנבדק קרא מאמר אינפורמטיבי (אקספוזיטורי) בקריאה דמומה וכתב שחזור של המאמר. אחוז שגיאות הכתיב – חוּשַׁב, ונערך ניתוח איכותי של סוג השגיאות.
  הקריטריונים לניתוח שגיאות הכתיב כללו:
  מיקום השגיאה במילה – באותיות השורש או באותיות התבנית הלשונית;
  סוג השגיאה: החלפת אותיות עיצורים זהות-צליל;
  הוספה או השמטה של אותיות ניקוד או אותיות עיצורים;
  הוספה או השמטה של אותיות בעלות תפקיד לשוני בלבד, ללא תפקיד פונולוגי;
  סוגים אחרים של שגיאות.

<u>אנגלית</u>

- הכתבת מילים, נטויות ולא-נטויות: הרשימה כללה מילים לא-נטויות ומילים נטויות, הנגזרות ממילות הבסיס. המילים מאורגנות בסדר אקראי.
- ניתוח האיות נעשה בצורה המקבילה לעברית: הנבדק קרא מאמר אינפורמטיבי וכתב שחזור של המאמר. אחוז שגיאות הכתיב חושַב במקביל לעברית, וניתוח סוגי השגיאות נעשה בהתאם לאותם קריטריונים.

4. הערכת מנגנונים קוגניטיביים

<u>מודעות פונולוגית</u>

- מבחן מיזוג פונמי: הנבדק האזין לסדרת פונמות – בקצב של פונמה אחת בשנייה, בהטעמה אחידה, ועליו היה לבטא את המילה השלֵמה. ניתנו מילים לתרגול. ברשימה – עשר מילים, המורכבות משתי הברות פתוחות (ארבע פונמות) עד ארבע הברות (עשר פונמות). למבחן – נורמות התפתחותיות עד כיתה ו' (שלם ולחמן, 1998).
- מבחן סגמנטציה פונמית: הנבדק מאזין למילה, ועליו להגות כל פונמה בנפרד ולהפריד בין עיצור לתנועה. עליו להגות כל עיצור ללא תנועה נלווית, ולדייק בהגיית התנועות. ברשימה – עשר מילים, מהברה אחת (שלוש פונמות) עד ארבע הברות (עשר פונמות). למבחנים – נורמות התפתחותיות עד כיתה ו' (שלם ולחמן, 1998).

<u>קצב שיום רציף</u>

- שיום רציף מהיר של אותיות (בעקבות Denckla and Rudel, 1976).
המטלה מורכבת מחמש אותיות בעברית (ס, א, ד, ג, ל) בעלות הגייה מקבילה. כל האותיות – בעלות שתי הברות, כשההברה הראשונה מודגשת. כל אות מופיעה עשר פעמים בפיזור אקראי בחמש שורות של עשר אותיות בכל שורה; סך הכל חמישים אותיות. האותיות מופיעות ללא קווים מפרידים.
ההוראות לנבדק היו לקרוא את השמות של האותיות (או הסְפָרות) במהירות רבה. הועברה הדגמה על-ידי המאבחנת. נמדד קצב השיום. חושַב ציון התקן בכל אחד המדדים האלה – ביחס לקבוצת התקנון בכיתה י' (הכיתה, שהנבדק לומד בה). למדדים אחדים אין מידע ביחס לכיתה י'. בשל כך, חושַב ציון התקן לכל המדדים גם ביחס לקבוצת הסטודנטים.
- קצב שיום רציף של עצמים שכיחים:
המטלה מורכבת מִלוּחַ, הכולל סדרה של עשרים עצמים שכיחים, שמופיעה פעמיים; סה"כ – ארבעים מילים. נאמר לנבדק, שעליו יהיה לשיים את העצמים במהירות האפשרית. בשלב ראשון המאבחן הוגה ביחד עם הנבדק את שמות העצמים פעם אחת (חצי מהלוח) בקצב דיבור רגיל; לאחר מכן, הנבדק משיים במהירות המרבית את כל העצמים (מסלו"ל – מבחן סינון לקויי למידה, 2004).

<u>עיבוד מורפולוגי</u>

- השלמת משפטים – גזירת מילה משורש נתון; המטלה ניתנה בכתב.
על הנבדק להשלים את המילה האחרונה במשפט – במילה, הנגזרת משורש נתון, הכתוב בתחילת המשפט.
- ייצור מורפולוגי – שטף הפקת מילים מאותה משפחה של מילה נתונה.

לנבדק נאמר, שהוא ישמע מילה, ושעליו יהיה להפיק כמה שיותר מילים מאותה משפחת מילים; כאשר הוא מפיק שלוש מילים מאותו בניין, הוא מתבקש "לחשוב על מילים אחרות". ניתנות לו שלושים שניות לכל מילה. חוּשַׁב ממוצע מילים, שהפיק לשם חמש מילות מטרה.

ממצאים

מידע רקע, שהתקבל מהנבדק ומאמו

הנבדק בן ה-16 הוא בן יחיד למשפחה, שעלתה מחבר העמים לפני כניסתו לכיתה א'. הוא למד עברית בקלות. הוא קורא הרבה בעברית ובאנגלית, ומעט – ברוסית. לפי דיווח האם והנבדק, יש לו שפה מדוברת עשירה בשלוש השפות. בבית מדברים רוסית. הוא קורא עברית ואנגלית ברמת שפת-אם, ולומד אנגלית ברמה של חמש יחידות בגרות.

לאור הממצאים האלה, ניתן לשער, שאין לנבדק לקות שפה ראשונית. הוא למד לקרוא בקלות בכיתה א', ורכש את האנגלית ללא מאמץ בכיתה ד'.

מידע זה מוביל להשערה, שאין לו קושי בפענוח פונולוגי.

עם זאת, הוא תמיד כתב בשגיאות כתיב רבות. טעויותיו אינן עקביות, והוא אינו מזהה את השגיאות. כיום הוא מעתיק מהלוח בשגיאות כתיב ובודק מספר פעמים את הכתיבה שלו – כדי לוודא, שכתב ללא שגיאות ושלא דילג על מילים. לדעתו, בלשון הוא מבין את הלוגיקה, אך הוא אינו זוכר את פרטי הכללים.

לימוד הערבית קשה לו מאוד: הוא אינו מבין את השפה ואינו יודע בכלל לכתוב בה.

לסיכום:

הנבדק מתקשה בכתיבה וביישום כְּלָלֵי-לשון ומתקשה בלימוד הערבית, שפה בעלת מורפולוגיה עשירה ומורכבת.

בהתאם לממצאים האלה **ניתן לשער, שיש לו חוסר רגישות אורתוגרפית-מורפולוגית**, כפי שמסבירים בורסה וטריימן (Bourassa and Treiman, 2001).

ממצאי המדדים הכמותיים

ממצאי המדדים לדיוק ולשטף בקריאה קולית בעברית ובאנגלית – מחדדים את המידע, שסופק על-ידי הנבדק עצמו.

לסיכום הממצאים, ראה טבלאות 1, 2.

יכולת שכלית: Raven Standard Progressive Matrices: 60/54 פריטים מדויקים, אחוזונים 75-90 לפי נורמות של USA.

דיוק בקריאה

<u>עברית</u>

היו 100% דיוק (12/12 מילים) בקריאת מילות תפל – ללא מבנה לשוני תקין, אך רק 78% דיוק (28/22 מילים) בקריאת מילים בעלות מבנה אורתוגרפי-מורפולוגי תקין. הוא לא נעזר במבנה הלשוני – כדי לדייק בקריאה.

<u>אנגלית</u>

היו 96% דיוק (48/46 מילים) בקריאת מילות תפל בעלות הברה אחת – במילים, הכוללות אותיות ניקוד ו-vowel digraphs; היו 70% דיוק (42/29 מילים) בקריאת exception words. לדוגמה: את המילה vague הוא קרא "voyage", אך הסביר: far from the truth, general. הוא מסביר, שהוא "לומד מילים מקריאה, לא תמיד יודע איך להגות את המילים, אבל כן יודע איך להבין".

<u>סיכום</u>

הנבדק מדייק בהגיית מילים בהתאם לכללי פענוח פונולוגי בעברית ובאנגלית; בשתי השפות הוא מתקשה בזיהוי תבניות אורתוגרפיות כדי לדייק בקריאה.

שטף בקריאה

<u>עברית</u>

קריאת רשימה של מילים פשוטות ומורכבות הייתה אטית. הנבדק קרא 80 מילים בדקה, מהן – שתי טעויות; סה"כ 78 מילים נכונות, מדורג ב-5-11 אחוזון (קרוב לשתי סטיות תקן מתחת לממוצע לבני-גילו).

לא היה פער בקצב קריאת טקסטים סיפוריים וקריאת מילים, הלקוחות מהטקסטים האלה:

קצב קריאת טקסט מנוקד היה 3.06- ס"ת, ביחס למבוגרים, 2.36- ס"ת ביחס לכיתה י'; קצב קריאת טקסט לא מנוקד היה 2.8- ס"ת ביחס למבוגרים;

קצב קריאת מילים מנוקדות היה 2.69- ס"ת ביחס למבוגרים, 2.29- ס"ת ביחס לכיתה י';

קצב קריאת מילים לא-מנוקדות היה 2.4- ס"ת ביחס למבוגרים.

<u>אנגלית</u>

בשונה מהעברית – קצב הקריאה של טקסט סיפורי באנגלית היה תקין (0.3- ס"ת ביחס למבוגרים).

<u>סיכום</u>

לא היה פער מהותי בין קצב הקריאה בכל ארבע המטלות של האצת הקריאה בעברית. לעומת זאת, קצב הקריאה באנגלית נמצא בטווח הנורמה, קרוב מאוד לממוצע, ומהיר יותר בהפרש של שתי סטיות תקן מקצב הקריאה בעברית.

איות

<u>עברית</u>

היה חוסר דיוק בכתיבת מילים להכתבה – ביחס לכיתה י':

היו 69% דיוק (1.3- ס"ת) בכתיבת מילות פונקציה;

50% דיוק (4.6- ס"ת) בכתיבת מילים לא-נטויות;

70% דיוק (2.7- ס"ת) בכתיבת מילים נטויות.

היו 50% דיוק (6.7- ס״ת) בכתיבת מילים בעלות הידמות קולית חלקית, אף-על-פי שלא היו טעויות באותיות בעלות הידמות בקוליות.

בכל הרשימות היו טעויות רבות באותיות בעלות תפקיד לשוני בלבד (הוספה של י׳), טעויות באותיות פונקציה ובתבניות לשוניות, כגון: (היתקדם / יתקדם; מצעתה / מצאתָ).

הייתה גם השמטה של א׳ באמצע מלת פונקציה (כן / כאן; כדי / כדאי).

היו 91% דיוק (7 טעויות מתוך 82 מילים) בכתיבת חיבור, ו-89% דיוק (12 טעויות מתוך 112 מילים) בכתיבת תשובות על שאלות על אותו נושא.

באשר לטקסט החיבור – ראה נספח 1.

בשני המדגמים האלה רוב הטעויות היו החלפת אותיות זהות-צליל בשורש המילה (<u>עתם</u> – במקום <u>אטם</u>), ובמילות פונקציה (<u>איפו</u> – במקום <u>איפה</u>; <u>עצל</u> – במקום <u>אצל</u>; גם <u>קאשר</u> – במקום <u>כאשר</u>).

<u>אנגלית</u>

היו 82% דיוק בכתיבת מילים להכתבה (17/14 מילים):

הטעויות היחידות היו בכתיבת סיומות אורתוגרפיות – לשוניות: magician / magichan; comprihansion / comprehension; dangerous / danguras (במילה הזאת הסיומת מדויקת, יש החלפה של אות ניקוד אחת). כשהוא כתב refrigirator, ואמרתי לו, שיש אות אחת לא נכונה, הוא זיהה מיד ותיקן.

היו 96% דיוק (125/120 מילים) בכתיבת חיבור – במתכונת של שחזור מאמר בכתב: הכתיבה כללה משפטים מחוברים במבנים תחביריים מגוונים ושימוש נכון במילות-קישור ומילות-יחס. כתיבתו הייתה מדויקת במילים ארוכות בעלות אותיות הומופוניות, כגון aquarium, special.

הטעויות היחידות כללו החלפת אות ניקוד (everage / average, then / than.); החלפת אותיות עיצור הומופוניות – תוך שימוש בתבנית שכיחה במקום האות המדויקת (relecks / relax).

בקשר לטקסט החיבור – ראה נספח 2.

<u>סיכום</u>

בעברית ובאנגלית כללו שגיאות הכתיב החלפת אותיות הומופוניות (זהות-צליל).

<u>בעברית</u>

הטעויות הקשו על קריאות הכתיבה;

<u>באנגלית</u>

הטעויות נתפסות כשגיאות ״קלות״.

מנגנונים קוגניטיביים

האנליזה הפונמית הייתה מדויקת (100% דיוק); גם הסינתזה הפונמית הייתה מדויקת (100% דיוק).

לעומת זאת, קצב השיום הרציף היה אטי מאוד באותיות (2.25- ס״ת ביחס לכיתה י׳) ובעצמים שכיחים (69:44 שניות לשיום 40 עצמים, אחוזונים 4-1 ביחס לבני לגילו).

כמו-כן, היה קושי במדדים של עיבוד מורפולוגי: היו 62.5% דיוק (16/10 מילים) בהשלמת משפטים בעלי מילה, הנגזרת משורש נתון.

היה שטף ממוצע של 4.4 מילים בשלושים שניות של מילים בעלות שורש משותף למילה נתונה;

סה"כ המילים שהנבדק הפיק – כללו רק שני פעלים, ושניהם נגזרו מאותה מילה נתונה.

<u>לסיכום</u>

לנבדק יש מוּדָעוּת פונולוגית תקינה, אך יש סימנים לקושי בעיבוד מורפולוגי, ולקצב שיום רציף אטי. יש לפרש את טיב הקריאה ואיכות שגיאות הכתיב לפי ממצאים אלה.

דיון

לנבדק המתואר יש לקות-קריאה למרות מוּדָעוּת פונולוגית מפותחת, ולכך קיימים ביטויים שונים בעברית ובאנגלית:

קריאתו מדויקת לגבי מילים בעלות עקביות גרפמית-פונמית; הוא מכיר את כל סימני הניקוד בשתי השפות, ואינו נעזר במבנה המורפולוגי-אורתוגרפי – כדי לדייק בקריאה או בכתיבה בעברית ובאנגלית.

עם זאת, במטלות האצת קריאה הקצב אטי בעברית, אך לא באנגלית, ושגיאות הכתיב באנגלית מהותיות יותר מאשר בעברית. הוא מבטא סימנים של דיסלקסיה שטחית, כפי שמתאר הנלי ושות' (Hanley and Gard, 1995; Hanley, Hastie and Kay, 1992).

דיסלקסיה שטחית: אפיונים והסברים

יש מחלוקת בספרות לגבי האפיונים הקוגניטיביים של דיסלקסיה שטחית, המאופיינת בקריאה אטית ובחוסר דיוק בקריאת מילים, שאינן ניתנות לפענוח פונולוגי.

שר – במאמר סקירה על הדיסלקסיה בעברית (2005) – טוען, שבכל המקרים של לקות-קריאה יש ליקוי פונולוגי בסיסי. במקרים של דיסלקסיה פונולוגית – הלקות הפונולוגית היא מרכזית, והיא שמסבירה את הקושי בפענוח פונולוגי. אולם גם במקרים של דיסלקסיה שטחית – קיימת לקות פונולוגית מזערית. לדעה זו שותפים גם קסלס וקולטהרט(Castles and Coltheart, 1993) ואחרים – בתיאורי מקרים של דיסלקסיה באנגלית.

במקרה הנדון אין גילוי של ליקוי פונולוגי. הנבדק מְבַצע אנליזה וסינתזה פונמית ביעילות ובדיוק רב. הוא מוּדָע למבנה הפונמי של השפה, מבודד תנועה מעיצור ומבצע מניפולציות של הפונמות. הדיוק הרב, שהוא קורא בו מילות תפל בעברית, המורכבות מסדרות של צירופים – מתאים ליכולת הזאת. איכות הקריאה והאיות של הנבדק – מקבילה למקרים, שתוארו על-ידי הנלי ושות' (Hanley, et al, 1992 ;Hanley and Gard, 1995), מקרים של לקות קריאה תוך כדי קיום כישורים פונולוגיים מפותחים. האפיונים של סטודנטים בעלי דיסלקסיה שטחית – כללו קריאה ואיות טובים של מילות תפל, מוּדָעוּת פונולוגית מפותחת, קריאה טובה יותר של מילים רגילות מאשר לא-רגולריות; רוב הטעויות בקריאה וכתיבה היו בעלות דיוק פונולוגי.

לעומתם, הסטודנט בעל הדיסלקסיה הפונולוגית היה חלש מאוד בקריאה ובכתיבה של מילות תפל, שגיאות הכתיב היו ללא דיוק פונולוגי, והוא היה חלש במדדים של מוּדָעוּת פונולוגית.

כמו הנבדקים של הנלי ושות' (Hanley and Gard, 1995; Hanley, et al, 1992) – מדייק הנבדק הנוכחי בקריאת מילים בעלות עקביות פונולוגית-גרפמית; הוא לא נעזר במבנה האורתוגרפי-מורפולוגי – כדי לדייק בקריאה; שגיאות הכתיב משקפות את חוסר הרגישות הזאת, גם בעברית וגם באנגלית. הוא אינו מדייק בכתיבת סיומות לשוניות או תבניות אחרות, ואינו מדייק בייצוג יחידות לשוניות במילה.

בנוסף, בבדיקת מנגנונים קוגניטיביים נלווים – נראים סימנים לחוסר רגישות מורפולוגית, הן בגזירה מדויקת של מילה, והן בשטף מורפולוגי.

לפנינו ביטוי לדיסוציאציה בין רגישות פונולוגית לבין רגישות מורפולוגית בטיב הקריאה והאיות.

בנוסף, נתגלה קצב שיום רציף אטי, הן לאותיות – סמלים שכיחים – והן לעצמים שכיחים. האטיות מתבטאת בשני סוגים של מטלות שיום רציף: שיום חוזר של חמשה סמלים שכיחים ושיום של עשרים עצמים שונים. הסבר אחד לאטיות זו בקרב לקויי קריאה – קשור למרכיב הפונולוגי בהגייה ובהיזכרות בשמות של הסמלים או של העצמים (Denckla and Rudel, 1976), אלא, שלנבדק הנוכחי אין קושי במודעות פונולוגית, והוא מדייק בהגיית צירופים בעברית ובאותיות הניקוד באנגלית.

איכות התפקוד תואמת את התיאור של וולף ושות' (Wolf, et al, 2000) בדבר לקות קריאה בשל כשל בשיום רציף, ולא בשל לקות פונולוגית. הם מקשרים את התהליכים, הנדרשים בשיום רציף מהיר – לתהליכים, הנדרשים בתפיסת יחידות אורתוגרפיות בזמן הקריאה.

<u>באנגלית</u>

יש מילים רבות, שאופן קריאתן תלוי באותיות השכנות ובצירופי אותיות מיוחדים; הגייה של כל אות בנפרד תגרום לקריאה מוטעית.

לדוגמה: הסיומת tion-.

<u>בעברית</u>

תבניות לשוניות, הכוללות ניקוד אותיות השורש, מתפרשות על מילה שלמה; היכולת לתפוס את התבנית – מאיצה את הקריאה והופכת את הפענוח הפונולוגי הסדרתי למיותר. בשתי השפות – היכולת לעבד ביעילות יחידות אורתוגרפיות מקילה על הקריאה ומאיצה אותה. בדומה לוולף ושות' (Wolf, et al, 2000), לנבדק – קצב שיום רציף אטי מאוד, קריאה לא מדויקת של מילות תפל, ואף קצב הקריאה אטי מאוד בעברית במטלות של האצת קריאה.

בנוסף, נתגלה חוסר רגישות מורפולוגית, המשתקף בכתיבתו. הנבדק מראה סימנים של דיסלקסיה שטחית, הכוללת חוסר דיוק בזיהוי מילים, שאינן ניתנות לפענוח פונולוגי, ואטיות בקריאה בעברית.

עם זאת, ההבדל בעברית בין קריאת מילות תפל בעלות מבנה מורפולוגי ואורתוגרפי תקין לבין אלו המורכבות מסדרת צירופים – מורה על העובדה, שהוא מתקשה בזיהוי יחידות לשוניות תת-לקסיקליות, כגון שורש ותבנית, ולא רק בזיהוי מילים שלמות. הוא אינו מדייק בקריאת מילות תפל הניתנות לפענוח פונולוגי, אך זמינות לפענוח מורפולוגי-אורתוגרפי.

הביטויים הייחודיים של דיסלקסיה שטחית באנגלית ובעברית

הנבדק הנוכחי הגיע לאבחון עקב שגיאות כתיב בעברית, אך לא באנגלית. הוא הרגיש קושי רב יותר בעברית מאשר באנגלית, אעפ"י שלמד אנגלית רק במתכונת בית-ספרית, ללא תוספת של חוגים או שיעורים פרטיים. ואכן, ממצאי האבחון מחזקים את התחושה הזאת:

קריאתו באנגלית יותר שוטפת מאשר בעברית – ביחס לאותה קבוצה נורמטיבית; שגיאות הכתיב פחותות באנגלית, ומשפיעות פחות על קריאות הכתיבה מאשר בעברית.

את ההסבר לתופעה זו – ניתן למצוא באפיונים של המורפולוגיה והאורתוגרפיה של השפה האנגלית לעומת העברית.

כפי שמתואר בתחילת המאמר, לאנגלית יש מורפולוגיה סדרתית:

מילים מורכבות ממלת בסיס, הכוללת אותיות עיצורים ותנועות. המילה ניתנת להגייה בעצמה, וכאשר נוספות יחידות תחיליות וסופיות, גם הן ניתנות להגייה בעצמן.

קריאה מדויקת באנגלית דורשת עיבוד פונולוגי סדרתי, כדי שאפשר יהיה להגות את כל הצלילים במילה כתובה. הנבדק הנוכחי מדייק בהגיית כל אותיות הניקוד ודו-האותיות (digraphs), וקצב קריאתו באנגלית מהיר ביחס לסטודנטים.

גם כתיבתו משקפת עקביות פונולוגית: הוא כותב אות לכל פונמה במילה, ולפעמים טועה בשימוש באות נכונה לייצוג הפונמה, ואינו מדייק בייצוג יחידות מורפולוגיות.

עם זאת, הוא מייצג את העיצורים ואת התנועות ביחידות הללו. כתיבתו מדויקת יותר מאשר בעברית, והטעויות נתפסות כטעויות "קלות", שאינן משפיעות בהרבה על קריאות הכתיבה.

לדוגמה, comprehention במקום comprehension – נתפסת כשגיאה קלה, מובנת, וניתנת לקריאה. הדפוס הזה מביא לקריאה אטית יותר בעברית מאשר באנגלית (בהשוואה לאותה אוכלוסייה נורמטיבית), ומתגלה בשגיאות כתיב רבות וחמורות בעברית יותר מאשר באנגלית.

הסבר אחד לכך הוא הקשר העמוק יותר של האורתוגרפיה לפונולוגיה באנגלית – בניגוד לקשר ההדוק בין האורתוגרפיה למורפולוגיה בעברית.

קצב הקריאה של הנבדק אטי מאוד בעברית – בהשוואה לאנגלית:

הוא כותב בשגיאות כתיב רבות יותר, שיש להן השפעה רבה על קריאות הכתיבה יותר מאשר באנגלית. בעברית, הוא כותב אות תמורת כל עיצור במילה, אך אינו מייצג בעקביות את התנועות.

בנוסף, הוא משמיט אותיות בעלות תפקיד לשוני בלבד, כגון /א/ באותיות השורש.

כפי שמוסבר בתחילת המאמר, לעברית יש מבנה מורפולוגי מסורג:

אי-אפשר להגות את מילת הבסיס (אותיות השורש) ללא התבנית הלשונית. קריאה יעילה דורשת עיבוד התבנית ושימוש במידע המורפולוגי, המוביל להגייה מדויקת. עיבוד גרפמי-פונולוגי בלבד אינו תורם לקריאה יעילה ומהירה. הקריאה של הנבדק הייתה אטית בטקסטים מנוקדים ולא-מנוקדים; בקריאת מילים וגם בטקסטים לא הייתה השפעה של סימני הניקוד, ולא של הקונטקסט.

בנוסף, הכתיבה המדויקת בעברית דורשת ידע מורפולוגי ורגישות מורפולוגית מפותחת.

לפי המודל של כ״ץ ופרוסט (Katz and Frost, 2001), איות נכון נוצר כתוצאה מהקשר בין הפונולוגיה לבין האורתוגרפיה, ומהחשיבות של כתיבת האות לייצוג הפונולוגי של המילה. עובדה זו מסבירה אצלו את הדיוק היחסי של האיות באנגלית לעומת עברית:

באנגלית כתיבה של אותיות ניקוד חשובה גם להבנת המילה וגם לייצוג הפונולוגי.

לעומת זאת, בעברית יש קשר רופף יותר בין איות אותיות ניקוד לבין הפונולוגיה והסמנטיקה של המילה. לכן, לנבדק, שאין לו רגישות מורפולוגית, הקשר בין האיות לבין המורפולוגיה אינו ברור. תפיסת קשר זה חשובה באיות בעברית בדרך שונה מזו שבאנגלית: מכיוון שהאנגלית היא שפה פונולוגית עשירה יותר, הפונולוגיה משתקפת בכתיבה בצורה עמוקה יותר ושקופה יותר מאשר בעברית. הרגישות הפונולוגית של הנבדק תורמת לדיוק באיות באנגלית.

לסיכום:

לנבדק יש סימנים של דיסלקסיה שטחית עם מודָעוּת פונולוגית מפותחת, אך חוסר רגישות מורפולוגית. הוא מתאים לסוג לקות קריאה, המוגדר כ״כשל בשיום רציף״, ללא קושי פונולוגי.

בנוסף לאטיות בקריאת מילים ולחוסר הדיוק בזיהוי מילים לא-רגולריות באנגלית, הוא מתקשה בעברית בזיהוי יחידות מורפולוגיות תת-לקסיקליות. הביטויים לכך חמורים יותר בעברית מאשר באנגלית.

ייתכן, שההסבר לכך כלול בהשפעות הייחודיות של עיבוד פונולוגי ושל עיבוד מורפולוגי על הקריאה ועל האיות בשתי השפות.

ביבליוגרפיה

המר, ר׳, בנטין, ש׳ וקאהן, ס׳ (1997). השפעת לימוד הקריאה בכיתה א׳ על התפתחות המודָעוּת הפונולוגית של ילדים. בתוך: י׳ שמרון (עורך), **מחקרים בפסיכולוגיה של הלשון בישראל** עמ׳ 442-455. ירושלים: מאגנס.

כהן, א׳, שיף, ר׳ וגיליס-קרליבך, מ׳ (1996). השוואת העושר המורפולוגי, התחבירי והנראטיבי בין ילדים המתקשים בקריאה לבין ילדים יודעי-קרוא, **מגמות, ל״ז,** עמ׳ 173-291.

לובינשטיין, מ׳ (1999). השפעת השקיפות המורפולוגית של הכתב העברי על יעילות הקריאה. **סקריפט, 1,** עמ׳ 127-142.

מסלו״ל – מבחן סינון לקויי למידה (2004). תל-אביב: סייקטק.

קוזמינסקי, ל׳ וקוזמינסקי, א׳ (1994). ההשפעה של האימון במודָעוּת פונולוגית בגיל הגן על ההצלחה ברכישת הקריאה בבית-הספר. **חלקת לשון, 15-16,** עמ׳ 7-28.

רביד, ד׳ (2002). תפיסת הכתיב העברי אצל הילד בישראל: מבט התפתחותי. **מגמות, 42,** עמ׳ 57-29.

שלם, צ׳ ולחמן, ד׳ (1998). **סוללה דיאגנוסטית לתהליכי קריאה בשפה העברית.** תל-אביב, ניצ״ן.

שני, מ׳ ובן-דרור, א׳ (1998). **אבחון תהליכים בסיסיים בקריאה ואיות – מהדורת פיילוט.**

שני, מ׳, זייגר, ט׳ ורביד, ד׳ (201). פיתוח ותיקוף של כלי אבחון לתהליכים בסיסיים בקריאה ובכתיב: ממצאים על תפקוד קוראים תקינים והעצות לשילוב כלי האבחון בהערכת קוראים מתקשים. **סקריפט – אוריינות: חקר, עיון, מעש, 2,** עמ׳ 167-204.

שני, מ׳, לחמן, ד׳, שלם, צ׳, בהט, א׳ וזייגר ט׳ (2006). **א׳-ת׳: מערכת לאבחון ליקויים בתהליכי קריאה וכתיבה עפ״י נורמות ארציות.** חולון: יסוד.

שר, ד׳ (2005). דיסלקסיה בעברית. **סקריפט – אוריינות: חקר, עיון ומעש, 9,** עמ׳ 9-39.

Adams, M. (1990). *Beginning to Read*. Cambridge, MA: MIT Press.

Armon-Lotem, S., Berman, R.A. (2003). The emergence of grammar: Early verbs and beyond. *Journal of Child Language, 30,* pp. 845-878.

Behrmann, M., Dub, D. (1992). Surface dyslexia and dysgraphia: Dual routes, single lexicon. *Cognitive Neuropsychology, 9*, pp. 209-251.

Bental, B. Bigman, Z. (1995). *Informal Assessment of Reading and Spelling in English*. Haifa: Center for the Advancement of Learning.

Bentin, S., (1992). Phonologic awareness, reading and reading acquisition: A survey and appraisal of current knowledge. In. Frost R. and. Katz, L (Eds.) *Orthography,Phonology, and Meaning: Advances in Psychology,* pp. 193-201 Amsterdam: Elsevier.

Blachman, B. (1991). Phonological awareness: Implications for prereading and early reading instruction. In S. Brady and D. Shankweiler (Eds.), *Phonological Processes in Literacy: A Tribute to Isabelle Y. Liberman*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Bourassa, D.C., Treiman, R. (2001). Spelling development and disability: The importance of linguistic factors. *Language, Speech and Hearing Services in Schools, 32*, pp. 172-181.

Bruck, M. (1992). Persistence of dyslexics' phonological awareness deficits. *Developmental Psychology, 28*, pp. 874-886.

Castles, A., Coltheart, M. (1993). Varieties of developmental dyslexia*. Cognition, 47(2),* pp. 149-180.

Castles, A., Datta, H., Gayan, J., Olson, R.K. (1999). Varieties of developmental reading disorder: Genetic and environmental influences. *Journal of Experimental Child Psychology, 72,* pp. 73-94.

Coltheart, M., Curtis, B., Atkins, P., Haller, M. (2003). Models of reading aloud: Dual-route and parallel – distributed – processing approaches. *Psychological Review, 100*, pp. 589-608.

Denckla, M.B., Rudel, R.G. (1976). Rapid "automatized" naming (R.A.N): Dyslexia differentiated from other learning disabilities**.** *Neuropsychologia, 14*, pp. 471-479.

Deutsch, A., Frost, R., Pollatsek, A., Rayner, K. (2005). Morphological parafoveal preview benefit effects in reading: Evidence from Hebrew. *Language and Cognitive Processes, 20*, pp. 341-371.

Frost R. and Katz, L. (Eds.). Orthography, Phonology, and Meaning: Advances in Psychology , pp. 193-201. Amsterdam: Elsevier

Frost, R., Bentin, S. (1992). Reading consonants and guessing vowels: Visual word recognition in Hebrew orthography. In R. Frost and L. Katz, (Eds.), *Orthography, phonology and meaning: Advances in psychology* pp.27-44. North Holland: Elsevier.

Frost, R., Deutsch, A., Gilboa, O., Tannenbaum, M., Marslen-Wilson, W. (2000). Morphological priming: Dissociation of phonological, semantic, and morphological factors. *Memory and Cognition, 28*, pp.1277-1288.

Gallagher, A.M., Laxon,V., Armstrong, E., Frith, U. (1996). Phonological difficulties in high-functioning dyslexics. *Reading and Writing: An Interdisciplinary Journal 8,* pp. 499-509.

Gillis, S.. Ravid, D. (2001). Language-specific effects on the development of written morphology. In S. Bendjaballah and W. U. Dressler (Eds.) *Morphology (Eds.) Morpholagy 2000* pp.129-136. Amsterdam: Benjamins.

Goswami, U. Bryant, P. (1990). *Phonologic skills and learning to read*. East Sussex, UK: Erlbaum and Associates.

Hanley, J.R., Gard, F. (1995). A dissociation between developmental surface and phonological dyslexia in two undergraduate students. *Neuropsychologia, 33*, pp. 909-914.

Hanley, J.R., Hastie, K., Kay, J. (1992). Developmental surface dyslexia and dysgraphia: An orthographic processing impairment. *Quarterly Journal of Experimental Psychology A, 44*, pp. 285-319.

Harm, M.W., Seidenberg, M.S. (1999). Phonology, reading acquisition and dyslexia: Insights from connectionist models. *Psychological Review, 5*, pp. 491-528.

Joanisse, M.F., Manis, F.R., Keating, P., Seidenberg, M.S. (1999). Language deficits in dyslexic children: Speech perception, phonology, and morphology. *Journal of Exceptional Child Psychology, 77*, pp. 30-60.

Katz, L., Frost, S.J. (2001). Phonology constrains the internal orthographic representation. *Reading and Writing, 14*, pp. 297-332.

Lennox, C., Siegal, L. (1993).Visual and phonological spelling errors in subtypes of children with learning disabilities. *Applied Psycholinguistics, 14,* pp. 473-488.

Manis, F.R., Seidenberg, M.S., Doi, L.M., McBride-Change, C.L., Peterson, A. (1996). On the basis of two subtypes of developmental dyslexia. *Cognition, 58*, pp. 157-195.

Masterson, J., Hazan, V., Wiyatilake, L. (1995). Phonemic processing problems in developmental phonological dyslexia. *Cognitive Neuropsychology, 12*, pp. 233-259.

Ravid, D. (1996). Accessing the mental lexicon: Evidence from incompatibility between representation of spoken and written morphology. *Linguistics, 34*, pp. 1219-1246.

Schiff, R. Ravid, D. (2004). Representing written vowels in university students with dyslexia compared with normal Hebrew readers. *Annals of Dyslexia, 54*, pp. 39-64.

Spear-Snowling, L., Sternberg, R. (1994). The road not taken: An interactive theoretical model of reading disability. *Journal of Learning Disabilities, 27,* pp. 91-103.

Stanovich, K. (1988). Explaining the differences between the dyslexic and the garden-variety poor reader: The phonological-core variable-difference model. *Journal of Learning Disabilities, 10,* pp. 590-604.

Wilson A.M, Lesaux, N.K. (2001). Persistence of phonological processing deficits in college students with dyslexia who have age-appropriate reading skills. *Journal of Learning Disabilities, 34,* pp. 394-400.

Wolf M., Bowers P.G., Biddle, K. (2000). Naming-speed processes, timing, and reading: A conceptual review. *Journal of Learning Disabilities, 33,* pp. 387-407.

פונולוגיה – *תקינה*	**קצב שיום רציף – *לקוי***
אנליזה פונמית (ניצ"ן, 1998) 100% דיוק	עצמים (מסלו"ל, 2004) אחוזון 1-4
סינתזה פונמית (ניצ"ן, (1998) 100% דיוק	אותיות (שני בן-דרור, 1998) 2.25 – ס"ת
	מורפולוגיה – *לקויה*
	ייצור מורפולוגי (מילים במשפחת מילים, אוני חיפה)
	ממוצע 4.4 מילים בשלושים שניות
	גזירת מילה משורש נתון (השלמת משפטים, אוני חיפה)
	62.5% דיוק

טבלה 1

ממצאים במדדי מנגנונים קוגניטיביים – מודעות פונולוגית, רגישות מורפולוגית, קצב שיום רציף.

המטלות נלקחו מכלי אבחון שונים ממקורות שונים. ההשוואה בין הציונים היא השוואה תיאורית בלבד.

עברית			**אנגלית**	
קריאה	**איות**		**קריאה**	**איות**
דיוק בקריאת מילות תפל	**הכתבת מילים**		**דיוק בקריאת מילים**	**הכתבת מילים**
מילים ללא מבנה לשוני – תקין 100% דיוק **מילים מבנה אורתוגרפי /מורפולוגי- לא תקין** 78% דיוק (ניצ"ן, 1998)	**מילות פונקציה 1.3- ס"ת** **מילים לא נטויות – לא תקין** 4.6- ס"ת **מילים נטויות – לא תקין** 2.7- ס"ת		מילות תפל בעלות הברה אחת – תקין 96% דיוק (Manis, 1996) **Exception words – לא תקין 70%** דיוק (Manis, 1996)	נטויות ולא נטויות – לא תקין, טעויות "קלות" 82% דיוק
קצב קריאה	**כתיבה מורחבת**		**קצב קריאה**	**כתיבה מורחבת**
מילים מנוקדות – לא תקין 2.29- ס"ת **טקסט מנוקד – לא תקין** 2.36- ס"ת (שני ובן דרור, רמה 2, 1998) **מילים בדקה – לא תקין** אחוזון 5-11 (מסלו"ל, 2000)	**כתיבת חיבור – לא תקין** 90% דיוק טעויות – השמטת אותיות ניקוד והחלפת אותיות שורש		טקסט סיפורי קצר – תקין 0.3- ס"ת ביחס למבוגר (שני ובן דרור, 1998)	כתיבת חיבור – תקין 96% דיוק

טבלה 2

מדדי קריאה ואיות בעברית ובאנגלית. ניתוח טעויות מפורט בגוף המאמר. המטלות הלא-תקינות מודגשות – כדי להראות את הפערים בתפקוד. בולטים ההבדלים בין עברית לאנגלית.

המטלות נלקחו מכלי אבחון שונים ממקורות שונים. ההשוואה בין הציונים היא השוואה תיאורית בלבד.

נספח 1: טקסט חיבור בעברית – שחזור מאמר לאחר קריאה

(הטקסט הועתק מהמקור. האיות הנכון כתוב בסוגריים).

העטלף נחשב ליצור עפלילי (אפלוליי?) בעני (בעיני) רבים. רוב האנשים בעבר החשיבו את העטלף ליצור ממין העופות אך ניתן הסבר פשות (פשוט) על כך שהם יונקים ולא עופות : אין להם נוצות, והם לא מתילים (מטילים) ביצים כדי להתרבות אך מולידים כמו יונקים אחרים.

חוקר איטלקי לפני 200 שנה גילה שהעטלפים לא רואים בכלל אך בעזרת השמעת גלי קול שחוזרים אלהם (אליהם), העתלפים (העטלפים) יכולים לדעת אם יש מחישולים (מכשולים) בדרכם והאם המחשולים (המכשולים) האלו נעים או לא.

בעזרת תגלית זו הומצא המכ״ם (או הרדר באנגלית) שבני אדם משתמשים עד היום.

נספח 2: טקסט חיבור באנגלית – שחזור מאמר לאחר קריאה

(הטקסט הועתק מהמקור. האיות הנכון כתוב בסוגריים).

People always had special bonds with their animals and it was always known that pet help everyone in one way or another.

Doctors performed a test on the subject by looking at the amount of heart attacks that were on patients with and without pets.

Those that owned a pet had a lower everage (average) of heart attcks (attacks) then (than) those people that didn't own a pet.

Another test was made by bringing a group of people to the aquarium and after checking their pulse the doctors found out that the group of people looking at the fish at the aquarium had the same pulse that a group of people that was given tranqualizers (tranquilizers) had.

Pets reduce the pulse of a person and help that person relecks (relax).

רחל מוגילבסקי ומשה סטופל

תכונות של ממג"ב וכמק"ב, הרחבת סימני החלוקה ומשימות במספרים

תקציר

במרבית החישובים באלגברה: חישוב ערך ביטוי אלגברי לערכים נתונים של המשתנה, פתרון משוואות ואי-שוויונים – משתמשים במושגים המרכזים של החשבון: 1. ממג"ב – המחלק המשותף הגדול ביותר. 2. כמק"ב – הכפולה המשותפת הקטנה ביותר.

המאמר מדגיש ומרחיב את התכונות של הממג"ב והכמק"ב, וכן – את הקשר ביניהם.

לכל משפט – מובאת הוכחה ודוגמה מספרית.

במאמר מתוארים ההליכים והשלבים למציאת הממג"ב והכמק"ב:

מרכיב מרכזי בהליכים הללו הוא השימוש בסימני-החלוקה (כללי החלוקה) של המספרים. בנוסף להבאת סימני החלוקה הקלסיים – בוצעה הרחבה של סימני חלוקה שימושיים לכל המספרים, עד (כולל), המספר 25. לכל סימן חלוקה – הובאה הוכחה ומספר דוגמאות.

בסיום המאמר מובא לקט משימות, שפתרונן מבוסס על סימני החלוקה ועל תכונות המספרים, והוא מוגש לעבודה עצמית.

הקדמה

כבר כשלמדים שברים בלימוד החשבון בביה"ס היסודי, משתמשים במחלק המשותף הגדול ביותר – לצורך צמצום שברים ובכפולה המשותפת הקטנה ביותר למציאת המכנה המשותף לצורך חיבור או חיסור של שברים.

למשל, במשימה הבאה המשמשת דוגמה – משתמשים במכפלה המשותפת הקטנה ביותר: ארבעה רצים הוזנקו באותו הזמן לתחרות ריצה במסלול מעגלי:

לרץ הראשון לוקח 2 דקות לבצע הקפה, לרץ השני לוקח 3 דקות, לשלישי – 5 דקות, ולרביעי – 6 דקות.

כעבור כמה זמן ייפגשו כל ארבעת הרצים יחד בתחילת המסלול?

להשגת הפתרון יש למצוא את המכפלה המשותפת הקטנה ביותר של המספרים: 6,5,3,2. התשובה הנכונה היא 30 דקות.

תארנים: *ממג"ב, כמק"ב, סימני החלוקה של המספרים, משימות במספרים.*

מילות מפתח: *ממג"ב, כמק"ב, סימני החלוקה של המספרים, משימות במספרים.*

המחשבון המודרני "עוזר" (במגבלות מסוימות, כגון עיגול ספרות) בצמצום שברים, אבל אינו יכול לעזור במציאת המכנה המשותף.

המאמר יתמקד בתכונות העיקריות של הממג"ב והכמק"ב, בקשר ההדוק שביניהם ובשיטות שונות למציאתם.

אחת משתי השיטות העיקריות למציאת ממג"ב וכמק"ב מתבססת על הפירוק של מספרים נתונים – למכפלות של מספרים ראשוניים בעלי מעריכים טבעיים (פירוק לגורמים).

הפירוק לגורמים מחייב שימוש בסימני ההתחלקות של מספר טבעי.

המאמר יעסוק גם בשיטות כלליות ופרטיות למציאת המחלקים של מספר (ראשוניים ולא ראשוניים).

בשל חשיבות הנושא ומאחר שלא קיים בעברית ספר לימוד או העשרה, המקיפים את הנושא באופן שיטתי ומעמיק – אנו מתכוונים במאמרנו להשלים את החסר.

תכונות של ממג"ב וכמק"ב יהיו a ו-b מספרים טבעיים. נסמן ב- $D(a,b)$ את המחלק המשותף הגדול ביותר לשניהם, וב- $K(a,b)$ נסמן את הכפולה המשותפת הקטנה ביותר.

<u>דוגמה</u>:

נתון זוג המספרים (96,36), הממג"ב שלהם הוא 12, והכמק"ב שלהם הוא 288.

<u>הערה</u>:

לפי ההגדרה, $D(a,b)$ מתחלק בכל מחלק משותף של a ו-b, וכל כפולה משותפת שלהם מתחלקת בכמק"ב.

משפט מס' 1

אם b הוא מחלק של a, אז: $D(a,b)=b$ ו-$K(a,b)=a$.

הוכחת המשפט טריביאלית.

משפט מס' 2

מחלק משותף d של מספרים טבעיים a ו-b הוא ממג"ב, אם ורק אם $\frac{a}{d}$ ו- $\frac{b}{d}$ הם מספרים זרים זה לזה.

הוכחה

א. נניח, שנתון $d=D(a,b)$. יש להוכיח, ש- $\frac{a}{d}$ ו- $\frac{b}{d}$ הם מספרים זרים. ההוכחה תיעשה בדרך השלילה:

נניח, ש- $\frac{a}{d}$ ו- $\frac{b}{d}$ אינם מספרים זרים, זאת אומרת שיש להם מחלק משותף m (m – מספר

שלם גדול מ- 1), ואז ניתן לרשום $\frac{a}{d}=m\cdot q_1$ ו- $\frac{b}{d}=m\cdot q_2$, כאשר q_1 ו- q_2 הם מספרים שלמים.

מכאן נובע, ש: $a=(d\cdot m)\cdot q_1$, ו- $b=(d\cdot m)\cdot q_2$, כלומר, $d\cdot m$ הוא מחלק משותף ל-a ו- b, והוא גדול מהממג"ב בסתירה לנתון.

ב. נתון, ש- d הוא מחלק משותף של a ו b, וכן ש- $\frac{a}{d}$ ו- $\frac{b}{d}$ הם מספרים זרים. צריך להוכיח, ש- d הוא הממג"ב $(d=D(a,b))$.

הוכחה

גם כאן תובא הוכחה בדרך השלילה.

נניח, ש- $d<D(a,b)$.

מהעובדה הידועה, שהממג"ב מתחלק בכל משותף אחר של a ו-b, אז קיים, $p>1$ (p – מספר שלם), ולכן $D(a,b)=d\cdot p$.

$\frac{a}{D(a,b)}$ ו- $\frac{b}{D(a,b)}$ הם מספרים שלמים, שניתן לרשום אותם בצורה הבאה:

$\frac{a}{D(a,b)}=\frac{a}{d\cdot p}$ ו- $\frac{b}{D(a,b)}=\frac{b}{d\cdot p}$

ואז

$a=(d\cdot p)\cdot q_1$ ו- $b=(d\cdot p)\cdot q_2$, כאשר q_1 ו- q_2 הם מספרים שלמים.

רושמים $\frac{a}{d}=p\cdot q_1$ ו- $\frac{b}{d}=p\cdot q_2$

זאת אומרת, ש- $p>1$ הוא המחלק המשותף של $\frac{a}{d}$ ו- $\frac{b}{d}$, בסתירה לכך שהם מספרים זרים.

<u>דוגמה</u>

הממג"ב של הזוג (144,108) הוא 36. המנות $\frac{144}{36}=4$ ו- $\frac{108}{36}=3$ הם מספרים זרים.

משפט מס' 3

אם M מספר טבעי, אז $D(a\cdot m,b\cdot m)=D(a,b)\cdot m$

הוכחה

A מתחלק ב- $D(a,b)$.

לכן $a \cdot m$ מתחלק ב- $D(a,b) \cdot m$

B מתחלק ב- $D(a,b)$.

לכן $b \cdot m$ מתחלק ב- $D(a,b) \cdot m$

מכאן נובע, ש- $D(a,b) \cdot m$ הוא מחלק משותף ל- $a \cdot m$ ול- $b \cdot m$.

נשאר להוכיח, שהוא הממג"ב.

כשמתבוננים במספרים: $\frac{a \cdot m}{D(a,b) \cdot m}$ ו- $\frac{b \cdot m}{D(a,b) \cdot m}$ ומצמצמים את השברים ב- m, מקבילים לפי משפט מס' 2 שני מספרים זרים. אז המספרים גם לפני הצמצום ב- m היו זרים.

לכן לפי משפט מס' 2, $D(a,b) \cdot m$ הוא הממג"ב של $a \cdot m$ ו- $b \cdot m$.

מ.ש.ל.

<u>דוגמה</u>

נתון הזוג (91,52), שהממג"ב שלהם 13. מכפילים את כל אחד מבני הזוג ב-3, ומקבלים את הזוג (273,156), שהממג"ב שלהם הוא 39 ($13 \cdot 3$).

משפט מס' 4

אם k מחלק משותף של a ו- b, אז $D(\frac{a}{k},\frac{b}{k}) = \frac{D(a,b)}{k}$.

הוכחה

היות ו- $a = \frac{a}{k} \cdot k$ ו- $b = \frac{b}{k} \cdot k$, הרי ע"י שימוש במשפט מס' 3 מקבלים:

$$D(a,b) = D(\frac{a}{k} \cdot k, \frac{b}{k} \cdot k) = D(\frac{a}{k},\frac{b}{k}) \cdot k$$

ע"י העברת אגפים – מקבלים: $D(\frac{a}{k},\frac{b}{k}) = \frac{D(a,b)}{k}$.

מ.ש.ל.

<u>דוגמה</u>

נתון הזוג $(720,540)$, והממ"ב שלהם 180. מחלקים את כל אחד מבני הזוג ב-12, ומתקבל הזוג $(60,45)$, שהממ"ב שלהם הוא 15 $(\frac{180}{12}=15)$.

משפט מס' 5

אם $D(a,b)$ ו-c מספר טבעי, אז $D(a\cdot c,b)=D(c,b)$.

<u>הערת הקדמה להוכחה:</u>

אם כופלים את אחד מהמספרים a או b במספר c (טבעי), אז $D(a,b)$ נשאר מחלק משותף של $a\cdot c$ ו-b או של a ו- $b\cdot c$, אבל לא בהכרח המחלק הגדול ביותר.

<u>דוגמה</u>

$D(24,18)=6$. מכפילים את בן הזוג 24 ב-3.

$D(24,18)$ נותר מחלק משותף של הזוג $(72,18)$, אף-על-פי ש- $D(72,18)=18$.

הוכחה

(*) לפי הערת ההקדמה, $D(a\cdot c,b)$ מתחלק ב- $D(c,b)$

וכן (**) לפי הערת ההקדמה, $D(a\cdot c,b\cdot c)$ מתחלק ב- $D(a\cdot c,b)$.

לפי משפט מס' 3, $D(a\cdot c,b\cdot c)=D(a,b)\cdot c$.

לפי הנתון: $D(a,b)=1$ מקבלים: $D(a\cdot c,b\cdot c)=c$.

כלומר לפי (**), c מתחלק ב- $D(a\cdot c,b)$, אבל גם b מתחלק ב- $D(a\cdot c,b)$, ויחד עם (*) אנו מוכיחים בזה את המשפט.

<u>דוגמה</u>

נתון זוג המספרים הזרים (7,12). מכפילים את בן הזוג השמאלי ב-8, ומתקבל הזוג (56,12). הממ"ב של כל אחד מהזוגות: (56,12) ו-(8,12) שווה ל-4.

משפט מס' 6

אם המכפלה של $a\cdot b$ מתחלקת ב-c וגם $D(b,c)=1$, אז a מתחלק ב-c.

הוכחה

היות ונתון, שהמכפלה $a\cdot b$ מתחלקת ב- c, אז לפי משפט מס' 1, $D(a\cdot b,c)=c$

לפי משפט מס' 5, $D(a\cdot b,c)=D(a,c)$,

לכן, $D(a,c)=c$, זאת אומרת ש- a מתחלק ב-c.

מ.ש.ל.

<u>דוגמה</u>

המספר 756 שהוא כפולה של $9\cdot 84$ מתחלק ב-7, כאשר 7 ו-9 הם מספרים זרים. 84 מתחלק ב-7 בהתאם למשפט.

משפט מס׳ 7

לכל זוג של מספרים טבעיים a ו-b, מתקיים, $K(a,b)\cdot D(a,b)=a\cdot b$

הוכחה

לפי משפט מס׳ 2, הביטויים $a_1=\frac{a}{D(a,b)}$ ו- $b_1=\frac{b}{d(a,b)}$ מייצגים מספרים זרים $(D(a_1,b_1)=1)$.

מסמנים ב-M כפולה משותפת כלשהי של a ו-b.

$M=a\cdot k$, כאשר k מספר שלם.

גם $\frac{M}{b}$ מספר שלם, מאחר ש-M הוא כפולה משותפת שלa ו-b.

$$\frac{M}{b}=\frac{a\cdot k}{b}=\frac{D(a,b)\cdot a_1\cdot k}{D(a,b)\cdot b_1}=\frac{a_1\cdot k}{b_1}$$

$a_1\cdot k$ מתחלק ב- b_1 וגם $D(a_1,b_1)=1$.

לכן לפי משפט מספר 6, k מתחלק ב- b_1. זאת אומרת, ש- $k=b_1\cdot t$, כאשר t מספר שלם.

מכאן

$$\frac{M}{b}=\frac{a_1\cdot b_1\cdot t_1}{t_1}=a_1\cdot t$$

או

$$M=b\cdot a_1\cdot t=b\cdot\frac{a}{D(a,b)}\cdot t=\frac{a\cdot b}{D(a,b)}\cdot t$$

כדי ש-M תהיה הכפולה המשותפת הקטנה ביותר, חייב להיות $t=1$, ואז $K(a,b)\cdot D(a,b)=a\cdot b$

מ.ש.ל.

מסקנה

אם $D(a,b)=1$ **(דהיינו** a **ו-** b **זרים), אז** $K(a,b)=a\cdot b$

<u>דוגמאות</u>:

נתון $d(42,24)=6$ ו- $k(42,24)=168$

ואכן, $K(42,24)\cdot D(42,24)=168\cdot 6=42\cdot 24=1008$

נתון זוג המספרים (3,14).

היות ושני המספרים זרים $(D(3,14)=1)$, הכמק"ב שלהם הוא מכפלתם: $K(3,14)=3\cdot 14=42$.

משפט מס' 8

אם נתון, ש-a מתחלק ב-b ומתחלק גם ב-c, וכן נתון ש-b ו-c זרים $(D(b,c)=1)$, אז a מתחלק במכפלה $b\cdot c$.

הוכחה

לפי הנתון, a כפולה משותפת של b ו-c; אז בוודאי שהוא מתחלק בכפולה המשותפת הקטנה ביותר: היות ונתון ש-b ו-c זרים זה לזה, אז לפי המסקנה של המשפט הקודם (משפט מס' 7), $K(b,c)=b\cdot c$, כלומר, a מתחלק ב- $b\cdot c$.

מ.ש.ל.

<u>דוגמה</u>

המספר 72 מתחלק בשני המספרים הזרים: 4 ו-9, ולכן הוא מתחלק במכפלתם (36).

משפט מס' 9

אם m מספר טבעי, אז $K(a\cdot m,b\cdot m)=K(a,b)\cdot m$

הוכחה

לפי משפט מס' 7, $K(a\cdot m,b\cdot m)\cdot D(a\cdot m,b\cdot m)=(a\cdot m)\cdot(b\cdot m)$

$$K(a\cdot m,b\cdot m)=\frac{(a\cdot m)\cdot(b\cdot m)}{D(a\cdot m,b\cdot m)}$$

ע"י שימוש במשפט מס' 3 מקבלים:

$$K(a\cdot m,b\cdot m)=\frac{(a\cdot m)\cdot(b\cdot m)}{D(a,b)\cdot m}=\frac{(a\cdot b)\cdot m}{D(a,b)}$$

ע"י שימוש חוזר במשפט מס' 7 מקבלים:

$$K(a\cdot m,b\cdot m)=\frac{K(a,b)\cdot D(a,b)\cdot m}{D(a,b)}=k(a,b)\cdot m$$

מ.ש.ל.

<u>דוגמה</u>

נתון הזוג (4,10), שהכמק"ב שלהם הוא 20. מכפילים את כל אחד מבני הזוג ב-7, ומתקבל הזוג (28,70), שהכמק"ב שלהם 140 $(7\cdot 20)$.

משפט מס' 10

אם k הוא מחלק משותף של המספרים a ו-b, אז $K(\frac{a}{k},\frac{b}{k})=\frac{K(a,b)}{k}$.

הוכחה

לפי משפט מס' 9, $K(a,b)=K(\frac{a}{k}\cdot k,\frac{b}{k}\cdot k)=K(\frac{a}{k},\frac{b}{k})\cdot k$.

שינוי אגפים נותן: $K(\frac{a}{k},\frac{b}{k})=\frac{K(a,b)}{k}$

מ.ש.ל.

<u>דוגמה</u>

נתון הזוג (72,120), שהכמק"ב שלהם 360. מחלקים את כל אחד מבני הזוג ב-6, ומתקבל הזוג (12,20), שהכמק"ב שלהם $60(\frac{360}{6})$.

האלגוריתם של אוקלידס למציאת $D(a,b)$

תחילה יש להוכיח משפט עזר (משפט למה).

משפט למה

אם מספר a אינו מתחלק במספר b, אז קבוצת המחלקים המשותפים ל-a ול-b מתלכדת עם קבוצת המחלקים המשותפים ל-b ול-r, כאשר r הוא השארית המתקבלת מחילוק של a ב-b.

הוכחה

לפי המשפט היסודי של האריתמטיקה לשני מספרים טבעיים a ו-b, קיימים 2 מספרים טבעיים q ו-r, באופן ש- $a = b \cdot q + r$ *(b>r)*. אם d_1 הוא מחלק משותף של a ושל b, אז גם $r = a - b \cdot q$ מתחלק ב- d_1, כלומר, d_1 הוא מחלק משותף של b ו-r.

אם d_2 הוא מחלק משותף של b ושל r, אז גם a מתחלק ב- d_2, כלומר, d_2 הוא גם המחלק המשותף של a ושל b.

מ.ש.ל.

<u>דוגמה</u>

נתונים $a = 42$ ו- $b = 24$. המחלקים המשותפים שלהם הם: 2,3,6 . $r = 18$ היא השארית של חלוקת a ב- b. המחלקים המשותפים ל-b ול-r הם: 2,3,6.

ההליך למציאת $D(a,b)$

אם a מתחלק ב-r, הרי לפי משפט מס' 1, $D(a,b) = b$ ונמצא הממג"ב.

אם a אינו מתחלק ב-b, אז קיימים 2 מספרים שלמים: $q_1 \geq 0$ ו- r_1 באופן שמתקיים $a = b \cdot q_1 + r_1$, כאשר $0 < r_1 < b$.

לפי משפט העזר, די למצוא את הממג"ב של b ו- r_1.

אם b מתחלק ב- r_1, אז $D(a,b) = D(b,r_1) = r_1$, ונמצא הממג"ב המבוקש.

אם b אינו מתחלק ב- r_1, אז קיימים שני מספרים שלמים (אי-שליליים) q_2 ו- r_2 באופן שמתקיים $b = r_1 \cdot q_2 + r_2$, כאשר $o < r_2 < r_1$.

לפי משפט העזר, $D(a,b) = D(b,r_1) = D(r_1,r_2)$

באותו אופן ממשיכים.

היות ו- $b_1 > r_1 > r_2$, הרי שההליך סופי, ולאחר n שלבים נמצא, ש- r_{n-1} מתחלק ב- r_n (במקרה הקיצוני, כאשר המספרים a ו-b זרים, מקבלים, ש-$r_n = 1$), ואז

$$D(a,b) = D(b,r_1) = D(r_1,r_2) = ... = D(r_{n-1},r_n) = r_n$$

מסקנה

$D(a,b)$ – הוא השארית האחרונה, השונה מ-0 בהליך המתואר.

להליך קוראים בשם **האלגוריתם של אוקלידס.**

<u>דוגמאות</u>

מצא את המחלק המשותף הגדול ביותר של זוגות המספרים: (1725,525)

ו-(793,246).

$$1725 = 3 \cdot 525 + 150$$
$$525 = 3 \cdot 150 + 75$$
$$150 = 2 \cdot 75 + 0$$

מכאן, $D(1725,525) = 75$

$$793 = 3 \cdot 246 + 55$$
$$246 = 4 \cdot 55 + 26$$
$$55 = 2 \cdot 26 + 3$$
$$26 = 8 \cdot 3 + 2$$
$$3 = 1 \cdot 2 + 1$$
$$2 = 2 \cdot 1 + 0$$

<u>מכאן</u>

$D(793,264) = 1$

כלומר, המספרים זרים.

משפט מס' 11

לכל זוג מספרים שלמים a ו-b אפשר למצוא שני מספרים שלמים: k ו-l, באופן שיתקיים:

$$D(a,b) = k \cdot a + l \cdot b$$

הוכחה

לפי האלגוריתם של אוקלידס, $a = b \cdot q_1 + r_1 \Rightarrow r_1 = \underline{1} \cdot a + \underline{(-q_1)} \cdot b$

אם b מתחלק ב- r_1,

אז $D(a,b) = r_1$, $k = 1$ ו- $b = -q_1$

אם b אינו מתחלק ב- r_1,

אז $r_2 = b - r_1 - q_2 = b - (a - b \cdot q) \cdot q_2 = \underline{(-q_2)} \cdot a + \underline{(1 + q_1 \cdot q_2)} \cdot b$

אם r_1 מתחלק ב- r_2,

אז $D(a,b) = r_2$, $k = -q_2$ ו- $l = 1 + q_1 \cdot q_2$.

אם r_1 אינו מתחלק ב- r_2,

ממשיכים באותו אופן, עד אשר מגיעים לשארית האחרונה, השווה ל- $D(a,b)$.

מ.ש.ל.

דוגמה

$D(30,18)=6=\underline{5}\cdot 30-8\cdot 18$.

במקרה זה $k=5$ ו- $b=-8$.

הערה

באלגוריתם של אוקלידס משתמשים לפתרון משוואות דיופנטיות.

הליך למציאת המכפלה המשותפת הקטנה ביותר

כשמוצאים את הממג"ב ע"י ההליך שתואר, ניתן למצוא בקלות את הכמק"ב ע"י שימוש במשפט מס' 7

$$K(a,b)=\frac{a\cdot b}{D(a,b)}$$

דוגמאות

$$D(1725,525)=75\Rightarrow K(1725,525)=\frac{1725\cdot 525}{75}=12,075$$

$$D(793,246)=1\Rightarrow K(793,246)=\frac{793\cdot 246}{1}=195,078$$

פירוק לגורמים – כגישה שנייה למציאת ממג"ב וכמק"ב

לפי המשפט היסודי של האריתמטיקה, כל מספר טבעי ניתן להצגה כמכפלה סופית של מספרים ראשוניים. ההצגה של מספר a היא יחידה עד כדי סדר גורמי – המכפלה.

$a=p_1^{\alpha 1}\cdot p_2^{\alpha 2}\cdot p_3^{\alpha 3}....p_n^{\alpha n}$, כאשר: $p_1,p_2,p_3,....p_n$ – מספרים ראשוניים.

$\alpha_1,\alpha_2,\alpha_3,...\alpha_n$ - מספרים שלמים בלתי-שליליים.

קל להראות, שהממג"ב של שניים או יותר מספרים טבעיים הוא המכפלה של המספרים הראשוניים המשותפים עם המעריכים הקטנים בין כל הפירוקים.

הכמק"ב הוא מכפלת המספרים הראשוניים במעריכים הגדולים בין כל הפירוקים.

יתרון השיטה מתבטא בעובדה, שלאחר פירוק כל מספר למכפלה של מספרים ראשוניים – ניתן למצוא בעת ובעונה אחת ממג"ב וכמק"ב של יותר משני מספרים טבעיים.

דוגמאות:

1. נתון הזוג (12,7). נרשום את המספרים כמכפלה של מספרים ראשוניים: $12=2^2\cdot 3^1$ ו- $7=7^1$. אין למספרים גורם משותף. לכן הכמק"ב הוא $7\cdot 12=84$. שני המספרים זרים,

ולכן הממג"ב הוא 1.

2. נתון הזוג (90,24). נרשום את המספרים כמכפלה של מספרים ראשוניים: $90 = 2^1 \cdot 3^2 \cdot 5^1$ ו-$24 = 2^3 \cdot 3^1$. המספרים הראשוניים עם מעריכיהם הגדולים ביותר הם: $5^1, 3^2, 2^3$. לכן, הכמק"ב הוא $360 = 2^3 \cdot 3^2 \cdot 5^1$. המספרים הראשוניים המשותפים בעלי המעריכים הקטנים ביותר הם: $3^1, 2^1$. לכן, הממג"ב הוא $6 = 2^1 \cdot 3^1$

3. נתונים המספרים (196,150,55,48). נרשום את המספרים כמכפלה של מספרים ראשוניים:

$196 = 2^2 \cdot 7^2$, $150 = 2^1 \cdot 3^1 \cdot 5^2$, $55 = 5^1 \cdot 11^1$, $48 = 2^4 \cdot 3^1$.

הכמק"ב הוא $2^4 \cdot 3^1 \cdot 5^1 \cdot 7^2 \cdot 11^2 = 646{,}800$

מאחר שלכל ארבעת המספרים אין גורם משותף, הרי שהממג"ב הוא 1.

<u>הערה</u>

כשיש למצוא כפולה משותפת קטנה ביותר של מספרים קטנים, ניתן לקבל אותה בקלות ע"י בניית סדרת חשבוניות (שהפרשן שווה לאיבר הראשון) ומציאת המספר הקטן ביותר המשותף להן.

<u>דוגמה</u>

מצא את הכמק"ב של קבוצת המספרים: (5,6,10,12,15)

הסדרות החשבוניות:

5,10,15,20,25,30,35,40,45,50,55,60,65,70,(75)...

6,12,18,24,30,36,42,48,54,60,(66),72,78...

10,20,30,40,50,60,(70),80...

12,24,36,48,60,(72),84...

15,30,45,60,(75)..

הקמכ"ב הוא המספר 60, המשותף לכל הסדרות.

סימני החלוקה – הרחבת הכללים: דוגמאות ותרגילים.

סימני החלוקה הפשוטים מוכרים לתלמידים כבר מביה"ס היסודי. ידיעתם מאפשרת פישוט שברים, בניית מכנה משותף, הוכחת קשרים בין ביטויים, הבנויים ממספרים טבעיים. הכללים יפורטו מחדש, אך יורחבו גם למספרים גדולים יותר, מספרים, שמורים אומרים בדרך כלל לתלמידיהם, וזאת – במקרה הטוב, שהכלל מסובך או שאין כלל סימנים – דבר שאינו נכון.

בעבודתו של המתמטיקאי והפיזיקאי הדגול **פסקל *(Pascal)***, בן המאה ה-17, בנושא: "תכונות אופייניות להתחלקות מספרים" – מופיעה הבעיה הבאה:

"מצא סימן התחלקות כללי למספר כלשהו".

פסקל עצמו פתר אותה בעזרת השיקולים הבאים: נתון מספר ארבע ספרתי כלשהו a. ערכו נרשם בעזרת ספרותיו:

$$a = \overline{ABCD} = 1000A + 100B + 10C + D \quad ***$$

נבדוק, אם המספר a מתחלק במספר חד-ספרתי b.

נסמן ב-r_1 את שארית החלוקה של 10 ב-b, ב-r_2 את שארית החלוקה של $10r_1$ ב-b, וב-r_3 את שארית החלוקה של $10r_2$ ב-b.

משפט מס' 12

אם הביטוי $D + Cr_1 + Br_2 + Ar_3$ מתחלק ב-b, אז a מתחלק ב-b, ולהפך.

הוכחה

לפי הסימון:

$$10 = b \cdot q_1 + r_1$$
$$10r_1 = b \cdot q_2 + r_2$$
$$10r_2 = b \cdot q_3 + r_3$$

הרי הצבת ביטויים אלו להוכחת משפט 12 היא כדלקמן:

$$D + Cr_1 + Br_2 + Ar_3 = D + C \cdot (10 - b \cdot q_1) + B \cdot (10r_1 - b \cdot q_2) +$$
$$+ A \cdot (10r_2 - b \cdot q_3) = D + 10C + 10Br_1 + 10Ar_2 - b \cdot (C \cdot q_1 + B \cdot q_2 + A \cdot q_3) =$$
$$= D + 10C + 10B \cdot (10 - b \cdot q_1) + 10A \cdot (10r_1 - b \cdot q_2) - b \cdot (C \cdot q_1 + B \cdot q_2 + A \cdot q_{3)=}$$

$$= D + 10C + 100B + 100A \cdot (10 - b \cdot q_1) - b \cdot (C \cdot q_1 + B \cdot q_2 + A \cdot q_3 + 10B \cdot q_1 + 10A \cdot q_2) =$$
$$= D + 10C + 100B + 1000A - b \cdot \frac{(C \cdot q_1 + B \cdot q_2 + A \cdot q_3 + 10B \cdot q_1 + 10A \cdot q_2 + 100A \cdot q_1)}{K} =$$
$$= a - b \cdot K$$

מכאן $a = b \cdot K + D + C \cdot r_1 + Br_2 + Ar_3$

הביטוי הראשון מתחלק ב-b, משום שהוא כפולה שלו. לכן חלוקת a ב-b תלויה בכך שהביטוי $D + C \cdot r_1 + B \cdot r_2 + A \cdot r_3$ יתחלק ב-b.

מ.ש.ל.

<u>דוגמאות:</u>

1. האם המספר 3,248 מתחלק ב-7?

במקרה זה $r_1 = 3$, $r_2 = 2$ ו- $r_3 = 6$

חישוב ערך הביטוי

$$D + C \cdot r_2 + B \cdot r_2 + A \cdot r_3 = 8 + 12 + 4 + 18 = 42$$

היות והסכום מתחלק ב- 7, הרי המספר 3,248 מתחלק ב-7 .

2. האם המספר 3,674 מתחלק ב-8?

במקרה זה $r_1 = 2$, $r_2 = 4$, $r_3 = 0$

$$D + C \cdot r_2 + B \cdot r_2 + A \cdot r_3 = 4 + 14 + 24 + 0 + 42$$

היות ו- 42 אינו מתחלק ב- 8, גם המספר 3,674 אינו מתחלק ב-8.

<u>הערות</u>

אפשר להרחיב את המשפט לכל מספר סופי של ספרות. המשפט נכון גם לגבי b רב-ספרתי, ואז $r_1 = 10$ וכו׳.

יתרונו של המשפט – בכלליות שלו, אך חסרונו – באי-נוחות השימוש. חשוב מאוד להדגיש, שיש ערך לסימני ההתחלקות רק אם הם נוחים ופשוטים.

עיקרון נוסף של סימני ההתחלקות מבוסס על הצגת מספר בצורה (***) וכן על שימוש במשפט מס׳ 8.

להלן פירוט סימני החלוקה מהמספר 2 ועד (כולל) המספר 25.

סימני ההתחלקות ב-2, ב-5 וב-10

מספר מתחלק ב-2 או ב-5 או ב-10, אם ורק אם ספרת האחדות שלו מתחלקת ב-2 או ב-5 או ב-10 בהתאמה.

הוכחה

נתון המספר a באמצעות n ספרותיו, $a = \overline{A_n A_{n-1} \ldots\ldots A_3 A_2 A_1} = (\overline{A_n A_{n-1} \ldots\ldots A_3 A_2}) \cdot 10 + A_1$

החלק הראשון של המספר $\overline{A_n A_{n-1} \ldots\ldots A_2} \cdot 10$ מתחלק ב-2, ב-5 וב-10.

לכן המספר a מתחלק במספרים הנ״ל, אם ורק A_1 (ספרת האחדות) מתחלק ב-2 או ב-5 או ב-10 בהתאמה.

<u>דוגמאות:</u>

1. מספרים שמתחלקים ב-2: 3,054, 340, 126, 18
2. מספרים שמתחלקים ב-5: 020, 4, 245, 90, 15
3. מספרים שמתחלקים ב-10: 570, 240, 180, 30

<u>הערות</u>

את סימני החלוקה של המספרים הנ״ל נהוג לנסח בצורה שונה במעט:

חלוקה ב-2, כאשר ספרת האחדות של המספר היא זוגית.

חלוקה ב-5, כאשר ספרת האחדות שלו היא 0 או 5.

חלוקה ב-10, כאשר ספרת האחדות שלו היא 0.

השימוש במשפט מס׳ 12 להוכחת סימן ההתחלקות – נותן: $r_1 = r_2 = r_3 = ... = 0$, ולכן מספר מתחלק במספרים הנ״ל, אם ורק אם ספרת האחדות שלו מתחלקת בהם.

סימני ההתחלקות ב-4, ב-20, וב-25

מספר מתחלק ב-4, או ב-20, או ב-25, אם ורק אם המספר, המורכב משתי ספרותיו הימניות, מתחלק ב-4, ב-20 או ב-25 בהתאמה.

הוכחה

סימון המספר a ייעשה, כפי שנעשה בקבוצת המספרים הקודמת:

$$a = \overline{A_n A_{n-1} .....A_3 A_2 A_1} = \overline{A_n A_{n-1} .....A_3} \cdot 100 + \overline{A_2 A_1}$$

החלק הראשון של המספר מתחלק בכל אחד מהמספרים: 25,20,4 בגלל הגורם המכפיל: 100, ולכן כל המספר יתחלק, אם ורק אם החלק מהמספר $\overline{A_2 A_1}$ מתחלק ב-4 או ב-20 או ב-25 בהתאמה.

<u>דוגמאות:</u>

1. מספרים שמתחלקים ב-4: 48, 164 ,2 ,156
2. מספרים שמתחלקים ב-20: 80, 260, 1,440
3. מספרים שמתחלקים ב-25: 75, 350, 2,625

<u>הערות</u>

לפי משפט מס׳ 12, עבור המספרים 20 ו-25 מקבלים:

$r_1 = 10$, $r_2 = r_3 = ... = 0$.

לכן מספר מתחלק ב-20 או ב-25, אם ורק אם $10A_2 + A_1$ מתחלק, דבר הזהה לסימן המוכר.

לגבי החלוקה ב-4 – משפט מס׳ 12 מניב סימן התחלקות נוסף:

במקרה זה $r_1 = 2$, $r_2 = r_3 = ...0$. לכן מספר מתחלק ב-4, אם ורק אם הסכום של ספרת האחדות עם כפליים ספרת העשרות – מתחלק ב-4.

<u>דוגמאות</u>

במספר 2,596, הסכום הוא $9 \cdot 2 + 6 = 24$, ולכן המספר מתחלק ב-4. במספר 550, הסכום הוא $5 \cdot 2 + 0 = 10$, ועל-כן הוא אינו מתחלק ב-4.

סימני התחלקות ב-8 (וב-125)

מספר מתחלק ב-8 או ב-125, אם ורק אם המספר המורכב משלוש הספרות הימניות שלו, מתחלק ב-8 או ב-125.

הוכחה

$$a=\overline{A_nA_{n-1}.....A_4A_3A_2A_1}=\overline{A_nA_{n-1}.....A_4}\cdot 1000+\overline{A_3A_2A_1}$$

החלק הראשון של המספר מתחלק ב-8 וגם ב-125.

לכן המספר a יתחלק ב-8 (או ב-125), אם ורק אם החלק השני של המספר, $\overline{A_3A_2A_1}$ מתחלק בהם.

<u>דוגמאות:</u>

1. מספרים שמתחלקים ב-8: 14,616, 2,592
2. מספרים שמתחלקים ב-125: *39,625 , 875*

<u>הערות:</u>

1. השימוש בכלל זה מחייב לבדוק, אם המספר התלת-ספרתי מתחלק ב-8.משום כך, עדיף להפריד כל מספר לשלושה חלקים:
   חלק ראשון בעל יחידות שלמות של 200 (חלק, שתמיד מתחלק ב-8), את היתרה – להפריד לחלק שני בעל יחידות של 40 (חלק, שתמיד מתחלק ב-8), וחלק שלישי (יתרת שני החלקים הראשונים). נותר לבדוק, אם החלק השלישי (הקטן מ-40) מתחלק ב-8.

<u>דוגמאות:</u>

א. המספר 752 מתחלק ב-8, כי הוא מורכב מ- 32+120+600.
ב. המספר 1,296 מתחלק ב-8, כי המספר 296 מורכב מ-16+80+200.
ג. המספר 7,378 אינו מתחלק ב-8, כי המספר 378 מורכב מ- 18+160+200, והחלק השלישי אינו מתחלק ב-8.

2. שימוש במשפט מס' 12 לשם חלוקה ב-8 מניב סימן התחלקות נוסף. עבור מספר תלת-ספרתי (החלק הימני של המספר) $r_1=2$, $r_4=4$.לכן מספר מתחלק ב-8, כאשר הסכום $4A_3+2A_2+A_1$ מתחלק ב-8 .

<u>דוגמאות:</u>

א. במספר 152 – הסכום הוא, $4\cdot 1+2\cdot 5+2=16$, ולכן הוא מתחלק ב- 8.

ב. במספר 1272 – הסכום הוא, $4\cdot 2+2\cdot 7+2=24$, ולכן גם הוא מתחלק ב-8.

סימני ההתחלקות ב-3 וב-9

מספר מתחלק ב-3 או ב-9, אם ורק אם סכום ספרותיו מתחלק ב-3 או ב-9 בהתאמה.

הוכחה

<u>דרך א'</u>

$$a = \overline{ABCD} = 1000\ A + 100\ B + 10\,C + D =$$
$$(999\ +1) \cdot A + (99\ +1) \cdot B + (9 + 1) \cdot C +$$
$$D = (999\ A + 99\ B + 9C) + A + B + C + D$$

החלק הראשון שבסוגריים מתחלק ב-9 (וגם ב-3). לכן ההתחלקות ב-3 או ב-9 תלויה בהתחלקות סכום הספרות $A + B + C + D$

<u>דרך ב'</u>

לפי משפט מס' 12, הרי שאם $a = \overline{ABCD}$, ו- $b = 3$ או $b = 9$, אז $r_1 = r_2 = r_3 = ... = 1$. לכן a מתחלק ב-3 או ב-9, אם ורק אם $A + B + C + D$ מתחלק בו.

<u>דוגמאות</u>:

1. המספרים הבאים מתחלקים ב-3: 5, 136, 132, 75.
2. המספרים הבאים מתחלקים ב-9: 3, 402, 477, 161

<u>הערה מס' 1</u>:

ההוכחות הנ"ל נכונות לגבי כל מספר סופי של ספרות.

<u>הערה מס' 2</u>:

דרך נוספת היא לחבר את סכום ספרותיו של מספר ולהמשיך לחבר את הספרות של הסכום. אם המספר המקורי מתחלק ב- 9, אז גם הסכום הסופי חייב להיות 9.

<u>דוגמאות</u>:

1. המספר 178,416 מתחלק ב-9, כי:
$$1+7+8+4+1+6=27 \Rightarrow 2+7=9$$
2. המספר 29,854 אינו מתחלק ב-9, כי:
$$2+9+8+5+4=28 \Rightarrow 2+8=10 \neq 9$$

סימני ההתחלקות ב- 18,15,12,6 ו- 24

סימני ההתחלקות של המספרים הנ"ל מתבססים על משפט מס' 8.

סימני ההתחלקות ב-6

כל מספר, המתחלק ב-2 וגם ב-3, מתחלק ב-6.(שים-לב, המספרים 2 ו-3 הם מספרים זרים).

<u>דוגמאות</u>:

66, 324, 4, 182, 762

סימני התחלקות ב-12

כל מספר, המתחלק ב- 3 וגם ב- 4, מתחלק ב-12.

דוגמאות: 5, 796, 264 ,84

סימני התחלקות ב-15

כל מספר, שמתחלק ב-3 וספרת האחדות שלו היא אפס או 5, מתחלק ב-15.

דוגמאות: 5 , 220 , 765 ,210

סימני התחלקות ב-18

כל מספר זוגי המתחלק ב-9 יתחלק ב-18.

דוגמאות: 7, 965, 486

סימני התחלקות ב-24

כל מספר, המתחלק ב-3 וגם ב-8, יתחלק ב-24.

דוגמאות: 4 , 536, 744

חלוקה ב-7

כדי לבדוק, אם מספר מתחלק ב-7, נכפול את ספרת האחדות שלו ב-2, ונחסיר את התוצאה מיתרת המספר (ללא ספרת האחדות). באותו אופן נמשיך, עד אשר נקבל שארית קטנה. אם השארית שווה לאפס או אם היא כפולה של 7, אז המספר יתחלק ב-7.

דוגמאות:

1.

120,519	
18	-
12,033	
6	-
1197	
14	-
105	
10	-
0	

השארית 0.
לכן המספר מתחלק ב-7.

2.

6,195	
10	-
609	
18	-
42	

השארית 42.
לכן
. המספר מתחלק ב-7

3.

31,584	
8	-
3,150	
0	-
315	
10	-
21	

השארית 21.

לכן המספר מתחלק ב-7.

הוכחה

בלי לפגום בכלליות ההוכחה – די להסביר את ההליך באמצעות מספר תלת-ספרתי:

$$a = \overline{ABC} = 100A + 10B + C$$

הפעולה הראשונה באלגוריתם מורידה מהמספר $10 \cdot 2C + C = 21C$.

המספר שמורידים מתחלק ב-7, ולכן בדיקת ההתחלקות נותרה על מספר יותר קטן, המסתיים ב-0.

בעקיפין מדובר בפעולה של חלוקה ב-10. היות והמספרים 10 ו-7 הם מספרים זרים, חילוק של תוצאה ב-10 אינה משפיעה על התחלקות ב-7.

בדוגמה מס׳ 1 אפשר לפרט את המעבר מהמספר 120,519 למספר 12,033 באופן הבא:
$(120,519-189):10=12,033$, וכך בהמשך ההליך.

<u>הערה</u>:

שימוש בסימן התחלקות כללי – מופיע בדוגמה מס׳ 1 שלאחר משפט מס׳ 12.

חלוקה ב-11

<u>דרך א׳</u>:

1. כל מספר דו-ספרתי, ששתי ספרותיו זהות, מתחלק ב-11.
   דוגמאות:
   99, 55, 22.

2. כל מספר תלת-ספרתי, שההפרש בין סכום ספרת האחדות וספרת המאות שלו – לבין ספרת העשרות שלו הוא 0 או 11, מתחלק ב-11.
   דוגמאות:
   814 ,583 ,374

3. כל מספר ארבע - ספרתי, שההפרש בין סכום ספרת האחדות וספרת המאות שלו לבין סכום ספרת העשרות וספרת האלפים שלו הוא 0 או 11, מתחלק ב-11.
   דוגמאות:
   7,139 , 3,685 , 2,937

דרך ב׳:

את ספרת האחדות מחסרים משאר המספר (בלי ספרת האחדות) וממשיכים כך הלאה.

אם התוצאה היא מספר בעל ספרות זהות, אז המספר מתחלק ב-11.

דוגמאות:

1.
$$\begin{array}{r} 53\textcircled{9} \\ -\ 9 \\ \hline 44 \end{array}$$

2.
$$\begin{array}{r} 18,87\textcircled{6} \\ -\ 6 \\ \hline 1,88\textcircled{1} \\ -\ 1 \\ \hline 18\textcircled{7} \\ -\ 7 \\ \hline 11 \end{array}$$

3.
$$\begin{array}{r} 347,07\textcircled{2} \\ -\ 2 \\ \hline 34,70\textcircled{5} \\ -\ 5 \\ \hline 3,46\textcircled{5} \\ -\ 5 \\ \hline 34\textcircled{1} \\ -\ 1 \\ \hline 33 \end{array}$$

בכל אחת מהדוגמאות התקבל בסוף מספר דו-ספרתי בעל ספרות זהות.

הוכחה

עבור מספר a, $a=\overline{ABC}=100A+10B+C$, הורד בהליך הערך $10C+C=11C$, ובהמשך – התוצאה חולקה ב-10. הורדת כפולה של 11 אינה משפיעה על ההתחלקות של המספר הנתון. גם החילוק ב-10 אינו משפיע, כי המספרים 10 ו- 11 הם מספרים זרים.

<u>הערה</u>:

ניתן לקבל שימוש יעיל במשפט מס' 12, כאשר מאפשרים לשאריות להיות מספרים שליליים. במקרה כזה מקבלים סימן חלוקה נוסף למספר 11.

אם קובעים $r_1=-1$ $(10-11=-1)$, אז מקבלים $r_2=1$ $(-10+11=1)$ ו-$r_3=-1$ וכך הלאה. מספר $\overline{ABCD}$ מתחלק ב-11, אם ורק אם $A-B+C-D$ מתחלק ב-11.

עם הרחבת התכונה למספר רב – ספרתי, מקבלים את סימן ההתחלקות ב-11 כדלקמן:

מספר מתחלק ב-11, אם ורק אם ההפרש בין סכום הספרות שבמקומות האי-זוגיים לסכום הספרות שבמקומות הזוגיים – מתחלק ב-11.

דוגמאות:

1. במספר 18,876 ההפרש הוא: $(1+8+6)-(8+7)=0$.
2. במספר 347,072 ההפרש הוא: $(3+7+7)-(4+0+2)=11$.

חלוקה ב-13

נכפיל את ספרת האחדות מכפילים ב-4 ונחבר את תוצאת המכפלה לשאר המספר. אם נקבל מספר, שהוא כפולה של 13, המספר המקורי מתחלק ב-13.

דוגמאות:

1. $28\ (6)$ $+24$ $5(2)$ $+8$ 13
2. $1,27\ (4)$ $+16$ $14(3)$ $+12$ 26
3. $53,35\ (2)$ $+8$ $5,34(3)$ $+12$ $54(6)$ $+24$ $7(8)$ $+32$ 39

בכל הדוגמאות התקבלת כפולה של 13. לכן המספר מתחלק ב- 13.

הוכחה

מהמספר הנתון: $a=ABC=100A+10B+C$ מורידים C, אך מוסיפים $10\cdot 4C$, כלומר, מוסיפים $39C$, כפולה של 13, ואת התוצאה מחלקים ב-13.

שתי הפעולות לא משפיעות על ההתחלקות ב-13, זאת אומרת שהמספר הנתון והתוצאה של ההליך שניהם מתחלקים או אינם מתחלקים ב-13.

חלוקה ב-17

את ספרת האחדות מכפילים ב-5. את התוצאה מחסרים מיתרת המספר (ללא ספרת האחדות). אם מקבלים תוצאה 0 או כפולה של 17, המספר מתחלק ב-17.

דוגמה:

$$\begin{array}{r} 51,23\textcircled{8} \\ -\ 40 \\ \hline 5,08\textcircled{3} \\ -\ 15 \\ \hline 49\textcircled{3} \\ -\ 15 \\ \hline 34 \end{array}$$

המספר 34 הוא כפולה של 17, ולכן המספר מתחלק ב-17.

הוכחה

מהמספר הנתון: $a=\overline{ABC}=100A+10B+C$ מורידים $10\cdot 5C+C=51C$, זאת אומרת, מורידים כפולה של 17, ואת התוצאה מחלקים ב-10. שתי הפעולות אינן משפיעות על ההתחלקות ב-17.

דוגמה:

$$(51,238-51\cdot 8):10=5,083$$

חלוקה ב-19

את ספרת האחדות נכפול ב-2, ונוסיף את התוצאה ליתרת המספר (ללא ספרת האחדות). אם המספר המתקבל הוא 19 או כפולה של 19, המספר מתחלק ב-19.

דוגמאות:

1. $\begin{array}{r} 79\textcircled{8} \\ +\ 16 \\ \hline 9\textcircled{5} \\ +\ 10 \\ \hline 19 \end{array}$

2. $\begin{array}{r} 33,97\textcircled{2} \\ +\ 4 \\ \hline 3,40\textcircled{1} \\ +\ 2 \\ \hline 34\textcircled{2} \\ +\ 4 \\ \hline 3\textcircled{8} \\ +\ 16 \\ \hline 19 \end{array}$

בשתי הדוגמאות המספר שמתקבל הוא 19, ולכן המספרים מתחלקים ב-19.

חלוקה ב-23

את ספרת האחדות נכפול ב-7, ונוסיף את התוצאה ליתרת המספר (ללא ספרת האחדות). אם המספר המתקבל הוא 23 או כפולה של 23, המספר מתחלק ב-23.

דוגמאות:

1. $64\ (4) + 28 = 9(2) + 14 = 23$

2. $384{,}46\ (8) + 56 = 38{,}50(2) + 142 = 386(4) + 28 = 41(4) + 28 = 69$

בשתי הדוגמאות התקבלה כפולה של 23, ולכן המספרים מתחלקים ב-23.

סימני החלוקה של המספרים: 22,21,14 ו-16

חלוקה ב-14

כל מספר זוגי המתחלק ב-7 מתחלק ב-14.

<u>דוגמאות</u>: 3, 612, 238

חלוקה ב-21

כל מספר, המתחלק ב-3 וגם ב-7, מתחלק ב-21.

<u>דוגמאות</u>:

26,499,2,436,714

חלוקה ב-22

כל מספר זוגי המתחלק ב-11 מתחלק ב-22.

<u>דוגמאות</u>:

924, 5,346, 31,768

חלוקה ב-16

נפצל את המספר לשלושה חלקים:

חלק ראשון בעל יחידות שלמות של 400. את היתרה מפרידים לשני חלקים:

הראשון – בעל יחידות שלמות של 80 (מספר המתחלק ב-16), והשאר הוא החלק השלישי. נותר לבדוק, אם החלק השלישי (הקטן מ-80) מתחלק ב-16.

<u>דוגמאות</u>:

1. המספר 1,392 מתחלק ב-16, כי הוא מורכב מ- 1,200+160+32

2. המספר 3,888 מתחלק ב-16, כי הוא מורכב מ- 3,600+240+48

<u>הערה:</u>

ע"י שימוש במשפט מס' 12 – נקבל סימן נוסף להתחלקות ב-16:

אם $a=\overline{ABCD}$ הוא המספר, אז $r_1=10$, $r_2=4$, $r_3=8$ ו- $r_4=.....=0$. לכן המספר מתחלק ב-16, אם ורק אם $8A+4B+10C+D$ מתחלק בו, או רישום דומה, $8A+4B+\overline{CD}$.

<u>דוגמה:</u>

לגבי המספר 1,392 יש לבדוק, אם $112=92+12+8$ מתחלק ב-16. אפשר גם להמשיך לפי אותו אלגוריתם ביחס למספר 112 בעזרת המספר $16=12+1\cdot 4$.

סימן חלוקה משותף למספרים: 13,11,7 (שלושה מספרים ראשוניים עוקבים)

בגלל העובדה, ש- $7\cdot 11\cdot 13=1,001$, הרי אם נכפול מספר תלת-ספרתי $\overline{ABC}$ ב-1,001 נקבל המספר השש-ספרתי $\overline{ABCABC}$.

לכן כל המספרים מהצורה $\overline{ABCABC}$ מתחלקים גם ב-7 גם ב-11 וגם ב-13, ובמיוחד –המספר: $1,000,000-1=999,999$. תכונה זו מאפשרת החלפת מספר רב-ספרתי במספר שאינו גדול מתלת-ספרתי ומאפשרת בדיקת התחלקותו ב-7 או ב-11 או ב-13.

להדגמת ההליך משתמשים בדוגמה הבאה:

$$42,623,295=42\cdot 1,000,000+623\cdot 100+295=$$
$$=42\cdot(999,999+1)+623\cdot(1000-1)+295=$$
$$=(42\cdot 999,999+623\cdot 1001)+(42+295-623)$$

במספר השמונה-ספרתי שהוצג – החלק, שמופיע בסוגריים הראשונים, מתחלק ב-7, ב-11 וב- 13, ולכן ההתחלקות של המספר בכל אחד מהמספרים תלויה רק במספרים שבסוגריים הימניים.

מסקנה:

לקביעת ההתחלקות של מספר רב-ספרתי במספרים: 13,11,7 יש לפרקו מימין לשמאל לשלישיות (בקצה השמאלי יכול להיות מספר בעל פחות משלוש ספרות). אם ההפרש בין סכום השלישיות שבמקומות האי-זוגיים לבין סכום השלישיות שבמקומות הזוגיים מתחלק ב-7 או ב-11 או ב-13, אז גם כל המספר מתחלק בכל אחד מהם.

בדוגמה הנ"ל ערך המספר שבסוגריים הימניים שווה ל-286. המספר 286 מתחלק ב-11 וב-13, אך אינו מתחלק ב-7. לכן גם המספר המקורי מתחלק ב-11 וב-13, אך אינו מתחלק ב-7.

מפלאי ההתחלקות!

נתונים ארבעת המספרים הבאים:

4,753,869,120	2,438,195,760
4,876,391,520	3,785,942,160

ארבעת המספרים הללו הם בני עשר ספרות, כל הספרות מ-0 ועד 9, כשכל ספרה מופיעה פעם אחת.
אפשר לבדוק אם כל אחד מארבעת המספרים מתחלק בכל אחד מהמספרים מ-2 ועד 18 (כולל)!

משימות ותרגילים להוכחה או לפתרון באופן עצמאי

1. הוכח:
   א. $D(a,b,c) = D(D(a,b),c)$
   ב. $K(a,b,c) = K(K(a,b),c)$
2. הוכח, שעבור כל n טבעי מתקיים: $D(n,n+1,n+2) = 1$
3. הוכח, שעבור כל n טבעי – ערך הביטוי $K(n,n+1,n+2)$ שווה ל- $n\cdot(n+1)\cdot(n+2)$ או ל- $\frac{n\cdot(n+1)\cdot(n+2)}{2}$
4. הוכח, ש- $D(2n,2n+2) = 2$
5. הוכח, ש- $D(a\cdot b, b\cdot c, c\cdot a)$ מתחלק ב- $D(a,b,c)$
6. הוכח, שאם b ו-a מספרים זרים, אז גם a ו-$a+b$ מספרים זרים.
7. הוכח, שאם מספר דו-ספרתי מתחלק ב-7, אז גם המספר הדו-ספרתי, הכתוב בסדר ספרות הפוך ובתוספת ספרת העשרות של המספר הנתון, יתחלק ב-7.
8. על סמך סימני ההתחלקות – קבע, אם המספר 15,785 מתחלק ב-35.
9. על סמך הידע, שנרכש בנושא ההתחלקות קְבַע את סימני ההתחלקות של המספרים: 37,31,30,29,28,27,26.
10. הוכח, או נמק מילולית:
    א. $10^n + 2$ מתחלק ב-3 עבור כל n טבעי.
    ב. $10^n + 17$ מתחלק ב-9 עבור כל n טבעי.
    ג. המכפלה של שני מספרים זוגיים עוקבים מתחלקת ב-8.
    ד. המכפלה של שלושה מספרים עוקבים מתחלקת ב-6.
    ה. המכפלה של ארבעה מספרים עוקבים מתחלקת ב-: 24,12,8,6,3,2.
11. א. $\overline{AAA}$ הוא מספר תלת-ספרתי.
    באיזה מספר הוא חייב להתחלק?

ב. אם נעלה את המספר $\overline{AAA}$ בריבוע, באיזה מספר הוא חייב להתחלק?

12. המספר a מתחלק ב-5, והמספר b מתחלק ב-7.
באיזה מספר יהא הביטוי: $(a+b)^2-(a^2+b^2)$ חייב להתחלק?

13. בכמה מספרים מתחלקת המכפלה של שני מספרים ראשוניים?

14. A,B,C ו-D הם מספרים ראשוניים גדולים מ-2.
באיזה מספר יהא הביטוי $(A+B)\cdot(C+D)$ חייב להתחלק?

15. $\overline{AB}$ הוא מספר דו -ספרתי המתחלק ב-9.
הוכח, כי גם המספר הארבע- ספרתי $\overline{ABBA}$ חייב להתחלק ב-9.

16. נתון, שספרת האחדות של המספר x הוא 5, ונתון, שהקשר בין x ל-y הוא $y=x^2-5$.
הוכח, שהמכפלה $x\cdot y$ מתחלקת ב-100.

17. A,B, ו-C הן ספרות השונות זו מזו. $\overline{ABC}$ הוא מספר תלת-ספרתי המתחלק ב-4. כמו-כן נתון: $B=2$ ו- $A=2C$. הוכח, שהמספר $\overline{ABC}$ מתחלק ב-103.

18. מכפלת המספרים התלת-ספרתיים $\overline{ABC}$ ו- $\overline{DBA}$ הוא המספר החמש-ספרתי $\overline{FBGBA}$.
ידוע, כי C הוא מספר אי-זוגי, ואילו A זוגי.
הוכח, שאם מחסירים 1 מהמספר התלת- ספרתי $\overline{FGC}$, מתקבל מספר המתחלק ב-10.

19. a הוא מספר המתחלק ב-3.
הוכח, שהביטוי $a\cdot(a+3)$ חייב להתחלק ב-18?

20. מצא מספר תלת-ספרתי המתחלק ב-11, אם ידוע,שכאשר הופכים את סדר ספרותיו, מתקבל מספר הגדול ממנו ב-297 (הערה: מתקבלים כמה מספרים!).

ביבליוגרפיה

1. בוחשטב, א' (1966). **תורת המספרים.** מוסקבה.
2. זבלו, ס', קוסטרציוק, ב', חצת, ב' (1980). **אלגברה ותורת המספרים.** כרקבי, מוסקבה.
3. ליבוביץ, ד' (1976). **אשנב למתמטיקה,** חלקים 11-12, רמת אביב, האוניברסיטה הפתוחה.
4. פרנקל, א' (1956). מבוא למתמטיקה – בעיות ושיטות מן המתמטיקה החדישה, כרך 1, תל אביב.
5. רוזן, א' (1995). סימני התחלקות. **אתגר גליונות מתמטיקה,** גיליון מס' 34-35, עמודים 30-32, הפקולטות למתמטיקה – הטכניון ומכון ויצמן.

משה סטופל, שלמה חריר

ועוד על מספרי סדרת פיבונצ'י

תקציר

סדרת מספרי פיבונצ'י היא רבת פנים ויופי ומופיעה במגוון רחב של מקומות: בהתרבות בעלי-חיים, בצמחים ובעצים, באומנות ובארכיטקטורה.

פרט לכך, ישנם בסדרה יחסי מספרים מרתקים, שמעוררים עניין בקרב המתמטיקאים.

מתברר, שמספר האפשרויות לרדת קבוצה של מדרגות ע"י ירידה של מדרגה אחר מדרגה, או שתי מדרגות בבת-אחת, ואף שלוש מדרגות בבת-אחת הוא שמהווה את סדרת פיבונצ'י.

חישוב האפשרויות לרדת קבוצה מסוימת של מדרגות – הוצג בעזרת חישובים קומבינטוריים, והובאה הכללה למקרה של n מדרגות.

הקדמה

סדרת המספרים ...0,1,1,2,3,5,8,13,21,34 נקראת על שמו של פיבונצ'י.

פיבונצ'י, מתמטיקאי בעל שיעור קומה, נולד בפיזה שבאיטליה, וחי בתקופת ימי הביניים (1170-1250). עיקר עיסוקו היה בתחום תורת המספרים, ובפעילותו במדינות המערב הוא קידם את שיטות האריתמטיקה והאלגברה של העולם המוסלמי. חשוב לציין את תרומתו לחדירת הספרות המקובלת כיום, הספרות ההודיות-ערביות, שהחליפו את הספרות הרומיות.

בעת התמודדותו עם חידת הִתְרַבּוּת הארנבים, כפי שמתוארת בספרו "ספר האבקוס" (Liber Abaci שפורסם בְּ-1202), גילה פיבונצ'י את הסדרה, הנקראת על שמו.

בשנות ה-70 של המאה ה-19, מאות שנים אחר תקופתו של פיבונצ'י, התגלו בטבע דוגמאות רבות לסדרה פיבונצ'י (1-3):

בוטניקאים גילו, שתבנית ניצני העלים על גבעולים מסוימים – זהה לסדרה של פיבונצ'י. הספירלות של הגרעינים שבראש החמנייה מציגים מספרים אלו, וכן – עלי-הכותרת של הארטישוק והקליפות של האננס, האיצטרובלים של עצי האורן.

תארנים: *סדרת פיבונצ'י, סדרות מספרים.*

מילות מפתח: *סדרת פיבונצ'י, סדרות מספרים.*

את מספרי פיבונצ'י אפשר לראות על קלידי הפסנתר: אוקטבה מורכבת מ-5 קלידים שחורים (בקבוצות של 2 ו-3) ו-8 קלידים לבנים, סה"כ 13. כל המספרים הללו הם מספרי פיבונצ'י.

בתלמוד, שקדם מאות שנים לתקופתו של פיבונצ'י, מופיעה במסכת בבא בתרא, דף פ' עמוד א', סוגיה, הקשורה לפריון השנתי של היונים:

"הלוקח פירות שובך מחברו – מפריח בריכה ראשונה". ביאור המקור: אדם, הקונה מחברו את הגוזלות שיוולדו (פירות השובך) במשך השנה מהשובך – "מפריח בריכה ראשונה", כלומר, הלוקח משאיר למוכר את הזוג הראשון, שנולד לאחר המכירה, כדי שהזוג הראשון שנולד יהיה צוות להורים (התור והיונה), שאם לא כן תברח האם עם בן-זוגה, ואז אין קיום לשובך כלל וכלל.

בהסתמך על פירוש הרשב"ם ובעלי-התוספות וכן ממידע מקצועי, שהתקבל ממגדל יוני דואר – מתברר, שמספרי פיבונצ'י מתקבלים בכל ענפי עץ הרבייה של היונים לפי חודשים (דור ההורים, דור הבנים, דור הנכדים וכו') (4), כלומר, סדרת פיבונצ'י איננה רק סדרה תיאורטית, אלא, סדרה יישומית בפריון היונים כתלות בחודשים. למעשה, בעיית פריון היונים דומה במידה רבה לבעיית התרבות הארנבות, שבה עסק פיבונצ'י.

סדרת פיבונצ'י מוגדרת בעזרת כלל-נסיגה, אשר לפיו כל איבר בסדרה הוא סכום שני איברים שקדמו לו, דהיינו:

$$\begin{cases} a_{n+2} = a_{n+1} + a_n \\ a_1 = 1 \quad , \quad a_2 = 1 \end{cases}$$ (השלמת ראשית הסדרה נעשית על-ידי הרישום $a_0 = 0$)

הנוסחה המפורשת לאיבר הכללי של הסדרה היא,

$$a_n = \frac{\left(\frac{1+\sqrt{5}}{2}\right)^n - \left(\frac{1-\sqrt{5}}{2}\right)^n}{\sqrt{5}}$$

לעומת זאת, הנוסחה לסיכום של איברי הסדרה היא:

$$S_n = a_{n+2} - 1$$

בסדרת מספרי פיבונצ'י ישנם יחסי מספרים מרתקים:

1. סכום הריבועים של כל שני מספרי פיבונצ'י עוקבים הוא תמיד מספר פיבונצ'י אחר.
2. ריבועו של כל איבר בסדרת פיבונצ'י נבדל ב-1 ממכפלת האיברים שמשני צדדיו, כלומר מתקיים הקשר הבא:

$$a_{n-1} \cdot a_{n+1} - a_n^{\,2} = (-1)^n$$

3. הסכום של כל עשרת מספרי פיבונצ'י עוקבים הוא תמיד מספר המתחלק ב-11.
4. כל מספר שלישי מתחילת הסדרה הוא מספר זוגי, וכך כל מספר רביעי הוא כפולה של 3, וכל מספר חמישי הוא כפולה של 5.

5. ספרת הָאֲחָדוֹת של איבר בסדרה – חוזרת על עצמה במחזור של 60 איברים:

אם f(n) הוא מספר פיבונצ'י במקום ה- n – י בסדרה והוא בעל ספרת אֲחָדוֹת a, אז גם למספר f(n+60k), כאשר k הוא מספר טבעי, תהיה אותה ספרת אחדות a.

שתי הספרות האחרונות חוזרות על עצמן במחזוריות של 300 איברים. שלוש הספרות האחרונות חוזרות על עצמן במחזוריות של 1500 איברים.

6. סכום מספר אי-זוגי של מכפלות זוגות פיבונצ'י עוקבים מתחילת הסדרה – שווה לריבוע מספר פיבונצ'י האחרון בסדרה, כפי שנראה בדוגמה הבאה:

$$1\cdot 1+1\cdot 2+2\cdot 3+3\cdot 5+5\cdot 8+8\cdot 13+13\cdot 21=21^2$$

7. המכפלה של שני מספרי פיבונצ'י עוקבים, שווה לסכום הריבועים של כל מספרי פיבונצ'י עד כולל המספר הקטן של בני הזוג.
התכונה נראת בסכמה הבאה

$$1^2=1\cdot 1$$
$$1^2+1^2=1\cdot 2$$
$$1^2+1^2+2^2=2\cdot 3$$
$$1^2+1^2+2^2+3^2=3\cdot 5$$
$$1^2+1^2+2^2+3^2+5^2=5\cdot 8$$
$$1^2+1^2+2^2+3^2+5^2+8^2=8\cdot 13$$

8. בסדרה של כל ארבעה מספרי פיבונצ'י עוקבים a,b,c,d, שלושת המספרים $ad,(2\cdot b\cdot c),(c^2+d^2)$, הם שְׁלשָׁה פיתגורית:

לדוגמה: $8,13,21,34 \Rightarrow (8\cdot 34)^2+(2\cdot 13\cdot 21)^2=(13+21^2)^2$

את התכונה הבאה גילה המתמטיקאי המפורסם, צ'רלס ריין.

אפשר למצוא בסדרה מספר תכונות נוספות:

הגבול של המנה $\lim_{n\to\infty}\frac{a_{n+1}}{a_n}$ הוא מספר, שערכו בקרוב 1.618.

ערך זה קרוב מאוד לערך של $\frac{1+\sqrt{5}}{2}$, המוגדר כמספר הזהב, (או יחס – הזהה), שהוא הפתרון החיובי של המשוואה הריבועית $X^2-X-1=0$.

נוהגים לסמן את מספר הזהב – באות יוונית Φ – פי (פי רפה). ממספר הזהב נגזר גם מלבן הזהב, ר"ל המלבן, אשר בזמן, שחותכים ממנו ריבוע, נותר מלבן, אשר בו היחס בין אורכו לרוחבו שווה ליחס שבין האורך לרוחב של המלבן המקורי. מלבן הזהב, הוא הצורה המלבנית הפופולרית ביותר באומנות ובארכיטקטורה (5-6).

מחקרים הראו, שאנשים מתרבויות שונות מעדיפים אותו על פני מלבנים בעלי יחס צלעות שונות.

אפשר להבחין בכוחו של יחס הזהב ביצירות-מופת כמו הפירמידות המצריות והפרתנון באתונה ובחפצים יומיומיים. מדהים לגלות, עד כמה שולט יחס-הזהב בעולמנו:

כשעורכים מדידות בין חלקי הפנים שלנו, בין חלקים שונים בגופנו ואפילו במדידת האצבעות, נמצא קרבה ליחס-הזהב.

עיוות ביחס-הזהב משמש קריקטוריסטים: בעזרת העיוות הם מדגישים תווי-הפנים ואופי, שהם מעוניינים להדגיש בקריקטורות שהם מציירים (7).

יחס-הזהב הוא היחס שבין אורך השוק לאורך הבסיס במשולש ש"ש, שזווית-הראש שלו היא 360 (8).

גם בפרדוקס של לואיס קרול (9), אשר בו, מתקבל לכאורה ש-64=65 על-ידי חלוקת שטח ריבוע 8X8 סמ"ר לשני טרפזים ולשני משולשים, "מככבים" מספרי סדרת פיבונצ'י 3,5,8,13. בעזרת תכונה מספר 2 שהוזכרה – אפשר להרחיב את הפרדוקס של לואיס קרול לכל בחירה של שלושה איברים עוקבים מסדרת פיבונצ'י.

כשמצמידים זה לזה לפי הגודל ריבועים, שצלעותיהם מהווים מספרי פיבונצ'י – מתקבלת ספירלה, המורכבת מכעין מלבנים בעלי צלעות של יחס זהב (11-10).

ראוי לציין, שהחזקות של מספר הזהב Φ^2 יכולות להירשם כולן כתבניות לינאריות ב-Φ, כאשר המקדמים של Φ מהווים סדרת פיבונצ'י, והמקדמים החופשיים מהווים גם הם סדרת פיבונצ'י (11-10).

קיימת אגודת פיבונצ'י, שמטרתה – לגלות תכונות חדשות בסדרה. כל שלושה חודשים יוצא לאור כתב-עת מתמטי, המוקדש אך ורק לחידושים האחרונים שמצאו בסדרה זו (לדוגמה מראי המקומות 3-1). מקורות נוספים לידע על נפלאותיה של סדרת פיבונצ'י – ניתן למצוא ב-(16-12).

במסגרת מאמר זה תוצג ירידה במדרגות – כסדרת פיבונצ'י כשהפרמטרים יהיו: מספר המדרגות וסוג הצעדים – ירידה של מדרגה אחת, ירידה של שתי מדרגות בבת-אחת, ירידה של שלוש מדרגות בבת-אחת ושילוב בין שלושת סוגי הירידות.

תחילה תובא המשימה למספר קטן של מדרגות, ובהמשך היא תורחב לפתרון כללי.

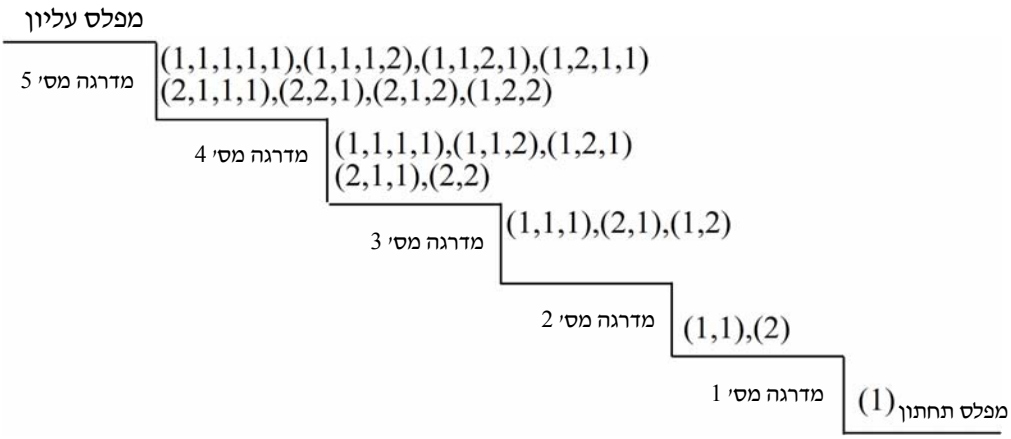
פיבונצ'י במורד המדרגות

הצגת המשימה:

רד 5 מדרגות, כאשר הירידה אפשרית מדרגה- מדרגה או 2 מדרגות בבת אחת.

מהו המספר הכולל של האפשרויות לרדת את המדרגות?

<u>סה"כ אפשרויות לרדת מכל מדרגה</u>



ממדרגה מס' 1 אפשר לרדת באפשרות אחת- כמתואר במפלס המדרגה, וכך מוצגים סוגי הירידות האפשריות גם לגבי שאר המדרגות.

ממדרגה מס' 2 אפשר לרדת ב-2 אפשרויות.

ממדרגה מס' 3 אפשר לרדת ב-3 אפשרויות.

ממדרגה מס' 4 אפשר לרדת ב-5 אפשרויות.

ממדרגה מס' 5 אפשר לרדת ב-8 אפשרויות.

מספר האפשרויות לרדת מכל מדרגה מתואר על-ידי הסדרה: 0,1,2,3,5,8 (המספר 0 מתאר את המפלס התחתון). השוני היחידי מסדרת פיבונצ'י מתבטא בכך שסדרת האפשרויות לרדת את המדרגות מתחילה ב-0,1,2, ואילו סדרת פיבונצ'י מתחילה ב-0,1,1,2. לעומת זאת, ההמשך הוא זהה.

נטפל במקרה, שגרם המגרדות מכיל 10 מדרגות, ונְחַשֵּׁב מתמטית את מספר האפשרויות לרדת ממדרגה זו בלבד – למפלס התחתון.

מספר האפשרויות נקבע לפי הרכב הדילוגים (מדרגה אחת או שתיים בבת אחת).

הרכב הדילוגים הוא כדלקמן:

(2,2,2,2,2) – 5 דילוגים של 2 מדרגות.

(2,2,2,2,1,1) – 4 דילוגים של 2 מדרגות, ו-2 דילוגים של מדרגה אחת.

(2,2,2,1,1,1,1) – 3 דילוגים של 2 מדרגות, ו-4 דילוגים של מדרגה אחת.

(2,2,1,1,1,1,1,1) – 2 דילוגים של 2 מדרגות, ו-6 דילוגים של מדרגה אחת.

(2,1,1,1,1,1,1,1) – דילוג אחד של 2 מדרגות, ו-8 דילוגים של מדרגה אחת.

(1,1,1,1,1,1,1,1,1,1) – 10 דילוגים של מדרגה אחת.

חישוב האפשרויות לרדת ממדרגה זו למפלס התחתון מתבצע בעזרת הנוסחה לתמורות עם אלמנטים זהים – בהתאם להרכב הדילוגים.

$$P(5,0)+P(4,2)+P(3,4)+P(2,6)+P(1,8)+P(0,10)=$$

$$=\frac{5!}{5!\cdot 0!}+\frac{6!}{4!\cdot 2!}+\frac{7!}{3!\cdot 4!}+\frac{8!}{2!\cdot 6!}+\frac{9!}{1!\cdot 8!}+\frac{10!}{0!\cdot 10!}=1+15+35+28+9+1=89$$

יש לשים לב, שסדרת המספרים שבמונה, שהעצרת מופעלת עליהם, סדרה חשבונית (5,6,7,8,9,10), ואילו במכנה ישנן שתי סדרות חשבוניות (5,4,3,2,1,0 ו-0,2,4,6,8,10).

בסימון מתמטי מקובל – מספר האפשרויות לרדת ממדרגה 10 למפלס התחתון הוא

$$C_5^0+C_6^2+C_7^4+C_8^6+C_9^8+C_{10}^{10}$$

באותו אופן, מספר האפשרויות לרדת ממדרגה מס׳ 9 למפלס התחתון הוא

$$C_5^1+C_6^3+C_7^5+C_8^7+C_9^9$$

באופן כללי מספר האפשרויות לרדת משלוש מדרגות רצופות, שמספרן הסידורי הוא $2n+2$, $2n+1$ ו- $2n$, הוא כדלקמן:

מהמדרגה שמספרה $2n+2$,	C_{2n+2}^{2n+2}	$+C_{2n+1}^{2n}$	$+\ldots$	$+C_{n+4}^{6}$	$+C_{n+3}^{4}$	$+C_{n+2}^{2}$	C_{n+1}^{0}
מהמדרגה שמספרה $2n+1$	$+C_{2n+1}^{2n+1}$	$+C_{2n}^{2n-1}$	$+\ldots$	$+C_{n+3}^{5`}$	$+C_{n+2}^{3}$	C_{n+1}^{1}	
מהמדרגה שמספרה $2n$		$+C_{2n}^{2n}$	$\ldots+$	$+C_{n+3}^{6}$	$+C_{n+2}^{4}$	$+C_{n+1}^{2}$	C_n^0

+

אנו רואים, שמספר האפשרויות לרדת מהמדרגה, שמספרה הסידורי $2n+2$, הוא סכום האפשרויות לרדת משתי המדרגות שמתחתיה, שמספריהן הסידוריים; $2n+1$ ו-$2n$, וזאת – לפי הקשרים בין הקבועים הקומבינטוריים:

$$C_n^0=C_n^n=1,\qquad C_n^k=C_{n-1}^{k-1}+C_{n-1}^k$$

תכונה זו מאפיינת את תכונת סדרת פיבונצ׳י.

המסקנה היא, שמספר האפשרויות לרדת מהמדרגה ה-n-ית היא a_n – האיבר הכללי בסדרת פיבונצ׳י. כדי לחשב את ערכו של a_n עבור ערכים גדולים של n, נוח להשתמש בנוסחה, אשר בה a_n מבוטא באמצעות יחס הזהב Φ

$$a_n = \frac{\Phi^n - (1-\Phi)^n}{\sqrt{5}}$$

ערכו של הביטוי $(1-\Phi)^n / \sqrt{5}$ עבור ערכים גדולים של n שואף לאפס, ולכן נוכל לחשב את a_n ביתר קלות – כערך המעוגל לשלמים של הביטוי $\Phi^n / \sqrt{5}$.

לדוגמה:

מספר האפשרויות לרדת מהמדרגה ה-36 (קומה ב' או ג' של בית) היא $a_{36} = \Phi^{36} / \sqrt{5} = 14{,}930{,}352$.

לרדת גם שלוש מדרגות בבת-אחת.

מספר האפשרויות לרדת במורד של 7 מדרגות בשילוב של ירידת מדרגה אחת של שתי מדרגות ושל שלוש מדרגות בבת - אחת (לארוך רגליים) מוצגות מדרגה – מדרגה להלן:

מספר האפשרויות לרדת מכל אחת מהמדרגות

ממדרגה מס' 1 – אפשרות אחת: (1)

ממדרגה מס' 2 – 2 אפשרויות: (1,1),(2)

ממדרגה מס' 3 – 4 אפשרויות: (1,1,1),(1,2),(2,1),(3)

ממדרגה מס' 4 – 7 אפשרויות: (1,1,1,1),(1,1,2),(1,2,1),(2,1,1),(2,2),(1,3),(3,1)

ממדרגה מס' 5 – 13 אפשרויות (1,1,1,1,1),(1,1,1,2),(1,1,2,1),
(1,2,1,1),(2,1,1,1),(1,2,2),(2,1,2),
(2,2,1),(1,1,3),(1,3,1),(3,1,1),(2,3),(3,2)

ממדרגה מס' 6 – 24 אפשרויות (החישוב בעזרת הנוסחה לתמורות עם אלמנטים זהים).

ממדרגה מס' 7 – 44 אפשרויות.

מכאן שסדרת האפשרויות לרדת מכל אחת מ-7 המדרגות היא: 1,2,4,7,13,24,44

מספר האפשרויות לרדת ממדרגה מסוימת היא סכום האפשרויות לרדת מכל אחת משלוש המדרגות שמתחתיה. כלומר, מתקבלת סדרת נסיגה, אשר בה

$$\begin{cases} a_1 = 1, \quad a_2 = 2, \quad a_3 = 4 \\ a_{n+3} = a_{n+2} + a_{n+1} + a_n \end{cases}$$

חישוב מספר האפשרויות לרדת ממדרגה מס' 10 על-ידי שילוב של ירידת מדרגה אחת, שתיים ושלוש מדרגות בבת אחת הוא כדקלמן:

מספר האפשרויות	הרכב הדילוגים
$P(0,10)=\frac{10!}{0!10!}=1$	(1,1,1,1,1,1,1,1,1,1)
$P(1,8)=\frac{9!}{1!8!}=9$	(2,1,1,1,1,1,1,1,1)
$P(2,6)=\frac{8!}{2!6!}=28$	(2,2,1,1,1,1,1,1)
$P(3,4)=\frac{7!}{3!4!}=35$	(2,2,2,1,1,1,1)
$P(4,2)=\frac{6!}{4!2!}=15$	(2,2,2,2,1,1)
$P(5,0)=\frac{5!}{5!0!}=1$	(2,2,2,2,2)
$P(1,7)=\frac{8!}{1!7!}=8$	(3,1,1,1,1,1,1,1)
$P(2,4)=\frac{6!}{2!4!}=15$	(3,3,1,1,1,1)
$P(3,1)=\frac{4!}{3!1!}=4$	(3,3,3,1)
$P(2,2)=\frac{4!}{2!2!}=6$	(3,3,2,2)
$P(2,1,2)=\frac{5!}{2!1!2!}=30$	(3,3,2,1,1)
$P(1,3,1)=\frac{5!}{1!3!1!}=20$	(3,2,2,2,1)
$P(1,2,3)=\frac{6!}{1!2!3!}=60$	(3,2,2,1,1,1)
$P(1,1,5)=\frac{7!}{1!1!5!}=42$	(3,2,1,1,1,1,1)

סה"כ האפשרויות 274, וזה המשך טבעי לסדרה בהתאם לכלל הנסיגה שצוין.

מספר המדרגה	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
מספר האפשרויות	274	149	81	44	24	13	7	4	2	1

הכללה

מצד אחד, השימוש בידע קומבינטורי לחישוב מספר האפשרויות לרדת למפלס התחתון מהקומה ה-nית, מצביע על חשיבותו של ענף הקומבינטוריקה בהתמודדות עם משימות מתמטיות שונות, אך מצד שני, ניתן היה לאורך כל המשימה לוותר עליו. הא כיצד?

לפנינו הדגמת יופיה ועושרה של המתמטיקה.

מהמדרגה ה-nית (כאשר $n>2$) אפשר לרדת בשתי צורות: לרדת מדרגה אחת אל המדרגה שמספרה n-1, וממנה – לרדת למפלס התחתון, או לרדת את המדרגה שמספרה n-2, וממנה – להמשיך לרדת למפלס התחתון, כלומר, מספר האפשרויות לרדת מהמדרגה ה-nית, שווה למספר האפשרויות לרדת במדרגה שמספרה n-2 ועוד מספר האפשרויות לרדת מהמדרגה שמספרה n-1, כלומר, קיימת כאן סדרת פיבונצ'י, אשר בה כל איבר הוא סכום שני באיברים הקודמים לו.

אותו הסבר קיים לגבי ירידה, הכוללת אפשרות של דילוג של 3 מדרגות בבת-אחת.

ביבליוגרפיה

1. Basim, S.L. in **Fibonacci Quarterly, Vol. 1** (1963), pp. 53-57.
2. Brousseau, A, Fibonacci statistics, in **Conifers, The Fibonacci Quarterly, Vol. 7,** pp. 525-532.
3. Onderdonk, P.B., Pineapples and Fibonacci Numbers, **Fibonacci Quarterly, Vol. 8,** pp. 507-508.
4. חריר, ש' (1997). **שילוב בעיות תלמודיות מתמטיות בהוראה,** עבודת דוקטורט, המחלקה להוראת המדעים והטכנולוגיה, חיפה, הטכניון.
5. בלס, ג' (1990). חתך הזהב האומנות, **מחשבות, 59,** עמ' 36-45.
6. ברגמיני, ד' (1970). **מתמטיקה,** הספרייה המדעית של לייף, עמ' 90-97.
7. אוברמן, ג'. **ההיסטוריה של המתמטיקה.** באתר האינטרנט "תופסים גלים" http://math.galim.org.il
8. חריר, ש', סטופל, מ' (2006). בניות הנדסיות שונות, **"שאנן" כתב עת רב תחומי לעיון ומחקר,** חיפה.
9. בירנבוים, ע' (1997). **מספר חזק,** עמ' 71, תל-אביב, תמר.
10. Runion, G**., The Golden Section Date Seymour,** 1990.
11. ליבה, ע' (1997). חתך הזהב, **על"ה, 18,** עמ' 51-57.
12. שישא, א' (1977), **מתמטיקה ומתמטיקאים**. תל-אביב, מסדה.
13. דוזורצ'ב, י' (1995). **תכנים היסטוריים לשילוב בהוראת המתמטיקה.** חיפה, הטכניון, קשר חם המחלקה להוראת הטכנולוגיה והמדעים.
14. *http://www-history.mcs.st-and.ac.uk/history*
15. ארבל, ב' (תשס"ה 2005). **קיצור תולדות המתמטיקה.** תל-אביב, מופ"ת.

אורלי שפירא-לשצ׳ינסקי

בחינה מחדש של מושג ההלימה בקרב מורים: האם אפקטיביות ההנחיה מחייבת הלימה בין סגנון ההנחיה ובין תרבות הצוות?

תקציר

מחקר זה עוסק בזיהוי הקשרים שבין סגנונות ההנחיה ותרבות הצוות ובין השפעתם של קשרים אלה על אפקטיביות ההנחיה:

המחקר מבוסס על מדגם של 169 מורים מ-22 חט״ב של רשת חינוכית טכנולוגית-מדעית בישראל.

נבדקו ארבעה סגנונות-הנחיה: תמיכה, ניהול, גירוי אמוציונלי ומתן משמעות.

תרבות הצוות אופיינה על-ידי ארבעה ממדי תרבות צוות שונים: צוותית, חדשנית, היררכית ומשימתית.

אפקטיביות ההנחיה הוגדרה על-ידי דיווח המורִים לגבי רמת אפקטיביות ההשתלמות ולגבי תחושת המסוגלות העצמית שלהם.

ניתוח הנתונים נעשה ברמה האישית – תוך התחשבות בהשפעת הצוות.

ממצאי המחקר הראו, כי מתן משמעות השפיע על תפיסת אפקטיביות ההנחיה בכל תרבויות הצוות הנבדקות.

בניגוד למשוער, הלימה (fit) בין סגנון הנחיה לבין תרבות צוות – לא תרמה או תרמה באופן הפוך לתפיסת אפקטיביות ההנחיה.

נראה, שבניגוד לגישות המצדדות בהלימה – סגנון ההנחיה, התואם את מאפייני תרבות הצוות, אינו תורם משמעותית לתפיסת אפקטיביות ההנחיה.

תארנים: *אורלי שפירא-לשצ׳ינסקי. הטמעת מדע וטכנולוגיה, מורים למדע וטכנולוגיה, גישת S.T.S, בי״ס, תרבות צוותים, תרבות חדשנית, תרבות משימתית, תרבות היררכית, גירוי אמוציונלי, ניהול, תמיכה, מתן משמעות.*

מילות מפתח: *תרבות צוות, סגנונות הנחיה, אפקטיביות השתלמות, אפקטיביות הנחיה, מסוגלות עצמית.*

מאמר זה נכתב על בסיס עבודת התזה ״השפעת סגנון הנחייה ותרבות הצוות על אפקטיביות ההנחיה בקרב מורי מדע וטכנולוגיה״ בהנחיתה של ד״ר זהבה רוזנבלט, הפקולטה לחינוך, אוניברסיטת חיפה.

מחקרים רבים נערכו על הקשרים שבין סגנונות ההנחיה לבין אפקטיביות ההנחיה. מתוך מחקרים אלו רק מעטים חקרו את ההלימה – ההתאמה שבין סגנונות הנחיה לבין תרבות הצוות וקשרם לאפקטיביות ההנחיה. מתוך המחקרים המעטים, אשר דנו בתרבות הצוות – רובם צידדו בגישת ההלימה שבין סגנונות ההנחיה לבין ממדי תרבות הצוות השונים לצורך הנחיה אפקטיבית. לדוגמה, לצוות, המאופיין בתרבות משימתית – יתאים מנחה בעל סגנון הנחיה ניהולי, ואילו לצוות המאופיין בתרבות צוותית – יתאים מנחה בעל סגנון הנחיה תומך (Schein, 1985; Hooijberg & Petrrock, 1993).

ייחודו של המחקר הנוכחי מתבטא בבחינת הגישה הראויה להנחיה אפקטיבית: האם גישת ההלימה שבין סגנונות ההנחיה לבין ממדי תרבות הצוות השונים – תתרום לאפקטיביות ההנחיה או שמא הלימה כזאת לא תתרום או אף תתרום באופן הפוך לאפקטיביות ההנחיה?

הקשרים שבין סגנונות הנחיה לבין אפקטיביות ההנחיה

אחת הדרכים לחקור הנחיה היא באמצעות סגנונות ההנחיה השונים של המנחים.

מחקרם של ליברמן, ילום ומילס (Lieberman, Miles, Yalom 1973) הראה, כי ניתן לאפיין את פעילות המנחה בארבעה סגנונות בסיסיים:

1. סגנון גירוי אמוציונלי (Emotional stimulation) – המדגיש אתגור, עימות וחשיפת רגשות.
2. סגנון תמיכה (Caring) – מתייחס לקבלה, להבנה, להענקת חום ולתמיכה בחברי הקבוצה.
3. סגנון מתן משמעות (Meaning attribution) – מתייחס להמשגת רעיונות, לשיקוף ולמתן הסברים לחברי הקבוצה.
4. סגנון פונקצית ניהול (Executive function) – מדגיש קביעת מסגרות עבודה, ארגון וכיוון חברי הקבוצה.

אחד מממצאי מחקרם היה, שסגנון ההנחיה האפקטיבי ביותר התאפשר ע"י מנחים בעלי רמה גבוהה מאוד של מתן משמעות, בעלי רמה גבוהה בתמיכה ובעלי רמה בינונית של גירוי אמוציונלי ופונקצית ניהול.

הקשרים שבין סגנונות הנחיה לבין ממדי תרבות הצוות השונים

אחת הביקורות המשמעותיות כנגד מחקרם של ליברמן ועמיתיו (Lieberman et al., 1973) הייתה כנגד ההתעלמות המוחלטת מההשפעה הפוטנציאלית של תרבות המוּנְחים. לפיכך, המחקר הנוכחי בדק את הקשר שבין סגנונות-ההנחיה לבין תרבות המוּנְחים.

המושג תרבות צוות במחקר זה נלקח מתוך מודל הערכים המתחרים (Quinn, 1988). לפי מודל זה, ארגון פועל בארבעה דפוסי מערכות ערכים על פני שני צירים: ציר אופקי וציר אנכי. הציר האופקי הוא בעל מיקוד ארגוני: ציר זה נע ממיקוד פנימי (התמקדות בדאגה לרווחת העובד) – עד מיקוד חיצוני (התמקדות בסביבה ובלקוחות). הציר האנכי מתייחס למבנה הארגוני: ציר זה נע בטווח מגמישות (יכולת להתאים את הארגון לשינויים) עד שליטה (ערכים ניהוליים של יציבות). על בסיס חיתוך צירים אלו גובשו ארבעת הממדים של תרבות הצוות:

א. *תרבות צוותית (Clan)* – הדגש הוא בקבוצה ובשיתופיות בקבלת החלטות.
ב. *תרבות חדשנית (Adhocracy)* – הדגש הוא בחדשנות וביצירתיות.

ג. *תרבות היררכית (Hierarchy)* – הדגש הוא בכללים, ביציבות ובתהליכים מסודרים של קבלת החלטות.

ד. *תרבות משימתית (Market)* – הדגש הוא בפריון, ביעילות וברווח – תוך תכנון וניהול לפי יעדים.

תאוריַת הערכים המתחרים נקראת כך, משום שהקריטריונים נראים מלכתחילה כנושאים מידע סותר. בפועל נמצא, כי ארגונים מאופיינים בשילוב של ערכים מתחרים.

הקשרים שבין סגנונות הנחיה וממדי תרבות הצוות השונים לבין אפקטיביות ההנחיה

מחקרים רבים מאשרים, שיש הלימה בין סגנונות ההנחיה של המנחה וממדי תרבות הצוות השונים לבין אפקטיביות ההנחיה. במחקרם של ג'נג ואוולִיו (Jung & Avolio, 1999) הופעלו על סטודנטים באופן מניפולטיבי שני סגנונות מנהיגות:

א. סגנון ביצועי-ניהולי, השם דגש בהשגת מטרות.

ב. סגנון אישי, השם דגש ביצירת קשרים עם העובדים.

סגנונות אלה הופעלו בתנאים, שאפשרו פעילות בעלת אופי קבוצתי, ובתנאים, שאפשרו פעילות בעלת אופי אינדיבידואלי. התוצאות הראו, כי סטודנטים, שעבדו באופן קבוצתי, יזמו יותר רעיונות, כשפעלו עם מנהיג אישי, התומך בסגנון מנהיגותו באופן פעילותם הקבוצתית. לעומת זאת, סטודנטים, שעבדו באופן אינדיבידואלי, יזמו יותר רעיונות, כשפעלו עם מנהיג ביצועי, אשר סגנון הנהגתו הולם את אופן פעילותם האינדיבידואלית.

במספר מחקרים השוואתיים – נמצא, כי בתרבויות אינדיבידואליסטיות מונָעים העובדים בעיקר מהרצון לספק את צורכיהם ואת מטרותיהם האישיות. בתרבויות כאלה מושגת מידה מרבית של מוטיבציה באמצעות מנהיג, הנוקט שיטת תגמולים אישיים – תוך הדגשת הישגים אישיים. לעומת זאת, עובדי ארגונים בתרבויות קולקטיביסטיות (כגון יפן) – הפגינו מחויבות רבה מאוד לארגון ולמטרותיו. הם תפסו את יחסיהם עם הארגון כארוכי-טווח, והדגישו מאוד את המרכזיות של הקבוצה – כיחידה הארגונית החשובה ביותר. בתרבויות כאלה – מנהיג, אשר הדגיש השגת מטרות קבוצתיות משותפות – נתפס כאפקטיבי ביחס לתרבויות אחרות (Hofstede, 1993).

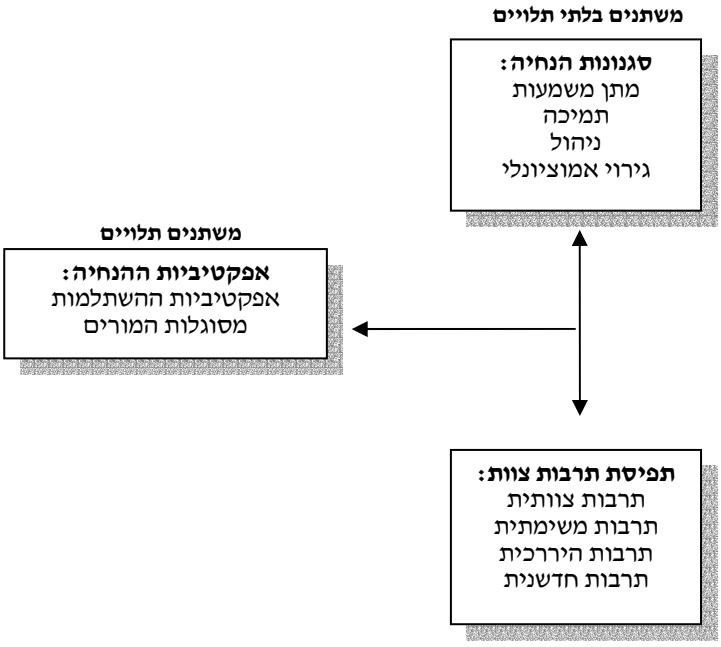
גם מחקרו של ברגר (1995) תומך בגישת ההלימה: המחקר התמקד בהשפעת סגנון ההנחיה של המנחה ותרבות הקבוצה המונחית – על תפיסת ההצלחה של סדנאות לפיתוח מנהיגות בצה"ל.

ממצאי מחקרו הוכיחו, כי קבוצה בעלת תרבות צוותית – זקוקה למנחה, המפעיל את סגנון התמיכה, ואילו קבוצה בעלת תרבות היררכית – זקוקה למנחה, המפעיל סגנון פונקצית ניהול.

המודל התאורטי

על בסיס הרקע התאורטי שהוצג – עוצב המודל התאורטי הכללי של המחקר, כפי שהוא מוצג באיור מס' 1.

איור 1:
המודל התאורטי של המחקר –
הקשרים שבין סגנונות-הנחיה ותרבות הצוות לבין אפקטיביות ההנחיה



על-פי מודל זה סגנונות הנחיה בהתאמה לממדי תרבויות הצוות השונים – קשורים לאפקטיביות ההנחיה ומשפיעים עליה.

ניתן לראות בקשרים הנבדקים קשרי השפעה, מאחר שדיווח המידע על אפקטיביות ההנחיה דווח, לאחר שהופעלו סגנונות ההנחיה בקרב תרבויות הצוות השונות. סגנון הנחיה ותרבות צוות מהווים אם כן משתנים בלתי תלויים. אפקטיביות ההנחיה (המורכבת מאפקטיביות ההשתלמות וממסוגלות המורים) מהווה משתנה תלוי.

לכן יש בסיס תאורטי לקבוצת ההשערות הבאה, הנוגעות להלימה שבין סגנונות ההנחיה ותרבות הצוות לבין אפקטיביות ההנחיה.

1. ההנחיה תיתפס יותר אפקטיבית, כאשר סגנון ההנחיה ייטה להיות ניהולי, והצוות יאופיין בתרבות משימתית ו/ או תרבות היררכית.
   השערה זו מבוססת על כך שממדי תרבויות משימתית והיררכית – מאפיינים את ערך השליטה, כלומר הניהול.
2. ההנחיה תיתפס יותר אפקטיבית, כאשר סגנון ההנחיה ייטה להיות תומך, והצוות יאופיין בתרבות צוותית.
   השערה זו מבוססת על כך שתרבות צוותית מאופיינת ברווחת הפרטים בקבוצה ובתמיכה בהם.
3. ההנחיה תיתפס יותר אפקטיבית, כאשר סגנון ההנחיה ייטה להיות בעל גירוי אמוציונלי, והצוות יאופיין בתרבות חדשנית.
   השערה זו מבוססת על כך שמנחה בעל רמה גבוהה בסגנון גירוי אמוציונלי – נוטל סיכונים ומאתגר.
   תרבות חדשנית מאפיינת אנשים בעלי צורך גבוה לאתגור, לגירויים ולחדשנות.
4. ההנחיה תיתפס יותר אפקטיבית, ככל שסגנון ההנחיה ייטה להיות בעל משמעות בכל תרבויות הצוות הנחקרות.

השערה זו מבוססת על מחקרים קודמים: ליברמן ועמיתיו (1973) מצאו, שככל שמנחה מרבה להשתמש במתן משמעות, הוא נתפס כאפקטיבי יותר. גם במחקרים, שנערכו ע"י ברגר (1995), וע"י Richardsen & Piper (1986), נמצא, שמתן משמעות נמצא כגורם המשמעותי והמשפיע ביותר על הלמידה. בספרות משאבי אנוש נמצא, כי מתן משמעות (Sense making) הוא גורם קריטי, המשפיע על היקלטות אנשים בעבודה ועל הנעה (Greenhalgh & Jick, 1989).

שיטת המחקר

לצורך מחקר זה נבחר פרויקט הטמעת מדע וטכנולוגיה, אשר פעל בחטה"ב של רשת חינוכית טכנולוגית-מדעית בישראל. פעולת ההנחיה בפרויקט התבצעה בתוך ביה"ס עם הצוות הבית-ספרי של מורי מדע וטכנולוגיה. את הצוות הבית-ספרי ליווה מנחה חיצוני מטעם הרשת החינוכית. תכנית ההשתלמות נבנתה בהתחשבות עם צורכי ביה"ס, כגון ניסיון המורים, סגנון עבודת המורים, אוכלוסיית התלמידים, ציוד מעבדות ועוד.

שתי מטרות עיקריות עמדו במרכז הפרויקט:

1. בתחום התוכן: הטמעת גישת S.T.S (Science, Technology & Society), המשלבת מדע,טכנולוגיה וחברה לפי תכנית הלימודים הממלכתית בהתאם לרוח הצוות.
2. בתהליך הבית-ספרי: העצמת רכז המקצוע וגיבוש צוות המורים למדע וטכנולוגיה.

הנבדקים

המשתתפים במחקר הם 169 מורים למדע וטכנולוגיה ברשת החינוכית הנבדקת. מורים אלה עובדים ב-22 חטיבות ביניים בבתי-ספר מקיפים בארץ – מתוך 30 חטיבות ביניים לפי החלוקה הבאה: 14 בתי-ספר – בצפון הארץ, 3 בתי-ספר – במרכז הארץ ו-5 בתי ספר – בדרום הארץ.

מורים אלו השתלמו במסגרת פרויקט מדע וטכנולוגיה (מוטו"ת), כשכל צוות בית ספרי מונה כ-9 מורים בממוצע. שיעור המשיבים מבין המורים שקיבלו את השאלון היה 78%.

התפלגות הנתונים הדמוגרפיים והתעסוקתיים של המשתתפים – מוצגים בלוח מס' 1

לוח מס' 1:
תיאור משתני רקע (מין, גיל, השכלה, ותק, קביעות והיקף משרה) של כלל הנבדקים

משתנה רקע	N	%	ממוצע	סטיית תקן
מין: נשים	123	76		
גברים	40	24		
גיל	163		40.76	8.51
השכלה (שנים)	168		16.32	2.44
ותק בהוראה	163		15.56	8.68
ותק בביה"ס	164		9.54	6.89
תואר				
לא אקדמאי	42	25		
אקדמאי (B.A)	82	48.8		
תארים מתקדמים	44	26.2		
סה"כ	168	100		
קביעות בהוראה:				
אין	13	7.8		
יש	154	92.2		
סה"כ	167	100		
היקף משרה:				
מתחת למשרה	19	11.5		
משרה שלמה	85	51.5		
מעל משרה	61	37.0		
סה"כ	165	100		

המשתנים ומדדי המחקר

השאלון כלל שלושה חלקים: 1. שאלון סגנונות-הנחיה. 2. שאלון תרבות-צוות. 3. שאלון אפקטיביות הנחיה.

<u>סגנון הנחיה</u> מוגדר כדפוסי עבודה והתנהגויות של מנחים בתחום עבודה קבוצתית, כפי שמשתתפי קבוצותיהם צופים ורואים אותם (Lieberman et al., 1973).

השאלון, שמדד את סגנונות ההנחיה, מבוסס על שאלון G.L.F.C (Group Leadership Functions Scale, Conyne, 1975) בשלמותו. שאלון זה כולל 28 פריטים , המדורגים מ-1 (נמוך) עד 5 (גבוה).

גרסתו העברית של השאלון עובדה ע"י ברגר (1995), שדיווח על מקדמי מהימנות אלפא קרונבך הבאים: גירוי אמוציונאלי (a=0.80), תמיכה (a=0.85), מתן משמעות (a=0.86) ופונקצית ניהול (a=0.76),

<u>תרבות ארגונית</u> מוגדרת כמערכת אמונות וערכים משותפת לגבי מציאות חברתית הכוללת את הנושאים הבאים: מטרות הארגון, תהליך קבלת ההחלטות, סגנון הניהול, ההערכה, המוטיבציה ועוד (Schein, 1985, 1992). לצורך אבחון תרבות הצוות, הקיימת במחקר זה, נעשה שימוש בשאלון ה-I.P.S.

הכלי פותח ע"י Krakower & Niwa, (1985). המדד כולל 16 פריטים. טווח התשובות – על-פי סולם ליקרט בן 5 דרגות מ-1 (נמוך) עד 5 (גבוה). המהימנות המדווחת של ארבעת הממדים של התרבות הארגונית לפי קווין ושפריצר (Quinn & Spreitzer, 1991): תרבות צוותית (a=0.84), תרבות חדשנית (a=0.81), תרבות היררכית (a=0.77) ותרבות משימתית (a=0.78).

<u>אפקטיביות ההנחיה</u> מורכבת מאפקטיביות ההשתלמות ומהמסוגלות העצמית:

1. אפקטיביות ההשתלמות – המידה, אשר בה מורים תופסים את ההשתלמות כמוצלחת מבחינה ביצועית. במחקר זה נעשה שימוש בשאלון משוב לתפיסת הצלחת הסדנא (נבו וזכאי, 1992).
   מתוך חמשת הממדים שבשאלון – הרי לצורך המחקר הנוכחי נבחר ממד אפקטיביות הסדנה, המוערך כרלוונטי לנושא המחקר. המדד כולל 9 פריטים. בדיקת מקדם המהימנות של אלפא קרונבך לפי נבו וזכאי – הצביעה על מקדם 0.91. בדיקת מקדם המהימנות של אלפא קרונבך לפי ברגר (1995) לגבי השאלון – הצביעה על מקדם 0.78.
2. מסוגלות עצמית – המידה, אשר בה הפרט מאמין ביכולתו לארגן ולהוציא אל הפועל דרכי-פעולה נדרשות לשם השגת מטרות עתידיות (Bandura, 1997). גם פה נעשה שימוש בשאלון משוב לתפיסת הצלחת הסדנה (נבו וזכאי, 1992), כשנבחר ממד תחושת המסוגלות להצליח בתפקיד. מדד זה כולל 4 פריטים. בדיקת מקדם המהימנות של אלפא קרונבך במחקרו של ברגר (1995) הצביעה על מקדם 0.82.

פירוט משתני המחקר ומהימנותם הפנימית שנמצאה במחקר הנוכחי מוצגים בלוח מס' 2.

לוח מס' 2:
פירוט משתני המחקר באשכולות (אינדקסים) ומהימנותם הפנימית

בלתי תלויים | תלויים

סגנון הנחיה	תרבות הצוות	תפיסת אפקטיביות ההנחיה
גירוי אמוציונלי: (a=0.82) עידוד והלהבה של חברי הקבוצה, השתתפות בפעילויות עם חברי הקבוצה, הכנסת חידושים עם חברי הקבוצה. **תמיכה:** (a=0.88) גילוי, הבנה וקרבה לחברי הקבוצה, פיתוח יחסים קרובים עם חברי הקבוצה, הענקת תמיכה רגשית לחברי הקבוצה, שיבוח חברי הקבוצה. **מתן משמעות:** (a=0.88) הבהרת רגשות של חברי הקבוצה, המשגת רעיונות וארגונם בעזרת דוגמאות מעשיות, תרגום התנהגויות לרעיונות, גילוי ידע ומקצועיות. **ניהול:** (a=0.83) הצעה או קביעה של מסגרת העבודה, ניהול זמן חברי הקבוצה ביעילות, ארגון פעילויות, שחברי הקבוצה מעורבים בהן, התעסקות בקבלת החלטות, יכולת ארגון ושליטה.	**תרבות צוותית:** (a=0.92) היחסים בתוך הצוות מאוד אישיים – כמו משפחה מורחבת; הצוות פתוח, משתף פעולה ואכפתי. ליכוד הצוות מאופיין בנאמנות ובמחויבות הדדית, בעבודת צוות, בהדגשת יחסי אנוש ומורל. סגנון ניהול הצוות מאופיין בעבודת צוות, בדאגה ובשיתופיות. **תרבות חדשנית:** (a=0.86) הצוות מאוד דינמי ויוזם, מוכן להתנסות בחידושים. ליכוד הצוות מאופיין במקוריות, בפיתוח גישות ורעיונות ובתחרותיות להיות הראשונים. הדגש בצוות מושם בפיתוח רעיונות ובאימוץ חומרי הוראה חדשים. סגנון ניהול הצוות מאופיין בחדשנות, בחופשיות, בייחודיות וביוזמה. **תרבות היררכית:** (a=0.87) הצוות פועל תוך שליטה ובקרה ע"י ריבוי כללים ונהלים לצורך השגת דברים. ליכוד הצוות מאופיין ביציבות, בהתמדה, במדיניות ובחוקים ברורים. הצוות שם דגש ביציבות ובעמידה בלוחות זמנים, במשימות ובנהלים. סגנון ניהול הצוות מאופיין ביציבות, בידיעת הצפוי ובהדגשת הבקרה. **תרבות משימתית:** (a=0.86) הצוות שם דגש בהישגיות, בהשגת תוצאות, במטרות מוגדרות ובעמידה בלוח זמנים. ליכוד הצוות מאופיין בדבקות במטרה וביעדים המוצהרים, בהישגים ובעמידה ביעדים מאוד חשובים. סגנון ניהול הצוות מאופיין בהצבת יעדים ובהגעה להישגים.	**אפקטיביות ההשתלמות:** (a=0.93) ההשתלמות מעוררת למחשבה ולבחינה מחודשת של הדעות. ההשתלמות משפיעה על התנהגות עתידית בביה"ס ועוזרת להבין, היכן רצוי לשים דגשים בעבודה בעתיד. ההשתלמות נתנה כלי ניתוח מחשבתיים ונותנת מושג לגבי הבעיות והקשיים שעשויים להתעורר. ההשתלמות מניעה לעבוד טוב יותר ולבצע יותר ממה שתוכנן מלכתחילה. בזכות ההשתלמות מתקדם הצוות מהר וטוב יותר להשגת מטרותיו. **מסוגלות:** (a=0.84) ההשתלמות מגבירה את המוטיבציה להיות "ראש גדול". ההשתלמות מחזקת את הביטחון העצמי ומגבירה את הרצון להצליח כמורה.

כל מקדמי המהימנות אלפא קרונבך במחקר הנוכחי – ניתנו לקבלה, מאחר שערכם גדול מ-0.6 (Nunnally, 1978), כשרובם בטווח שבין 0.82 ל-0.93.

ממצאים

מאחר שהמנחים השתייכו לצוותים בית ספריים, היה צורך לבדוק, באיזו מידה יש להתחשב בהומוגניות הצוותים בניתוחים הסטטיסטיים (Schriesheim, Coliser, & Neider, 1995).

לשם כך נעשה שימוש במדד ההומוגניות $r_{wg(J)}$. נהוג להשתמש בעיקרון כללי, שכאשר $r_{wg(J)}$ של אינדקס מסוים גדול מ-0.7 או שווה ל-0.7 , הקבוצה הומוגנית (יש בה הסכמה) במשתנה הנחקר, ולכן צוותים, אשר בשבילם $r_{wg(J)}$ של אינדקס מסוים נמצא גדול מ-0.7 או שווה ל-0.7, נחשבו הומוגניים באשכול זה (Hofmann and Stetzer, 1996).

בלוח מס׳ 3 מוצגים תוצאות ממוצעים, סטיות תקן, מהימנויות, ניתוח שׂונות חד-כיווני (ANOVAs) וערכי חציון r_{wg} .

לוח 3:

ממוצעים, סטיות תקן ומהימנות לגבי משתני המחקר , ניתוח שׂונות חד כיווני *(ANOVAs)* וערכי חציון *r_{wg}*.

האשכול	מס׳ פריטים במחקר הנוכחי	אלפא קרונבך במחקר הנוכחי	אלפא קרונבך במחקרים אחרים	ממוצע	סטיית תקן	$F_{מחושב}$	חציון $Med\ r_{wg}$
גירוי אמוציונלי	4	0.82	0.80(1)	3.77	0.85	3.22 ***	0.7
תמיכה	7	0.88	0.85(1)	4.00	0.72	5.79 ***	0.86
מתן משמעות	9	0.88	0.86(1)	3.64	0.73	3.17 ***	0.86
פונקצית ניהול	8	0.83	0.76(1)	3.69	0.68	3.59 ***	0.83
אפקטיביות ההשתלמות	9	0.93	0.78(1)	3.37	0.92	1.90*	0.63
מסוגלות	4	0.85	0.82(1)	3.19	1.01	1.59	0.2
תרבות צוותית	4	0.92	0.84(2)	3.86	0.92	2.76 ***	0.71
תרבות חדשנית	4	0.86	0.81(2)	3.71	0.87	3.27 ***	0.74
תרבות היררכית	4	0.87	0.77(2)	3.56	0.80	3.13 ***	0.77
תרבות משימתית	4	0.86	0.78(2)	3.76	0.80	2.43 **	0.81

P*<.05
P**<.01
P***<.001
(1)- ברגר (1995)
(2)- Quinn & Spreitzer,(1991)

תוצאות מבחן ניתוח שׂונוּת חד-כיווני (ANOVAs) הוכיחו, כי רוב משתני המחקר (פרט למסוגלות מורים) שונים באופן מובהק בין צוותי המחקר (ראה F מחושב).

רוב ערכי חציון r_{wg} נעו בטווח שבין 0.71 ל-0.86 (חוץ מאפקטיביות ההשתלמות ומסוגלות-המורים), כלומר: מעל הערך המינימלי המקובל של 0.7 (Schriesheim et al., 1995). כיוון שכך נמצאה הומוגניות בתוך הצוותים עצמם – בנוסף להבדלים בין הצוותים. ממצאים אלו חייבו המשך ניתוחים ברמה אישית – תוך התחשבות בגורם הצוותי.

לאור תוצאות ניתוחי הומוגניות הצוותים – נבחר המודל (Mixed procedure) כמודל סטטיסטי תוך שימוש בפרוצדורת MIX של SAS. מודל זה נותן ביטוי למבנה המקונן של הנתונים: המורים מקוננים לצוותים. המודל בוחן קשרים ליניאריים בין משתנים משני סוגים: קבועים (לדוגמה, משתני רקע) או אקראיים (לדוגמה, שייכות לצוות).

ממצאי השערות המחקר

השערה 1: ההנחיה תיתפס יותר אפקטיבית, ככל שסגנון ההנחיה ייטה להיות ניהולי, והצוות יאופיין בתרבות משימתית ו/או בתרבות היררכית.

לבדיקת ההשערה – נבחנו קשרי רגרסיה ואינטראקציות בין תפיסת סגנון הנחיה ניהולי ותרבות משימתית או/והיררכית לבין שני ממדי האפקטיביות (אפקטיביות ההשתלמות ומסוגלות מורים).

לוח מס' 4:

מקדמי הרגרסיה של המודל המעורב – (B) ניבוי אפקטיביות ההשתלמות ומסוגלות מורים ע"י סגנון הנחיה ניהולי וע"י תרבות משימתית, תרבות היררכית, ותרבות היררכית ומשימתית יחד

	סגנון הנחיה ניהולי	תרבות משימתית	ניהול מנחה X תרבות משימתית	סגנון הנחיה ניהולי	תרבות היררכית	ניהול מנחה X תרבות היררכית	סגנון הנחיה ניהולי	תרבות היררכית ומשימתית	ניהול מנחה X תרבות היררכית ומשימתית
אפקטיביות ההשתלמות	1.082***	1.712*	-0.400	1.104***	2.212**	-0.526*	1.213***	2.222**	-0.520**
מסוגלות המורים	1.000***	1.546	1.546	1.027***	2.229*	-0.572**	1.110***	2.078*	-0.533

P*<.05, P**<.01, P***<.001

השערה מס' 1 לא אוששה: סגנון הנחיה ניהולי בתרבות צוות היררכית, משימתית ומשימתית והיררכית יחדיו – תרם תרומה שלילית לגבי אפקטיביות ההשתלמות. בנוסף, סגנון הנחיה ניהולי בתרבות צוות היררכית, ומשימתית והיררכית יחדיו – תרם תרומה שלילית לגבי מסוגלות מורים. עם זאת, נמצא, כי סגנון הנחיה ניהולי – קשור באופן חיובי ומובהק הן לאפקטיביות ההשתלמות והן למסוגלות מורים ללא התחשבות בגורם התרבותי.

השערה 2: ההנחיה תיתפס יותר אפקטיבית, ככל שסגנון ההנחיה ייטה להיות תומך, והצוות יאופיין בתרבות צוותית.

לבדיקת ההשערה – נבחנו קשרי רגרסיה ואינטראקציות בין תפיסת סגנון ההנחיה של התמיכה ותפיסת תרבות צוותית לבין שני ממדי האפקטיביות (תפיסת אפקטיביות ההשתלמות ותפיסת מסוגלות-המורים).

לוח מס' 5:
מקדמי רגרסית המודל המעורב (B) – ניבוי אפקטיביות ההשתלמות ומסוגלות המורים ע"י תמיכת מנחה ותפיסת תרבות צוותית

	סגנון הנחיה תמיכה	תרבות צוותית	תמיכה X תרבות צוותית
אפקטיביות ההשתלמות	0.843***	0.436	0.098
מסוגלות המורים	0.759***	-0.073	-0.019

P***<.001

השערה מס' 2 לא אוששה, מאחר שהאינטראקציות לא נמצאו מובהקות, כלומר: תמיכת מנחה בתרבות צוותית – לא תרמה לאפקטיביות ההשתלמות ולמסוגלות המורים.

השערה 3: ההנחיה תיתפס יותר אפקטיבית, ככל שסגנון ההנחיה ייטה להיות בעל גירוי אמוציונלי, והצוות יאופיין בתרבות חדשנית.

לבדיקת ההשערה נבחנו קשרי רגרסיה ואינטראקציות בין סגנון ההנחיה: גירוי אמוציונלי ותרבות חדשנית לבין שני ממדי אפקטיביות ההנחיה (אפקטיביות ההשתלמות ומסוגלות מורים).

לוח מס' 6:
מקדמי רגרסיית המודל המעורב (B) –
ניבוי אפקטיביות ההשתלמות ומסוגלות מורים ע"י גירוי אמוציונלי של מנחה ותרבות חדשנית

	סגנון הנחיה גירוי אמוציונאלי	תרבות חדשנית	גירוי אמוציונאלי X תרבות חדשנית
אפקטיביות ההשתלמות	0.870***	1.250	-0.261
מסוגלות המורים	0.876***	1.146	-0.293

P***<.001

השערה מס' 3 לא אוששה, מאחר שהאינטראקציות בין גירוי מנחה לבין תרבות חדשנית הן ביחס לאפקטיביות ההשתלמות והן ביחס לתפיסת המסוגלות – לא נמצאו מובהקות, כלומר: גירוי אמוציונלי של מנחה בתרבות חדשנית – לא תרם לאפקטיביות ההנחיה על שני ממדיה (אפקטיביות ההשתלמות ומסוגלות המורים)

השערה מס' 4 אוששה: הקשרים בין סגנון ההנחיה מתן משמעות לתפיסת אפקטיביות ההשתלמות (B=0.821***) – ובין מתן משמעות למסוגלות המורים הם מובהקים (B=0.887***), וכיוונם חיובי בכל תפיסות תרבויות הצוות הקיימות, כלומר, מתן משמעות תרם לאפקטיביות ההשתלמות בכל תרבויות הצוות הקיימות. לסיכום, מודרכיו של מנחה, הנוטה

לסגנון בעל משמעות – תפסו את ההשתלמות כאפקטיבית יותר ואת עצמם כבעלי מסוגלות גבוהה יותר.

דיון והמלצות להמשך מחקר

מטרת המחקר המרכזית הייתה לבחון, אם גישת ההלימה שבין סגנונות ההנחיה לבין תרבות הצוות – תתרום לאפקטיביות ההנחיה. לפיכך, בשלב הראשון של המחקר הוּכַח, שאכן קיימים צוותים בעזרת ניתוחי הומוגניות (r_{wg}). ניתוחים אלו אישרו את העובדה, שקיימים הסכמה בתוך הצוותים והבדלים בין הצוותים לגבי משתני המחקר. ממצאים אלו חייבו המשך ניתוחים ברמה אישית – תוך התחשבות בגורם הצוותי.

המחקר הנוכחי יצא מנקודת-המוצא, כי המפגש בין סגנון ההנחיה לבין מאפייני תרבות הצוות, שהוא פועל בה – קובעים את תוצאות ההנחיה. הממצאים המרכזיים במחקר זה הצביעו על כך שהלימה בין סגנון הנחיה לבין תרבות צוות – לא תרמה, או תרמה באופן הפוך לאפקטיביות ההנחיה.

ניתן להסביר ממצאים אלו באמצעות תופעת "קיצוץ תחום": התוספת השולית של סגנון הנחיה לתרבות צוות בעלת מאפיינים דומים – מוסיפה רק מעט לתפיסת אפקטיביות ההנחיה. קבוצת תרבות מסוימת בעלת ערכי התחלה גבוהים יותר מקבוצת תרבות אחרת במשתנה התלוי (אפקטיביות ההשתלמות) – אינה יכולה לעלות מעל לטווח הערכים האפשרי (1-5 על גבי סקלת ליקרט), ולכן משתנה נוסף, סגנון הנחיה, יתרום מעט, ואפילו באופן שלילי, למשתנה התלוי. ייתכן, שניתן להסביר ממצאים אלו בכך, שכדי לגרום שינוי אמיתי – יש צורך לנקוט סגנון הנחיה השונה מתרבות הצוות. סגנון הנחיה זה עשוי לגרות את הצוות לפעול בצורה אחרת – תוך החדרת יסודות חדשים של חשיבה, נורמות התנהגות ולמידה.

חיזוק לממצאים אלו ניתן למצוא במחקרים שונים: רוזנבלט ושמעוני (2000) מצאו במחקרם, שמערכות נשיאה באחריות (Accountability) – מתן דין וחשבון על ביצוע הישגי תלמידים בתחום החינוך הגופני ע"י מוריהם – השפיעו יותר על הישגי הבנות מאשר על הישגי הבנים. ההסבר המוצע לכך הוא העובדה, שבנות נמצאות ברמה ירודה יחסית לבנים בכושרן הגופני. המניפולציה הניסויית השפיעה עליהן בקלות רבה יותר מאשר על הבנים, מאחר שקל יותר לשפר הישגים ברמות הספורטיביות הנמוכות מאשר לשפר הישגים ברמות הספורטיביות הגבוהות. גם כאן, כנראה, קשה יותר לשפר אפקטיביות בתרבות המאופיינת בגמישות – ע"י תוספת גמישות.

חיזוק נוסף לממצאי המחקר הנוכחי – ניתן למצוא במחקרה של פורת-ברייניץ (1999), אשר בו נתפסה ההנחיה כאפקטיבית, אעפ"י שלא התקיימה הלימה בין סגנונות ההנחיה לבין תרבות הצוות מבחינת אפיונים התנהגותיים. במחקרה נמצא, שֶׁבְּחַיִל טכנולוגי בעל תרבות טכנולוגית – הרי הנכונות לקלוט טכנולוגיה חדשה היא נמוכה מזו של חַיִל לא טכנולוגי. ממצא זה הוסבר על ידה בתפיסת חַחַיִל הטכנולוגי את התוספת השולית המעטה של טכנולוגיה חדשה בנוסף לטכנולוגיה, שכבר נמצאת ברשותו. כמו-כן, מניפולציית ההדרכה הייתה מיותרת בְּחַיִל לא טכנולוגי יחסית לְחַיִל טכנולוגי, משום שהחַיִל הלא טכנולוגי היה מאופיין במוטיבציה ללמידה ולהטמעת טכנולוגיה חדשה. לעומת זאת, בַּחַיִל הטכנולוגי הייתה למניפולצית ההדרכה תרומה גבוהה, משום שהמוטיבציה לקליטת טכנולוגיה חדשה וללמידה הייתה נמוכה.

מתן משמעות, שנמצא במחקר זה, תואם את הספרות המקצועית. מתן משמעות רלוונטי במיוחד למחקר זה – מתבטא בכך שלצוותים בית-ספריים יש כבר משמעות משותפת, ולכן על המנחה לשבור את המוסכמות הקיימות, וליצור מתן משמעות חדשה לנורמות ולהנחות היסוד הקבוצתיות הקיימות – כדי להחדיר את השינוי (ברגר, 1995).

מבחינה תאורטית, תרם המחקר לעיצוב מודל, המסביר את השפעת סגנונות הנחיה – בעזרת הסביבה התרבותית של הצוות – על אפקטיביות ההנחיה. במחקר הנוכחי עוצב מודל עבור צוותי מדע וטכנולוגיה, העוסקים בהשבחת ההוראה והלמידה ומהווים צוותים משפחתיים (בעלי תרבות ארגונית מוגדרת). מודל זה העלה ספקות לגבי התפיסה, כי נחוצה הלימה בין סגנון הנחיה לבין תרבות צוות לשם שיפור אפקטיביות ההנחיה.

מבחינה מתודולוגית, נעשה במחקר זה שימוש במדד הומוגניות מוחלטת (r_{wg}). מדד זה אפשר למדוד ברמה האישית את משתני המחקר – תוך התחשבות ברמת הצוות. נמצא, ששימוש באופן מדידה זה כמעט לא נעשה עד כה בצוותים בית-ספריים בארץ.

מבחינה מעשית יוכלו ממצאים אלו לסייע למנחה לנקוט אסטרטגית פעולה: יש לאבחן, מהי תפיסת תרבות הצוות – תוך התייחסות למשתני הרקע – ולתכנן בהתאם לכך את תכנית ההטמעה. אסטרטגיות ההנחיה של המנחים – צריכות להתחשב בעובדה, שבניגוד לאינטואיציה – סגנון ההנחיה, שתאם את מאפייני תרבות הצוות, לא תרם לאפקטיביות ההנחיה. לכן ייתכן, כי במידת האפשר יש לבחור בסגנון, השונה מערכים, המאפיינים את תרבות הצוות. בנוסף, ממצאים אלו יסייעו בגיוס ובשיבוץ של מנחים מתאימים בהתאם לסגנון הנחיתם, בהתאם לתרבות הצוות ובהתאם לאפיוני-הרקע של המודרכים. גיוס ושיבוץ נכון של מטמיעים – יתרום לקידום ולהשבחה של הוראת מדע וטכנולוגיה בחטיבות-הביניים של הרשת הנבדקת.

נראה, כי ניתן להכליל ממצאים אלו מעבר לצוותי מדע וטכנולוגיה בחטה"ב של הרשת הנבדקת (לדוגמה: לצוותי הנחיה בבתי-ספר אחרים ובתחומים מקצועיים שונים), מאחר שמשתני המחקר הם בעלי אופי פסיכולוגי כללי ובעלי תכונות פסיכומטריות, ששימשו בעבר גם בתחומים אחרים. עם זאת, נראה, כי כדי להכליל את הממצאים – יש מקום לחקור בצורה מעמיקה יותר ולאורך זמן את הקשר שבין סגנונות-ההנחיה לבין תרבות-הצוות על אפקטיביות ההנחיה.

במחקר הנוכחי נמדדה הטמעת תכנית-הלימודים החדשה עם תום תהליך ההנחיה. בעתיד יש לפתח שיטות הערכה למדידת אפקטיביות ההנחיה גם לאחר פרק הזמן, שבו משולבת תכנית-הלימודים בכיתות.

כמו-כן, המחקר הנוכחי מבוסס על דיווחים אישיים של המשתלמים. כדי להכליל את ממצאי המחקר על קבוצות וארגונים אחרים וכדי לתת את מלוא התמונה – יש להשלימו במחקרים איכותניים – בעזרת ראיונות עם המשתלמים, עם המנחים, עם התלמידים ועם מנהלי בתי הספר כדי לבחון את אפקטיביות ההנחיה.

במחקר זה, אפקטיביות ההנחיה מורכבת משני ממדים עיקריים: אפקטיביות-ההשתלמות ומסוגלות-המורים. עם זאת, ממדים אלו אינם משקפים את מלוא המורכבות של מושג זה. במחקרים עתידיים יש להרחיב את משמעות אפקטיביות ההנחיה לממדים נוספים, שלא באו לידי ביטוי במחקר זה.

סגנונות ההנחיה שנחקרו – נלקחו מתוך מחקרם של ליברמן ועמיתיו, (Lieberman et al. 1973) – כמאפיינים ספציפיים בתחום העיסוק בהנחיית קבוצות. מצד אחד, קיים דמיון למחקר זה

באפקט הקבוצה, בסגנון הנחיה, בשינוי עמדות והתנהגות. מצד שני, יש הבדל בין סוגי הקבוצות ומטרות הלמידה. במחקרם מדובר בקבוצות זרות של סטודנטים, רובם סטודנטים לפסיכולוגיה, כשהמנחים באים מגישות פסיכולוגיות שונות, והאוריינטציה בקבוצות היא פסיכולוגית, כשהלמידה מתרחשת סביב הפנמת השינוי על היחיד. לעומת זאת, במחקר הנוכחי, הלמידה ממוקדת בצוותי מורים – קבוצות משפחתיות, סביב סוגיות ומיומנויות, הקשורות להוראת מדע וטכנולוגיה ולפיתוח עבודת-צוות, התורמות לאפקטיביות הפרט והצוות. לאור ממצאי מחקר זה, יש לפתח כלי מחקרי, המיועד לאוכלוסיית צוותי מורים לבדיקת הקשר בין סגנונות הנחיה לבין אפקטיביות ההנחיה.

במחקר הנוכחי לא נעשתה אבחנה בין שנה ראשונה לבין שנה שנייה להנחיה, מאחר שהנחת המוצא הייתה, כי שנה היא פרק זמן ארוך למדיי להכיר את ממדי סגנונות ההנחיה של המנחה, ולפיכך טווח הזמן בין שנה עד שנתיים – אינו משמעותי.

נוסף על כך, גודל המדגם היה קטן יחסית, ולכן היה קשה עוד יותר למצוא הבדלים מובהקים בין צוותים, שחוו תהליך בן שנתיים – לבין צוותים, שחוו שנה אחת של תהליך. לפיכך יש מקום למחקרים נוספים בעלי גודל מדגם גדול יותר. במחקרים אלו יש לבדוק, אם יש הבדל בתפיסות בין מורים, שחוו תהליך כזה במשך שנתיים לבין מורים, שחוו תהליך כזה במשך שנה בלבד.

לסיכום, מנגנוני הנחיה ניתן למצוא כמעט בכל הארגונים, השואפים לפיתוח משאבי-האנוש ברשותם והכשרתם למשימות ארגוניות. ביסוס ממצאים אלו בקרב מעגלים רחבים יותר – עשוי לגרום לתוצאות חיוביות ברמת הפרט, ברמת הצוות וברמת הארגון.

ביבליוגרפיה

ברגר, ט. (1995). **השפעת סגנון הנחיה, תרבות הקבוצה והקשר ביניהם על אפקטיביות נתפסת של סדנאות לפיתוח מנהיגות.** עבודת גמר לקבלת תואר "מוסמך" למדעים במדעי ההתנהגות והניהול בפסיכולוגיה תעשייתית, הטכניון.

נבו ב. וזכאי א. (1992). **פיתוח מערכת משוב חניכים. פרסום פנימי, בית הספר לפיתוח מנהיגות,** צה"ל.

פורת-ברייניין, א. (1999). **טכנולוגיה ותרבות: גורמים מסייעים או מעכבים בהטמעת טכנולוגיות חדשות ביחידות צבאיות לוחמות.** חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", הטכניון.

רוזנבלט, ז. ושמעוני, ע. (2001). מורים נושאים באחריות בהוראה: מחקר שדה ניסויי בקרב מורים בחינוך הגופני. **עיונים בחינוך, 5(1)**, עמ' 228-256.

Bandura, A. (1997). Self efficacy: The exercise of control. New York: Freeman.

Conye, R.K. (1975). Group Leadership Functions Scale. **The 1975 Annual Handbook for Group Facilitators,** pp. 65-67.

Greenhalgh, L., & Jick, T.D. (1989). Survivor sense making and reactions to organizational decline. **Management Communication Quarterly, 2,** 3,pp. 305-327.

Hofmann, D.A., & Stetzer, A., (1996). A cross-level investigation of factors influencing unsafe behaviors and accidents. **Personnel Psychology, 49,** pp. 307-339.

Hofstede, G. (1993). Cultural constraints in management theories. **Academy of Management Executive, 7** (1), pp. 81-94.

Hooijberg, R., & Petrock, F. (1993). On cultural change: Using the competing values framework to help leaders execute a transformational strategy. **Human Resource Management, 32** (1), pp. 29-50.

Jung, D.J., & Avolio, B.J. (1999). Effects of leadership style and followers' cultural orientation on performance in group and individual task conditions. **Academy of Management Journal, 42** (2), pp. 208-218.

Krakower, J.Y., & Niwa, S.L. (1985). **An assessment of the validity and reliability of the Institutional Performance Survey**. Boulder, CO: National Center for Higher Education Management System.

Lieberman, M.A., Yalom, I.D., & Miles, M.B. (1973). **Encounter groups: First Facts.** New York: Basic Books.

Nunnally, J.C.(1978). **Psychometric theory.** New York: McGraw-Hill.

Quinn, R.E. (1988). **Beyond rational management.** San Francisco, CA: Jossey Bass.

Quinn, R.E., & Spreitzer, G.M. (1991). The psychometrics of the competing values culture instrument and analysis of the impact of organizational culture on quality of life. **Research in Organizational Change and Development, 5,** pp. 115-142.

Richardsen, A.M. Pipper, W.E. (1986). Leader style, Leader consistency, and Participant personality effects on learning in small groups. **Human Relations, 39,** pp. 817-836.

Schein, E. (1985). **Organizational Culture and Leadership.** San Francisco: Jossey Bass.

Schein, E., H. (1992)**. Organizational culture and leadership**. San Francisco: Jossey-Bass.

Schriesheim, C.A., Coliser, C.C., & Neider, L.L. (1995). Is it trustworthy? A multiple-levels of analysis reexamination of an Ohio state leadership study, with implications for future research. **Leadership Quarterly,6,** pp. 111-146.

תקצירים

נסים דנה

זהות הדרוזים

במאמר הקצר עמדנו על כמה אלמנטים חשובים המייחדים את הדרוזים בתחום הדת והמשפחה. בשני המישורים הללו ניכר פער עצום בין ההלכה המוסלמית לבין ההלכה הדרוזית: הדרוזים מאמינים בדמות אנושית – החי'ליפה אל-חאכם באמר אללה – כהתגלות הרוח האלוהית., אינם מכירים במוחמד כאחרון הנביאים., אינם צמים בחודש רמדאן ואינם עולים לרגל למכה ("חאג' "). עניין זה מעלה את השאלה: מדוע אפוא הדרוזים מציגים את עצמם, לעתים קרובות, כמוסלמים למרות שהם אינם כאלה ?

התשובה לכך קשורה בעובדה, שהדרוזים פרשו מן האסלאם במאה העשירית וגיבשו לעצמם אמונה הסותרת את האסלאם, מה שגרם לרדיפתם על-ידי המוסלמים. כדי להינצל מפורענות, מתירה האמונה הדרוזית את השימוש ברעיון המכונה "תקיה" – העמדת פנים – המתיר לדרוזי, בניגוד לאמונתו האמיתית, להציג עצמו, כלפי חוץ ("ט'אהר"), כבן הדת השלטת, בעוד שבתוך-תוכו ("באטן"), עליו להמשיך להאמין בייחודו הדרוזי, באמונתו בחי'ליפה אל-חאכם כהתגלות הרוח האלוהית, וכד'.

זהו ההסבר על שום מה הדרוזים מתנהגים כמוסלמים בכל טקסי מחזור החיים הגלויים: מילה, אירוסין, נישואין ופטירה – שכן טקסים אלה, מטבעם, פתוחים להשתתפות השכנים המוסלמים, מה שאין כן לגבי ההתכנסויות הדתיות, בימי ראשון וחמישי, שהן אינטימיות והשליטה על המשתתפים בהן נתונה לחלוטין בידי אנשי הדת הדרוזים עצמם.

תארנים: *הדרוזים, הדת הדרוזית, הדרוזים והאסלאם.*

רות בלה סמואל-טננהולץ

תעוזת ג׳וזף קלר

המאמר דן בקשר שבין ספרות לבלשנות בעזרת המחזה "כולם היו בני" לארתור מילר (1947).

הרשעת ג׳ו קלר מוּכַּחַת בעזרת ניתוח 'פעולת דיבור של הבטחה' – מושג בלשני ידוע, אשר אליו מצטרפת בחינת הגדרת 'תנאי הכֵּנות' על-פי הפרמטרים, המוצעים על-ידי סִירְל.

ללא הכלים הבלשניים הללו, המצביעים באופן בהיר על פשעי קלר, ניתן היה להגיע למסקנות דומות רק בעזרת ניתוח ספרותי מקיף.

תארנים: *בלשנות, 'פעולת דיבור של הבטחה', 'תנאי כֵּנות'.*

מילות מפתח: *בלשנות, 'פעולת דיבור של הבטחה', 'תנאי כֵּנות', ארתור מילר, כולם היו בני.*

מיכאל מור

סתירות או פרדוקסים?

מסה זו דן במאפיינים אחדים של סתירות ובהבחנה בין סתירות לבין פרדוקסים. דוגמות של סתירות "אמיתיות" לעומת "מדומות" מקשת רחבה של מקורות מאיירות את הדיון.

תארנים ומילות מפתח: *לשון, סתירות ופרדוכסים.*

SHAANAN



RELIGIOUS TEACHERS COLLEGE, HAIFA

COLLEGE ANNUAL, 2007

Content

Dr. Michael Avioz ***'Here I will reside for I have desired it' (Psalms 132: 14) – The Choice of Jerusalem as David's capital*** *9*

Dr. Nisan Ararat ***Two Meetings Next to the Well of Aram Naharayim*** *15*

Prof. Hananel Mack ***Methods of Interpretation – The different meanings of the word 'hinam' in the Book of Job*** *21*

Dr. Amichai Nachshon ***'Do not stand on your neighbor's blood: I am the Lord': (Leviticus 19: 16) The religious motivation for saving life in biblical ethics*** *31*

Prof. Amos Frisch ***The Contribution of Post-Classical Commentators to the Teaching of Biblical Narrative*** *41*

Avraham Ochayon ***Rambam's Remarks on Chazal's Sayings Regarding The World To Come*** 53

Rabbi Dr. Yiremiyahu Malachi ***Study and teaching methods in French and German yeshivot, compared to the Babylonian yeshivot in Gaonic times*** *57*

Dr. Yehoshafat Nevo ***National versus personal redemption in the early stages of Hasidic thought*** *67*

Dr. Uri Zur ***The combination of: `Halacha ke...`, `Minhag ke...`, `Nahagu haAm ke...` as a method of ruling a halacha in the Talmud*** *83*

Dr. Vered Tohar & Dr. Esther Azulai ***Mar'ah (Mirror), Mar'eh (appearance) and mar'ot shtiyah (basic visions) Ways of reading Leah Goldberg's 'Childhood' poetry cycle*** *111*

Prof. Orzion Bartana ***Agnon's methodology in his' 'Sipur Pashut' – by means of the 'middle/means', as opposed to the 'mediocre'. Is it possible to be a holy Jewish knight? Or is it really possible to be a holy knight at all?*** *137*

Dr. Yossi Vilian ***The song of the uprooted*** *157*

Dr. Aviva Mahalo ***S. Yizhar – Between Sketches and Literary Works New Discoveries of S. Yizhar's Early Literary Attempts*** *181*

Dr. Ariela Krasny ***The Sorcerer's Apprentice or: An in-depth study of the theme of the 'golem' in works from children's books*** *209*

Dr. Zehavah Bigman ***Differential effects on reading and spelling in Hebrew and English of surface dyslexia with morphological deficits: A case stud*y *233*

Dr. Rachel Mogilevsky & Dr. Moshe Stupel ***The Properties of the HCD and the LCD Expanding division signs and number task***s. *253*

Dr. Moshe Tupel & Dr. Shlomo Harir ***More on the Fibonacci number sequence*** *279*

Dr. Orly Shapira-Luchinsky ***A fresh look at the concept of 'fit' (halima) among teachers: do some aspects of teaching require a 'fit' (halima) between the teaching style and team culture?*** *289*

Hebrew Abstract 305

Dr. Nissim Danna ***The 'Banu Ma'ruf' of the Levant-Druze Identity and Religion*** E7

Dr. Ruth Samuel Tennenholtz ***Spinning the Bottle: Joseph Keller Dared*** E13

Prof. Michael Moore ***Contradictions? No… The Divine Paradox*** E23

English Abstract E31

Nissim Dana

The 'Banu Ma'ruf' of the Levant – Druze Identity and Religion

Abstract

This short article discusses several important elements that distinguish the Druze in the area of religion and the family. On these two planes, a huge gap is noticeable between Islamic religious law and Druze religious law: the Druze believe in human form—Califa al-Hakim bi'amr allah—as the embodiment of the divine spirit; they do not believe in Muhammed as the last of the prophets; they do not fast during the month of Ramadan, they do not go on pilgrimage to Mecca (the hajj). All this raises the question: Why, then, do the Druze often represent themselves as Muslims despite the fact that they are not of this religion?

The answer is related to the fact that the Druze broke away from Islam in the 10th century and crystallized for themselves a faith that contradicts Islam. This brought about their persecution by the Muslims. In order to save themselves from such tribulations, the Druze faith allows the use of the concept known as takiya—pretension. This enables the Druze, contrary to their true belief, to present themselves outwardly (zahir) as members of the ruling religion, while inwardly (batin) they have to continue to believe in the Druze uniqueness, belief in halifa al-hakem as the embodiment of the divine spirit.

This explains why the Druze act as Muslims in all overt life-cycle ceremonies: circumcision, engagement, marriage, and death; by their very nature, these ceremonies are open to the participation of their Muslim neighbors. This is not so, however, in regard to religious assemblies on Sundays and Thursdays, which are intimate events, and control over their participation is completely in the hands of Druze religious leaders themselves.

Keywords: *Banu ma'ruf, Druze, Religion, Islam, Qur'an, 'Id al-Adha, Circumcision, Engagement, Marriage, Funeral, 'Ulama', Suyyuti, Murtadd, Hajj, Mecca, Ramadan, Shari'a, Shahada, Muhamed, Kutub al-Hikma, Rasa'il al-Hikma, 'Uqqal, Juhhal, Hakim, al-Kashf, Muwahhidun, Fatalism, Khalwa, Taqiyya, Zahir, Batin*

Anyone who follows the lifestyle of the Druze easily notices their great similarity to Arab-Muslims. Their language is Arabic; their food is Oriental; their culture and popular beliefs are typical of Middle Eastern nations.[1]

The Muslim signs of their external behavior are prominent. They recognize the sanctity of the Qur'an, the holy book of the Muslims. They celebrate the Feast of the Sacrifice ('Id al-Adha[2]), the most important Islamic festival, which is known to the Druze by the same name and celebrated on the same day.

In their lifecycle ceremonies, the Druze conduct themselves exactly as their Muslim neighbors. In ceremonies celebrated shortly after birth, in the circumcision ceremony for sons, as well as in engagement, marriage and funeral ceremonies, the prayers are the same prayers said by Muslims under similar circumstances.[3]

In the 1950s, the **'Ulama'**, the sages of the al-Azhar University of Cairo, Egypt, and the most important Islamic university in the world, researched the religious status of the Druze, with an aim of demystifying the issue of their religious identity. After a thorough examination, they concluded that the Druze are Muslim.

Contrary to this approach, however, other Muslims sharply oppose any recognition of Druze as Muslims. For example, Jalal ad-Din as-Suyyuti (1445-1505), [4] one of the greatest Muslim sages of all time, strongly argued that no trust should be placed in Druze who claim they are Muslims, and that their external behavior, as believers in Islam, is merely a pretense. He added that, according to Islam, the Druze should be treated as infidels of the worst kind (Murtaddun),[5] whose property should be confiscated and who might even be subject to a sentence of death, such as befits those Muslims who renounced Islam.

The legal ruling is presented in its entirety in a volume I recently published, "The Druze in the Middle East,"[6] which summarizes several years of research in this field.

In this brief review, supported by religious texts that are zealously preserved by the Druze, we will attempt to reconcile the severe contradiction implied in Druze identity.

Firstly, let us examine the Druze attitude towards the five fundamental commandments of Islam, in practice. Based on forty years of my personal close contacts with Druze,[7] I can state that the Druze do not perform the commandment of the Hajj, the pilgrimage to Mecca required

1. The world Druze population numbers about 1,500,000, the vast majority living in the Middle East: Syria (900,000), Lebanon (450,000), and Israel (130,000).
2. Id al-Adha (Feast of the Sacrifice) is considered the most important Muslim holiday and is celebrated immediately after the conclusion of the pilgrimage to Mecca (Hajj). The Druze do not observe the ritual of the Hajj.
3. See Dana (2003), chapters 2 and 3.
4. Jalal ad-Din as-Suyyuti lived in Egypt (1445-1505) ; he composed many books on Islam, but mainly wrote commentaries on the Qur'an.
5. Murtaddun is a term denoting someone who was a Muslim but converted to another religion.
6. See Dana (2003).
7. The author of this survey was in charge of religious services for non-Jewish communities in the State of Israel for 40 years.

by the Islamic faith. They do not obey the commandment of the fast of the Ramadan. Nor do they obey the commandment of charity according to a predetermined system of rules as the Shari'a instructs. They do not pray five times a day. In fact, the concept of prayer, as it is known in monotheistic religions, is non-existent among the Druze. Especially problematic is the principle of **Shahada**(testimony), which is considered an essential foundation of the Islamic faith, involving belief in a single God and in Muhamed as the last of the prophets. In fact, as we shall see, the Druze deviate sharply from the Muslims' approach to these two doctrines. This matter will be further elucidated below.

After pointing out the tremendous gap between the Druze and the Muslims, regarding the practical performance of the five fundamental commandments, let us devote the remainder of our discussion to a thorough study of the foundations of the Druze faith

and their family structure.

Foundations of the Druze Faith

The Druze possess a religious book[8] entitled "Kutub al-Hikma" or "Rasa'il al-Hikma" (The Book of Wisdom, or The Epistles of Wisdom). This book is considered secret, and only religious sages ('Uqqal) are permitted to peruse its six volumes. Religious sages constitute no more than 25% of the sect: The majority of the Druze are considered "secular" (Juhhal) and are not permitted to study religious books or assume a role in the religious assemblies that take place on Sunday and Thursday evenings.

"Kutub al-Hikma" are written in Arabic and their publication in print is forbidden. These texts are copied by religious sages and calligraphers, to prevent unauthorized study.

The Druze religious books define seven foundations of faith: The **first** element is holding one's tongue,[9] which emphasizes several speech-related issues: observance of promises; recognition of an error by the erroneous party; avoiding gossip and profanity; speaking the truth; bearing pain with equanimity; maintaining secrets, etc.

The **second** element is defined as guardianship of brothers.[10] According to this tenet, The Druze are required to demonstrate solidarity with other sect members who experience distress when advocating a righteous issue. Druze are required to uphold the dignity of other sect members and avoid assuming a stance of conceit towards any other sect member.

The **third** element is avoidance of idol worship,[11] the placing of statues; bowing to Statues; or exhibiting any expression of adoration of "sacred" stones, etc. The Druze faith, contrary to Islam and Judaism, recognizes personification, that is, tangible manifestations of God. This

8. The Druze religious texts are called "Kutub al-Hikma" or "Rasa'il al-Hikma" (The Book of Wisdom, or The Epistles of Wisdom).
9. See Dana (2003).
10. Ibid.
11. Tark … 'Ibādat al-Buhtān; ibid.

element is explained by the human difficulty in perceiving an abstract God. Therefore, God, in his infinite compassion towards humans, assumes human form to facilitate people's perception of God.

The **fourth** element is defined as disassociation from the demon and evil deeds.[12] The demon is defined as the anti-thesis of any positive deed – in the realm of faith and in the realm of morals. Any righteous deed, such as an act of charity or hospitality, keeps the devil away.

The belief underlying the **fifth** element is defined as the singularity of God.[13] This, in fact, is the most important of the seven religious instructions of the Druze faith and therefore warrants clarification. The Druze faith recognizes the Fatimid Caliph, al-Hakim, bi-Amr Allah, who reigned in Egypt between 996 and 1021, as the embodiment of the godly spirit. This concept, defined in the Druze faith as "Kashf" (revelation), stands in complete contradiction to the Islamic concept of monotheism. Nevertheless, the Druze insist that they alone are worthy of the term Muwahhidun (Unitarians, monotheists) because they alone were allowed to recognize the visible god.

The **sixth** element is the willing acceptance of the acts of God.[14] According to this instruction, everything from God must be accepted submissively and God must be blessed for all acts, even if they involve a great tragedy. An extreme example in Kutub al-Hikma expresses this idea: "If god asks one of you to kill his child, he is obligated to do so without hesitation or sense of compulsion, otherwise - he will receive no reward for it." In this context, we note that Druze, contrary to members of other faiths, do not mourn the dead or obey laws of mourning.

The **seventh** and final element is defined as total acquiescence in God's decrees.[15] At the basis of this faith lies the concept of fatalism. In other word, blind faith in an unalterable fate imposed on humans in advance. In this context, we note that the Druze are strong believers in reincarnation, and thus, defilement of dead bodies is considered a negligible matter. This also explains the signs of neglect found in Druze cemeteries, and the burial customs of mass graves in many Druze villages.[16]

Family Laws

Considerable differences between Druze and Muslims also exist in the area of family laws. This is especially prominent with regard to women's status. According to Islam, men may be simultaneously married to four women. Druze, on the other hand, are punctiliously

12. Al-Tabarru' … Min al-Shaytān; ibid.
13 Tawhīd al-Mawla; ibid.
14 Al-Rida bi-Fi'lihi; ibid.
15 Al-Taslīm li-'Amrihi; ibid.
16 Dana (1998), p. 129.

monogamous. If a Druze man marries a second wife while his first wife is still alive, his second marriage is invalidated.[17] Regarding the age of marriage, Muslim laws also permit marriage of a female minor, whose consent is not necessary for the process, while Druze laws define the minimum age of seventeen as a condition for a young woman's marriage. Her **consent is required in advance of the marriage**.[18]

The greatest difference concerns the laws of divorce. According to Islam, a husband may divorce his wife and accept her return three times. Among the Druze, divorce of a couple is final and irrevocable. The divorced Druze couple is also required to avoid any contact, even the most trifling conversation.[19] The most prominent difference concerns the fact that Druze women are permitted to apply to the religious Druze courts to receive a ruling that effectively separates her from her husband. This practice does not exist in Islam, which endows the husband with the exclusive right of divorce.

In addition, several unique Druze laws stand contrary to Muslim laws. For example, Juhhal are not permitted to assume any role in religious ceremonies, including assemblies that take place in a special structured called the **Khalwa** (site of isolation). In this context, we note a unique phenomenon concerning woman's religious status: In contrast to Islam, Druze women take an active part in these religious assemblies and may even attain senior status in the religious hierarchy. Such a case occurred in Lebanon, two generations earlier, when a woman named **Sitt Nazira** served as the religious leader of the Druze in Lebanon.[20]

Conclusion

In our brief review, we have examined several of the important elements that distinguish the Druze in the areas of religion and family law. In both areas, an enormous difference between Muslim laws and Druze laws is evident, a fact which serves to highlight the question posed at the beginning of our discussion: Even though they are not Muslims, why do the Druze frequently represent themselves as such?

The answer is related to the fact that the Druze renounced Islam in the tenth century, and "adopted" a faith that stands contrary to Islam, which led to their persecution by Islam. To save themselves, the Druze faith advocates taqqiyya (dissimulation), a practice whereby the Druze conceal their true beliefs and outwardly (Zahir) accept the dominant religious faith, while inwardly (Batin) they continue to be true to the unique Druze faith, that is, the belief in al-Hakim as the embodiment of God, etc. This, of course, is the obvious explanation for the

17. Laws of Personal Status, articles 1 and 10; see Dana (1998), pp. 229, 232.
18. Laws of Personal Status, articles 14-15; see Dana (1998), pp. 233-234.
19. See Dana (1998), p. 116ff.
20. Dana (1998), p. 122.

similarity of Druze and Muslims customs in all life cycle ceremonies: circumcision, engagement, marriage and death, which are inherently public in their nature. In contrast, the intimate assemblies of Sunday and Thursday evenings are not open to strangers and are entirely subject to the control of the Druze.

Apparently the wise men of al-Azhar were impetuous in subscribing to conclusions based on external conduct (**Zahir**) of the Druze, which explains how they were untenably defined as Muslims.

Bibliography

Dana (1998): Dana, Nissim *Ha-Deruzim*, Ramat Gan. (Hebrew)

Dana (2003): Dana, Nissim, *The Druze in the Middle East*, Brighton, UK.

Falah (2000): Falah, Salman, *Ha-Deruzim Ba-Mizrah Ha-Tikhon*, Jerusalem. (Hebrew).

Lazarus-Yafeh (1970): Lazarus-Yafeh, H., *Peraqim Be-Toldot Ha-'Aravim ve-ha-Islam*, Tel Aviv. (Hebrew)

Najjar (1965): Najjar, 'A., *Mazhab al-Duruz wal-tawhid*, Cairo. (Arabic)

Saleh (1989): Saleh, Shakib, *Toldot ha-Deruzim*, Tel Aviv. (Hebrew)

Talī' (1961): Talī', Amin, *Asl al-Muwahhidīn ad-Durūz wa-'usūluhum*, Beirut. (Arabic)

Ruth Samuel-Tenenholtz

Spinning the Bottle: Joseph Keller Dared

Abstract

In this article I discuss the connection between literature and linguistics in Arthur Miller's play All My Sons (1947) by analyzing the speech act of promising as a means of showing Keller's guilt. Analysis of the speech act shows a direct relationship between the definition of sincerity in the speech act of promising and Keller's crimes. By examining the parameters suggested by Searle for this speech act, conclusions are reached which might be otherwise possible only by deep literary analysis of the play.

In All My Sons, Act I, Joseph Keller and Ann Deever are found discussing "the case" (Miller 1974, 36-7). Ann is upset that people may still remember her father's crime and she doesn't want to stay at the Kellers' any longer if this is so. Keller, had framed Deever, his partner, and now the former is free after being exonerated, while the latter is serving a prison term. In order to carry on the charade of innocence, Keller tries to convince Ann if she wants to stay for the weekend she only needs to barrel through, make believe the faulty engine parts never existed and ignore what people may say about her family. In illustration he tells her how he acted when he came home after the court overturned his own conviction. In Keller's mind, guilt or innocence are irrelevant, as long as one maintains one's innocence. In Keller's confusion between right and wrong he cannot even see that Ann and he are completely different cases. Keller knows he has framed his partner by pretending to be sick first and then denying Deever ever called him from the plant for instructions.

Keywords: *Speech act of promising; illocution, perlocution; felicity condition; Arthur Miller. All My Sons.*

As the play progresses it becomes clear that Keller has rationalized his guilt so well that he no longer feels he has done anything wrong. His attitude reflects that as would any good businessman, he merely tried to save his business from bankruptcy and his hard work provides handsomely for his family. On the surface he is an American success story and a pillar of the community. Keller's pretense at a normal life falls apart when his son Chris starts a relationship with Ann, Larry's fiancée and also Deever's daughter. This once again brings Keller's crimes out into the open, proves how deeply the Kellers are psychologically damaged by them, and sets the stage for Keller's downfall.

Kate is not innocent either, and while she is presented as a long suffering wife and loving mother who has taken on the burden of protecting her family from further harm, a critical analysis makes it clear that she must have been an accomplice after the fact even though this never becomes an issue in the play. Her suffering may be punishment enough. While her emotional fragility might be put down to her personal tragedy of losing a son, there are too many subtle hints that she knows and actively prevents others from knowing that Keller simply "pulled a fast one" (38). Kate is in a terrible position because she fears that Larry's disappearance and probable death are connected to Keller's crime. Therefore she stubbornly maintains that Larry will return and demands the other members of the family do the same, even if this means that they must remain unfulfilled, for example, Chris cannot marry Ann because in Kate's eyes this would confirm that Larry -- the son who is missing in action-- is dead. The broken apple tree indicates to Kate's that Larry is alive, and Ann's visit to the Keller home is another. For Kate, everything turns around the question of Larry's return as it would absolve Keller of having caused his son's death. Kate's irrational desire to uphold her husband's innocence is clarified when she points out to Ann what the difference is between Deever–Ann's father -- and Keller, for the latter owns a legal document to prove that he is innocent, while the former is a convicted felon, guilty of killing 21 pilots. In other words, the legal distinction becomes the authorization for Keller's innocence and in a way superimposes itself on the dialogue. While Kate and Keller both know what Keller has done, as long as the law believes him innocent, everything must be all right.

This notion of a piece of paper in Keller's pocket having such significance connects to the theory of speech acts. While there is a moral demand for sincerity in promising, be it orally or otherwise, legally there is no issue of sincerity. One may sign a legal document and not intend to live up to its terms, for in a court case it is the signature that matters and not the intention. From his actions, it seems that Keller has also made this distinction and the conflict in the play deals with his moral as well as legal guilt, especially since he has been absolved from the latter with the written exoneration. To a large extent, Keller's moral guilt becomes the greater crime, compounding his actions to the point where he can no longer be forgiven, especially not by himself[1].

1. "KELLER *(to Ann)*: Listen, you do like I did and you'll be all right. The day I come home, I got out of my car- but not in front of the house.. on the corner. You should've been there, Annie, and you too, Chris, you'd-a-seen something. Everybody knew I was getting out that day; the porches were loaded. Picture it now: none of them believed I was innocent. The story was, I pulled a fast one getting myself exonerated. So I get out of my car, and I walk down the street, but very slow. And with a smile. The beast! I was the beast; the guy who sold cracked

In his conversation with Ann Keller says that "none of them believed [he] was innocent" and indeed he wasn't, but his actions are meant to prove that the court paper exonerating him was well earned, and Deever had been lying. In fact, Keller is paradoxically insincere here, because while everything he says is true. He was a beast; he had sold the cracked cylinder heads; he had caused the death of those pilots in Australia, and he had pulled a fast one: his words have the opposite effect. is long monologue is really a narrative report of events of that day, and while he is speaking directly to Ann, after all, we are dealing with a script from a play, and everything is presented as direct speech, his report to her of these events allows him to embellish the actions and utterances of others with his own interpretations and point of view. The illocutionary act of his monologue is of course to persuade his listeners of his innocence and courage.[2] In terms of speech act, Keller is making a declaration. His actions and words are very much a case of saying is doing. By walking past the porches, Keller is making "an internal speech act" (Levinson: 1983, 6). Keller was putting on an act in order to achieve the status of an innocent man, and he succeeds in this endeavor within a year. Perhaps we may classify Keller's attitude as a "verdictive"[3] because he has a piece of paper attesting to his innocence. Eventually the people around him accept this state of affairs and accept Keller as innocent without worrying whether he actually is. Keller has managed to make the world fit his words. The exception here is Chris, who implicitly believes his father to be innocent of any wrongdoing solely based on the fact that Keller is his father (Act III). In fact, his reaction might be called "behabitive"[4] (Austin:1962, 151), because he applauds his father's words and admiringly calls out "Joe McGuts" (Act I). Of course, the fact that Chris is so impressed with his father's behavior, plus the fact that Ann immediately accepts Keller's version of events, show that Keller's statement has had its desired perlocutionary[5] effect.

J.L. Austin does not differentiate between acts and verbs, meaning that to him, acting is like

---

cylinder heads to the Army Air Force: the guy who made twenty-one P-40s crash in Australia. Kid, walkin' down the street that day I was guilty as hell! Except that I wasn't and there was a court paper in my pocket to prove that I wasn't and I walked...past...the porches. Result? Fourteen months later I had one of the best shops in the state again, a respected man again; bigger than ever (38)". This description echoes that of a sports stadium filled with fans and a lone player making a home-run. There is a great deal of irony here and this particular incident reflects badly on American society, which is so quick to forget.

2. Illocutionary act is a technical term that has been introduced by John L. Austin in the course of his investigations concerning what he calls 'performative' and 'constative utterances'. According to Austin's original exposition in his famous *How to Do Things With Words*, an illocutionary act is an act (1) for the performance of which I must make it clear to some other person that the act is performed (Austin speaks of the 'securing of uptake'), and (2) the performance of which involves the production of what Austin calls 'conventional consequences' like, e.g., rights, commitments, or obligations. For example, in order to perform a promise I must make clear to my audience that the promise occurs, and making the promise involves the undertaking of an obligation to do the promised thing: hence promising is an illocutionary act in the present sense

   (*Wikipediahttp://en.wikipedia.org/wiki/Illocutionary_act*.

3. Verdictive: acquitting, assessing, calling (by an umpire or referee), certifying, convicting, grading, judging, ranking, rating, ruling http://online.sfsu.edu/~kbach/Spch.Prag.htm.

4. Behabitive: often connected to acts in satisfaction of a social expectation. http://online.sfsu.edu/~kbach/Spch.Prag.htm.

5. Perlocutionary act: Getting your listerers to believe that you mean what you say http://online.sfsu.edu/~kbach/Spch.Prag.htm.

saying, so that not only 'saying is doing', but also 'doing is like saying is doing'.[6] In other words, in All My Sons it matters what people say rather than what they have done, whether they actually verbalize or simply act according to these supposed beliefs. The perlocutionary force depends on the speaker's character. However, Keller's entire social status is based on a lie. His business is booming. His son loves him. His neighbors respect him, and most of all, he is not in jail. How did Keller achieve this? Is it possible to reduce all his actions to his own sincerity, or rather, the lack of it? In other words, does it all boil down to the fact that Keller is a powerful liar who is capable of persuading his audience of his sincerity? Austin considers the "expounding of views" and the "delivering of a finding, official or unofficial, upon evidence or reasons" verdictive or expositive speech acts (Levinson: 1983, 9). and I see the possibility of such verdictive/expositives both in overt and internal speech acts.

A better understanding of the situation may be gained with the help of 'representatives'[7], with Keller using his powers of persuasion to make his words sound true. The 'direction of fit', meaning the logic of things, is still "words to the world", meaning that Keller is adjusting the reality to fit his definition of truth but the "psychological state expressed is Belief" and the notion of "true and false" comes into play (10), since he knows that he is not merely reporting simple facts. We may say that Keller is boasting when he describes the scene of his release to Ann–quoted in footnote 1 (Searle: 1969, 10).

J.L. Mey, in his article "The Speech Act Theories of Austin and Searle" writes that "all utterances are 'performative' in the sense of constituting a form of action, rather than simply a matter of saying something about the world", and he clarifies this point with the help of Austin's parallel between "explicit" and "primary" performatives (1993, 176). In other words, it is not necessary to explicitly employ a performative verb–to actually use such a verb-- as long as the meaning of the utterance is performative. Syntax, therefore is subservient to meaning, and so I must set aside both the notion of Austin's performative verb and Seale's notion of illocutionary verbs. Instead, I will address myself to such questions as intention and truth, examine the speaker's own belief in his utterances and the resulting influence of his speech acts, overt or internal, on his listeners. Then it will be possible to examine the influence of Keller's lies on the plot and finally the way his utterances precipitate the destruction of the fabric that holds his family together.

Keller and Deever both spend a year in jail, but on appeal, Keller succeeds in convincing the judge that the phone call on which his conviction was based never took place, and he is exonerated. This legal piece of paper in his pocket at first means nothing to the neighborhood. Keller says so himself. However, while both he and Deever had claimed innocence, the latter was incapable of shaking off what had happened because he was actually on the scene. In addition, Deever, for reasons only hinted at in the play, was unable to convince either his

---

6. This is a rather lame attempt on this writer's part to add a mathematical equation to the notion of speech act, but there is logic involved here. Perhaps it should read: (*s* =*d*) = [D =(*s* = *d*)].

7. Representatives: are speech acts that represent some state of affairs in varying degrees of truth with respect to the proposition: state, believe, conclude, deny, report. http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-58112004001500013&script=sci_arttext.

family or the appeals court that a phone call had taken place, and that Keller had actually promised to take responsibility.

In Act II, it is quite clear that Keller knew the engine parts must go out if he wants his shop to survive, and so he never intended to go to work that day. From the first moment he realized that his absence from the scene placed him in a good position to maintain his innocence should the case ever come to court. His later cry to Chris that he was certain the engine parts would hold up, or that the army would notice the defect, or even that he was about to recall the parts, does not ring true, since he has allowed Deever to take the fall and afterwards ignored him For three years, Keller has maintained his own innocence loudly and at every opportunity. In Act III, when Keller is confronted by Chris, he even claims that he had, in fact, done it all only for his son, more proof that Keller feels no remorse at his actions. Only a never-ending progression of more and more lies eventually makes it abundantly clear that Keller is suffering from a guilty conscience, and that he is overcompensating for his own sense of guilt. It is only in view of all his other lies that the lie about the phone call comes to light. The playwright lets the phone call take place off-stage, so that there is no absolute knowledge about it and Keller denies it up to the end.[8] This phone call is related in indirect speech, when George Deever tells the Kellers about his conversation with his father. There is no place here to deal with indirect speech acts, but it would be an interesting avenue to explore in relationship to Keller's actions in the play.

Coming back to the act of promising, Raz (1977) writes that:

> promising is creating an obligation [which] indicates that to acknowledge the validity of voluntary obligations is to accept a view of practical reason...according to which what a man ought to do depends not only on the way things happen to run out in the world (drought in another country, war, poverty),... what one ought to do depends in part on oneself, and this is no only because the behavior, needs, tastes, and desires of the agent count just as much as those of any other person, but because the agent has the power intentionally to shape the form of his moral world, to obligate himself to follow certain goals, or to create bonds and alliances with certain people and not others (228).

This means that a promise is a moral obligation and if we go back on this moral obligation our moral world may very well collapse. <u>All My Sons</u>, such is indeed the case. Keller's world of lies and more lies collapses in 24 hours, and he dies by his own hand directly as a result of his breech of promise. Keller's words to Deever would have been morally binding because, by Keller's own admission, he is the dominant partner. Deever looks to him for guidance: when Keller speaks, Deever listens, and when Deever makes a mistake, Keller is there to clean up after him. All this we know from Keller's own words. Unfortunately, Keller can twist words

8. Keller's sense of guilt is apparent in retrospect when he consistently claims to be ready to forgive and forget and offers Deever a job. He does the same for George in an unlikely attempt to win him over as well. The fact that none of the characters catch on that Keller is feeling guilty merely proves the man's powers of persuasion and strengthens the case against him.

well, and he uses the fact of Deever's dependence on his partner's judgment to convince George, Deever's son, that his father is the only guilty party. This proves that Keller was capable of manipulating others by making empty promises, but there is still no certainty as to whether the phone call was ever made. This doubt seems to be a direct result of Keller's forceful character and it is rather doubtful that Deever could have commanded such credibility had the tables been turned with Deever denying receiving Keller's phone call from the plant.

As it turns out, Deever told the truth, and the phone call did take place. In terms of speech act, Keller's promise constitutes a performative, yet the felicity[9] condition is not met, since Keller himself was not sincere. Keller never intended to actually take responsibility for the fiasco at the plant, and preferred to rather wait and see (Act III). In terms of the preparatory condition, Deever wants Keller to come down to the plant, but barring this, Deever believes Keller to be sincere in his promise. Deever's mindset is an essential condition in terms of speech act. It is possible to add the Gricean Condition[10] which allows for Keller to "produce in [Deever] the knowledge that the utterance is to count as placing him [Keller] under an obligation to take responsibility" for shipping out the cracked parts (Harnish: 1971, 171).

Harnish sets out various rules for promising, and when Harnish is applied to events in the play, most of his rules governing promising are not observed. I must mention Harnish' "rule 3", where the promise is uttered in the context of a relationship where it is clear to both speaker and hearer that the speaker can do what he says he will "in the normal course of events". This is essentially still part of the preparatory condition. However, the sincerity rule is definitely not met here, since Keller obviously had no intention of keeping his promise (172).

We must ask what Keller's intentions were, and we infer them only from subsequent events. Moreover, we can draw some conclusions about the sincerity condition in this case and the felicity condition. After all, in the partnership Keller is the stronger one and the dialogue between George and Keller proves this (Act II). Deever obviously trusted Keller implicitly to straighten things out, since he had always been able to do so. This precedent, coupled with Keller's own description of Deever as a weasel, suggests that Deever could not have made any far-reaching final decisions about sending out defective parts without Keller's OK. Yet, it is not clear whether initially Keller expected to leave Deever in the lurch, or whether events took hold and Keller and Deever were both swept away by the legal system. This is where the linguistic concept of sincerity comes to the fore. Keller may have been sincere when he made the promise to take responsibility. As the law caught up with his actions, he may have grasped at straws, and perhaps a smart lawyer could have found the very loophole for which he had been searching. The vagueness of the phone call may have stood up in the initial trial, but on appeal, with only the transcript in front of him, the appeals judge may have missed the subtle undertones needed to uphold the verdict of guilty.

According to Searle, "obligation and promise are not separate entities" (Smith: 1990), meaning that Keller had an obligation once he made his promise to Deever. Unfortunately for

9. Felicity condition: The hearer assumes that the speaker means what he is saying
10. The Gricean condtion: The hearer should "understand" the literal meaning of the utterance.

Deever, this promise is not anchored in any document. It is, indeed, "not physical", but the promise stands according to Crosby, since it is also not psychical, or mental", meaning that it is not a figment of Deever's imagination (Crosby: 1990). And so, there is a "causality" in the act of promising, which according to Crosby has not been sufficiently researched (Reinach: 1969). To clarify his point, Crosby uses the example of the smoke which results from a fire -- the cause-- and which is instrumental in inferring the fire itself. The problem remains that in the case of promising "we cannot determine whether a given promissory claim or obligation really exists... through itself but have to go back to the act which posited it, and determine whether the act was really performed" (63).[11] This notion sets in motion a chain of events of stipulations and assumptions which go to the heart of the speech act of promising. In the final analysis it makes sense to define a promise as "a social act" (64). The notion of a social act echoes both Austin and Searle in their discussions of the illocutionary acts. There is a need to interact with another person, since without such interaction, no social act would be possible (64-65). From this alone one might claim that Keller can make a legal case for innocence, since Deever could not prove that any such interaction had indeed taken place.

Reinach, in his essay on the concept of promising as a social act, points out that without two people, at least, there cannot be such act, since this kind of illocutionary act cannot "be complete internally". It means that social acts such as "asking a question...or [accusing] someone of a crime" cannot be completed internally and must be given "outward expression" (64). Crosby claims that personal conviction before an utterance such as promising is made must be a prerequisite, so that a certain internal state is needed before the utterance can be made in the context of a social interaction where the promise can be conceived as being an obligation by both speaker and hearer. Crosby defines this stage as the moment where the "social act and the [internal] act" are complete (68). In Crosby's opinion, the speech act of promising is the epitome of an "intention to do something in behalf of another". Such an action, says Crosby, is the social act *sine qua non* (69).

What makes a promise such an outstanding speech act is the intentionality attached to it, for it presupposes that the speaker has "the intention to do the thing promised" and as such there is an internal sincerity which must be prerequisite to the act of promising, or it becomes an insincere and empty gesture. Keller's promise to take responsibility can be interpreted in two ways. At best, Keller was ill that day: when Deever called, he did not feel well enough to come into the office. However, he did tell Deever to do the best he could and did promise to take responsibility. Deever, in his subservient position, does as he is told, and is now relieved to know that he does not have to take a unilateral decision. In other words, the weak Deever suspends his own judgment before Keller's bulldozer personality.

There is, however, a second interpretation possible, in the light of Searle's theory concerning perlocutionary acts which should have a desired effect of frightening the hearer into doing something he may not want to do. This may have been Keller's intentions. He is, after all, a sharp business man, always on the lookout for a quick killing, in the best American tradition

11.. This is All My Sons in a nutshell, as it turns around the question of a promise that may or may not have been made.

of making a buck. Keller knew Deever's weaknesses and assumed the latter would do his bidding. All Keller needed to do, then, was to convince Deever that he could safely ship the cracked engine parts because Keller would take responsibility. Keller was never sincere in his promise and he insincerely uses a promise to get Deever to do his bidding. The notion of perlocutionary effect is the crux here (70).

The first footnote in this paper is a long monologue about Keller's account of events the day he was released from jail. This monologue is significant because it shows Keller's attitude towards the symbols of a democratic society, such as the courts, while the reader knows that his contempt for the ethics of this society is immense. Keller's promise to Deever was not anything as banal as promising to make him coffee, but rather constitutes an obligation to stand behind a decision that has criminal repercussions. It is the falseness of the promise that leads to the destruction of both families. Searle considers the mindset of the speaker of the utmost important as an initial stage before making a promise and he suggests four preparatory conditions. Searle links the intention of being under obligation with an intention to do the thing promised, and claims that these intentions are mutual to both promissor and promissee. While Crosby argues against the notion that the promissee has some sense of intentionality, I disagree, since it seems that without Deever's understanding that Keller has placed himself under any kind of obligation, he would not have taken it upon himself to actually send out the cylinder parts.

Keller, who recognizes the social institutions of his society when they are formalized in paper, ignores them, and even perverts these very same social institutions, when they are not sanctioned by officialdom. This is the major premise of the play as well: man's obligation to society overrides man's obligation to his family and himself. In trampling the intentions of the speech act of promising, Keller tramples all the values of his society. In this way, the speech act theories manage to focus completely on the deeper meaning of the language, and the pragmatic, linguistic reading has lead to the same conclusions as the subjective, literary interpretation. This proves that pragmatic reading can be a valid tool, and that speech acts are indeed a case of 'saying equals doing'.

WORKS CITED

Austin, J.L. (1962). How To Do Things With Words**. Cambridge Ma.: Harvard University Press.**

Bach, Kent and Harnish, Robert M. (1976*).* Communicative Illocutionary Acts **. Cambridge Ma.: The MIT Press.**

Burkhardt, Armin, ed. (1990*).* Speech Acts Meaning and Intentions: Critical Approaches to the Philosophy of John R, Searle. **Berlin, New York: Walter de Gruyter.**

Crosby, John F. (1983). "Speech Act theory and Phenomenology" , Burkhardt, Armin, ed. (1990). Speech Acts Meaning and Intentions: Critical Approaches to the Philosophy of John R, Searle**. Berlin and New York: Walter de Gruyter.**

Grice, H.P. (1975). "Logic in Conversation", Cole and Morgan (eds) Syntax and Semantics 3: Speech Acts**. New York, Academic Press.**

Harnish, Robert M. (1971). "Speech Acts and Intentionality." In Burkhardt, Armin, ed. (1990). Speech Acts Meaning and Intentions: Critical Approaches to the Philosophy of John R, Searle**. Berlin and New York:**

Walter de Gruyter.

Levinson, S. (1983). Pragmatics**. Cambridge: Cambridge University Press.**

Mey, J.L. (1993), Pragmatics: An Introduction. Oxford: Blackwell.

Miller, Arthur (1947). All My Sons. **Tel Aviv: Kernerman Publishing.**

Raz, Joseph (1977). "Promises and Obligations", Law, Morality and Society **, ed. Peter Hacker and Joseph Raz, 210-228. Oxford: Clarendon Press.**

Reinach, A. (1969), "Concerning Phenomenology", The Personalist, **50, 164-221.**

Searle, John R. (1969). Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language**. Cambridge: Cambridge University Press.**

Smith, Barry (1988). "Towards a History of Speech Act Theory", **Burkhardt, Armin, ed. (1990).** Speech Acts Meaning and Intentions: Critical Approaches to the Philosophy of John R, Searle. **Berlin and New York: Walter de Gruyter.**

Michael Moore

"Contradictions ? No ... The Divine Paradox": Apparent contradiction as a rhetorical device[1]

Abstract

In addition to discussing several characteristics of contradictions, this essay deals with the distinction and the confusion of contradictions and paradoxes. Examples of "true" vs. "apparent" contradictions from a wide variety of sources illustrate the discussion.

The first-century Greek slave-philosopher, Epictetus, threatened to cut off his master's nose when the latter refused to recognize the principle of non-contradiction (in Skrade, 1974). While that Stoic's violent reaction may seem out of proportion, the frequent use of contradictory statements may land one in deep trouble even today (see Bleuler's diagnostic comments on schizophrenia in Kline, 1952). According to Ennis (1962), the absence of contradiction serves as a major aspect of the highly desirable skill of critical thinking. In communication, contradictions provide a source of serious confusion (see Moore, 1995/96; 1999). And yet contradictions abound in human existence. Several authorities even regard contradiction as both essential to, and inherent in. life. Thus Mao (.*On Contradiction,* 1937/1967), quoting Marx, Engels, and Lenin concludes that "The fundamental cause of the development of a thing is not external but internal; it lies in the contradictoriness within the thing. There is internal contradiction in every single thing, hence its motion and development." Hegel also claimed that everything was contradictory (1841/1969, p. 439; see also Hegel, 1874/1978, p. 133, as well as Adorno, 1973, p. 5).

Keywords: Language, Contradicions, Paradoxes

1. The quotation in the title comes from Hardt (1999).

But then, what exactly constitutes a contradiction? A common dictionary definition ("a situation in which inherent factors, actions, or propositions are inconsistent or contrary to one another") does not provide all the help hoped for, since now we need to define "inconsistent" and "contrary".[2] Fortunately, we can resort to the plain, logic-based definition: simultaneous assertion of a statement and its negation, or p and -p.

In the following I shall illustrate three related concepts: "true" logical contradictions, apparent contradictions, a.k.a. paradoxes, and a strange mixture of the two.

As suggested above, we often come across logical contradictions in both speech and writing. The realms of logic and mathematics contain numerous examples, in such contexts as *reductio ad absurdum*, *ex falso quod libet*, syllogisms, and proof by contradiction.[3] Courtrooms provide another great source. I have taken the following examples from a vast number of similar cases, which appear on *Google*:

-- "A witness contradicted that, saying Torricelli emerged from the driver's side to inspect the damage before getting back into his vehicle and driving away."

-- "The witness contradicted Artis' claim of his whereabouts."

-- "The witness contradicted previous statements and now says he fainted and cannot identify any defendants."

-- "Testimony by Pfc. Charles Graner contradicted England’s plea statement."

In all of these examples the author points at a contradiction, either artificially created, or uttered by someone else, only in order to reject it, due to its absurdity or falsity. Yet this issue becomes more complicated, due to the frequent occurrence of "contradiction" alongside "paradox." Definitions of the latter often include the former (as in "a statement that contradicts or seems to contradict itself" in Wordsmyth, 2002), with the addition of such qualifiers as "apparent" or "seemingly".[4]

---

2 . The same holds for Aristotle's law of contradiction, according to which "it is impossible for anything both to be predicated and not to be predicated of the same thing in the same sense", for one may always dispute the sameness of two things or senses. See also "A matter of incompatible meanings" in Ennis, 1962, p. 87; and "The incompatibility and evident opposition of two ideas which are the subject of one and the same proposition" (The 'Lectric Law Library, 2002).

3. These realms and applications cannot claim universality; see paraconsistency, relevance logics, 3-valued logic, and more.

4. E.g. "a statement that is seemingly contradictory or opposed to common sense" and "an argument that apparently derives self-contradictory conclusions by valid deduction from acceptable premises" (both in Merriam-Webster; italics mine). See also this definition from Wikipedia: "Antinomy … is a term used in logic and epistemology, which, loosely, means a paradox or unresolvable contradiction". My favorite definition comes from Cicero: "And because they bee meruaylous sentences, and suche as are contrary to the opynion of all men, they are by them [the Stoics] termed Paradoxa, whyche signifyeth, thinges merueilous and inopinable " (Cicero, 46 B.C.E. /1569). Just as everything may contain contradiction, many sources – both lay and professional – often describe human existence as paradoxical:

This tension between a "real" as opposed to an "apparent" contradiction (or paradox) finds good use in a wide range of genres. In all of the following excerpts the apparent contradictions intentionally employed by their authors convey a message which reaches far beyond their ostensible meaning:

-- Heraclitus' writings (c. 544--483 BCE) contain numerous examples of apparent contradictions, such as "all things are and are not" (in Lloyd, 1966, p. 99, n. 2). Marcovich (1967) felt that Heraclitus' entire doctrine of Logos or Truth, rested on the "unity or coincidence of ... opposites" (p. 8). Indeed, not only do many of the *Cosmic Fragments* deal directly with *coincidentia oppositorum*, as "The way up and the way down is one and the same" (Marcovich, 1967, fragment 33), but other ones even present paradoxical statements: "Though present, they are absent" (fragment 2 in Marcovich); "... expect the unexpected" (fragment 11); as well as the lice riddle (fragment 21): "All we saw and caught we have left behind, but all we neither saw nor caught we bring with us". These statements greatly disturbed Aristotle because they seem to violate one or more of his three laws of thought (the law of identity, the law of the excluded middle, and the law of contradiction). "Heraclitus, by saying, for example, that good and bad are the same, invalidates all significant predication" (*Physics* A 2 185 b 19; p. 16 in Kirk, 1954). It seems that Aristotle mistook apparent contradictions for real ones, but then he found an amusing way to settle this difficulty: "A man like Heraclitus need not really believe what he says..." (*Metaphysics* K 51062 a 31; p. 16 in Kirk, 1954). I find support for my interpretation in Kirk's (1954) analysis of the Heraclitan *Fragments*: "Aristotle seems entirely to misinterpret the opposite-doctrine... by saying that opposites were 'the same'. Heraclitus did not mean 'identical' in the strict sense" (p.19; see also Lloyd, 1966, p. 100).

Hegel's work of 2300 years later, especially his famous "identity of identity and non-identity", received a similar interpretation from Acton (1967): "Either, then, Hegel's philosophy has no value or he must have meant by 'contradictions' something different from what formal logicians mean by it." Of course he did: A careful reading of Hegel, as well as of Marx, shows no repudiation of the principle of non-contradiction (see a similar view expressed by

---

--"Man's condition is, after all, ambiguous and paradoxical" (Halmos, 1978, p. 22).

--"Group life is inherently paradoxical. We argue that it is impossible to have a group without certain types of conflict and that the wish to have those conflicts 'resolved' stems from an imperfect understanding of the meaning that conflict has in the life of the group" (Smith & Berg, 1987, p. 11).

--In a section entitled The antinomies of action: "Thus one finds himself in the presence of the paradox that no action can be generated for man without its being immediately generated against men" (de Beauvoir, 1948, p. 99).

-- "Ritual is a statement in metaphoric terms about the paradoxes of human existence" (Crocker, 1973).

Wilde, 1991): rather than implying logical contradiction, they talk of tensions, conflicting interests, opposing tendencies, systems in motion[5].

Another case of apparent contradiction appears in the Talmudic saying: "All who add – detract" (*Babylonian Talmud, Sanhedrin*, 29A). The Talmudic sages explained this injunction by referring to Eve who, by adding to god's words in Genesis 2:17, detracted from them, when she said: "You shall not eat of the fruit of the tree which is in the midst of the garden, *neither shall you touch it*, lest you die" (Genesis 3:3; the emphasized words are Eve's addition). You can find a further reference in the exegetical work *Bereshit Rabba* (19:3), which makes clear the multidimensionality of this issue, and hence the lack of true contradiction: "One should not render the fence [the restrictions] stronger than the principle, lest it falls and cuts down the seedlings [commits heresy]." By using this metaphor of center versus periphery, the author informs us that adding to, and detracting from, the injunction do not refer to the same object: One should not add to the peripheral, so as not to detract from the central. The same logic holds for Mies van der Rohe's statement, summarizing his attitude toward art: "less is more", first coined in 1855 by Robert Browning (see Drexler, 1960). Adding more detail reduces a work's aesthetic value.

The idea that the two parts of a seemingly contradictory statement do not serve as "the subject of one and the same proposition" (see footnote 2) holds true for the following New Testament verses, as well: "For whoever would save his life will lose it, and whoever loses his life for my sake will find it" (Matthew 16:25) and "Whosoever shall exalt himself shall be abased; and he that shall humble himself shall be exalted" (Matthew 23:12).

Kierkegaard's description of Abraham (1843/1983, pp. 16-17) also has a rhetorical character: "But Abraham was the greatest of all, great by that power whose strength is powerlessness, great by that wisdom whose secret is foolishness, great by that hope whose form is madness, great by that love that is hatred to oneself."

A long tradition of such paradoxical statements exists in poetry, possibly starting with the Roman poet Catullus (1st c. BCE). Martin's translation of his "*Odi et Amo*" (Martin, 1861, # 85) starts: "I hate and love, nor can the reason tell: But that I love and hate I know too well." In the 15th century, Villon wrote two ballads of similar nature. One, subtitled *of counter-truths*, contains the following: "There is no joy except in sickness,/ nor truth outside the theater,/ nor coward like a knightly man,/ nor grimmer sound than melody...."[6] His other poem appears

5. See, for example, Giddens' (1993) definition: "CONTRADICTION. A term used by Marx to refer to mutually antagonistic tendencies in a society" (p. 750). Similarly, Wright (1985) uses contradictory rather freely, when he refers to white-collar employees as having "contradictory class location": neither capitalists nor manual workers, yet sharing some common features with each.

6. In Bonner, 1960. Compare, furthermore, Villion's additional lines "Nothing's sure save what is yet uncertain,/ nor more obscure than what is evident", with Tertullian's (c. 200/1975, pp. 228-9) famous statement: credibile est quia ineptum est, translated by Mahe as Il faut y croire puisque c'est absurde.

among fifteen commanded by Charles d'Orleans at Blois, all beginning with the perplexing line: "I die of thirst beside the fountain" (see Champion, 1956). Villon's ballade goes on to say: "I rejoice and have no pleasure;/ I am strong, but have no force or power, well received, rebuffed by all." A poem by the 16th century English poet Sir Thomas Wyatt continues this tradition: "I find no peace, and all my war is done;/ I fear and hope; I burn and freeze like ice;/ I fly above the wind, yet can I not arise;/ And nought I have, and all the world I seize on" (Wyatt, 1968). Shakespeare made use of this same device in *King Lear*, where France addresses Cordelia: "Fairest Cordelia, thou art most rich, being poor;/ Most choice, forsaken; and most lov'd, despis'd! (I, I, 151-152)."

Modern writers and poets have joined the trend. Thus T. S. Eliot (1936) in *Ash Wednesday* writes "Lady of silences/ Calm and distressed/ Torn and most whole/ Rose of memory/ Rose of forgetfulness/ Exhausted and life-giving/ Worried reposeful..." Eliot adapted his following lines in *East Coker* "And what you do not know is the only thing you know/ And what you own is what you do not own/ And where you are is where you are not" from St. John of the Cross' *Ascent of Mount Carmel* (1588/1974, Book I, Ch. 13): "...in order to arrive at possessing everything/ Desire to possess nothing.../ In order to arrive at knowing everything,/ Desire to know nothing".

I shall end this list with Orwell's “War is Peace. Freedom is Slavery. Ignorance is Strength” in his *1984* (Orwell, 1950).

By their intentional use of manifest contradictions, the above authors achieve two partially overlapping results. They illustrate the often lamented paradoxical nature of human existence, and they draw the readers' attention to their message by employing an apparent contradiction as a rhetorical device.

And now for the strange mixture of true versus apparent contradictions. I have suggested above that, as a rule: a) critics point accusingly at those who provide true, logical contradictions; and b) sophisticated authors make use of contradictions, which, on further inspection, turn into paradoxes. But what about those cases in which a disagreement arises, and one person's contradiction becomes another's paradox? This happens with respect to biblical texts[7]. On the one hand, several skeptics marshal a long list of contradictions in the Bible[8] (e.g. Burr, 1859/1987 and McKinsey, 1995). Christian polemists, on the other hand, defend their source by attempting to convert contradictions into paradoxes:

7. We know of other instances of the "transcendence" of contradictions. Thus André Breton's 1924 Manifesto of Surrealism had the following as the movement's principal aim: "to resolve the previously contradictory conditions of dream and reality into an absolute reality, a super-reality" (Waldberg, 1971, pp. 66-75).

8. Fromm (1966) also recognized the numerous contradictions in the Hebrew Bible and in the oral tradition, and regarded them as "aspects of a whole" (p. 8).

-- "The concept [of the Trinity] is contradictory and therefore irrational, but we see a paradox here, not a contradiction"(Anonymous-a).

-- "The Bible, while it may contain "apparent" contradiction, actually contains no contradiction at all. Paradox maybe, but not contradiction" (Anonymous-b).

-- "Let me first differentiate between a contradiction and a paradox. There are paradoxes in the Bible, as well in life. That doesn't make it a contradiction, only *currently unexplainable*." (Anonymous-c, italics in original).

-- "A paradox, but not a contradiction" (Vibert, 2002).

-- "It is a thin line that divides a paradox and a contradiction, and we must be well versed in Scripture and study to determine the truth, or we will have bad theology in the church!" (Krejcir, 2003).

We have now encountered three different contexts in which contradictions appear: "true" or logical ones; paradoxes camouflaged as contradictions; and contradictions camouflaged as paradoxes. A rhetorical motivation appears in all three. Logical contradictions serve only to demonstrate their absurdity; apparent literary contradictions act as attention-drawing devices; while the authors of apparent paradoxes try to convince their readers of the non-contradictory nature of their message.

References

Acton, H. B. (1967). Dialectical materialism. In P. Edwards (Ed.), *Encyclopedia of philosophy*, vol. 2. New York: Macmillan.

Adorno, T. W. (1973). *Negative dialectics*. New York: Seaburg. Anonymous-a. www.csd.uwo.ca/staff/magi/personal/biblestudy/Baffling_Bits/ 04- Trinity.html

Anonymous-b. www.studybibleforum.com/spages/James.htm

Anonymous-c. http://my.execpc.com/~ihni/bible.html

Bonner, A. (1960). *The complete works of Francois Villon*. New York: McKay.

Burr, William Henry (1987). Self-contradictions of the Bible. *Buffalo, NY: Prometheus Books (original work published 1859).*

Champion, P. (Ed.) (1956).*Charles D'Orleans - Poesies*, Vol. I. Paris: Champion.

Cicero, Marcus Tullius (1569). *Paradoxa Stoicorum*, tr. by T. Newton. London: Marshe (originally published c. 46 BCE).

Crocker, C. (1973). Ritual and the development of social structure: liminality and inversion. In J. D. Shaughnessy (Ed.), *The roots of ritual*. Grand Rapids, MI: Eerdsman.

de Beauvoir, S. (1948). *The ethics of ambiguity*. New York: Philosophical Library.

Drexler, A. (1960). *Ludwig Mies van der Rohe*. New York: Braziller.

Eliot, T. S. (1936). *Collected poems 1909-1935*. New York: Harcourt.

Ennis, R. H. (1962). A concept of critical thinking. *Harvard Educational Review*, **32**, 81-111.

Fromm, Erich (1966). *You shall be as gods*. London: Jonathan Cape.

Giddens, Anthony (1993). *Sociology*, 2nd ed. Cambridge: Polity Press.

Halmos, P. (1978). *The personal and the political*. London, Hutchinson.

Hardt, E. (1999). Contradictions ? No ... The Divine Paradox.
www.ncubator.com/Disciple/ContradictionsDivineParadox.htm

Hegel, G. W. F. (1969). *The science of logic*. London: Allen & Unwin (German original published 1841).

Hegel, G. W. F. (1978). *Logic*. Oxford: Oxford U Press (originally published 1874).

Kierkegaard, S. (1983). *Fear and trembling and Repetition*. Princeton, NJ: University Press (original works published 1843).

Kirk, G. S. (1954). *Heraclitus: The cosmic fragments*. Cambridge: University Press.

Kline, N. S. (1952). *Synopsis of Eugene Bleuler's Dementia Praecox or The Group of Schizophrenias*. New York: International Universities Press.

Krejcir, R. J. (2003). The Paradox. *Into Thy Word.* www.christianity.com/partner/Article

Lloyd, G. E. R. (1966). *Polarity and analogy*. Cambridge: Cambridge UniversityPress.

McKinsey, C. Dennis (1995). *The encyclopedia of biblical errancy*. Amherst, MA: Prometheus Books.

Mao Ze Dong (1967). *Selected Works*, vol. 1, pp. 311-346. Peking: Peking Foreign Press (original work published 1937).

Marcovich M. (Ed.) (1967). *Heraclitus*. Merida, Venezuela: Los Andes U Press.

Martin, T. (1861). *The poems of Catullus*. London: Parker, Son & Bourn.

Moore, M. (1995/96). Pathological communication patterns in Heller's Catch-22. *Et Cetera - A review of General Semantics*, **52**, 431-439.

Moore, M. (1999). Problematic and pathogenic communication patterns in prayers. *Et Cetera - A review of General Semantics*, **56**, 192-203.

Orwell, G. (1950). *1984*. New York: New American Library.

Saint John of the Cross (1974). *Complete works*. Wheathampstead: Clarke (original work published 1588).

Skrade, C. (1974). *God and the grotesque*. Philadelphia: Westminster.

Smith, K. K. & Berg D. N. (1987). *Paradoxes of group life*. San Francisco: Jossey-Bass.

Tertullien, (1975). *La chair du Christ*, vol. I. Tr. by J. P. Mahe. Paris: Editions du Cerf (original work published ca. 200).

The 'Lectric Law Library's Lexicon: http://www.lectlaw.com/def/c299.htm

Vibert, Simon (2002). www.wimbledonchurch.co.uk/articles/paradox.htm

Waldberg, Patrick (1971). *Surrealism*. New York: McGraw-Hill.

Wilde, Lawrence (1991). Logic: Dialectic and contradiction. In Terrell Carver (Ed.), *The Cambridge companion to Marx*, pp. 275-295. Cambridge: Cambridge University Press.

Wright Erik O. (1985). *Classes*. London: Verso.

Wordsmyth (2002). http://www.wordsmyth.net/live/home.php

Wyatt, Sir Thomas (1968). "I find no peace." In S. B. Greeenfield & A. K. Weatherhead (Eds.), *The poem - an anthology*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Abstracts

Michael Avioz

'Here I will reside for I have desired it' (Psalms 132: 14) – The Choice of Jerusalem as David's capital

This article reviews the various explanations given in answer to the question: why was Jerusalem chosen by King David to be his capital?

The explanation offered here is that this choice was motivated by political, rather than religious, topographical, or climatic reasons: Jerusalem was the only city that did not possess a sacred history. It was therefore suitable for a king who did not want his capital to be a source of dispute between the Israelite tribes.

However, this logical move did not prevent the Israelite tribes from abandoning the holy city only one generation after Solomon's reign.

Key words: *Jerusalem in the Bible, King David.*

Nisan Ararat

Two Meetings Next to the Well of Aram Naharayim

The article makes use of intertextual exegesis of Scripture in order to deal with an exegetical suggestion concerning the story of Rebecca's courting (Gen. 24), according to which the slave and no other was the courted groom (Menachem Peri in Alpaim, 2006). According to it our suggestion, it becomes clear that the story of the meeting between Jacob and Rachel at the well at Haran and its echoes in the House of Laban (Gen. 29) may cast light upon the meeting between the servant of Abraham and Rebecca at the well in the city of Nahor, and the echo of these matters in the House of Betuel (Gen. 24).

Descriptors: *Scripture, intertextuality, drama.*

Key words: *Abraham and Isaac, Servant of Abraham and Rebecca, Laban the Aramean, Jacob and Rachel, meetings at wells*

Hananel Mack

Methods of Interpretation – The different meanings of the word 'hinam' in the Book of Job

The word hinam appears four times in the Book of Job (1:9, 2:3, 9:17, 22:6). According to Martin Buber, it serves as a key word in this Book. Buber briefly notes that hinam has two meanings: one indicating 'for nothingness/nought' and the other signifying 'without cause'. In other words, the former means 'without justification' – i.e. without the deed being justified as punishment or reward for past deeds, whilst the latter means 'without future outcome or change'. It is therefore clear that each of the four times that the word appears, it can be interpreted both ways: 'Does Job fear God for hinam [nought] (החנם ירא איוב אלוהים)?' In other words, if Job does fear God, God rewards him for this BECAUSE OF YOUR ACTS OF KINDNESS. Another way the verse can be interpreted is: if Job does fear God, he ensures his future at the hands of God BECAUSE OF YOUR ACT OF KINDNESS*. In the same way, the phrase: 'although thou did move Me against him to destroy him hinam [without cause] (ותסיתני בו לבלעו חנם) can mean: 'even though he has not sinned in the past', or 'for he has not sinned even after the disasters'. Similarly, 'For though thou hast taken pledges of thy brother for hinam [nought] – (כי תחבל אחיך חנם)' – unjustly, or unnecessarily, since you derive no benefit from it.*

*The use of the word hinam is especially important in the statement made by Elifaz, the Yemenite: 'And multiply my wounds hinam [without cause] – (**והרבה פצעי חנם**)' – 'even though I did nothing wrong', or 'in spite of this, I will not sin in word or deed'. Thus, Job's words are transformed here into a moving and genuine declaration of faith, and should be regarded as one of the highlights of the Book of Job.*

English: for nought 9א, without cause 3ב, without cause 17ט, for nothing 6כב

Descriptors: *biblical text, language, biblical interpretation.*

Key words: *Job, 'in vain', terminology, Martin Buber, teaching for reward, faith*

Amichai Nachshon

'Do not stand on your neighbor's blood: I am the Lord': (Leviticus 19: 16) The religious motivation for saving life in biblical ethics

A perusal of part of the biblical narrative which regards the intellectual and practical understanding of the spirit of the law: 'Do not stand on your neighbor's blood' (Lev. 19:16), as a demand of every one, man, woman or stranger, to go forth on the Lord's behalf, so to speak, even to the extent of sacrificing themselves in times of both peace and war.

The declaration that the Lord know our thoughts causes people to take up the cause of their neighbor with an enthusiasm which transcends mere reciprocity.

Descriptors: *Bible, biblical commentary, inner biblical commentary.*

Key words: *religious motivation, 'standing on blood', narratives on life-saving, army pioneers, the spirit of the Lord, the fear of the Lord.*

Amos Frisch

The Contribution of Post-Classical Commentators to the Teaching of Biblical Narrative

In Israel, the teaching of Tanakh draws mainly on the 'classical' commentators: Rashi, Rashbam, Abraham ibn Ezra, David Kimhi and Nahmanides. The present article seeks to encourage the use of post-classical commentators as well. The idea is not so much to move from the extreme of ignoring later Jewish exegesis to the other extreme of total addiction to it, but rather to increase awareness of the existence of post-classical commentary and to draw attention to the need to mine it for pearls which might supplement the classical commentators..

Descriptors: *Bible, biblical narrative, biblical commentary, teaching the Bible*

Key words: *traditional bible commentary, post-classical bible commentary, Rabbi Samuel Laniado, 1 Samuel 11, Rabbi Samson Raphael Hirsch, Numbers 22, pshat.*

Avraham Ochayon

Rambam's Remarks On Chazal's Sayings Regarding The World To Come

In the topic (sugiya) in the gemara, Rav is of the opinion that "The World to Come is not like this world. In the World to Come seven specific things are not present. There, one will find only the righteous sitting with their crowns on their heads, enjoying the glory and splendor of the Shechina. As it says: (Shemot/Exodus 24:11) "And they saw God , and they ate and they drank."

In his introduction to the chapter on the World to Come (Preq Cheleq), the Rambam quotes these words of Rav, whilst making changes to them.

From the seven things, he omits four and adds two others. As a result of this, five things are left: In the World to Come, there is no eating or drinking, washing, oiling oneself or sexual intercourse. In addition to this, the Rambam omits the sentence (pasuk) cited by Rav from his writing.

The main thrust of my article discusses the interpretation of the changes that the Rambam made, at the same time as clarifying the Rambam's approach to The World to Come.

The Rambam's opinion is that the World to Come is the final purpose of life and that it is a spiritual world. It is for this reason that the Rambam omits matters that have spiritual connotations (debate, envy, hate and competitiveness), whilst adding things that are really physical or appertain to the body (washing and oiling oneself), and omits the sentence (pasuk) which is likely to be interpreted in a materialistic way. This article will explain the ideas of the Rambam, whilst also referring to different sources.

Ke ywords: *Rambam, olam ha-ba (world to come)*

Yiremiyahu Malchi

Study and teaching methods in French and German yeshivot, compared to the Babylonian yeshivot in Gaonic times.

The very fruitful era of the French and German yeshivot can be thought of as being a continuation of the Amoraic era.

In this article, we wish to point to one of the most important reasons for this cultural resurrection, that is, the study and teaching methods which were renewed in the French and German yeshivot, in comparison to those which had been in operation in the Amoraic yeshivot, and which thus made that great cultural blossoming possible. To this end, we present here a picture of two worlds: the world of the Baghdad yeshiva of Gaonic times, together with the study and teaching methods that were in operation there at that time, and compare this to the world of the French and German yeshivot, with reference to the atmosphere and teaching methods operating in them.

Key words: *Rashi, Baalei ha-Tosefot, Rabbi Petahia of Regensburg, biblical commentary, rabbinic responsa, kuntresim (pamphlets and booklets), pilpul (dialectic religious debate), study and teaching metho*

Descriptors: *the history of the Jewish people in the Middle Ages, the Babylonian Yeshivot of the Gaonic era, the French and German yeshivot, study and teaching methods. ds.*

Yehoshafat Nevo

National versus personal redemption in the early stages of Hasidic thought

Hasidism appeared in Eastern Europe in the 18th century as an historical phenomenon with foundations in the historical upheavals and an intellectual backdrop.

Many higher education institutions are currently researching whether or not in its early stages Hasidism was thought of as a redemptive Messianic movement. Gershon Scholem was of the opinion that after the Shabbatean crisis, Hasidism shifted its intellectual center of gravity from the general national plane to the person as individual.

According to Ben Zion Dinur, Hasidism replaced redemption via a personal Messiah by redemption dependant on the entire people.

Other researchers point out the Messianic motif in the rise of Hasidism in the year 1776, which was nourished by expectations of an immediate redemption consistent with the reckonings of the 'end'.

However, the spark within the idea of redemption was dimmed both through disappointment because the expected redemption was not realized, and also because of the persecutions undergone by the Hasidim at the hands of the Mitnagdim for being suspected of a Shabbatean tendency.

Even the relations between the early Hasidic masters towards Israel demonstrate that the idea of redemption and their Messianic ardor faded, yielding to other ideologies which replaced them, at the heart of which lay the redemption and mending of the private individual.

Key words: *Hasidic thought, National redemption, Personal redemption*

Uri Zur

The combination of: `Halacha ke...`, `Minhag ke...`, `Nahagu haAm ke...` as a method of ruling a halacha in the Talmud

Three concepts, 'halacha' (Jewish law), 'minhag' (Jewish religious customs) and 'nahagu' (customary actions) which are found together in a specific opinion on a Talmudic issue, allude to a prima facie halacha arising from the sugya itself.

It would therefore appear that these three concepts were used in combination as an editorial device by the editors of Talmudic sugyot. Furthermore, it would not be unreasonable to assume that the editors would use this 'tool' extensively in editing texts that reflect the development of Jewish laws which appeared in the sugyot.

This study demonstrates that the combination of these concepts in each one of the three sugyot under discussion (Ta'anit 26b, Eruvin 62b and Eruvin 72a) raises a variety of problems and difficulties. This explains why the combination described above was not widely used by the editors of the sugyot in their task of outlining the halachic method in other sugyot.

An examination of the later halachic rulings referring to these sugyot indicates that the vast majority of Poskim (rabbinic authorities) did not rely on this combination when giving their reasons for their rulings. In other words, this three-fold combination does not expound a definite or compulsory ruling in the eyes of those who teach and practice halacha.

Keywords: *halacha, minhag, nahagu, Talmudic editing.*

Vered Tohar and Esther Azulai

Mar'ah (Mirror), Mar'eh (appearance) and mar'ot shtiyah (basic visions) Ways of reading Leah Goldberg's 'Childhood' poetry cycle

The aim of this article is to point out the different ways of reading Leah Goldberg's poetry cycle Yaldut ('Childhood') by means of the new criticism, the inter-textual approach, the psycho-analytical critique and a feminist critique.

Each approach serves as a different 'key' which is both hidden in the text and also itself provides the text. The use of various vehicles or tools suggested by each one of these methods, reveals that the subject of the ars poetic side of the poetry cycle shapes childhood – as the most meaningful period in the life of the budding female poet, because this is the time of her hidden drinking aspirations.

The first, middle and last poem in the cycle especially emphasize the need to create and to invite the participation of others in one's private impressions. The fruitful imagination of the girl stems in part from fear and nightmares, but also from her great joie de vivre and her sense of her own strength and potential. The folk tales which accompany the girl contain motifs of creativity, which the people around her try to suppress. The tales themselves give rise to nightmares, but also offer the opportunity for therapeutic liberation via the act of creation.

The inter-textual conversation which takes place between the poetry cycle and two of Alterman's poems: Kochavai ba-Hutz ('Stars Outside'), also emphasizes the ars poetic aspect of the text and the female

Abstract

poet's ability to break through the limitations of her own world – a breakthrough which contains both potential and vitality. A feminist reading reveals that the act of creation serves as a lever for self expression and for undermining the traditional conventions which seek to guide the young girl and to keep her inside, within the home and behind closed doors.

This being the case, every reading contributes its own special features to ways of looking at the text and leads to an additional way of reading it. Thus, it is made abundantly clear that there is no way of accurately gauging the act of interpretation, as all interpretations are infinite.

Key words & Descriptors: *Leah Goldberg, childhood, green-eyed ears of corn, Natan Alterman, stars outside, the new criticism, inter-textuality, feminist criticism, psychoanalysis and literature*

Orzion Bartana

Agnon's methodology in his 'Sipur Pashut' – by means of the 'middle/means', as opposed to the 'mediocre'. Is it possible to be a holy Jewish knight? Or is it really possible to be a holy knight at all?

The discussion which follows deals with the sources for Agnon's 'Simple Story', viewed on the one hand from the social-psychological point of view, and, on the other, from the aggadic viewpoint.

Agnon was very bound up in his writing, but in actual fact it is definitely possible to read it according to a pattern, with a discussion of one part done in such a way as to reflect as fully as possible the whole work. In this article we turn our attention to Chapter Three of the novel, which is divided into two sections. In the first half of the chapter, there is a description of a twenty-seven year-old man, called Hirshl. But, at the same time, the section deals with an upset mainly in the Zionist Club Society (Bayit Hevrat-Zion), after all the good intentions that they had made for Hirshl's education did not work out well. In the second half of the chapter, we read about Haim Nacht, the father of Blume.

Our article demonstrates how these two characters are introduced into this chapter as a quasi 'microcosm' in the full sense of the word, as well as being completely circumscribed. Within this microcosm is reflected the entire progress of the novel.

Agnon is a wise and creative narrator, in control of all his ideas. In this novel he brings up two world-views which are diametrically opposed to each other. In our discussion we call these 'the middle/means' and 'the mediocre'. The term 'mediocre' (beinoni) represents the world-view according to which the characters are limited by being unable to rise above petty considerations to attain perfect behaviour of real value: in other words, these characters are defective. The meaning of 'middle/means' ('emtza), on the other hand, represents the evasiveness and mediocrity (beinoniut) of the narrator himself, who does not believe that the world contains a value system at all. Our discussion concludes with the apprehension that the latter definition might well be valid.

Key words: *view-point, consumption of food, Eros, business and commerce, dual framework, inside, outside, middle/means, mediocrity.*

Yossi Vilian

The song of the uprooted

The uprooting of Israeli citizens from Gush Katif and northern Samaria in the summer of 2004 (much like the violent eviction from Amona in the summer of 2004) has produced a new and unique genre of literature: the writings by children and young adults which express what they experienced during the hard struggle to stop the edict displacing them, and their feelings about the eviction itself, together with its aftermath.

The actual act of displacement, after their immense efforts to prevent this happening, has led to two main kinds of creativity: post-traumatic and therapeutic writing, and a profound expression of rebellion and resentment.

Both these types of writings depict the young people's profound disappointment with the values and faith which up till that time had been represented by adult authority (whether parents, rabbis or Israel itself).

The manner in which the children and young adults coped with being displaced, as well as with the subsequent undermining of their faith and ultimate disappointment in their leaders, has enabled us to distinguish two principal reactions: mourning the loss of their home and rebellion against conventions which had disappointed and eventually failed them. These are two facets which creative writing and religion have not recognized up till now.

The children and young people utilize a direct style of protest which is blunt and authentic, encompassing every form known to poetry and prose. The inner world of these young people is nourished by the entire faith and value system in which they were educated. The images and motifs that are so much a part of their writings have been taken directly from the very Jewish world and Israeli environment which ironically let them down so badly in the end.

Key words: *Literature, children's literature, Post trauma, laments, liturgical poems.*

Aviva Mahalo

S. Yizhar – Between Sketches and Literary Works
New Discoveries of S. Yizhar's Early Literary Attempts

In this article, every effort has been made to reveal the hidden sources of S. Yizhar's literary works by using previously unexposed sources.

Firstly, I document the repeated failed attempts made by Yizhar to have his work accepted by the publications, Moznayim and Gilyonot, until the then editor of Gilyanot, Yitzhak Lamdan, finally accepted Yizhar's first story.

From the exchange of letters between the two, the previously discarded works of Yizhar, 'The Tractor' and 'Mishol Hassadeh' have been discovered. These works reveal Yizhar's initial attempts at both prose and poetry.

Secondly, I focus on an analysis of the works mentioned above. A reading of 'The Tractor' exposes Yizhar's use of elements of the lyrical novel genre, which express his own inner conflict between the need to follow family traditions and the need to create something new.

Abstract

I then the present his switch from poetry to the lyrical novel, taking as an example the poem 'Mishol Hassadeh' ('The Field Lane') - which was rejected by Lamdan – and the lyrical novel, 'Misholim Bassadot' ('Field Lanes') which was published in the Gilyonot during Lamdan's time as editor there.

If we analyse the art-poetic framework concealed in the story and compare the formulae, we will discover the inner dilemma faced by a young writer, torn between his attraction to poetry and his acceptance of an editor's preference for prose. Yizhar's ultimate decision is to write a combination of the two genres.

The complex relationship between writer and editor is presented through character masks, while the protagonist's inner monologues expose Yizhar's difficulty in coming to terms with the ultimatum to stop writing poetry, until he comes up with a writing solution that combines the two: poetry and prose. Here, one can find the original thoughts of a native-born writer searching for his identity.

In addition, I conclude that the ideas for Yizhar's works are drawn from the reality within which he lives: both from his personal experience, and from the social-national aspects in which the focus is on the writer's inner world.

Key words: *lyrical novel, hidden works, art-poetics, Yizhak Lamdan, comparison of formulae*

Ariela Krasny

The Sorcerer's Apprentice or: An in-depth study of the theme of the 'golem' in works from children's books

Ever since Man became aware of his intellectual and technical abilities, he has been interested in the riddle of creation. In the Jewish world, this desire to know has been reflected over the generations (and expressed itself as long as two thousand years ago) in repeated attempts to create a golem, in the hope that this would finally crack the riddle of Man's creation.

Since Talmudic times till our own day, there has existed a whole succession of stories on the subject of the golem that basically reflect two central concepts.

For many years now, golem tales have been accompanying both children and youth, altering their appearance and characters where necessary, in order to adapt to changing times.

Descriptors: *The Sorceror's Apprentice, the Golem, the creation of Man, Rabbi Eliyahu of Chelm, the Maharal of Prague, the Sefer Yetsirah (Book of Creation), Yehuda Rosenberg, Mary Shelley, Goethe, Dukas, Pinnochio, allegory*

Zehavah Bigman

Differential effects on reading and spelling in Hebrew and English of surface dyslexia with morphological deficits: A case study

This article is a case study of reading and spelling skills in English and Hebrew of an Israeli high school student with surface dyslexia. His well-developed phonological awareness, reduced morphological awareness, and slow continuous naming speed are reflected differently in the two languages.

Reported are results of measures in English and Hebrew of reading accuracy of words, non-words and texts, and reading rate; spelling to dictation and in written expression in both languages; as well as phonological and morphological awareness, and continuous naming speed of letters and numbers.

Reading accuracy is high for non-words with direct letter-sound correspondence in both languages, but low for irregular words in English and Hebrew pseudo-words with orthographic-morphologic regularity. Spelling in both languages is phonologically accurate, but accompanied by morphological errors, and influences readability more in Hebrew than in English. This pattern of reading and spelling is consistent with descriptions of surface dyslexia, with differential effects in the two languages. This case illustrates the relative dominance of phonological and morphological sensitivity in reading and spelling of Hebrew and English.

Keywords: *Learning Disabilities,, Adolescents, Case study, Morphology, Orthography, Phonology, Second language.*

Moshe Stupel,& Rachel Mogilevsky

The Properties of the HCD and the LCD Expanding division signs and number tasks.

In the great majority of algebraic calculations, the value of the algebraic expression for given values of the variable, or the solution of the equation or of unequal factors utilize central arithmetical concepts: 1: the HCD – the highest common denominator and 2: the LCD – the lowest common denominator.

This article presents and expands on the properties of the HCD and the LCD and thus on the link between the two of them.

For every case we cite a proof and give a numerical example

In this article we describe the steps and stages involved in finding the HCD and the LCD.

The core component in these steps is the utilization of division sign (the general rules of division) of the numbers. In addition to introducing classic division signs – we expand the realm of division signs which are applied to every number, up to and including the number 25. For every division sign we introduce a proof and a number of examples.

At the end of the article we introduce a number of tasks whose solution is based on division sign and numerical properties and which can be done on one's own.

Key Word & Descriptors: *HCD, LCD, division signs in numbers, number tasks.*

Abstract

Moshe Stupel & Shlomo Harir

More on the Fibonacci number sequence

The Fibonacci number sequence has many aspects of great beauty and appears in a large variety of places: in the reproduction of animals, in plants and trees, and in art and architecture. Apart from these examples, this number series contains fascinating relationships, which continue to arouse the interest of mathematicians. It turns out that the number of ways of descending a flight of steps, whether by one, two or even three steps at a time, constitutes one example of the Fibonacci number sequence. Calculating the different possibilities entailed in descending a specific flight of steps is presented in this article with the aid of combinatory calculations. Then, the general rule is applied to the specific case of ***n*** *steps.*

Descriptors**:** *The Fibonacci number sequence, number sequence in general*

Orly Shapira-Lishchinsky

A fresh look at the concept of 'fit' among teachers: Do some aspects of mentoring require a 'fit' between the mentoring style and team culture?

In this research, we try to identify the links between mentoring style and team culture on the one hand and the influence of these links on mentoring effectiveness.

This research is based on a sample of 169 from twenty two Junior High Schools selected from the Israeli technological-scientific education sector. Four mentoring styles were inspected: caring, executive function, emotional stimulation and meaning attribution. Team culture is characterized by four different aspects of team culture: clan, adhocracy, hierarchy and task orientation. Mentoring effectiveness was defined through a report by those concerned on the level of effectiveness of additional studies, as well as on their own sense of how well they had done. An analysis of the data was carried out on a personal level, whilst taking into consideration the influence of the whole team. Research findings demonstrated that giving meaning influenced the perception of mentoring effectiveness in every team culture that was inspected. In contrast to what is generally supposed, the 'fit' between mentoring style and team culture had no bearing, or had the opposite outcome to what was expected, on mentoring effectiveness. It seems therefore, that in direct contrast to approaches that have been advocated regarding the 'fit', actually mentoring style and its correlation with the characteristics of team culture, has no significant bearing on the perception of effective teaching.

Key words: *mentoring, , 'fit' , team, culture, schools*