שמנים



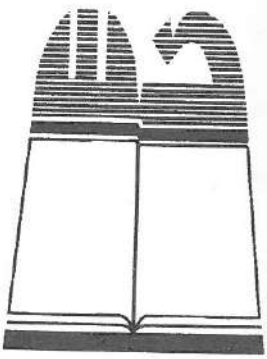
שנתון המכללה הדתית לחינוך, חיפה

תש"ס

חשון תשס"א

נובמבר 2000

שנתון



שנתון המכללה הדתית לחינוך, חיפה

תשס"ס

חשון תשס"א

נובמבר 2000

עורכת: חנה כוכבא

המערכת: דר' ניסן אררט

דר' טליה הורוביץ

דר' ערן לויזון

אסף מאלי

עריכה לשונית: סימה יודוביץ, אסף מאלי

תרגום לאנגלית: גידי לויטן, עליזה הנדלר

עיצוב גרפי והדפסה: תמי יהושע

כותבי המאמרים לפי סדר אלף-בית:

דר' לאה אוקסמן	מרצה למתמטיקה במכללת "שאנן".
דר' יעקב אמיד	סגן מנהל ומרצה לתושב"ע וחינוך במכללת "שאנן".
דר' ניסן אררט	חוקר מקרא. מרצה למקרא במכללת "שאנן".
דר' טליה הורוביץ	חוקרת ספרות. מרצה לספרות במכללת "שאנן".
פרופ' דב לנדאו	חוקר ספרות. חבר ב"חבר הנאמנים" — מכללת "שאנן"
הרב דר' ירמיה מלחי	מרצה וראש החוג לתושב"ע במכללת "שאנן".
דר' יהושפט נבו	חוקר מקרא. מרצה למקרא במכללת "שאנן".
דר' משה סטופל	מרצה וראש החוג למתמטיקה במכללת "שאנן".
דר' יצחק ציטרין	מרצה להיסטוריה במכללת "שאנן".
דר' אריאלה קרסני	חוקרת ספרות. מרצה לספרות במכללת "שאנן".
מירה שטרית	מזכירה אקדמית ומרצה לספרות במכללת "שאנן".

הערה: אופן הרישום הביבליוגרפי על-פי המקובל בדיסציפלינות השונות.

תוכן העניינים

דר׳ ערן לויזון — **עם השנתון** 7

דר׳ ניסן ארוט — **שלושה מלכים במצור** 11

דר׳ יהושפט נבו — **יחסנו לחטאי אבות — אתגר חינוכי** 55

הרב דר׳ ירמיהו מלחי — **מובאות מפירושי רש״י למסכת ברכות בספרי הראשונים** 67

דר׳ יעקב אמיד — **הוראת הגמרא — הקשיים והניסיונות לפתרון** סקירה דידקטית-היסטורית 85

פרופ׳ דב לנדאו — **כיצד משיבין?** 93

דר׳ טליה הורוביץ — **זיקת הקינה האוניברסאלית של אורי צבי גרינברג לקינה המקראית האוניברסאלית** 149

מירה שטרית — **הסיום כממשם ציפיות ברומן ובנובלה** 163

דר׳ אריאלה קרסני — **בין ״חסידות״ ל״חסידיש״ ביצירתו של י.ל. פרץ** 185

דר׳ משה סטופל ודר׳ לאה אוקסמן — **מספרים ראשוניים המופיעים במשימות ובבעיות מתמטיקה** 193

דר׳ יצחק ציטרין — **חברון אדמונד דה-רוטשילד — ״חזון ומציאות״ בפעילותו בארץ-ישראל** 211

תקצירים 259

תקצירים באנגלית ..... I-XVI

עם השנתון

דר' ניסן אררט מנתח במאמרו "שלושה מלכים במצור", שלוש מערכות מקראיות מתקופת בית ראשון. שלושת התיאורים הערוכים כדרמה, מציגים שלושה מלכים מישראל ומיהודה המצויים על סף קטסטרופה לאומית ואישית כשאויבים צרים על העיר ומאיימים להכחידה. המאמר בוחן את מידת הביטחון המתגלית אצל גיבורי הדרמות כשהם ניצבים מול איום קיומי-לאומי ואישי וזקוקים נואשות לישועת ד'. מלך ישראל מול צבא ארם הצר על שומרון, חזקיהו מלך יהודה הניצב מול צבא אשור הצר על ירושלים וצדקיהו מלך יהודה הנתון במצוקה נוראה על סף חורבן ירושלים בידי הבבלים. כל אחד מהם מגיב בדרך שונה מול המשבר ומגלה פן שונה במידת הביטחון בד' שהוא ערך מרכזי בתפישת העולם היהודית.

גדולת אישיותם של אבות האומה באה לידי ביטוי בדרכי ההתנהגות והשיח המתוארים במקרא, בבחינת — מעשי אבות סימן לבנים. קשה לנו לקבל התנהגות לא ראויה או דברי שקר של אישיות מקראית שכן הדבר פוגם לא רק בתפישת הדמות אלא במסר החינוכי כולו.

דר' יהושפט נבו מתמודד במאמרו "יחסנו לחטאי האבות — אתגר חינוכי", עם התנהגותו של יעקב אבינו והקורות אותו, בכמה אפיזודות בהן נראה על-פי הפשט כי יעקב לא נהג ביושר. פרשני המקרא — ראשונים ואחרונים והוגי דעות רבים מתייחסים להתנהגותו של יעקב בזהירות ראויה. מעבר לבחינת התנהגותו האישית של אבי האומה קיימת כמובן גם השאלה החינוכית של הלקח, המסר והמופת המוצב לדורות.

דר' ירמיהו מלחי מעלה במאמרו "מובאות מפירושי רש"י למסכת ברכות בספרי הראשונים" את סוגיית חילופי הנוסחאות בפרשנות המקרא. רש"י שחי במאה האחת עשרה, כ-400 שנה טרם המצאת הדפוס, זכה שפירושו הועתק בכתב-יד על-ידי מעתיקים במקומות שונים ואלו לא הקפידו תמיד על שמירת הנוסח המקורי. כדי לשחזר את הפירוש המקורי יש צורך להשוות את הנוסח שבידינו עם כל ארבעת עדי הנוסח של הפירוש: כתב-יד, נוסח הפירוש בדפוסים הראשונים, נוסח הפירוש במובאות של פירושי רש"י בספרי הראשונים ונוסח הפירוש בספרי הלקט.

המאמר מדגים השוואות מתוך מסכת ברכות בין נוסח פירוש רש"י שבדפוסים שבידינו לבין הנוסח

המופיע במובאות של פירושי רש"י בספרי הראשונים. מסקנת המחבר היא כי כבר מתחילת הפצתו של הפירוש בעולם, נתהוו שני ענפי נוסח עיקריים.

אחת מאבני הנגף בחינוך הדתי, הן בבתי הספר העל-יסודיים והן בישיבות התיכוניות, היא לימודי הגמרא. זהו מקצוע קשה, הדורש מחד יכולת גבוהה של חשיבה וניתוח מצד התלמיד, ומאידך מיומנות מתודית גבוהה מצד המורה.

דר' יעקב אמיד סוקר במאמרו "הוראת הגמרא – הקשיים והניסיונות לפתרון" גישות דידקטיות שונות בהוראת תלמוד. מסתבר כי הבעיה אינה חדשה וכבר בראשית המאה ה-19 התלבטו מורים בסוגיה של הוראת גמרא לתלמידים. הקשיים נובעים מטקסט קשה הכתוב רובו בארמית ומכיל סוגיות הרחוקות, בדרך כלל, מהווי החיים של התלמידים. הלשון התמציתית, היעדר פיסוק וחלוקה לפסקאות, כמו גם מהלך חשיבה שהינו זר בדרך כלל לתלמיד בן זמננו, מקשים גם הם מאוד. אין ספק כי פיתוח מתודות מתאימות הוא אתגר רב חשיבות למורי המקצוע.

פרופ' דב לנדאו דן במאמרו באחת ממהויות היסוד של ההוראה. השאלה והתשובה הם שני מרכיבים של יחידה מאוחה אחת ומוטלת על מחנכים המשימה ללמד את התלמידים להגיע לא רק משאלה לתשובה, אלא אף להיות מסוגלים לגלות מתשובה או מהיגד, את השאלה המונחת ביסודם.

ישנם סוגים רבים של שאלות, המובחנות, בין היתר, ברמות ואופני חשיבה קוגניטיבית, בהיקף או במידת הסגירות שלהן, ולכל שאלה יש להתאים תשובה בהתאם למגמתה, תוכנה, אופייה והמבנה שלה.

בחלק המרכזי של המאמר מבחין המחבר בין סוגים שונים של תשובות לשאלות. מה מאפיין ומהם ההבדלים בין תשובה חלקית, תשובה שלמה, תשובה מקיפה ומלאה ותשובה מעמיקה. מורים נוטים להשתמש במונחים אלו ללא הבחנה ממשית וראוי לדייק בשימוש בהם.

דוגמאות מפורטות מתחום הספרות מסייעות להבהרת הנושא.

דר' טליה הורוביץ בוחנת במאמרה את ההשפעה שיש לתשתית המקראית על שירתו של משורר. סוגת הקינה האוניברסלית הינה אחת מסוגות הקינה המאפיינות את שירתו של אורי צבי גרינברג. סוגה זו בשירת המשורר הושפעה עמוקות מהקינה האוניברסלית בספר איוב ואף יותר מכך, ממגילת קהלת. במאמר מוצגות דוגמאות מתוך שירים בהם ניכרת ההשפעה המקראית בתיאור התופעות ולעיתים אף בביטויים הלשוניים.

יש להדגיש עם זאת כי א.צ. גרינברג נותן דרור לדמיונו ומחשבותיו לחרוג ממסגרת התשתית המקראית.

הוא מוסיף חומרים וישויות שאינם מצויים במקור התנ"כי, משנה כוונות, מציב סימני שאלה חדשים ולעיתים גם מספק תשובות משלו לתהיות של מחבר קהלת.

יצירה ספרותית, מכל סוג שהוא, נכתבת למען הקוראים ויוצרת מידה של מעורבות, חוויה וציפיות. מאמרה של מירה שיטרית — "הסיום כממשמש ציפיות ברומן ובנובלה", עוסק בקשר הגומלין המתהווה בין הקורא לטקסט. המאמר בוחן מרכיב אחד בטקסט — הסיום (ברומן ובנובלה) ומידת השפעתו על הקורא מבחינת בנייה ומימוש של מערכת ציפיות. השינויים הרבים שחלו בכל התחומים במאה העשרים השפיעו גם על דרכי הכתיבה והצגת הדמויות ביצירות הספרותיות במאה זו. המחברת מדגימה את השינויים שחלו בתפישת מרכיב הסיום של טקסט ספרותי כממשמש ציפיות הקורא בו. מוצגות תבניות שונות של סיומי רומנים ומואר תפקידם של תהליך הקריאה והאינטראקציה הנוצרת בין היצירה ובין הקורא כמרכיב מהותי של יצירת הציפיות אצל הקורא.

מעטים הם הסופרים הכותבים אותם סיפורים בשתי שפות מתוך מגמה ליצור גרסאות שונות היכולות בדרך זו לבטא יחס דו-משמעי לאותו נושא. דר' אריאלה קרסני עוסקת במאמרה בשני ספרים שכתב הסופר י.ל. פרץ העוסקים בחסידות, הן באנשיה והן בהשקפת עולמה. הספרים שנכתבו, האחד בעברית והשני ביידיש, כוללים אמנם אותם סיפורים אך הם שונים במישורים שונים — המגמות, המשמעות הרעיונית, הלשון והסגנון.

באמצעות שני הסיפורים מנתחת הכותבת את יחסו הדו-משמעי של י.ל. פרץ לעולם החסידות. פרץ גדל בילדותו בבית דתי, אך נחשף והושפע מן ההשכלה. הוא כותב ביידיש ליהודי הפשוט, ל"עמך", ובעברית — לאנשי ההשכלה ולתלמידי החכמים הבקיאים בלשון הקודש. בגרסאות השונות מובעת גישתו הדו-ערכית של הסופר לחסידות, לחסידים ולכל מאפייני העולם היהודי.

מאמרם של דר' משה סטופל ודר' לאה אוקסמן עוסק במספרים ראשוניים ומציג לקט של משימות מתמטיות בנושא זה. המספרים הראשוניים הם מספרים הנחלקים רק ב-1 ובעצמם וחיפוש נוסחאות אלגבריות ליצירת כל המספרים הראשוניים היא משימה שמתמטיקאים נרתמו לה זה דורות רבים. המשימות המתמטיות מתאימות בדרך כלל לתלמידי החטיבה העליונה, וליד כל משימה מוצג תהליך הפתרון שלה.

הברון אדמונד דה-רוטשילד שייך לקבוצת אישים אשר השפיעו באופן דרמטי על התפתחות היישוב היהודי בארץ-ישראל בסוף המאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה ה-20. במשך יובל שנים היה קשור ליישוב הארץ ועזרתו החומרית הייתה משמעותית מאוד בכל התחומים, החל מגאולת הקרקעות,

דרך הקמת יישובים, פיתוח חקלאות ותעשייה ועד סיוע לפיתוח מערכת החינוך הלאומית.

דר' יצחק ציטרין מבקש במאמרו לבחון את מניעיו של הברון רוטשילד: האם פעל מתוך גישה ציונית מובהקת ומתוך כוונה לאומית? האם פעל ממניעים דתיים ומתוך חרדה להתבוללות יהודית או שמא נבעה עזרתו ממניעים פילנטרופיים גרידא?

המאמר סוקר עשרות שנות פעילות תוך הסתמכות על עדויות ומקורות היסטוריים רבים.

קריאה מהנה!

ד"ר שלמה לויטן

מנהל המכללה

שלושה מלכים במצור

מבוא

'מידת הביטחון' – כ ע ר ך[1] – על הראוי להיות רצוי בהתנהגותו של האדם שעה שהוא עומד בפני 'ניסיון' קשה – תופסת מקום מרכזי בהשקפת-העולם הבלתי-מנוסחת של המקרא. 'מידת הביטחון' כאידיאה,[2] המתייחסת אל האדם המאמין בהשגחת ד', במובחן מן האדם המאמין במציאות האל, מצויה בהגותם של חכמים בימי הביניים.[3] אצל חז"ל – תנאים ואמוראים – אבחנה זו מטושטשת; ואין היא מצויה כלל בספרות המקראית.[4]

הסיפור המקראי – בלא שיבקש להציע הגדרה 'דוגמטית' – מנסה, באמצעים הייחודיים לו,[5] לצייר 'גיבורים' הנקלעים למשברים אישיים או לאומיים; והם נזקקים ל'מידת הביטחון' – האמונה בהשגחה העליונה, שעה שהם מייחלים לישועת ד'. 'הגיבור' המקראי שנברא בצלם אלהים – בר-דעת ובר-בחירה – יתואר כאדם אשר יעשה ככל שביכולתו כדי להתגבר, בכוחותיו הוא, על מצוקתו: לא תיפול רוחו ולא יאמר נואש. גם בשעת-משבר חסרת-סיכוי, 'מידת הביטחון' תעורר ב'גיבור' המקראי את התקווה, כי בחסדי האל, אפשר וייעשה בו הנשגב מבינת אנוש – 'הנס' – ותשועתו בוא תבוא.[6]

"ירא אלהים" זה, משעמד בניסיון – והגשים בחייו את האידיאה של האמונה בד' – מצטייר בסיפור הנבואי במקרא כאידיאל-חינוכי[7] – מושא להפנמת הערך 'מידת הביטחון'.[8]

להמחשת הדברים בחרנו לעיין בשלושה סיפורים הערוכים על-פי הצעתנו כדרמה.[9] קריאת הכתובים בלשון של פעולה, כמחזה, תאפשר ל'צופה' להזדהות עם 'גיבורי' הדרמה – משהוא מפנים את האופן שבו ניצבו אל מול 'המשבר'; שיקולי הדעת שהיו להם; לבטיהם והתלבטויותיהם; עליות וירידות במצב רוחם – בין יאוש ובין תקווה; ולבסוף, כיצד הגיבו שעה שבאה התשועה – על דרך הטבע או הנס.

הסוגיה הנידונה – מידת הביטחון מהי – תתלבן אפוא ותתברר מתוך העמידה על מורכבות דמותו של גיבור הדרמה, העומד בניסיון, בעת שאנו בוחנים את הליכותיו מעשיו והגיגיו על 'במה' – כאן ו ע כ ש י ו.

בחרנו בשלושה סיפורים המתארים סיטואציה דומה: הסיפור הראשון (מל"ב ו', בד - ז', כ) מצייר את מלך ישראל, נתון במשבר אישי ולאומי, שעה שצבאות ארם צרים על שומרון. הסיפור השני (מל"ב י"ח-י"ט = ישעיהו ל"ו-ל"ז) מצייר את חזקיה מלך יהודה, נתון אף הוא

תארנים: *מקרא, דרמה, תולדות-ישראל, חינוך, מחשבת-ישראל*

שנתון 'לפ"ק' – תש"ס, כרך ו'

במצוקה אישית ולאומית, שעה שצבא אשור מטיל מצור על ירושלים. הסיפור השלישי (ירמיה ל"ז-ל"ח) מצייר את צדקיה מלך יהודה האחרון נתון במצוקה אישית ולאומית קריטית שעה שירושלים הנתונה במצור עומדת לפני כיבוש וחורבן. המשותף לכל הסיפורים: מקומו של הנביא ותפקידו השונה בכל אחד מן הסיפורים.

עיוננו ייפתח בסיפור הראשון – המצור על שומרון – דווקא משום ש'מידת הביטחון' צפונה ונסתרת בו במכוון. הקורא-המאזין לדרמה יידרש למאמץ אינטלקטואלי מוגבר על-מנת שיוכל לצייר בנפשו את הדמות המורכבת: הן של המלך, המתנסה בחוויה אישית קשה, והן של הנביא אלישע, הנוטה להגיב בקנאתנות יתרה. לא בכדי נמנע המספר - הדרמטורג מלהיזקק לשורש בט"ח, בצורה כלשהי, לאורך כל הדרמה. זאת, לעומת הסיפור השני – המצור על ירושלים – המשופע בפעלים ובשמות עצם מן השורש בט"ח ומקבילותיו. התוצאה: דמותו של המלך חזקיה, הבוטח בד' – כמו דמות הנביא ישעיה, המבשר תשועה על דרך הנס – שטוחה וטיפוסית.[10] ובדומה: בניגוד להצפנה המכוונת של מידת הביטחון בסיפור הראשון, מידה זו מנוסחת, בסיפור השני, בצורה בהירה ובפירוט רב – כבר בפתיחתו. בסיפור השלישי חולשת אופיו של המלך צדקיה אינה מניחה לו להתייצב אל מול פחדיו וליטול החלטה אמיצה, אשר עשויה למנוע אסון מחריד ממנו, מעירו ומארצו, אילו היה נשמע לדבר-ד' מפי ירמיה הנביא. צדקיה האיש נעדר כל 'מידת ביטחון'.

סיפור המצור על שומרון כדרמה

סיפור המצור על שומרון (מל"ב ו', כד-ז', כ), נראה לנו, ערוך כדרמה במבנה קלימטי,[11] דהיינו: הדרמה פותחת ישירות באירוע – בשיאו: מציגה את העלילה בקו ליניארי – ובו עלילות-משנה; הפעילות – בסדר הגיוני של סיבה ומסובב; משך זמן העלילה מצומצם – יום אחד ולמחרתו; מרחב האירועים מצומצם – העיר שומרון ובסמוך לה; מספר הדמויות מועט – המלך והנביא אלישע, האישה הצועקת והשלישי, וכן ארבעת המצורעים. מספר המערכות – ארבע; ובכל אחת שלוש תמונות. הסצינות מהן ארוכות ומהן קצרות.

מבנה המחזה

מלך ישראל הבוטח בד' ואלישע הנביא המקנא לד'

(מל"ב ו', כד - ז', יז)

פתיחה (ו',כד-כה): המצור הקשה על שומרון

"ויהי רעב גדול בשמרון... עד היות ראש חמור בשמנים כסף..."

		הזמן	המקום
	(ו', כו-לא)	**מערכה ראשונה – מלך ישראל מאבד בטחונו בד'**	
		אשמורת הבוקר	על החומה
תמונה א'	(כו-כט):	מלך ישראל אל מול האישה הצועקת	(מחוץ לביתו)
		"ויאמר: אל ישיעך ד' – מאין אושיעך..."	
תמונה ב'	(ל):	מלך ישראל מזועזע מסיפור האישה	
		"ויקרע את בגדיו והנה השק על בשרו מבית".	
תמונה ג'	(לא):	מלך ישראל תולה את האשמה בנביא	
		"ויאמר: אם יעמד ראש אלישע עליו היום!"	
	(ו', לב-ז', ב)	**מערכה שנייה – מלך ישראל מבקש ביטחון אצל הנביא.**	
		בוקר-יום	בבית-הנביא
תמונה א'	(לב):	אלישע יראה את תגובת המלך	(עם הזקנים)
		"הראיתם כי שלח בן המרצח להסיר את ראשי?!"	
תמונה ב	(לג):	המלך בייאושו נדרש לנביא אלישע	
		"ויאמר: הנה זאת הרעה מאת ד' מה אוחיל לד' עוד?!"	
ה ש י א:		המלך מאבד תקווה!	
תמונה ג'	(ז', א-ב):	הנביא חורץ את דין השליש המפקפק בתשועה הפלאית	
		"ויאמר: הנכה ראה בעיניך – ומשם לא תאכל!"	
	(ז', ג-ט)	**מערכה שלישית – המצורעים בין יאוש ותקווה.**	
		נשף-ערב	מחוץ לחומה
תמונה	(א' ג-ד):	המצורעים נואשים מכל תשועה	(מנודים מביתם)
		"לכו ונפלה אל מחנה ארם – אם יחינו נחיה..."	
תמונה ב'	(ה-ז):	המצורעים נדהמים מן ה'נס'	
		"ואד-ני השמיע... קול חיל גדול... ויקומו וינסו בנשף..."	
תמונה ג'	(ח-ט):	המצורעים שליחי ההשגחה העליונה	
		"ועתה לכו ונבאה ונגידה בית המלך".	
	(ז',י-טו)	**מערכה רביעית – המלך בין יאוש ותקווה.**	
		אשמורת-הבוקר	בבית-המלך
תמונה א'	(י-יא):	הבשורה בפי המצורעים	(עם יועציו)

"באנו אל מחנה ארם והנה אין שם איש וקול אדם..."

תמונה ב' (יב-יג): המלך שולח לבחון את אמיתות הבשורה
"ונשלחה – ונראה!"

תמונה ג' (יד-טו): השליחים מאשרים את בשורת התשועה
"והנה כל הדרך מלאה בגדים וכלים אשר השליכו ארם בהחפזם".

סיום (טז-יז): התשועה הפלאית בשומרון
"ויהי סאת סלת בשקל... כדבר ד'.
וימת (השליש) כאשר דבר איש האלהים".

נשים לב למבנה הסימטרי של הדרמה (הציון זמן ומקום בטבלה): בעוד המלך, במערכה הראשונה, בדאגתו לעמו, נמצא מחוץ לביתו – "עבר על החומה", כבר באשמורת-הבוקר – הנביא אלישע, במערכה השנייה, "ישב בביתו והזקנים ישבים אתו", בבוקרו של יום. ובהיפוך: במערכה השלישית, המצורעים, ה"ישבים פה", בחוץ "פתח השער", בערוב היום, בנשף, הם הדואגים להביא, במערכה הרביעית, את דבר הבשורה – "ויגידו בית המלך – פנימה", עוד באשמורת-הבוקר.

הסיפור כדרמה בפועל

הפתיחה (ו', כד-כה) מציגה, בקיצור נמרץ, את הרקע ההכרחי להבנת האירועים:[12] מחוץ לעיר המבוצרת, צבאות ארם סוגרים על שומרון. כדברי הכתוב: *"ויהי אחרי כן ויקבץ בן-הדד מלך ארם את כל מחנהו ויעל ויצר על שמרון"*. ומבפנים – בעטיו של המצור – אנשים סובבים ומחפשים אוכל. *"ויהי רעב גדול בשמרון – והנם צרים עליה* (ממושכות) – *עד היות ראש חמור* (הראוי לאכילה בפחות שבפחותים) *בשמנים כסף; ורבע הקב חריונים* (=דביונים – הצמח הבלתי ראוי לאכילת אדם) *בחמשה כסף".*[13]

מערכה ראשונה – מלך ישראל מאבד בְּטחונו בד' (ו', כו-לא)

תמונה א' (כו-כט) מתרכזת בחלק אחד מחומת העיר שומרון – אפשר בהשכמת הבוקר – שעה שהמלך יהורם בן אחאב – עייף עד מאוד – בודק את עירנות השומרים: *"ויהי מלך ישראל עבר על החמה – ואשה צעקה אליו לאמר: הושיעה אדני המלך!"*. הצעקה והקריאה "הושיעה", על רקע הרעב המתגבר, נדמו למלך כקריאה לעזרה וכבקשה ללחם. בלא היסוס, נפנה המלך מעיסוקו הצבאי, יורד מן החומה ומתייחס לאישה מפשוטי העם. *"ויאמר"*[14] (מגיב

מיד. אינו מסתיר את היותו לחוץ וחסר-אונים): *אל* (קרי: *אולי*)[15] *יושע ד'*; (*אני*) *מאין אושיע* – *המן הגרן או מן היקב* (שמחוץ לחומת העיר)...". המלך מנסה לחזק את ידי האישה בתקווה לתשועה – ל'נס' אלהי. אך האישה אינה מרפה מן המלך. ידיה עדיין שטוחות מתחננות – מבקשות את תשועתו הוא. המלך חש כי לא עמד על טיב בקשתה. לפיכך, אחר שהות-מה, פונה אליה "*ויאמר לה המלך:*[14] *מה לך* (כי כה נועקת. מה בקשתך ותעש)"?[16] האישה מגיבה בפרץ רגשות, נסערת עד מעמקי נפשה. "*ותאמר:*[14] *האשה הזאת* (השפלה)[17] *אמרה אלי תני את בנך* (שמת מרעב) *ונאכלנו היום ואת בני נאכל מחר. ונבשל את בני ונאכלהו.*[18] *ואמר אליה ביום האחר תני את בנך ונאכלנו ותחבא את* (גווית) *בנה*". פניו של המלך נעשים חוורים יותר ויותר. מזועזע מדרגת הטירוף, שהגיעו אליה הבריות עקב הרעב הגדול, נתפס יהורם האיש להלם ולאלם זמני.

תמונה ב' (ל): המלך אינו יכול לשאת את מראה פניה המטורפות של האישה.[19] הוא עוזב אותה לנפשה ומנסה להמשיך לתפקד כבוחן את עירנות המשמרות על החומה. רק משנתרחק מן המקום מעורר הזוועה – והוא במקום אחר על החומה בקרב חייליו (="העם")[20] – באה תגובתו. "*ויהי*[21] *כשמע המלך את דברי האשה* (נזדעזע ונחרד) *ויקרע את בגדיו*[22] (אחר שהמשיך) *והוא עבר על החמה*". אותה שעה "*וירא העם* (החיילים שעל החומה) *והנה השק על בשרו מבית*" – ללמד על צדקת יהורם האיש, מי שחגר שק לגופו, תחת מדיו, כדי לבטא את זעקתו לאלהים ואת תקוותו הנסתרת לישועתו.[23]

תמונה ג' (לא): המלך מן הסתם שב אל ביתו סר וזעף.[24] בלחץ האירוע האישי הקשה, נתפס המלך למחשבה, כי הנביא אינו עושה דיו כדי לקרב את התשועה בדרך פלאית כלשהי. בסער נפשו "*ויאמר* (נשבע בלבו): *כה יעשה לי אלהים וכה יוסיף אם* (שלא) *יעמד ראש אלישע בן שפט עליו היום*". רוצה לומר: המלך מתכוון לאיים על חיי הנביא אם לא יביא למהפך עוד היום. לשם כך שולח המלך לקרוא לנביא להתייצב לפניו בדחיפות. "*וישלח איש מלפניו*"[25] – להביאו לביתו (ללשכתו).

בסופה של המערכה הראשונה, נדמה, כי המלך שנצטייר בפתיחתה כ'איש-חסד' – מעביר על מידותיו, איכפתי, קשוב ורחום; וכ'בעל אמונה' – מלא ביטחון בישועת ד', – חל בו מהפך נפשי: נעשה עריץ ואכזר; עויין לנושא דבר-ד' – הנביא.

מערכה שנייה – מלך ישראל מבקש ביטחון אצל הנביא (ו', לב-ז', ב)

תמונה א' (לב): בתמונה הפותחת את המערכה הראשונה נתוודענו, מיד, אל מלך ישראל העובר על החומה – באשמורת הבוקר – הרחק מביתו. בפתח המערכה השנייה – בו ביום, עם בוקר – אנו מתוודעים אל הנביא הנמצא, לעומתו, בביתו: "*ואלישע*[26] *ישב בביתו והזקנים ישבים אתו*". בישיבה שרר מתח רב: הדאגה מפני מה שעוד עלול לקרות, אם העיר תיכבש, ניכרת בפני אלישע; והיא משפיעה על זקני-העם, אשר באו "לדרוש את ד'", והם יושבים

קשובים מלאי-צפייה ל"דבר-ד'" מפי הנביא.[27] לפתע אלישע ניעור – וחמתו בוערת בו; ומשמתברר לו (את שאנו יודעים מסוף המערכה הקודמת), כי המלך *"וישלח איש מלפניו* (אפשר להורגו)", מקדים הנביא וב"חזונו" מיידע את הנוכחים: "(ו)*בטרם*[28] *יבא המלאך* (האיש שליח-המלך) *אליו, והוא אמר אל הזקנים: הראיתם* (כמוני "הרואה") *כי* (כבר) *שלח בן המרצח*[29] *הזה* (נוקט לשון חריפה בזעמו כי רב) *להסיר את ראשי?!"* הפסקה קלה. ומיד לאחריה אלישע משנה טעמו – בהתייחסותו למלך – משום שב"חזונו" נראה לו, כי יהורם שינה את דעתו: המלך עצמו עומד להתייצב בפני הנביא! אי-לכך, מצווה אלישע את הניצבים בפתח הבית: "ראו (עוד תיווכחו לדעת – הדבר לא יקום ולא יהיה; שעל-כן) *כבא המלאך* (שליח-המלך) *סגרו הדלת* (בפניו) – *ולחצתם אתו בדלת* (לעכב את כניסתו פנימה) *הלוא* (בין כה וכה יישמע) *קול רגלי אדניו* (המלך) (הבא) *אחריו* (לעצור בעדו)".

תמונה ב' (לג): המלך, משנרגעה רוחו, מבקש לעצור מיד את האיש מלעשות את שליחותו; וכה נזדרז להחיש מעשהו עד שהקדים והגיע אל בית הנביא עוד לפני מלאכו.

וכך אירע: *"עודנו* (אלישע) *מדבר עמם* (הזקנים היושבים אתו) – *והנה המל*(א)*ך*[30] *ירד אליו* (לכבוד הנביא)". יהורם – מוחל על כבודו – הוא ושלישו-הנאמן מגיעים אישית אל בית הנביא. עם כניסתם מתקרב המלך אל הנביא – עדיין ניכרו על פניו אותות החרדה שעלו בו בעקבות המפגש עם האשה המטורפת בבוקרו של יום – *"ויאמר* (קורא-זועק על סף היאוש): *הנה זאת הרעה* (= הפורענות – המצור והרעב הגדול – באה) *מאת ד' מה אוחיל* (לחסדי ד' – מה יש לי לקוות)[31] *לד' עוד".*

היאוש מתשועות-ד' ואובדן 'מידת הביטחון' אצל המלך – בשיאו של המחזה – עוררו אצל הנביא את 'מידת הרחמים'; ומיד בעקבותיה באה הסליחה לאיש, יהורם, על דברים שאמר בחמת רוחו. רק עתה נחה דעתו של אלישע – ובעקבותיה נחה עליו רוח אלהים.[32]

תמונה ג' (ז', א-ב): הנביא קם על רגליו ובעקבותיו הזקנים. המלך ושלישו ניצבים על עומדם, כנוהג המקובל שעה ש"דבר-ד'" ניתן.[33] עתה[32] נושא אלישע קולו בסגנון נבואי אופייני: *"ויאמר אלישע: שמעו דבר ד', כה אמר ד', כעת מחר סאה סלת בשקל וסאתים שערים בשקל* (יהיה) *בשער* (בשוק) *שמרון".* תדהמה כללית. קשה להאמין כיצד ייעשה ה'נס' הזה.

אחר הפסקה קלה נשמע קולו הרם של השליש,[34] המעז לפקפק בדברי הנביא המובאים בשם ד': *"ויען השליש אשר למלך* (אשר המלך)[35] *נשען על-ידו*[36] (באירוניה) *את* (מתייחס אל) *איש האלהים* ("הרואה"). *ויאמר: הנה ד' עשה ארבות בשמים* (עתה) – *היהיה הדבר הזה* (מחר)*...?!"* – אלישע נועץ באיש מבט מאיים ומגיב מידית, מטעמו: *"ויאמר*[37]*: הנכה ראה*[38] (לא "במראה" אלא) *בעיניך* (את ה'נס' – אך) *ומשם* (מן התשועה בשער שומרון) *לא תאכל".* השליש מרכין ראשו וממהר לצאת מן החדר. המלך מתעכב לרגע, רוצה לומר משהו לנביא, ואינו אומר דבר. יהורם אינו נראה כמי שמאמין ב'נס'. – עם צאת השניים נפרדים הזקנים מאלישע ויוצאים

אף הם.

בסופה של המערכה – ובסופו של יום – כולם מצויים במתח (כמאפיין את הדרמה) ובצפייה (מידת הביטחון) לתשועה המיוחלת.

מערכה שלישית – המצורעים בין יאוש ותקווה (ז', ג-ט)

תמונה א' (ג-ד): בערוב אותו היום, *"מחוץ למחנה"*[39] ומחוץ לחומות העיר שומרון, פתח השער, מסתובבות חסרות-בית ארבע דמויות מצומקות לבושות סחבות: *"וארבעה אנשים היו מצרעים פתח השער ויאמרו איש אל רעהו: מה אנחנו ישבים פה עד מתנו? אם אמרנו* (חשבנו) *נבוא העיר* (להשביע נפשנו) – *והרעב בעיר – ומתנו שם. ואם ישבנו פה* (מחוץ לעיר) – *ומתנו. ועתה* (המסקנה) *לכו* (הבה)[40] *ונפלה* (נסגיר עצמנו) *אל מחנה ארם – אם יחינו נחיה ואם ימיתנו ומתנו."* המצורעים – המנודים והנחותים בחברה האנושית – אף הם מתוארים כמי שנבראו בצלם אלהים: שוקלים את מצבם ומחליטים ליטול את גורלם בידם – "אין סומכין על הנס".

תמונה ב' (ח-ז): הליל ירד. ארבעת המצורעים מתגנבים ממקום מושבם מחוץ-לעיר ויוצאים בדרכם אל עבר מחנה ארם: *"ויקמו בנשף* (תחילת הלילה)[41] *לבוא* (בכיוון)[42] *אל מחנה ארם".* אך כאשר *"ויבאו עד קצה מחנה ארם – והנה* (להפתעתם) *אין שם אישׁ"* – המצורעים נדהמים. לזמן-מה האנשים מאבדים את עשתונותיהם. ועד שהם תוהים ומשתהים – מתקשים להעלות על דעתם הסבר נאות למראה עיניהם – והכתוב (בהפסקה 'הספרותית') מגולל את 'האמת האלוהית' – הנעלמה והנשגבת מבינתם:[43] *"ואד-ני* (כבר לפני בואם) *השמיע את מחנה ארם קול רכב קול סוס קול חיל גדול".*[44] למשמע 'הקול האלוהי' נתפסו הארמים לפניקה: *"ויאמרו איש אל אחיו: הנה* (ההסבר לתופעה) *שכר* (זה מכבר) *עלינו מלך ישראל את מלכי החתים ואת מלכי מצרים* (שבאסיה הקטנה, בצפון)[45] *לבוא עלינו* (בהפתעה בלילה). (לפיכך) *ויקומו וינוסו* (על מרכבותיהם) *בנשף* (בראשית הלילה)[41] *ויעזבו את אהליהם* (המדורות עדיין בוערות) *ואת סוסיהם* (לסיור) *ואת חמריהם* (למשא) – *המחנה כאשר הוא – וינסו אל נפשם* (על רכבם)". עד כה ועד כה והמצורעים מתאוששים מן התדהמה הראשונה. לאט לאט הם סוקרים בעיניהם ורואים את האוהלים, את הסוסים ואת החמורים. בלא אומר ודברים הם מחליטים לבדוק את הדברים מקרוב.

תמונה ג' (ח-ט): בחסות הלילה מתקרבים המצורעים בזהירות רבה ומגיעים, עד קצה המחנה. בשלב ראשון נדחפים הארבעה לבולמוס של אכילה; ולאחר מכן נסחפים אל מעין אורגיה של ביזה: *"ויבאו* (אך באו) *המצרעים האלה עד קצה המחנה* (ומיד) *ויבאו אל אהל אחד* (מיוחד)[46] *ויאכלו וישתו;* (ולאחר מכן) *וישאו משם כסף וזהב ובגדים – וילכו ויטמנו.* (ולא נחה דעתם עד אשר) *וישבו* (שינו כיוון)[47] *ויבאו אל אהל* (מיוחד) *אחר וישאו משם – וילכו ויטמנו".*

ברם גם המצורעים, אחר שנסחפו והלכו אחר תאוותם בלבד, נתפקחה דעתם והם שוב משמיעים דברים, המצביעים על היותם יצורים בעלי תובנה: *"ויאמרו איש אל רעהו: לא כן* (– נכון הדבר אשר) *אנחנו עשים היום הזה,* (שהרי) *יום בשרה הוא* (על התשועה) – *ואנחנו מחשים* (מתאפקים, מסתירים את הבשורה)... (ואחרים אומרים: והיה אם) *וחכינו עד* (= עוד) *אור* (= חשיכת)[48] *הבקר* (כדי לבשר על התשועה) – *ומצאנו עוון* (הסתרת הבשורה). – *ועתה* (המסקנה) *לכו* (הבה)[40] *ונבאה ונגידה* (מהר מהר)[49] *בית המלך* (את דבר הבשורה).[50] המצורעים אומרים ועושים: באשמורת הלילה האחרונה הם ממהרים להגיע לשומרון *"עד אור הבקר"*.

בשונה מן האופן השלילי שבו מוצג *"השליש"* (האציל המלכותי), בסוף המערכה הקודמת, כסרקסטי וכחסר-אמונה – מוצגים ארבעת המצורעים (הטמאים לאדם), בסוף המערכה הנוכחית, בצורה חיובית ביותר, בהתחשב בנסיבות הקשות בהם פעלו: הארבעה אכן נתגברו על יצרם ועל האינטרס האישי שלהם למען אינטרס לאומי – בשורת התשועה לעמם. ארבעת המצורעים השכילו לראות, באירוע הפלאי, את יד ההשגחה העליונה; ומשום כך ראו מחובתם להחיש ולבשר 'נס' זה *"בית המלך"* (= ההנהגה הלאומית). ועל אף האפשרות שלא יאמינו להם, נוטלים המצורעים סיכון והרי הם הולכים *"להגיד"* את שראו.

מערכה רביעית – המלך בין יאוש ותקווה (ז', י-טו)

תמונה א' (י-יא): *"עוד אור הבקר"* – עדיין חשכת הליל. ארבעת המצורעים – כל עוד נפשם בם – קרבים אל שער העיר: *"ויבאו* (אך באו – ומיד)[51] *ויקראו אל שער(י)*[52] *העיר ויגידו להם* (את "הבשורה") *לאמר: באנו אל מחנה ארם והנה* (להפתעתנו) *אין שם איש ו*(אין שם) *קול אדם.* (מפסיקים קמעה, בצעקתם, וממשיכים) *כי אם הסוס אסור והחמור אסור ואהלים* (*ניצבים*) *כאשר המה* (היו מוצבים)".

שוערי העיר, באשמורת הלילה האחרונה, אינם דוחים על הסף את "הבשורה" – אף שנושאיה מצורעים. אדרבא, השומרים אצל השער החיצוני מזעיקים את השוערים השומרים על בית המלך: *"ויקרא*(ו):[53] *השוערים*ו – *ויגידו* (השוערים היושבים בחוץ העבירו את "הבשורה" לשוערים הנמצאים ליד הארמון על-מנת שיעבירוה) *בית המלך פנימה".*

תמונה ב' (יב-יג): עדיין לילה. המלך – משקיבל את "הבשורה" – מכנס בדחיפות את שריו, להתייעצות בביתו (בלשכתו): *"ויקם*[54] *המלך,* (ועדיין) *לילה, ויאמר אל עבדיו* (שרי-צבאו): *אגידה נא לכם* (את הפשר האמיתי של "הבשורה"); *את* ('התרגיל') *אשר עשו לנו ארם: ידעו כי רעבים אנחנו* (לכן הערימו עלינו) *ויצאו מן המחנה* (כאילו נסוגו; אך לאמיתו של דבר יצאו) *להחבה* (לארוב לנו) *בשדה. לאמר* (זו תוכניתם): *כי* (כאשר) *יצאו מן העיר* (לברוק את אמיתות 'הנסיגה') *ונתפשם חיים* (מחוץ לעיר). (ולאחר מכן) *ואל העיר* (הבלתי מוגנת) *נבא* (ונכבשנה)." נמצא, המלך מקבל את העובדות – 'ההיגד' – לאשורן; אך אינו מקבל את הערכתן – "הבשורה"

– כתשועה וכ'נס'. בניתוח צבאי – על יסוד תקדימים בעבר – הערכתו נוטה לראות ב'היגד' 'תרגיל' ארמי מפוקח וערום.

המלך סיים את דבריו. השתררה שתיקה כללית. נדמה, שדעתה של המועצה תואמת את הערכת המצביא. לפתע קם אחד השרים, ובנימה של מה אפשר להפסיד, מציע לבדוק את תקפותן של שתי ההערכות: *"ויען*[55] *אחד מעבדיו ויאמר:* (אני מציע) *ויקחו נא חמשה מן הסוסים הנשארים* (מ)*אשר נשארו בה*(ם),[56] *הנם* (גורלם ודאי יהיה כגורל) *ככל המון ישראל אשר* (י)*תמו*[57] (בגורלם) – *ונשלחה ונראה* (נברר – מה משתי ההערכות נכונה)." ההצעה, באופן עקרוני, מתקבלת.

תמונה ג' (יד-טו): באופן מעשי נשלחו ארבעה סוסים רתומים לשתי מרכבות: *"ויקחו שני רכב סוסים וישלח*(ם) *המלך אחרי מחנה ארם לאמר* (וזו משימתם): *לכו וראו* (תבררו מי משתי ההערכות נכונה)". ואכן, ההערכה על דבר 'הנס' שנעשה מקבלת את אישושה: *"וילכו אחריהם עד* (מעברות) *הירדן* (= גשר אדם) *והנה כל הדרך מלאה בגדים וכלים* (מ)*אשר*[58] *השליכו ארם בהחפזם. – וישבו המלאכים ויגדו למלך* (אישרו את דבר "הבשורה" – 'הנס' שאירע)". – תגובת המלך מאופקת ועניינית: יהורם שולח את שלישו להשתלט על מעשה הביזה הצפוי של חייליו ("העם" בהקשר זה).

סיום: (טז-יז): משנתברר כי המצור הארמי על העיר הוסר, – הצבא העממי, ברעבונו, מתנפל על מחנה ארם ובוזז את מחסני האספקה: *"ויצא העם ויבזו את מחנה ארם".* – אותה שעה נתקיים דבר הנביא הפלאי בשם-ד': *"ויהי סאה סלת בשקל וסאתים שערים בשקל – כדבר ד'".* – הלא יאומן נתרחש בדרך 'נס'.[59]

אולם, בה שעה, נתקיים גם דבר הנביא, מטעמו, על שיארע לשליש נערר 'מידת-הביטחון': *"והמלך הפקיד את השליש אשר נשען על-ידו* (= נאמנו) *על* (אצל) *השער* (להשגיח על תנועת היוצאים והבאים) – *וירמסהו העם* (= החיילים) בשער (הדחוס) – *וימת. כאשר דבר* (כזאת) *איש האלהים* (כ)*אשר*[60] *דבר* (השליש באירוניה) *ברדת המלך אליו* (אל הנביא בחמת זעמו)".

הנביא לעומת מלך ישראל

גם בלא התוספת (פסוקים יח-כ שבסמוך) – החוזרת מילולית על המובא בשיאה של הדרמה (ז', א-ב) – הקורא-המאזין לדברי הסיום (פסוקים טז-יז) אמור ליתן דעתו להבדל המשמעותי שבין שני 'האותות' המתגלים ב"שער שומרון", בעקבות "הבשורה" – 'הנס' שאירע בו-ביום: רק על-אודות האות הראשון – "ויהי סאה סלת בשקל וגו'" – נאמר, כי אירע "כדבר ד'". ואילו על-אודות האות השני – *"וירמסהו העם בשער וימת"* – נאמר, כי אירע אך *"כאשר דבר איש*

האלהים," ולא *"כדבר ד'"!*

ללמדך: אין דעת המספר המקראי נוחה מן הסמכות שנטלו לעצמם נביאים – כאלישע וכאלידהו מורהו[6] – לקנא לכבוד ד', עד כדי הפגיעה הפיזית, במי שאך פגע בכבודם-הם כנביאים לד'. בדרמה שלפנינו, ציור דמותו הקנאית של אלישע – כנביא היודע את האמת האלוהית המוחלטת – מבליטה את דמותו של מלך ישראל, המצויר לאורך מערכות דרמה זו כירא-אלהים אמיתי – מי ש'מידת הביטחון' שלו אנושית. יהורם, המאמין בעמקי לבבו (*"והנה השק על בשרו מבית"*), כי תשועת ד' אפשר שתבוא כהרף עין, עושה הכל באורח רציונאלי כדי להתמודד עם האמת בגילוייה המחרידים – העמידה במצור הצבאי וברעב הגדול הכרוך בו. המשבר שעובר האיש למראה האישה המטורפת – כמו גם תגובתו הספונטנית לתלות את הקולר בנביא – מוצגים כרגעי חולשה אנושיים. בעקבותם ניתן להבין – בשיא הדרמה – כיצד איבד, יהורם, לשעה קלה, את התוחלת ואת התקווה לעזרת האל. 'אנושיות' זו של המלך באה לכלל ביטוי גם שעה ש"הבשורה" של המצורעים מגעת עדיו – והוא מטיל ספק באמינותה. עם זאת, הוא פתוח למבחן רציונאלי של הדברים.

זאת ועוד: שיקול דעתו של יהורם, כמי שמצווה על שלום הציבור בהיותו מלך, מביא אותו שלא לצאת מגדרו שעה שנודע לו כי "הבשורה" אמיתית. יהורם פונה לשלישו, ומצווהו לשמור על הסדר כדי למנוע תוצאות הרסניות העלולות לבוא בעקבות 'הנס'.

נמצא מלך ישראל – יהא זה יהורם או כל מלך אחר בממלכת אפרים – מצטייר בסיפור על-דרך-הדרמה שלפנינו כמלך אידיאלי – דוגמה ומופת לישראל – מי שאינו בן-אלים מתנשא אלא "משיח-ד'": מי שיורד אל העם, מגלה איכפתיות ודואג לו בעיתות משבר ומצוקה. אדם "נבון דבר" ושקול בהחלטותיו – 'אנושי' בשגיאותיו. "ירא אלהים" – המתאמץ לבטוח בהשגחה העליונה, דווקא כאשר כלו כל הקיצים ורק 'הנס' – הבלתי מתקבל על הדעת – נשאר התוחלת האחרונה.

מידת הביטחון הבלתי פשטנית, כפי שהיא מתגלמת בדמות "מלך ישראל" – בדרמה המתחוללת בעת המצור על שומרון – נמצאה ראויה להיכלל במסכת הסיפורים הנבואיים שבספר מלכים העוסקים באידיאה של האמונה בד'.

סיפור המצור על ירושלים כדרמה

בסיפור "המצור על שומרון" (מל"ב ו', כד – ז', כ) לא היה בידינו לקבוע נחרצות אימתי הובאה העיר שומרון במצור כה קשה. לצורך העלילה – ולעניין המסר הנבואי – לא הייתה כל חשיבות לרקע ההיסטורי המדויק. רק לשם הזדהות 'הצופים' עם הדמות המרכזית – "מלך ישראל" – ביכרנו את יהורם בן אחאב על יהואחז בן יהוא.

בסיפור "המצור על ירושלים" (מל"ב י"ח-י"ט = ישעיה ל"ו-ל"ז) אין כל ספק לגבי מיהות

הדמות המרכזית – חזקיה מלך יהודה; דעות החוקרים נחלקות אך באשר לרקע ההיסטורי המדויק. נדמה, כי אין התאמה בין התיאור המתקבל מן המקור המקראי ובין התיאור הנמסר באנאלים האשוריים.[62]

הנחתנו, כי סיפור "המצור על ירושלים" בנוי כדרמה – בה המספר-הדרמטורג עושה שימוש במאורעות ההיסטוריים, ובסדרם, מתוך מגמה דידקטית ברורה – עשויה לפתור אותנו מן העימות עם סדר המאורעות המצטייר מן היצירה (הספרותית גם היא) שיצר כותב האנאלים האשוריים.[63]

מגמה זו מנוסחת בצורה ברורה בדברי הפתיחה של המחבר והעורך של ספר מלכים, בהציגו את חזקיה מלך יהודה לראשונה (מל"ב י"ח, א-ז): *"ויהי בשנת שלש להושע בן אלה מלך ישראל מלך חזקיה בן אחז מלך יהודה – – – בד' אלהי ישראל בטח ואחריו לא היה כמהו בכל מלכי יהודה ואשר היו לפניו. וידבק בד' לא סר מאחריו וישמר מצותיו אשר צוה ד' את משה. והיה ד' עמו בכל אשר יצא ישכיל".*[64] חזקיה מוצג – לדוגמה ולמופת – כבעל ביטחון בד'.

בהמשך מוסר לנו המחבר-העורך, ברמיזה בלבד, על המרד שיזם חזקיה נגד אשור, במחוזות המערביים של הממלכה, שעה שסנחריב טרוד היה במרידה במחוזות המזרחיים הרחוקים: *"וימרד במלך אשור ולא עבדו. הוא הכה את פלשתים עד עזה ואת גבוליה ממגדל נוצרים עד עיר מבצר"* (שם, ז-ח).

מתוך שבחר להציג את הסיפור כדרמה במבנה קלימטי[65] מתעלם המספר-הדרמטורג מן האירועים שנרמזו לעיל. הם, שבעקבותיהם, ערך סנחריב את מסעותיו המתוארים באנאלים האשוריים. כמאפיין דרמה במבנה זה, הציג המספר ב'פרולוג' את האירוע, בשיאו,[66] מנקודת מבטו: סנחריב בלכיש. חזקיה המורד מבקש חנינה. בדרך קונבנציונאלית זו מבקש המלך להתמודד עם המצב הקשה שנקלע אליו – 'הניסיון'.[67]

במערכה הראשונה מצב-העניינים – על-פי השתלשלות האירועים לפי גרסת המספר-הדרמטורג – מסתבך (כדרך הדרמה): סנחריב דוחה את בקשת החנינה ודורש את כניעת המלך ואת כניעת העיר. רוצה לומר: גירוש וגלות.

חזקיה, הבוטח בד', דוחה את הלחץ הפומבי שמפעיל עליו רבשקה שליח המלך-הגדול; ובתמיכת הנביא ישעיה ובעידודו דוחה את האיום האשורי.

נמצא, בסופה של המערכה, 'הצופים' שרויים במתח (כדרך הדרמה): היוסר האיום האשורי כהבטחת הנביא למלך?

מן המערכה השנייה, ניתן להבין, כי להפתעת הכול, באורח פלאי, האיום האשורי אכן הוסר. וזאת, שעה שהצבא שבשערי ירושלים נאלץ לצאת לעזרת סנחריב, לקראת מפגשו הצפוי עם תרהקה מלך כוש.

ברם, כמאפיין את הדרמה, אנחת הרווחה – הייתה קצרה. הלחץ על חזקיה חודש, הפעם אישית, באמצעות שליחים מטעם רבשקה וספרים בידם. גם הפעם עומד חזקיה ב'ניסיון'. הוא מתפלל אל ד' ושוב פונה לעזרת הנביא – המבטיחהו תשועה בלתי-צפויה מן הלחץ האשורי. ואכן זו באה, ב'סיום' הדרמה, כאשר סנחריב שב אל ארצו עקב מגפה הפוקדת את צבאו. 'נס' אגדי או עובדה היסטורית – שוב אירוע הנתון במחלוקת החוקרים.[68]

תיאור האירועים כמוצע לעיל מאשש את ההנחה, כי סיפור "המצור על ירושלים" ערוך כדרמה במבנה קלימטי:[69] העלילה, ב'שיאה', נמשכת שני ימים – יום לכל מערכה. האירוע ממוקם כולו בירושלים – מחוץ לחומה ובין-החומות. הדמויות מעטות: חזקיה המלך, ישעיה הנביא ורב-שקה האשורי. דמויות משנה – שרי אשור ושרי יהודה. קו-העלילה לינארי ובו עלילות-משנה. השתלשלות הפעילות על-פי סדר הגיוני – סיבה ומסובב: חזקיה שוקל בדעתו ומוצא את השעה המתאימה להסיר את עול אשור מעל יהודה וירושלים. כשנתברר לו, כי החטיא את המטרה, נכון המלך לשלם את המחיר – בהעלותו מס עצום כדי להציל את ארצו ואת עירו מחורבן. סנחריב דורש כניעה מוחלטת – גירוש וגלות. חזקיה – בעלילת המשנה – פונה לעזרת הנביא ישעיה וזו ניתנת לו. סנחריב – בעלילה הראשונה – מחדש את לחצו על חזקיה; והאחרון, בבטחונו בד', אינו נכנע. שוב – בעלילת המשנה – הנביא מעודד את המלך ומבטיחו תשועה מידית. ואכן 'הנס' הפלאי אירע לו לחזקיה – אף כי במעשיו לא סמך על הנס – בבצרו את ירושלים ובהכינו אותה לקראת מצור ממושך.

על דרך זו מצטיירת דמותו של חזקיה המלך, הבוטח בד', בדומה לדמות "מלך ישראל" שהכרנו; אלא שדמות "מלך יהודה" מוצגת בצורה פשטנית ופחות מורכבת מזו שנצטייר בה יהורם על-פי עיוננו.

סיפור ירושלים בימי-חזקיהו כדרמה במבנה קלימטי

(מל"ב י"ח, יג – י"ט, לז = ישעיה ל"ו, א – ל"ז, לח)

מבנה המחזה: "מה הבטחון הזה אשר בטחת?"

פרולוג (מל"ב י"ח,יג-טז = ישעיה ל"ו,א)

חזקיהו פועל להצלת העיר מכיבוש אשורי:

"חטאתי שוב מעלי את אשר תתן עלי אשא".

מערכה ראשונה (י"ח, יז-י"ט, ז = ל"ו, ב - ל"ז, ז) **דברי הבלע של רב-שקה האשורי**

מיהו בעל-הביטחון? – העימות לעיני כול

– חזקיהו המלך מבקש חיזוק מעם הנביא –

פתיחה (י"ח, יז 1 = ל"ו, ב 1):
"וישלח מלך אשור... מן לכיש אל המלך חזקיהו,
בחיל כבד ירושלם, ויעלו ויבאו ירושלם".

תמונה א' (י"ח, יז$_2$ – לו= ל"ו, ב$_2$ – כא)
רבשקה מתפאר בגבורת המלך-הגדול לעיני העם:
"אל ישא לכם חזקיהו כי לא יוכל להציל אתכם מידי;
ואל יבטח אתכם חזקיהו אל ד' לאמר: הצל יצילנו ד'".

תמונה ב' (י"ח, לז – י"ט, ד = ל"ו, כב – ל"ז, ד)
המלך מבקש את תגובת הנביא לדברי החירוף:
"אולי ישמע ד' דברי רב-שקה אשר שלחו אדניו לחרף אלהים חי...
ונשאת תפלה בעד השארית הנמצאה".

תמונה ג' (י"ט, ה-ז = ל"ז, ה-ז)
הנביא מסיר את האיום האשורי – בתיתו אות:
"הנני נתן בו רוח ושמע שמועה ושב לארצו והפלתיו בחרב בארצו".

מערכה שנייה (י"ט, ח-לד = ל"ז, ח-לה) **דברי העידוד של הנביא ישעיהו**
על מי אתה בוטח? – העימות בחדרי-חדרים
– ישעיהו הנביא מבשר ישועה למלך –

פתיחה (י"ט, ח-ט 1 = ל"ז, ח-ט$_2$):
"וישב רב-שקה וימצא את מלך אשור נלחם...
וישמע אל תרהקה מלך כוש לאמר הנה יצא להלחם אתו".

תמונה א' (י"ט, ט$_2$ – יד = ל"ז, ט$_2$ – יד)
רבשקה שב ומאיים אישית על חזקיהו:
"אל ישיאך אלהיך אשר אתה בטח בו לאמר:
לא תנתן ירושלם ביד מלך אשור".

תמונה ב' (י"ט, יד-יט = ל"ז, יד-כ)
חזקיהו מתפלל לפני ד' בהתייחסו לדברי החירוף:
"ושמע את דברי סנחריב אשר שלחו לחרף אלהים חי;
ועתה ד' אלהינו הושיענו נא מידו..."

תמונה ג' (י"ט, כ-לד = ל"ז, כא-לה)
ישעיהו לועג לדברי ההתפארות של מלך אשור – בתיתו אות:
"בדרך אשר יבא (בה) – בה ישוב;

ואל העיר הזאת לא יבא נאם ד׳׳.

סיום (י״ט, להּ-לז = ל״ז, לו-לח)

מלאך ד׳ פועל להצלת העיר בדרך פלאית:

״ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף...

ויסע וילך וישב סנחריב מלך אשור וישב בנינוה״.

הסיפור כדרמה בפועל

שלוש גרסאות שונות ל׳פרולוג׳ (מל״ב י״ח, יג-טז = ישעיה ל״ו, א).[70] הגרסה בדבה״ב ל״ב, א נתגברה על הקושי שיוצר המועד הפרובלמטי: *״בארבע עשרה שנה למלך חזקיהו״.*[71] לשונה כללית: *״אחר הדברים והאמת האלה״* – ביטוי נוסחאי קדום. במקור אפשר שנסתפק ׳הפרולוג׳ בציון העובדה: *״עלה סנחריב מלך אשור על כל ערי יהודה ויתפשם״* – כגרסת ישעיה ל״ו. אולם עורך ספר דבה״י הוסיף, בהמשך, את ההכנות של חזקיה לקראת בוא סנחריב; וברוח הנאומים שבדרמה נתן בפי חזקיה, הבוטח בד׳, את הדברים הבאים: *״חזקו ואמצו אל תיראו ואל תחתו מפני מלך אשור ומלפני כל ההמון אשר עמו כי עמנו רב מעמו. עמו זרוע בשר ועמנו ד׳ אלהינו לעזרנו ולהלחם מלחמתינו״.* לעומתו, עורך ספר מלכים מביא, בהמשך לציון מסע סנחריב, את מעשה התגובה של חזקיה: *״וישלח חזקיה מלך יהודה אל מלך אשור לכישה לאמר: חטאתי שוב מעלי, את אשר תתן עלי אשא״.* ואכן סנחריב, לכאורה, מקבל את ההצעה: *״וישם מלך אשור על חזקיה מלך יהודה שלש מאות ככר כסף ושלשים ככר זהב״.*[72] ולשם-כך *״ויתן חזקיה את כל הכסף הנמצא בית ד׳ ובאוצרות בית המלך – – – ויתנם למלך אשור״.* בדרך זו יוצר ה׳פרולוג׳ את הרושם, כי חזקיה אינו סומך על הנס. אדרבא, בשיקול דעת מפוקח מבקש המלך לקנות את שלומו, את שלום עירו ושלום עמו במחיר כבד מאוד. קורא הדברים מתפעל מתבונת המלך – מי שבכניעתו, באין ברירה, הציל את ירושלים מגורל אחותה שומרון[73] – כמתואר בקטע שקדם לפרולוג: *״ויהי בשנה הרבעית למלך חזקיהו – – – עלה שלמנאסר מלך אשור על שמרון ויצר עליה וילכדה – – – ויגל מלך אשור את ישראל אשורה – – – ״.*

מערכה ראשונה: מיהו בעל-הביטחון? - העימות לעיני כול (י״ח, יז-י״ט, ז)

הפתיחה (י״ח, יז 1) המערכה הראשונה מכינה אותנו לקראת ההפתעה שתתגלה בתמונה הראשונה. על-אף כניעת חזקיה: *״וישלח מלך אשור את תרתן ואת רב-סריס ואת רב-שקה מן לכיש אל המלך חזקיהו, בחיל כבד ירושלם,* (על מנת ש) *ויעלו ויבאו ירושלם״* – ליתן עליה מצור.

תמונה א׳ (י״ח, יז 2 – לו) פותחת בציון הנקודה המדויקת (׳הבמה׳) – ׳המקום׳ שבו יתחולל העימות בין משלחת שרי מלך אשור ובין משלחת שרי מלך יהודה: *״ויעלו* (שרי אשור) *ויבאו*

ויעמדו בתעלת הברכה העליונה אשר במסלת שדה כובס" – לערך מול שער יפו כיום[74] – "ויקראו אל המלך (הזמינוהו שיצא אליהם בעצמו)". אך חזקיה, בעיקרון, דוחה את ההצעה: "ויצא (קרי: ויוצא) אלהם (את) אליקים בן חלקיהו אשר על-הבית ושבנה הספר ויואח בן-אסף המזכיר".

בסיטואציה שנוצרה נאלץ ראש המשלחת רב-שקה לפנות אל חזקיה באמצעות שריו: "ויאמר אליהם רב-שקה: אמרו-נא אל חזקיהו. כה אמר המלך הגדול מלך אשור: מה ה ב ט ח ו ן הזה אשר ב ט ח ת ? ו אמרת (= חשבת) אך דבר שפתים (הוא) עצה וגבורה למלחמה? ו עתה[75] (כי-על-כן) על-מי ב ט ח ת כי מרדת בי? ו עתה (המסקנה האירונית) הנה ב ט ח ת לך על משענת הקנה הרצוץ הזה (בבוז)[76] על מצרים, אשר יסמך איש עליו ובא בכפו ונקבה, כן (יהיה) פרעה מלך-מצרים לכל ה ב ט ח י ם עליו".

המשלחת היהודית מחרישה. יש אמת בטיעון האשורי. באין תגובה רבשקה ממשיך לשאת דבריו, כשהוא שב ונזקק למוטיב הב י ט ח ו ן. אלא שבמקום הביטחון הצבאי מעלה רבשקה את נושא הביטחון בד': "זכי תאמרון[77] אלי אל ד' אלהינו ב ט ח נ ו (ועל-כן אתם מחרישים; התעלמו ממנו. גם בו לא תוכלו לבטוח) הלוא הוא אשר הסיר חזקיה את במתיו ואת מזבחתיו, (בצוותו) ויאמר ליהודה ולירושלם לפני המזבח הזה (בלבד) תשתחוו (ורק) בירושלם!"

אין צורך לומר: לא היה טעם לשרי יהודה, בכל מצב, להשיב על דברים אלה. רבשקה שב אפוא אל עניין הביטחון הצבאי: "ועתה[78] התערב נא את אדני, את[79] מלך אשור, ואתנה לך אלפים סוסים אם תוכל לתת להם רכבים עליהם; ואיך תשיב פני פחת אחד עבדי אדני הקטנים ו ת ב ט ח לך על מצרים לרכב ולפרשים". הנימה האירונית בולטת בדבריו.

קריאת האתגר, כמובן, לא נענתה. אפשר משום שהייתה נכונה. עתה שב רבשקה אל עניין הביטחון בד'. טענתו, הנסמכת כביכול על דברי הנביא ישעיה,[80] מעוררת את חמת המשלחת היהודית: "עתה המבלעדי ד' עליתי על המקום הזה להשחתו? ד' אמר (ציווה) אלי: עלה על הארץ הזאת והשחיתה... ויאמר אליקים בן חלקיהו ושבנה ויואח אל רב-שקה: דבר נא אל עבדיך ארמית, כי שמעים (מבינים) אנחנו, ואל תדבר עמנו יהודית באזני העם (= החיילים)[81] אשר על החמה".

רק עתה קלטו שרי יהודה, כי הנאום של רבשקה מכוון לכאורה אל חזקיה, אך למעשה נועד לעורר דמורליזציה אצל החיילים שעל החומה. דבר זה מתאשר מיד מדבריו המפורשים של רבשקה בהמשך נאומו: "ויאמר אליהם רב-שקה: העל אדניך ואליך שלחני אדני לדבר את הדברים האלה? הלא על האנשים הישבים על החמה לאכל את חריהם (צואתם) ולשתות את שיניהם (מימי רגליהם) עמכם".[82]

לפיכך, בניגוד לבקשת שרי יהודה: "ויעמד רב-שקה ויקרא בקול גדול יהודית וידבר ויאמר: שמעו (היושבים על החומה) דבר המלך הגדול מלך אשור, כה אמר המלך, אל י ש א[83] לכם

חזקיהו (הלא הוא מלך חדל-האישים) *כי לא יוכל להציל אתכם מידי* (כך יש לקרוא) *ואל יבטח אתכם חזקיהו* (השוגה בהזיות) *אל ד׳ לאמר הצל יצילנו ד׳ ולא תנתן את העיר הזאת ביד מלך אשור. אל תשמעו אל חזקיהו. כי כה אמר מלך אשור: עשו אתי ברכה* (= ברית) *וצאו אלי* (לגלות) *ואכלו איש גפנו ואיש תאנתו ושתו איש מי ברו עד* (קרי עוד במשמעות: בעוד)[84] *באי ולקחתי אתכם אל ארץ כארצכם ארץ דגן ותירוש ארץ לחם וכרמים ארץ זית יצהר ודבש – וחיו ולא תמתו* (במצור)! – *ואל תשמעו אל חזקיהו כי יסית אתכם לאמר: ד׳ יצילנו!״*

רבשקה – בבואו לערער את בטחון חזקיה ואנשיו – מגוון את טיעוניו: במקום השימוש החוזר במוטיב ׳הביטחון׳, הריהו נזקק, מעתה ועד לסיום נאומו, במוטיב ׳ההצלה׳. וכך ממשיך רבשקה ושואל ברציפות שרשרת של שאלות רטוריות: *״ההצל הצילו אלהי הגוים איש את ארצו מיד מלך אשור? איה אלהי חמת וארפד?*[85] *איה אלהי ספרוים, הנע ועוה?* (ו)*כי*[86] *הצילו* (אלהי שומרון) *את שמרון מידי?״*

וכאן – לסיום נאומו – מרים רבשקה את קולו ומשמיע את האקורד האחרון, האמור למוטט את המורל של קהל מאזיניו: *״מי* (האם מצוי) *בכל אלהי הארצות האלה*[87] (מי) *אשר הצילו את ארצם מידי – כי* (המצוי או אפשר ש)*יציל ד׳ את ירושלם מידי?!״*

רבשקה מסיים את דבריו – פונה ימינה ושמאלה, לקרוב ולרחוק – ואינו חש צל של תגובה להצעתו או כל ביטוי של זעם על דברי החירוף והגידוף שכיוון כלפי אלהי ישראל. הכתוב מבאר: ״והחרישו העם, ולא ענו אתו דבר, כי מצות המלך היא לאמר: לא תענהו!״

תמונה ב׳ (י״ח, לז - י״ט, ד) מעבירה אותנו משערי ירושלים אל בית המלך: *״ויבא אליקים בן חלקיהו אשר על הבית ושבנא הספר ויואח בן אסף המזכיר אל חזקיהו, קרועי בגדים* (כתגובת ״מלך ישראל״ בדרמה על מצור שומרון – ביטוי לחרדה מפני כיבוש העיר)[88] *ויגידו לו* (את)[89] *דברי רב-שקה״.*

למשמע דברי הגידוף והחירוף מתכסה מלך יהודה בשק בדומה ל״מלך ישראל״ שהכרנו. אך חזקיה שונה ממנו בהתייחסותו אל הנביא: *״ויהי כשמע המלך חזקיהו ויקרע את בגדיו ויתכס בשק* (על-מנת) *ויבא בית ד׳* (להתפלל, כמעשהו במערכה השנייה).[90] (זאת לאחר ש)*וישלח את אליקים אשר-על-הבית ושבנא הספר ואת זקני הכהנים, מתכסים בשקים, אל ישעיהו הנביא בן אמוץ* (על-מנת ש)*יאמרו אליו, כה אמר חזקיהו, יום-צרה ותוכחה ונאצה היום הזה. כי* (אכן)[91] *באו בנים עד משבר* (המצב נואש – כבימי יהורם) – *וכח אין ללדה* (אבדה התקווה).״

אך בשונה מיהורם, המגיב בזעם[92] ושולח לפגוע בנביא, חזקיה מאמין בכוחו של הנביא להשפיע בתפילתו לתיקון המצב הקריטי: *״אולי ישמע ד׳ אלהיך את כל דברי רב-שקה, אשר שלחו מלך אשור אדניו לחרף אלהים חי, והוכיח*(ו) (= ושפטו) בדברים (בגין הדברים) *אשר שמע ד׳ אלהיך* (״לחרף אלהים חי״)!״ וממך, הנביא, אבקש: *״ונשאת תפלה בעד השארית*[93] *הנמצאה* (במצור)״. – התפילה, למען העם, מחובתו הייחודית של הנביא.[94]

תמונה ג' (י"ט, ה-ז) מעבירה אותנו אל ביתו של הנביא. ישעיהו, היודע על-שום-מה באו שליחי המלך, מעביר, באמצעותם, לחזקיה, את "דבר ד'": האות הפלאי – 'נס' התשועה.[95] *"ויבאו עבדי המלך חזקיהו אל ישעיהו. ויאמר להם ישעיהו, כה תאמרון אל אדניכם, כה אמר ד': אל תירא מפני הדברים אשר שמעת* (כ)*אשר גדפו נערי מלך אשור אתי.* (זאת מכיוון ש)*הנני נתן בו* (צנימה של זלזול) *רוח* (אלהים רעה)[96] – *ושמע שמועה* (כמו בסיפור המצור על שומרון)[97] – *ושב לארצו; והפלתיו בחרב בארצו".*

בסיומה של המערכה הראשונה אנו 'הצופים' (כדרך הדרמה) שותפים למתח הנפשי העצום שחזקיה המלך נתון בו. עם כל בטחונו בד' קשה לו – וגם לנו – לשער: הכיצד ייעשה הבלתי-יאומן. – פתיחת המערכה השנייה מבארת את שאירע להפתעת הכול.

מערכה שנייה: על מי אתה בוטח? – העימות בחדרי-חדרים (י"ט, ח-לד)

בפתיחה (י"ט, ח-ט$_1$) מתברר, כי אכן, בשל שמועה שהגיעה אל רבשקה, על אודות מסע צבא אשור לקדם את פני הצבא המצרי, המצור מעל ירושלים הוסר. *"וישב רב-שקה וימצא את מלך אשור נלחם על לבנה, כי שמע* (הבין) *כי נסע מלכיש;* (זאת, מכיוון ש) *וישמע אל* (אודות) *תרהקה מלך כוש, לאמר* (זו השמועה:) *הנה יצא להלחם אתך".* אנחת רווחה לתושבי העיר, לצבא יהודה ולמלכה חזקיה. הנביא ישעיהו לא אכזב. תפילתו נענתה!

תמונה א' (י"ט, ט$_2$ - יד) מלמדת, כי 'השמחה' הייתה מוקדמת. רבשקה לא נתכוון כלל להניח מטרפו, האסור *"כמו ציפור בכלוב בתוך ירושלים עיר מלכותו"* – כדברי סופר המלך האשורי.[98] מיד כשהגיעה אליו השמועה על שמחת הרווחה: *"וישמע*[99] *וישב וישלח מלאכים אל חזקיהו לאמר, כה תאמרון אל חזקיהו מלך יהודה לאמר, אל ישאך אלהיך אשר אתה בטח בו לאמר, לא תנתן ירושלם ביד מלך אשור".* רבשקה שב ומציג את חזקיה כבעל ביטחון שווא בד'; ושוב חוזר ומאיים עליו שלא להיתפס לאשליית ההצלה: *"הנה אתה שמעת את אשר עשו מלכי אשור לכל הארצות להחרימם – ואתה תנצל? ההצילו אתם אלהי הגוים אשר שחתו אבותי את גוזן ואת חרן ורצף ובני עדן אשר בתלאשר?*[100] *איו מלך חמת ומלך ארפד ומלך לעיר ספרוים הנע ועוה?"*[101]

הספרים שנשלחו על-ידי רבשקה (מלבנה או מלכיש) מגיעים – בתמונה זו – לירושלים: *"ויקח חזקיהו את הספרים מיד המלאכים ויקראם".*

תמונה ב' (י"ט, יד-יט). לאחר שחזקיה קרא את צרור הספרים[102] – *"ויעל בית ד' – ויפרשהו חזקיהו לפני ד', ויתפלל חזקיהו לפני ד', ויאמר: ד'* (צבאות)[103] *אלהי ישראל ישב הכרבים, אתה האלהים לבדך לכל ממלכות הארץ. אתה עשית את השמים ואת הארץ. הטה ד' אזנך ושמע, פקח ד' עיניך וראה, ושמע את דברי סנחריב אשר שלחו* (את רב-שקה) *לחרף אלהים חי"* – חוזר בדיוק על דברים שאמר לישעיה בן אמוץ במערכה הקודמת (י"ט, ד = ל"ז,

ד) *בבקשו מן הנביא: "ונשאת תפלה בעד השארית הנמצאה".* עתה פונה חזקיה עצמו אל האל ומבקש: *"אמנם ד' החריבו מלכי אשור את הגוים ואת ארצם, ונתנו את אלהיהם באש, כי לא אלהים המה, כי אם מעשה ידי-אדם עץ ואבן, ויאבדם. – ועתה ד' אלהינו הושיענו נא מידו, וידעו כל ממלכות הארץ כי אתה ד' אלהים לבדך!"* – ישעיה נותר, בבדידותו, על מקומו; שקוע בעצמו.

לפתע – **תמונה ג'** (י"ט, כ-לד) – שליחו של הנביא מגיע עדיו ובפיו מענה לתפילת המלך: *"וישלח ישעיהו בן אמוץ* (האיש) *אל חזקיהו* (האיש) *לאמר, כה אמר ד' אלהי ישראל,* (את) *אשר התפללת אלי אל סנחריב מלך אשור שמעתי. זה הדבר אשר דבר ד' עליו* (במכוון נמנע מלכנותו בשמו או בתוארו "המלך הגדול"): *בזה לך לעגה לך בתולת בת ציון, אחריך ראש הניעה בת ירושלם. את מי חרפת וגדפת*[104] *– – – ותאמר ברכב רכבי אני עליתי מרום הרים – – – הלא שמעת למרחוק אתה עשיתי – – – יען התרגזך אלי – – – ושמתי חחי באפך ומתגי בשפתיך, והשיבתיך בדרך אשר באת בה. וזה לך האות: אכול השנה ספיח ובשנה השנית סחיש* (אך) *ובשנה השלישית זרעו וקצרו ונטעו כרמים ואכלו פריים – – – כי מירושלם תצא שארית* (בבתפילת חזקיה)[105] *ופליטה מהר ציון – קנאת* (אהבת)[106] *ד' צבאות תעשה זאת. לכן* (המסקנה – עיקר הנבואה) *כה אמר ד' אל מלך אשור: לא יבא אל העיר הזאת* (ואפילו) *ולא יורה שם חץ ולא יקדמנה מגן ולא ישפך עליה סללה – בדרך אשר יבא בה, בה*[107] *ישוב, ואל העיר הזאת לא יבא נאם ד'.* (זאת מכיוון ש)*אגנותי אל העיר הזאת להושיעה*[108] (נעתר לתפילת חזקיה)[109] *למעני ולמען דוד עבדי".* – מעודד מדברי שליחו של הנביא עוזב חזקיה את בית ד', ופונה לביתו, בטוח בעזרת ד'.

וזו אכן באה, **בסיום** (י"ט, לז-לח), בדרך פלאית (='נס'): *"ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ד' ויך*[110] *במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף. וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים".* לפיכך, מיהר *"ויסע וילך וישב*[111] *סנחריב מלך אשור – וישב בנינוה".* זאת ועוד: *"ויהי הוא משתחוה בית נסרך אלהיו ואדרמלך ושראצר* (בניו) *הכהו בחרב והמה נמלטו ארץ אררט. וימלך אסר-חדן בנו תחתיו".*

מחבר ספר דברי-הימים סומך ומבאר (ל"ב, כב-כג) את משמעות התשועה האלוהית להעצמת יוקרתו של חזקיה המלך בדורו: *"וישע ד'*[112] *את יחזקיהו ואת ישבי ירושלם מיד סנחריב מלך אשור ומיד כל וינהלם* (עפ"י התרגומים: וינח להם) *מסביב. ורבים מביאים מנחה לד' לירושלם ומגדנות ליחזקיהו מלך יהודה – וינשא לעיני כל הגוים – מאחרי כן".* מסתבר – בעקבות 'הנס' שאירע כנבואת ישעיה[113] וכגודל אמונת חזקיה ובטחונו בד'.

סיפור המצור האחרון על ירושלים בדרמה

בסיפור המצור על ירושלים בימי חזקיה (מל"ב י"ח-י"ט = ישעיה ל"ו-ל"ז) ראינו כיצד העורך-

המחבר של ספר מלכים הביא בראש סיפור הדרמה (מל"ב י"ח, ה) את שהוא רואה כלקחו העיקרי: חזקיה *"בד' אלהי ישראל בטח"* – ועל כן הציל את ירושלים מחורבן; מוסיף ומציין: *"ואחריו לא היה כמהו"*. אפשר רומז לצדקיה מלך יהודה האחרון – 'גיבור' סיפור המצור האחרון על ירושלים (ירמיה ל"ז-ל"ט) – מי שבחוסר בטחונו העצמי, ובהעדר ביטחון בד' ובשלידו הנביא ירמיהו, – הביא אסון מחריד עליו, על ירושלים ועל העם כולו. ואכן הערכה שלילית לצדקיה – על דרך הניגוד לחזקיה – מובאת ב'פתיחה' של הסיפור (ירמיה ל"ז, ב): *"ולא שמע הוא ועבדיו ועם הארץ"*[14] *אל דברי ד' אשר דבר ביד ירמיהו הנביא"*.

ראשית **'הפתיחה'**: *"וימלך מלך צדקיהו בן יאשיהו – תחת כניהו בן יהויקים – אשר המליך נבוכדראצר מלך בבל בארץ יהודה"* – מציגה, כדרך הדרמה, את הרקע ההיסטורי ההכרחי: צדקיה הומלך על יהודה בחסדי נבוכדנצר מלך בבל תחת המלך הרשמי יהויכין ששהה בגלות בבבל. בכרוניקה בבלית: *"מלך כלבבו בתוכה הפקיד"*.[15] מדיניות בבלית זו מבארת את חוסר הביטחון של צדקיה בתוקף מעמדו כמלך.[16] מדיניות 'השבשבת' שנקט – פעם נטה לבבל ופעם למצרים – תבוא לכלל ביטוי, ביחסו האמביוולנטי כלפי ירמיהו הנביא הפרו-בבלי, בשלוש מערכות הדרמה – כמוצע בטבלה שלהלן (כל מערכה פותחת בביטוי: *"וישלח המלך צדקיהו"* - ל"ז, ג; ל"ז, יז; ל"ח, יד):

במערכה הראשונה שולח צדקיה, בגלוי, משלחת מכובדת אל הנביא (ל"ז, ג): *"התפלל נא בעדנו אל ד' אלהינו"*; בדומה למשלחת הנזכרת לעיל (כ"א, א-ב): *"בשלח אליו המלך צדקיהו את פשחור בן מלכיה ואת צפניה בן מעשיה הכהן*[17] *לאמר: דרש נא בעדנו את ד',*[18] *כי נבוכדראצר מלך בבל נלחם עלינו, אולי יעשה ד' אותנו ככל נפלאתיו ויעלה מעלינו"* – כדרך שעלה סנחריב מעל ירושלים בימי חזקיה המלך וישעיהו הנביא. דברים אלה יש להשלים לכתוב בדרמה שלפנינו. זאת, בעקבות הרקע האופטימי שיש עתה למשלחת השרים הנכבדים: השמועה, המקבילה לימי חזקיה, על יציאת חיל פרעה ממצרים ונסיגת הכשדים מן המצור על ירושלים.

במערכה השנייה, כעבור *"ימים רבים"*, המצור התחדש והרעב נתגבר.[19] צדקיה שולח לקרוא לירמיה, *"בס תר"*, אל ביתו. האכזבה מן התקווה לישועה נשמעת בדברי צדקיה. אותה שעה עדיין מסוגל המלך לפעול כשליט, בצוותו לדאוג לרווחת הנביא. אולם משנדרש להתייצב מול תביעת השרים לדונו למות, נכנע המלך – שיאו הדרמטי של המחזה: צדקיה מניח לשריו להטביע את ירמיהו בטיט הבור אשר בחצר המטרה (ל"ח, ו).

במערכה השלישית, ערב נפילת העיר, שולח צדקיה לפגוש את ירמיהו, *בחשאי*, *בבית ד'*. צדקיה כבר אינו מלך שליט. בקשתו מן הנביא, הפעם, אישית וגורלית לו עצמו בלבד. אך כגיבור בטרגדיה קלסית אין צדקיה מסוגל לעשות את המעשה – השיא הטרגי של המחזה – כמתחייב מן המצב שהוא נתון בו, וכעצת הנביא. ואילו האחרון אין בידו להושיע את המלך

ולהציל את ירושלים – כדרך שניסו לעשות חזקיה המלך ויהויכין בן יהויקים, בכניעתם לכובש האדיר.

הדרמה הערוכה במבנה אפיזודי, כהצעתנו בטבלה שלהלן, מגוללת שתי עלילות מקבילות:[120] האחת – מתארת את ניסיונות הנביא ירמיהו למנוע את נפילת העיר ירושלים בעקבות כניעת המלך וממשלתו. אך, משנתייאש ממאמציו, מנסה ירמיהו להימלט על נפשו – בנפילה אל הכשדים – ונכשל: הוא נתפס ונידון למוות. בעלילה המקבילה – מנסה צדקיה לבקש מן הנביא להתפלל ל'נס' – כפי שאירע לירושלים בעבר. אך, משנתייאש מן התשועה הפלאית, מנסה המלך להימלט על נפשו מן העיר העומדת ליפול בידי הכשדים; והנביא מנבא לו כישלון מחפיר.

קשרים נוספים – הקבלה בין המערכות ובין התמונות – מובאים בטבלה דלהלן: 1 – לציון מידת-הביטחון בד'; 2 – במפגש בין המלך והנביא; 3 – פעולת השרים נגד ירמיהו; 4+5 – הפגיעה בנביא והצלתו. ללמדך: יד עורכת של מספר-דרמטורג קושרת את האירועים; ואין כאן שתי גרסאות של אותו אירוע, כדעת כמה מן החוקרים.[121]

זאת ועוד:[221] כדרמה במבנה אפיזודי פורט המחזה אירועים רבים, הנמשכים "ימים רבים", ובמקומות מגוונים. המערכות מורכבות מסצינות קצרות וארוכות לסירוגין. מספר הדמויות – בציון שמותיהם – מרובה (יחסית לסיפור המקראי): צדקיה המלך, ירמיהו הנביא, עבד-מלך הכושי, יראייה בן שלמיה בעל פקדת, יהוכל בן שלמיה, צפניה בן מעשיה הכהן, שפטיה בן מתן, גדליהו בן פשחור, ופשחור בן מלכיה – שרי יהודה. ועוד שלושים 'אנשים' כדי להעלות את ירמיהו מן הבור; "וכל רבי מלך בבל" המעבירים את ירמיהו לידי גדליהו בן אחיקם.

ועוד פרט המאפיין דרמה במבנה אפיזודי – קטעים קומיים וטרגי-קומיים, כגון: (ל"ז, י) "*ונשארו בם אנשים מדקרים איש באהלו יקומו ושרפו את העיר הזאת באש*"; (ל"ז, יב) "*ויצא ירמיהו – – – לחלק משם בתוך העם*"; (ל"ז, יז) "*וישאלֵהו המלך בביתו, בסתר, ויאמר היש דבר מאת ד'?*"; (ל"ז, יט) "*ואיו נביאיכם אשר נבאו לכם לאמר: לא יבא מלך בבל עליכם ועל הארץ הזאת?!*"; (ל"ח, ה) "*ויאמר המלך צדקיהו: הנה הוא בידכם, כי אין המלך יוכל אתכם דבר...*" (ל"ח, ו) "*וישלכו אתו אל הבור – – – ובבור אין מים כי אם טיט*"; (ל"ח, טו) "*ויאמר ירמיהו אל צדקיהו: כי אגיד לך הלא המת תמיתני וכי איעצך לא תשמע אלי – וישבע המלך צדקיהו אל ירמיהו בסתר*"; (ל"ח, יט-כ) "*פן יתנו אתי בידם והתעללו בי... ויאמר ירמיהו: לא יתנו...*" (ל"ח, כו) "*ואמרת אליהם: מפיל אני תחנתי לפני המלך לבלתי השיבני בית יהונתן למות שם...*" (ל"ח, כז) "*ויחרשו ממנו* (אף) *כי לא נשמע הדבר* (הגיוני)".

הדרמה שלפנינו (ירמיהו ל"ז-ל"ט) – 'ירמיהו וצדקיה על סף הקץ'; שם משני: 'צדקיה המלך חסר-ביטחון עצמי וירמיהו הנביא חסר-אונים להצילו' – ערוכה, כמוצע בטבלה, בשלוש מערכות: בפתיחה נגזר מראש קיצו של צדקיה, משום שלא בטח בד' "כאשר דבר ביד ירמיהו

הנביא". במערכה הראשונה – אחר עימות עם השרים ירמיהו ניתן בבית-הכלא לבירור דינו. – 'הצופים' במתח: היומת הנביא באשמת בגידה? במערכה השנייה – העימות בין צדקיה והשרים. ביוזמת האחרונים ירמיהו מושלך אל בור הטיט אל-מותו – שיאו הדרמטי של המחזה. המתח: היינצל ירמיהו באורח פלאי? במערכה השלישית – העימות הגורלי בין צדקיה וירמיהו. בסופו, בשיא הדרמה מבחינה טרגית, חורץ המלך את גורלו ואת גורל עמו. ירמיהו ניצל מן הבור על-ידי עבד-מלך הכושי ומן השבי בפקודת נבוכדנצר. בסיום הדרמה בא המציל הכושי על גמולו, כנבואת הנביא ירמיהו, עודו בחצר המטרה: *"כי מלט אמלטך ובחרב לא תפל... כי בטחת בי נאם ד'"*.

הלקח הנבואי – בנושא עניינו 'מידת הביטחון' – הנלמד מן הדרמה המקראית הנידונה, ינוסח כלהלן: מי שבורח משליחותו – יהא זה נביא כירמיהו או מלך כצדקיה – מי שמבקש למלט את נפשו הוא מגורלו, – מידת בטחונו בד' פגומה. לעומתו – מי שעושה למען הצל אפילו נפש אחת מישראל – והיא במצב נואש – כעבד-מלך הכושי, – מלט יימלט נפשו, בעזרת האל, כי בטחונו בד' מוחלט.

מגמה דידקטית זו תבוא לכלל ביטוי בעוצמה הדרמטית – הפעולות והדיאלוגים – שהוסיף המספר-הדרמטורג לסיפור, המוצע להלן כדרמה במבנה אפיזודי. המספרים (1)-(5) באים לציין הקבלה ענייינית.

ירמיהו וצדקיה על סף הקץ (ירמיהו ל"ז-ל"ט).

צדקיה המלך חסר-ביטחון עצמי וירמיהו הנביא חסר-אונים להצילו

פתיחה (ל"ז, א-ב): צדקיה מלך יהודה אינו בוטח בד' :

1 *"ולא שמע... אל דברי ד' אשר דִּבֶּר ביד ירמיהו הנביא"*.

מערכה ראשונה (ל"ז, ג-טז): ירמיהו ניתן בבית-הכלא לבירור דינו

– העימות בין ירמיהו והשרים –

תמונה א' (ג-ה): המשלחת החשאית אל ירמיהו בעקבות ההתפתחות הצבאית:

2 *"התפלל-נא בעדנו אל ד' אלהינו"*.

תמונה ב' (ו-י): הנביא מזהיר מפני האשליה הפוליטית של השרים:

3 *"ושבו הכשדים ונלחמו על העיר הזאת וּלְכָדָהּ וּשְׂרָפָהּ באש"*.

תמונה ג' (יא-יד): ירמיהו נתפס בצאתו את העיר ומואשם בבגידה:

4 *"אל-הכשדים אתה נֹפל"*.

תמונה ד' (טו-טז): ירמיהו מוכה על-ידי השרים ונאסר בבית הכלא:
5 *"וישב שם ירמיהו ימים רבים".*

מערכה שנייה (ל"ז, יז-ל"ח, יג): ירמיהו מושלך אל בור הטיט אל מותו
– העימות בין צדקיה והשרים –

תמונה א' (יז-כא): המפגש בסתר בין ירמיהו והמלך בביתו:
2 *"היש דָּבָר מאת ד'? – ויאמר: ביד מלך-בבל תִּנָּתֵן".*

תמונה ב' (ל"ח, א-ו): השרים תובעים את מות ירמיהו:
3 כי על-כן הוא מְרַפֵּא את ידי אנשי המלחמה בעיר הזאת.
השיא הדרמטי: (ו) *"ויקחו את ירמיהו וישלכו אֹתו אל הבור... ויטבע ירמיהו בטיט".*

תמונה ג' (ז-י): עבד-מלך הכושי מבקש מן המלך להציל את ירמיהו"
4 *"הֵרעוּ האנשים האלה... אשר השליכו(הו) אל הבור וַיָּמָת תחתיו".*

תמונה ד' (יא-יג): עבד-מלך הכושי מציל את ירמיהו ממוות:
5 *"וימשכו את ירמיהו בחבלים ויעלו אֹתו מן הבור".*

מערכה שלישית (ל"ח, יד-כח): ירמיהו יושב בחצר המטרה עד שחרורו
– העימות בין צדקיה וירמיהו –

תמונה א' (יד-כו): המפגש החשאי בין המלך והנביא בבית-ד':
2 *"אם יָצֹא תֵּצֵא אל שרי מלך-בבל... והעיר הזאת לא תִשָּׂרֵף באש."*
השיא הטרגי: (יט) *"אני דֹאֵג את היהודים אשר נפלו אל הכשדים... והתעללו בי".*

תמונה ב' (כז): השרים חוקרים את ירמיהו:
3 *"ויגד להם ככל הדברים האלה אשר צוה המלך".*

תמונה ג' (כח): ירמיהו ניצל מיד השרים:
4 *"וישב ירמיהו בחצר המטרה עד יום אשר נלכדה ירושלם".*

תמונה ד' (ל"ח, כח2 ;ל"ט, יא-יד): ירמיהו ניצל ממעצרו בפקודת נבוכדנצר:
5 *"ויתנו אֹתו אל גדליהו... להוֹצִאֵהוּ אל הבית וישב בתוך העם".*

סיום (ל"ט, טו-יח): הגמול לעבד-מלך הכושי הבוטח בד':
1 *"כי מַלֵּט אֲמַלֶּטְךָ ובחרב לא תִפֹּל כי בטחת בי נאם-ד'".*

הסיפור כדרמה בפועל

הפתיחה (ל"ז, א-ב) – כמבואר לעיל – מציינת את ראשית הדברים: *"וימלך מלך צדקיהו בן יאשיהו – תחת כניהו בן יהויקים – אשר המליך נבוכדראצר מלך בבל בארץ יהודה".* ובסמוך רומזת לאחריתם: "ולא שמע, הוא ועבדיו ועם הארץ, אל דברי ד' אשר דבר ביד ירמיהו הנביא". ובכך הביא עליו את קיצו האישי הנורא ואת חורבן עירו וארצו.[123]

מערכה ראשונה: ירמיהו ניתן בבית-הכלא לבירור דינו (ל"ז, ג-טז)

– העימות בין ירמיהו והשרים –

תמונה א' (ג-ה) 'בית המלך'. אווירה של רווחה: המצור הבבלי הוסר – ממש כמו בימי חזקיה – בשל שמועה על מסע מצרי,[124] כמבואר בהמשך. השאלה המנסרת בחלל חדר המועצה של המלך: היחזור ויארע הנס? התינצל ירושלים בשנית? אחר התייעצות קצרה מחליט המלך 'לדרוש את הנביא', בשנית,[125] לאור ההתפתחות הצבאית החדשה: *"וישלח המלך צדקיהו את יהוכל בן שלמיה ואת צפניהו בן מעשיה הכהן*[126] *אל ירמיהו הנביא לאמר: התפלל נא בעדנו אל ד' אלהינו"* – וברוח דברי המשלחת הראשונה אפשר להשלים (כ"א, ב): *"אולי יעשה ד' אותנו ככל נפלאותיו"* – בימי חזקיה מלך יהודה.

אותה שעה: *"וירמיהו* (חופשי) *בא ויצֵא בתוך העם,* (כיון שעריין) *ולא נתנו אתו בית הכליא* (כמבואר בסוף מערכה זו)"; כי הייתה הרווחה בעם, כיוון ש*"וחיל פרעה* (כבר) *יצא ממצרים;* (ולפיכך) *וישמעו הכשדים הצרים על ירושלם את שמעם – ויעלו מעל ירושלם".*

בתמונה ב' (ו-י) המלך והשרים מקבלים את תשובת הנביא, המסירה כל צל של תקווה לנס: *"ויהי דבר ד' אל ירמיהו הנביא לאמר, כה אמר ד' אלהי ישראל, כה תאמרו* (השרים השליחים) *אל מלך יהודה השלח אתכם אלי לדרשני: הנה חיל פרעה היצא לכם לעזרה שב לארצו מצרים.* (ולפיכך) *ושבו הכשדים ונלחמו על העיר הזאת ולכדה ושרפה באש".* ובפנייה אישית אל שרי מלך יהודה הפרו-מצריים מוסיף ומתרה: *"כה אמר ד' אל תשאו*[127] *נפשתיכם לאמר: הלך ילכו מעלינו הכשדים; כי לא ילכו!"* ובלשון גוזמה – בנימה קומית כלשהי[128] – ממשיך הנביא ומוסר: *"כי* (גם) *אם הכיתם* (תכו) *כל חיל כשדים הנלחמים אתכם, ונשארו בם* (רק) *אנשים מדקרים* (בחרב) *איש באהלו* – (קום) *יקומו* (באורח פלא) *ושרפו את העיר הזאת באש".* – גורלה נחרץ!

לפיכך, **בתמונה ג'** (יא-יד), ירמיהו האיש, שהבין מדבר-ד' לצדקיה, כי גורל העיר נחרץ, מבקש לנצל את ההקלה הזמנית – *"והיה בהעלות חיל הכשדים מעל ירושלם מפני חיל פרעה"* –

כדי להימלט על נפשו, מ ט ע מ ו, ללא צו-אלוהי:[129] *"ויצא ירמיהו מירושלם* (על-מנת) *ללכת ארץ בנימן* (כדי) *לחלק* (= להחליק = להתחמק) *משם* (משער בנימין – תוך שהוא מסווה עצמו) *בתוך* (דלת) *העם* (הבלתי-כשירים למלחמה)"[130] המבקשים להימלט מן העיר בהזדמנות הניתנת להם עתה.[131]

אלא שבשער העיר צפונה עמד מפקח שמתפקידו היה לוודא שרק מדלת-העם – העשויים להיות אך למעמסה על עיר במצור – יצאו את ירושלים; ואילו מן הלוחמים בכוח היציאה תימנע. *"ויהי הוא* (ירמיהו, שם) *בשער בנימן*[132] *ושם בעל פקדת* (= מפקח) *ושמו יראייה בן שלמיה בן חנניה – ויתפש את ירמיהו הנביא לאמר* (מאשים אותו:) *אל הכשדים אתה נפלו!"*. ירמיהו מנסה לגונן על עצמו מפני אשמת הבגידה. *"ויאמר ירמיהו: שקר! אינני נפל על הכשדים!* – *ולא שמע אליו* (לא קיבל את טענתו הבלתי-מוכחת) *ויתפש יראייה בירמיהו* (הבוגד – לא הנביא) *ויבאהו* (למשפט – לבירור טענתו) *אל השרים"*.

תמונה ד' (טו-טז) מאופיינת בפעילות רבה. לא משפט – מתן הזדמנות לירמיהו לומר את דברו; אלא כמעט לינץ. ע י מ ו ת אלים בין ירמיהו והשרים: *"ויקצפו השרים על ירמיהו* (הבוגד, התבוסתן, הגורם לדמורליזציה בקרב מגיני העיר) – *והכו אתו* (לא המיתוהו – מיראתם את המלך ואת השרים הפרו-בבליים,[133] אלא) *ונתנו אותו בית האסור* (לבירור דינו: לחיים או למוות)[134] (ב)*בית יהונתן הסופר, כי אתו עשו לבית הכלא* (הזמני)".

אנחת רווחה מן המתח אצל הקוראים-הצופים. החשש והחרדה לרצח-נביא – כמעשה שאירע בימי יהויקים[135] – נדחו (עד המערכה השנייה). *"כי* (בינתיים) *בא* (= הובא) *ירמיהו* (הבוגד) *אל בית הבור* (= בית הכלא = בית האסור) – *ואל*[136] *החניות* (דהיינו: אל אחד התאים)"[137] – עד שיתברר דינו – *"וישב שם ירמיהו ימים רבים"*. במשך *"ימים רבים"* אלה ניצח הצבא הבבלי את חיל העזר המצרי וירושלים שוב הובאה במצור.[138]

מערכה שנייה – ירמיהו מושלך אל בור הטיט אל מותו (ל"ז, יז - ל"ח, יג)

– העימות בין צדקיה והשרים –

תמונה א' (יז-כא) מתרחשת כעבור *"הימים הרבים"*. המלך צדקיה נמצא במצוקה נפשית עקב המצור ההולך ומחריף. מסתבר, כי מכל שריו, אין לו איש נאמן אחד. לפיכך, שב המלך ופונה אל ירמיהו העצור, לדרוש את ד'. הפעם – מסתיר את הדבר משריו: *"וישלח המלך צדקיהו* (על-מנת ש) *ויקחהו* (מבית הכלא) *וישאלהו המלך* (את ירמיהו), *בביתו בסתר"*. תמונה 'משונה', במקצת, לגבי מלך שליט... *"ויאמר* (מתוח לדעת):[139] *היש דבר מאת ד'?"*. הנביא משיב מיד ללא היסוס, נחרצות: *"ויאמר ירמיהו: יש!* (הפסקה קלה – מגרה את סקרנותו של המלך) *ויאמר* (חד-משמעית:) *ביד מלך בבל תנתן!"* – דממה מוחלטת.

אחר הפסקה ממושכת מתקרב ירמיה אל צדקיה ופונה אליו כאל מלך: *"ויאמר ירמיהו* (האיש)

אל המלך (השליט) *צדקיהו*.[140] *מה חטאתי לך* (אישית) *ולעבדיך* (שריך) *ולעם הזה – כי נתתם אותי אל בית הכלא* (כבוגד? כמסית?)*?!"* המלך מחריש. ירמיהו תוקף באירוניה: *"ואיו נביאכם אשר נבאו לכם לאמר: לא יבא מלך בבל עליכם ועל הארץ הזאת?!"* צדקיה מבטא את קוצר ידו בשתיקה. אך מגלה השתתפות בצערו של ירמיהו. האחרון מנצל סמפטיה אישית זו אליו כדי לבקש על נפשו: *"ועתה*[141] *שמע נא אדני המלך* (אתה עדיין המלך!) *תפל נא תחנתי לפניך ואל תשבני* (אל) *בית יהונתן הספר* (אל התא, אל בית הבור) *ולא אמות שם* (בתנאים הקשים)*"*. המלך נאזר עוז: *"ויצוה המלך צדקיהו ויפקדו את ירמיהו בחצר המטרה...."* (= המנטרה)[142] – בית המעצר בחסות המלך – *"ונתן לו ככר לחם ליום מחוץ* (משוק)[143] *האפים – עד תם כל הלחם מן העיר"*.

התמונה מסתיימת בציון השיפור בתנאי ירמיהו: אדם עצור, אך חופשי לבוא במגע עם הקהל הרחב. הנביא מנצל את מצבו החדש כדי להשפיע על העם להימלט מגורלה הנחרץ של העיר. – *"וישב ירמיהו בחצר המטרה"*.

ב**תמונה ב'** (ל"ח, א-ו) באה תגובת השרים: *"וישמע שפטיה בן מתן וגדליהו בן פשחור ויוכל בן שלמיהו ופשחור בן מלכיה*[144] *את הדברים אשר ירמיהו מדבר אל כל העם לאמר, כה אמר ד': הישב בעיר הזאת*[145] (האבודה!) *ימות בחרב ברעב ובדבר; ו*(אילו) *היצא אל הכשדים – יחיה; והיתה לו נפשו לשלל* (חוזר ומדגיש) – *וחי!"* ובלשון אחרת, מדבר ירמיהו אל החיילים: *"כה אמר ד': הנָתֹן תנתן העיר הזאת* (האבודה בשל הרעב; העיר הבלתי ניתנת להגנה) *ביד חיל מלך בבל – ולכדה* (הכל כבר אבוד!)*"*. דברים חמורים אלה מובאים לפני המלך, פטרונו המוצהר של ירמיהו, במועצת השרים:[146] *"ויאמרו השרים אל המלך: יומת נא את האיש הזה* (הבוגד, התבוסתן, הדמורליסט), *כי על כן הוא מרפא* (= מחליש) *את ידי אנשי המלחמה הנשארים בעיר הזאת, ואת ידי כל העם, לדבר אליהם כדברים האלה"*. כאומרים: אין לך עוד מה להגן עליו, *"כי האיש הזה* (אינו נביא!)*, איננו דרש לשלום, לעם הזה, כי אם לרעה"*.[147] העימות בין המלך והשרים, על שייעשה בירמיהו, חייב לבוא לכלל הכרעה. צדקיה מבין כי אינו יכול עוד ליתן חסות לירמיהו: *"ויאמר המלך צדקיהו: הנה הוא בידכם* (בחצר המטרה)*, כי אין המלך* (במצב שנוצר) *יוכל* (מסוגל) *אתכם דבר"*. דבריו לעו. המלך מודה בקוצר ידו למנוע מאנשיו לעשות דבר רע לנביא. מכאן הגמגום בלשונו. בדרך זו באה לכלל ביטוי מצוקתו. הקוראים-הצופים שרויים במתח: מה יעשו עתה השרים?

ואמנם בסוף התמונה – בשיאה הדרמטי של הדרמה – מתגלים השרים במלוא שנאתם התהומית אל ירמיהו "הבוגד"; בדומה לשנאת האחים את יוסף "המלשין", עד-מוות, – כך גם המספר-הדרמטורג מבקש להציג את הדברים, על דרך הרמיזה,[148] להלן: *"ויקחו את ירמיהו וישלכו אתו אל הבור* (אסוציאציה שקופה למעשה האחים ביוסף.[149] כאן, בור ממש, של) *מלכיהו בן המלך אשר בחצר המטרה. וישלחו את ירמיהו* (באמצעות) *חבלים – ובבור אין*

מים (כבסיפור יוסף) – *כי אם טיט* (בשל ניצול המים במצור עד תום) (על-מנת ש)*ויטבע ירמיהו בטיט* ("וידנו אל תהי בו" – כבסיפור יוסף)."[150] הדבר נעשה – כפי שמתברר מן התמונה הבאה – מאחרי גבו של המלך ובלא ידיעתו.

ואכן ב**תמונה ג'** (ז-י), המתרחשת בשער בנימין,[151] המעשה מובא לידיעת המלך, והוא פועל בדחיפות להצלת הנביא. המודיע הוא הדמות השלישית בדרמה – הדמות החיובית ביותר – עבד-מלך הכושי. ולא במקרה אינו מבני-ברית. באירוניה רבה מתגלה הזר, "הכושי", כנאמן לנביא, כאיש חסד אמיתי – מי שמוכן להסתכן, בעימות עם השרים האכזריים, על-מנת להציל חיי אדם – בתנאים הקשים של עיר מיוסרת ערב נפילתה: *"וישמע עבד-מלך הכושי איש סריס* (משרת-אישי למלך)[152] – *והוא* (אותה שעה) *בבית המלך – כי נתנו את ירמיהו אל הבור* (ולא יכול לעשות מאומה להצילו מכיוון ש)*המלך יושב* (הרחק מן הארמון) *בשער בנימן* (נקודת התורפה של ירושלים).[153] *ויצא עבד-מלך מבית המלך* (אל עבר שער בנימין) *וידבר אל המלך לאמר: אדני המלך הרעו האנשים האלה* (בבוז – כלפי השרים) *את כל אשר עשו לירמיהו הנביא* (לא "הבוגד") – *את אשר השליכו*(הו) *אל הבור* (על-מנת) *וימת תחתיו מפני הרעב, כי אין הלחם עוד בעיר".*

המלך מתעשת, למשמע הדברים החמורים, *"ויצוה המלך* (כשליט) *את עבד-מלך הכושי לאמר: קח בידך* (אתך) *מזה* (ממשמר המלך) *שלשים*[154] *אנשים והעלית את ירמיהו הנביא* (לא "הבוגד") *מן הבור בטרם ימות".*

ואכן ב**תמונה ד'** (יא-יג) *"ויקח עבד-מלך את האנשים בידו* (אתו) *ויבא* (אל) *בית המלך אל תחת* (בית) *האוצר, ויקח משם בלויי הסחבות ובלויי מלחים* (= קרעי בגדים)[155] *וישלחם אל ירמיהו אל הבור בחבלים. ויאמר עבד-מלך הכושי אל ירמיהו: שים נא בלואי הסחבות והמלחים תחת אצלות ידיך מתחת לחבלים* (כדי שלוא תיפגע בעת המשיכה). *ויעש ירמיהו כן. וימשכו את ירמיהו* (כמו את יוסף) *בחבלים ויעלו אתו מן הבור".* ומכיוון שדינו (כ"בוגד") טרם נתברר – *"וישב ירמיהו בחצר המטרה"* – כבסיום התמונה הראשונה במערכה שנייה זו. חיי ירמיהו ניצלו, הפעם, ביוזמת עבד-מלך הכושי, הפועל באומץ לב ובביטחון בד', כי לא יאונה לו כל רע.

המערכה השנייה מסתיימת אפוא במתח-רב – בהיעדר כל ידיעה לאשר יהא גורלם הסופי של גיבורי הדרמה: הישוב ירמיהו ויפול בידי השרים? הימיתוהו? הישמע צדקיה לעצת הנביא? התינצל העיר? היימלט עבד-מלך מן הצפוי לכל אנשי ירושלים? היישאר בחיים?

מערכה שלישית: ירמיהו יושב בחצר המטרה עד שחרורו (ל"ח, יד-כח)

– העימות בין צדקיה וירמיהו –

תמונה א' (יד-כו) פותחת את המערכה השלישית, כמו את המערכה השנייה והראשונה,

בביטוי: *"וישלח המלך צדקיהו"*. אלא שהמשלחת הראשונה – משלחת השרים הנכבדים אל הנביא ירמיהו, נעשתה בגלוי, ואילו המשלחת השנייה מתקיימת בסתר – משנועדה בבית המלך מאחרי גבם של השרים; המשלחת שבפתח המערכה השלישית נעשית בחשאיות מוחלטת – לבל יוודע הדבר חס וחלילה למי מן השרים. משום-כך ההתוועדות הפעם – העימות האחרון בין צדקיה וירמיהו – מתרחשת בבית המקדש. רקע הדברים מסתבר על יסוד החששות, ההולכים וגוברים, כי העיר עומדת ליפול ביד הכשדים תוך זמן קצר: *"וישלח המלך צדקיהו ויקח* (הזמין) *את ירמיהו הנביא אליו* (אישית) אל מבוא השלישי אשר בבית ד'". חרדת המלך לגורלו האישי באה לכלל ביטוי בדבריו קצרי הרוח: *"ויאמר המלך אל ירמיהו* (כאדם אל אדם): *שאל אני אותך דבר...* (נמנע מלומר: "דבר-ד'"; ומוסיף ומתחנן:) *אל תכחד ממני דבר* (גם הגרוע מכל)..." משתררת דממה. אחר כל שאירע לירמיהו בשל דבריו – עד כדי הניסיון להמיתו ביוזמת השרים ובשל קוצר-יד המלך – חושש הנביא לחייו. אחר זמן-מה,[156] מנמיך קולו, פונה ירמיהו, אישית, אל צדקיה – מנסה לבאר לו את הסיטואציה שהוא נתון בה: *"ויאמר ירמיהו* (האיש) *אל צדקיהו* (האיש): *כי אגיד לך – הלוא המת תמיתני; וכי איעצך – לא תשמע אלי..."*.

צדקיה, היודע כי השרים אך מחכים לטעות נוספת של ירמיהו על-מנת להאשימו בבגידה ולהמיתו, – נאלץ להשיג את אמון הנביא באקט של שבועה, מטעמו, כמלך: *"וישבע המלך צדקיהו אל ירמיהו בסתר לאמר: חי ד' את אשר עשה לנו את הנפש הזאת אם* (שלא) *אמיתך ואם* (שלא) *אתנך ביד האנשים האלה אשר מבקשים את נפשך"*. שוב משתררת דממה. פרשה סגורה בנוסח המסורה. ירמיהו מהסס. הדברים שהוא עומד לומר לו עתה עשויים לקבוע לא רק את גורלו האישי אלא גם את גורלה של העיר ירושלים ושל תושביה, הכורעים תחת משא סבלם: *"ויאמר ירמיהו אל צדקיהו: כה אמר ד' אלהי צבאות, אלהי ישראל,* (שב ומדגיש כדי לשכנעו לעשות את המעשה הקשה הנדרש ממנו), *אם יצא תצא אל שרי מלך בבל* (הוא עצמו ישב אותה שעה ברבלה)[157] – *וחיתה נפשך* (וגם) *והעיר הזאת לא תשרף באש*. (הנביא מוסיף ומדגיש את גורלו האישי) – *וחיתה אתה וביתך* (כמעשה כניה בן יהויקים הנרמז בראש הדרמה; וכמעשה חזקיהו מלך יהודה בפתח הדרמה הראשונה על מצור העיר ירושלים). (אך) *ואם לא תצא אל שרי מלך בבל – ונתנה העיר הזאת* (האבודה) *ביד הכשדים ושרפוה* (חוזר ומגדיש) *באש; ואתה* (אל תשלה את עצמך) – *לא תמלט מידם!"*

שוב משתררת דממה. פרשה סגורה בנוסח המסורה. צדקיה מתקרב אל ירמיהו כדי מגע פנים אל פנים. בגילוי לב נדיר מגלה לו את מצוקתו – שיאה הטרגי של הדרמה: צדקיהו מוכן להסגיר את עצמו – כמו כניהו – לידי הכשדים ולהציל את העיר מן הגורל האכזר שיועד לה – השריפה. החשש הממלא את לבו אינו מעשה הכשדים בו, כמלך-וסל שהפר את שבועתו לאדון; לבו דואג מן המעשה שיעשו בו היהודים, 'הבוגדים', אשר הסגירו עצמם אל הכשדים,

וגורל משפחותיהם ורכושם, מן הסתם, לא שפר תחת ממשלת צדקיהו ושריו האכזריים: *"ויאמר המלך צדקיהו אל ירמיהו: אני דֹאג את היהודים אשר נפלו אל הכשדים פֶּן יתנו אותי* (שרי מלך בבל) *בידם – והתעללו בי"*. שוב משתררת דממה. פרשה סגורה בנוסח המסורה. ירמיהו יודע עד כמה אמת קשה יש בטיעונו של המלך; ולפיכך נדרש לו לנביא זמן רב עד שהוא – מטעמו – מבטיח למלך, מתוך שיקול-דעת הגיוני: *"ויאמר ירמיהו* (לא כנביא): *לא יתנו* (שרי מלך בבל לא יסגירו אותך לידיהם)".

דברי ירמיהו אינם משכנעים את צדקיה. מפני כך מוסיף הנביא ומתחנן: *"שמע נא בקול ד' לאשר אני דבר אליך – וייטב לך* (שב ופורט על גורלו האישי) *– ותחי נפשך!"*. אך המלך אינו משתכנע. לפיכך משנה ירמיהו את טעמו – ותחת הדברים הרכים מציג לפניו תמונה קשה, שהוא המלך, בהימנעותו מלהסגיר את עצמו, יישא בתוצאותיה: *"ואם מאן אתה לצאת* (פן יתעללו בך) *– זה הדבר אשר הראני ד'. והנה כל הנשים אשר נשארו בבית מלך יהודה מוצאות* (אחר שהתעללו בהן) *אל שרי מלך בבל – והנה אמרת* (מבכות את מר גורלן): *הסיתוך ויכלו לך אנשי שלמך – הטבעו בבֹץ רגלך נסגו אחור"*.[158] ירמיהו מפסיק אחר דברי הקינה ומסתכל בפניו של צדקיה – האם החליט לעשות מעשה? צדקיה מחריש.

וכאן – באקורד האחרון של העימות – מנסה ירמיהו לשכנע את צדקיה לעשות את הצעד הנכון למען הקרובים לו ביותר – נשיו ובניו – אותם לא יוכל למלט עמו על-פי התוכנית, שהוא מן הסתם מתכנן, לעזוב את העיר בחשאי:[159] *"ואת*[160] *כל נשיך ואת בניך* (הנה) *מוצאים* (אחר התעללות בם) *אל הכשדים... ואתה* (למרות תוכניתך) *לא תמלט מידם, כי ביד מלך בבל תתפש* (ובהימלטך תגרום) *ואת העיר הזאת* (האבודה) *תשרף באש"*. רוצה לומר: גורלה של העיר נתון עתה בידך!

ירמיהו מחכה לתשובת האיש, הבעל, האב והמלך – וזו אינה ניתנת במעמד זה. אחר הפסקה ממושכת – שוב פרשה סגורה בנוסח המסורה – מטה צדקיה את הדברים מן העיקר אל הטפל: *"ויאמר צדקיהו* (האיש) *אל ירמיהו* (הרֵע): איש אל יֵדע בדברים האלה – ולא תמות (אני לא אסגירך ביד השרים אם תמלא את התנאי הזה:) *וכי ישמעו השרים כי דברתי אתך* (בסודיות)[161] *ובאו אליך ואמרו אליך הגידה נא לנו מה דברת* (בסוד) *אל המלך* – (ההצעת לו להסגיר את עצמו כמו כניה בן יהויקים?) *אל תכחד ממנו* (ואז) *ולא נמיתך – ומה דבר* (בסוד) *אליך המלך* (דהיינו, מהן תוכניותיו) *– ואמרת אליהם* (תערים עליהם בהצגת האמת החלקית):[162] *מפיל אני תחנתי לפני המלך* (בעניין פרטי ולא ציבורי) *לבלתי השיבני בית יהונתן* (כמו במערכה הראשונה[163] אחר קצף השרים) *למות שם* (בתנאים קשים)".

ירמיהו מהנהן בראשו וממהר להיפרד מן המלך לבל יראנו איש. ובעוד המלך יוצא אל ביתו, מחליק ירמיהו אל חצר המטרה, מקום מושבו הארעי מאז הועלה מן הבור על-ידי עבד-מלך הכושי (בסוף המערכה השנייה).

בתמונה ב' (כז) השרים, כהשערתו של צדקיה עקבו אחר צעדיו של ירמיהו, באים אל חצר המטרה, לברר אצל ירמיהו על מה הסתודד עם המלך: *"ויבאו כל השרים אל ירמיהו וישאלו אתו* (לפשר פגישתו החשאית עם המלך) *ויגד להם* (הערים עליהם כהבטחתו לצדקיה) *ככל הדברים האלה אשר צוה המלך* (בקשתו כביכול: *"מפיל אני תחנתי... לבלתי השיבני בית יהונתן למות שם"*)".

הדברים נראו תמוהים בעיני השרים: הלשם בקשה מעין זו נאלצו להיפגש בחשאי בבית המקדש? ואף-על-פי-כן: *"ויחרשו*[164] *ממנו* (נהגו באיפוק ולא לחצו עליו לגלות את האמת) (אף) *כי*[165] *לא נשמע הדבר* (הגיוני)". השרים עוזבים את ירמיהו לנפשו ומסתלקים איש איש לעיסוקו.

בתמונה ג' (כח) על רקע קולות המלחמה, בנסיון הכשדים להבקיע אל העיר, יושב לו ירמיהו בקרב בני עמו העצורים בחצר המטרה – אפאטי לכל מה שקורה. משנתברר לו, כי צדקיה לא הסגיר את עצמו, ברור לירמיהו, כי אין זה אלא עניין של זמן עד אשר העיר תיפול בידי הצרים עליה: *"וישב ירמיהו בחצר המטרה עד יום אשר נלכדה ירושלים"*. – פרשה סגורה בראש הפסוק ו"פסקא באמצע פסוק" בסיומו.[166] זו האחרונה באה ללמד, כי הפסוק המקוטע: *"והיה כאשר נלכדה ירושלם"*, המשכו בפרק ל"ט, יא: *"ויצו נבוכדראצר מלך בבל על ירמיהו"*. הקטע ל"ט, א-י נוסף בידי עורך ספר ירמיהו, כדי למלא אחר החסר בדרמה: צדקיה נכשל בנסיונו להימלט מן העיר העומדת ליפול, כנבואת ירמיהו, ועונשו אכזרי ביותר. גם גורל ירושלים לא שפר – שרוף נשרפה, כדבר-ד', ותושביה, ברובם, יצאו לגולה. רק דלת העם נשארה בארץ יהודה.

תמונה ד' (ל"ח, כח 2 : ל"ט, יא-יד). המקום: אותה 'במה' – חצר המטרה – כמו בתמונה ג'. הזמן: *"והיה כאשר (כבר) נלכדה ירושלם"* (לעומת *"וישב ירמיהו בחצר המטרה עד יום אשר נלכדה העיר"* – 'הזמן' בתמונה ג'). האירוע: לאחר ש*"יצו נבוכדראצר מלך בבל* (היושב ברבלה)[167] *על* (אודות) *ירמיהו* (האיש), *ביד נבוזראדן רב-טבחים, לאמר: קחנו, ועיניך שים עליו, ואל תעש לו מאומה רע* (כופל ומשלש את הוראתו) *כי אם, כאשר ידבר אליך, כן עשה עמו"*. המודיעין הבבלי ידע – מדיווחי הנופלים על הכשדים – אודות 'התפקיד' שמילא ירמיהו הנביא בדרישתו לכניעת צדקיה לפני המלך הבבלי. ואכן, ההוראה מגבוה נתבצעה: *"וישלח נבוזראדן רב-טבחים ונבושזבן רב-סריס ונרגל שראצר רב-מג*[168] *וכל רבי מלך בבל – וישלחו* (פקידים זוטרים על-מנת ש)*יקחו את ירמיהו מחצר המטרה, ויתנו אתו אל* (ויעבירוהו לרשות) *גדליהו בן אחיקם בן שפן* (המופקד על שארית דלת העם בארץ יהודה) *להוציאהו* (מחצר המטרה) *אל הבית* (של גדליהו)". אך ירמיהו העדיף לקשור את גורלו עם המוני-העם האמורים לגלות בבלה: *"וישב בתוך העם"*[169].

ואמנם מן המובא בהמשך (מ', א-ו), יודעים אנו, כי ירמיהו יצא עם המוגלים בבלה

והגיע עד הרמה. כאן נקרא אישית על-ידי נבוזראדן רב טבחים,[170] המקיים עתה את הוראת מלך בבל: *"אם טוב בעיניך לבוא אתי בבל בא ואשים את עיני עליך ואם רע בעיניך לבוא אתי בבל חדל"*. ירמיהו בוחר להיות בחסות גדליה בן אחיקם במצפה: *"וישב אתו בתוך העם הנשארים בארץ"*.

לדרמה עצמה, במקורה, סיום (ל"ט, טו-יח) המתייחס אל גיבורה השלישי: עבד-מלך הכושי. אמנם זמנו של 'הסיום' *לפני שנלכדה העיר*: *"ואל ירמיהו היה דבר ד' בהיותו* (עדיין) *עצור בחצר המטרה לאמר"*; ברם תכלית 'הסיום' – בדברי הנבואה *לעתיד* – להציע את המסר, שהמספר-הדרמטורג מבקש להעביר לקורא-המאזין, אודות הבעייה המעסיקה את שלוש הדרמות: מידת הביטחון בד' מהי? – ואלה דברי הנבואה: *"הלוך ואמרת לעבד מלך הכושי לאמר: כה אמר ד' צבאות אלהי ישראל* (כלשון הפתיחת בדבר-ד' לצדקיה בשיא הדרמה ל"ח, יז-יח: *"ואם לא תצא – – – ונתנה העיר הזאת ביד כשדים ושרפוה באש – ואתה לא תמלט מידם"*), *הנני מביא את דברי אל העיר הזאת לרעה ולא לטובה. והיו* (דברי ההבטחה האלה) *לפניך ביום ההוא* (כשהעיר תילכד): *והצלתיך ביום ההוא נאם ד' ולא תנתן ביד האנשים* ("אשר נפלו אל הכשדים" – כפחדו של צדקיה לעיל ל"ח, יט: *"והתעללו בי"*), *אשר אתה יגור מפניהם. כי* (אכן) *מלט אמלטך ובחרב לא תפל, והיתה לך נפשך לשלל – כי בטחת בי נאם ד'"*.

יש להניח, כי ההבטחה הנבואית נתקיימה; ובהמלצת ירמיהו אכן הייתה נפש עבד-מלך הכושי לשלל והוא נמלט מגורל כל אנשי "בית המלך" בו תפקד כמשרת אישי למלך.

בדרך זו שבה ונתאשרה הקביעה הנבואית: בעל מידת הביטחון בד', בראש ובראשונה, מן הראוי שיהיה 'איש חסד' – כמו שנתגלה עבד-מלך הכושי וכפי שהוצג "מלך ישראל" בסיפור הדרמה "המצור על שומרון". זאת ועוד: הבוטח-בד' פועל בשיקול-דעת במצבים קשים – למען הפרט או למען האומה – ואינו סומך על הנס. אדרבא, בכל הנוגע לחיי אדם, פועל נחרצות עד כדי נטילת סיכון על חייו עצמו. כך יהורם וכך עבד-מלך. מעשים נועזים מעין אלה שלא על-מנת לקבל פרס אפשר, שייזכו את הבוטחים בד' בישועה על דרך מעשה פלאי – אם במישור הלאומי ואם במישור האישי – כמעשה שאירע ליהורם מלך ישראל או לעבד-מלך הכושי.

לעומתם, צדקיה המלך – חסר ביטחון עצמי ונעדר מידת הביטחון בד' – הביא, בחולשת אופיו, אסון מחריד על עצמו וחורבן נורא על ירושלים ועל עמו. זאת, בשונה מחזקיה המלך ירא-ד' – הנשמע לעצת הנביא ישעיהו, שליח האלהים, ובוטח בדבריו בשם ד'. צדקיה ירא את שריו וירא לנפשו; ולפיכך לא שמע לעצת הנביא ירמיהו ולא עשה כדבר-ד'.

גם ירמיהו, כמו הנביא אלישע בדרמה "המצור על שומרון", שניהם נתונים למשפט הקורא-הצופה: אלישע, על שכעס על המלך, בקנאתו לכבודו, וגזר על השליש דין מוות מטעמו.

ירמיהו, על שביקש למלט את נפשו מן הגורל שנחרץ על העיר, משנואש מן המלך צדקיה; ועל תחינתו על חייו, לבל יושב אל בית הבור.

ביקורת מעין זו, על הליכות הנביאים, מצויה בספר מלכים.[171] חריגה, מבחינה זו, דמותו של הנביא ישעיהו כפי שהיא מוצגת בדרמה "המצור על ירושלים" בימי חזקיה. הנביא – כמו המלך – מוצג כדמות 'מושלמת' ופשטנית, בהשוואה לדמותם המורכבת של אליהו, אלישע וירמיהו בדרמות האחרות.

סיכום

עיוננו בשלושה סיפורים במקרא, הערוכים כדרמה, הביא לפנינו מגוון של דמויות המתמודדות – אישית וציבורית – עם מצבים קשים, המעמידים אותם בניסיון קשה. כל אחת מן הדמויות, על-פי אופייה הייחודי, מתמודדת עם הבעיה שהיא נצבת בפניה ופותרת אותה, מתוך בחירה, בצורה שונה.

הזדהותנו עם הדמויות הפועלות, כדרך הדרמה, לעינינו 'כאן ועכשיו' – מאפשרת לנו להפנים את הלבטים והתהלבטויות, בעת מהלכי הנפש של הגיבורים: במצבים של יאוש תהומי ועל סף התקווה, בתוך-תוכה של מצוקה קשה ובפרץ אומץ הלב, בעת פחד וחרדה ובהארת האמונה והביטחון בד'.

לימודנו שב וצייר את בעל מידת הביטחון בסיפורים הנבואיים במקרא, כמי שפועל בשיקול-דעת, כאדם שנברא בצלם אלוהים, שעה שהוא עומד בפני ניסיון קשה; וכמי שמסוגל במאמץ עילאי להתגבר על קשיים עצומים – בלא שתיפול רוחו; ועם שנואש מפתרון הבעיה, לא יימלט אל תוחלת 'הנס' העל-טבעי.[172] אמנם, עם שהגיע למדרגת "ירא ד'", הבוטח באלהים באמונה שלמה בלתי-מותנית, אפשר שיזכה לתשועה פלאית – 'נס' – בדרך טבעית לא-צפויה.[173]

הערות ומראי מקומות

1. המושג 'מידת הביטחון', בהשפעת ההגות היהודית בימי הביניים, נעשה שכיח בספרי החסידות. בעיוננו זה מתייחסים אנו למרכיב 'מידה', בביטוי 'מידת הביטחון', כ'קנה מידה'. רוצה לומר: הביטחון בד' משמש קנה-מידה על הראוי להיות רצוי בהתנהגות האדם וגו'. הגדרה זו קרובה להגדרת קלוקהון למושג "ערך", כמובא במאמרו של א' מינקוביץ, "בעיות פסיכולוגיות בחינוך לערכים", **החינוך, כרך ל"ט**, (תשכ"ז), עמ' 252: "ערך הוא קונצפציה מאורגנת מוכללת, מפורשת או סמויה, אופיינית ליחיד או קבוצה חברתית על הראוי להיות רצוי. קונצפציה זו משפיעה על הבחירה בין אופנים, אמצעים ומטרות פעולה מצויים".

וראה נ' אררט, "על ערכים, על מצוות ועל אינדוקטרינציה", **בשדה חמ"ד שנה כ"ו, חוברת ג-ד** (כסלו-טבת תשמ"ג), עמ' 180-182.

2. ראה יצחק היינמן, **אנציקלופדיה מקראית,** הערכים: אמונה, ביטחון, השגחה.

3. ראה M. Kellner, **Must a Jew Believe Anything?** The Lillman Library of Jewish Civilization, 1999, pp. 12-25.

4. ראה אפרים א. אורבך, חז"ל, **פרקי אמונות ודעות,** ירושלים, תשמ"ו, עמ' 24-28.

היעדר מונח מוגדר לאפיון תפיסה הגותית במקרא אינו אומר ולא כלום על היעדרה מן הספרות המקראית. כך לגבי מידת הביטחון וכך לגבי המושגים נס וניסיון. ראה יאיר זקוביץ, **על תפיסת הנס במקרא,** תל-אביב, 1987 (תשמ"ז), עמ' 18.

5. ראה אורי אלטר, **אמנות הסיפור במקרא,** תל אביב, תשמ"ח; מ"מ בובר, **דרכו של מקרא,** ירושלים, תשכ"ד; שמעון בר-אפרת, **העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא,** ישראל, תש"ם; ש"ד גויטיין, "אמנות הסיפור המקראי", **עיונים,** ירושלים, תשט"ז; מאיר וייס, **המקרא כדמותו,** ירושלים, תשנ"ד; מאיר וייס, **מקראות ככונתם,** ירושלים, תשמ"ח; שמריהו טלמון, **דרכי הסיפור המקראי,** ירושלים, תשכ"ז; מאיר פרי ומאיר שטרנברג, "המלך במבט אירוני (הסיפור המקראי ותורת הפרוזה)", **הספרות א', מס' 2** (תשכ"ח).

עמ' 263-265; מאיר שטרנברג, "לשון, עולם ופרספקטיבה באמנות המקרא", **שם, מס' 32** (יוני 1982), עמ' 88-131.

Meir Sterenberg, The Poetics of Biblical Narrative, **Idealogical Literature and the Drama of Reading,** Bloomington, 1985.

J. Licht, **Storytelling in the Bible,** Jerusalem, 1978

6. ביטחון בד', במשמעות זו, ניתן למצוא – בלשון פיוטית – בדברי נביאים כגון ישעיה י"ב, ב; כ"ו, ד; נ', י; ירמיה י"ז, ז. במשלי ט"ז, כ ; כ"ח, כה. ורבות בתהלים כגון י"ג, ו; נ"ו, ב, יב; קמ"ג, ח. וראה איוב י"א, יח.

7. בעקבות קנט: האידיאל החינוכי הנו אותו 'מודל' (מופשט) של אדם, המהווה התגלמותה (פרסוניפיקציה) של מערכת-ערכים (השקפת-עולם מסוימת). האידיאל החינוכי משמש דמות לחיקוי, להזדהות ולהפנמת ערכים. ראה א"ע סימון, "אידיאה אידאל ואידיאולוגיה", **מולד, 139,** (1960).

וראה נ. אררט, **שם,** עמ' 181.

8. הדוגמה למופת הנה דמותו של אברהם – בעל עשרת הנסיונות על-פי תפיסת חז"ל – עליו אומר הכתוב (בראשית ט"ו,ו): "והאמין בד' – ויחשבה לו צדקה".

9. ראה ניסן אררט, **הדרמה במקרא,** ירושלים, תשנ"ז. פרק המבוא: הדרמה במקרא, עמ' 3-11.

10. ראה א"מ פורסטר, **אספקטים של הרומן,** תל אביב, (אין ציון שנה), עמ' 56-67.

11. ראה נ. אררט, **שם,** נספח ד': מבנה הדרמה, עמ' 422.

על-פי: Edwin Wilson, **The Theatre experience,** New York, 1976, pp. 9-128.

12. דעת החוקרים אינה מוסכמת: מהם המייחסים את המצור לתקופת יהורם בן אחאב ומהם הדוחים את המצור לימי יהואחז בן יהוא. דברי אלישע (ו', לב) "בן המרצח" ניתנים להתפרש הן לגבי יהורם בן אחאב (רוצח נבות) והן לגבי יהואחז בן יהוא (רוצח יהורם ואחזיה). אף שאפשר והביטוי כללי והוא מבטא גידוף וקללה סתמיים. ראה **עולם התנ"ך, מלכים ב',** תל אביב, 1994, עמ' 54-57. דעתנו נוטה לזיהוי "מלך ישראל" עם יהורם – מי ש"היה שמר ברמת גלעד" על גבול ישראל, מפני פלישה חוזרת של הארמים (ט', יד). "בן הדד" שבסיפורנו יהא אפוא בן הדד השני אויב ישראל מימי אחאב (מל"א כ';

כ"ב, א-לח).

מיקומה של הדרמה בתוך סיורי הנביא אלישע – ובטרם נתמלך חזאל בארם – מחזק את הנחתנו. לגופו של המסר המקראי אין כל חשיבות מי היו מלכי ישראל וארם. להבנת האירועים, ראה מפה 1 בנספח.

13. ראה, **שם, מלכים ב'**, עמ' 58.

14. "ויאמר" בלבד כנגד "ויאמר פלוני אל אלמוני" בא לציין, בסיפור-המקראי, דיבור מתפרץ (מסיבה כלשהי) לעומת הדיבור האיטי (אחר הפסקה מסיבה כל שהיא) המתאפיין בנוסחה הארוכה. ראה פסוק כ"ח בסמוך.

15. הצעת הקריאה "אולי", על-פי הכתיב "אלי": צירוף "אל" עם היוד שבראש המילה הסמוכה "יושעך". הצעתנו עדיפה על הקריאה "אם לא": ראשי תיבות למילה "אל".

14. ראה לעיל הערה 14.

16. ראה בראשית כ"א, יז; יהושע ט"ו, יח = שופטים א, יד; שופטים י"ח, כג-ג; שמ"ב י"ד, ה; מל"א א, טז; ישעיה כ"ב, א; אסתר ה', ג.

14. ראה לעיל הערה 14.

17. השווה מל"א ג', יח-יט – "האשה הזאת" במשפט שלמה.

18 השווה לדברי התוכחה בדברים כ"ח, נג: "ואכלת פרי בטנך במצור ובמצוק".

19. גם במשפט שלמה מיטרפת דעת האשה התובעת באומרה: "גם לי גם לך לא יהיה – גזרו!" (מל"א ג', כו). ראה ארט, **הדרמה במקרא**, סיפור "משפט שלמה" כדרמה במבנה קלימטי, עמ' 288, 291, 295, 293.

20. "העם" בטקסט מקראי, העוסק במלחמה, לעולם קיצור של "עם המלחמה". דהיינו: החיילים, הצבא. ראה יהושע ח', א, ג ולהלן מל"ב י"ח, כו: "ואל תדבר עמנו יהודית באזני העם אשר על החמה" – כמו בפרקנו.

21. "ויהי" משמש בסיפור המקראי לציון ראשית סצינה. השווה לעיל פסוק כ"ו בלשון דומה: "ויהי מלך ישראל עבר על החמה". וראה, למשל, בראשית פרק ל"ט ועוד במקרא.

22. ראה תגובת "מלך ישראל" זה (יהורם לפי השערתנו) לעיל ה', ז: "ויקרע בגדיו ויאמר: האלהים אני להמית ולהחיות". וראה תגובת דוד: שמ"ב י"ג, לא; יפתח: שופטים י"א, לח; ראובן: בראשית ל"ז, כט; חזקיה: מל"ב י"ט, א; ישעיה ל"ז, א; מרדכי: אסתר ד', א ועוד.

23. השווה תגובת דוד: שמ"ב י"ב,טז-כ.

24. השווה תגובת אחאב: מל"א כ', מג; כ"א, ד.

25. הביטוי "וישלח איש מלפניו" נשמט ממקומו, הראוי, כאן; וניתן להלן בפסוק ל"ב: "ואלישע ישב בביתו והזקנים ישבים אתו. [וישלח איש מלפניו] (ו)בטרם יבא המלאך (האיש) אליו והוא אמר אל הזקנים".

26. האות ו' במילה "ואלישע" מציגה את הסיטואציה שבה נתון אלישע, ואפשר באה לציין את העימות בין שתי הסיטואציות: זה "עובר על החומה" וזה "יושב בביתו".

27. ראה שמות י"ח, טו; מל"א כ"ב, ה, ח (=דבה"ב י"ח, ד, ו); מל"ב, כ"ב, יח; ישעיה ל"א, א; ירמיה ל"ז, ז; יחזקאל י"ד, ז; כ', א, ג ועוד.

28. הוספנו את האות ו' מסוף המילה שלפני-כן: "מלפניו".

29. נראה לנו כי "בן המרצח" כמו "בן נעות המרדות" (שמ"א, כ', ל) אינו אלא ביטוי חריף של גידוף; ואין לו כל משמעות אישית מכוונת לאחאב או ליהוא. ראה **עולם התנ"ך, מלכים ב'**, עמ' 59. וראה הערה 12 לעיל.

30. הכתיב "המלאך" אפשר שומר על הקריאה של המילה "מלך" בקמץ כמו "לעת צאת המלאכים" (שמ"ב י"א, א). והשווה האמור בסמוך ז', יז: "כאשר דבר איש האלהים אשר דבר ברדת המלך אליו".

31. השווה איכה ג', כא, כד; מיכה ז', ז; תהלים ל"ג, יח; ע"א, יד; ק"ל, ה ועוד.

32. לאחר דבריהמלך – "מה אוחיל" – פרשה סגורה. הפרשה הבאה (פרק ז', א) פותחת אחר הפסקה בדברי אלישע: "שמעו דבר ד'".

33. ראה מעשה עגלון: שופטים ג', כ: "ויאמר אהוד דבר אלהים לי אליך – ויקם מעל הכסא".

32. ראה לעיל הערה 32. אלישע נושא דבריו אחרי הפסקה.

34. כמשמעות הביטוי "ויען" במקרא. מלשון "קול ענות אנכי שומע" (שמות ל"ב, יח).

35. אפשר נשמט בשל הדימיון למובא לפניו: "אשר למלך".

36. השווה לאמור על נעמן שר צבא מלך ארם (מל"ב ה', יח): "יהוא נשען על ידי".

37. ראה הערה 14 למעלה. שים לב, אין לשון נבואית כלעיל: "כה אמר ד'".

38. השורש ר"ה שכיח בדרמה כולה. ראה ו', ל; לב (פעמיים); ז', ב, יד.

39. כמצווה על המצורע (ויקרא י"ג, מו): "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו".

40. כאן הל"ך משמש כפועל-עזר.

41. ה"נשף" על-שם נשיבת רוח הבריזה – בראשית הלילה ובסופו. לכן פעמים נשף – ערב ופעמים נשף – בקר. כאן, נראה לנו, ערב.

42. "לבוא", במשמעות של בכיוון, כמו בראשית י"ב, יא; (כ"ד, סב); ל"ה, טז. יהושע י"ג, ג = שופטים ג', ג; שמ"ב י"ט, ד; מל"א י"א, יז; ירמיה מ"א, יז ועוד; יחזקאל מ"ז, טז, כ ועוד.

43. ראה ניסן אררט, **אמת וחסד במקרא**, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 13-15.

44. עוד בימים קדומים תוארו 'אירועים שמיימיים', שבהם נראו 'כוכבים נופלים' ונשמע רעש דמוי רעם. מדען קרואטי, דג'אן ווינקוביץ, הקליט קולות של מטאורים, במדבר מונגוליה, בעת 'גשם המטאורים' הגדול של נובמבר 1998 – ודיווח על כך בכנס מדענים בסן-פרנסיסקו.

45. "מוצא הסוסים אשר לשלמה מצרים". ראה מל"א י', כח-כט. מצרים זו אינה אלא מצרי (מוצרי) שבצפון סוריה. ראה **עולם התנ"ך, מלכים א'**, עמ' 118; ובתיאור קרב קרקר, **שם**, עמ' 206.

14. ראה לעיל הערה 14.

46. "אחד" במשמעות של יחיד ומיוחד. ראה א. אבן-שושן, **המלון החדש**, ירושלים, 1972, בערך אחד 4.

47. ראה בראשית י"ד, ז; שמות י"ד, ב; יהושע ח', כא ועוד.

48. ראה ניסן אררט, "על 'אור' שאינו מאיר במקרא" **בית מקרא, קי"ט**, תשמ"ט, עמ' 316-327.

40. ראה לעיל הערה 40.

49. רצף פעלים מבטא במקרא פעולה מהירה. ראה עשו (בראשית כ"ה, לד): "ויאכל וישת ויקם וילך".

50. מכאן ואילך "הבשורה" קשורה ב'הגדה': ונגידה, ויגידו (פעמיים), אגידה.

51. רצף הפעלים "ויבאו ויקראו" מלמד על פעולה חפוזה: אך באו ומיד קראו לשוערי העיר. והשווה קריאתנו בדומה בפסוק ח': אך באו המצורעים עד קצה המחנה ומיד באו אל האהל המיוחד.

52. כך נראה להשלים ברבים: שוערי העיר.

53. גם כאן נראה להשלים ברבים: ויקראו.

54. כאן "ויקם" פועל עזר במשמעות של נזדרז לפעול. ואפשר: קם ממשכבו.

55. ראה הערה 34 לעיל. גם כאן נושא האיש קולו אחר הפסקה קלה.

56. השלמנו אות מם (מסוף "הנשארים") בראש "אשר"; ועל-פי העניין גם בסוף המילה "בה" – "בהם".

57. הוספנו יוד בראש המילה "תמו" (בצורת 'עבר') כדי לקבל את המילה "יתמו" במשמעות עתידית: עשויים לבוא אל קצם.

58. הוספנו את האות מם בראש "אשר" מסוף המילה "וכלים".

59. ראה זקוביץ, **על תפיסת הנס במקרא**, עמ' 40. וראה שם ביבליוגרפיה בנושא.

60. "אשר" במשמעות של "כאשר" במצוי במקרא. ראה, למשל, בראשית כ"ב, יד: "(כ)אשר יאמר היום בהר ד' יראה".

61. ראה ניסן ארט, "נביא-ומלך אמת-וחסד בספר מלכים", **בשדה חמד**, תשמ"ח, עמ' 27-43; 227-277; (סוף תשמ"ח) 2-9; תשמ"ט 2-12. וראה ארט, **הדרמה במקרא**, עמ' 299-300, והערה 17.

62. הבעיה מוצגת בצורה בהירה ע"י גרשון גליל ב**עולם התנ"ך, ישעיהו**, עמ' 160-166.

וראה **עולם התנ"ך, מלכים ב'**, עמ' 152-157; ו**עולם התנ"ך, דברי הימים ב'**, עמ' 240-241.

שם, עמ' 244-251, ניתנים הטקסטים המקבילים במלכים, ישעיה ודבה"י עפ"י הספר מקבילות במקרא התקין אבא בנדויד, כרטא, ירושלים, 1972.

63. ראה דברי גרשון גליל **שם, מלכים ב'**, עמ' 153: "הסופר האשורי, וכמוהו מחבר מלכים – כל אחד וטעמיו עמו – בחרו שלא לתאר את המסע על-פי סדרו הכרונולוגי. הסופר האשורי העדיף לערוך את חיבורו לפי נושאים" – כמוגדם בעמ' 156-157; וכן **שם, ישעיהו**, עמ' 168-169.

64. השווה שמ"א י"א, יד: "ויהי דוד לכל דרכו משכיל וד' עמו". הביטויים "ד' עמו" "ישכיל" שכיחים בראשית דרכו של דוד שמ"א פרקים ט"ז-י"ח. ראה להלן: אזכור לדוד - שמ"ב ח', ו, יד – גם בסיום הפרשה בדבה"ב ל"ב, כב.

65. ראה ניסן ארט, **הדרמה במקרא**, נספח ד': מבמה הדרמה עמ' 422. וראה הערה 11 לעיל.

66. ראה **שם**, עמ' 422: 1. העלילה מתחילה מאוחר, סמוך מאוד אל השיא.

67. תפיסה זו אופיינית למחבר ספר דבה"י. על-פיה חזקיה, כמו אברהם, עמד בשרשרת של נסיונות. תפיסתו באה לכלל ביטוי במשפט המסכם אודות חזקיה: "לנסותו – לדעת כל בלבבו" (דבה"ב ל"ב, לא). ראה עודד בוסתנאי, **עולם התנ"ך, דבה"ב**, עמ' 240.

68. ראה גרשון גליל, **שם, מלכים ב'**, עמ' 154. וראה **אטלס דעת מקרא**, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 290-292.

69. ראה אררט, **שם**, עמ' 422, פירוט מאפייני הדרמה במבנה קלימטי.

70. ראה **מקבילות במקרא**, התקין אבא בנדויד, עמ' 144 ואילך.

71. השנה ה-14 לחזקיה אינה תואמת את שנת מסעו של סנחריב. אפשר שהתאריך במקורו מכוון לאירוע אחר, כהצעת מיכאל קוכמן, **עולם החנ"ך, מלכים ב'**, עמ' 166. **ישעיה**, עמ' 166.

72. קרוב מאוד אל מה שמציין סנחריב באנאלים: 30 ככר זהב; 800 ככר כסף.

73. עמדה מעין זו מציע ירמיהו לצדקיה, כדי להציל את ירושלים, במצור הכשדי. ראה פירוט הדברים בסיפור הדרמה השלישי להלן.

74. ראה מפה 3 בנספח. סמוך אל "הנחל השוטף" (נחל גיחון) בפנייתו דרומה (12) אל מול שער יפו (3) השתרע "שדה כובס". אליו הובילה "המסילה" מצפון ירושלים, ממחנה אשור (36).

ראה ניסן אררט, "ממדי ירושלים בימי נחמיה ממבט-מקראי", **שאנן – שנתון המכללה הדתית לחינוך**, חיפה, תשנ"ח, עמ' 77-78. וראה יהושע עציון, **החנ"ך האבוד**, ירושלים תל-אביב, 1992, עמ' 113-117.

75. "עתה", בסיפור המקראי, פתיחה לעניין חדש אחר הפסקה. בדרך כלל ביטוי למסקנה. ראה בהמשך: "עתה הנה בטחת לך".

76. פעמים, בסיפור המקראי, הביטוי "הזה" ו"הזאת" מבטא בוז: כמו "העם הזה" (שמות י"ז, ד; ל"ב, ט; במדבר י"ד, יא ועוד); "הפלשתי הזה" (שמ"א י"ז, כה, כו, לא, לב, לו, לז); "האשה הזאת" (מל"א ג, יח-יט); ולעיל מל"ב ו', כח.

77. במקביל בישעיה: "וכי תאמר אלי", המשך ל"אמרת", כשהמכוון לחזקיה. ואפשר וגם "ותאמרון" לשון של רבים לכבוד המלך, כמצוי במקרא, למשל, שמות י"א, ח: "עבדיך" = פרעה.

78. ראה הערה 75 לעיל. "ועתה", אחר הפסקה, ובנימה של מסקנה.

79. תוספת "את", והעדרה במקביל בישעיה, מאפיינת את שתי הגרסאות. ראה גם לקמן פסוק ל.

80. ראה ישעיה י', ה. ובהמשך הדברים שם.

81. ראה הערה 20 לעיל: העם = עם המלחמה.

82. רבשקה נזקק ללשון צבאית גסה שאינה מצויה במקרא. ראה **דעת מקרא, ספר מלכים**, ירושלים, תשמ"ט, עמ' , תשכ"ד: ו'הסגנון הוא האדם'.

83. בדבה"ב ל"ב, טו מבאר: "ואל יסית אתכם כזאת ואל תאמינו לו כי לא יוכל כל אלוה כל גוי וממלכה להציל עמו מידי ומיד אבותי. אף כי אלהיכם לא יצילו אתכם מידי"?

84. ראה שופטים ה', כא: "תדרכי נפשי (ב)עז". תופעה מצויה בלשונות השמיות ובעברית המקראית.

85. ראה מפה 2 בנספח.

86. עפ"י במקבילה בישעיה. ואפשר נשמטה הוא"ו בשל הדימיון לה"א שבסוף "ועוה".

87. עפ"י המקבילה בישעיה.

88. ראה מל"ב ו', ל; וראה נוהגו של יהורם מלך ישראל, **שם**, ה', ז. וראה בראשית ל"ז, לד; שמ"ב י"ג, לא ועוד.

89. עפ"י המקבילה בישעיה.

90. ראה י"ט, יד: "ויעל בית ד' – – – ויתפלל חזקיהו לפני ד'". בהמשך מובאת תפילתו. זו אינה נמסרת כאן.

91. כאחת המשמעויות של "כי" במקרא.

92. לעיל ו', לא: "כה יעשה לי אלהים וכה יוסף אם יעמד ראש אלישע עליו היום".

93. השווה לקמן בנבואת ישעיה פסוק ל"א: "כי מירושלם תצא שארית ופליטה מהר ציון".

94. ראה יוחנן מופס, "בין דין לרחמים: תפילתן של נביאים", **תורה נדרשת**, תל אביב, 1984, עמ' 39-87. ראה בראשית כ', ז; שמ"א י"ב, כג ועוד.

95. ראה הערה 58 לעיל על תפיסת הנס במקרא.

96. ראה שמ"א ט"ז, יד.

97. לעיל ז', ו: "ואדני השמיע – – – קול – – – הנה שכר עלינו מלך ישראל – – – ".

98. ראה מפה 2 בנספח. וראה **עולם התנ"ך, מלכים ב'**, עמ' 157. **ישעיה**, עמ' 169.

99. על-פי המקבילה בישעיה ל"ז, ט 2. במלכים נשמט "וישמע" בשל הדימיון אל "וישב" שבסמוך; ובישעיה נשמט "וישב" בשל דימיון ל"וישמע".

100. אינם נזכרים בנאום הראשון (י"ח, לד). ראה מפה 2.

101. נזכרים בנאום הראשון. אך העיר שומרון, הנזכרת שם, מושמטת כאן.

102. כדרך הדרמה (כמודגם בספר **הדרמה במקרא**) פסוק המסיים תמונה בכוננות לעשייה, פותח את התמונה הבאה כמעשה שכבר היה.

103. עפ"י המקבילה בישעיה ל"ז, טז. ביטוי אופייני לישעיה הנביא בנבואותו; ומצוי, כמציין את האל היוצא לישע עמו, בספר שמואל (שמ"א ד', ד שמ"ב ו', ז).

104. את דברי השירה הנבואית הבאנו בדילוגים.

105. לעיל י"ט, ד.

106. ראה **דעת מקרא, ספר מלכים**, עמ' תשמ"ד.

107. ראה, **שם**, עמ' תשמ"ד.

108. לחיזוק, במשמעותו של "והושע אושיע אותה". ראה ניסן אררט, "'לעשות'='עשה עשה' לחיזוק הפעולה", **בית מקרא, קל"א**, תמוז-אלול תשנ"ב, עמ' 320-325.

109. לעיל י"ט, יט.

110. בדבה"ב ל"ב, לא: "וישלח ד' מלאך ויכחד כל גבור חיל ונגיד ושר במחנה מלך אשור".

111. ראה הערה 49 לעיל. רצף-הפעלים מציין פעולה חפוזה.

112. ראה הערה 64 לשון דומה לאמור על דוד.

113. ראה ישעיה ט', א-ז; י', ה-לד. נבואות אלה נדמה משקפים את המאורעות, המתוארים בדרמה שלפנינו, מנקודת ראותו של הנביא עצמו.

114. ראה, **אנציקלופדיה מקראית, ו'**, ירושלים, תשל"ב, בערך "עם הארץ", עמ' 239-242. כאן לאחר עבדיו,

דהיינו שריו, הכוונה לאליטה החברתית-כלכלית ששלטה בירושלים בסוף ימי הבית הראשון.

115. ראה א. מלמט, **ההיסטוריה של עם ישראל ימי המלוכה – הסטוריה מדינית**, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 143.

116. שם, **שם**, עמ' 145-146.

117. פשחור בן מלכיה שבכאן מופיע במשלחת הנוכחית מטעם צדקיה; מצטרף אל יהוכל בן שלמיה. צדקיה בן פשחור שבכאן עם יהוכל זה ועוד אחרים מאשימים את ירמיהו במערכה השנייה – ל"ח, א – בריפוי ידי אנשי המלחמה.

118. מקביל אל האמור במשלחת הנוכחית: "דרש נא בעדנו אל ד' אלהינו" כמובא להלן ל"ז, ז.

119. ראה שם, **שם**, עמ' 150. התערבות הצבא המצרי היתה כעבור שנה מאז תחילת המצור. לאחר מכן החזיקה ירושלים מעמד למעלה משנה. סך-הכל כשנתיים וחצי.

120. ראה אררט, **הדרמה במקרא**, עמ' 422. הדיון שלהלן יבוא בעקבות פירוט מרכיבי הדרמה במבנה אפיזודי, כהצעת א. וילסון, שם.

121. ראה י. הופמן מ. הרן, **עולם התנ"ך, ירמיהו**, עמ' 145-176. הצעתנו אינה מקיימת את החלוקה לשני פרקים ל"ז, ל"ח. דיוננו יתחשב בחלוקת המסורה לפרשות פתוחות וסגורות, בלבד.

122. ראה הערה 120 לעיל.

123. ראה הערה 115, **שם**, עמ' 144-146; 150-151.

124. ראה, **שם**, עמ' 150.

125. המשלחת הראשונה שנשלחה לדרוש את הנביא מובאת לעיל כ"א, א-ב.

126. משלחת מאוזנת: הראשון יהוכל נזכר בהמשך (ל"ח, א) כאחד השרים הפרו-מצריים, מי שתבעו את מות ירמיהו הבוגד; ואילו השני פרו-בבלי, מנאמני ירמיהו (לעיל כ"ט, כה-כט), ונזכר במשלחת הראשונה (כ"א, א).

127. השווה סיפור המצור על ירושלים בימי חזקיה (י"ח, כט), אל ישא לכם חזקיהו" (י"ט, י), אל ישיאך אלהיך לא תנתן ירושלם ביד מלך אשור".

128. ראה הערה 120 לעיל. מאפייני הדרמה במבנה אפיזודי עפ"י וילסון.

129. השווה החלטת אלישע, מטעמו, לגזור את דין השליש (מל"ב ז', ב; יז).

130. "העם" בהקשר זה אינו "עם המלחמה" אלא "דלת העם" כמסתבר מן הכתוב להלן (ל"ט, יד) "וישב בתוך העם". וכן (מ', ו) "וישב אתו בתוך העם הנשארים בארץ".

131. ראה הערה 115 לעיל, **שם**, עמ' 149.

132. ראה מפה 3. וראה אררט, "ממדי ירושלים בימי נחמיה", **שם**, עמ' 79.

133. ראה ירמיה כ"ו, טז-כד: "ויאמרו השרים וכל העם (הארץ) אל הכהנים ואל הנביאים: אין לאיש הזה משפט-מות, כי בשם ד' אלהינו דבר אלינו – – – מיכה המורשתי – – – ההמת המתהו חזקיהו מלך יהודה – – – וגם איש היה מתנבא בשם ד' אוריהו בן שמעיה מקרית יערים – – – ויבאהו אל המלך יהויקים ויכהו בחרב – – – אך יד אחיקם בן שפן היתה את ירמיהו לבלתי תת אתו ביד העם להמיתו".

134. ראה חיים כהן, **עולם התנ"ך, ירמיהו**, עמ' 169-172. במעצר מעין זה ישבו שר האופים ושר המשקים

ויוסף עצמו (בראשית ל"ט, כ); וכן מיכיהו בן ימלה (מל"א כ"ב, כו-כז).

135. ראה הערה 133.

136. ו' של דהיינו.

137. חיים רבין, שם, **שם**, עמ' 172-174.

138. ראה הערה 115, **שם**, עמ' 150. התערבות המצרים באה שנה לאחר המצור; ולאחריה החזיקו הנצורים עוד שנה ומחצה.

139. כבר ראינו לעיל (הערה 14) בסיפור המקראי הדרמטי: "ויאמר" – דיבור בהתפרצות רגשית או מתוך לחץ; "ויאמר פלוני אל אלמוני" – ביישוב הדעת, בנחת, לעיתים אחר הפסקה – כפי שנראה להלן.

140. ראה הערה 139.

141. ראה הערה 75 (78) לעיל: "ועתה" פתיחה לעניין חדש; ולעיתים מבטאת מסקנה.

142. ראה מפה 3. וראה מנחם הרן, **שם, ירמיה**, עמ' 175. וראה ארט הערה 132 לעיל.

143. ראה **שם**, ירמיה, עמ' 175.

144. על שני האחרונים ראה הערה 126 לעיל.

145. ראה הערה 14 והערה 75 לעיל. "הזאת" מבטא שאט-נפש.

146. ראה הערה 133 לעיל: משפט השרים, הקודם, לירמיהו.

147. השווה דבר אחאב אודות מיכיהו בן ימלה (מל"א כ"ב, ח).

148. לאחרונה ניתנת במחקר תשומת-לב לאופי האינטרטקסטואלי של המקרא, דהיינו: יחסי גומלין בין טקסטים שונים במקרא מעמידים על קשרים ועל ניגודים, ומאפשרים לקורא לעמוד על הצפון בטקסטים המעומתים. ראה י' זקוביץ, **מבוא לפרשנות פנים מקראית**, הוצאת רכס, פרוייקטים חינוכיים בע"מ, 1992.

M. Fishbane, **Biblical Interpretation in Ancient Israel,** Oxford, 1985.

149. בראשית ל"ז, כד.

150. שם, **שם**, כו.

151. ראה הערה 132 לעיל. ראה מפה 3.

152. ראה **דעת מקרא, ירמיהו**, עמ' שנ"ז. איש סריס, כאן, משרת אישי למלך.

153. ראה הערה 115 לעיל. הפריצה הבבלית הייתה, כמסתבר, מן הצפון. ובמקום זה ניצב עתה המלך.

154. בתרגום השבעים הגרסה "שלשה" בלבד. סביר להניח, כי המלך הקציב לביצוע פעולה חריגה זו 30 איש. כוח צבאי מכסימלי, בתנאים של מצור, למקרה של התנגדות למעשה מצד השרים.

155. ראה **עולם התנ"ך, ירמיה**, עמ' 177.

156. ראה הערה 130 לעיל.

157. ראה מל"ב כ"ה, יח-כא; ירמיה ל"ט, ו; נ"ב, י, כד-כז.

158. השווה הקינה בעובדיה א', ז.

159. כפי שאכן אירע: מל"ב כ"ה, ד-ז = ירמיה נ"ב, ז-יא.

160. ו' פותחת עניין חדש. ראה א. אבן-שושן, **קונקורדנציה חדשה לתנ"ך**, ירושלים, 1977, בערך "ו" (י). וראה יהושע שטיינברג, **מילון התנ"ך**, תל-אביב, 1960, בערך "ו", כגון שמ"א כ"ח, ג.

וראה ניסן ארוט, **אמת וחסד במקרא**, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 222 והערה 126, עמ' 239.

161. דיבור, בסיפור המקראי, אפשר ומשמעותו הסתודדות כגון: בראשית ל"ד, יג; מ"ד, יח; במדבר י"א,א; כ"א, ז ועוד במקרא.

162. ראה ארוט, **אמת וחסד במקרא**, עורמה כנגד מרמה, עמ' 21.

163. ראה ל"ז, טו.

164. התאפקו מלהגיב, כמשמעות הפועל "להחריש" במקרא. ראה ישעיהו מ"ד, יד: "החשיתי מעולם אחריש אתאפק".

165. 'כי' במשמעות של 'אף-כי'; כגון שמות י"ג, יז: "(אף) כי קרוב הוא".

166. ראה פ' סנדלר, "לחקר הפיסקא באמצע פסוק", **ספר נייגר**, ירושלים, 1959 עמ' 222-249. וראה עמנואל טוב, **ביקורת נוסח המקרא**, ירושלים, תש"ן, עמ' 42.

167. ראה הערה 157. וראה הערה 115, **שם**, עמ' 151: ארבעה שבועות עברו בין הבקעת העיר לבין ההחלטה לשורפה.

168. ראה הערה 115, **שם**, עמ' 150. הללו מטובי שריו של נבוכדנצר. האחרון ירש אותו. וראה **עולם התנ"ך, ירמיהו**, עמ' 178.

169. ראה הערה 130 לעיל.

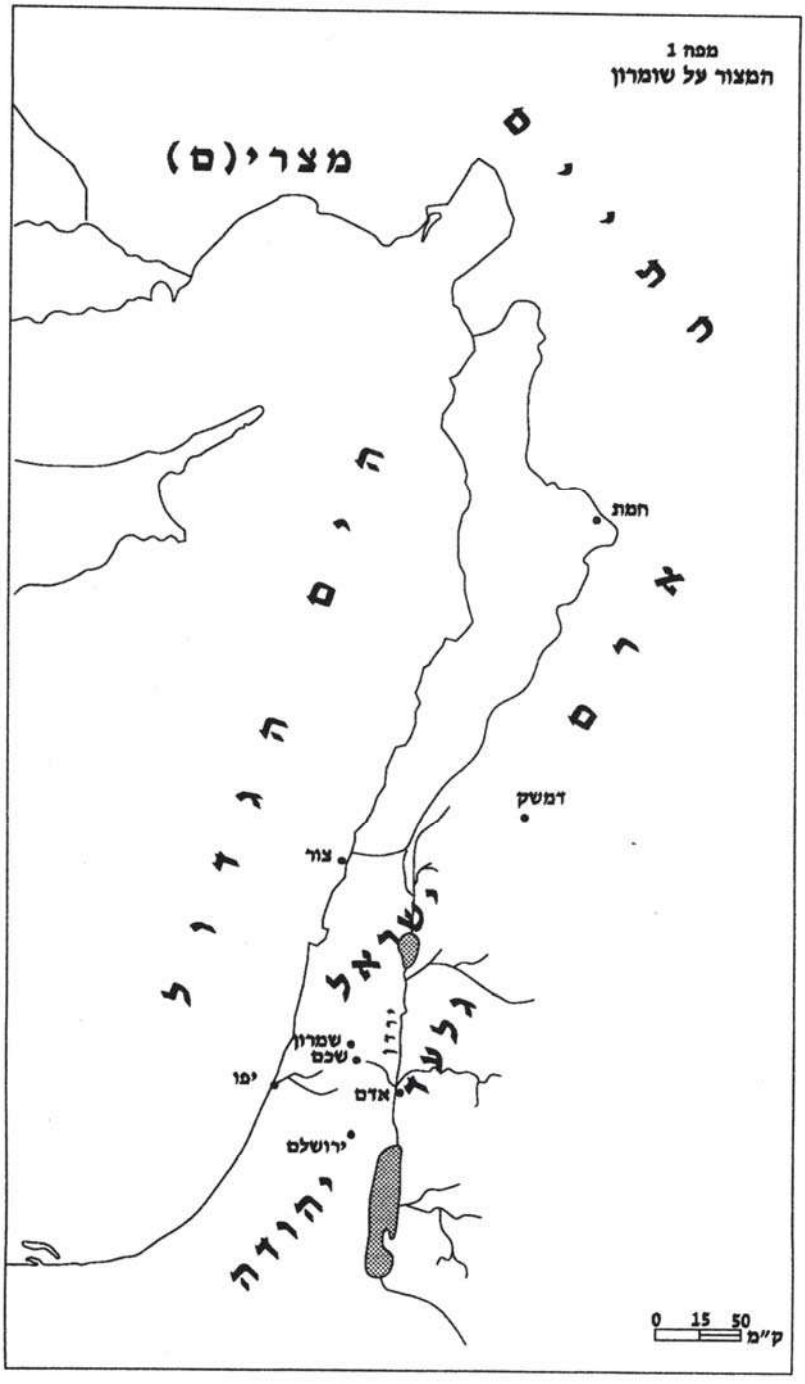
170. מ', ב: "ויקח רב-טבחים לירמיהו" – הזמינו; כמו ל"ח, יד: "וישלח המלך צדקיהו ויקח את ירמיהו הנביא אליו".

171. ראה ארוט, **הדרמה במקרא**, סיפור מעמד-הר-הכרמל, עמ' 299-300: נביא המקנא לד' ופועל במידת הדין, בלא שנצטווה, מקומו לא יכירנו כשליח-ד' – אליהו כמו משה. וראה הערה 61 לעיל.

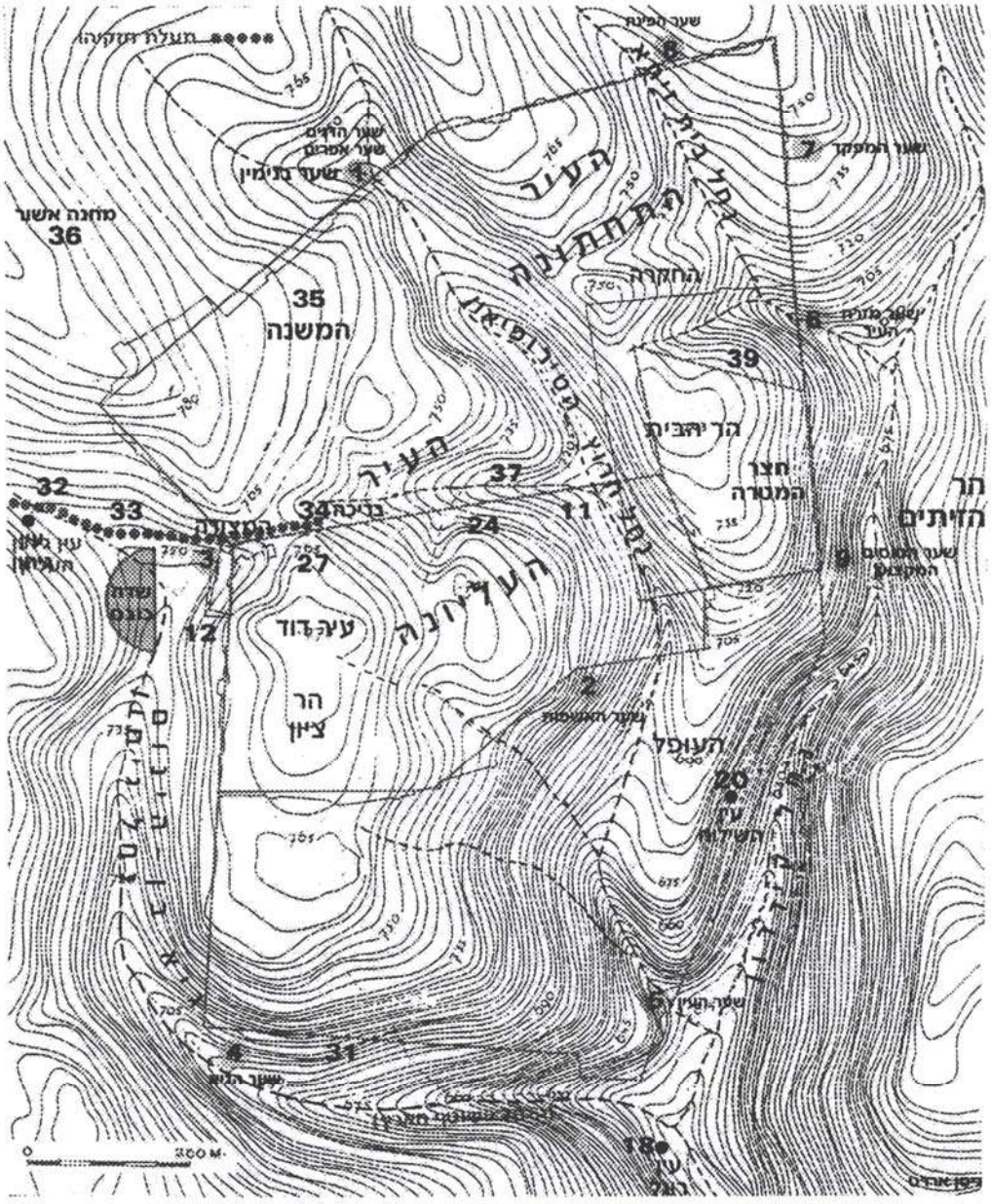
172. ראה הערה 59 , זקוביץ, **על תפיסת חנס במקרא**.

173. הערה בשולי הדרמה: אפשר שהעימות בין צדקיה וירמיהו עומד ברקע העימות בין אבא-סיקרא בן בטיח, ראש בריוני ירושלים, ובין רבן יוחנן בן זכאי: "בוא אצלי בצנעא בא. אמר לו ר' יוחנן בן זכאי: עד מתי אתם עושים כך וממתים את כל העולם ברעב? אמר לו: מה אעשה? אם אמר להם דבר יהרגוני". (תרגום עברי, **ספר האגדה**, עמ' קמ"ג; על-פי הארמי גיטין נ"ו, א). וראה **שם**, דברי ר' יוחנן: "ענותנותו של ר' זכריה בן אבקילוס החריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו והגלתנו מארצנו".

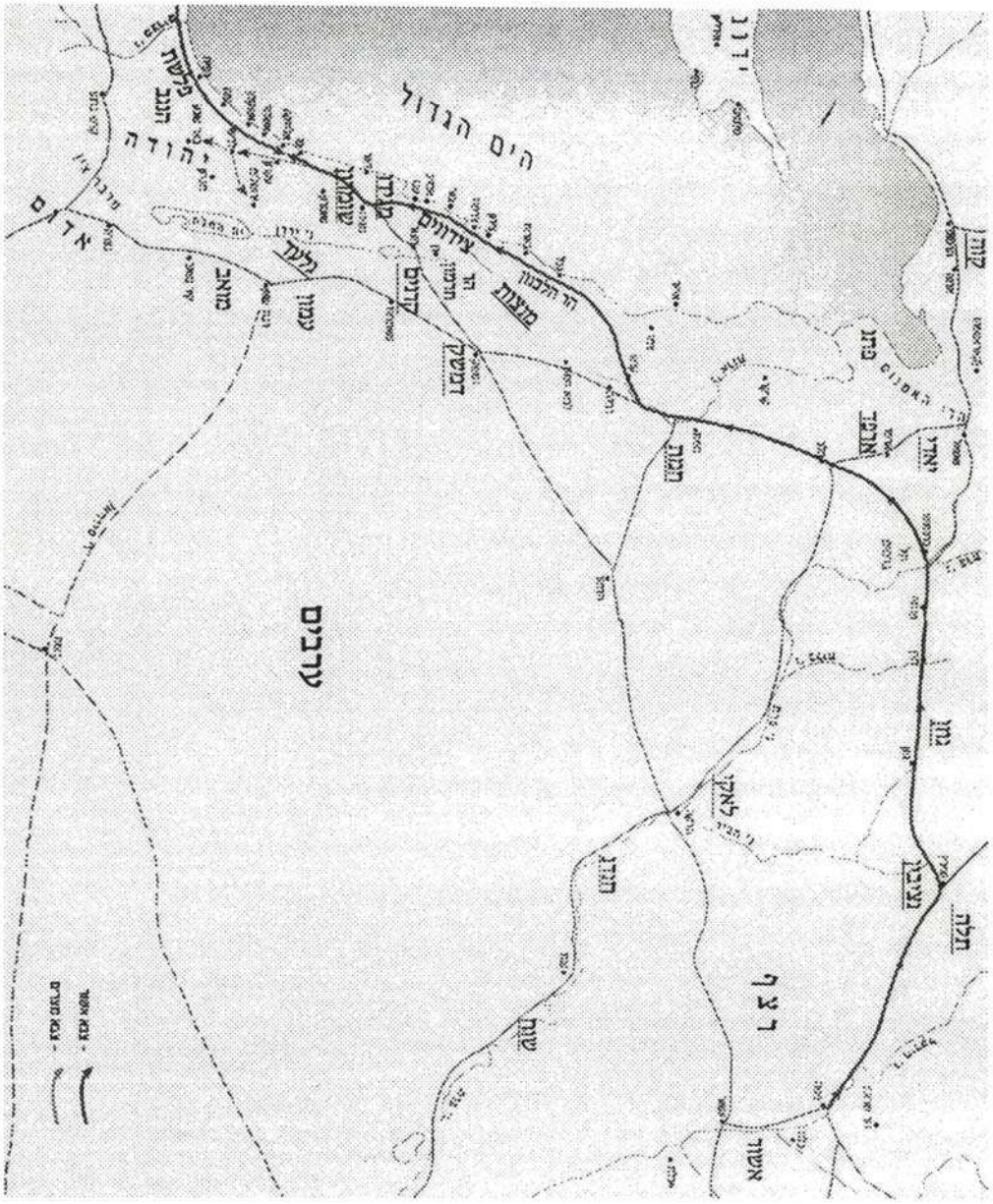
נספח 1


מפה 1
המצור על שומרון
מצרי(ם)
ארם הימים
ארם הנהרים
חמת
דמשק
צור
ישראל
גלעד
ירדן
שמרון
שכם
יפו
אדם
ירושלם
יהודה
0 15 50
ק"מ

נספח 2


שער הפינה
מעלת הזקיפה
שער הזיתים
שער אפרים
שער בנימין
מחנה אשור
36
35
המשנה
החקרה
שער מגרה העיר
7
39
הר יהביתי
חצר המטרה
הר הזיתים
שער האסום המקובל
9
32
33
34
בריכה
הסוללה
37
24
11
27
שדה כנס
12
עין דוד
הר ציון
2
שער האשפות
העופל
20
עין השילוח
שער העין
31
6
שער הלול
18
0
350 M.
ארדון 1979

נספח 3



יהושפט נבו

יחסנו לחטאי אבות – אתגר חינוכי

מבוא

העיון בכמה פרשיות במקרא מעורר תמיהה מוסרית אודות התנהגותם של אישי המקרא במקרים מסוימים. בולטת ביותר התנהגותו של יעקב בפרשת ברכת יצחק, אשר לפי פשט הסיפור רימה את אביו. כלומדי תורה האמונים על מקראות, כמו: "ויאמר אנכי אלקי אביך אלוקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב" (שמות ג', ו); "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר"(ויקרא כ"ו, מב); וכן "ויחן ה' אתם וירחמם ויפן אליהם למען בריתו את אברהם יצחק ויעקב" (מלכ' ב' י"ג, כג), איננו יכולים לקבל את הדברים בלשונם ולקבוע שיעקב נכשל בחטא חמור כל כך. אולם מאידך, המקראות מדברים ואיננו יכולים להתעלם מהם. בסוגיה זו דנו והתלבטו חכמי ישראל לדורותיהם, וננסה לעמוד על הגישות השונות.

שיטת המסנגרים

ידועים דבריו של רש"י בפירושו להיגד "אנכי עשו בכרך" (בראשית כ"ז, יט), המחלק את דברי יעקב לדברים שנאמרו בקול ולהרהורים שנאמרו במחשבה": אנכי הוא המביא לך ועשו בכורך" פירוש רש"י מבוסס על דברי חז"ל[1]: "אנכי עשו בכרך" – א"ר לוי: אנכי עתיד לקבל עשרת הדברות אבל עשו בכורך"[2]. גישה זו מובאת גם בילקוט שמעוני ובמדרש לקח טוב, ואף זכתה לפרשנות, כמו בדברי ר' יוסף בכור שור האומר: "לא שיקר לאביו, אלא כששאל לו מי אתה, אמר לו 'אנכי', כי כן דרך להענות, והוסיף לומר לו: 'עשו בכורך', ואף הוא אמת" בכור שור בפירושו, הוציא את העוקץ מהגישה המחלקת את דברי יעקב, לחלק הנאמר בפה ולאחר הנשאר במחשבה.

אכן, נמתחה ביקורת על גישה זו, הבאה לידי ביטוי בדבריו של ר' אהרון אלרבי, אחד מפרשני רש"י שחי בסיציליה במאה ה-14: "הרבה מפרשים פרשו זה להצלת יעקב וכולם ישא הרוח. והאמת שכל המדבר או הנשבע, על דעת השומע יקובל הדבר ולא על דעת המשיב דבר[3], כי שלום אל רעהו ידבר ובקרבו ישים ארבו. העולה מזה 'בבטן עקב את אחיו (הושע י"ב, ד) ובאונו רמה את אביו'".

ואף ראב"ע טוען על דברי רש"י "ואלה דברי רוח". וכן[4] "ומחשבות הלב אינן מועילות... והמפרש אנכי עשו בכורך, אנכי מה שאנכי אבל עשו הוא בכורך, אינו פשט ולא יצא מחכמת הדבור.

תארנים: *יעקב, ברכה, בכורה, פרשנות, מילה מנחה.*

ואם ישאל אדם בב"ד את חברו, האתה הוא חברי שהלויתי לך כך וכך ואמר 'אני'! לא יוכל לומר מחשבתי היתה שאני חברו ולא יותר"[5].

רש"י וההולכים בעקבותיו, המגינים על יעקב באמצעות חלוקת דבריו לשני חלקים, יוצאים מתוך הנחה שיש בדבריו שקר, ולכן צריך לבארם. ניסיון אחר בפרשנות הוא, לבאר שגם שהיה בדברי יעקב חוסר אמת בנסיבות הנוכחיות דרכו הייתה מוצדקת.

נציג גישה זו הוא רד"ק הכותב: "'אנכי עשו בכורך'. יש תמהים איך יעקב שהיה צדיק וירא אלקים דבר שקר. ואין זאת תמיהה, כי יעקב היה יודע כי הוא ראוי לברכה יותר מאחיו, ורוח הנבואה שתשרה על יצחק לברכו, יתעשת אלקים יותר לברכתו מאשר לברכת אחיו, כי הוא רצוי לאל יותר ממנו". רד"ק מצדיק אפוא את התנהגותו של יעקב בכך, שיעקב ידע בבירור שהוא ראוי לברכה יותר מאחיו, לכן לדעת רד"ק: "וחילוף הדברים במקומות כאלה אינם גנאי וחילול לצדיק".

רד"ק מוכיח את דעתו בכך, שבמקומות מסוימים במקרא מצינו שאישי המקרא שקרו, כמו אברהם ויצחק שאמרו על נשותיהם "אחותי היא", ויתר על כן, אף הרבש"ע אמר לשמואל, כאשר פחד ללכת להמליך בן מבניו של ישי: "עגלת בקר תקח בידך ואמרת לזבוח לה' באתי" (שמואל ט"ז, ב). כלומר, לימדו לומר דבר שקר. אם כן, לדעת רד"ק, יש מקרים בהם השקר איננו נחשב לגנאי, כאשר המטרה חשובה ביותר, והוא מציין: "וכן יעקב לקבל ברכת אביו. ואם שינה דברו לא היה בעבור זה דובר שקר". בדרך זו הולך גם מדרש בראשית זוטא[6] המסביר, ש"אין לו למשכיל לתמוה על יעקב אבינו שאמר דברי הבאי לפני אביו, והוא נקרא איש תם ונביא. כי הנביאים יתחלקו לשני חלקים: האחד שליח המצוות, והחלק השני נביאי העתידות. ואם יצטרכו לומר דבר שלא כהוגן לפי צורך השעה, אין בכך כלום".

גם רד"ק וגם מדרש בראשית זוטא מסכימים שיעקב לא אמר אמת, אלא שלדעתם, אי אמירת אמת בנסיבות מסוימות מוצדקות, איננה נחשבת לגנאי. אולם מפרשים אחרים טוענים שבדברי יעקב לא היה שקר כלל וכלל, ודבריו אמת מלכתחילה. כך טוענים פרשנים הסבורים שיעקב קנה את הבכורה מעשו, ולפיכך הוא כעת הבן הבכור: "'אנכי עשו בכורך' – אנכי במקום עשו לבכורה. כי בשביל הבכורה רצה יצחק לברך את עשו, לכן היו הברכות ראויות ליעקב במקומו, שכבר לקח ממנו הבכורה, והוא מכוחו בא. כי הבא מכוחו של חברו, הרי הוא כמוהו ועומד במקומו... ולזה אמר יעקב 'אנכי עשו בכורך', שאילו אמר אנכי עשו בלבד, היה דבור בלתי אמיתי, ומפני זה הזכיר 'בכורך', כי הסבת הבכורה היא במקום עשו", לשון ר' יעקב צבי מקלנבורג, בפירושו "הכתב והקבלה". וכך היא דעתו של רבנו בחיי על התורה, המטעים את הרעיון שאין בדברי יעקב שום שקר: "אין ספק שכל דבריו של יעקב אין בהם כי אם אמת. וכן הנביא מעיד עליו 'תיתן אמת ליעקב' (מיכה ז', כ'). גם בכך שאמר 'אנכי עשו בכורך', רצה בו אנכי במקום עשו, ובכורך – כלומר לבכורה. ובשביל הבכורה רצה יצחק לברך את עשו. ועל כן היו הברכות ראויות ליעקב במקומו, שכבר לקח ממנו הבכורה, והוא מכוחו בא לבכורה ולכל הראוי לה. והבא מכוח של חברו, הרי הוא כמוהו ועומד במקומו".

דרך חשיבה זו מובאת בלשון קצרה, תמציתית וברורה בפירושו של החזקוני: "לפי שקול

הדעת לא כחש לו. כך אמר לו אנכי במקום עשו בכורך, שהרי כבר מכר לו את הבכורה".
לדרך זו שותפים גם אברבנאל, "אור החיים" והנצי"ב ב"העמק דבר". בדרך דומה, המחלקת את דבריו של יעקב, הולך המלבי"ם, המבאר: "בכל זאת לא אמר שקר כי פירש דבריו, אנכי עשו מצד שאני בכורך, שאף שאני יעקב, אבל מצד שקניתי הבכורה של עשו, איני יעקב, רק עשו שהוא הבמֵר".
ניסיון אחר להגן על יעקב אנו מוצאים בפרשנות הקושרת את יעקב למצוות כיבוד הורים: "וילך ויקח ויבא לאמו", אומר המדרש: "אנוס וכפוף ובוכה"[7]. ורש"י שם מפרש: "בעל כרחו אלא שלא רצה לעבור על דעת אמו". היינו, אין להטיל את האשמה ביעקב, שכן הוא עשה זאת שלא ברצונו, אנוס על-פי דיבורה של אמו ובמצוותה. שמא נשאל, מי התיר ליעקב לשמוע בקול אמו ולעבור עבירה? נראה שתרגום אונקלוס היה ער לבעיה, והוא מתרגם את ההיגד: "עלי קללתך בני" (פסוק י"ג) – "ואמרת ליה אימיה עלי אתאמר בנבואה דלא ייתון לוטיא עלך" (נאמר לי בנבואה שלא תחול עליך קללה). כלומר, התרגום ממתיק את התנהגותו של יעקב ששמע לקול אמו, בכך שרבקה קיבלה את הדברים בנבואה[8].
ר' יעקב מקלנבורג, בעל "הכתב והקבלה" מעמידנו על כך שיעקב קיים את מצוות אמו בחוסר רצון מופגן. זאת, על-פי השוואה עם התרחשויות אחרות בהן מצוין שאישי המקרא ביצעו את שליחותם במהירות ובזריזות. באברהם נאמר "וירץ לקראתם"(י"ח, ב), ובאליעזר – "וירץ העבד לקראתה" (כ"ד, יז,) וברבקה "ותמהר ותורד כדה" (כ"ד, יח) ואף כאן היה ראוי לכתוב על יעקב "וירץ ויבא לאמו". אולם לא נאמר כך אלא "וילך ויקח". ללמדנו: "שלא היה מזדרז בדבר להיותו כמרמה את אביו, רק לבו אנסו לעשות רצון אמו, וכדברי רבותינו ברבה 'וילך ויקח ויבא' 'אנוס וכפוף ובוכה'."
הבחנה מעניינת מציג בעל "הכתב והקבלה" בפירושו לדברי יעקב "אולי ימושני אבי". לדבריו, היה לו לומר "פן ימושני", כי השימוש בתיבה "פן" מופיע כאשר אין הדובר חפץ בדבר, כמו "פן יקראנו אסון" (בראשית מ"ב, ד), "פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים" (שם ג', כב). ולו היה יעקב מעוניין שאביו לא ימששו, היה צריך לומר "פן ימושני". אבל השימוש בתיבה "אולי" מורה שהדובר חפץ בקיום הדבר, כמו באליעזר שאמר "אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי" (שם כ"ד,ה), והוא כידוע התכוון הלוואי שלא תאבה ללכת אחרי, ברצותו להשיא את בתו ליצחק. אף כאן יעקב קיווה שאביו ימששו ויגלה את התרמית, בטרם יצטרך להוציא מפיו דבר שקר. "הכתב והקבלה" מוסיף לבאר ולהצדיק את מעשי רבקה ויעקב, בהסבירו שעניין הרמייה הוא דבר מגונה, אבל במקרה דנן לא היתה לרבקה וליעקב ברירה. יצחק הוטעה על ידי חלקת לשונו של עשו. לו היה עשו מקבל ברכה מיצחק, היה הדבר לרעתו, שכן מרוב טובה היה מוסיף רשעה על רשעתו. יתר על כן, רבקה ויעקב לא היו יכולים להעמיד את יצחק על טעותו ולספר על מעשי עשו, הן מחשש לשון הרע, שהוא עוון חמור, והן כדי שלא לצער את יצחק בהיוודע לו שיש לו בן שהתנכר לאביו שבשמים.
לדרך החשיבה המצדיקה את מעשי רבקה ויעקב מחוסר ברירה, מצטרף גם הרב שלמה גורן[9] המסביר, שלפני שהוקם המשכן הייתה העבודה בבכורות[10], ומקובל היה שכל עוד שראש

המשפחה קיים, אז בכור הבנים מתמנה ככהן המשפחה. כאשר מת ראש המשפחה ואחד הבנים מקבל על עצמו את ראשות המשפחה, חייבים למנות את בכורו של אותו בן או את בכורו של בן אחר במשפחה, ככהן המשפחה. כך היה מקובל עד שהוקם המשכן. כל עוד שאברהם חי, נחשב יצחק ככהן המשפחה. אולם משמת אברהם ויצחק קיבל על עצמו את ראשות המשפחה, היה צריך למנות את עשו הבכור ככהן, אבל יצחק לא הכיר את עשו ואת תעלוליו שפסלו אותו מלהיות כהן, הרי ביום מותו של אברהם הוא הרג את הנפש, שנאמר "ויבא עשו מן השדה והוא עיף" (בראשית כ"ה, כט).

ופירש רש"י שם בשם בראשית רבה, ברציחה, שנאמר "כי עיפה נפשי להרגים" (ירמיהו ד', לא). ומי שהרג את הנפש מחלל את העבודה[11]. יצחק לא ידע על מכירת הבכורה עד אשר שמע על כך מפורש מפי עשו "את בכרתי לקח..." (כ"ז, לו). לכן בהגיע ליל הפסח היה צריך להקריב קורבן הפסח וקורבן חגיגה, והיה צריך למנוע תקלה זו שעשו יקריב בשם המשפחה. כדי למנוע תקלה זו יעצה רבקה ליעקב להקריב את קרבן הפסח בעצמו, בהיותו כעת בכור המשפחה, לאחר שעשו מכר לו את הבכורה. במקרה כזה, מותר ואף מצווה על רבקה ויעקב לעשות הכל כדי שיעקב יישאר בכור המשפחה ולא עשו הרשע. כי אם הייתה הבכורה נשארת בידי עשו, הייתה בזה בכייה לדורות.

לחבורת החכמים המסנגרים על יעקב מצטרף גם הרב דסלר[12], אבל בדרך שונה. לדעתו, אין להעריך אמת ושקר לפי ראות עינינו, אלא אמת ושקר מוערכים לפי מה שטוב או רע בעיני ה'. לדבריו: "לפעמים צריך דווקא לשנות (מן האמת), כשהאמת לא יועיל אלא יזיק. כי אז מה שנראה כאמת הוא שקר שמוליד תוצאות של רע. ומה שנראה כשקר מביא לתכלית של אמת. נמצא, שאמת הוא מה שמביא לטוב ולרצון הבורא, ושקר הוא מה שנותן הצלחה לשר השקר... ולכן לא יצליח אדם לכוון הנהגתו אל האמת לאמיתו, כל זמן ששולטים בו רצונות של גשמיות ורע, כי עיניו מעוורות ומטה הכל על-פי שאיפותיו... אבל גילה כאן משפט שמים, מהו אמת ומהו שקר. יעקב עשה ערמה, אבל עשה בעל כרחו, בוכה ואנוס על-פי הדיבור, לא כיוון לרצונות עצמו כלל, רק להוציא לפעל התכלית הנרצה מה'. ושקר לשם אמת כזה, הוא הוא האמת. עשו המייסד שיטת הצבועים המתקיימת עד היום, עשו המבקש לעשר תבן ומלח בשעה שבסתר עובר עברות חמורות, עשו המדקדק במסורת המשפחה ונושא אשה בן ארבעים שנה, הוא שחידש המנהג שאפשר לעשות כל עברות שבעולם ולהיות עם זה איש נכבד שמעולם לא ארע לו "סקנדאל". הג'נטלמן הזה הוא כולו שקר... וכאשר אין הקב"ה מאחר לרמאין, צריך להפר את עצתו עד שיפסיד ברכות עולם, ויתגלה לפני אביו, שכלפיו הראה עיקר צביעותו, כרמאי נתפס, עד שיחזור אביו ויפסוק מתוך הכרה ברורה: 'גם ברוך יהיה!'".

הרב דסלר מציג בפנינו חידוש לפיו, אין האמת נחשבת לאמת ואין השקר מוערך כשקר, אך ורק לפי ראות עינינו, אלא יש ודווקא מה שלכאורה, נחשב כשקר, הוא האמת לאמיתה ולהיפך. אמת היא מה שטוב בעיני ה'. עשו המעמיד פני צדיק בשעה שכולו רצוף חטאים, הוא מגלם את השקר, ואילו יעקב הגם שנהג בערמה, כיוון לרצון ה', ולכן הוא איש האמת. גישתו של הרב דסלר, מכונה בפי מ. ברויאר[13] "האמת הפדגוגית", שהגדרתה, לדבריו, היא: "האמת

הפדגוגית היא אמיתת דבריו של מי שיודע את האמת אל מי שעדין איננו יודע אותה... כדי להכין ולהכשיר אותו לקראת קבלת האמת במלוא הדעת..." ברויאר מתייחס גם לפרשת הברכות באומרו: "שאלת האמת והשקר בפרשת ברכת יצחק באה על פתרונה הסביר אם נזקק למושג האמת הפדגוגית. יצחק לא ידע את האמת שעשו אינו ראוי לברכה. רבקה ידעה את האמת. יעקב אומר אל יצחק אנכי הוא עשו בכורך, אני הבן הראוי למה שאתה בטעות חושב שעשו ראוי לו. 'אנכי עשו בכרך' מכין את יצחק לקראת מלוא ההכרה הצלולה שיעקב ולא עשו ראוי לברכה. אלמלא דבר יעקב בלשון האמת הפדגוגית, לא היה יצחק לעולם מקבל את האמת לאמיתה..."

הרב שלמה אבינר משתייך למלמדי הסנגוריה על יעקב, אבל קובע ברכה לעצמו בדרכו המיוחדת. לדבריו, עשו היה מיועד להיות כעין "שר חוץ" הממונה על העניינים הגשמיים, בעוד יעקב היה מיועד לעסוק בעניינים הרוחניים. אבל כיוון שעשו לא השכיל להגשים את ייעודו, הוטל הדבר על כתפי יעקב, שקיבל תפקיד כפול, הן בתחום החומר והן בתחום הרוח: "כשאין ברירה עושים גם דברים לא מתאימים. אם עשו אינו מסוגל למלא את תפקידו, צריך עם ישראל ליטול גם את זאת על עצמו. אמנם ייחודו של יעקב "ומומחיותו" אינו בסדור הגשמי אלא בכשרונו הרוחני... אנו שותפים לגויים בצדדים הגשמיים של החיים, אולם אין זו המומחיות שלנו, אלא זהו תפקידם. וכאשר כל צד מנסה להיות מומחה בתחום לא לו, בא אסון. ההתעסקות של הגויים ברוחניות, הולידה את הנצרות ואת האיסלם. ושקיעתו בגשמיות מולידה הזנחת הרוח. על כל פנים עתה עם ישראל מוכרח לעסוק בתיקון המציאות גם מבחינה גשמית. משום כך יעקב מקבל גם את תפקיד עשו, את ברכת הגשמיות הכשרה והישרה: 'ויתן לך האלקים מטל השמים' וכו', 'ויעבדוך עמים' וכו'. זו הגשמיות המוארת באור ה', המונהגת בקדושה. לאחר מכן, בסוף הפרשה יעקב מקבל את ברכתו שלו, את ברכת יעקב המקורית. הברכה המגיעה לו כבכור הממונה על הרוחניות. את הברכה הזו הוא מקבל ללא בעיות, כי זו הברכה שהיתה מיועדת לו מלכתחילה. וזו אכן ברכה רוחנית. 'והיית לקהל עמים ויתן לך את ברכת אברהם' וכו', הוא המשך ענייני של אברהם בעולם... לאחר התמורה הראשונה של חילופי התפקידים, באה התמורה השניה של נטילת שני התפקידים. יעקב אבינו הוא מעתה האיש הכפול, הממונה על בנין הרוח וההחומר גם יחד".

בדרך דומה, המדגישה את יחסי הגומלין שבין יעקב לעשו נוקט גם הרב יעקב פילבר בספרו "חמדת ימים"[15]. אולם שלא כרב אבינר, המלמדנו שיעקב זכה בשני הייעודים, שלו ושל עשו, מעמיד הרב פילבר על הרעיון, שאין יעקב יכול לקום כל עוד לעשו יש זכויות המונעות את נפילתו, ומטרת רבקה ויעקב הייתה למנוע מעשו זכויות אשר יעצרו את קידומו של יעקב. הרב פילבר מטעים את חשיבותה של אמירת האמת: "האמת היא אחת משלושת הדברים שעליהם העולם קיים. (אבות פ"א). 'חותמו של הקב"ה אמת.'"[16] ועוד אמרו חכמים: 'מצינו שהכל ברא הקב"ה בעולמו, חוץ ממדת השקר שלא ברא, ומדת שוא שלא פעל אלא הבריות בדו אותן מלבן'[17]. מדת השקר כל כך מנוגדת לרצון הבורא, עד שקבעו בגמרא[18] שכת שקרנים היא אחת מארבע כתות שאינן מקבלות פני שכינה... גם שקר שיש בו כוונה לטובה לא נתקבל

בעיני חכמים..." הרב פילבר מוכיח זאת מהמסופר בגמרא[19] (על רב ובנו). הדרישה שפיו ולבו של אדם יהיו שווים היא כה חמורה, עד שאמרו בגמרא[20]: "שלושה הקב"ה שונאו המדבר אחד בפה ואחד בלב..." ברור, שהשאלה המתבקשת היא אפוא כיצד זה יעקב שיקר לאביו? הרב פילבר מצטט מדברי החתם סופר בפירושו לתורה, שמטרתה של רבקה הייתה לבטל את זכותו של עשו. היא לא פעלה כדי לזכות בברכות, כי זה נתון בידי הקב"ה, אלא שרבקה חששה שעשו יזכה בזכויות רבות כאשר יכבד את אביו בסעודה, וכל זמן שלעשו יש זכויות ואין הוא נופל, לא יקום יעקב. הרב פילבר מצדד בגישתם של אלה הסבורים שיעקב לא שיקר, שכן הוא קנה את הבכורה, והוא קם תחת עשו. עוד מוסיף המחבר להביא ממדרש החפץ המטעים, שיעקב לא הביא לאמו עד שהמלאך אמר לו "הבא לאמך". כל כך לא רצה יעקב לסטות ממידת האמת עד שאמר לו המלאך.

הגישה הביקורתית הספרותית

גישה ביקורתית כלפי התנהגותו של יעקב, נמצאת בחז"ל, המדגישים באמצעות המילה המנחה, שיעקב נענש על מעשיו. לפסוק "ויהי בערב ויקח את לאה בתו..." (בראשית כ"ט, כג) דרשו[21]: "כל הלילה היתה עושה עצמה כרחל. כיון שעמד בבוקר והנה היא לאה אמר לה: בת הרמאי, למה רימית אותי? אמרה לו: ואתה למה רימית את אביך, כשאמר לך האתה זה בני עשו, ואמרת לו אנכי עשו בכורך, ואתה אומר למה רימיתיני? ואביך לא אמר בא אחיך במרמה!" חז"ל הסתייעו בסגנון המילה המנחה לקביעת אשמת יעקב ולענישתו במידה כנגד מידה.

העיון במילה המנחה התפתח במחקר הספרותי המודרני. מ. בובר כותב על כך[22]: "כאשר עשו פורץ ב'צעקה גדולה ומרה עד מאד' מגיב יצחק: 'בא אחיך במרמה ויקח ברכתך' (כ"ז, לה). ועשו משיב: 'הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמיים, את בכרתי לקח והנה עתה לקח ברכתי'. הרי לך ארבע מילים מנחות: מרמה, בכורה, ברכה, שם. במקום גלותו שבו אלוקים אמנם מגן עליו, אך איננו מונע ממנו תלאות, חוזה יעקב מבשרו מרמה כנגד אדם מאת אנשי ביתו מהי. ובדברי תלונתו חוזרת המילה המנחה הראשונה. בהזדקקו לאותו שרש הוא שואל את לבן: 'למה רימיתני' (כ"ט, כה) ומהי תשובתו של לבן? המילה המנחה השנייה שכן כל עצמה של אותה "מרמה" הייתה בזה, שכשם שיעקב הצעיר התחפש להראות כבכור, כן הוא השיא לו בדרך התחפשות את הבכורה תחת הצעירה. 'לא יעשה כן במקומנו', משיב לבן 'לתת הצעירה לפני הבכירה', מה שם הבכורה, אף כאן בכירה" (ע"כ). כאשר אנו בוחנים את גישת המקרא להתנהגותו של יעקב על פי המילה המנחה, יש לצרף לכך גם את העובדה שיעקב נעזר במעשהו בעורות גדיי העזים שאמו שמה על ידיו ועל חלקת צווארו, אבל נענש כאשר בניו שוחטים גדי עזים ואומרים לו: "הכר נא הכתנת בנך היא אם לא" (בראשית ל"ז, לב). ואף יהודה מקבל את גמולו באמצעות גדי עזים שנתן לתמר, ובאמצעות הביטוי "הכר נא", בו תמר פותחת את דבריה: "הכר נא למי החתמת והפתילים והמטה האלה" (ל"ח, כה). נמצא שבאמצעות המילה המנחה חושף המקרא את חטאי אישיו ואף את העונש מידה כנגד מידה, בו נענשו. רעיון זה מובא בדברי נחמה ליבוביץ[23]: "מקורות חיי יעקב ומאשר אינה לו, נלמד כי

כל ימיו היו בצער וביסורין. מבית אביו הוצרך לברוח. עשרים שנה ישב בבית קרוב רחוק הוא שניצל עורון אביו אשר לא הכירו, לו אמרו בניו: 'הכר נא הכתנת בנך היא' והם מנצלים את אי ידיעתו. האין זה ענש מידה כנגד מידה"?

ביקורת על יעקב על-פי המילה המנחה אנו מוצאים גם במקום אחר בחז"ל[24]: "כל האומר הקב"ה ותרן הוא, יוותרו חייו. (רש"י: יופקרו חייו שמורה לבריות לחטוא), אלא מאריך אפו וגובה. צעקה אחת הזעיק יעקב לעשו, דכתיב 'ויצעק צעקה גדולה ומרה'. והיכן נפרע לו? בשושן הבירה, שנאמר 'ויזעק זעקה גדולה ומרה'" (אסתר ד', א). אנו רואים אפוא שחז"ל מוצאים קשר בין חטאו של יעקב לבין עונשו, או לבין עונשם של בניו במרוצת הדורות, באמצעות עיון במילה המנחה המקשרת בין הפרשיות. דומה שלמותחי הביקורת על יעקב יש לצרף גם את ירמיהו הנביא, אשר בבואו לתאר את חטאי עם ישראל, משתמש בלשון נופל על לשון: "כי כל אח עקוב יעקב וכל רע רכיל יהלך" (ירמיהו ט', ג).

בספרה של נחמה ליבוביץ נכתב על כך[25]: "מדברי ירמיהו המאפיינים את חטאי דורו 'כי כל אח עקוב יעקב וכל רע רכיל יהלך', רואים אנו, שאף דעתו לא הייתה נוחה ממעשה זה של האח יעקב. כי למה ישתמש בלשון נופל על לשון זו, ולמה יעלה זכרון המעשה ההוא בבואו לצעוק חמס על דרכי השקר של בני זמנו?

עמדות ביניים

מפרשים אחדים נוקטים עמדות ביניים, ומודים מחד שהיה בדברי יעקב מעשה רמייה, ויש אף בדבריהם נימה ביקורתית, אולם עם זה מתרצים את התנהגותו ומלמדים עליו סנגוריה. כך לדוגמה הפירוש "אמרי שפר"[26], המסכים שיעקב אמנם דיבר אמת באופן עקרוני, אולם מסר את הדברים לאביו בלשון בלתי ברורה: "פרש"י ז"ל אנכי המביא לך ועשו בכורך. או נאמר אנכי כעשו בכורך. כיוון לומר שהוא כעשו הבכור מאחר שלקח ממנו הבכורה. ולפי שהדבור היה תחבוליי לרמות את אביו, עם היות שהוא היה מדבר אמת, מכל מקום הלשון לא היה מבואר ומובן לאביו". בעל "אמרי שפר" מוסיף, שלכן תקנו לומר את הקטע "אבל אנחנו עמך בני בריתך בני אברהם אוהבך זרע יצחק יחידו... עדת יעקב בנך בכורך", שאומרים בשחרית לפני פסוקי דזמרה, בארמית: "'בנך בוכרך' לא בעברית 'בנך בכורך', זאת שלא להזכיר בפירוש הלשון שהיה תחבוליי במקצת מגונה.."

עמדה ממוצעת נוקט גם הפרשן רש"ר הירש, שאיננו חושש לגלות חולשה אצל יעקב בהתנהגותו כלפי אביו: "אנחנו הולכים בעקבות רבותינו, ואין אנחנו רואים כחובתנו להיות סנגורים לאבותינו הגדולים. כדרך שגם דבר ה' אינו נמנע מלגלות בהם חולשות ושגיאות. אם רבקה צותה על יעקב להטעות את אביו, הרי הכתוב אומר ללא כחל ושרק 'בא אחיך במרמה'. ר' חנינא אומר: בייחס למאורעות הפרק הזה כל מי שאומר שהקב"ה ותרן הוא יוויתרון בני מעוהי. אלא מאריך אפיה וגביה דיליה. זעקה אחת הזעיק יעקב לעשו וכו'[27]. וכן הוא אומר במדרש תנחומא ג'[28] דמעות הוריד עשו, אחת מימנו ואחת משמאלו, ואחת נסתלקה בתוך עינו, והיא האכילתם לחם דמעה ותשקמו בדמעות שליש... אם נבקש להבין את מעשיהם של

שלושת הפועלים העיקריים במאורע זה, הרי התנהגותו של יעקב ברורה ושקופה בתכלית. מתחילה גוזרת עליו האם לשמוע בקולה ללא הרהור. אין היא מניחה שיפעל למען תועלתו האישית. היא יודעת שכל אופיו כאיש תם יתמרד בדבר, והרי היא מפסיקה כל התנגדות על-ידי מצות האם והחובה לשמוע בקולה. את העול וכל תוצאותיו היא מקבלת על עצמה. הוא אין לו אלא לציית. כל מה שעשה יעקב לא עשה אלא מתוך שבקש לשמוע בקול אמו, ואין לתת דופי בהתנהגותו פרט לזה, שגם מצוות כיבוד אב ואם כפופה לחוקי המוסר, ואלה אוסרים על האדם לגנוב את דעת הבריות, גם במקום שנצטווה על כך מפי אביו או אמו".

רש"ר הירש הולך בעקבות רבותינו שלא חששו לבקר את יעקב. בהמשך דבריו הוא מסנגר על יעקב שנאלץ לשמוע בקול אמו, אם כי הוא מסתייג בכך, שגם מצוות כיבוד הורים כפופה לחוקי המוסר. לפי זה הטענה נגד יעקב היא שאסור היה לו לגנוב דעת אביו, גם אם הדבר נעשה במצוות אמו.

במדרש "שכל טוב"[29] לבראשית ושמות, המחבר דוחה את גישת רש"י, אבל מסנגר על עצם המעשה של יעקב: "ראיתי בפי ר' טוביה, עשו הפסיק העניין. וכן אמר יעקב לאביו 'אנכי הוא המדבר, אבל עשו הוא בכורך'. ולא נראו לי הדברים כפתור ופרח, כי יש להם סתירה בכמה מקראות, שהן דומין בטעם ובניקודין, ואין לדרוש כך. כי איך יכול לומר 'אנכי ה' אלוקיך', אנוכי הוא המדבר, אבל ה' אלוקיך. ונשמע הדבר כשתי רשויות חלילה. וכן 'אנוכי רות אמתך' (רות ג', ט), איך יכשר לומר אנכי השוכבת מרגלותיך, אבל רות היא אמתך, ונשמע הדבר כשתי נשים... אבל אם יש לדון את אבינו יעקב לזכות, כך יש לדונו. כי ודאי אמר שהוא עשו ומבוראו למד לשנות מפני השלום. כמו שמצינו בשרה שאמרה 'ואדני זקן' (בראשית י"ח, יב), ודבר הקדש אמר 'ואני זקנתי'. וזה אבינו נתכוון לשם שמים לקנות הברכות ולהאכיל אביו במצות אמו".

הצדקה וביקורת חוברים יחד גם בפירושו של יהודה גרשוני[30]: "ראשונים ואחרונים טורחים לגלות בכל מלה את זהותו של יעקב. ברם, טרחה זו מיותרת אם נקח ליסוד את המגמה להוציא בלעו מפיו של אותו רשע. אפילו רצח מותר בשעת מלחמה. האם לא נאמר 'לא תחיה כל נשמה'?" המחבר מסיים בהבאת דבריהם הביקורתיים של חז"ל: "על אף זאת יש לחז"ל גם עמדה מוסרית צרופה ביותר שאינה משלימה גם עם הערמה לשם האמת. האם רואים בדמעותיו וצעקתו של עשו גרמא בצרות שבאו על ישראל בימי שושן והגלות".

גישת הפשט ומסקנותיה

א. סימון[31] מעמיד על הערכים החינוכיים והמוסריים שניתן להפיק דווקא מגישת הפשט. המחבר שואל: "האמנם גם באורו הקר של הפשט, דמויותיהם של יעקב אבינו ושל דוד המלך הן של אנשים גדולים רבי השראה דתית ובעלי מופת מוסרי"? ומשיב: "לי לכשעצמי אין ספק בכך, שהישגיה הניכרים של הפרשנות הספרותית מאפשרים לתת תשובה חיובית מלאה על שאלה זו. רק מי שאינו מקל בחטאי דוד בבת שבע ובאוריה החיתי, עומד פנים אל פנים מול גדולתו של האיש המכיר בחטאו... הוא הדין לגבי האב שבשמו אנו קרויים, אשר בבטן עקב

את אחיו ובאונו שרה את אלוקים. בראייה ספרותית כוללת מתגלית כידוע זיקה הדוקה בין מרמת יעקב בחינת חטא ובין מרמת לבן בחינת עונש. בין עקיבת האח בבכורה ובברכה לבין כיפור פניו במנחה ובהשתחוויה. אך מי שאינו מפרש את המרמה כמשמעה, באשר מידתו של יעקב היא מידת האמת ככתוב 'תתן אמת ליעקב' (מיכה ז', כ) נוטה לייחס אחיזת עינים דווקא לעשו אשר ציד בפיו". בזהר מבארים את ההיגד "והוא עבר לפניהם" (בראשית ל"ג, ג), שהכוונה לשכינה. פירוש זה מקובל על הרב דסלר ועל כך כותב א. סימון: "הוא מקבל לכאורה את דברי הזהר על התגלות השכינה באותו מעמד כעובדה גמורה, אך הוא מקרב אותם הן לפשט הכתובים והן למציאות החיים, בכך שהוא דורש אותם על דרך הסובלימציה: 'מתוך ומעל המצב החומרי התגבר לראות לא את האויב 'הגבור', אלא רק את השי"ת העובר לפניהם. היינו, להכיר ולהתבונן שגזירת המקום היא, שיסבול גדר גלות וישתחווה לעשו. והוא עשה זאת רק בתורת השתחואה לה', כקיום מצותו. ההתעלות אל הכרת רצון הבורא בדרגה עילאית זו, היא התגלות השכינה"[32]. סימון ממשיך לומר: "תפיסה זו של יעקב הנאבק עם אחיו על הבכורה, במתכונת הרוחנית הצרופה של ישראל השורה עם אלוקיו, היא בעלת תוקף רוחני רב. אך כמה צר שהיא לא הועמדה בצדו של הפשט אלא במקומו. בדרך הדרש ניתן לחפות על חטא מפורש ואף להופכו למעשה ראוי, וכאשר מגמה זו תובעת לעצמה בלעדיות, מתקפח בהיכרח הממד המוסרי של התורה. ואילו בדרך הפשט נפרשת לעינינו פרשה מוסרית גדולה אשר בראשיתה נתפתה יעקב לממש בטרם עת את נבואת 'ורב יעבד צעיר', בעזרת אמצעים פסולים, ואשר באחריותה נעשה ראוי לבחירה, בין השאר בזכות מעשה התשובה הפומבי שעשה".

אין סימון דוחה את הדרש, אלא מלין על העמדתו כדרך בלעדית תוך ביטול הפשט. בכך, סבור סימון, מתקפח הממד המוסרי המשתקף דווקא על פי פרשנות הפשט, לפיה יעקב באמת חטא, עשה תשובה ומכוחה זכה בסופו של דבר לברכה[33].

לפנינו אפוא ניסיון להשתית הסבר על דרך הפשט בלבד, ולדלות ממנו ערכים חינוכיים ומוסריים.

השיטה הסימבולית

דרך פרשנות אחרת, מוציאה את היגדי הפסוק ממשמעם ומשווה להם משמעות סמלית או אלגורית. כך דרכו של ר' אלימלך מליזענסק[34], המפרש את הפסוק "ורבקה אמרה אל יעקב בנה", שרבקה על-פי הזהר הקדוש הוא כינוי לשכינה. ובני ישראל נקראים בשם יעקב. "יצחק היה רוצה לברך את עשו בגשמיות בעולם הזה, והשכינה הקדושה (המסומלת בשם רבקה) היא האם המרחמת על בניה ישראל ובכל צרתם לה צר, והיה תשוקתה מאד שיברך יצחק את יעקב גם בעולם הזה, כי היאך תוכל לראות בעני עמה בצער להם בעולם הזה, ולכן אמרה אל יעקב שילך ויקבל הברכות מיצחק". המחבר פותר אפוא את הקושי שבהתנהגותה של רבקה כאשר הוא מזהה את רבקה האם עם השכינה.

לפי זה הרבש"ע בכבודו ובעצמו הפעיל את יעקב בקבלת הברכות מאביו. עוד מוסיף המחבר

לבאר ביאור אלגורי סמלי באומרו: "ויעקב היה מתירא מאד שיתברך בענייני גשמיות כי מורא עלה על ראשו פן ואולי על-ידי הגשמיות יתגשם וייפרד ח"ו מעבודתו ית' כמו שאמר הכתוב 'פן תאכל ושבעת... ורב לבבך'... לזה אמר אל רבקה אמו היא השכינה הקדושה, היאך אוכל לקבל ברכות עוה"ז. הן עשו אחי איש שעיר, ר"ל לו ראוי עוה"ז לפי מדתו שהוא איש מעורב בערבוביא הולך בדרך לבו, וכל הבא לידו לא ימנע עצמו מלעשות. אם טוב ואם רע. אבל אנכי איש חלק, ר"ל שאני צריך להיות חלק ומצוחצח צח בעבודתו יתברך ויתעלה, בלי שום סיג ופסולת, ופן ואולי ח"ו ע"י הגשמיות יומשך לבי מעבודתו ית' כנ"ל, ואולי ימושני אבי שבשמים, הבורא יתעלה, ימשמש ויפשפש במעשי והייתי בעיניו כמתעתע... ותאמר לו אמו היא השכינה, הקדושה, עלי קללתך בני, ר"ל עלי מוטל לשמור אותך מקללה... וילך ויקח ויבא לאמו, מובן ממילא שעשה מצות השכינה לקבל הברכות באופן הזה לשמו הגדול..." על-ידי פרשנות אלגורית סימבולית זו, מקדה בעל "נעם אלימלך" את העוקץ מהתנהגותו של יעקב. רבקה היא השכינה עצמה המצווה על יעקב ללכת אל אביו ולקבל את הברכות. ואם השכינה מצווה, מי יסרב. ברור שכל הבעיה המוסרית המתלווה להתנהגותו של יעקב, בטלה.

העמדת דעותיהם של פרשנינו לדורותיהם, מעלה שלוש גישות בסיסיות להתנהגותו של יעקב. דעתם של המסנגרים, הכוללת את הפרשנים המשתדלים לבאר את דברי יעקב כך, שלפחות מבחינה פורמלית לא יהיה בהם שקר. וכן דעת אלה הסבורים, שאפילו מלכתחילה אין שום פגם בהתנהגותו של יעקב, באשר הוא קנה מעשו את הבכורה והוא קם תחתיו. דעתם של בעלי הביקורת, המוצאים על-פי המילה המנחה, שיעקב חטא ונענש. גישה ממוצעת, אשר מחד מסנגרת על יעקב, אבל מאידך, גם באה אתו חשבון.

בראש הגישה הביקורתית עומדים חז"ל; ומעניין שבין פרשני ימי הביניים אין המשך לדרך פרשנות זו. אצל המבקרים קיימת דעה, המטעימה את חשיבות ההליכה בדרך הפשט, המציגה את יעקב כחוטא שעשה תשובה ובעקבותיה זכה בברכות. גישה זו יתרונה בבשורה החינוכית הנושאת בחובה, והשלכותיה הדתיות תקפות בכל הדורות.

רוב הפרשנים אינם יכולים להשלים עם הדעה שאבות האומה חטאו, ומכאן הנסיונות לסנגר על יעקב. ההתלבטות העולה מתוך מגוון הדעות, מקורה בחשש לייחס חטאים לאבות האומה, הן מבחינה חינוכית והן מתוך ההנחה שיש לדון את אישי המקרא בהתאם לרמתם, דבר שאין ביכולתנו לעשות. לפיכך אנו מוצאים דעות המסנגרות על יעקב כליל או, למצער, מציגות את דבריו באופן שלא יהיה בהם שקר מבחינה פורמלית.

שאלה המתבקשת ואף מתחייבת מעיון זה היא, כיצד להציג בפני הלומדים (הבוגרים) את הנושא. האם נציג את יעקב כחוטא, האם נכסה על חטאו, או אולי נביא בפני הלומדים מגוון דעות וכל אחד יאמץ לעצמו את הנראה בעיניו. שאלה אחרת היא, האם יש לצרף בדעה מסוימת ולכוון לקראת הכרעה. לא באנו להכניס את עצמנו בין הרים גבוהים, אבל פטור בלא כלום אי אפשר.

ראש לכל הוא, שכל גישה חייבת להתייחס אל אבות האומה בכבוד, בהערכה וביראת הרוממות. הנחה אחרת, נראית לענ"ד, שאם חכמי ישראל הביעו את דעותיהם בנידון, הם היו מעוניינים

לפרסמן, ולפיכך אין להסתיר דעות. מסיבה זו, נראה לענ"ד, שאין מקום לכוון לקראת הכרעה, הן מחמת הצניעות והן כיוון שלכל דעה סיבה ונימוק, לכל דעה יתרונותיה בצדה.

כיוון שרש"י, פרשנדתא, ממנו אנו חיים, יש להתחיל בפירושו, למרות הקושי הטמון בו. יש להתייחס לפירוש רש"י על-פי גישתו של מ. ברויאר, המסביר שגם כאשר אדם משנה דבריו בגלל ערכי מוסר או בגלל צורך אחר, ישתדל שלא להוציא מפיו דבר שקר של ממש, ושלפחות מבחינה פורמלית יתפרשו דבריו כאמת, כפי שאכן עשה רש"י בפירושו.

אין להתעלם מגישת חז"ל המטעימה, שיעקב נענש במידה כנגד מידה, כאשר כל פרקי יעקב מלמדים זאת, והיא גישה המשתלבת יפה בסיפורים אודות יעקב ובניו. יתר על כן, לגישה זו יתרון חינוכי רב, המצביע על כך, שכל אדם עלול להיכשל בחטא, אבל מבחנו העיקרי של האדם הוא, מהי תגובתו לאחר מעשה החטא.

יש מקום להדגיש את חלקה של רבקה, ולהצביע על כך, שרבקה ידעה בנבואה שהברכות מגיעות ליעקב, כפי שמלמדנו הרמב"ן, והיא נאלצה ללכת בדרך שהלכה מחוסר ברירה, כיוון שלא היה באפשרותה להעמיד את יצחק על טעותו. יש גם להציג את יעקב כפי שהוא מוצג בדברי חז"ל, שעשה מעשהו בחוסר רצון מופגן, אנוס וכפוף ובוכה, וכפי שעולה מפירושו של בעל "הכתב והקבלה". כל הניגש לנושא ביראת הכבוד הראויה ובדחילו ורחימו, יזכה לסייעתא דשמעיא, בחינת "הבא ליטהר מסייעין אותו"[35].

הערות ומראי מקומות

1. בראשית רבה ס"ה, י"ח
2. חז"ל מוצאים בתיבה "אנכי" רמז לעשרת הדברות הפותחות ב"אנכי ה' אלוקיך". פירוש מהרז"ו מאת הרב זאב וולף איינהארן על בראשית רבה.
3. הרמב"ם בהלכות דעות ב', ו', כותב: "אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופתוי, ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב, אלא תוכו כברו". וכן מצינו: "שלושה הקב"ה שונאם: המדבר אחד בפה ואחד בלב" (פסחים קי"ג, ע"ב).
4. בפירושו של ראב"ע לבראשית כ"ז, יג ולשמות (הארוך) ל"ב, א.
5. מ' ברויאר, במאמרו "על האמת בחינוך", **המעין, ח'**, תשכ"ח, עמ' 6, כותב:"גם באותם מקרים שאדם 'משנה דבריו' תוך דביקות בערכי מוסר, כגון השלום והצניעות, עליו להתרחק מן האמת הפורמלית רק מרחק קטן עד כמה שאפשר ולא יותר. הרצון להימנע מפגיעה באותם ערכי מוסר, אל יביא את האדם שיוציא מפיו דבר שקר של ממש... גם כאשר סוטה אדם מן האמת מבחינת תוכן דבריו ומשמעותם בתודעת השומע, ישתדל שמבחינת ניסוחם הפורמלי יוכלו עדיין להתפרש כאמת. כך יש להבין את פירוש רש"י על דברי יעקב אל יצחק 'אנכי עשו בכורך, אנכי המביא לך ועשו בכורך' ".
6. מאת ר' שמואל ב"ר ניסים מסנות.
7. בראשית רבה ס"ה, ט"ו.
8. הרמב"ן בפירושו ל-כ"ז, ד מבאר שכאשר רבקה הייתה בהריון והלכה לדרוש את ה', נאמר לה "ורב יעבד צעיר" (כ"ה, כ"ג). לפי זה רבקה פעלה מתוך ידיעה שרצון ה' הוא שיעקב יקבל את הברכות, אלא שיצחק לא ידע על כך, והיא לא רצתה לגלות לו דבר שה' הסתיר ממנו.
9. תורת המקרא, דרשות על פרשת השבוע, **תולדות, ב'**, ירושלים, תשנ"ו.

10. משנה זבחים י"ד, ד'
11. תוס' במות ז' ע"א.
12. הרב אליהו דסלר, **מכתב מאליהו**, ירושלים, תשנ"ז, ח"א, עמ' 94-96.
13. במאמרו הנ"ל, עמ' 13-14.
14. בספרו **טל חרמון**, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 59-60.
15. **חמדת ימים על התורה**, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 50.
16. שבת נ"ה, ע"א.
17. פסיקתא רבתי כ"ד.
18. סוטה מ"ב, ע"א
19. יבמות ס"ג, ע"א.
20. פסחים קי"ג, ע"א.
21. **תנחומא**, מהדורת בובר, ויצא, י"א.
22. "סגנון המלה המנחה בספורי התורה", בתוך **דרכו של מקרא**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"ד, עמ' 291.
23. **עיונים בספר בראשית**, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 186.
24. **בראשית רבה** ס"ז, ד'
25. **שם**, עמ' 186.
26. **פירושים על התורה**, מאת רבנו יהודה בן מהר"ם חלאווה, פרשן ספרדי בן המאה-14.
27. ראה הערה 24.
28. מהדורת בובר, תולדות, כ"ד.
29. מאת רבנו מנחם ב"ר שלמה. בן המאה ה-12.
30. **הגות בפרשיות התורה**, בני ברק, תשמ"א.
31. "משמעותם הדתית של הפשטות המתחדשים", **המקרא ואנחנו**, בר אילן, תשל"ט,עמ' 149-150.
32. הרב דסלר, **שם**, כרך ג', עמ' 156.
33. בפירושו לבראשית ד', ז "ואתה תמשל בו", כותב הרמב"ן: "הורהו על התשובה שהיא נתונה בידו לשוב בכל עת שירצה ויסלח לו". אין האדם נבחן בהתאם לשאלה אם חטא, אלא מהי תגובתו לאחר מעשה החטא.
34. בספרו **נעם אלימלך**, לבוב, עמ' י"ג, ד"ה "או יאמר".
35. שבת ק"ד, ע"א.

ירמיהו מלחי

מובאות מפירושי רש"י
למסכת ברכות בספרי הראשונים

מבוא

פירוש רש"י לתלמוד, אחת מן היצירות הגדולות והחשובות ביותר שבאוצרות הרוח היהודיים (ואולי הגדולה מכולן), טרם זכה למהדורה מעשית-ביקורתית של ממש, אף לא למסכת אחת. הצורך במהדורה כזאת הוא חשוב וחיוני ביותר עקב השינויים וחילופי הנוסחאות הרבים שחלו בפירוש מאז חיבורו לפני המצאת הדפוס וגם לאחר מכן[1]. שינויים אלו הם כה מרובים, עד שלצערנו אין בידינו היום תמונה נאמנה של החיבור, כפי שיצא מתחת ידיו של המורה הגדול, רבנו שלמה יצחקי.

חכמים וחוקרים עמדו כבר פעמים רבות על הצורך והנחיצות שבהכנת מהדורה כזאת. היטיב לבטא זאת ד' רפל, וכך הוא כותב: "גם מפעלו הגדול של רש"י, הפירוש לגמרא עוד לא יצא במהדורה מבוררת. המעיין ב'דקדוקי סופרים' על הש"ס מאת רנ"נ רבינוביץ יכול לעמוד על המספר הגדול של שיבושים שבפירוש רש"י לגמרא. בכל זאת לא יצא עד היום נוסח מבוקר ומבורר של פירוש רש"י על איזו שהיא מסכת..."[2].

כותב שורות אלה עסק שנים רבות בהכנת מהדורה מדעית-ביקורתית של פירוש רש"י למסכת ברכות, ועתה היא בהכנה לדפוס. המקורות, שניתן למצוא בהם ראיות לנוסח הפירוש, הם הדפוסים הראשונים, כתבי היד וספרי הלקט (כמו "עין יעקב" ועוד), אך דומה, שהמקור החשוב ביותר הוא מובאות מפירושי רש"י בספרי הראשונים.

במאמר זה מבקש אני להביא בפני הלומדים כמה דוגמאות מן הסוג הזה.

המובאות מפירושי רש"י בספרי הראשונים הן מגוונות: יש שהן באות בשמו המפורש של רש"י (רש"י, ר"ש, רבנו שלמה, רבנו שלמה צרפתי וכדומה) או בכינוי (כגון: "המורה") או אף בסתם בציון "פירוש" לפניו, או אף בלעדיו.

דברי רש"י הובאו כדי לפרש את דברי הגמרא (פירוש שנראה למביא – כפירוש הנכון) או כדי להעיר עליו או להקשות עליו ואף לחלוק עליו, או שהובאו כניגוד או כאלטרנטיבה לפירוש אחר של המחבר עצמו או של מי שקדם לו.

ערך רב נודע למובאות כאלה. מתוכן יכולים אנו ללמוד על נוסח פירוש רש"י סמוך לזמן חיבורו, וקודם שנגעו בו ידיים של מגיהים ו"מתקנים". מדבריהם של אותם ראשונים יכולים

תארנים: *תפילה קצרה, תפילת הביננו, אין הבור מתמלא מחוליתו, כרתי ופלתי, ברכות קריאת שמע, אמן יתומה, ותיקין.*

אנו ללמוד מה היה נוסח הפירוש שהיה לפניהם. באופן כללי ניתן לומר, כי ההשוואה בין דברי רש"י הכתובים לפנינו ובין הדברים המובאים בשמו בספרי הראשונים – מלמדת, כי במקרים רבים פירושי רש"י היו לפניהם בנוסח קצר יותר, ובמקרים רבים נוספו עליהם תוספות. באופן מיוחד אמורים הדברים ביחס לתוספות שבסופי הפסקאות, או לתוספות, שיש בהן משא ומתן, קושיות ותירוצים, אם הם נוגעים למקומות אחרים.

ונקוט כלל זה בידך: כל היגד, שיש בו אלמנטים, שהם מעבר לצורך הפרשני הנחוץ להבנת העניין בסוגיה, ועל אחת כמה וכמה – אם יש קושיות ותירוצים הנוגעים למקומות אחרים – יש לבדוק היטב את נוסחו, האם לא נוספו בו דברים על גרעין הפירוש המקורי.

כמו כן מתברר, שכמה דיבורים שלמים, המצויים בנוסח הדפוסים שלנו – נוספו, כנראה, בגוף הפירוש (ואולי נכתבו על-גבי הגיליון, ובמשך הזמן נכנסו לתוך הפירוש) במקום שהיה נראה למוסיפים, שיש צורך למלא "חלל" שהיה, לדעתם, בפירוש. על תופעה זו תעיד העובדה, שדרכם של כמה ראשונים להעתיק, בסוגיות מסוימות, את דברי רש"י דיבור אחר דיבור, ואלה מתאימים, פחות או יותר, לדברים בדפוסים שלנו. אמירה אחת או יותר מתוך הרצף – לא הועתקו (כשהאמירות שלפניהם ושלאחריהם הועתקו). במקרים כאלה סביר להניח, שהאמירה או הדיבורים שלא הועתקו – לא היו לפני אותם ראשונים במקור שממנו העתיקו. יש גם תופעות הפוכות: הנוסח, שהיה לפני הראשונים, היה ארוך יותר מן הנוסח שבידינו, או שהיו בו דיבורים, שבנוסח שלנו אינם מצויים.

עלינו לזכור, כי מנהגם של הראשונים בהבאת דברי רש"י אינו אחיד:

יש מהם, המביאים את רש"י לפרקים ובדרך עראי, ויש המשתמשים בפירושו בתדירות ובדרך קבע. יש מהם הרגילים לצטט את פירושו, אם בקיצור לשון ואם בהרחבת לשון, בנוסח קרוב לנוסח המקור או רחוק ממנו.

גם ההקדמה: "פירוש רש"י" או "פירש רבנו שלמה" וכדומה לפני הבאת הפירוש – אינה ערובה לכך שהחכם, המביא את הפירוש, מצטט מילולית. בהרבה מקרים, גם אחרי הקדמה כזאת, אותו חכם נוהג למסור את תוכן הפירוש בלשונו הוא, ויש מקרים, שאין אחידות גם אצל אותו חכם עצמו: לפעמים הוא מצטט את פירוש רש"י בלשונו ממש, ולפעמים הוא מוסר את תוכן הפירוש.

לכן אם רוצים אנו להסיק מסקנות מחייבות באשר למצב נוסח פירוש רש"י מתוך המובאות שבספרי הראשונים, עלינו להיות בטוחים במידה מתקבלת על הדעת, שאותה מובאה שאנו עוסקים בה, היא ציטוט מדויק מדברי רש"י, ולא פרפראזה. כמו כן גם בפיסקה, שאנו בטוחים בה שהיא ציטוט ממש, עלינו לדעת בבירור, עד היכן הוא הציטוט, ומהיכן מתחילים דברי החכם המביא[3].

פרק א' –
פירושי רש"י, המובאים בתוספות שלנו וב"תוספות ר' יהודה שירליאון"

ככל שקיימת קרבת זמן ומקום של מחבר הספר, שבו נכללו מובאות של פירוש רש"י, לזמנו ולמקומו של רש"י – כן גדולה התועלת, שאנו יכולים להפיק מן הנוסחאות שבו. יש להניח, שמובאות של פירוש רש"י, הנמצאות בספר, שנתחבר סמוך לזמנו, עדיין נשתמרו בצורה קרובה לצורתו המקורית. לעומת זאת, פירושים, שהובאו בספר מאוחר, אולי הובאו בשינויים, שכבר היו בהם. לכן יש חשיבות מיוחדת לדברי רש"י, שהובאו על-ידי בעלי התוספות בצרפת ובאשכנז, שהרי יש להניח, שהם קרובים לנוסח המקורי יותר מאשר פירושי רש"י שהגיעו לספרד, למשל.

משום כך יש להשוות בדקדקנות את דברי רש"י שבנוסח הדפוסים שלנו לדבריו, המובאים בתוספות שלנו וב"תוספות ר' יהודה שירליאון"[4] (שתוספותיו היוו בסיס לתוספות שלנו)[5].

ר' יהודה שירליאון מתייחס במישרין למשפחתו של רש"י: זקנו, ר' יהודה ב"ר יום טוב, היה נכד הריב"ן, חתנו של רש"י, והוא עצמו היה תלמידו של ר"י הזקן, בן אחותו של רבנו תם[6]. אמנם ר' יהודה שירליאון בתוספותיו וכן עורך התוספות שלנו אינם מביאים את פירושי רש"י באופן קבוע על הסדר, אלא רק במקומות, שיש להם להעיר על פירושיו. מכל מקום, להבאות הללו יש ערך רב ביותר בקביעת הנוסח המקורי של פירושי רש"י ובשחזורו. למרות כל האמור לעיל על הערך הרב, שיש למובאות של דברי רש"י בתוספות או בתוספותיו של ר' יהודה שירליאון – עדיין שומה עלינו לנהוג במידת הזהירות: גם אם נמצא בדבריהם מובאה מדברי רש"י, שהיא שונה מנוסח דברי רש"י, כפי שאלה כתובים לפנינו, אל נמהר לחרוץ משפט על נכונותו או אי נכונותו של הנוסח, כל עוד אין ודאות מוחלטת, שלפנינו ציטוט מלשונו של רש"י ממש. במקרה כזה יש לחפש עדות נוספת בכתבי היד, בדפוסים הראשונים או אף בדברי ראשונים אחרים – כדי לסייע במציאת הנוסח שבמובאה. רק אם יימצא סיוע כזה, אז ניתן יהיה להגיע למסקנות מחייבות על נכונותו או אי נכונותו של הנוסח. במקרה כזה – כמו במקרים רבים אחרים – יפה כוחו של הכלל: "על-פי שני עדים... יקום דבר" (דב' י"ט, טו).

מן ההשוואה שערכנו – עולה בבירור, כי נוסח הרוב המכריע של דברי רש"י, שהובאו (או שצוטטו) בתוספות או ב"תוספות ר' יהודה שירליאון", מתאים לנוסח שבדפוסים שלנו, ויתר על כן, מתאים גם לנוסח שבדפוסי שונצינו וונציה. מעובדה זו ניתן ללמוד, כי נוסח הדפוסים שלנו (המבוסס בעיקרו על נוסח דפוסי שוניצינו וונציה) הוא בעיקרו נוסח צרפתי-אשכנזי, כלומר משתקף בו נוסח דברי רש"י, כפי שהיה ידוע בישיבותיהם של בעלי התוספות בצרפת ובגרמניה.

למרות זאת, בכמה מקומות הובאו דברי רש"י בתוספות או ב"תוספות ר' יהודה שירליאון" – בנוסח, שיש בו שינויים, ולפעמים שינויים ניכרים – ביחס לנוסח, שכתובים בו דברי רש"י בדפוסים שלנו.

עובדה זו יוצרת קושי חמור: אם רואים אנו, שלפני בעלי התוספות בתקופה כה סמוכה לחיבורו של הפירוש, היו ידועים דברי רש"י בנוסח מסוים, כיצד אפשרי הדבר, שבנוסח הדפוסים

נמצאים דברי רש"י בנוסח אחר, ולפעמים הדברים כמעט הפוכים? האם הנוסח הנכון הוא זה המצוטט בתוספות, ואילו הנוסח הנמצא בדפוסים הגיע אלינו משובש, לאחר שהוכנסו בו שינויים ששינוהו ממתכונתו המקורית או שמא להיפך: הנוסח שבדפוסים משקף את הנוסח המקורי, ואילו הנוסח שצוטט בתוספות הוא הנוסח שנשתנה?

שאלה זו היא מן הקשות ביותר בתחום חקר הנוסחאות של רש"י, וספק רב, אם ניתן לתת תשובה מלאה עליה.

התשובות, שאנו יכולים לתת על כך, הן תשובות חלקיות ומורכבות, מפני שהתהליכים שעברו על נוסח פירוש רש"י הם תהליכים מורכבים:

ישנם פירושים, שרש"י כתב בתחילה ואחר כך שינה אותם וחזר בו מן הפירושים הקודמים[7]. אפשר רק לשער, כי חלק מן ה"פירושים הישנים" כבר הופצו בחוגי הלומדים והועתקו כפירושים של רש"י, אף-על-פי שבזמן מאוחר רש"י עצמו חזר בו ושינה אותם. יש פירושים לעניין המופיע בשתי מסכתות: באחת – פירש רש"י פירוש, שקיבל מרבו שממנו למד מסכת זו, ובאחרת – פירש פירוש שקיבל מרבו האחר, שממנו למד את המסכת האחרת[8]. אין לשלול, כמובן, את האפשרות (שמבחינה מתודית נראית האפשרות ה"קלה" ביותר), שפירושים והערות של תלמידיו או של חכמים אחרים, שנכתבו תחילה על-גבי גיליון, חדרו במשך השנים לגוף הפירוש, וכעבור זמן הפכו לחלק בלתי נפרד ממנו.

נציג כמה מקרים בולטים של דברי רש"י, שצוטטו בתוספות בנוסח שונה מן הנוסח שבו הם כתובים בדפוסים שלנו.

ברכות דף ג' ע"א

בגמרא: אמר ר' יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך וכו' ואמר לי היה לך להתפלל תפילה קצרה וכו'

רש"י ד"ה תפילה קצרה (לפי נוסח הדפוסים): [הביננו] ולקמן מפרש לה בפרק תפילת השחר (ברכות, כ"ט ע"א).

המילה "הביננו" כתובה בסוגריים מרובעים, כלומר היא נוספה כהגהה. מילה זו נוספה בפירוש רש"י על-פי הגהת ר' שלמה לוריא[9], ומכאן למדים, שבנוסח המקורי של הדפוסים שלנו היא לא הייתה. ואכן מילת "הביננו" אינה מצויה במקורות הבאים: פירוש רש"י בדפוסי שונצינו וונציה, כתה"י וברש"י – ריי"ף. דברי רש"י "ולקמן מפרש לה בפ' תפילת השחר" אינם מוסבים בהכרח לתפילת "הביננו", מאחר שלקמן בפרק תפילת השחר (דף כ"ט ע"א) מבדילה הגמרא בין תפילת "הביננו" שהיא "מעין י"ח" (לדעת שמואל) לבין "תפילה קצרה", הנאמרת במקום סכנה ופותחת ב"הושע ה'" (או בנוסחאות אחרות כנאמר שם). אך מדברי תוספות כאן (ד"ה היה לך) – ברור, שבנוסח רש"י שהיה לפניהם היה כתוב, שתפילה קצרה היא תפילת "הביננו". שהרי כך כתבו: לכאורה, משמע, שאין זה "הביננו" וכו'. אם כן לפי הקונטרס שפירש בכאן, דהיינו "הביננו" – קשה וכו'.

לפנינו עדותם של בעלי התוספות שברש"י, שלפניהם היה כתוב "הביננו", ודבר זה אינו

מתאים לשאר הנוסחים בפירוש רש"י. ואולי התכוונו תוספות לפירוש רש"י במסכת יומא, ששם אמנם פירש כך.

וכך נאמר במסכת יומא (דף פ"ז ע"ב)

בגמרא: ... בנעילה מתפלל שבע ומתודה. ערבית – מתפלל שבע מעין שמונה עשרה.

רש"י שם ד"ה שבע מעין שמונה עשרה: ג' ראשונות וכו' ואומר "הביננו" באמצע וכו', והיא תפילה קצרה, שתיקנו לעוברי דרכים.

ברכות דף ג' ע"ב.

בגמרא: דאמר רב אחא בר ביזנא וכו' אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי, ואין הבור מתמלא מחולייתו.

רש"י לפי נוסח חדפוסים	**דברי רש"י המובאים בתוספות ד"ה ואין הבור**
ד"ה אין הבור מתמלא מחולייתו	פירש רש"י
העוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו	אם יחפור ויחזיר בו עפרו,
אין מתמלא בכך.	לא יהא מלא.
אף כאן אם אין אתה מכין	
לעניים שבנו מזונות ממקום אחר,	
אין אנו יכולים לפרנס משל עצמנו.	

והנה אלו שני פירושים שונים וכמעט הפוכים:

בנוסח שלפנינו מדובר על אדם, שרוצה למלא בור על-ידי עפר, שהוא כורה מתחתית הבור, ואילו בפירוש רש"י המובא בתוספות – מדובר על אדם, שרוצה למלא בור מן העפר שכבר הוציא, וכעת הוא מונח על שפת הבור.

היותם של אלה שני פירושים נפרדים – עולה בבירור מדברי התוספות במסכת סנהדרין (דף ט"ז ע"א ד"ה אין הבור), שהציגו את שני הפירושים כמנוגדים זה לזה. וזה לשונם: "פירש הקונטרס: כגון אם עקר חוליא מבור עמוק וחזר והשליכו לתוכו, אין הבור מתמלא ממנה וכו'. וי"מ, דקרקע, שרגילין להניח על שפת הבור, קורין חוליא וכו', וקאמר אין הבור מתמלא מאותה חוליא".

מכאן, שהפירוש, שתוספות בברכות כתבו בשם רש"י, הוא הפירוש, שהביאו בסנהדרין בשם "יש מפרשים", ואילו רש"י עצמו פירש כפי שפירש במסכת סנהדרין.

על קושי זה העיר כבר מהרש"ל[10] וכתב:

"ברש"י שלנו לא מצאנוה כהאי לישנא (כלומר כפי שהביאו התוספות), אלא: עוקר חוליא מבור וכו', ואותו פי' הביאו התוספות עצמן בסנהדרין בשם רש"י והקשו עליו וכו'. ומ"מ מה שמקשין הכא שייך אף על פירוש רש"י שבכאן" וכו'[11].

לעומת זאת, הראשונים ציטטו את פירוש רש"י, כפי שהוא כתוב לפנינו, ולא כפי שצוטט בתוספות. כך כתב ר' יהודה שירליאון בתוספותיו[12], וכך כתבו גם הרא"ש[13] והרשב"א[14]. כולם הביאו את הפירוש כפי שהוא כתוב לפנינו.

ברכות דף ג' ע"ב ודף ד' ע"א.

בגמרא: אמר רב יוסף מאי קרא (דכתיב) ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ואביתר, ושר צבא למלך – יואב (דהי"א כ"ז, לד) וכו'. בניהו בן יהוידע – זה סנהדרין, ואביתר – אלו אורים ותומים. וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי וכו' (שמ"ב כ', כג) ושר צבא למלך – יואב (דהי"א כ"ז, לד).

רש"י שם לפי נוסח הדפוסים שלנו:

ד"ה ה"ג מאי קרא ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ושר צבא למלך יואב? אחיתופל – זה יועץ.

ד"ה בניהו בן יהוידע, שהיה אב בית דין.

ד"ה וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי-ראשון וקודם להם, שבתחילה נוטלים רשות, ואחר-כך שואלים אם יצליחו.

ד"ה ואביתר – אלו אורים ותומים, שכל ימי דוד היה נשאל באביתר עד מלחמת אבשלום וכו', ונסתלק אז מן הכהונה.

והנה התוספות הביאו את דברי רש"י בנוסח שונה לגמרי:

תוספות ד"ה בניהו זה סנהדרין.

מסברא אומר כן: אביתר – אלו אורים ותומים. וכן הוא אומר: ובניהו בן יהוידע – על הכרתי ועל הפלתי, כלומר היה קודם להם. אם כן, אורים ותומים היו אחרי בניהו. אם כן אביתר, שהוזכר אחר בניהו, היינו אורים ותומים. כן פירש רש"י. ותימה לפירושו וכו'.

מדברי התוספות, שהביאו את פירוש רש"י, נראה, שנוסחתו בגמרא הייתה שונה מן הנוסחה שלפנינו.

נוסחת הגמרא לפי רש"י שבדפוסים	**נוסחת הגמרא לפי רש"י המובא בתוספות**
בניהו בן יהוידע – זה סנהדרין.	בניהו בן יהוידע – זה סנהדרין.
וכן הוא אומר: ובניהו בן יהוידע	ואביתר – אלו אורים ותומים.
על הכרתי ועל הפלתי.	וכן הוא אומר: ובניהו בן יהוידע
ואביתר – אלו אורים ותומים.	על הכרתי ועל הפלתי.

ההבדל בין שני הנוסחים הוא, שלפי נוסח רש"י המובא בתוספות, היותו של בניהו בן יהוידע סנהדרין – ידועה מן הסברה, והפסוק רק מלמדנו, כי "אביתר – אלו אורים ותומים" (והראיה היא מן הפסוק בשמואל, שבו נאמר, שבניהו היה "על הכרתי ועל הפלתי", כלומר קודם להם. מכאן, שאביתר, שהוזכר בפסוק בדברי הימים, הוא הממונה על האורים והתומים, שהם כרתי ופלתי). לעומת זאת, לפי הנוסח ברש"י שלפנינו – הפסוק מלמדנו, שבניהו היה אב בית דין (שהרי אם היה ממונה "על הכרתי ועל הפלתי," הרי היה גדול מהם, כלומר היה אב בית דין), ואילו עמידת אביתר בראש הכרתי והפלתי – אינה צריכה ראיה.

כל קושייתם של התוספות על פירושו של רש"י היא רק לפי הנוסח שהיה בידם, אך לפי הנוסח שלפנינו אין מקום לקושייתם על רש"י.[15]

ואף כאן – הפירוש, שהביאו תוספות בשם רש"י, הוא פירוש רש"י, הכתוב לפנינו במסכת סנהדרין (דף ט"ז ע"ב).

וזו לשון רש"י בסנהדרין:

ד"ה בניהו בן יהוידע – זה סנהדרין, שהיה מופלא שבבית דין.

ד"ה ואביתר – אלו אורים ותומים, וכן הוא אומר: ובניהו בן יהוידע – על הכרתי ועל הפלתי. הוא למעלה מהם וקודם להם, ומדסמך בקרא קמא אביתר בתר בניהו, שמע מינה אביתר, היינו כרתי ופלתי וכו'.

ואכן, פירוש זה מתאים לפירוש רש"י שהובא בתוספות, אך לא לפירוש הכתוב לפנינו.[16]

ברכות דף ו' ע"א.

בגמרא... דכתיב וראו כל עמי הארץ, כי שם ה' נקרא עליך, ויראו ממך (דב' כ"ח, י). ותניא: ר' אליעזר הגדול אומר: אלו תפילין שבראש.

בדפוסים שלנו אין בפירוש רש"י – פירוש למאמר זה.

אך בתוספות בדפוסי שונצינו וונציה הזכירו פירוש של רש"י – וז"ל התוספות (ד"ה לאו תפילין): פירש רש"י משום שם של שדי שכתוב בהן, והיינו רצועות וכו'.

בתוספות שבדפוסים שלנו ד"ה אלו תפילין שבראש – נשמטו המילים "פירש רש"י", והנוסח הוא כך: לפי שיש בהן רוב שם של שדי, שהשי"ן – כתובה בקמט שבבתים, והדל"ת – ברצועות וכו'.

והב"ח[17] תיקן את הנוסח בתוספות (כנראה, על-פי דפוסי שונצינו וונציה), וכך נוסחתו בתוספות:

פירש"י (במנחות ל"ה) לפי שיש בהן וכו'.

ואמנם במנחות (ל"ה ע"ב ד"ה שם ה' נקרא) לשון רש"י קרובה לפירושו זה, שכן כתב שם: ד"ה תפילין של ראש – שכתוב בו רוב השם: שי"ן ודל"ת.

אך לענייננו חשובה העובדה, כי לפני התוספות כאן היה פירוש של רש"י לביטוי "אלו תפילין שבראש". פירושו זה של רש"י נשמט מן הדפוסים שלנו ושרד רק בדפוסי שונצינו וונציה.

ויש לכך עדות גם מדברי הראשונים.

ב"תוספות הרא"ש" כאן[18] כתוב בפירוש: ותניא ר' אליעזר וכו' – פירש"י, שרוב אותיות שדי כתובות בו" וכו'.

ואילו ב"תוספות ר' יהודה שירליאון"[19] כתוב כך:

פירש[20], שברצועותיו רוב אותיות שדי כתובות בו: השי"ן – בקומט העור, והדל"ת – בקשר.

והוא מעין הפירוש, המובא ב"תוספות הרא"ש" בשם רש"י.

ברכות דף ו' ע"ב

בגמרא: אמר רב הונא כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע וכו'.

נוסח דברי רש"י שבדפוסים שלנו (גם בדפוסי שונצינו וונציה) שונה לגמרי מן הנוסח

בתוספות (ועוד ראשונים) בשם רש"י.

נוסח רש"י בדפוסים

ד"ה אחורי בית הכנסת
כל פתחי בתי הכנסת היו במזרח וכו'
פניהם – למערב, ואחוריהם – למזרח
והמתפלל אחורי בית הכנסת
ואינו מחזיר פניו לבית הכנסת –
נראה ככופר וכו'

רש"י המובא בתוספות

ד"ה אחורי בית הכנסת פירש רש"י
כל פתחי בתי הכנסת היו למזרח,
ואחוריהם – למערב.
וזה המתפלל אחורי בית הכנסת
ואינו מחזיר פניו לבית הכנסת –
נראה ככופר וכו'

נוסח התוספות ("ואחוריהם למערב") נמצא גם בכתבי-היד, וכך הנוסח גם ב"עין יעקב" דפוס ראשון[21]: כל פתחי בתי כנסיות היו במזרח וכו' ואחוריהם – למערב. וכך גם ברש"י שעל הרי"ף: כל פתחי בית כנסיות שלהן היה במזרח וכו', ואחוריהן היה למערב.
ונוסח זה ברש"י הובא גם בכמה ראשונים.

תוספות ר' יהודה שירליאון[22]:

פירש"י, שכל בתי הכנסיות שלהם – פתחיהם – למזרח וכו', ואחוריהם – למערב.

"תוספות הרא"ש"[23]: שכל בתי כנסיות שלהן היו פתוחות למזרח וכו' ואחוריהם – למערב.

הפירוש, הכתוב בדפוסים שלנו וכן בדפוסי שונצינו וונציה, הוא הפוך מן הפירוש של רש"י, כפי שהובא בתוספות ובראשונים וכפי שהוא מצוי בכתבי היד. כל קושייתם של התוספות על רש"י – יש לה מקום אך ורק לפי נוסח הפירוש שבידם, משום שלפי נוסח זה המתפלל אחורי בית הכנסת עומד מאחורי הקיר המערבי (כך כתבו התוספות עצמם). קושיה זו – אין לה מקום לפי נוסח הפירוש שבדפוסים, מאחר שלפי נוסח זה האיש עומד מאחורי הקיר המזרחי, שהוא אחורי בית הכנסת. מאחר שלנוסח הדפוסים – אין סיוע מן הראשונים או מכל מקור אחר, אולי יש לשער, שהנוסח בפירוש רש"י "תוקן" על-מנת ליישב את קושיית התוספות. ועדיין צריך עיון.[24]

ברכות דף י"א ע"א

במשנה: בשחר מברך וכו' ובערב מברך שתים – לפניה, ושתים – לאחריה אחת – ארוכה, ואחת – קצרה.

רש"י בנוסח הדפוסים: אחת ארוכה ואחת קצרה: אשתים לאחריה – דערבית קאי (נ"א ארוכה – אמת ואמונה, **קצרה** – השכיבנו).

הכתוב בסוגריים הוא באמת "נוסח אחר" בפירוש רש"י, אף שאין ביניהם שינוי משמעות. בדפוסי שונצינו וונציה נמצא רק הנוסח הראשון ("אשתים לאחריה דערבית – קאי"), וכן הנוסח בכתבי היד. לעומת זאת, לפני הראשונים הייתה רק הנוסחה האחרת (או הנוסחה שצירפה את שתיהן יחד).

תוספות (ד"ה אחת ארוכה):
פירש רש"י: ארוכה – אמת ואמונה, קצרה – השכיבנו.
תוספות ר' יהודה שירליאון[25]
פירש"י אשתים דלאחריה דערבית – קאי: אמת ואמונה – ארוכה, והשכיבנו – קצרה (והיא צירוף של שתי הנוסחאות).
תוספות הרא"ש[26]
פי' רש"י: אמת ואמונה – ארוכה, והשכיבנו – קצרה.
אור זרוע[27]
פירש"י זצ"ל: ארוכה – אמת ואמונה, קצרה – השכיבנו.
שבלי הלקט[28]
...שלא כפירוש רבנו שלמה, שפירש: אחת ארוכה – אמת ואמונה, ואחת קצרה – השכיבנו.
ספר הנר[29]
פי' ארוכה – אמת ואמונה, קצרה – השכיבנו.
אם כן, שתי נוסחאות ברש"י זה לפנינו, וכנראה, שתיהן מזמן קדום.

נציג להלן דוגמה של פירוש רש"י, שהיה לפני התוספות בנוסח שונה מן הנוסח שלפנינו, והתוספות דייקו דין חדש מן הנוסח שהיה לפניהם.

ברכות דף כ"ה ע"ב
בגמרא: ת"ר גרף של רעי ועביט של מי רגלים – אסור לקרות ק"ש כנגדן וכו'.
נוסח רש"י בדפוסים: ד"ה גרף ועביט – שניהם כלי חרס הם, אלא של רעי – קרוי גרף, ושל מי רגלים – קרוי עביט.
אך בתוספות שם ד"ה של רעי:
פי' רש"י של חרס בלוע. משמע לפירושו: אבל כלי, דלא בלע כגון זכוכית, אפשר דשרי.
נראה בבירור, שלפני התוספות הייתה בפירוש רש"י מילת "בלוע", ועל כך בנו את חידושם, שלפיו כלי שאינו בולע – מותר לקרות כנגדו, אך בנוסח הדפוסים מסתפק רש"י בכך שמסביר, ששניהם: גרף ועביט – כלי חרס הם.

נסיים בדוגמה, שיש בה עניין מיוחד:
לפעמים אנו מוצאים בפירוש רש"י דיבור "ארוך", דהיינו לצד פירוש העניין או המילה יש גם קושיה ותירוץ ממקום אחר. אם משווים לנוסח הדפוסים את נוסח הדברים, כפי שהוא מופיע בתוספות או בראשונים אחרים, ניווכח לדעת, כי שם הוא קצר יותר, והקושיה והתירוץ אינם מצוינים בגוף פירושו של רש"י, אלא שנוספו עליו.

ברכות דף מ"ז ע"א.

בגמרא ת"ר: אין עונין לא אמן חטופה וכו' ולא אמן יתומה וכו'

רש"י (לפי נוסח הדפוסים) ד"ה יתומה: שלא שמע הברכה אלא שמע שעונין אמן. והא דאמרינן ב"החליל (סוכה נ"א:)"שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפין בסודרין, כשהגיע עת לענות אמן וכו'? הנהו מידע ידעי, שהם עונים אחר הברכה וכו', אלא שלא היו שומעין את הקול.

בתוספות שם ד"ה יתומה, הביאו קושיא זו בלא שהזכירו, שהיא קושייתו של רש"י: תימה, דהא אמרינן בסוכה באלכסנדריא וכו' וי"ל שהיו יודעים וכו' החזן עומד.

ב"תוספות ר' יהודה שירליאון"[30] הביא את הקושיה והתירוץ, ובסוף הקטע כתוב: רבנו שמואל (ובתוספות ר"י חסיד שב"ברכה משולשת": רשב"ם).

ב "אור זרוע"[31] נאמר פי' רבנו שלמה: יתומה, שלא שמע ברכה, אלא שמע שעונין אמן. לעומת זאת, את הקושיה מפרק החליל הביא בהמשך דבריו בפתיחה: הקשה רב ניסים גאון ז"ל.

ר' זכריה אגמתי ב"ספר הנר"[32] הביא גם הוא בשם "רשצז"ל" (=רבינו שלמה צרפתי ז"ל) את הפירוש לאמן יתומה בלי הקושיה והתירוץ.

מכל העדויות הללו ברור, שהקושיה והתירוץ מפרק החליל – אינם מובאים מפירושו של רש"י, אלא משל אחרים, והם נכנסו לתוך פירושו[33]. דבר זה מחייב בדיקה מדוקדקת לגבי אותם קטעים ברש"י, שיש בהם קושיות ותירוצים ממקומות אחרים: צריך לברר, אם חלקים אלה בפירוש הינם מקוריים או נוספו על רש"י ממקום אחר.

לסיכום, הצגנו כאן כמה דוגמאות לתופעה, שלפיה הובאו בכמה מקומות דברי רש"י בתוספות שלנו או ב"תוספות ר' יהודה שירליאון (או בספרים כמו "אור זרוע", שמחברו נמנה על בעלי התוספות) בנוסח, שיש בו שינויים, ולפעמים שינויים ניכרים לעומת נוסח דברי רש"י בדפוסים שלנו. למרות הכל, נוסח הרוב המכריע של דיבורי רש"י, שהובאו בתוספות או ב"תוספות ר' יהודה שירליאון" ובספרים הקרובים להם – מתאים לנוסח שבדפוסים. כל זה מאשש את קביעתנו, שבנוסח הדפוסים שלנו משתקף נוסח פירוש רש"י, כפי שהיה ידוע בישיבותיהם של בעלי התוספות בצרפת ובגרמניה.

פרק ב – פירושי רש"י, המובאים ב"פסקי הרי"ד" וב"אור זרוע"

כפי שנאמר לעיל, יש להעדיף מובאות של פירושי רש"י בספריהם של אותם ראשונים, הרגילים להשתמש בקביעות בפירושיו של רש"י, ולא זו בלבד, אלא דרכם להביא דיבורים רבים מפירושיו בזה אחר זה על סדר הסוגיה. שימוש בדברי חכמים, ההולכים בדרך זו ורגילים להביא את פירושי רש"י בדרך קבע וביחידות גדולות – יש בו מידה רבה של ודאות, שלפנינו העתקה וציטוט מדויקים, ולא מסירת הדברים בצורה חופשית – בלשונו של המביא.

הקדשנו תשומת לב מיוחדת לשני ספרים, שמחבריהם חיו בתקופה לא רחוקה מדי מתקופתו של רש"י, ואשר דרכם היא להביא את פירושי רש"י לסוגיות שלמות – דיבור אחרי דיבור. שני

הספרים הללו הם "פסקי הרי"ד" לר' ישעיהו דטראני הזקן (או: הראשון) ו"אור זרוע" לר' יצחק בן משה מווינה.

ר' ישעיהו דטראני, שהיה מגדולי חכמי איטליה בזמנו, חי ופעל במחציתה הראשונה של המאה ה-13. הספר "פסקי הרי"ד" נתחבר אפוא כ-150 שנה אחרי פירושו של רש"י. הספר הוא חיבור מקורי, שנשתלבו בו פירושים, חידושים ופסקי-הלכה. הוא מביא כלשונן את סוגיות הגמרא, הנוגעות להלכה ולמעשה, ומפרשן, ומתוך הסוגיה עצמה הוא מגיע לפסק הלכה[34]. את פירושי רש"י הוא מצטט בקביעות כלשונם ועל הסדר – כמעט בכל עניין ובכל פסקה. לעיתים נדירות הוא מקדים לפני הציטוט "פי' המורה"[35] (וזאת על-פי רוב, כשהוא רוצה לחלוק עליו ולהביא פירוש אחר). ברוב המקרים הוא מציין רק "פי'" או שכותב את הפירוש בסתם ללא ציון לפניו. כמעט תמיד הפירושים הסתמיים הללו הם פירושי רש"י (בנוסחאותיהם השונות) המועתקים מילה במילה.

ר' יצחק ב"ר משה מווינה, מחבר "אור זרוע", חי ופעל במדינות שונות במרכז אירופה מסוף המאה ה-12 עד אמצע המאה ה-13. ר' יצחק היה תלמידם של בעלי התוספות בזמנו, ורבותיו המובהקים היו ר' אליעזר בן יואל הלוי (ראבי"ה) ור' יהודה שירליאון. יש בידינו ידיעות, כי היה לו משא ומתן בהלכה גם עם ר' ישעיהו דטראני. אף "אור זרוע" נתחבר אפוא כ-150 שנה אחרי חיבור פירוש רש"י.

הספר "אור זרוע" הוא רב היקף וכולל כל מה שנתחבר לפניו בצרפת ובאשכנז – הן מבחינת כמות החומר העצומה האצורה בו והן מבחינת היקף העניינים הנדונים בו. הספר אינו מסודר לפי סדר הש"ס, אלא לפי נושאים, כגון הלכות קריאת שמע, הלכות נטילת ידים, הלכות תפילה וכו'. כל פרק מכיל סעיפים, ובכל סעיף מציע המחבר את סוגיית התלמוד הדנה בעניין, ומתוכה מוציא המחבר את פסק ההלכה. כשהוא מציע את סוגיית התלמוד, הוא מציע את פירוש רש"י, שעליו הוא נושא ונותן בדבריו. לפעמים הוא מעדיף פירושים אחרים על אלה של רש"י (ובייחוד את פירושי רבו, ר' יהודה שירליאון, אך לעיתים קרובות הוא מציע את פירושיו של רבנו חננאל).

דרכו בהבאת פירושי רש"י היא עקבית ורצופה, ואפילו יותר מזו של הרי"ד. הוא רגיל להעתיק את סוגיית הגמרא, ומיד לאחריה הוא מעתיק את פירושי רש"י דיבור אחר דיבור. לפעמים בסעיף אחד הוא מעתיק עמוד שלם (עמוד – לפי סידור הדפוסים) של הד"ה ברש"י לאותו עניין או לאותה סוגיה – לפי סדרם. העתקותיו הן לעיתים בציון פתיחה "פי' רש"י", ולעיתים – בלעדיה. בשל מנהגו זה יש לייחס חשיבות רבה למובאות של פירושי רש"י, הנמצאות בספר "אור זרוע", משום שניכר, שהוא העתיק את פירושי רש"י, כפי שהיו כתובים לפניו בדיוק – בלא לשנות בהם דבר. נוסף על כך, ניתן ללמוד מהעתקותיו, משום שבכמה מקומות היו בידו פירושי רש"י בכתב ידו ממש[36].

ההשוואה בין נוסח הפירוש בשני הספרים הללו: "פסקי הרי"ד" ו"אור זרוע" – מעלה ממצא חשוב ביותר: אף-על-פי שבשניהם משתקף פירוש רש"י בתקופה די קדומה – המחצית הראשונה של המאה ה-13 – נראה כי כבר בתקופה זו הייתה קיימת התפלגות של נוסחאות

שונות בפירוש. ניתן לקבוע, כי בספר "אור זרוע" משתקף הנוסח, שבתקופה מאוחרת יותר היווה יסוד לנוסח הדפוסים שלנו, ואילו בפסקי הרי"ד משתקף הנוסח, ששימש בתקופה מאוחרת יותר יסוד לנוסח, שניתן לכנותו ה"נוסח האיטלקי" של הפירוש, שאנו מוצאים אותו בעיקר בכתבי-היד. ניתן להצביע על דיבורי רש"י, שבעל "אור זרוע" ציטט אותם, כפי שהם כתובים בנוסח הדפוסים שלנו, והרי"ד ציטט את הדיבור, כפי שהוא בנוסח כתבי היד.
השווינו את נוסח דברי רש"י שב"פסקי הרי"ד" וב"אור זרוע", ובדיקתנו העלתה את הממצאים האלה:

	נוסח הדפוסים	נוסח כתה"י	נוסח עצמאי
"אור זרוע"	15 מקרים	18 מקרים	3 מקרים
"פסקי הרי"ד"	2 מקרים	31 מקרים	5 מקרים

באשר ל"פסקי הרי"ד" התמונה ברורה לחלוטין:
ב-31 מקרים, שבהם חלוק נוסח הדפוסים שלנו על נוסח כתבי היד ל ו-פ (=לונדון ופרמה), הנוסח ב"פסקי הרי"ד" מסכים עם נוסח כתבי היד – בניגוד לשני מקרים הפוכים. יש בכך כדי להצביע על זיקה בין נוסח הרי"ד לבין הנוסח שבכתבי היד.
באשר ל"אור זרוע" התמונה מורכבת יותר:
מספר המקרים – כמעט שווה בשני הצדדים, אך יש לזכור, כי אותם 18 מקרים של הסכמה עם נוסח כתבי היד הם מקרים, שבהם נוסח כתבי היד חלוק על הנוסח שבדפוסים, כלומר ב-18 מקרים, שבהם נוסח כתבי היד שונה מנוסח הדפוסים שלנו, מוצא נוסח זה סיוע בדברי "אור זרוע". ייתכן, שבקטעים אלו היה בזמנו של "אור זרוע" נוסח אחיד (כנוסח כתבי היד), וההתפלגות חלה בתקופה מאוחרת יותר. אין להתעלם מן העובדה, כי בכתה"י יש מאות רבות של שינויים – בהשוואה לנוסח הדפוסים שלנו, שלהם אין סיוע מדברי "אור זרוע".
לעומת זאת, 15 המקרים של ההסכמה עם הנוסח שבדפוסים שלנו הם מקרים, שבהם נוסח כתבי היד שונה. גם כאן עלינו להביא בחשבון עשרות רבות של דיבורי רש"י, שאותם מעתיק בעל "אור זרוע" בדיוק, כפי שהם בנוסח הדפוסים.
סוף דבר: יחס של 31:2 – די בו כדי לבסס את הקביעה, שקיים נוסח שונה, גם אם הבסיס הוא 31 דיבורים, וגם אם מביאים בחשבון, שמדובר רק בדיבורים, שהנוסח שלהם בכתבי היד שונה מן הנוסח שלהם בדפוסים.
לעומת זאת, יחס של 15:18 – אין בו כדי להוציא את נוסח הדפוסים מחזקתו ולומר, שב"אור זרוע" משתקף נוסח אחר.
נציג כמה דוגמאות, המעידות על הקרבה בין נוסח הדפוסים והנוסח ב"אור זרוע": במקום שבנוסח כתבי היד יש שני פירושים ברש"י (לעומת פירוש אחד בנוסח הדפוסים), ב"אור זרוע" נמצא פירוש אחד.

ברכות דף י"ג ע"א ד"ה ש"מ מצות צריכות כוונה.

נוסח רש"י בדפוסים ובאו"ז	**נוסח כתה"י**
שיהא מתכוון לשם מצות.	שיהא מתכוון לשם מצוה.
ותקשה לרבה, דאמר וכו' התוקע לשיר יצא.	ותקשה לרבה וכו' התוקע לשיר פעם אחת לשיר להבריח השיד (=הַשֵּׁד) יצא.

וכן מצאנו קטע, הנמצא בנוסח הדפוסים וב"אור זרוע", אך חסר בכתה"י:

ברכות דף ל' ע"א ד"ה כל מקום.

נוסח רש"י בדפוסים וכן באו"ז:

ובגמ' פריך היינו ת"ק אליבא דראב"ע.

ועתה נציג דוגמה לדיבור מתחיל של רש"י, שבעל או"ז מעתיקו בנוסח הדפוסים ושולל נוסח אחר בדיבור רש"י זה, ודווקא הנוסח שהוא שולל הוא הנוסח, הנמצא בכתבי היד.

ברכות דף מ"ט ע"א ד"ה תחילה וסוף.

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח דפוסי שונצינו וונציה**	**נוסח כתה"י**
נודה ה' אלוהינו וכו'	נודך ה' אלוקינו	נודה לך ה' אלוקינו

"אור זרוע" (הלכות סעודה סימן קצ"ט): "... ואינו אומר נודה לך, אלא נודך כמש"כ רש"י".
מסתבר, שבעל או"ז שולל את הנוסח "נודה לך" (שהוא הנוסח של כתבי היד) וטוען, שהנוסח הנכון הוא "נודך" (כפי שהוא בדפוסי שונצינו וונציה) ומוסיף: שכן כתב רש"י.
משמע, שברש"י שלפניו היה כתוב "נודך".
את ההבדל בין נוסח דברי רש"י שב"אור זרוע" לבין הנוסח שב"פסקי הרי"ד" – נוכל לראות בצורה הברורה ביותר בדוגמה שלהלן.
לפנינו קטע ברש"י, אשר בו נוסח כתבי-היד שונה מנוסח הדפוסים. שניהם, גם בעל "אור זרוע" וגם בעל "פסקי הרי"ד" – העתיקו דיבור זה. בעל "אור זרוע" העתיקו בדיוק, כפי שהוא בנוסח הדפוסים, ובעל פסקי הרי"ד העתיקו בדיוק, כפי שהוא בכתבי היד.

ברכות דף י"ב ע"ב ד"ה זקיף כחויא (לעניין כריעה ב"מודים")

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י**
ד"ה זקיף כחויא	ד"ה זקיף כחויא
בנחת: ראשו – תחילה, ואח"כ – גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשוי.	הנחש הזה, כשהוא זוקף עצמו – מגביה ראשו תחלה ונזקף מעט-מעט.
ד"ה כחויא	
כנחש הזה: כשהוא זוקף עצמו, מגביה הראש תחילה ונזקף מעט מעט.	כן כשהוא זוקף, זוקף בנחת: ראשו – תחלה, ואח"כ – גופו, שלא ליראות כריעתו עליו כמשוי.

במקרה זה שניהם ציטטו את דברי ברש"י, כפי שהיו כתובים לפניהם:
בעל "אור זרוע" ציטט אותם בפתיחה: "פירש"י", ובסיום "ע"כ לשונו", ואילו הרי"ד (ב"פסקי הרי"ד" עמ' כ"ו) ציטטו, כאמור, לפי נוסח כתבי היד.

וכך גם בעניין שמות הלעז מעתיק או"ז כנוסח הדפוסים.

ברכות דף ל"ז ע"ב ד"ה חביצא

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י ל ו-פ**
כעין שלנייקוק וכו'.	כעין של רקיק.

וב"אור זרוע" (הלכות סעודה סימן קמ"ז) וכן בתוספות דף ל"ז ע"ב ד"ה חביצא – העתיקו גם כן: פירשו כמו שלנייקוק (וכך גם ב"ספר ראבי"ה" עמ 83: שלונקיק).

וכך הדבר במילים נרדפות:

ברכות דף נ' ע"א ד"ה שמע ריש גלותא

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י**
...וישמע ריש גלותא ויחרה לו.	...וישמע ריש גלותא ויכעוס.

וב"אור זרוע" (הלכות סעודה סימן רי"ב) העתיק: וישמע ריש גלותא ויחר לו.
לעומת זאת, יש קרבה מרובה בין נוסח כתבי היד לנוסח, המשתקף ב"פסקי הרי"ד". הדבר קורה במקום שבכתבי היד יש תוספת באמצע הדיבור.

ברכות דף כ"א ע"ב ד"ה רב הונא סבר

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י**
יחיד המתפלל וכו' והוא אינו כורע נראה ככופר וכו'.	יחיד המתפלל וכו' והוא אינו כורע ‹אתי לידיחשד› ונראה ככופר.

התוספת: "אתי לידי חשד" נמצאת גם בהעתקת הרי"ד ("פסקי הרי"ד" עמ' נ"ד) כך גם בתוספות שיש בהן גורם חדש.

ברכות דף ט' ע"ב ד"ה בין תכלת שבח ללבן שבה

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י**
גיזת צמר שצבעה תכלת,	גיזת צמר שצבעה תכלת
ויש בה מקומות, שלא עלה שם הצבע יפה.	ויש בה מקומות וכו' הצבע יפה ‹ולבן לאו דוקא, אלא קרוב ללבן›

התוספת "ולבן לאו דוקא" נמצאת בהעתקו של הרי"ד ("פסקי הרי"ד" עמ' ט"ו), ולפני הפירוש שהעתיק – הקדים הרי"ד: "פירש המורה".

גם במקום, שיש סתירה בין שני הנוסחים, מעתיק הר"יד – כנוסח כתבי היד.

ברכות דף כ"ו ע"א ד"ה לותיקין

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י**
המקדימין למצוות וכו'	המקדימין וכו'
מקדימין לאחר הנץ החמה.	מקדימין קודם הנץ החמה.

הרי"ד: לותיקין – פי' חסידים, שהיו מקדימין וכו' וקורין ק"ש לפני הנץ החמה.

לעיתים שימושי לשון מיוחדים הנמצאים בכתבי היד נמצאים גם ב"פסקי הרי"ד".

ברכות דף י"א ע"א ד"ה ובלכתך בדרך פרט לחתן.

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י**
ואע"ג דחתן נמי וכו' וממעטינן מינה	ואע"ג דחתן נמי וכו' מיסתייך אי ממעטת
עוסק במלאכת מצוה.	מצוה עוסק במלאכת מצוה.

הביטוי "מיסתייך" מופיע גם ב"פסקי הרי"ד" (עמ' י"ט), כשהוא מעתיק דיבור זה של רש"י.

ברכות דף ס' ע"א ד"ה שלא יהא סנדל

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י**
שלא תתעבר וכו' ויהא פוחת צורתו וכו'	שלא תתעבר וכו' ויהיה פוחס וכו'
אלא שנרצף.	אלא שנירצם.

שתי המילים: "פוחס" ו"נירצם" – מופיעות כך ב"פסקי הרי"ד" (עמ' קל"ט) – בדיוק, כפי שהן בכתבי היד. (ולגבי נירצם: בכתיב זה מופיעה המילה גם בדפוסי שונצינו וונציה וב"עין יעקב", בדפוס ראשון ובדפוס פארה, [פורטוגל 1480-1490]. אך בכולם: פוחת).

ובמקום שנוסח כתבי היד מתאים לדפוסי ספרד, גם נוסח הרי"ד כך הוא.

ברכות דף מ"ז ע"ב ד"ה האי אידגן

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י ודפוס פארה**
משעה וכו'... ולא חלה עליו רשות כהן.	...ולא קדמה עליו רשות כהן

והביטוי "קדמה" נמצא גם ב"פסקי הרי"ד" (עמ' קע"ג).

דומה, שהממצאים המספריים והדוגמאות שהובאו כאן (ועוד רבות אחרות שכמותן) – יש בהם כדי לבסס את המסקנה שהגענו אליה: נוסח דברי רש"י המשתקף ב"אור זרוע" קרוב לנוסח הדפוסים שלנו (שהוא ביסודו נוסח דפוסי שונצינו וונציה), ואילו ב"פסקי הרי"ד" משתקף נוסח אחר, שניתן לקרוא לו נוסח "איטלקי" או נוסח "ספרדי-איטלקי", והוא הנוסח, שאנו מוצאים בעיקר בכתבי היד.

בסיום פרק זה נציין עוד, כי בעבודתנו זאת השתמשנו בספרו של חכם נוסף בן התקופה, הרגיל לצטט את פירושיו של רש"י והוא ר' זכריה אגמתי (שחי במרוקו במחציתה השנייה של המאה ה-12), ובספרו "ספר הנר"[37] הוא מרבה להביא (ולצטט!) את פירושיו של רש"י, לרוב – בפתיחה או בסיום "רשצז"ל" (=רבנו שלמה צרפתי ז"ל). הנוסח המשתקף בספר זה הוא ה"נוסח הספרדי" של פירוש רש"י, כפי שהיה מצוי וידוע בספרד ובארצות האסלם, וכמעט כל הנוסחאות שבו מתאימות לנוסחאות שבדפוסי ספרד[38].

הערות ומראי מקומות

1. ראה י' מלחי, **פירוש רש"י למסכת ברכות הנוסח שבידינו ונוסחאות אחרות**, עבודת הדיסרטציה לתואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשמ"ד, עמ' 15-16.

2. ד' רפל, **רש"י – תמונת עולמו היהודית**, ירושלים, תשנ"ה, עמ' 11.

3. על בעיה זו ראה דבריו של ש' פרידמן ב**פירוש ר' יהונתן מלוניל על המשנה והרי"ף למסכת בבא קמא**, (ניו-יורק, תשל"ז) במבוא, עמ' י"ג-י"ד ועמ' כ"ח-ל"ט. ש' פרידמן מראה, כי דרכו של ר' יהונתן הייתה לשלב את לשון הפירוש ואת דברי המקור המתפרש. כך הוא נוהג לגבי מובאות מן הרי"ף, וכך-גם לגבי מובאות מדברי רש"י. לכן לגבי ר' יהונתן קשה לפעמים להכריע, האם ציטוט של דברי רש"י לפנינו או הנוסח השונה הוא מדברי רש"י עצמו.

4. "תוספות ר' יהודה שירליאון" בתוך הספר **ברכה משולשת**, ורשא, תרכ"ג (ושם הם נקראים: תוספות ר"י חסיד). **תוספות ר' יהודה חסיד בן יצחק שירליאון**, ההדיר נ' זק"ש, ירושלים, תשכ"ט.

5. על-פי א"א אורבך, **בעלי התוספות** (מהדורה חדשה, ירושלים, תש"מ), כרך ב', עמ' 600.

6. אורבך, **שם**, כרך א', עמ' 321.

7. בעלי התוספות וראשונים אחרים מדברים על פירושים "ישנים" או "ראשונים" של רש"י (לעומת פירושיו האחרונים"), פירושים מ"כתיבת ידו של רש"י" (לעומת פירושי רש"י שאינם מכתיבת ידו), פירושים שרש"י "חזר בו והגיה" או ש"הגיהם בפי' כתיבת ידו", פירושים ש"מתחילה כתב רש"י וכו' ושוב מחקו" ושאר לשונות מסוג זה. רשימה של לשונות כאלה ראה במאמרו המאלף של י"נ אפשטין, פירושי הריב"ן ופירושי מגנצא, **תרביץ, ד'**, תרצ"ג, עמ' 16-19.

8. כך כתב ר' יעקב עטלינגר ב**ערוך לנר**, לנדה, ס"ז ע"א: "אבל כבר כתבתי במ"א שכן דרכו של רש"י לפרש במקומות חלוקות כשיטות חלוקות של רבותיו". ראה גם דבריו של א' ברלינר במאמרו "לתולדות פירושי רש"י" (ספר **רש"י**, מהדורה שנייה, ירושלים, תשט"ז) עמ' קל"ג-קל"ד, הדנים בשני מקומות כאלה. ראה גם דבריו של א' אפטוביצר, שאת מאמרו "לתולדות פירוש רש"י לתלמוד" (ספר **רש"י**, שם, עמ' רפ"ו-שכ"א) הקדיש לעניין זה, ובמיוחד – לרשימת הפירושים המוחלפים בפרק ראשון של ברכות.

9. "בחכמת שלמה" כאן: בד"ה רש"י תפילה קצרה הביננו כו' כן צריך לומר.

10. ו"בחכמת שלמה" כאן דף ג' ע"ב ד"ה תוספות.

11. ראה דבריו של ר"א אפטוביצר במאמרו "לתולדות פירוש רש"י לתלמוד" ב"ספר רש"י (מהדורה שנייה, ירושלים, תשט"ז) עמ' רצ"ה הערה 3. הוא ניסה ליישב את הקושי בדרך של הגהה.

12. "תוספות ר' יהודה שירליאון" במהדורת הרב נ' זק"ש (ירושלים, תשכ"ט) עמ' י"ט-כ"ז. ראה שם דבריו של המהדיר בהערה 184, שהאריך מאוד בביאור דברי רש"י וניסה להתאים את הדברים, המובאים בתוספות – לדברים הכתובים בפירוש רש"י שלפנינו.

13. ב"תוספות הרא"ש" כאן בתוך: **ברכה משולשת** (ורשא, תרכ"ג) ד"ה ואין הבור.

14. חדושי הרשב"א לברכות דף ג' ע"ב ד"ה אין הבור.

15. על קושיית תוספות על רש"י – ראה ב"הגהות וחידושים" מאת הרב הגאון וכו' אלעזר משה הלוי הורוביץ בסוף מסכת ברכות דפוס וילנא, וכן בהגהות יפה עיניים שם. שניהם ניסו לתרץ את קושיית התוספות.

16. לכל העניין הזה ראה דבריו של הר"א אפטוביצר במאמרו "לתולדות פירוש רש"י לתלמוד" **ספר רש"י**, (מהדורה שנייה, ירושלים, תשט"ז) עמ' רצ"ו, הערה 8.

17. בהגהות הב"ח כאן אות ו'.

18. בתוך: **ברכה משולשת**, (ורשא, תרכ"ג) דף ו' ע"א ד"ה ותניא.

19. "תוספות ר' יהודה שירליאון למסכת ברכות, ההדיר נ' זק"ש, ירושלים, תשכ"ט, עמ' נ"ד-נ"ח.

20. ראה דבריו של המהדיר שם הערה 393. לדעתו, יש להגיה "פירש בקונטרס" – במקום "פי'". וראה הצעות הגהה נוספות בדבריו שם.

21. בדפוסים המאוחרים יותר של "עין יעקב" "תיקנו" את הנוסח והתאימוהו לנוסח הדפוס.

22. במהדורת הרב נ' זק"ש, עמ' 30.

23. בתוך: **ברכה משולשת**, ורשא, תרכ"ג.

24. הרב נ' זק"ש ניסה להתאים בין שתי הנוסחאות הסותרות. במהדורתו "תוספות ר' יהודה שירליאון" עמ' 30 הערה 435, הוא מציע לפרש את דברי רש"י שלפנינו "פניהם – למערב, ואחוריהם – למזרח" כמוסבות על המתפללים, ולא על בית-הכנסת, ואילו המילים: "ואחוריהם– למערב" שבדברי התוספות מוסבות על בתי הכנסת, אך דבריו נראים מאולצים ודחוקים.

25. במהדורת הרב נ' זק"ש, עמ' קכ"ד.

26. בתוך: **ברכה משולשת** (ורשא, תרכ"ג) ד"ה אחת ארוכה.

27. הלכות קריאת שמע סימן י"ט.

28. מהדורת מירסקי, סורא, ניו-יורק, תשכ"ו, עמ' 216.

29. **ספר הנר**, פירוש קדמון למסכת ברכות לר' זכריה אגמתי, מהדורת מ"ד בן שם, ירושלים, תשי"ח, עמ' 14.

30. תוספות רבי יהודה שירליאון למסכת ברכות מהדורת הרב נ' זק"ש, ירושלים, תשכ"ט.

31. הלכות סעודה, סימן קצ"ג.

32. **ספר הנר** לר' זכריה אגמתי, עמ' 102.

33. לעומת עדויות אלו עומדת עדות הפוכה: ב**ספר המכתם**, לר' דוד ב"ר לוי (מהדות הרשלר בתוך גנזי ראשונים, ירושלים, תשכ"ז) העתיק המחבר את דברי רש"י בפתיחה: "פי' רש"י" והעתיק את כל הדיבור כפי שהוא כתוב לפנינו עם הקושיא והתירוץ, וסיים "עכ"ל ז"ל.

על כך נוכל רק לומר, כי הקושיה והתירוץ מפרק החליל צורפו לדיבור רש"י כבר בתקופת הראשונים.

34. על אופיו של החיבור ראה: במבוא ל**פסקי הרי"ד, ד'**, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 12-13.

35. במפתח שבסוף המבוא הנ"ל (**שם**, עמ' 18) נמנו 19 מקרים כאלה.

36. וכך נכתב בספר **אור זרוע** (חלק א', סימן ס"א): "כי ראיתי בפירושים שכתב (=רש"י) בכתיבת ידו הקדושה, שלכתחילה כתב "ואין כאן לא נטילה ולא טבילה: נטילה, דלא מכח גברא קא אתו, וטבילה נמי בשאובין – ליתא". ומחק "שאובין" וכתב למעלה על "שאובין" ביני חיטי "בצנור" ועשה על תיבת ליתא ציון כזה: ס וכתב על הגיליון "שאין כאן שיעור". ועוד הייתה תיבה אחת כתובה אצל "שיעור" ומחקה, ולא יכולתי לראות מהו. וסבור אני שהיה כתוב "מקוה".

37. **עיין לעיל הערה 29.**

38. על הנוסח שב**ספר הגר**, ראה במאמריי: "פירוש רש"י לברכות שב**ספר הגר** לר' זכריה אגמתי", **עלי ספר, י"ז**, תשנ"ג, עמ' 85-94.

נוסח פירוש רש"י לתלמוד הבבלי בספרי ספרד הראשונים, **שנתון המשפט העברי, כרך י"ח-י"ט**, ירושלים, תשנ"ב-תשנ"ד, עמ' 258-264.

יעקב אמיד

הוראת הגמרא – הקשיים והניסיונות לפתרון

סקירה דידקטית-היסטורית

ההתלבטות המתמשכת בין מורי תורה שבעל-פה בדבר הקשיים של הוראת המקצוע והפתרונות להם, הביאה בשנים האחרונות ליבול מאמרים בנושא זה[1]. חלק מהכותבים כלל אינו מודע לכך שהבעיה אינה נחלת דורנו בלבד. הדיון בספרות הדידקטית מתקיים כבר למעלה משישים שנה, והמודעות לקשיים בהוראת התלמוד הניבו פתרונות של ספרי לימוד מיוחדים כבר לפני קרוב למאתיים שנה. הכותבים מסכימים באשר לקיומם של קשיים יחודיים למקצוע, אך מדגישים קשיים שונים. בעקבות הגישות השונות אף הועלו פתרונות שונים, שבאו לידי ביטוי בספרי לימוד מיוחדים. תרומתו של מאמר זה תהא בניסיון להציג סקירה של דעות שונות שנכתבו בעניין זה. אין הכוונה להצביע על פיתרון מסוים, אלא ליתן למורים ולמתדיינים מידע, בפרספקטיבה היסטורית, תוך הצבעה על גישות עקרוניות הנבדלות בדרכי הפיתרון.

ליפשיץ – במאמרו "החדר" (ליפשיץ, תש"ז) – מציג את שיטת הלימוד ב"חדר" שבמזרח אירופה. אחד ממאפייניה העיקריים הוא העדר גישה לעורר עניין בתלמיד, אלא לימוד מתוך משמעת וחובה, ולכן לא נדרשה הכנה או הדרגה. המלמדים הורו מתוך המסכתות עצמן. הם הורו לילד, עד שתפס את דרך ההוויות. דרך זו דומה לשיטה הטבעית בלימוד שפות, שאף היא נהגה ב"חדר". חסרונה העיקרי של השיטה הוא, שרק לימוד רב מאוד יבטיח את הצלחתה – "כמות שתהפוך לאיכות". ברור, שבטכניקה זו תלמידים רבים – אין לימוד הגמרא מצליח בידם, והם סיימו את תקופת החדר, במקרה הטוב, כשהם חסרי מיומנויות לימוד הדרושות ללימוד גמרא, ובמקרה הגרוע בתסכול, שלא עודד נסיונות נוספים בעתיד.

מצב זה, שאינו מיוחד דווקא למזרח אירופה, הניע אנשי חינוך ברחבי הגלויות השונות לנסות לחבר ספרי לימוד בגמרא, ואף להפיצם. מבחר הנסיונות במאה התשע עשרה שיוזכר להלן – מייצג את מרבית מרכזי היהדות של תקופה זו: "שערי תלמוד" (איטליה 1811)[2], "שבילי המלמדים" (פולין 1865),[3] "המדריך" (הונגריה 1882),[4] "ראשי פרקים" (ארה"ב 1841)[5], "סדר למשנה" (פולין 1886)[6], "סדר תלמוד" (א"י 1891)[7].

המאפיינים המשותפים לספרים הללו הם:

- היותם לקט של מקורות ממסכתות התלמוד. הקטעים נבחרו, לדברי המחברים, לפי דרגות קושי. סידור הקטעים נעשה לפי נושאים או שערכו קיצור של הפרק המקורי

תארנים: *הוראת תלמוד, חינוך יהודי, ספרי לימודי יהודיים.*

בתלמוד. הרעיון הדידקטי המנחה הוא, שכדי להמנע מדילוג על קטעים בסדר הגמרא המקורי – מציעים לנער ספר, אשר מצויים בו הקטעים הנחוצים, והוא יכול ללמוד אותם על הסדר.

- הטקסט המקורי של הגמרא נשמר. לפעמים הוסיפו לו פיסוק מינימלי.
- לטקסט הגמרא נלווה פירוש המודפס לצידו במתכונת פירוש רש"י לתלמוד. לרוב זהו פירוש מתומצת או פירוש מעובד של פירוש רש"י.
- לא מצוין הגיל, שהספר מיועד לו, אבל צוין, שמדובר בספר הכנה לקראת לימוד סדיר של הגמרא. משך העיסוק בתכנים המופיעים בו מתאים בערך לשנת לימודים.

ספרי לימוד בגמרא וכריסטומטיות[8] המשיכו לצאת בתחילת המאה העשרים ועד למלחמת העולם השנייה בכל הגלויות. ראויים לאיזכור מיוחד ספריו של גולדמן[9] בשל גישתו הייחודית לבניית לקט, המבוסס על מונחים תלמודיים: בכל פרק מוצג מושג תלמודי, כגון מתיב, מתקיף, רמי, לא קשיא, תניא נמי הכי. לאחר הסבר קצר למושג – מופיע רצף קטעי תלמוד ממקורות שונים, שבהם מופיע אותו מושג. חידוש נוסף שלא הופיע בעבר: הוספת טקסט מנוקד, ולא רק מפוסק, בחלקה הראשון של החוברת.

העובדה, שלספרים שהוזכרו בסקירה זו, אין לרוב מהדורות חוזרות – בניגוד לספרי לימוד יהודיים קלאסיים – מעידה על כך שהספרים לא נשתמרו לאורך זמן, ולרוב גם לא התרחב השימוש בהם מעבר לזמן ולמקום של מחברם. המציאות בארץ בתקופת היישוב ועם קום המדינה – אינה שונה בהרבה מהתקופה שקדמה לה. קבוצות של מורים ושל אנשי חינוך ממשיכות להתלבט בדרכי ההוראה הראויות.

מהם הקשיים האופייניים להוראת התלמוד, ומהן דרכי הפתרון, שהוצעו להן בספרות הדידקטית של תקופתנו?

היו שתלו את התיקון העיקרי בחומר הלימודים.

אורבך (תשי"ב) טען: "אולם כל שכלולי הדידקטיקה וכל האמצעים המודרניים לא יביאו את התוצאות הנכספות, אם לא יושם לב כראוי לשאלה העיקרית – לבחירת חומר הלימוד." הצעתו של אורבך היתה לכלול בשנות הלימוד הראשונות חומר, שתוכנו מוכר לתלמיד הדתי מתוך ההווי האופף אותו, קרי ענייני תפילה, שבת ומועדים. לכן הציע לקט, המתאים לדרגת התפתחותם של התלמידים, הלקוח מתוך מסכת ברכות ומסכתות מסדר מועד. רק בביה"ס התיכון יש לדעתו מקום לבחור חומר, שעניינו בעיות חברה וציבור ושאלות מוסר חוק ומשפט, ולכך מתאימות סוגיות מתוך סדר נזיקין. הצעתו של אורבך באה בניגוד להצעות של קודמיו כמו עציון (תש"ן) ובמידה מסוימת גם כץ (תש"ך)[10], אשר סברו, כי ה"התעניינות ההגיונית" וה"התעניינות המוסרית" –בלשונו של עציון – מצביעות על יתרונן של סוגיות מסדר נזיקין

כבר בגיל צעיר.

שאלת התכנים והתאמתם לכתות הגיל השונות באה לידי ביטוי בכל תוכניות הלימודים בתורה שבעל-פה. ביתר הדגשה נמצא הדבר בתכנית תשכ"ח (תכנית אינטגרטיבית) ובתכנית בר אילן תשל"ג (גילת, תשל"ג)[11]. יחודה של תכנית בר אילן מתבטא בעובדה, שהיא מאורגנת על-פי נושאים/ובמסגרת כל נושא נכלל חומר ממקורות ספרותיים שונים: מקרא, משנה, תלמוד והלכה. משקלו של החומר התלמודי מועט בחוברות, אשר יועדו מלכתחילה לתלמידות. מעצבי התוכנית אף צפו אפשרות, שחלק מהחוברות תשמשנה להעשרה ולגיוון לכיתות בנים, הלומדות פרק גמרא על הסדר, ולכן לא יעדו חוברת או חוברות, המנחות את התלמיד בלימוד גמרא. החוברות אינן משמשות חומר לימודים דווקא למתחילים, אלא נלמדות בגילים שונים, ובכלל זה – אף כחומר בחינה בבחינות הבגרות לתלמידים חלשים.

לעומת ההתמקדות בתכנים היו שהדגישו קשיים אחרים.

אפרתי (תשט"ז) מנה כמה סוגים של קשיים אחרים שתלמיד צעיר נתקל בהם ועיקרם:

קשיים מבחינת הלשון – לשון קצרה ותמציתית, העדר פיסוק והערד חלוקה לפסקאות. השפה הארמית והטרמינולוגיה התלמודית.

קשיים, הנובעים מהמבנים התלמודיים. מבנים אלו מייצגים דרכי חשיבה שונות ובלתי מוכרות. על שאלה אחת יש כמה תשובות. השאלות עצמן שונות זו מזו במהלך הלוגי שהן דורשות. ובתוך סוגיה אחת מופיעים כמה מבנים תלמודיים בזה אחר זה.

קשיים בלימוד סוגיה שלמה. במהלך המשא ומתן מובאים מקורות שונים מחוץ לנושא הסוגיה, שצריך רקע מתאים להבינם כשלעצמם. אחר כך יש להבין, כיצד נובעים קושיה או סיוע ממקורות אלו.

היעדר אמצעי עזר פרשניים, שהרי פירוש רש"י נועד לעזור ללומד מנוסה ואינו יעיל לתלמיד צעיר בגלל קיצורו וסגנונו הרבני של הפירוש.

אפרתי סבור, שהצטברות קשיים אלו בד בבד עם מיעוט השעות, המוקדשות בביה"ס המודרני ללימוד גמרא – גורמים לקצב התקדמות איטי ולשעמום הולך וגדל. הפתרון, שהוצע על-ידו – שיטת ההוראה העוקפת – היה לבודד חלק מהקשיים על-ידי סידור חיצוני מתאים, אשר יקטין את קשיי ההתחלה הטכניים ויחשוף את התלמיד באופן מדורג למבנים תלמודיים. מבחר הקטעים שיוגש יגובש אמנם סביב נושאים שונים, ענייני מועד ועניני נזיקין, אך בנושאים הראשונים שילמדו יעסקו התלמידים במבנים תלמודיים יסודיים ופשוטים. רק בשלב מאוחר יותר ייחשפו לדיון מורכב ולסדרות של קושיות ותרוצים. שיטה זו יושמה על-ידי אפרתי ובורגנסקי בשלושה כרכים של "תלמוד לתלמיד" (תשט"ז, תשי"ז, תשכ"ד).

סדרת ספרים אחרת, שביקשה להציע פיתרון לקידומו של התלמיד המתחיל, נכתבה במחצית

השנייה של שנות השמונים. הסדרה "פרקי גמרא" הוכנה בחסות משרד החינוך על-ידי צוות, שאף בדק את הספרים בתכנית ניסויית, בטרם פורסמו במהדורה מסחרית (רון, ריבלין, שלזינגר – תשמ"ט, תשנ"א, תשנ"ה, תשנ"ז). ייחודה של תכנית זו – במבחר של סוגיות קצרות ומיונן בקושי עולה על-פי מדדים שפיתח שלזינגר (תשל"ב) לבדיקת סביכות סוגיות תלמודיות. כך הוכן לקט של סוגיות בודדות, שכל אחת עוסקת בנושא שונה, כאשר הדגש מושם במבנים פורמליים של שקלא וטריא. בסדרה זו הודגשו מאוד גם דרכי העיבוד הדידקטי, הן על-ידי הכנת ספר לתלמיד, בנוסף למקורות אשר כולל, גם מיגון של שאלות ופעילויות להכנה ולחזרה, והן על-ידי הכנת מדריך למורה לכל חלק (רון, תשנ"ג).

בצד הקשיים ה"טכניים" של לימוד גמרא, הקשורים בהעדר רקע, היו שהדגישו קשיים נוספים, שאינם רק נחלתו של לומד מתחיל, אשר משפיעים לרעה על יכולת ההתקדמות של התלמיד ועל הזדהותו עם החומר הנלמד. כבר כץ (תש"ך) מנה שלושה סוגים של אבני נגף, העלולים לעורר רגש התנגדות אצל התלמיד, הוא כינה אותם בתארים הבאים: מציאותיים, הגיוניים ומוסריים.

בקושי הראשון הכוונה לכך שהמקרים הנידונים בגמרא נתפסים כדמיוניים ורחוקים מהמציאות.

בקשיים ההגיוניים – כוונתו להיגיון התלמודי, המושתת על הנחות יסוד, שההיגיון האנושי אינו מתנגד להם, אך גם אינו מחייב אותם.

הקושי השלישי מצוי בשטח המוסרי, כאשר מקורות הגמרא מתנגשים עם הרגשות הטבעיים של הצעיר, שאינו יכול עדיין להבחין בין חוק לבין מוסר. הצעותיו של כץ להתמודדות עם קשיים אלו שייכות לתחום הפעילות וההסברה של המורה בכיתה, ולתחום זה שייכים גם הצעותיהם הדידקטיות של שלזינגר (תשל"ז) ושל פרנקל (תשל"ט).

כיוון אחר של הצעות דידקטיות למורה חדר מתחום הדידקטיקה הכללית. יישום של רעיונות הוראה כלליים כמו "הוראה מתווכת" או התחשבות בתהליכי הבנת הנקרא (גרוס, תשנ"ב; שהם, תשנ"ח). ההצעות מתבססות על תיאוריות פסיכולוגיות ומגובות במחקר אמפירי. עדיין מוטלת על המורה מלאכת התרגום של הרעיון וביצועו בסוגיה הנלמדת.

בשנים האחרונות עלו שוב טיעונים, שהציגו את מרכז הבעיה של הוראת תלמוד שלא מבחינת הצדדים הדידקטיים.

זיסנווין (Zisenwine, 1989) הצביע על קושי, מרכזי בעיניו – בדבר מידת הרלוונטיות של החומר הנלמד, לחיים של הצעיר בן תקופתנו. על כן הוא מציע עקרונות של תכנית לימודים, המשלבת

את הדיון התלמודי כחלק ממקצועות הרוח והיהדות, שהצעיר נחשף אליהם בלימודיו.
היימן (Hayman, 1997) טוען, כי הקשיים של לימוד הגמרא אינם נובעים מכשל דידקטי, אלא מכשל מתודולוגי. המחקר המודרני – כמו גם תלמודם של חלק מ"הראשונים" – מבחין בין שכבות הסוגיה (בין חומר תנאי לחומר אמוראי, ובין שניהם – לחומר סבוראי). לדעת היימן, חומרים דידקטיים, המתעלמים, ביודעין ושלא ביודעין, מהשילוב המלאכותי בין חומר אמוראי לחומר סבוראי, אינם עוזרים לתלמיד, ואף מקשים על הבנתו המלאה את התהליכים הלוגיים שבטקסט, וממילא – על יכולתו ללמוד לבד. היימן מציע על כן להפריד את הטקסט לרכיביו וללמד בתחילה את החומר התנאי שבסוגיה בנפרד מהחומר האמוראי. בשלב מתקדם בלימוד יש לטפח אצל התלמיד יכולת אבחנה עצמית בין רכיבים תנאיים, אמוראיים וסבוראיים. לימוד הסוגיה יתמקד אז בניסיון להבין את התפתחותה הטקסטואלית.

הצעותיו של זיסנווין מתאימות, גם על-פי דבריו, בעיקר לאוכלוסית תלמידים, שלימוד התלמוד נועד לפתוח להם אופקים להכרת מקורות היהדות. בהצעתו יש גם משום ויתור על העמקה בלימוד הטקסט גופו ועל פיתוח יכולת לימוד עצמית – מטרות, שלא בנקל יוותרו עליהן במערכות החינוך הדתי.
היימן כיוון דבריו גם לאוכלוסיה, שלימוד התלמוד בה הוא מרכיב בחינוך הדתי, אך ספק, אם הצעותיו תתקבלנה במסגרות אלו. אין ספק, שרבות מהבעיות המתודולוגיות, שהיימן רומז עליהן, אכן קיימות ואכן מקשות לא פעם על הבנת הסוגיה ועל יכולתו של התלמיד להזדהות עם הטיעונים המועלים בסוגיה. אולם טרם הוכח אמפירית, כי יישום הצעותיו של היימן יפתור את בעיות ההבנה והמוטיבציה של תלמיד צעיר, או יגבירו את ההזדהות הדתית והחשיבה הדתית, כפי שהיימן טוען. יתירה מזו, בדרך ששיטתו של היימן מוצגת בה, יש קריאת תגר על צורת לימוד מסורתית, ובקריאה זו עצמה – די כדי לעכב קבלתה.
הצעותיו של פרנקל (תשל"ט) לשלב את הידע המדעי בתוך שיעור רגיל על סוגיה, או הצעותיה של גריבץ (Gribetz, 1995) בדבר החשיבות, שהמורה – בעת הכנת השיעור – ישלב את הידע המדעי שלו בקביעת המטרות החינוכיות ובדרך ההוראה – הצעות אלו יש להן סיכוי טוב יותר להיקלט במערכות חינוך דתי – מערכות, שהן שמרניות מטבען.

יש אפוא לשים לב, כי גם מי שיסכימו על אודות הגדרת הבעיה, לא בהכרח יסכימו לגבי ההצעות לפיתרון.
כך לדוגמה הן אורבך והן זיסנווין – מוטרדים משאלת הרלוונטיות של התוכן הנלמד בעיני התלמיד, אך הכיוונים שהם מציעים שונים זה מזה, מפני שמטרותיהם בהוראת התלמוד שונות.

ניתן לראות זאת גם בלקט ההצעות של אנשי חינוך שונים אצל וייזר ובר לב (תש"ן). הפתרונות קשורים לא פעם בשינוי מכוון של מטרות ההוראה, או בפגיעה במטרות קיימות בלי שהתכוונו לשנותן. בעיקר יש להבחין בין מטרות, שעניינן – הרחבת הידע והגברת יכולת הלימוד העצמי, ובין מטרות, שעניינן – הגברת אהבת לימוד תורה והחוויה הדתית. יש, כמובן, זיקה בין שתי קבוצות המטרות, ומורה אמור לשאוף להשיג כל אחת מהן, אולם לא כל צורת לימוד תורמת באופן זהה וישיר לכל אחת משתי קבוצות המטרות. לכן אימוץ הצעה או שיטת הוראה הוא תהליך, המחייב זהירות בביצוע ומודעות גבוהה למטרות הוראת המקצוע.

מראי מקומות

אורבך, א"א (תשי"ב), הוראת התלמוד בבית הספר הדתי, **מעינות, א,** ירושלים, ההסתדרות הציונית המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, עמ' 44-51.

איזנברג, י' (תשמ"א), **תכניות לימודים בתשבע"פ: חמישים שנות לבטים,** ירושלים, משרד החינוך המרכז לתכניות לימודים.

אפרתי, י"א (תשט"ז), הוראת התלמוד למתחילים, **מעינות, ה,** ירושלים, ההסתדרות הציונית המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, עמ' 128-139.

אפרתי, י"א, בורגנסקי, י' (תשט"ז, תשי"ז, תשכ"ד), **תלמוד לתלמיד** (שלושה חלקים), ירושלים, ההסתדרות הציונית המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה.

גילת, י' (תשל"ג), עקרונות בתכנון הוראת תורה שבעל פה, **בשדה חמד, סז,** (ו-ז), עמ' 321-325.

גרוס, א' (תשנ"ב), **הישגים ומידת ענין בתלמוד כפונקציה של אסטרטגיות הוראה מתווכת, אמונה בכושר השתנות קוגניטיבית, כישורים קוגניטיביים ואורינטציה הנעתית,** (עבודת M.A.), רמת גן, אוניברסיטה בר אילן.

וייזר, ש', בר לב, מ' (תש"ן), הוראת התלמוד בישיבה התיכונית קשיים וסיכונים, **ניב המדרשיה ה,** עמ' 233-256.

כץ, י' (תש"ך), על בעיית לימוד התלמוד בבית הספר, בתוך י' היינימן (עורך), **הוראת התורה שבעל-פה,** ירושלים, בית הספר לחינוך של האוניברסיטה העברית. עמ' 36-53.

לוי, א', זליקוביץ, ג', דינור, ח', רז, ר' (תשנ"ז), **תורה שבעל פה בכתות ו-ח בביה"ס הממ"ד, תהליכים הישגים ועמדות – דו"ח מחקר,** ירושלים, משרד החינוך האגף לתכניות לימודים ואוניברסיטת ת"א.

ליפשיץ, א"מ (תש"ז), **כתבים חלק א,** ירושלים, מוסד הרב קוק. עמ' שה-שסו.

עציון, י"ר (תש"ן), למתודיקה של הוראת התלמוד, בתוך י"ר עציון, **מבחר כתבים,** ירושלים, מוסד הרב קוק. עמ' רמד-רמג.

פרנקל, י' (תשל"ט), מתודולוגיה ומתודיקה בהוראת התלמוד, **נתיבות, 15,** ירושלים, ההסתדרות הציונית המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, עמ' 120-146.

רון צ' (תשנ"ג), על תכנית לימודים חדשה להוראת תלמוד בבית הספר היסודי, **שמעתין, ל: 113,** עמ' 78-93.

רון צ', ריבלין, ש', שלזינגר י"מ (תשמ"ט, תשנ"א, תשנ"ה, תשנ"ז), **פרקי גמרא – חוברת לתלמיד** (ארבעה חלקים), ירושלים, משרד החינוך אגף לתכניות לימודים ומכללת ליפשיץ.

רפל, ד' (תשנ"ה), **ביבליוגרפיה של ספרי לימוד יהודיים,** תל אביב, אוניברסיטת תל אביב.

שהם ד', (תשנ"ח), **"המבנה הלולאתי" – השפעת מאפיין מבני-רטורי של התלמוד על תיהלוך טקסטים תלמודיים,**

(עבודת M.A.), רמת גן, אוניברסיטה בר אילן.

שטינברגר, נ' (תש"ל), **ביבליוגרפיה למורי התלמוד**, ירושלים, מוסד הרב קוק.

שלזינגר, י"מ (תשל"ב), **ממדים של סיבוך הדיון**, ירושלים, המכון למחקר חברתי שימושי.

שלזינגר, י"מ (תשל"ז), על הדידקטיקה של הוראת התלמוד, **שמעתין, יד: 50**, עמ' 163-167.

Gribetz, B. (1995), **On the translation of scholarship to pedagogy: The case of Talmud,** Ph.D. Dissertation, New York: The Jewish Theological Seminary of America.

Hayman, P. (1997). On the teaching of Talmud: Toward a methodological basis for a curriculum in oral - tradition studies. **Religious Education, 92,** (1), pp. 61-76 .

Zisenwine, D. (1989). Reconceptualizing the teaching of rabbinic literature. **Religious Education, 84,** (1), pp. 584- 588 .

הערות

1. פרופ' מרדכי בר-לב ז"ל בצע מחקר, במחצית הראשונה של שנות ה-80, בבתי ספר תיכוניים דתיים וישיבות תיכוניות. בין השאר נבדקו עמדות התלמידים כלפי מקצועות הלימוד, ומקצוע התלמוד "זכה" בו לדירוג, שהיה כמעט הגבוה ביותר בקטגוריות: "משעמם תמיד" ו"משעמם לעיתים קרובות". ממצאי המחקר פורסמו לפני יותר מעשר שנים (בר לב וקדם, תשמ"ט), אך רק במחצית השנייה של שנות ה-90 חדרה ההכרה, כי ממצאים אלו, שבינתים אוששו במחקר נוסף, מצביעים על בעיה אמיתית. תחושות התיסכול של מורים ורמ"ים המגובים בממצאי מחקר בהיקף ארצי, הביאו לדיונים פתוחים וגלויים על שורשי הבעיה ועל דרכי פיתרון. כתב העת **שמעתין** פרסם לאחרונה גליון מיוחד (גליון 140), שהוא לקט מאמרים בנושא, אשר נכתבו בשנתיים האחרונות בגליונותיו הקודמים.

2. חנניה אלחנן חי כהן **שערי תלמוד**, ריג'יו, תקע"ב (1811). לפי רפל (תשנ"ה) יצאה מהדורה ראשונה כבר בתקנ"ה 1795. מהדורה של ספר זה יצאה מאוחר יותר בתורכיה ב-1880. ר' חנניה, איש חינוך, שפעל בריג'יו כבר בסוף המאה ה-18, מציג את לבטיו ואת תוכנית ההוראה הראויה – בהקדמה לספרו **חנוך לנער** (מהדורה ראשונה ריג'יו – ונציה תקס"ד 1804). ספרי ההלכה הקלאסיים של רמב"ם ור' יוסף קארו – אינם מתאימים לנערים בגלל ההיקף וההעמקה, ולכן נחלץ המחבר לחבר מקראה מתאימה בהלכה אשר בנויה בהדרגה. "בראות התינוק בעצמו התועלת – לא יהיה בורח מן הספר כי סגולת הטוב והערב להיות נאהב". גם את ספרו שערי תלמוד, שיועד לבני י"ב שנה, הוא חילק ליחידות – הלכות. בשלב הראשון ילמדו בכל יום כהלכה אחת, ורק בשלב הבא, לאחר כ-12 שבועות, יתחילו לחזור עליהן עם פירוש רש"י ואח"כ בחזרה השלישית יעיינו בהעמקה בכללים, שהוסיף לכל הלכה כדי לאפיין את הדיון התלמודי. להערכת המחבר, בתום תהליך זה יוכלו הנערים להבין מסכת רגילה.

3. ר' אהרון ב"ר אברהם חיים מאומאן, **שבילי המלמדים**, חלק ראשון, ורשה תרכ"ו. ספר זה יועד, ככל הנראה, למלמד עצמו, ולא לתלמידים. הספר מכיל אוסף קטעי גמרא משלושת הפרקים הראשונים של בבא מציעא, עם מספר פירושים: פירוש רש"י, "תועלת המלמדים" – סיכום למדני למלמד, "שבילי המלמדים" – הסבר ביידיש, הבנוי במתכונת של שאלות (שהמלמד ישאל) ותשובות (שמצופה כי התלמידים יענו).

4. ר' אברהם זינגר ור' בנימין זינגר (זינגער), **המדריך על במתי ים התלמוד**, פרעסבורג תרמ"ב. זהו ילקוט מיוחד לתלמידים מתחילים המעוצב במתכונת של מסכת תלמודית. כלומר חלוקה לפרקים, ובסיום כל פרק כותרת "הדרן עלך...". כל פרק מוקדש לנושא, כגון תלמוד תורה, מועדים ותענית, סוגיות ממסכת ברכות. הדף מעוצב אף הוא במתכונת דפוס הבבלי – טקסט בלתי מנוקד עם פירוש רש"י בצד אחד ולעיתים קטעי תוספות בצד האחר. שני האחים המחברים, בניו של אחד ממנהיגי היהדות האורתודוכסית בהונגריה, הוציאו את החלק הראשון בצרוף הסכמות של אביהם, של סבם ושל רבנים מפורסמים. החלק השני פורסם עם עשרות הסכמות נוספות. במהדורה השנייה של שני החלקים (תרמ"ב) מופיעות קרוב למאה הסכמות של מרבית גדולי הרבנות בכל רחבי אירופה ואגן הים התיכון. קרוב לוודאי, שלא היו לספר מהדורות נוספות, אך ניכר שהוא עורר עניין רב, וכנראה, גם מעט מחלוקת.

5. ארנולד בוגומיל ארליך, **ראשי פרקים**, ניו יורק, תרמ"ד. לקט קטעי אגדה, הלכה – משנה, וגמרא. לקטעי הגמרא צורף קיצור פירוש רש"י. המחבר מתנצל שלא הוסיף באור בגלל סיבות תקציביות, אך רואה את יתרונו של הספר בהיותו מפוסק ובהיותו בעל קושי מדורג.

6. יהושע זעליג הכהן, **סדר למשנה**, ורשה תרמ"ו. חלקו הראשון של הספר הוא לקט משניות, וחלקו השני יועד להכנת התלמידים "לבוא אל שערי התלמוד". בכל אחד מפרקי המשנה שהופיעו בחלק הראשון, נבחרה משנה אחת, ובחלק השני הודפס הטקסט התלמודי של משנה זו. מלבד החידוש של עצם המבחר אין בספר התייחסות להקלת קשיים ע"י פיסוק, באור או קיצור.

7. ר' חיים הירשענזון (הירשענזאהן), **סדר התלמוד**, ירושלים, תרנ"א. ספר קטן במידותיו המיועד לתלמידים מתחילים. מלבד כמה פרקים על תולדות תורה שבע"פ, יש קטעי גמרא מפרק המניח, מפרק החובל ומפרק השוכר את האומנין. לכל קטע גמרא המופיע בפיסוק, מצורפות הערות על ביטויים תלמודיים, ביאורי מילים, ליקוטים מרש"י ושאלות לסיכום ולהרחבה. המחבר מדגיש בדבריו את החידוש של השאלות המנחות להבנת הענין ולהבנת המסקנות ההלכתיות על-פי הרמב"ם וכן את החידוש באימוץ סימני פיסוק מודרניים.

8. ראה רפל (תשנ"ה) על ספרי לימוד יהודיים עד שלהי מלחמת העולם הראשונה, כמו כן נמנו ספרי ליקוט מהתלמוד אצל שטיינברגר (תש"ל).

9. ר' יעקב גולדמן (גאלדמן), איש פינסק נמנה על חובבי ציון ופרסם מספר ספרים ביניהם ספרי לימוד בגמרא, שחלקם יצאו בכמה מהדורות: **פרוחדור לגמרא**, וילנא תרס"ב (1901). **גמרא למתחילים**, וילנא, תרס"ב. **התחלת גמרא – לילדים**, פיעטרקוב, תרס"ז. **סוגיות בגמרא**, וילנא תרס"ח. ספרו גמרא למתחילים גם יצא (כנראה לאחר מותו) בכמה מהדורות בניו יורק.

10. ראוי לציין, כי מאמרו של עציון פורסם לראשונה ב**"ההד"**, תרצ"ו, ומאמרו של כץ פורסם לראשונה בהמשכים בחוברות **"סיני"**, תש"ב.

11. ראה: איזנברג (תשמ"א) בעיקר עמודים 80-88.

כיצד משיבין?

בדיון במהותה של השאלה כבר הסברנו, כי השאלה והתשובה הן שתי פנים של אחדות אחת. אחדות זו בצירופה האוניברסלי מבטאת את חידת העולם, שלפניה עומדים כל יושבי חלד מוכי תימהון, (או שראוי להם לפחות לעמוד לפניה תמהים). את חידת העולם התרבותית הזאת, על תמיהותיה ועל פתרונותיה, אנו מפרקים לפרטיהם הקטנים, ומתייחסים לכל פרט ופרט כאל שלמות, או כאל אחדות של שאלה ותשובתה, שצירופן המאוחד מבטא את האחדות שבין חלקי העולם. כאשר אנו משיבים לשאלה, או פשוט מסבירים דבר מן הדברים, אנו עוסקים בצדה האחד של החידה, וכאשר אנו שואלים, אנו עוסקין בחידה בצדה האחר. היוצא מדברינו הוא, שכל היגד וכל קביעה שלנו הוא בעצם תשובה לשאלה כלשהי. פעמים ששאלה זו נשאלת ממש בפועל, ותשובתנו מתייחסת, או לפחות חייבת להתייחס אליה. פעמים אחרות השאלה אינה נשאלת בפועל, אבל בשעה שאנו קובעים או מסבירים דבר, אנו עונים על שאלה אילמת הקיימת בעולם הרעיונות, בלי שתישאל בפועל.

משמעותו של האמור כאן היא, כי כשם שאנו מסוגלים למצוא את התשובה לשאלה שאנו נשאלים, כך מסוגלים אנו לפענח מתוך משפט החיווי, או מתוך הקביעה או התשובה, מהי השאלה שמשפט הקביעה או התשובה שלפנינו עונים עליה. על בסיס תיאורטי זה נבנתה מערכת השאלות בדפי העבודה בתורה ובפירושיה שנערכו על-ידי הפרופ' נחמה לייבוביץ'. כאשר היא שאלה על רש"י או על פרשן מן הפרשנים "מה קשה לו?", או כאשר שאלה על מספר מפרשים "מה הקושי המשותף שהם מתקשים בו?", או "מה השוני בין הקושיות שהמפרשים השונים מבקשים לתרץ?", היא סמכה על האפשרות התיאורטית להגיע מן השאלה אל התשובה, או מן התשובה ומן הקביעה אל השאלה. אין ספק, כי מבחינת החינוך לחשיבה חשוב ביותר לאמן את התלמידים בשני הכיוונים של מיומנויות אלו, שתכליתן היא המעבר מן השאלה לתשובה ומן התשובה והקביעה אל השאלה. על התלמידים להתרגל למצוא את דרכם בין פעילויות החיפוש, האיסוף, המיון, הדירוג ההיסקים השונים למיניהם וכד', כדי לעבור את הדרך מן השאלה אל התשובה. ואולם באותה מידה חייבים הם ללמוד גם את ההיפך, ולגלות את השאלה המונחת ביסוד התשובה או הקביעה שלפניהם, ולעבור את כל

תארנים: *השאלה והתשובה, הוראה, ספרות, מקרא.*

הדרך בעזרת אותם כלים עצמם מן התשובה או הקביעה אל השאלה. בלי נוכחותה של השאלה על גרעינה ועל פרטיה הצדדיים, תוך כדי מתן התשובה, אין למקומה, לתפקידה ולמשמעותה של התשובה כל מובן, והיא אינה יותר מאמירה סתמית חסרת כל חשיבות.

בחינוך הישן נהגו המורים לתת לתלמידיהם ישר ובאופן מידי את התשובות, תשובה אחר תשובה, והתלמידים נדרשו ללמוד את התשובות המוכנות לפניהם, לזכור אותן ולדעת לחזור עליהן בעל-פה ובכתב. לאחר לימוד זה בחנו המורים את התלמידים ובדקו אם הם זוכרים את התשובות שלמדו. עיקר השינוי שחל בחינוך החדש הוא, שמעתה נדרשו התלמידים למצוא את התשובות בכוחות עצמם. אצלנו בארץ זכתה שיטה זו לתפוצה גדולה בראשית המאה על-ידי נחמה לייבוביץ'. באמצעות שאלותיה על פרשת השבוע ועל מפרשי התורה, היא כפתה על הלומדים חשיבה מסודרת, ואף לימדה את המורים לתת אמון ביכולתו של התלמיד למצוא את התשובות הנדרשות. מן המורים חייבת אמונה זו לעבור ולדבוק אף בתלמידים, ועליהם להאמין ביכולתם לא רק לזכור, אלא גם לחשוב ולמצוא את התשובות התואמות את תוכנה ואת צורתה של השאלה. השינוי המתואר כאן כבר גרם בעבר, וכמובן הוא עשוי עוד לגרום בעתיד למהפכה של ממש בדרכי ההוראה בארץ. על אף שדברים אלו כבר נידונו אצלנו בהרחבה רבה למדי, ואף-על-פי שהכול מודים באמיתה ובחשיבותה של התפיסה הנידונה כאן, היא טרם הצליחה לתפוס את המקום הראוי לה במערך החשיבה של האינטליגנציה הישראלית. עם כל הצער שבדבר לא הפכה תפיסה זו לעמוד התווך אפילו במערכת החינוך וההוראה. הדברים לא הופנמו ולא זכו למימוש בעבודה החינוכית המעשית, הכול נשאר בחינת הלכה ואין מורים כן.

לכן, מוטל עלינו ללמד את כל התלמידים בכל הרמות, לקבל את עקרונותיה העיוניים של תפיסה זו, ולעשות את הדרך מן השאלה אל התשובה, ולהיפך, מן התשובה אל השאלה, עד שיהיו מסוגלים לראות את שני המרכיבים הללו כיחידה מאוחה אחת. נוסף לכך, חייבים אנו להדריך את התלמידים לעשות את כל המלאכה בכוחות עצמם. ואולם לשם מטרה זו, חייבים אנו ללמד תחילה למד היטב מה מהותן ומה טיבן של השאלות ושל התשובות, וכן מהם הסוגים השונים של השאלות מזה, ושל התשובות מזה.

היסוד הראשון בתורת התשובה המעשית היא אפוא להשיב תשובה ההולמת בכל פרטיה את השאלה הן בצורה והן בתוכן. בצורה כיצד ולשם מה? התאמת צורת התשובה לצורתה של השאלה, לפרטיה השונים, לשלביה, לאופיה המוחשי או העיוני וכד', יש בה כדי למנוע שיבושים, סילופים, דילוגים והשמטות בתוכן, וסטייה מעיקר הנושא. הצורך בצמידות זו בין שאלה לתשובה חייב, כמובן, שימוש במילות פתיחה ובמילות קישור ששירתו את התשובה ובנו את לכידותה. כך, למשל, על השאלה: "מדוע נסמכה פרשה פלונית לפרשה אלמונית?" חייבים לפתוח את התשובה באחת ממילות הסיבה המכוונות נימוק וטעם. לכן, תשובה על

שאלה מעין זו תפתח באחת מן המילים הבאות: "מפני ש-", "כיוון ש-", "הואיל ו-", "כי", "פן", "שמא", וכו'. על אף שמילת הסיבה לכשעצמה אינה מבטיחה באופן מוחלט תשובה ההולמת בכול את השאלה, אבל מכל מקום היא מכוונת את המשיב לענות תשובה, שגם בתוכנה היא מציינת את הסיבה, שעליה נסבה השאלה. ראוי לכל מי שנדרש להשיב תשובות להכין לעצמו בצד כל סוגי השאלות המוכרות לנו רשימה של מילות התשובה התואמות כל אחד ואחד מסוגי השאלות. השימוש במילות התשובה המכוונות כנגד מילות השאלה יעזור ללא ספק לכוון את התשובה לאפיקה הנכון.

ההיגדים הבנויים על המבנים התחביריים של השפה בולטת בהם ביותר התלות (שכבר הוזכרה) בין השאלה לתשובה. כתשובות לשאלות שנשאלו, חשובים לנו במיוחד הסוגים השונים של משפטי החיווי. מה שנקרא בתחביר בשם משפט קריאה, שהוא משפט המצווה על הנמען לעשות דבר מה, כגון הפסוק: "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך", אף הוא איננו באמת כך, אלא מין משפט חיווי, המשמש תשובה לשאלה המבקשת לדעת מה על האיש שהוא נושא המשפט לעשות, ובאופן קונקרטי יותר, לאן עליו ללכת. אמנם גם המשפטים הכוללים, המשפטים המחוברים, וכן משפטי התנאי ואף משפטי הוויתור אינם אלא משפטי חיווי בעלי צורות ובעלי גוונים שונים, הבאים לומר לנו דבר מה, או בלשון אחרת, לתת לנו תשובה על שאלה כלשהי, בין אם היא מובעת במפורש, ובין אם היא אילמת. משפטים כוללים ומשפטים מחוברים מלמדים אותנו על אופיה של התשובה השלמה, שאינה מסתפקת במענה על אחד מצדדי השאלה, אלא משתדלת לענות על צדדים אחדים שבה. הקשר של התלות בין השאלה לתשובה גורר לא רק שימוש חוזר בתשובה על מילים שכבר הופיעו בשאלה, ויוצרות את התוכן המשותף בין השאלה לתשובה, אלא גם את החזרות בתוך התשובה על מילות הקישור המציינות את הנושא, את הנשוא, את המושא הישיר או העקיף, וכן את מילות היחס השונות וכד'. לפי זה המשפט: "והאיש משה ענו מאד" נותן תשובות ביחס לטיב של נושא המשפט וביחס לטיב הנשוא; והמשפט "כבד את אביך ואת אמך" משיב על שאלה לגבי המושא; והמשפט "אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלקיכם", או המשפט "אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ה' וימותו" מציגים לפנינו תשובה ביחס לזמן ולמקום, וביחס לסיטואציה של נושא המשפט. בפסוקים אלה התברר לנו כי המילה "את" מציינת מושא ישיר כמקובל בתחביר, המילים "היום" ו"אחרי" מציינות זמן, המילה "לפני" מציינת מקום, והמילים "נצבים", ו"בקרבתם" מציגות את מצב הנושא.

לכל המילים הללו תפקיד חשוב ביצירת ההתאמה בין השאלה לתשובה ההולמת אותה. בדומה לזה מילים כגון "באמצעות" (או קיצורו בצורת "ב-") וכן מילים כגון "עם", "ל" וכד', מציינות מושא עקיף. מילים כגון "אל", "על", "אצל", "מעל", "מתחת", "בתוך" ודומיהם מציינות תשובה לשאלה ביחס למקום, ומילים כמו "בשעה", "ביום", "במשך" וכד' מציינות תשובה

ביחס לזמן. בעיה מתעוררת לעיתים בגין מילים שונות המשמשות לאותו עניין עצמו, כגון, "לפני", ו"בטרם" המציינות שתיהן זמן קודם, אך עם זה הן מקשות עלינו למצוא את ההבדלים שביניהן. קושי מתעורר גם בהבנת ביטויים זהים המשמשים לדברים שונים זה מזה או אפילו לדברים מנוגדים זה לזה. המילים "אחרי", "לפני", משמשות הן לזמן והן למקום והן למושא עקיף, ולא תמיד ההבחנה קלה על התלמידים. (כגון בביטויים: בחדר החמישי, בשעה חמש, בצלצול החמישי וכד'). מסיבה זו חשוב שלא לסמוך על הסימנים התחביריים החיצוניים בלבד, אלא מן הראוי לבדוק, לשקול ולהעריך את היחסים התחביריים המהותיים שבין חלקי המשפט. מובן, שכל הסימנים החיצוניים, וכן כל המהויות הפנימיות הללו עיקר חשיבותם היא בהעמדתנו על קשרי התואם בין השאלה לתשובה הניתנת עליה. את התלות הזאת, הן מבחינת צורתה והן מבחינת תכניה חייבים אנו לחשוף ולהדגיש בכל השלבים ובכל התחומים של תהליך הלמידה.[1]

הואיל וכל העניין החשוב הזה של קישור התשובה לשאלה באמצעות המילות המשמשות את תחביר המשפט העברי ובאמצעות סטרוקטורות החשיבה התחבירית, אפשר ללמוד אותו בספרי התחביר המרובים המצויים בידי הציבור ובספריות השונות, פטורים אנו מלתת כאן את העניין על כל פרטיו ועל כל היקפו ועומקו. מכל מקום, כדי להביא את הציבור למודעות מלאה בנידון, ביקשנו להדגיש את העניין הדגשה יתרה. נראה חשוב מאוד, שאת התלות ההדדית הזאת בין השאלה לתשובה הקשורה בה וההולמת אותה, חייבים ללמוד, לשנן ולשלש בכל הזדמנות בעבודתנו בכל רמות הלמידה, כי לפעמים אפילו מחברים בוגרים ומנוסים נכשלים בה, ואינם מקפידים בשמירה על התאמה זו. יש להדגיש את הדברים בשעת לימוד התחביר, תוך התייחסות למתן תשובות תואמות והולמות את המבנה ואת התכנים של השאלה. יש להדגיש את חשיבות העניין גם בשעה שאנו מלמדים הבנת הנקרא, הבעה בעל-פה והבעה בכתב. לימוד החיבור או ההבעה בכתב הנם למעשה לימוד של מתן תשובות בניסוח ברור, בהיר, תואם והולם את השאלות המונחות ביסוד הנושא. יש לקוות, כי הבנת הקשר בין כל התחומים הללו, והבנת ערכם של התחביר, ההבנה וההבעה ליכולת להשיב תשובות ענייניות והולמות, תעלה גם את יוקרתן של תחומים אלו הן בבית הספר התיכון, הן במכללות ובאוניברסיטאות והן אצל בוגריהן, ובמיוחד אצל העוסקים בכתיבה.

נוסף לאמור, יש להקדיש זמן מספיק ללימוד ולאימון מעשי של הקשרים בין שאלה לתשובה בכל אחד ואחד ממקצועות הלימוד. עלינו להרגיל את תלמידינו לא רק להתאים את תשובותיהם למבנה ולתכנים של השאלות הנשאלות, אלא גם ליצור תיאום בין התשובה לתכנים הספציפיים, לאופי המיוחד, למבנה ולמשלב הלשוני הייחודי של כל מקצוע ומקצוע. מטעם זה נראה לנו, כי אין ללמד לא הבנת הנקרא ולא את דרכי השאלות והתשובות בשיעור נפרד כמקצוע לעצמו, אלא בשילוב מלא ותוך יישום מרבי בכל מקצוע ומקצוע הנלמד בכל

הרמות של מערכת החינוך וההוראה, מגן הילדים ועד האוניברסיטאות. רק אם נהיה מודעים לניואנסים המיוחדים והדקים ביותר של כל מקצוע ומקצוע מן המקצועות השונים, ורק אם נדע להתאים גם את המשלב הלשוני של תשובותינו לכל אחד מהם, וננהג בתנ"ך כמו בתנ"ך, בתלמוד כמו בתלמוד, בספרות כמו בספרות, בפיסיקה כמו בפיסיקה וכך בכל המקצועות, רק אז נצליח ללמד/את תלמידינו לרכוש לעצמם את המיומנות הקשה של הבנת השאלה מזה, ואת היכולת להשיב עליה תשובה ההולמת אותה מזה. יכולת זו להשתמש בכלי התחביר והחיבור ובמבנה של תכניהם, לא זו בלבד שהן בחינת חצי תשובה, אלא שהם גם מכוונים ומתאמים את התשובה כולה אל השאלה המונחת ביסודה.

הצמידות והאדקווטיות ההכרחיות בין התשובות לשאלות כופות עלינו לתת כאן סקירה קצרה של הסיווגים השונים של השאלות, אף-על-פי שסיווגים אלה חייבים להיעשות בדיון מקיף במסגרת הדיון בשאלה. דבר זה ייעשה מתוך ידיעה ברורה, שיש הקבלה מרבית בין מיון השאלות למיון של התשובות. כדי למנוע כפילות למה שכבר נאמר בקשר לשאלה, נצטמצם כאן לסקירה קצרה ביותר, ונשתדל להבליט כמיטב יכולתנו את האספקטים הייחודיים של התשובה ואופיה במסגרת המיונים הנידונים. לאחר דיון זה, ולאחר הדגמות אחדות, נדון עוד בהבדלים שבין התשובות החלקיות, השלמות, המלאות והמעמיקות, כפי שהן מסתברות על-פי הפרקטיקה של הרמות השונות במערכת החינוך.

בנוסף לדרך השימוש בתחביר לשם יצירת קואורדינציה בין השאלה לתשובה, ובאופן דומה לשימוש זה, יהא עלינו לנהוג גם בתשובות הבנויות על אופני החשיבה השונים, על מארגני החשיבה למיניהם, ועל הפעולות הקוגניטיביות החשובות, שכולן נידונות בהרחבה בהקשר לדיון בשאלה ובאופניה. בדיון בשאלה נידונות שאלות הבנויות על אופני חשיבה, כגון חשיבה מעורפלת, חשיבה על מצבים מעורפלים או עמומים. כן נידונות שם שאלות רחבות היקף המתייחסות למערכות שלמות, ושאלות צרות היקף המתייחסות לפרט אחד או לפרטים מספר, שאלות מפתח או שאלות ציר החופנות את העניין, את היצירה, את הסיפור או את התחום כולו. כן נידונות שם שאלות שסגרו עצמן על-ידי רמזים לתשובה הנדרשת, ושאלות פתוחות לאפשרויות אחדות של תשובה, ואף שאלות שמגמתן היא לבחור בין אפשרויות שונות או לבדוק השערות שונות. כל הסוגים הללו דורשים לעצמם, כמובן, תשובות התואמות היטב את מגמות השאלה, ומנוסחות בהתאם לתוכנה, לאופיה ולמבניה. בפירוט דברים אלה, בהסברם ובהדגמתם יש לטפל במסגרת הדיון בשאלה, וליישם את תוצאות הדיון אף לגבי ניסוחיהן ותכניהן של התשובות, ואין טעם לחזור עליהם, אף ביחס לתשובות.

היחס צריך להיות דומה גם לליקויי החשיבה שבשאלות, כגון פזיזות, חד-ממדיות, ערפול או פיזור (חוסר מיקוד), ואף ביחס למארגני חשיבה שניתן לבנות עליהם שאלות, כגון: פתגמים חכמים, מושגים אנליטיים, ומושגים הבנויים על נטיות, על כוונות או על אסטרטגיות מקובלות,

כגון חיפוש נימוקים לקביעה, סידור הדרגתי, או סידור במבנה של בעד ונגד. מובן, כי מה שמתגלה בשאלה כנטייה, בא בתשובה כרצון מוחלט, מה שבא בשאלה כהיסוס מתגלה בתשובה כהחלטה, ומה שבא בשאלה כאפשרות כפולה של בעד ונגד, תבוא בתשובה כהכרעה סופית, אם לחיוב ואם לשלילה. לכל אלה מצטרפות, כמובן, שאלות ותשובות, שפעמים הן מובלעות או אינטואיטיביות, פעמים הן מודעות, ופעמים הן אפילו מתוכננות וצפויות מראש על כל פרטיהן, והן בנויות מראש על-פי אסטרטגיה לוגיסטית ולוגית מאורגנת. סיווג מערכת סבוכה זו הנה קשה ביותר, מפני שכל סוגי השאלות למיניהן ולתכונותיהן השונות עשויות לשמש בכל אחת משיטות הארגון של התכנים ובכל אחד מן המצבים שבהם השאלה נשאלת. שאלות סגורות או פתוחות, וכן שאלות מצומצמות או מקיפות וגם שאלות של אנליזה או סינתזה וכו' יכולות לשמש במצבים ברורים או מעורפלים, באופן אינטואיטיבי או מודע, למטרת איסוף מידע או למטרת יישום. שילוב דרכי השאלה זו בזו ושימושן בקונטקסטים חדשים נקרא בפי רבים טרנספר או העברת מיומנויות. ראוי שנזכיר עוד את קיומן של דרכי השאלה והתשובה הקוגניטיביות-הלוגיות, ונמנה את השאלות הדורשות בתשובה זכירת מידע, הבנה אינטואיטיבית, אנליזה המפרקת את השלם לגורמיו האורגניים, ואת הסינתזה היוצרת איחוי בין הפרטים הנפרדים. כבר הזכרנו שיש שאלות השואפות ליישם או להעביר כישורים בתשובות, וכן תשובות המביעות הערכה או שיפוט על-פי הדרישות של השאלה המכוונת אותן. כל היסודות הללו ונוספים להם באים לידי ביטוי בתוכן ובניסוח של התשובות, כשם שהם באים לביטוי בתוכן ובניסוח של השאלות.

על אף שעיקרי הדברים הללו ראוי לדון בהם בהקשר לדיון בשאלות, מכל מקום יש חשיבות בהצגת דוגמאות אחדות העוסקות ישירות בשימוש האיכויות הנידונות, גם במסגרת הדיון בתשובות. לצורך העניין נציג כאן דוגמה שבה יישום (טרנספר) צורת החשיבה של ה-"קל וחומר" מבהיר את המסר שהטקסט נותן לו ביטוי.

בגמרא "ברכות" דף ס"א ע"ב דנה הגמרא בבעיה, עד היכן חייב אדם באהבת ה'. הגמרא משערת כי הביטויים "בכל נפשך" ו-"בכל מאדך" נחוצים כדי לכלול גם בני אדם שחייהם חשובים בעיניהם מממונם, ולהיפך, סוגים של בני אדם שממונם חביב עליהם מחייהם. רבי עקיבא רואה בביטוי "בכל נפשך" הבעת עמדה שלפיה יש להבין את הפסוק "ואהבת את ה' אלוקיך" כאומר ש"אפילו נוטל את נפשך". הגמרא מערבת כאן זה בזה שני טקסטים. טקסט בסיסי השואל על מעשה של רבי עקיבא, והיפר טקסט המפרש את עמדת רבי עקיבא בעזרת משל על דגים, המבוססת על טיעון של "קל וחומר". את המצווה של אהבת השם מדגימה הגמרא בלימוד תורה ובהפצתה. הגמרא מספרת סיפור, לפיו מצא פפוס בן יהודה את רבי עקיבא מלמד תורה ברבים, על-אף שהמלכות איימה על מלמדי תורה במיתה. כאשר פפוס בן יהודה תמה על רבי עקיבא, כיצד אינו מתיירא מן המלכות (שואל שאלה), עונה לו רבי

עקיבא בהעמידו זה לעומת זה שני מצבים אפשריים: מצב קל ומצב חמור. מצד אחד הוא מספר דרך משל על מצב הדגים במקום חיותם במים, לעומת מקום מיתתם ביבשה, ומצד אחר הוא מספר על היהדות במקום חיותה בלימוד התורה, לעומת המצב של כליונה בלא לימוד תורה. התשובה לתמיהת פפוס בן יהודה היא כאן רבת אנפין, והיא בנויה על מבנה של קל וחומר. במצב זה הצלת החיים על-ידי כניעה לגזרת המלכות היא ברירה חמורה ביותר, כי משמעה כליון לאומה כולה שהוא תוצאה ישירה של אובדן תרבותה. לכאורה היה אפשר לספר את כל הפרשה הזאת בצורה ישירה ופשוטה ולומר, שאנו היהודים אין לנו קיום בתור חברה ובתור אומה בלי לימוד תורה, והיה בזה תשובה מספיקה על השאלה, מדוע רבי עקיבא מסתכן בלימוד תורה על-אף גזירת המלכות. ואולם רבי עקיבא ביקש להראות לנו, כי בוויתור על לימוד תורה מרחפת עלינו סכנה הרבה יותר גדולה מן הסכנה שבגזרת המלכות. הוא רצה גם להדגיש את העובדה שלא ככל העמים הוא העם היהודי, ולימוד התורה הוא תנאי לעם זה, ואין הוא יכול להתקיים בלעדיו. והרי לפניכם דוגמה, שבה מודגש אי-ציות (סירוב) לחוק שאינו צודק, הוא מחויב המציאות.

נראה, כי כדי להסיק את המסקנות המתבקשות מן הסיפור ראוי להביאו במלואו:

ואהבת את ה' אלקיך: תניא, ר' אליעזר אומר:
אם נאמר בכל נפשך, למה נאמר בכל מאדך,
ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך?
אלא אם יש לך אדם שגופו חביב עליו ממונו, לכך נאמר בכל נפשך.
ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר בכל מאדך.
רבי עקיבא אומר, בכל נפשך, אפילו נוטל את נפשך.
תנו רבנן:
פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה.
בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה.
אמר ליה: עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות?
אמר לו: אמשול לך משל. משל למה הדבר דומה?
לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום.
אמר להם: מפני מה אתם בורחים?
אמרו לו: מפני רשתות שמביאים עלינו בני אדם.
אמר להם: רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם.
אמרו לו: אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות. לא פקח אתה אלא טיפש אתה.
ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה.
אף אנחנו עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה כי הוא חייך ואורך ימיך כך,
אם אנו הולכים ומבטלים ממנה – על אחת כמה וכמה.[2]

הסיפור מבהיר לנו באופן ברור, שיש בקל וחומר תשובה מוחצת הרבה יותר, מאשר בתשובה רגילה האומרת פשוט שאנו חייבים ללמוד תורה, ואי אפשר לנו בלעדיה. הקל וחומר מדגיש שראוי וכדאי לנו אפילו להסתכן כדי ללמוד, כי אם איננו לומדים אנו מסתכנים הרבה יותר. אם עוברים אנו על מצוות המלכות אנו מפסידים לכל היותר את הגוף, ולעומת זאת אם אנו מוותרים על לימוד תורה (או על התרבות הלאומית), אנו מפסידים הן את הגוף והן את הנשמה. חשוב גם שאת יחסי הקל וחומר אין רבי עקיבא בונה ישירות, אלא בדרך המשל אודות השועל והדגים. תמונת הדגים הבורחים מן הרשתות כדי שלא להיתפס, לא רק ממחישה, אלא גם מאפיינת את הסיטואציה, במיוחד בסוף המשל, שבו מצטייר לפנינו המצב של דגים חסרי אונים על היבשה. יתר על-כן, במשל מרומזים שני דברים נוספים. האחד הוא, שבעלי הטענה מעמידים פני חכמה, ואשר לפיה יש לוותר על לימוד תורה במקום של סכנה, באמת אינה אלא טיפשות, שהרי היא מביאה לסכנה חמורה יותר. ועוד מתברר, אף-על-פי שזה נאמר במובלע בלבד, שדעת בעלי הטענה נגד לימוד תורה איננה עצה הניתנת מטוב לב, אלא נובעת מאינטרסים אישיים ערמומיים. השועל מנסה לרמות את הדגים, הלא הם לומדי התורה, ומשתדל לשכנע אותם, כאילו היה פעם מצב, שבו השועל והדגים דרו ביחד. הכול מבינים שהאמת היא, שהוא רוצה להוציאם מן המים ו"להצילם" מן הרשתות, כדי שהוא עצמו יוכל להשתלט עליהם ולאכלם ללא כל קושי. סיפור זה מבליט ביותר את היתרון הגדול של התשובה בדרך הקל וחומר הציורי-המטאפורי, לעומת התשובה בדרך הישירה והפשוטה.

יש לפעמים שהטקסט האמנותי, ספרותי, פילוסופי, או הדתי וכד' בנוי על מבנה לוגי, כגון הקל-וחומר באגדה על השועל ועל הדגים. בטקסט כזה השאלה והתשובה בנויות כקל-וחומר על-ידי הטקסט עצמו. ואולם יש לעיתים שהתשובה שבטקסט היא תשובה רגילה, אבל אנו בהשוותנו אותו לטקסט אחר, מפרשים את היחסים שבין שני הטקסטים כיחסי קל-וחומר, ורואים בהם תשובה עם שאלה המונחת ביסודה. כך למשל מצאנו בקטע המובא מן הפואמה "מסדה" של יצחק למדן, דרישה חמורה לנקמה על הגורל שהביאו הגויים על ישראל.

הִנֵּה פּוֹרְשָׁה טַלִּית אֲדָמָה – כְּתֹנֶת-פַּסִּים חֲדָשָׁה,
רָקְמוּהָ כֹּהֲנֵי הָעוֹלָם וּנְבִיאָיו לְחַג אָשְׁרוֹ, לְמָחָר,
בֹּא נִתְעַטֵּף בְּטַלִּית זוֹ אֲדָמָה וְנַסְתִּיר תַּחְתֶּיהָ
מַאֲכֶלֶת הַנָּקָם.
רְחָבָה הַטַּלִּית וּגְדוֹלָה, נִתְעַטֵּף וְנַעֲטֵף בָּהּ הָעוֹלָם,
נְעַטְּפוֹ, נְחַבְּקוֹ בְּאַהֲבָה, בְּאַהֲבָה, וּבְחַבְּקֵנוּ –
נִנְעַץ הַמַּאֲכֶלֶת בְּבִטְנוֹ הַצָּבָה מֵרֹב זְלֹל בְּשָׂרֵנוּ,
וְטָבַע בְּדָמָיו עֲבַר-אֲשְׁרוֹ בְּעוֹדוֹ בִּמְעֵי הָאָפָקִים![1]

לאחר שנקרא תיאור דמיוני זה של נקמה קשה, נתמה בוודאי, כי אם אצל יצחק למדן המתון יחסית, שלא ראה את אימי השואה ואפילו לא חלם עליהם, מצאנו תיאור קשה כזה, מה נמצא אצל אורי צבי גרינברג, הכותב מתוך מודעות ומתוך זעם בעלי עצמה קשים הרבה יותר. ואז כשנקרא את דברי גרינברג, נוכל לומר בדרך של קל וחומר, **כי אם אצל למדן כך, אצל גרינברג לא כל שכן.**

וְהִנֵּה בָא הַפָּלִיט וּפָנָיו מְפַכִּים וּבָם עַיִן אַחַת אֲיֻמָּה.
וּבָם פֶּה מְפֻלָּשׁ, כְּמוֹ בֶּתֶק מֵחֳרֵב.
וְזֶה מְסַפֵּר:
טֶבַח, דְּלֶקָה. רַק אֲנִי, אֲנִיוּת גַּלְמוּדָה.
וְאַתָּה, יְהוּדִי? עוֹד אֶחָד יְהוּדִי בַּתֵּבֵל?
וַאֲנִי לֹא יָדַעְתִּי כִּי יֵשׁ עוֹד אֶחָד יְהוּדִי.
אֲנִי פֹּה.. וְהֵם שָׁם: הֲרוּגַי וּשְׁרוּפַי וּנְתָחָי.
בְּנַעֲלַי כֹּה עָבַרְתִּי הַדָּם, בְּגוּפִי בְּגַפִּי אֶת הָאֵשׁ.

וְהִנֵּה הוּא שׁוֹתֵק. הוּא צוֹנֵחַ לִישׁוֹן. הוּא נוֹחֵר.
פִּיו פָּעוּר. פִּיו תְּהוֹם. חֲצוֹת לֵיל. הַיִּשֵּׁן זֶה אָחִי.
מָחָר אוֹר.. יַכִּירֵנִי וַדַּאי, אֶת אָחִיו.
בִּשְׁתַּיִם עֵינָיו יִקְווּ מַעְיְנוֹת הַגָּפְרִית הַחַמִּים!
אֲנִי אוֹמַר לוֹ: אָחִי, בּוֹא בְּאַדְמַת אֲרָצוֹת
בְּעוֹדֵנוּ חַיִּים וּכְווּיֵי נְפָשׁוֹת,
וּנְהַלֵּךְ בַּמַּחְתֶּרֶת וְנַצִּיעַ שָׁם אֵשׁ שָׁם נַצִּיעַ,
שֶׁתֹּאכַל בִּיסוֹדוֹת מַלְכֻיּוֹת הָאָדָם שֶׁתֹּאכַל;
אִם עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה לֹא נָתְנוּ לָנוּ שֶׁבֶת, כָּךְ שֶׁבֶת:
עֲדַת יְהוּדִים מְצַפִּים לְמָשִׁיחַ
לְלֹא אֵת וּלְלֹא חֶרֶב – –

הָבָה וְנַחְתֹּר.. יַעֲנֵנִי אָחִי.[4]

והנה התמונה שאנו מוצאים אצל גרינברג איננה רק מזעזעת וטרגית, אלא היא גם גרוטסקית. פליט בעל עין אחת איומה, חתירה במחתרת מתחת לפני תבל, והנקמה איננה מסתפקת ברוצחים, אלא מתמקדת גם באדמת המלכויות. והדברים מובנים, כי אם אצל למדן יש למצוא נקמה נוראה כל כך, אצל גרינברג ראוי למצוא נקמה נוראה שבעתיים. כך מתברר שבהשוואת

שני הטקסטים הופך למדן לקל וגרינברג לחומר. את ההבנה הזו, את המודעות לדרכי חשיבה אלו בצורת הקל וחומר יש להקנות לתלמידים, כי רק על בסיס השוואה זו הם יוכלו להבין את עוצמתה האמיתית של התמונה הגרינברגית, ואת היחס הערכי שבין שירת גרינברג לשירתם של משוררים שקדמו לו. ההשוואה תיתן גם הסבר לקיצוניות שאנו מוצאים בשירת גרינברג. כך נראית תשובה בשיטת הקל וחומר, אך יש שאנו או פרשני טקסים אחרים נוקטים בתשובות בשיטות לוגיות אחרות.

והנה בפירושו של קורצווייל על הקטע הראשון של השיר "הברכה"[4] מתברר, שהוא נוקט בשיטת האינדוקציה כדי להציג לפנינו את אמיתו של השיר. כדי לחשוף את הדבר הוא אוסף אחד לאחד את כל הסימנים המרמזים למהותו של האני היחיד והמיוחד. והנה כך הם דבריו על הקטע הראשון של השיר:

> העולם כשלעצמו נשאר בחינת תופעה חיצונית אילמת. את היש שבו, את אורו, חוזה ומגלה המשורר בלבד, היחיד והבודד. כמעט הכרח הוא להעלות את הניגוד שבין 'ידיעת' המשורר-האני ובין אי ידיעת האחרים, כאחד הנושאים העיקריים של שירת ביאליק בכלל. הוא המוטיב הלירי הראשי ב'הַבְּרֵכָה':
>
> אֲנִי יוֹדֵעַ יַעַר, וּבַיַּעַר
> אֲנִי יוֹדֵעַ בְּרֵכָה צְנוּעָה אַחַת:
> בְּעֲבִי הַחֹרֶשׁ, פְּרוּשָׁה מִן הָעוֹלָם,
> בְּצֵל שֵׁל אַלּוֹן רָם, בְּרוּךְ-אוֹר וּלְמוּד סַעַר,
> לְבַדָּהּ תַּחֲלוֹם לָהּ חֲלוֹם עוֹלָם הָפוּךְ
> וְתַדְגֶּה לָהּ בַּחֲשָׁאי אֶת דְּגֵי זְהָבָהּ –
> וְאֵין יוֹדֵעַ מַה-בִּלְבָבָהּ.[5]
>
> המנגינה הלירית העיקרית נשמעת לנו כבר מתוך המבנה הסינטקטי של בית הפתיחה, והיא בנויה כולה על הניגוד: 'אני יודע – ואין יודע'. שתי השורות הראשונות ושורת הסיום הן הן המוטיב המוסיקלי הקונטרפונקטי: 'אני יודע יער וביער / אני יודע ברכה צנועה אחת: / ואין יודע מה בלבבה'.
>
> חמש השורות שבאמצע מתארות את אופי הברכה שהיא בבואת האני. כל התכונות והתארים המאפיינים את האני מציינים אותה. היא 'פרושה מן העולם', היא תופסת את ישותה, את חידתה, בניגודה הגמור לגבי העולם: 'לבדה תחלום לה חלום עולם הפוך'. בדידותה היא המעניקה לה את יכולתה ליצור בתהליך חלומי את העולם מחדש.

פעמיים מופיע כאן האני בידיעתו בצורת הוכחה חיובית, ופעם נוספת בצורת הוכחה שלילית

באמצעות אי הידיעה של האחרים. ואולם קורצווייל רואה ייחוד לאני לא רק בידיעה, אלא גם בפרישות וגם ביכולת לחלום חלומות על עולם הפוך, וגם בבדידות (בלבדיות) שלו. כל הפרטים הללו מצטרפים כדי להוכיח, שהאני וייחודו הם הנושאים המרכזיים של שיר זה. הדבר מתברר ביתר שאת כאשר אנו קוראים את השיר כולו, ומגלים אף את דברי קורצווייל הנוספים, שבהם,הוא מונה בעמודים 59-60 את כל אפיוני הייחוד לאורך כל השיר. הוא אוסף פרט אחר פרט ומצרפם יחד, ומסיק מן הצירוף בדרך ההיסק האינדוקטיבי את מסקנותיו לגבי נושא השיר.

דברים אלה אמורים גם ביחס לדברי קורצווייל לגבי השיר "בעיר ההרגה", שבו הוא מגלה על-פי חמש דוגמאות לאורך היצירה, שמוטיב הדממה והנצח הם עיקרו של השיר (עמ' 88). אותה שיטה עצמה פועלת אף בשירים נוספים, כגון השיר "הציץ ומת" (עמ' 154). מובן, שדברים אלה תקפים בעיקר ביחס לגילוי המהות של השירים הבודדים. מבקרים שניסו לפקפק בטענות קורצווייל, נתלו בעיקר בהכללותיו לגבי כל שירת ביאליק, או בהכללות דומות ביחס לעגנון ואחרים. בשל ההיקף הגדול של הטקסטים, כאשר תחילה וסוף של הדברים אינם נתפסים במבט אחד, קשה מאוד להוכיח, שטיעונים שנקבעו על-פי חלק מן המקרים בדרך אינדוקטיבית, הנם תקפים ביחס לכל ההיקף הרחב של הטקסטים שכתב המחבר הנידון. על אף שההיסק האינדוקטיבי נראה קרוב מאוד לאמת, הוכחה מוחצת לעולם אין בו, וזאת בגלל אופיה של האינדוקציה, שבמציאות הרגילה היא תמיד בלתי גמורה. לעומת זה, במסגרתה של היצירה הספרותית, המאפשרת שליטה בכל הפרטים, קיימת לעיתים אינדוקציה שלמה המסיקה מסקנה מן המכלול השלם של הפרטים. ראוי להדגיש שוב, כי מבחינה דידקטית לאחר אימון במספר דוגמאות יש להטיל על התלמיד מטלה, שבה ישתמש במידע שניתן לרכוש בדרך החשיבה האינדוקטיבית. באמצעות מידע זה, יסיק התלמיד את מסקנותיו הן לגבי דוגמה של אינדוקציה מלאה וסגורה, והן לגבי מקרים שאמנם אינם כוללים את כל האפשרויות, ועם זה הם באים ללמד על היקף רחב ביותר.

לדרך זו של שימוש בכלי החשיבה לשם הבנת דברי ספרות אפשר להביא דוגמאות אין ספור, כי למעשה כל הבנה וכל פירוש תובעים לעצמם דרך חשיבה כלשהי. בדיון ב"שאלה" אנו מזכירים כיצד תלמידים מבוגרים של הפרופ' דב סדן לא הצליחו למצוא תשובה קוהרנטית לנושא-השאלה: "לא עת חוס שושנים בביעור יערות", מפני שהבינו את הנושא כאומר שאין לחוס על פרטים כאשר הכלל בסכנה. הם לא הבינו כי אפשר ששושנים אינם עצים, אלא פרט בעל ייחוד איכותי אסתטי ביחס ליער, עד כי אפשר שלמען הצלתם כדאי לפעמים לוותר על היער. כלי החשיבה התחביריים, מארגני החשיבה השונים, וכן כלים לוגיים דוגמת הקל וחומר, האינדוקציה וכל כלי החשיבה הקיימים האחרים, עיקר חשיבותם היא יצירת הקוהרנטיות בין השאלה לתשובה הניתנת עליה. יש חשיבות רבה ביותר לכך, שהתשובה

תתמקד בדיוק באותו עניין שבו מתמקדת השאלה. על השאלה "כמה רגליים לשולחן?", אי אפשר לענות בשום פנים ואופן בציון מספר קצוותיו של השולחן הנידון, אלא נצטרך לענות שלשולחן שלוש או ארבע או יותר רגליים, ולא נוכל לומר בשום פנים ואופן שלשולחן שלוש או ארבע קצוות.

על הפסוק "ויהיו בני יעקב שנים עשר"[6] אמרו חז"ל שכל שנים-עשר האחים היו שווים בטיבם, וכולם עמדו בצדקתם, ומה שעשה ראובן לבלהה פילגש אביו אינו נחשב לחטא. השאלה המונחת ביסוד התשובה הזו של חז"ל היא כפולה. חז"ל תוהים מדוע בכלל יש צורך לספר לנו את הדבר הידוע לכול, שבני יעקב אחרי לידת בנימין היו שנים-עשר. מלבד זה תוהים עוד חז"ל על הסמיכות בין שני עניינים, שלכאורה אין ביניהם כל קשר. בפרק ל"ה פסוק 22 מסופר על ראובן כדלקמן: "ויהי בשכון ישראל בארץ ההיא וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו וישמע ישראל ויהיו בני יעקב שנים עשר". עניין המעשה של ראובן ועניין מספר בני יעקב הם שני עניינים שלכאורה אין כל קשר ביניהם. ואולם, כידוע לכול, בחשיבה האנושית בדרך כלל שייכים דברים הבאים יחד באותה תבנית של חשיבה, וחייב להיות קשר כלשהו ביניהם. את הקשר הזה חז"ל מחפשים. מדבריהם משתמע שהמעשה של ראובן לא נחשב לו לחטא, שהרי יעקב אבינו לא הגיב למעשה, וזה לא פגם בשלמותה של המשפחה, ובשוויון שבין שנים-עשר בני יעקב. התשובה הזו, בין אם היא נראית לנו פשט ובין אם היא נראית לנו דרש, מכל מקום היא מחוברת אל הבעיות המונחות ביסודם של הפסוקים ושל הסמיכות שביניהם.

אם-כן, צריך להקפיד ביותר שהתשובה והשאלה תתמקדנה באותו עניין ובאותו נושא. התשובה שלפיה לא חטא ראובן, עונה על השאלה המונחת ביסוד ההדגשה של היותם בני יעקב שנים-עשר, ומשמע שהיא עוסקת באותו עניין (עניין השלמות). מצד אחר, עוסקת התשובה גם בנושא הכללי יותר, הלא הוא חטאו של ראובן. הזהירות לשמור על אחדות העניין הפרטי עם אחדות הנושא הכללי יותר חייבת לכוון אותנו בכל התשובות. ואולם בזה לא די. התשובות חייבות לשמור גם על אחדות התחום. לא ייתכן שהשאלה תישאל על תחום אחד והתשובה תעסוק בתחום אחר. לא ייתכן, למשל, לשאול "מה המספר ומה הצורה של רגלי החיות שראינו בגן החיות?" ולקבל כתשובה כי, "לאיילה ארבע רגליים דקות", כי תשובה זו אינה מתואמת עם המילה "חיות".

על אף שהסטיות מן הסוג הזה נראות מוזרות, ודומה שלעולם אין הן נוהגות במציאות, בכל זאת אפשריות הן במיוחד בתחום הרוחני שבו ההבחנות הינן קשות ביותר, ובגינן תשובות הסוטות מתחומה של השאלה הן אפשריות בהחלט. האבן עזרא בפסקא הראשונה של הקדמתו לפירוש התורה מאשים את רב שמואל בן חפני גאון וטוען נגדו כי – "אסף רוח בחפניו, בפרוש 'ויצא יעקב' ברוב ענייניו, כי הזכיר כל נביא בשמו, וכמה פעמים גלה ממקומו, וכמה וכמה תועלת יש בהליכת הדרך, ואין תועלת לפרוש זה כי אם אורך". מתוכן הדברים ברור, כי עיקר

טענתו של האבן עזרא הוא נגד תשובה הניתנת בתחום השונה מתחומה של השאלה. דנים ביציאת יעקב אבינו, ועל יציאה זו יש לנו מספר שאלות אפשריות, ובא הפרשן ומספר לנו על יציאותיהם (ומשמע שמדובר באותו עניין ובאותו נושא) של כל הנביאים האחרים, שכולם רחוקים מן התחום של יציאת יעקב אבינו ע"ה.

כמו רבים מתחומי ההומניסטיקה האחרים, כך גם תחום זה של התשובה העיונית והרגשית סובל מחוסר בהירות של המושגים, ומחסרונם של עקרונות ברורים וחד-משמעיים שיכוונו את דרכינו ויכוונו את עבודתנו בשעה שאנו נדרשים להשיב תשובות. אפילו במילוי טפסים ממשלתיים שהוכנו בידי מומחים כביכול, כגון טפסי מס הכנסה או של ביטוח לאומי (לתביעת קצבת זקנה, למשל), מציגים לפנינו אפשרויות כפולות, וכפועל יוצא תהיינה אף תשובותינו מעורפלות ודו-משמעיות. רבים מן הנדרשים למלא טפסים מסוג זה אינם מסוגלים להחליט כיצד להשיב, ומשאירים חלקים שלמים של הטופס ריקים. בעיני הפקיד המטפל הם נחשבים, כמובן, כבורים, והטיפול שהם מקבלים הוא קוהרנטי לעיתים להתייחסות זו. לאמיתו של דבר, ברבים מן המקרים הטופס מנוסח באופן מעורפל המונע תשובה ברורה. דווקא בני אדם בעלי רמת אינטליגנציה נמוכה עונים בקלות, כי אינם מרגישים בערפול, ועונים באופן אסוציאטיבי, לפעמים בלי כל קשר לשאלה.

בטופס ל"תביעת קצבת זקנה", שיש להגישו חודשים ספורים לפני היציאה לגמלאות, מופיעה שאלה המבקשת לדעת, מה הסכום החודשי שהתובע קצבה מביטוח לאומי יקבל מקופת הפנסיה שלו, לאחר שיחדל לקבל משכורת מן המעביד. זו, כמובן, שאלה מביכה שאי אפשר לענות עליה. הסכום הנידון שהטופס שואל אודותיו נקבע לפי סך המשכורות שהעובד קיבל במקום עבודתו, כולל את המשכורות האחרונות, שבזמן הגשת התביעה לביטוח לאומי הן טרם שולמו. רק חודש לאחר שאדם יוצא לפנסיה הוא יקבל את תשלום הגמלה הראשון, ופעמים הוא יקבל רק מקדמה, כי לא הייתה עדיין אפשרות לערוך את כל החישובים. יש מקומות שבהם נדחה התשלום הראשון חדשים אחדים, משום שהחישובים טרם הסתיימו. לעיתים נתון הסכום הסופי לתנודות משך כשנה, בגלל שינויים רטרואקטיביים שונים בשיעור השכר, ובגלל שינויים רטרואקטיביים בהסכמי העבודה ובהסכמי הפנסיה. לאדם הסביר אין אפוא כל אפשרות לענות על שאלה הנשאלת בדבר שיעור הפנסיה שלו, מה גם שהוא עונה על השאלות תחת איום ואזהרה חמורה, שלפיה כל הנותן נתונים שאינם נכונים יועמד לדין ויבוא על עונשו. ברורה כאן לחלוטין התלות ההדדית בין התשובה לשאלה מזה, וערפול המושגים ואפילו ערפול של התכנים בתחום הנידון מזה. ומכל מקום ברור, שהשאלה הנ"ל הנה מיותרת, מבלבלת וגורמת לתסכול מיותר למי שנדרש להשיב עליה.

המצער הוא שכל חיינו במדינה הנאורה והדמוקרטית מלאים שאלות ותשובות מעורפלות מן הסוג הנזכר, ולכן אפילו דיונים בעלי חשיבות מהותית ביותר, כגון דיונים פוליטיים הנידונים

בבית הנבחרים יש והם לוטים בערפל, ולעיתים הם חסרים כל משמעות. אף בית המשפט ואפילו עולם הרפואה אינם נקיים מערפול, מבלבול, מטעויות או מניסוחים מוטעים ומסולפים. דברי הכנסת, פרטיכלים של בתי המשפט, אם מדובר בדברי הסנגור ובדברי הקטגור, ואפילו בדברי השופטים. וכן התיקים הרפואיים של חולים רבים מעידים כמאה עדים על שיבושים גוריליים בשאלות, ואין צריך לומר בתשובות. את המצב החמור ביותר אתה מוצא בדיווחיהם של כלי התקשורת, המדווחים לפעמים על נושאים שאינם נהירים להם, ולכן הם משבשים אותם לפעמים עד ללא הכר. למרבה הצער, כך נוהגת לעיתים גם העיתונות החילונית בנושאים רבים הקשורים בדת ישראל. הבורות המוחלטת של רוב העיתונאים מעכירה לעיתים קרובות את עבודתם, אך לא כאן המקום להרחיב בעניין זה.

המצב חמור ביותר במערכת החינוך. לעיתים מבקשים מורים מן התלמיד (פעמים אפילו בבחינת הבגרות), לא להסתפק בתשובה חלקית, אלא לענות תשובה שלמה, תשובה מלאה או תשובה מעמיקה. בדיקה העלתה, כי מעולם לא ניתנה כל הדרכה לתלמידים לגבי ההבדלים בין סוגי תשובות אלו. התברר גם, שהדברים אינם ברורים די הצורך אפילו למורים עצמם, אבל דבר זה אינו מונע מהם לדרוש מן התלמידים את הדבר, שלהם עצמם אינו ברור די הצורך. הואיל ויש בחלוקת התשובות לקטגוריות הללו, בצד ההיגיון הטבעי של הסיווג גם יסוד שרירותי, נשתדל להציע כאן הצעה של מיון שתבהיר מהי התשובה שראוי לקרוא לה חלקית, למה ראוי לקרוא תשובה שלמה, למה תשובה מלאה ולמה תשובה מעמיקה. נעשה זאת בתקווה שהדבר יועיל לחשיבה הבהירה שלנו ושל תלמידינו.

הואיל ובדיון במהותה של השאלה אנו עוסקים גם בדרכי המיון השונות של השאלות למיניהן, והואיל וכל אחד מן הסוגים מוסבר שם בפרוטרוט, נבקש כאן את הקורא להתאזר מעט בסבלנות ולחכות עד שגם חלק של השאלות יושלם וישופץ ונדע (או נשלה את עצמנו) שהוא כבר ראוי לפרסום. מאחר שכל סוגי השאלות מחייבים תשובות מותאמות לסוג של השאלה, למעשה בכל הפרקים ההם אנו עוסקים גם בדרכיה הייחודיות של התשובה. מתברר אפוא שדרכי התשובה השונות, על התיאוריה ועל ההדגמות שלהן כבר ניתנות בצד הדיון בשאלות המקבילות להן. לכן כאן לא נדון בכל המערכת הגדולה והארוכה, הניתנת שם לפי הסדר, דבר דבור על אופניו. עם כל זה, כדי שהקורא יראה תמונה שלמה תינתן כאן לפחות הרשימה של הסיווגים העיקריים, ללא ההסברים התיאורטיים וללא ההדגמות.

סיווגן של שאלות ושל תשובות

א. *השאלות כמתקנות וכמארגנות של החשיבה.* *(פרקינס – שוורץ)*[9]

1. *שאלות המארגנות את התוכן ואת הצורה בהקבלות.*
2. *שאלות המארגנות את התוכן ואת הצורה בהקבלות מדורגות.*
3. *שאלות המארגנות את התוכן ואת הצורה בדרך של תיזה, אנטיתזה וסינתזה.*
4. *שאלות המארגנות את התוכן בצורת מצב, סיבות למצב והצעת תיקון לסיבות ולמצב.*
5. *שאלות המארגנות את התוכן בזוגות, בשלשות, ברביעיות, בעשיריות, בתריסרים וכד'.*
6. *שאלות המארגנות את החשיבה במבנה כיאסטי.*
7. *שאלות המארגנות את התוכן לפי אסטרטגיות מוכרות.* (כגון: דילוג על חוליות, חזרות, שינוי גישה או שינוי קנה המידה).

ב. *השאלות כהתייחסות מכוונת אל האובייקט שעליו הן מוסבות.* *(ארנה ווילר[10]-גלובמן[11])*

1. *שאלות לשם השגת מידע.*
2. *שאלות רחבות.*
3. *שאלות צרות.*
4. *שאלות סגורות.*
5. *שאלות פתוחות.*
6. *שאלות בחירה בין אפשרויות.*
7. *שאלות מפתח.*
8. *שאלות יצירתיות.*
9. (ארבע הצעות נוספות של ווילר אינן מתמיינות ברצף זה, או שהן חזרות מיותרות).

ג. *השאלות מסווגות לפי תפקודיהן ולפי מהותן הפנימי.* *(בעקבות בלום)*

1. *שאלות אינפורמטיביות של ידע ושל זיכרון.*
2. *שאלות הבנה ופירוש.*
3. *שאלות השוואה חיפוש ואבחנה (כבסיס לחשיבה).*
4. *שאלות הגדרה.*
5. *שאלות יישום הידע, ההבנה, ההשוואה וההגדרה שנלמדו.*
6. *שאלות של חיפוש סיבות או תכליות.*
7. *שאלות של הוכחה.*
9. *שאלות של מיון ושל דירוג.*

8. שאלות של מסקנה (היקש).
10. שאלות של אנליזה
11. שאלות של סינתזה.
12. שאלות של הערכה.
13. שאלות של פרדוכס ושל אבסורד.

ד. השאלות מסווגות לפי צורכי הדיסציפלינה שבה הן פועלות. בספרות, במקרא, במדרש, ובאמנות.

בספרות

א. שאלות המתמקדות בתחביר של לשון הטקסט	(הבנה, השוואה, מסקנה)
ב. שאלות המתמקדות בדקדוק של לשון הטקסט	(הבנה, מסקנה)
ג. שאלות המתמקדות בסמנטיקה של לשון הטקסט	(הבנה, אנליזה, סינתזה)
ד. שאלות המתמקדות בסגנון הלשוני ובסגנון החיים של הטקסט	(הבנה, אנליזה, סינתזה)
ה. שאלות המתמקדות בלשון הפיגורטיבית שבטקסט	(הבנה, אנליזה, סינתזה)
ו. שאלות המתמקדות בבמוטיבים שבטקסט	(הבנה, אנליזה, סינתזה)
ז. שאלות המתמקדות ברצף ובלכידות של העלילה או של התמונה	(הבנה, אנליזה, סינתזה)
ח. שאלות המתמקדות במבנה הפיוטי [טורים, בתים וצורות שירה]	(הבנה, אנליזה, סינתזה)
ט. שאלות המתמקדות במהות של הלירי, של האפי ושל הדרמתי	(הבנה, השוואה, מסקנה, יישום)
י. שאלות המתמקדות בריתמוס, במשקל, בחרוז וכו'	(זכירה, הבנה, מסקנה, יישום)
יא. שאלות המתמקדות בקשרים אינטרטקסטואליים [טקסטים קודמים או מקבילים]	(הבנה,יישום)
יב. שאלות המתמקדות בקשרים אינטרדיסציפלינריים [תנ"ך, אמנות]	(הבנה, השוואה, יישום)
יג. שאלות המתמקדות בפרשנות הטקסט לסוגיה ולשיטותיה	(הבנה, השוואה, מסקנה, יישום)
יד. שאלות המתמקדות ברלוונטיות של דברי ביקורת לגבי הטקסט	(השוואה, מסקנה, יישום)
טו. שאלות המתמקדות באספקטים חברתיים, פסיכולוגיים והיסטוריים	(השוואה, מסקנה, יישום)

כדוגמה המאפשרת לשאול שאלות קונקרטיות בתחום הספרות נשתמש ביסודות הליריקה.

על תבונות היסוד של הליריקה:

1. דיכוי מרבי של העלילה (האופי הסטטי של הפעלים המשמשים בליריקה)
2. דיכוי מרבי של המגמתיות האידאית, והסירוב להכיר ב-"רעיון" כיסוד בליריקה.
3. הנצחת הזמן הרגעי והפיכתו לעל-זמני.

4. ההתבוננות הרגשית בעולם ובאדם.
5. הצגת הרגש (גילויו וכיסויו) בתמונות בעלות משמעות.
6. דחיסותן הרגשית והמשמעותית של המילים.
7. המשפטים הריתמיים והמוסיקליים.
8. המשפטים החד-כיווניים, הפרטקטיים והתלות ביניהם.
9. הרטט הפואטי והאמפטיה.
10. הריסון, הארגון והעידון הפואטי.
11. רדיקליות מיתית או משחק מטאפורי.
12. הפרדוכס וההתהפכות (או הפואנטה).
13. הנאיביות או הסנטימנטליות. (לפי תפיסת פ' שילר).
14. הפאתוס או הבתוס.
15. הטרגיות או הקומיות (רציני או היתולי).
16. הסטטיות או הדרמתיות.

במקרא:

א. שאלות המתמקדות במגמות הדתיות החינוכיות של הסיפור המקראי.
ב. שאלות המתמקדות בדמויות המקרא ובעלילותיהן.
ג. שאלות המתמקדות במגמות הדתיות של הלשון הפיגורטיבית.
ד. שאלות המתמקדות באופי הכוללני וההחלטי של הציווי המקראי.
ה. שאלות המתמקדות בתביעת הטקסט המקראי להשלמות ולפירוש.
ו. שאלות המתמקדות בבעיות ההתאמה בין חלקי הטקסט המקראי.
ז. שאלות המתמקדות בקשר שבין הטקסט המקראי לעולם הקדמון.
ח. שאלות המתמקדות בקשר שבין הטקסט המקראי ללשונות שמיות קדומות.
ט. שאלות המתמקדות בבעיות דקדוק ותחביר שבטקסט המקראי.
י. שאלות המתמקדות בסתירות לכאורה בין פסוקים שונים במקרא.
יא. שאלות המתמקדות בניגודים שבין פסוקים לתפיסות המדרש או למוסר המקובל.
יב. שאלות המתמקדות בלשון יתרה או חסרה, או בלשון נקייה ובהסברתן.
יג. שאלות המתמקדות במוקדם ובמאוחר של ההתרחשויות.
יד. שאלות המתמקדות בביאור מילים קשות או בביאור משפטים שקשה להבינם.

במדרש האגדה:

א. *שאלות המתמקדות באופי המיניאטורי של סיפורי המדרש.*
ב. *שאלות המתמקדות בדמויות הייחודיות של סיפור האגדה.*
ג. *שאלות המתמקדות באופי האגדה כאילוסטראציה להלכה ולמוסר.*
ד. *שאלות המתמקדות בקשרי המדרש לעולם האגדה של עמים אחרים.*
ה. *שאלות המתמקדות בהבדלים שבין האגדה היהודית לאגדות של עמים אחרים.*
ו. *שאלות המתמקדות במשמעות הסמלית וברלוונטיות של סיפורי האגדה.*

באמנות הציור:

א. *שאלות המתמקדות ביחסי דמות ורקע בציור.*
ב. *שאלות המתמקדות בפרספקטיבה ובתפקידה בציור.*
ג. *שאלות המתמקדות בקומפוזיציה של הציור.*
ד. *שאלות המתמקדות באיכותן ובמשמעותן של הצורות בציור.*
ה. *שאלות המתמקדות באופיים ובמשמעותם של הצבעים.*
ו. *שאלות המתמקדות ביסוד האיקונוגרפי של הציור.* (אינטרטקסטואליות?)
ז. *שאלות המתמקדות באופי הסמבולי של הציור.* (פיגורטיביות?)

לפי העיון ברשימה הארוכה הזאת, אפשר לשאול לשם מה אפוא נחוץ להקדיש פרק נפרד לתשובה ולמהותה. ואולם כל מי שיקרא את המאמר הזה יבין מיד, שמדובר כאן באספקט נוסף, כללי ומיוחד שכל בעלי השאלות תובעים מן התשובות הניתנות לשאלותיהם. אספקט זה משותף לכל סוגי השאלות, אך בגין ייחודו לא נידון בפרקים השונים. כבר הזכרנו, כי הכול יודעים שמורים ואף מנסחי הבחינות ובודקיהן מרבים לדבר ***על תשובות חלקיות, על תשובות שלמות, על תשובות מלאות, ועל תשובות מעמיקות.*** הדברים נשמעים לעיתים קרובות מאוד בשיח החינוכי בכל מערכות החינוך, ואף על-פי כן איש לא נתן את דעתו עליהם כדי לתת הבחנות מדויקות כלשהן, להבדלים שבין הסוגים הללו. נראה שיש צורך של ממש בהבחנות אלו, ולכן נשתדל לעשות כאן את המלאכה הזאת.

התרחבותן של תשובות לפי מידת הדיוק ולפי מידת ההעמקה שלהן.

אם נציג שאלה על נושא במקרא, שאלה שמטרתה היא עריכת מחקר או בחינת סיום של קורס בתנ"ך, ונבקש לדעת ***"מה היו היסודות החומריים והרוחניים למאבקים שבין האחים שבמקרא?"***, נרצה בוודאי לקבל תשובה המפרטת ומונה לפנינו את כל האחים שנאבקו ביניהם, החל בקין והבל וכלה באחרון שבבני המלכים. אין צריך לומר שהרשימה ארוכה מאוד, ואם

נרצה לדון בה עיונית או לתרגל אותה עם תלמידים, כראי לצמצם אותה ולהצטמצם למאבקים בין אחים, שמסופר עליהם בספר בראשית בלבד.

אם מי מן העונים ידון בקין והבל, ואף ביוסף ואחיו, אין ספק שזוהי תשובה חלקית בלבד. תשובה זו אינה יכולה להתקבל, כי לא זו בלבד שאינה מפרטת את כל המקרים הנדרשים, אלא שהיא משתמשת בשתי דוגמאות יוצאות דופן, ושונות במהותן מן המאבקים בין יצחק וישמעאל או בין יעקב ועשיו, וספק רב אם הן יכולות לשמש להן כדוגמאות מייצגות. נוסף לכך, חובה להבין, כי גם מי שידון במאבקים החיצוניים הנראים לעין, ואפילו יעסוק בכל הדוגמאות, לא יצא ידי חובתו אלא באופן חלקי בלבד. מתחת לפני השטח של המאבק על הצלחת הקרבתו של הקרבן, וכן מתחת לפני השטח של המאבק החיצוני על בכורה, על שטחים ועל רכוש, ואפילו על הנהגת השבט אצל יעקב ועשיו, (ובדומה להם בכל המקרים האחרים) יש עוד רובד פנימי של מאבק על חסד אלוקים והשגת קרבתו.

אם כן, בתשובה שהיא שלמה נשמע על כל הדוגמאות על האספקט החומרי ועל האספקט הרוחני שלהם. רק שני הדברים הללו עונים על הנדרש בשאלה בעניין היסודות החומריים מזה והרוחניים מזה. מניית כל המקרים שבספר בראשית מתחייבת מן הדרישה לדון במאבקים שבספר זה. בתשובה שלמה נזכה אפוא לתיאור כל הדוגמאות הרלוונטיות, שהן משמשות כאן כפרטים הנמנים אחד לאחד בתשובה. אנו נשמע על קין והבל ועל התוכן הרוחני של התחרות שביניהם: מי משניהם ירצה יותר את פני האלוקים בקרבן שהוא מקריב לפניו. בתשובה שלמה נשמע על בני נח שזכו בנחלות שונות, ואחד מהם אף נתקלל בגלל חטא שהיה בידיו. נשמע על גירוש ישמעאל מפני יצחק וזכייתו של יצחק הצעיר דווקא להמשיך את השושלת, וכן נשמע על המאבק בין עשיו ליעקב, כאשר שוב הצעיר מן השניים זוכה הן בנחלת הקרקע והן בנחלה הרוחנית. בדומה למסופר נשמע גם על המאבק בין יוסף הצעיר לאחיו הבוגרים ועל מכירת יוסף מצרימה, שהפכה להיות יסוד לעלייתו לגדולה בין בחומר ובין ברוח. אפשר שתלמיד נבון יבין אל נכון שמנשה כבר למד שהבכורה בלידה אינה מבטיחה בכורה רוחנית, ועל כן הוא משלים ואינו אומר דבר כנגד הערפת אפריים הצעיר בידי יעקב. לכן נוצר אצל אפריים ומנשה מצב של אנטי מאבק, שבזכותו אנו מברכים עד היום את הברכה: "ישמך אלוקים כאפריים וכמנשה". כל המקרים הללו נתפשים כפירוט על השאלה. לא מדובר כאן בדוגמאות, כי הפרטים מוזכרים בקיצור ובלא תיאור ממצה, ועל כן פירוט הדברים ומנייתם יש כאן, אבל הדגמתם בדוגמה שלמה של ממש אין כאן עדיין.

ואולם במענה כזה נזכה רק בתשובה שלמה בהתאם לדרישות הנושא, אבל לתשובה מלאה טרם הגענו. תשובתנו לא תהיה מלאה, אם היא לא תגלה לנו גם מספר אספקטים שהשאלה אינה דורשת לדון בהם באופן מפורש. דרך משל אפשר לומר, כי הדיון בנושא השאלה איננו מלא אם אינו מתייחס למאבק על דמותה הרוחנית של האומה, כפי שהתפתחותה מתוארת

לפנינו בספר בראשית. אף מי שאינו מטפל באספקט הזה של המאבק, גם אם ענה על פרטי השאלה ואפשר לומר על תשובתו שהיא שלמה, עדיין לא עשה עבודתו במלואה. רק כוס המלאה 80% היא שלמה, לפי דעות רבות. רבים אומרים אפילו שאין זה מן הנימוס למלא כוס עד חולייתה, וזה עלול גם לגרום למבוכה אם היין יגלוש וילכלך את השולחן. המעט החסר מן הכוס אינו גורם לאיש להתלונן שקיבל פחות מכוס שלמה. ועם כל זה ברור, שכוס מן הסוג המתואר עדיין איננה מלאה. יש עוד חלקים החסרים כדי שנוכל לטעון למלאותה.

תשובה המסתפקת בפרטים החיצוניים, ברעיונות הגלויים, בסיבות, במגמות ובהנחות הגלויות בטקסט, ואינה מנסה לברר אף את הסיבות הנסתרות והעמוקות יותר, תשובה שבה אנו מרגישים שהדברים אמנם גולשים במתואם עם השאלה, אבל אין הם נוטים אל מעבר לדרישותיה המפורשות, היא אינה תשובה מלאה. בתשובה מלאה על המאבק בין קין והבל אנו שומעים גם על דברי חז"ל (או מפרשים אחרים) הרואים במאבק זה שלוש סיבות לפחות. מאבק על אישה, כפי שאמרו – אחות הייתה להם – מאבק על שטחים – בחלקו של מי תיפול ארץ-ישראל, ומאבק על נושא דתי – בחלקו של מי ייבנה בית המקדש. באופן דומה אנו מוצאים באגדה ויכוח בין ישמעאל ליצחק שבו טוען ישמעאל, כי מסירות הנפש אצלו עולה על זו של יצחק, כי הוא נימול בגיל שלוש-עשרה, כשהוא גדול ומודע למעשה ולסכנות הכרוכות בו, ולא כמו יצחק שנימול בהיותו תינוק. בדומה למדרשים אפשר למצוא בתשובה המלאה דברי פרשנים המסבירים את העניין הנידון, וכן אפשר להביא גם מאמרי ביקורת ופרשנות על היצירה שלפנינו. בתשובה המלאה הדיון מתרחב ביותר, אבל נשאר בתוך תחומו המוגדר, והוא שומר ביותר על הרלוונטיות והקישוריות של הפירוש או של ההשוואה.

והנה בתשובה המעמיקה אנו מרחיבים את הדיון עוד יותר. כאן אנו שומעים גם על השוואות מן ההיסטוריה ומן המיתולוגיה, כגון על מקרה רומולוס ורימוס, ומן הספרות החדשה, כגון על מקרה נרקיס וגולדמונד של הרמן הסה. התנאי החשוב הוא שיהא בדוגמאות כדי ללמד דבר משמעותי על העניין הנידון. עיקרו של דבר, התשובה המעמיקה עוברת בהרבה אל מעבר לשאלה, ופעמים עוברת אפילו לכלים רחוקים מן הדיון המקורי. הדיון מתרחב ביותר אבל שומר על הרלוונטיות של ההסבר ושל ההשוואה.

בתשובה המעמיקה אנו עוברים גם אל תחומים אחרים רחוקים ביותר. לעיתים אנו מביאים דוגמאות לא רק מן הספרות ולא רק מן המציאות, אלא גם מן הניסיון הממשי שלנו, או מתוך ספרי עיון פסיכולוגיים, סוציולוגיים או אנתרופולוגיים, או מן ההיסטוריה או האתנוגרפיה של עמים רחוקים. כן אנו פונים בתשובה המעמיקה אל ספרי התיאוריה של התחום, או של תחומים דומים, כגון התיאוריה של הספרות, של אמנות הציור, של המוסיקה ודומיהם. הדוגמאות מן המציאות מעניקות רלוונטיות לדיון, והביסוס התיאורטי מעניק לו אופי פילוסופי

מכליל, עד שאנו חשים שהדיון או התשובה עונים על כל בעיות ההוויה שהשאלה מרמזת לכיוונם. בתשובה כזאת יתברר פתאום שקין והבל הם בעצם אנחנו במריבות היום-יומיות שלנו, ואחי יוסף מדגימים את יחסו של הרוב החזק כלפי המיעוט בעל הייחוד (ולהיפך), ולעומתם אבא גוריו והמלך ליר הם שני הזקנים המנושלים על-ידי ילדיהם מן הבית שמעבר לרחוב.

התחומים כמו תנ"ך, מדרש, ספרות, אמנות הציור וכד' אינם מקבלים את מלוא המשמעות שלהם, אלא אם כן אנו מכוונים את שאלותינו וממקדים את תשובותינו להיקף המלא והמעמיק שתואר כאן. התשובות הריקות מתוכן, הדלילות והחסרות הופכות את התחומים הללו למשעממים, לחסרי תכלית ואפשר אולי לומר שגם למיותרים.

להלן ניתנת הדגמה מקיפה לתפישה שתיארנו לעיל. באותיות המודגשות בא תמיד המשפט או הקטע הבסיסי מן השלב הקודם של התשובה. באותיות הרגילות באה ההרחבה של השלב הבא, המלא יותר או המעמיק יותר. אנו מקווים שהשלבים השונים ברורים ומדברים בעד עצמם, ואינם נזקקים להסברים נוספים.

שאלה א': מהם ההבדלים בין שני הקטעים המובאים להלן?

תרגיל אימון לשם הקדמה.

1. *הליריקה היא שירה קצבית ומלודית שהיו מנגנים אותה על לירה, שהיא כלי נגינה עתיק.*
2. הליריקה היא שירה הנותנת ביטוי לחוויות ולרגשות אנושיות בעלי עוצמה, אך מרוסנים ומעודנים על-ידי סגירתם במסגרת של קצב מאורגן, מלודי ומתנגן, (בימים הקדומים נוגן על כלי הלירה), ועל-ידי קביעתם בתמונות ויזואליות בעלות משמעויות סמליות, המבטאות לפעמים רגשות פרדוקסליים על-ידי סתירה פנימית שבין חלקיהן.[12]

נסה לענות על שאלה א' בכוחות עצמך. נסח תשובתך בכתב ובמשפטים ברורים.
נסח את השאלה שכל אחת משתי התשובות דלעיל עונה עליה.

שאלה ב': מהן תכונות היסוד העיקריות של השירה הלירית?

1. ***תשובה חלקית***

הליריקה היא שירה קצבית ומלודית שהיו מנגנים אותה על לירה, שהיא כלי נגינה עתיק.

2. ***תשובה שלמה***

הליריקה היא שירה קצבית ומלודית, מרוסנת, מאורגנת ועדינה. לפי תמונות יווניות עתיקות,

היו מנגנים אותה על לירה, שהיא כלי נגינה עתיק בעל צלילים מלודיים מעודנים.
הקצב והמנגינה אינם רק קישוט לתוכן, אלא הם מביעים רמזים ברורים למדי לתכנים ולמשמעויות, ומשמשים מעין השתקפות לרגשות ולחוויות הראשוניות שעברו תהליך של ריסון, של ארגון ושל עידון.
עיקר המשמעות מופקת מן התמונות, שבאמצעות גלגוליהן הסמליים מביעה הליריקה את תכניה הרגשיים והחוויתיים. התמונות מבטאות לפעמים את אמיתן הסבוכה, הרב-ממדית והרגשית באמצעות סתירות פנימיות (פרדוקסים) שהן יוצרות ביניהן.

3. תשובה מקיפה ומלאה

הליריקה היא שירה קצבית ומלודית, מרוסנת, מאורגנת ועדינה. לפי תמונות יווניות עתיקות, היו מנגנים אותה על לירה, שהיא כלי נגינה עתיק בעל צלילים מלודיים מעודנים.
הקצב של הליריקה נבנה על משקל רך ומעודן, ובשלב מאוחר יותר על חריזה בעלת צלילים הרמוניים נעימים, המדגישה באמצעות החזרות התכופות והסדירות את הקשר ואת האחדות שבין השורות ותכניהן. הקצב נבנה גם על-ידי צלילים חוזרים באמצע המילה (קונסוננסים), וגם על-ידי צלילים חוזרים בראשי המילים (אליטרציות). אף מבנה המשפט ואפילו המבנה המשתנה בצליל ובאורך של המילים תורמים לא מעט לקצב הרומז למשמעויות הרגשיות של השיר הלירי.

הקצב והמנגינה אינם רק קישוט לתוכן, אלא הם מביעים רמזים ברורים למדי לתכנים ולמשמעויות, ומשמשים מעין השתקפות לרגשות ולחוויות הראשוניות שעברו תהליך של ריסון, של ארגון ושל עידון.
משמעויות אלו הן כלליות בלבד, ואין הן יכולות אלא להשרות אווירה של שמחה, או עצב, או שלווה, או רוגז וכד' כלליים ביותר. אין אפוא בכוח הקצב להפיק משמעויות של רגשות או של חוויות ספציפיות וקונקרטיות. ואמנם אין קושי לחוש בהבדלים שבין שירי שבח והודיה לקינות ולאלגיות, או בין השלווה של האידיליה למתח שבפואמה. לעומת זאת, אי אפשר לומר על קצב שהוא מביע את אבלה של אישה על מות בעל נעוריה, או את צערו של מהמר על אובדן כל רכושו במשחקי מזל, או את זעמו של אדם על בגידת אשתו. הקצב יכול אפוא להמחיש תחושה של רגש כללי, אבל אינו יכול לאפשר לנו לחוש את סיבותיהם, את גווניהם או את מקורותיהם הקונקרטיים של הרגש ושל החוויה.
עיקר המשמעות מופקת מן התמונות, שבאמצעות גלגוליהן הסמליים מביעה הליריקה את את תכניה הרגשיים והחוויתיים.
התמונות הוויזואליות, וכן התמונות המילוליות לא רק מרסנות את הרגשות ואת החוויות, אלא שגם קונות לעצמן משמעויות בנוסף למשמעותן העצמית הדנוטטיבית. הצבעים, הצורות והעצמים

שבתמונות נושאים בחובם משמעויות סמליות, ומשמשים על-ידי כך ביטוי לעולמו הפנימי, הרגשי והחוויתי של האדם. אם כן, המשמעויות מופקות מן התמונות, ולכן פונה אלינו השירה הלירית באמצעות שפת התמונות, ובלשונו של ח"נ ביאליק בשפת המראות.

התמונות מבטאות לפעמים את אמיתן הסבוכה, הרב-ממדית והרגשית באמצעות סתירות פנימיות (פרדוקסים) שהן יוצרות ביניהן.
העובדה, שהעולם הפנימי האנושי שלנו הנו סבוך ביותר, גוררת ביטוי לשוני או ביטוי ויזואלי מסובך לא פחות. מדובר בביטוי של אמת רגשית סבוכה, רב-ממדית ומלאת ניגודים, שבו אהבה ושנאה, משיכה ודחייה, שמחה ויגון, אמונה וכפירה וכד' משמשים בערבוביה. ביטוי זה מתבצע באמצעות סתירות פנימיות בין חלקי התמונה או בין חלקי המשפט.

4. ***תשובה מעמיקה***

הליריקה היא שירה קצבית ומלודית, מרוסנת, מאורגנת ועדינה. לפי תמונות יווניות עתיקות, היו מנגנים אותה על לירה, שהיא כלי נגינה עתיק בעל צלילים מלודיים מעודנים.
הקצב של הליריקה נבנה על משקל רך ומעודן, ובשלב מאוחר יותר על חריזה בעלת צלילים הרמוניים נעימים, המדגישה באמצעות החזרות התבופות והסדירות את הקשר ואת האחדות שבין השורות ותבניתן. הקצב נבנה גם על-ידי צלילים חוזרים באמצע המילה (קונסוננסים), וגם על-ידי צלילים חוזרים בראשי המילים (אליטרציות). אף מבנה המשפט ואפילו המבנה המשתנה בצליל ובאורך של המילים תורמים לא מעט לקצב הרומז למשמעויות הרגשיות של השיר הלירי.
ווילים וורדסוורדס כותב במבוא ל-"בלדות ליריות" שלו, שיסודות אלה של הקצב מרסנים ומרככים את החוויות הקשות ביותר שהליריקה נותנת להן ביטוי. רק ריכוך זה מאפשר לנו לשאת את החוויות המזעזעות והטרגיות שהליריקה עשויה לעורר בנו.

נתבונן נא בשיר שלפנינו מאת יצחק למדן.

הִתְעוֹרְרוּת
מִי כָּרַע? מִי נָפַל?
אָח עָיֵף?
מַה תֵּאָנַח, בֶּן-מַסָּדָה?
מַה לְּךָ?
כּוֹאֵב?
קוּם!

מִי מִתְלַבֵּט שָׁם לְרַגְלֶיהָ?
תְּמוֹל צוֹלֵעַ?
אֵין דָּבָר!
קוּם, עָרְפֵּהוּ,
טַלְטְלֵהוּ
לַמְּדוּרוֹת,
וּבֶן-חוֹרִין
קַל-רַגְלַיִם
שׁוּב וּקְפוֹצָה
לַמְּחוֹלוֹת![13]

בשיר שלפנינו מוצגות שתי חוויות נוגדות. תחילה באה הנפילה לתוך הייאוש המעוצבת במילים כבדות עם סימני שאלה בשורות לא ריתמיות, מהן קצרצרות ומהן ארוכות יותר ללא סדר מרגש, כגון השורה "מה תאנח בן מסדה?" לאחר מכן באה ההתעודדות בגין ההשתלבות בקצב המהיר של הריקוד. ביטויה של השתלבות זו בא כסחרחורת בשורות קצרצרות מאוד, וקצביות מאוד, שבהן המילים טעונות קונסוננסים בני אותו צליל חוזר, כגון במילים "טלטלהו", "קל רגליים", ו"למחולות". קצב זה מאפשר לקורא לחוש את הסחרחורת של המחול, הרומזת אף ליסודות הרגשיים הנלהבים של שיר זה.

הקצב והמנגינה אינם רק קישוט לתוכן, אלא הם מביעים רמזים ברורים למדי לתכנים ולמשמעויות, ומשמשים מעין השתקפות לרגשות ולחוויות הראשוניות שעברו תהליך של ריסון, של ארגון ושל עידון.

משמעויות אלו הן כלליות בלבד, ואין הן יכולות אלא להשרות אווירה של שמחה, או עצב, או שלווה, או רוגז וכד' כלליים ביותר. אין אפוא בכוח הקצב להפיק משמעויות של רגשות או של חוויות ספציפיות וקונקרטיות. ואמנם אין קושי לחוש בהבדלים שבין שירי שבח והודיה לקינות ולאלגיות, או בין השלווה של האיריליה למתח שבפואמה. לעומת זאת, אי-אפשר לומר על קצב שהוא מביע את אבלה של אישה על מות בעל נעוריה, או את צערו של מהמר על אובדן כל רכושו במשחקי מזל, או את זעמו של אדם על בגידת אשתו. הקצב יכול אפוא להמחיש תחושה של רגש כללי, אבל אינו יכול לאפשר לנו לחוש את סיבותיהם, את גווניהם או את מקורותיהם הקונקרטיים של הרגש ושל החוויה.

ארגון הרגש או החוויה בקצב מסודר או בתמונה מובנית, מרסן את הרגשות, ואף מעדן אותם, מפני שאין הוא מאפשר להם להתפרץ בעוצמתם המקורית והפראית. התפרצויות של רגש

פראי אינן שירה של ביטוי אמנותי, אלא ביטוי של רגש פראי ופרימיטיבי. הואיל והליריקה מבטאת את הרגשות האנושיים, כמו למשל את כאבו של אדם תוך איפוק, היא גורמת לנו להתייחס אל האדם הסובל, הדובר בשיר, מתוך כבוד, ולא מתוך זלזול או מתוך בוז.

הקשר בין הצורה, הקצב והמשמעות ברור ביותר בשיר המובא להלן של אברהם שלונסקי:

רַכֶּבֶת

דַּי!
אֵי-מִי עָקַד עַל גַּבֵּי הַפַּסִּים
אֶת הַכֹּל.
צַוָּארִים רַכִּים
מְרַטְּפְּשִׁים
עַל הַפַּסִּים.
מִי חוֹרֵז פֹּה,
מִי כּוֹרֵז פֹּה:
שְׁכוֹל.

הִנֵּה אָגִיחַ רְכוּב-בַּרְזֶל,
אֲפַרְזֵל,
אֶדְלֹק,
וּבְמַסַּע-חֲזִיז אֶעֱרֹף, אֶמְלֹק
אֶת הַכֹּל.

כִּי טוֹב לִי נוּעַ סְתָם בָּאָיִן,
נוּ וּמַה אִם שְׁמִי הוּא קַיִן,
מִי יְפַרְכֵּס פֹּה חַי עֲדַיִן –
אֲמָעֵךְ!

רְכוּב-בַּרְזֶל אֲנִי – הַצִּדָּה!
מִי פֹּה אָב וָאֵם – הַגִּידָה!
פֶּן אַשְׁמִידָה.
אַאֲבִידָה.
הֵי הַצִּדָּה!

וְאַחַר:
עוּף עֲיַפְתִּי.
אַךְ נוֹשֶׁפֶת הָרַכֶּבֶת, שֵׁן חוֹרֶקֶת וְשׁוֹקֶקֶת:
הָלְאָה שֶׁקֶט! הָלְאָה שֶׁקֶט!
וּמְשַׁקְשֶׁקֶת: תָּא-תָּא-תָּא-!
וְטוֹרְדִים פַּסִּים: טַאטֵאתָ!
וְטוֹרְדִים פַּסִּים: תִּעְתַּעְתָּ !
וְטוֹרְדִים פַּסִּים: לְמַטָּה,
רַק לְמַטָּה,
אַתְּ, אַתָּה!

הָאֶתְמוֹל פֶּה קָמוּץ.
הַמָּחָר פֶּה פָּתוּחַ.
וְטוֹרְדִים גַּלְגַּלִּים עִם פַּסִּים וְעִם רוּחַ:
אֵין תַּחֲנוֹת, אֵין תַּחֲנוֹת.
הַתַּחֲנוֹת הֵנָּה רַק הַכָּנוֹת.
רַק הַכָּנוֹת.
מָה?![14]

בקריאת השיר לפי הקצב הטבוע בטוריו, ניתן ממש לשמוע את שקשוק הרכבת על הפסים. המהירות הדורסנית של רכב הברזל היא ממש מפחידה, בייחוד בשורות "כי טוב לי נוע סתם באין, // נו ומה אם שמי הוא קין", ואחר כך בשלוש השורות:

אַךְ נוֹשֶׁפֶת הָרַכֶּבֶת, שֵׁן חוֹרֶקֶת וְשׁוֹקֶקֶת:
הָלְאָה שֶׁקֶט! הָלְאָה שֶׁקֶט!
וּמְשַׁקְשֶׁקֶת: תָּא-תָּא-תָּא-!

והנה, המשמעות הסמלית של הדברים שבתוכן, צומחת ממש גם מתוך קצב מהמם ומפחיד זה. במה מדובר בשיר? במישהו שנעקד על גבי הפסים, בצווארים רכים מרוטפשים, בשכול, בעריפת הכול, במעיכת כל החי, ובהשמדה תחת גלגלי הרכבת. עובדה היא, כי גם אם עד עתה היה לנו עולם שקט, מעתה "הלאה שקט", והכל יורד רק למטה. אתמול עדיין היו תחנות למנוחה, והנה מעתה שוב אין תחנות, כי הן רק הכנות לקראת ה"מה" הבלתי ידוע. כך מבטא השיר הלירי את רגשות הפחד העמוקים של האדם המודרני, מפני השתלטות הטכנולוגיה על עולמו, באמצעות הקצב הבהול של הרכבת הדוהרת לקראת איזה עתיד טכנו-ברברי בלתי ידוע.

עיקר המשמעות מופקת מן התמונות, שבאמצעות גלגוליהן הסמליים מביעה הליריקה את תכניה הרגשיים והחוויתיים.

התמונות הוויזואליות, וכן התמונות המילוליות לא רק מרסנות את הרגשות ואת החוויות, אלא שהן קונות לעצמן גם משמעויות בנוסף למשמעותן העצמית הדנוטטיבית. הצבעים, הצורות והעצמים שבתמונות נושאים בחובם משמעויות סמליות, ומשמשים על-ידי כך ביטוי לעולמו הפנימי, הרגשי והחוויתי של האדם. אם כן, המשמעויות מופקות מן התמונות, ולכן פונה אלינו השירה הלירית באמצעות שפת התמונות, ובלשונו של ח"נ ביאליק בשפת המראות. מראות אלו של סתיו, של חורף, של אביב ושל קיץ, או מראות של פריחה, של נבילה, של יובש או של שלג לבן וכד', מעוררות אצלנו חוויות או רגשות הקשורים בהן, ומעלות אותם מן המעמקים הנסתרים אל עולמנו הגלוי. ביטויו של עולם פנימי זה, והעלאתו מן התת-מודע אל המודע, הוא עיקרה של השירה הלירית.

לשם חדגמת העניין נבדוק נא את קטע השיר שלפנינו:

לְךָ-לְךָ

סדר

תפילות כל השנה

כמנהג אשכנז ופולין וליטא ורייסין

כָּךְ הָיָה כָּתוּב עַל שַׁעַר הַסִּדּוּר הַיָּשָׁן,
שֶׁבּוֹ הָיָה סָבִי, זִכְרוֹנוֹ לִבְרָכָה,
מִדַּבֵּר עִם קוֹנוֹ בִּלְשׁוֹן-הַקֹּדֶשׁ

בִּשְׁנַת כָּךְ וְכָךְ נִפְטַר סָבִי הַיָּקָר
וְהוּבַל לִקְבָרוֹת כְּמִנְהַג יִשְׂרָאֵל,
סָבָא רְחִימָא!
קַדִּישׁ מְרַחֶפֶת עַל שִׂפְתֵי הָעוֹלָם,
וְאֵין מִי יַגִּידוֹ.
וְנִינְךָ?
הָהּ נַפְשִׁי כְּמִזְוָזָה שֶׁנִּמְחַק לָהּ שַׁדַּ"י,
סָבָא לֹא יָבֹא לְנַשְּׁקֵךְ,
לֹא יָבֹא.

וָאֵלֵךְ –
לֹא טַלִּית וּתְפִלִּין,
לֹא אָב בַּשָּׁמַיִם,
לֹא תְּפִלַּת-הַדֶּרֶךְ בְּפִי אַבָּא-אִמָּא.
מִי תַּחַת כּוֹכָבִים שָׁם חָרַת פֵּא-נוּנִים
בִּרְקִיעַ בֵּית-עָלְמִין?[15]

השיר פותח בהציגו לפנינו שער של סידור תפילה נוסח אשכנז, שיש בכוחו לעורר נוסטלגיה אל העולם של הסבים, עולם שעבר לבלי שוב. הבית השני חושף את ההבדל בין הסב לנין. עולמו של הסב עבר ומת, ומתבקש שמישהו יאמר לפחות קדיש אחריו. ואולם נשמת הנין היא נשמה שנפסלה "כמזוזה שנמחק לה ש ד י", ועל כן הוא לא יבוא, ולא יאמר קדיש על העולם שנעלם. העולם שאנו מהלכים בו היום, הוא עולם שאין בו לא טלית ולא תפילין, ולכן

גם אין אב בשמים. זה עולם ריק שאינו מעניק תמיכה לאיש, ואפילו אבא-אמא שוב אינם משלחים את הבן לדרכו עם תפילת הדרך. בעולם ריק זה, אפילו השמים, שבתקופות קודמות היו מקור לכל התקוות, אינם היום, אלא בית עלמין, שבו נקברו כל התקוות של העולם הישן. הסבא והסידור מייצגים כאן את העולם הישן. גם הטלית והתפילין מייצגים עולם ישן זה. לעומתם זוכה העולם החדש של הצעירים לסמלים דקדנטיים של מזוזה מחוקה ופסולה, של שמים ריקים ושל בית קברות. סמלים מנוגדים אלה מרמזים באופן ברור על עולם, ששוב אין בו לא הרמוניה, לא שלווה, לא סדר, לא ארגון ולא עידון, אלא ניגודים מסוכסכים בלבד.

התמונות מבטאות לפעמים את אמיתן הסבוכה, הרב-ממדית והרגשית באמצעות סתירות פנימיות (פרדוקסים) שהן יוצרות ביניהן.

העובדה שהעולם הפנימי האנושי שלנו הנו סבוך ביותר, גוררת ביטוי לשוני או ביטוי ויזואלי מסובך לא פחות. מדובר בביטוי של אמת רגשית סבוכה, רב ממדית ומלאת ניגודים, שבו אהבה ושנאה, משיכה ודחייה, שמחה ויגון, אמונה וכפירה וכד' משמשים בערבוביה. ביטוי זה מתבצע באמצעות סתירות פנימיות בין חלקי התמונה או בין חלקי המשפט.

סתירות אלו פעמים שהן סתירות מוחלטות, והן נקראות בשם פרדוקסים. בתקופה המודרנית העכשווית, יש וגם הפרדוקס אינו מסוגל לבטא את המהומה התהומית, את תחושת הריקנות, ואת תחושת הניתוק מן האלוקים, מן הטבע ומן הזולת, ובלשון אחר, את המצב הבלתי נסבל והבלתי אפשרי. במצבים אלה, יש והפרדוקס אינו מספיק לשם תיאור העולם האנושי הסבוך, ולכן באה הפנייה אל האבסורד שהוא הפרדוקס המוחלט, ונהפך לדרך העיצוב הדומיננטי של תקופתנו. שינוי זה של יחסינו לעולם, בצירוף השינוי שבדרכי העיצוב, משתקף בבירור במבנה, בצורה ובתוכן של השירה הלירית העכשווית.

באמת כל מטאפורה בנויה על פרדוקס. הזיהוי בין שתי תמונות שונות ורחוקות זו מזו יוצר סתירה פנימית ללא פתרון. ברגע שאנו מותחים סתירה והופכים אותה לצירוף בלתי אפשרי בעליל, אנו מגיעים לאבסורד. כך קרה לו למשורר בשיר שלהלן:

י־ה-אדם

סֵלָם מָצָאתִי בִּנְדוּדַי בַּלֵּילוֹת,
בְּתֹהוּ לֹא-עֵבֶר.
עָלִיתִי – וַיִּכְבּוּ הַשְּׁלַבִּים הַמְּאִירִים,
אֲבוּדִים הַשְּׁחָקִים וַאֲבוּדָה הָאָרֶץ –
וָאֱהִי שָׁמַיִם וָאָרֶץ!

לַהַב אָנֹכִי וְלַהַב רַעְיוֹנִי,
וּצְלִיל יֵשׁ לַלַּהַב.
נִכְנַסְתִּי אֶל תּוֹכִי וָאַאֲזִין לַזֶּרֶם –
הוּא צְלִילוֹ שֶׁל עוֹלָם!
שׁוֹמֵעַ אָנֹכִי אֶת מֵרוֹץ דַּם כֻּלְּכֶם...[16]

בשיר שהבאנו כאן לדוגמה, קשה להחליט אם הוא רק פרדוקסלי, או אם הוא עבר את גבולות האבסורד. אם האדם נתפס כאלוקים ממש, אין ספק שמדובר באבסורד. ואולם, אם האלוקים, ה"י־ה", וכן ה"שמים והארץ" שבשיר באים במשמעות מטאפורית בלבד, והמכוון בהם הוא משהו עצום בכמות ובאיכות, והאדם-האני מזוהה לא ממש עם ה"א־ל", ולא ממש עם ה"שמיים והארץ", אלא עם משהו אדיר ממדים בכמות, ופלאי באיכות, הרי שעניין לנו עם תחושה פרדוקסלית של האדם בהתייחסו לכוחות האלוהיים שהוא חש בעצמו, בדומה לתחושות של פרומותיאוס הקדמון. פרדוקסים אלה קיימים מצד אחד בתכנים של השיר, ומצד אחר בתוככי המטאפורות שלו. לכן התחושה היא פרדוקסלית גם כאשר האדם חש עצמו כ"להב", או כאשר הוא נכנס לתוככי עצמו. גם שמיעת צלילו של עולם ושמיעת מרוץ דמו של הכלל בתוך פנימיותו של הפרט הם יסודות פרדוקסליים, אף שיש בהם משהו שנראה כמקובל מעט בהוויה האנושית. קורה לעיתים שהאדם כאילו עומד לו מן הצד, ומתבונן אל תוך פנימיותו, ורואה את עצמו גדל ומתרחב, עד שהוא תופס את מקומו של הכלל, ואפילו את מקום העולם ומלואו. השירה הלירית מאפשרת לו לאדם באופן פרדוקסלי לתפוס עצמו בממדים ובאיכויות מזעריים מזה, ובממדים ובאיכויות מוגדלים מעבר לכל פרופורציה מזה.

שאלה ג': האם המבנה החיצוני וההרכב הפנימי של הביטוי "כמדרכה" (של עיר נכרית) מעידים על משמעות מטאפורית או על משמעות של דימוי?

תשובה א' – סכמטית, הבנויה לפי חרצף של התפתחות השיר.

הערה: בשאלה השנייה רצינו להדגיש את ההבדלים בין הרמות השונות של התשובה. לשם כך בנינו את התשובות שלב אחר שלב, בנינו אותן זו על-גבי זו, ובכל שלב הוספנו על מה שנכתב בשלב הקודם. שיטה זו, שמטרתה הייתה דידקטית גרמה שהתשובות היו סכמטיות, ונראו מלאכותיות. ואולם מלאכותיות זו אינה הכרחית תמיד, ולרוב איננה נחוצה כלל. לפעמים היא אפילו איננה אפשרית, כי השאלה מחייבת את המשיב לכתוב תשובה לפי אחת האפשרויות ותוך שימוש בחלק מדרכי ההרחבה בלבד, ולא בכולן, מפני שאחת מדרכי הרחבה (כגון הביסוס התיאורטי), פשוט אינה הולמת את הנושא ואת העניין הנידון. נשתדל לתת כאן

תשובה לשאלה ג' הנקובה לעיל לפי מה שנדרש בה, לדעתנו, כדי להשיב תשובה יסודית על כל מה שכלול בה.

"מַחֲלָה"
לאה גולדברג

חַלּוֹן שֶׁלִּי – חֲלוֹם וָקֶרַע.
עוֹלָם שָׁמֵחַ וּמַחְרִיד.
וְשׁוּב אֲנִי לְךָ הָעֶרֶב
כִּמְדִנָה שֶׁל עִיר נָכְרִית.

בִּרְן וָרוֹם, בִּגְמוּל וָחֶסֶד
הֵד בּוֹאֲךָ אוֹתִי מֵעִיר,
אֲנִי קוֹרֶנֶת וְנִרְמֶסֶת
בִּבְרַק פָּנָס, בְּאוֹר סַגְרִיר.

וְשִׁיר הוֹלֵךְ. וְהֶלֶם צַעַד
מַבְעִית, קוֹרֵא: הִתְקוֹמְמִי!
וְשׁוּב אֲנִי לְךָ נִכְנַעַת
בְּחִיל צְמַרְמֹרֶת שֶׁל דָּמִי.[17]

השאלה ותשובתה, והשיר ופירושו.

ננסה להבין את הביטוי "כמדרכה" ואת השיר כולו, ולענות על השאלה שנשאלה באמצעות **יישום** עקרונות המטאפורה הידועים לנו ממקורות אחרים, באמצעות **השוואות** בין צורת הביטוי המטאפורי לצורתו של הדימוי, ובאמצעות **השוואות** לשירים, או לטקסטים ספרותיים אחרים.

המילה "כמדרכה" לכאורה היא דימוי, אם לשפוט על-פי כף הדמיון הצמודה לשם העצם במבנה החיצוני שלה ולפי העובדה, שכנגד תמונת המדרכה עומדת תמונתה של האני, לאמור: "אני הערב כמדרכה" (של עיר נכרית). ואולם עיון קל מגלה שטענה זו אין לה על מה לסמוך. ידוע לא מכבר, (מאז מחקריו של וולפגנג קייזר?) שלא כף הדמיון או תחליפיה קובעים אם ביטוי הוא דימוי או לאו, אלא מספר התמונות המתפקדות בפיגורה הלשונית. אם הביטוי הפיגורטיבי מגלה רק תמונה אחת ומטיל על הקורא לפענח מתוך התמונה הבודדת את הטנור,

שהיא התמונה השנייה הנעלמת, ועם זה מעורבת בביטוי השלם של הפיגורה, מצויה לפנינו מטאפורה. כך הדבר בביטוי "צמוקי כוכבים" המסיים את שתי השורות של יהודה עמיחי: "אהובתי מלאה את חלוני // בצמוקי כוכבים".[18] הביטוי "צמוקי כוכבים" הוא מטאפורה כפולה הבנויה שתי קומות. בקומה הראשונה באים הצמוקים במקום הכוכבים, ואפשר שלהיפך, הכוכבים באים במקום הצמוקים. ואולם ביטוי מורכב זה אינו מבטא את עצמו בלבד, והוא בא במקום משהו נוסף הבא מתחום שונה ורחוק, והממלא את חלונו של הדובר בשיר. החלון, שדרכו רואה כל אדם רגיל את מראות היום-יום האפורים ותפלי הטעם, מתמלא כאן על-ידי האהובה בדברים מתוקים לחך, ובדברים רחוקים ונוצצים הקורצים לו לאדם מן המרחק. את התמונה של דברים מתוקים ונוצצים אלה אין אנו רואים במוחש, אף שברור לכול שלא בצימוקים ולא בכוכבים כפשוטם התמלא החלון. קיומו של דבר נעלם מעין זה מלמד, שלפנינו מטאפורה, המתפרשת לאופנים אחדים, ויש בה מספר אפשרויות הנרמזות כולן בתמונה החזותית המצויה לפנינו. לפיכך "צמוקי כוכבים" מייצגים מגוון של אפשרויות סימבוליות של המאוויים הנעימים, הקורצים לנו מרחוק, שאדם סביר מתאווה אליהם. כך דרכה של המטאפורה. לעומת זאת, אם יש בפיגורה שתי תמונות שלמות השוות בעצמתן הוויזואלית, והן עומדות זו בצד זו בלי שהאחת תדחק את רגלי זולתה, ושתי התמונות הללו מושוות זו לזו על בסיס תכונה (פוקוס או מוקד) המשותפת לשתיהן, אנו עוסקים בדימוי.

הביטוי "כמדרכה" מקביל בקונטקסט של שירנו למילת הגוף "אני". לכאורה מדובר כאן אפוא בדימוי, מה גם ששתי המילים מתחברות ביניהן באות הדמיון "כ", הנחשבת בעיני רבים כסימן היכר לדימוי. ואף-על-פי-כן עלינו לפקפק בתפיסת המילה "כמדרכה" כדימוי. מילת הגוף "אני" היא סתמית, ואיננה מתייחסת לאישיות ויזואלית קונקרטית וידועה, ואיננו רואים בה כל ציור ויזואלי-מוחשי שאנו מסוגלים לתאר את פרטיה, כגון גודל הגוף, אורכו או רוחבו, צבע השערות ואורכן, צבע העיניים, צורת הלבוש וכד'. מטעם זה מילת הגוף "אני" אינה שווה בכלל בעוצמתה למילה "כמדרכה", ומאחר שהיא גם אינה צמודה למילה "כמדרכה", אלא שתי מילים מפרידות ביניהן, ודומה כי אין בביטוי מילת טנור ויזואלית המקבילה למילה המוחשית "כמדרכה", נראה לומר, כי "כמדרכה", יותר משהיא דימוי היא מטאפורה, ובהתאם לכך היא ראויה להתפרש באופן סימבולי רבגוני ורב-משמעי.

אין צריך לומר, שהקדמה תיאורטית זו על מהות המטאפורה והדימוי תוך השוואה לתמונה משירו של עמיחי, מעמיקה בהרבה כל פירוש אפשרי שניתן לשיר שלפנינו. הקדמנו את הדברים כדי להראות שהסדר הסכמתי שבו נבנתה התשובה לשאלה השנייה אינו מחייב את הפרשן. מכל מקום הבסיס התיאורטי וההשוואה מעניקים עומק לפרטים של הפירוש המתייחסים למילה "כמדרכה", ולפירוש של הקונטקסט המאפשר להבין מילה זו.

מובן שקיימים כיוונים נוספים של הרחבות לפירוש המילה. לפי הבית הראשון של השיר לא

ברור אם ה"אני" הוא זכר או נקבה. הבית מערפל את מינו של ה"אני" ועל כן אין הוא מספיק כקונטקסט לשם פירוש המטאפורה "כמדרכה". והנה בבית השני מתברר, כי "אני" זה מדבר על עצמו במונחים של נקבה, כגון "אני קורנת ונרמסת", בשעה שהנמען שאליו היא פונה בדבריה מתגלה כגבר, כאשר היא אומרת "ושוב אני לך הערב". השיר מוסר על חוויה המורגשת על-ידי כניעתה של האישה לגבר, ועל-ידי היותה של אישה זו מעין "מדרכה". אם באים אנו לבדוק מהן התכונות של ההשוואה "אני = מדרכה", נמצא מתוך התנסותנו הבלתי אמצעית, שמקום ה"אני" הוא ברחוב מחוץ לבית, מקום אפור ומלוכלך בדרך כלל. מדובר במקום שבני אדם מהלכים עליו, ואפשר לומר שהם דורכים עליו בנעליהם, ולפעמים אפילו יורקים עליו ומטילים עליו שאריות מאוסות. מתברר, שמדובר במקום מושפל וחסר ערך בעיני בני אדם. בשעה שהאישה הדוברת בשיר מזדהה עם מקום מושפל, מלוכלך ומאוס זה, היא רואה את עצמה ללא ספק מאוסה ומושפלת כמו אותו מקום, בחינת "אישה = מדרכה".

כדי להבין את מלוא המשמעות של הביטוי "מדרכה" על כל היקפה, חייבים אנו לבדוק גם מי הוא הדורס, הגורם לאישה-מדרכה זו להרגיש מושפלת ומאוסה כל כך. כבר אמרנו שבשירנו עומדת האישה מול גבר שהיא שוב ושוב מתמסרת לו ונכנעת לרצונו. כניעה זו מעוררת אצל אישה זו רגשות מעורבים. היא מצויה בעולם שהוא מצד אחד עולם שמח, ומצד אחר הוא עולם מחריד, ולכן יש והיא קורנת ויש שהיא מתמסרת ונכנעת. אם כן, מדובר כאן בחוויה של אהבה מתייסרת שבה עצם הופעתו של הגבר גורמת לה לאישה להיות קורנת מרוב אושר, ואולם מיד מתברר שעם היותה קורנת היא גם נרמסת מיד על-ידי האיש שבו היא תלתה את כל תקוותיה. היא פונה אליו בתקווה לאושר, והוא עובר עליה ודורך עליה, כשם שבני אדם דורכים על מדרכה מאוסה. והדברים ידועים לכל אדם הן בחיים והן באמנות. מוטיב הניסיון להתקרב לבן זוג, והתנערותו של בן הזוג והתנכרותו, הנו מוטיב חשוב בבלט הקלאסי, אך גם בריקוד המודרני. משהו מעין זה קרה גם למדאם בובארי המשתעבדת השתעבדות מלאת תהפוכות למאהביה ורודפת אחריהם באובססיביות משפילה. מאהביה מנצלים את תמימותה ואת היסוד הכפייתי באהבתה החוטאת. הדברים ידועים כל כך גם בחיי היום-יום, עד שיהא זה מיותר להביא כאן כל הסבר פסיכולוגי, או דוגמאות מוכרות וקונקרטיות. דוגמאות מסוג זה אינן חסרות בתקופתנו אפילו במשפחות של גדולי הפוליטיקאים של העולם.

כדי להישאר במסגרת הדוגמאות מן הספרות, הנוחות יותר לדיון מן הדוגמאות החיות של ההיסטוריה העכשווית, נזכיר עוד את הרומן המפורסם של סטנדאל (הנרי בייל), "האדום והשחור". תלמיד הכמורה הצעיר "ז'ולין סורל", חסר המצפון וחסר הלב, המנופח בשאיפות חברתיות ללא גבול, מצליח לשעבד את נשמתה של אם תלמידיו, מדאם דה-רינאל, לתעלולי אהבתו הקרה, המחושבת והמזויפת, עד שהיא מתבזה לפניו לחלוטין בהתמסרה לשליטתו הרגשית ההפכפכה. דוגמאות מעניינות לשליטת האישה בגבר המאוהב שאבדו עשתונותיו,

מצאנו בשירתנו הספרדית מימי הביניים. בשירה זו הופך הגבר כלי משחק בידי האישה הנחשקת, המתעללת בו כאוות נפשה, תוך שהיא שמה את השתעבדותו המתייסרת ללעג ולקלס. התהפכות היוצרות, הפיכת האישה לשליטה בגבר החלש והמשועבד לאהבתו נובעת, כנראה, מן האווירה של האהבה האבירית המתייסרת לגבירה הנעלה והבלתי מושגת, דוגמת ביאטריס של דנטה או לאורה של פטרארקה.

תפיסה זו מימי ביניים קיבלה אצל א"צ גרינברג גוון חדש, מודרני ובעלת היקף קוסמי. אצל גרינברג האישה בעלת הכוחות האדירים היא האלוקים, המושך את האדם בעבותות אהבה חזקים, כובל אותו אל עצמו ומשחק בו משחק של משיכה ודחייה, ואף לועג לאדם המיוסר ולחוסר יכולתו להשתחרר מעול האהבה האלוקית המשתקת. כך מתגלה גישה זו בשיר "כמו אשה היודעה כי רבו עלי קסמיה".

כְּמוֹ אִשָּׁה הַיּוֹדַעַת כִּי רַבּוּ עָלַי קֶסֶמֶיהָ,
יִלְעַג לִי אֵלִי: בְּרַח אִם רַק תּוּכָל!
וְלִבְרֹחַ לֹא אוּכָל.

כִּי בְּבָרְחִי מִמֶּנּוּ בְּחֵימָה נוֹאֶשֶׁת
וּבְנֶדֶר בְּפִי, כְּגַחֶלֶת לוֹחֶשֶׁת:
"לֹא אוֹסִיף רְאוֹתוֹ!"

אֲנִי שָׁב אֵלָיו שֵׁנִית
וְדוֹפֵק עַל דְּלָתָיו,
כָּאוֹהֵב הַמְיַסָּר.

כְּאִלּוּ אִגֶּרֶת אֲהָבִים לִי כָּתָב.[19]

את המוטיב הבסיסי המונח ביסוד המילה "מדרכה", מצאנו כאן בשיר. שבה אותה תופעה עצמה שיוחסה בשיר "מחלה" ליחסי איש ואישה, אף לגבי היחסים שבין אדם לאלוקיו. יחסי אדם אלוקים מצטיירים כאן כבריחה מזה, וכמשיכה חדשה החוזרת שוב ושוב מזה. יש כאן ניסיון של התרחקות באומרו "לא אוסיף ראותו". ואולם ניסיון הבריחה אינו מצליח, והגבר-האדם "שָׁב אֵלָיו שֵׁנִית / וְדוֹפֵק עַל דְּלָתָיו, / כָּאוֹהֵב הַמְיַסָּר.". הגורל הסיזיפי של האדם, וחוסר יכולתו להתנתק זוכים כאן לביטוי בעל עוצמה אדירה. מתברר בשיר, כי גורל האדם, המוסר עצמו ביד האהבה, הוא להיות מיוסר לנצח. נראה שכך דרכה של האהבה, שהקרבן הוא לפעמים האיש, לפעמים האישה, ולפעמים המאמין העומד לפני אלוקיו.

שנתון יונ"ל – תש"ס, כרך ו'

נכון שגם בנות אבא גוריו מכורות לבעליהן, אבל המצב שלהן שונה לחלוטין. אצלן, בניגוד למצבה של מדאם בובארי, אין זאת התמכרות לאהבה משעבדת; יתרה מזו, התמכרות לתנאים החברתיים שיש בידי הבעלים להבטיח.

והנה כאן מתברר ש"מדרכה" זו בשירנו יש לה תכונה נוספת, הלא היא תכונת הזרות והניכור. היא איננה סתם מדרכה ככל המדרכות, אלא דווקא מדרכה של עיר נכרית. אדם שנקלע לעיר שאינו מכיר בה איש, לעיר שאין לו בה לא אח ולא רע, חש תחושה של זרות מוחלטת. המדרכה הנכנעת לכאורה והאוהבת לכאורה והמתמסרת לכאורה, בעת ובעונה אחת היא חשה גם זרות כלפי האיש המתנכר אליה. שני הנאהבים לכאורה, האדם המהלך על המדרכה והאישה החשה עצמה כמדרכה דוממת, נדרסת ונכרית, מתייחסים זה לזה כנכרים שהזרות המוחלטת שרויה ביניהם. אופיה של זרות זו היא זרות של עיר נכרית, שבה האדם אינו מוצא את דרכו, אינו מסוגל למצוא את מקומו ואת שלוותו. נראה אפוא, כי נוסף על הנכונות של האישה-המדרכה שבשירנו להתמסרות טוטאלית, יש בה בדומה לאיש, גם מידה רבה של תחושת זרות ותחושת ניכור כלפי אהובה-משפילה. ואולם, בזמן שרגשות האישה אמביוולנטיים, האיש רק מנצל אותה ומתייחס אליה כאל חפץ חסר חיים, והוא וכל האחרים מואסים בה ומשפילים אותה כאילו היא מדרכה. מובן, כי הזרהות מוחלטת זו בין האישה למדרכה, וכן התמונה שבה "האני" של האישה נעלם כמעט לחלוטין מן האופק, ואת מקומה תופסת המדרכה הנדרסת בעיר הנכרית, ונוסף לכך העוצמה הרגשית הרבה של התמונה כולה, מלמדים אותנו, כי על-אף כף הדמיון שבמבנה החיצוני של הביטוי "מדרכה של עיר נכרית", עניין לנו כאן במטאפורה ולא בדימוי.

לא נתנו כאן פירוש מלא לכל השיר, כי לא נדרשנו לכך על-ידי השאלה, והתרכזנו בעיקר במשמעות המטאפורה "מדרכה". ועם כל זה, נתנו בדברינו הסבר מספיק ואף השוואות המעמיקות את ההסבר של הביטוי, ויש בדברים אף ראיה לכך שלפי המקובל בתיאוריה של הספרות, הביטוי "מדרכה" הוא מטאפורה ולא דימוי. נראה כי בדבר זה עשינו את מה שהשאלה שהוצגה לפנינו דרשה מאיתנו. השתמשנו כאן בדרכי יישום, באנליזה של מבנה המטאפורה, בביאורה, בקונוטאציות שלה ובהשוואות מסוגים אחדים כדי להגיע לתשובה שביקשנו לקבל לשאלה שהוצגה לפנינו. יש להודות שוב שלא פירשנו את השיר על כל צדדיו. כל מי שמבקש להבין את השיר כולו, את עניין החלון, את עניין ברק הפנס ואור הסגריר, את עניין ההתקוממות, את חיל הצמרמורת של הדם, וכן את עניין הגמול והחסד, חייב להרחיב את הדיון על המטאפורות הנוספות שבשיר. עניין רחב זה חורג, כמובן, לגמרי מן המענה המתחייב, כדי לשמש תשובה לשאלה שהוצגה לפנינו.

תשובות שלמות, מלאות ומקיפות ותשובות מעמיקות בניסוח קצר.

על התרחבותה של התשובה

הערות עיוניות מקדימות. (נבהיר כאן מחדש את שלבי התשובה המודולרית המתרחבת).

שאלה רחבה המתייחסת לשני שירים לכל אורכם, היא שאלת ציר העוברת לאורך כל הטקסט בדומה לבריח תיכון. מובן, ששאלה הנשענת על טקסט הופכת אף את הטקסט לחלק אינטגראלי של השאלה, והתשובה הניתנת עליה חייבת להתחשב לא רק במה שמצוי בשאלה עצמה, אלא גם במה שמצוי בטקסט הקשור בה. תשובה כזו תינתן כאן בארבעה שלבים, שהם ארבע וריאציות ההולכות ומתרחבות באופן מודולרי בהתאם לרמתו ולתביעותיו של השלב שבו ניתנת התשובה.

א. *תשובה חלקית.*

תשובה זו אינה עונה על כל הפרטים הנשאלים בשאלה ובטקסט, וניסוחה מצומצם ביותר.

ב. *תשובה שלמה.*

1. *תשובה זו עונה על כל הפרטים או כמעט על כל הפרטים הנדרשים על-ידי השאלה ועל-ידי הטקסט.*
2. *בתשובה זו תוסבר גם המשמעות הסמלית הנקודתית בהיקף האישי המצומצם לגבי אותם פרטים שיש להם משמעות כזאת.*
3. *עם כל זה יש להיזהר, שלא לתת פרטים העונים אולי על שאלה אחרת, אבל אינם רלוונטיים ביחס לשאלה שלפנינו.*
4. *יש גם להיזהר שלא לתת בתשובה זו פרטים נוספים לאלה הנדרשים בבירור על-ידי השאלה ועל-ידי הטקסט.*

ג. *תשובה מלאה ומקיפה.*

1. *כאן תתווספנה לתשובה דוגמאות מן הספרות העברית, שאינן מן הפרטים או מן הדוגמאות הנדרשים ישירות בשאלה ובטקסט, אבל הן דומות להם ומלמדים עליהם.*
   בדיון במקרא, תבואנה אף הדוגמאות מן המקרא, וכן ייעשה לדיון במדרש או באמנות.
2. *כן אנו שומעים בתשובה המקיפה על פירושים ועל הסברים ישירים שנכתבו או נאמרו בנוגע לנדרש בשאלה.*
3. *בשלב זה אנו גם שומעים ביאור של היסודות הסמליים, שיש להם משמעות רחבה בהיקף החברתי או הלאומי.*
4. *כן אנו למדים כאן על השפעתם של היסודות הסמליים על המציאות האנושית – הריאלית – האקטואלית.*

5. *ההשוואות תערכנה בשלב זה בעיקר ליצירות של הספרות העברית.*

ד. ***תשובה מעמיקה.*** *כאן מתרחב הדיון ביותר, והוא עובר אל מעבר למה שמשתמע כנדרש מן השאלה, אף שגם עתה <u>שומרים כל פרטי התשובה על הרלוונטיות שלהם</u> ביחס לתוכנה של השאלה.*

1. *כאן נידונות בהרחבה דוגמאות דומות מיצירות רחוקות ומתחומים אחרים (ממקרא, מן המדרש, מז'אנרים אחרים ומספרויות אחרות), והן מושוות לנידון בשאלה ובטקסט הקשור בה.*
2. *כאן נבדקים גם אספקטים קרובים לשאלה שלנו ולטקסט הקשור בה הבאים בדיסציפלינות אחרות, כגון בפסיכולוגיה, בסוציולוגיה, באנתרופולוגיה ובפילוסופיה, וכן משתלבות בתשובות אלו דוגמאות והשוואות גם מן האמנויות הלא מילוליות.*
3. *גם הקשר המשמעותי-עיוני של הדברים למציאות האקטואלית, יסוד שכבר שימש אותנו אף בתשובה המקיפה, מתרחב כאן ביותר ומבהיר מסכת חיים אנושית-אוניברסלית שלמה.*
4. *והעיקר הוא שהתשובה ברמתה המעמיקה זוכה לביסוס תיאורטי מלא של דרך עבודתנו בחיפוש אחר התשובה הרלוונטית המעמיקה.*
5. *מובן, כי אף במגמה כללית רחבת היקף זו, לא תמיד אפשר לתת בתשובה המעמיקה את כל האספקטים הללו.*

שאלה ד'. על השוואת שיר של ל' גולדברג לשיר של ש' שלום.

השאלה

לפניך שני שירים הבנויים על מוטיב משותף. במה מתייחד המוטיב בשירים אלה מן הנושא הכללי וחסר הייחוד של השירים הללו?

יוֹם בּוֹ יָקוּם בֵּינֵינוּ כְּחוֹמָה
כָּל עִלָּבוֹן קָטָן אֲשֶׁר שָׂתַקְנוּ,
כָּל רֶגֶשׁ מַר אֲשֶׁר בַּלֵּב חָנַקְנוּ,
פְּגִיעוֹת אֲשֶׁר נָשָׂאנוּ בִּדְמָמָה,

רוֹצֶה אֲנִי לָלֶכֶת שׁוּב בּוֹדֵד
בִּימוֹת עוֹלָם, בְּעֹגֶם אֲרָחוֹת,
לְלֹא מִשְׁעָן, לְלֹא יָדֵךְ, אָחוֹת,
לְלֹא קוֹלֵךְ, תָּמִיד אוֹתִי עוֹדֵד.

וְכָל מַבָּט מָשְׁפָּל יִהְיֶה אַשְׁמָה,
וַחֲלוֹמוֹת רָעִים בָּהֶם נִצְרַבְנוּ,
וְאַהֲבוֹת זָרוֹת אֲשֶׁר אָהַבְנוּ –
דַּרְדַּר וְקוֹץ כָּל שַׁעַל אֲדָמָה,

רוֹצֶה אֲנִי לִצְלֹל בָּאֲנָחוֹת,
לִהְיוֹת הֶפְקֵר לַגֶּשֶׁם לַבָּרָד,
לָשֶׁבֶת עַל הַגֶּזַע שָׁנִכְרַת,
בְּשְׁחוֹר הַלַּיִל בְּיַעַר נִשְׁכָּחוֹת.

בְּיוֹם בּוֹ נַעֲמֹד זָרָה מוּל זָר
גְּזוּלֵי-עָתִיד וְנִבְגְּדֵי-עָבָר –
אֵיךְ תִּצָּמֵד עֵינֵנוּ הַנּוֹאֶשֶׁת

כִּי זֶה אֲשֶׁר הִגִּיד לִי הַכּוֹכָב,
וְכָל אָשְׁרִי הָיָה רַק רְמָיָה.
בִּנְיַן יָדֵינוּ, רְאִי, הֻכַּת שְׁאָיָה.

אֶל כָּל אֲשֶׁר יָדַעְנוּ מִשֶּׁכְּבָר!
וְאֶל הַיּוֹם בְּשִׁלַּל צִבְעֵי הַקֶּשֶׁת
נוֹשִׁיט הַיָּד וְלֹא נִמְצָא דָּבָר.[20]

הַלַּיְלָה כְּבָר מַזְעִיק בִּי אֶת אֹחָיו,
יְלֵל רוּחוֹת וְנַהַק הַחַיָּה –
הֱיֵי שָׁלוֹם, אָחוֹת – נָוֶה – רַעְיָה![21]

א. *תשובה חלקית*

שני השירים עוסקים בנושא הכללי (שאין בו אפיון של הייחוד או של הסוג) של האהבה. באחד מהם מדברת האישה, ובשני הגבר, על אהבתם, ומביעים את עצבותם הגדולה, ואף מתלוננים על תחושות רעות בהווה ועל תחושות של אובדן כל קשר הקשור באהבה לעתיד.

שאלת הבהרה ותשובותיה בצדה.

מדוע התשובה הניתנת כאן לשאלתנו נחשבת לתשובה חלקית בלבד?

1. *לא הודגשה בה די הצורך ייחודה של האהבה הכושלת, שנכזבה ופרחה לה ונעלמה.*
2. *לא פורטו, לא הסיבות ולא התוצאות המעשיות והרגשיות של כשלון האהבה.*
3. *לא נמנו ההבדלים בין שני השירים.*

שאלה והערה לשם הבהרה.

האם נותנים השירים אפשרות להשלים את כל החסר, כדי לתת תשובה שלמה על השאלה?

(יש כאן חובת זהירות, כי אם אין השירים מספקים את הפרטים הנחוצים, מגיע המשיב למבוי סתום ולתסכול).

השתדל לענות על שאלה זו בכוחות עצמך!

ב. ***תשובה שלמה.*** (בניית הקטע הנה מודולרית, והקטע המובא כאן מתוסף לתשובה החלקית שבקטע הקודם.)

שני השירים עוסקים אפוא בנושא הכללי של האהבה, אלא שאהבה זו מתמקדת במוטיב של האהבה הכושלת, אם בגלל חטאי העבר, בשיר של לאה גולדברג, ואם בגלל געגועים לשחרור מכבלי האהבה הכבדים בעתיד, בשיר של ש' שלום. מה שהחניק את האהבה והקים חומה בין הנאהבים לפי גולדברג, היא הנשיאה באלם של העלבונות הקטנים, והחנקתן של המרירויות, וכן הבושה שבהשפלת המבט, החלומות הרעים, האהבות הזרות

והבגידות הקטנות. כל אלה גרמו לניכור, לזרות. לאחר מכן, גם אם באה חרטה, ושוב הושטה היד כדי ליצור קשר חדש, מה שהתרחש הוא כי, "נושיט היד ולא נמצא דבר". לעומת זאת, יש בשירו של ש' שלום יסוד של מזוכיזם מתון, מין שאיפה לסבול מן הבדידות, מחוסר הקשר, מן הזרות, מחסרון כל משענת וכל עידוד. יש כביכול מן רצון להתבודד עם הניתוק (גזע שנכרת) ועם העצב (בשחור הליל) תוך ידיעה, שהאושר היה רק מדומה, ולא נשאר ממנו, אלא ההרס, יליל הרוחות והפרידה. ברור מן האמור, כי גם אם הסיבות שונות מעט, סוף הדברים הוא שמצב האהבה שבשירים הוא מצב של נתק ושל זרות.

ג. ***תשובה מלאה ומקיפה.*** *(בניית הקטע היא מודולרית, והמובא כאן מתוסף לתשובה השלמה שבקטע הקודם).*

בשורה ארוכה מאוד של יצירות ספרות אנו מוצאים את הטענה, כי מה שנראה לכאורה כאהבה, אינה תמיד הרמוניה, ולעיתים היא מאכזבת לפחות אחד מן השותפים. כך מצאנו בסיפור **"מדאם בובארי"**, שהתרוצצותה של אמה ממאהב למאהב לא הביאה לה לא את האושר וודאי לא את השלווה, והיא נותרה אומללה עם אכזבותיה. ברור ברומן, שהמיאוס, הרגשות המרים, האהבות הזרות, וכן הניתוק מן המשענת של הטוב והנוח, אבל משעמם, לא הביאו כל פתרון לבעיית הבדידות ולדמיונות הרומנטיים. משמעות הדברים היא, שהאהבה איננה מסוגלת לשמש פתרון למערכת הרבגונית של הבעיות הנפשיות והחברתיות של האדם.

ד. ***תשובה מעמיקה.*** *(בניית הקטע היא מודולרית, והקטע המובא כאן מתוסף לתשובה המקיפה שבקטע הקודם.)*

הזרות והניכור השולטים בין בני אדם, האמורים לחיות בקשר הדוק ובהרמוניה זוגית מושלמת, בולטים בשורה ארוכה של ציורי אמנות המציגים לפנינו זוגות שהנתק הגמור שרוי ביניהם. הידועה בכל אלה היא התמונה של אדוארד דגה "שותי האבסינת", שבה יושב הזוג כביכול יחד, זה בצד זה, ואף-על-פי כן הם מופרדים זה מזה על-ידי קצה *השולחן, ועל-ידי עמוד של צל החוצץ ביניהם. אין פלא שמבטי בני הזוג פונים לא זה אל זה, אלא זה* מזה, והם נתונים גם ברוחם אי שם במרחק הזר והמנוכר. הפסיכולוג א' ברן, בספרו "משחקיהם של בני אדם" מצביע בדוגמאות מאלפות על הנתק ועל מאבקי התחרות שבחיי היום-יום של זוגות בני אדם, שבמקום שילוב הרמוני של אהבה, הם עסוקים כל חייהם במאבקים קטנים, המבליטים את נבדלותם ואת פירודם, כאשר כל מגמתם היא לנצח בתחרות שביניהם.

נראה שפירוד זה מובנה בטבע האנושי מבריאתו, מפני שכך עלה הדבר בתכניתו של

הקב"ה בורא העולם ומקיימו, שכתב בתורתו "על כן יעזוב איש את אביו ואמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב', 24), ויש להדגיש כי "לנפש אחת" לא נאמר, אלא "לבשר אחד" בלבד. ונראה, שהאיחוד החומרי הגופני הוא האיחוד האפשרי הבלעדי בין איש לאשתו, בשעה שהאיחוד הרוחני, דהיינו, להיות ל-"נפש אחת" הוא כנראה איננו בגדר האפשר כלל.

לפי השירים שנידונו נראה, כי מה שנדמה לנו כאושר אינו אלא רמייה, ומה שמשפיע רוחנית על בני הזוג אלו הן העלבונות, קטנים ככל שיהיו, המרירויות, החלומות הרעים והאהבות הזרות, המעמידים את הזרות ואת הניכור, ומציגים את בני האדם כ-"גזולי עתיד ונבגדי עבר-", ומה שנשאר נחלת בני האדם לפי שני השירים הוא הפירוד, שבשיר האחד תואר בשורה "נושיט היד ולא נמצא דבר", ובשיר השני תואר בנפנוף לפרידה בחינת "היי שלום אחות – נוה – רעיה!".

ארבעת חלקי התשובה שנתנו כאן כמשלימים זה את זה, המה יחדיו מהווים את התשובה המעמיקה לשאלה שנשאלה. הפחתה של שלב מן התשובה כולה נותנת תשובה בדרגה נמוכה יותר. מובן, שלא תמיד יכולים, ולא תמיד צריכים לבנות את התשובות בצורה סכמטית כזאת, והפרטים השונים יכולים לבוא בארגון אחר. נשתדל לתת בהמשך דברינו דוגמה גם לשיטה הטבעית יותר של התשובה המעמיקה.

שאלה ה'. על שיר של ח"נ ביאליק

תשובה א-סכמטית

ברצותנו למצות את הנושא הנידון על-ידינו כאן, עסקנו בתשובות שהיו בדרך כלל ארוכות למדי. עם זה אין צריך לומר, כי בעיקר ברמות הנמוכות של בית הספר התיכון, ואפילו בעבודות קצרות הניתנות באוניברסיטה, יש מקום לתשובות קצרות בהרבה מאלו שבדוגמאות שלנו. והנה כבר ראינו בבירור מוטיב האהבה המיוסרת בשיר "כמו אישה היודעה" לא"צ גרינברג, שהסבר יכול לכלול את רוב האלמנטים הנחוצים לתשובה מעמיקה, ועם זה להיות קצר בהרבה יותר, ולהשתרע על לא יותר מעמוד אחד. המבקש לאמן עצמו בכגון דא, אין לו אלא לכתוב תמציות קצרות אבל מדויקות לדוגמאות שלנו, והוא יקבל את מבוקשו. כדי לא להיראות כמתרשלים, ניתנת כאן דוגמה נוספת שנכתבה במיוחד במטרה להציג את טיבה של תשובה קצרה כזאת, שאינה דבקה במבנה הסכמטי.

אם תישאל שאלה על משמעותה של המטאפורה "גדר" בשיר "צנח לו זלזל", נצטרך לפתוח את תשובתנו בהשוואת המשמעות הסמנטית של המילה "גדר" אל האמור בקונטקסט שבשיר. ובכן, ה"גדר" בשיר זה היא מין מחיצה המפרידה בין העץ העומד לפנים מן הגדר, על גזעו, על

כותרתו, על ענפיו, על עליו, על פרחיו ופירותיו ועל "זלזליו", ובין העולם שמעבר לגדר ומחוצה לו. הזלזל, המתגלה לעינינו כחלק החשוב ביותר של העץ, ניתק מגזעו וצונח על המקום שבין שני התחומים, אם מתוך לבטים או היסוס, ואם מתוך נמנום פסיבי שהוא מעין ניסיון לברוח מן הצורך לבחור בין התחומים. אם כן, הגדר בשיר זה היא המקום שעליו הזלזל צונח, ועליו הוא נם, ובאמצעותו הוא מגלה את הפסיביות שלו, ואת עמידתו המהוססת והמתלבטת בין שני העולמות, בין עולם הפנים לעולם החוץ.[22]

הגדר היא אפוא מחיצה המבדילה בין שני עולמות מנוגדים, אבל היא גם מאפשרת מעבר ביניהם. ההיסוסים והלבטים של הזלזל נובעים, כפי הנראה, מן הסיכונים המחכים למי שעובר את הגדר ומפליגים אל עולם החוץ. התיאוריה של המוטיבים מלמדת אותנו, כי הבית שלפנים מן הגדר המגן מפלישה של כוחות מבחוץ, נותן מחסה ומעניק ביטחון לכל מי שמוכן לשבת בצל קורתו. לעומת זה כל מי ששואף לצאת אל המרחבים הלא בטוחים, הוא חושף את עצמו בפני סכנות צפויות ובלתי צפויות. סכנות אלו אורבות לו לאדם ביחס ישר למידת התרחקותו מן הבית. כך קורה בעשרות סיפורים על בעלי חיים צעירים העוזבים את חיק משפחתם. בסיפורי העמים, כך קורה לכיפה אדומה, שהזאב אורב לה בצד הדרך, על אף שהיא הולכת במצוות אימה ממקום של ביטחון אל מקום של ביטחון, מבית ההורים כדי להגיע לביתה של סבתה. המצב דומה בכל סיפורי ההרפתקאות, גם בסיפורי האופי, כגון הסיפור על מנשה חיים "והיה העקוב למישור" לש"י עגנון, וכן, כמובן, באודיסיאה להומרוס, וכך בדוגמאות נוספות לרוב.

אין פלא אפוא, שההיסוסים, הלבטים וכן התנומה של הזלזל, כמו גם המקובל בעולם הממשי, מלמדים אותנו, כי השימוש בגדר כמקום מעבר לשם יציאה מן הבית הנותן מחסה, הוא לא רק שימוש שאינו מקובל, אלא גם איננו לגיטימי. רק גנבים או ילדים שובבים עוברים מתחום אחד למשנהו בטפסם על גדר. בשעה שמדובר בניסיונות מעבר מתחומה של התרבות היהודית אל תחומה של התרבות הכללית לא כל שכן שדברים אלה נכונים. (שים לב, שהשתמשנו כאן בתשובה בשיטת הקל וחומר).

אם כן, הגדר הנידונה שלנו מייצגת את העכבות (שימוש בדרך של הסקת מסקנה), שיש לו לצעיר מישראל לעבור מן התרבות הלאומית אל אחת התרבויות (הזרות) שלבו משתוקק אליהן. בזה דומה ה"גדר" ל"חלון" המופיע כמטאפורה בשיר "לבדי". "וכשכלה לבבי לחלון לאור", שאף הוא משמש אפשרות ליציאה ואף הוא מייצג יציאה שאינה לגיטימית. בניגוד לשער, לדלת או לסף, אין החלון והגדר משמשים בני אדם סבירים כדי לצאת דרכם אל מטרותיהם מחוץ לביתם. נראה לי, כי ניגודים אלה בצירוף התכונות המהותיות של הגדר, המפרידה בין תחום הפרט לתחום הכלל, ומעכבת מעברים לא לגיטימיים, זכתה כאן המטאפורה "גדר" להסבר המניח את הדעת.[23] נוסף לכך, נכללו בתשובה מעט דברי תיאוריה ואף השוואות

והסקת מסקנות מן ההשוואות שיחד יצרו תשובה מעמיקה למדי על-אף קיצורה. השתדלתי גם לתת פירוש צמוד לנדרש בשאלה, לא לגלוש להרחבות או לביאורים מקיפים של המטאפורה הנידונה. מי שמבקש להאריך בפרשנות מעמיקה, צריך לדון באספקטים הפסיכולוגיים של העכבות, באספקטים הפילוסופיים של המשיכה ושל ההפרדה ובחוסר העבירות שבין עולמות שונים זה מזה מצד אחד, ובאספקטים האנתרופולוגיים של תהליכי אוסמוזה חברתיים, מן הצד האחר. נוסף לכך, עליו עוד לערוך השוואות בין תהליכים דומים ברומנים, במחזות ובשירים ישראליים ואוניברסליים, הספוגים במוטיבים דומים של משיכה ודחייה. אף שאנו לא עסקנו בכל אלה, נראה לי, שניתנה כאן תשובה רב-ממדית קצרה ועם זה מקיפה ומעמיקה לשאלה שנשאלה, ונוספה עוד לתשובה זו הערה לגבי האפשרויות של הפירוש שלא נידונו בתשובתנו הקצרה.

הערת השלמה

נראה כי כדאי עוד לחזכיר כאן את קיומן של תשובות פרובלמטיות שמן הראוי להימנע מלהשתמש בהן.

תשובה מגזימה. (מפריזה, מפליגה וכד') (פאתטיות מוגזמת ומזויפת בנושא טריוויאלי). תשובה על שאלה בעניין אתונו של בלעם, המזכירה את כל המקרים שמופיע בהם אתון או חמור במקרא, ומשתמשת במליצות של הנביא יחזקאל על ארבע חיות-הקודש לשם תיאור האתונות, מדגימה את העניין ללא צורך בהסברים.

תשובה הסוטה מן הנושא: או דו-שיח בין חירשים. נראה, שאף כאן אפשר להסתפק בדוגמה ללא הסברים.

בֹּקֶר טוֹב גְּבֶרֶת. –
אָכַלְתִּי אֶת הַתֶּרֶד. –
לֹא עַל אֹכֶל שָׁאַלְתִּי, רַק שָׁלוֹם אָמַרְתִּי. –
גַּם אֶת הַבָּשָׂר אָכַלְתִּי, וְעִם הַלִּפְתָּן קִנַּחְתִּי.
דּוֹדָה, אַתְּ נוֹרְמָלִית?
בָּרוּר, כִּי נִיקִיתִי אֶת הַבַּיִת.
הַכֹּל אַתְּ מְבַלְבֶּלֶת.
אָכַלְתִּי גַּם פִּלְפֶּלֶת, וְעַכְשָׁיו אֲנִי מְטַלְפֶּנֶת.

טוֹב, מַסְפִּיק גְּבֶרֶת, רַק לְכִי וְסַגְרִי כְּבָר אֶת הַדֶּלֶת.
טוֹב, טוֹב, כְּבָר אֲנִי חוֹזֶרֶת,
וּכְלָל אֵינִי רוֹטֶנֶת.

לסיכום

לסיכום דברינו מן הראוי לומר ששלמותה, היקפה ועומקה של תשובה אינם ניתנים להגדרה חד-משמעית. פירוט, הדגמות, השוואות, סיבות, תוצאות, תכליות ומטרות, הם ללא ספק גורמים היוצרים תשובה מקיפה ומלאה יותר. מסקנות וביסוס תיאורטי, ספרותי, אנתרופולוגי ופילוסופי מעמיקים את התשובה באופן משמעותי. כל זה מתקיים, כמובן, בתנאי שהסברים אלה לא נכללו ישירות בשאלה. אם דברים אלה או חלק מהם כבר נשאלו בשאלה, אין הכותב צריך להחליט בעצמו מה הם הדברים ההולמים את השאלה ומתבקשים להיאמר על-ידה, אף-על-פי שלא נכללו בה במפורש. כאשר עונים על כל מה שכלול בשאלה, התשובה היא פשוט שלמה. תשובה מקיפה ומלאה או תשובה מעמיקה נוצרות רק כאשר הכותב מוסיף דברים ההולמים את העניין ונחוצים להבנתו, אף על-פי שלא נשאל עליהם במפורש. שאלה המבקשת תשובה מעמיקה, והיא פורטת את כל השלבים, הופכת מהיות שאלה רגילה, למערכת שלמה של שאלות. מערכת כזאת היא ארוכה ביותר, הגם שהיא מקלה על החשיבה ועל שיקול הדעת של המשיב.

אם בשאלה נשאלנו, מדוע בסיפור "והיה העקוב למישור" של ש"י עגנון הגיע "מנשה חיים" למצבו הנואש והאבסורדי, נצטרך לענות לפי המצוי בסיפור. הוא נדחף למצבו על-ידי אופיו הפסיבי וחסר היוזמה, אך גם על-ידי החברה היהודית. חברת הקהילה היהודית, לא זו בלבד שהיא גורמת בפועל לנישול החלשים, אלא שגם עזרתה לנופלים איננה עזרה מועילה בהלוואה נאה שתעמיד את הנופל על רגליו, והיא מסתפקת בעזרה מדומה, כגון פרוטות דלות של צדקה שאינן מתקנות את מצבו תיקון של ממש, וכגון מכתב ההמלצה העקר וחסר התועלת של הרב. מכתב זה יותר משהוא מועיל למנשה חיים לחזור למעמדו הקודם, הוא הופך אותו לקבצן מקצועי. נוסף על שתי הסיבות הללו, יודע כל מי שקורא את הסיפור, כי אף הקב"ה משפיע השפעה מפורשת להדחת מנשה חיים ממעמדו. שלוש סיבות אלו הן הסיבות העיקריות למצבו של האיש, ומי שכותב בתשובתו רק על שתיים מהן הוא מחסיר חלק עיקרי וחשוב בהסברת הסיפור ובהבנתו. שלוש סיבות עקרוניות אלו חייבות לשמש את התשובה לשאלתנו, כדי שהיא תהיה תשובה שלמה הנותנת מענה לכל מה שנדרש בשאלה על סיפור זה.

לכן, על-אף היותה של תשובה כזאת, המוסרת על הסיבות העיקריות הללו לירידת האיש, תשובה שלמה לשאלה, עדיין אין היא תשובה שאפשר לקרוא לה תשובה מקיפה-מלאה או תשובה מעמיקה. היקפה של שאלה ומלאותה, וכן עומקה נקבעים על-ידי אופני תשובה

אחרים. אם נוסיף בתשובתנו השוואה בין יציאת משה חיים, נדודיו ושיבתו, ובין יציאתו, נדודיו ושיבתו של אודיסיאוס, ברור שתשובתנו תיעשה מקיפה ורב-ממדית יותר. ואם נוסיף לכל האמור דיון במסקנות האפשריות מן העובדות או מן הסיבות או דיון בעקרון האנתרופולוגי-פילוסופי, שלפיו אדם המתרחק מביתו חושף את עצמו לסכנות בגלל אובדן הקשר עם הגורמים השומרים על קיומו ועל מעמדו, ואם גם נדגים תיאוריה זו בעזרת פרטים לקוחים מן הסיפור, אין ספק שתשובתנו תהפוך עמוקה הרבה יותר.

מכל מקום, הסכמה שניתנה כאן למבנה השאלה בנויה על היררכיה אפשרית, המתקדמת מן הקל אל הכבד, ולכן קבענו לתשובות המקיפות-המלאות תוספות של פירוט, הדגמות, השוואות סיבות, תוצאות וכד'; ולעומת זאת, לתשובות המעמיקות קבענו תוספות של הסקת מסקנות ושל ביסוס תיאורטי. והנה נוסף להרחבות שכבר הזכרנו ניתן עוד להרחיב את הטקסט של התשובה על-ידי הצגת עמדות של היוצר או של הגיבורים כלפי מה שמופיע בטקסט, או על-ידי הצגת העמדה של הטקסט כלפי העולם המעוצב ביצירה או כלפי העולם החיצון. כן אפשר להעמיק את האמור בטקסט באמצעות הוכחות על-ידי אילוסטראציות, על-ידי תמונות או גראפים, על-ידי בירור סטטיסטי, או על-ידי נוסחה מתמטית. כל אלה וכן תיאור הטון או האווירה שבטקסט יוצרים תשובה מקיפה ומלאה יותר. ברור כי תוספות של קטעי אנליזה או סינתזה מצטרפים למסקנות ולביסוס התיאורטי כדי ליצור תשובות מעמיקות יותר.

הגמישות בארגון הקטעים והפסקאות ודירוגן בתשובות גורמת, כמובן, קשיים של ממש בקביעת טיבה, מהותה ושלמותה לעומת היקפה ומלאותה מזה, ולעומת עומקה מזה של התשובה הנידונה על-ידינו. ואולם על אף הקושי של קביעת קטגוריות מדויקות, יש בדירוג התשובות עלייה כלשהי משלב לשלב בשלבי הסולם, ודבר זה מאפשר לנו למיין את התשובות מיון כלשהו. מיון זה קרוב הוא מכל מקום לעקרונות ולדוגמאות שהראינו בדברים אלה על התשובה, ואין לנו ספק, שמיון זה יביא תועלת רבה ללומדים ולמלמדים כאחד.

תרגילים בכתיבת תשובות

תרגיל א'

1. *קרא את השאלה הבאה בעיון רב, ורשום לך מהם הפרטים שעל כל אחד מהם יש להשיב לפי הדרישה שבשאלה!*

"מהן התכונות (בתוכן, בדרך הניסוח ובמגמת הכתוב) שבהן שונה "ברכת יעקב" משאר חלקי ספר בראשית".

2. *כתוב תשובה לשאלה דלעיל באופן כזה, שכל מה שנרמז בשאלה יזכה למענה! (תשובה שלמה)*
3. *כתוב על השאלה הנ"ל תשובה חלקית! (החלט מראש מה הם החלקים שתחסיר מן התשובה).*

4. כתוב על שאלה זו גם תשובה מקיפה (ומלאה)!
5. הוסף לתשובתך ארבע פסקאות שיהפכו את תשובתך לתשובה מעמיקה!

הערה

בתשובותיך אתה רשאי להשתמש בטקסטים הנידונים מן המקרא, בטקסטים מקראיים דומים לשם השוואה, בטקסטים מן המשנה, מן המדרש, מאוצר כל הטקסטים המסורתיים היהודיים האחרים ובטקסטים מן הספרות העברית החדשה. כן תוכל להשתמש בפירושים המסורתיים, בפירושים על הפירושים הללו, בפירושים מודרניים, בספרי עזר למיניהם (מאמרי פרשנות וביקורת וספרי הגות), וכן באנציקלופדיות ובמילונים. נסח תשובותיך בבהירות. הקדש קטע נפרד לכל אחד מסוגי הפירושים-התשובות, והקדש פסקה נפרדת לכל אחת מתכונות הטקסט שאתה דן בהן.

תרגיל ב'

כתוב תשובה לשאלה שבתרגיל א' תוך שאתה משתמש לפחות בארבע מפעילויות החשיבה והלמידה האלה: השוואה, מסקנה, הגדרה, פירוט, הדגמה, ארגון, דירוג, יישום והנמקה.

תרגיל ג

כתוב שלוש תשובות אפשריות שונות לאחת משתי השאלות שלפניך! כתוב כשניים עד ארבעה משפטים בכל תשובה!

1. מדוע תלמידים רבים כל כך אינם מצליחים בלימודיהם?
2. מדוע רוב הציבור בישראל איננו מתעניין בדברי ספרות?

תרגיל ד

כתוב לשאלה שבתרגיל ג' תשובה שלא לעניין, תשובה חלקית, תשובה המפחיתה מחשיבות העניין, ותשובה מגזימה!

תרגיל ה

כתוב שאלה ותשובה מתחום המקרא, מתחום המדרש או מתחום הספרות לכל אחד מן הביטויים האלה: מפני ש-, לאחר מאמצים, כדי להצליח בבחינה, כדי להבין את המשפט, כדי לעלות במעלות התורה, לפני החגים, לפני השופטים, אצל חברו הטוב, הדמיון בין השיר לסיפור.

תרגיל 1

קרא את הפרק האחרון בספר "ממטאפורה ועד סמל" (דב לנדאו, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 1980), והסבר מהן המשמעויות של הצבעים השונים. כדי לתת תשובה שלמה, הסבר את שימושי הצבעים בחיים ובציור; כדי לתת תשובה מקיפה ומלאה, הוסף הסברים תיאורטיים, ביולוגיים ופסיכולוגיים, והסק את המסקנות המתבקשות מן התיאוריה לגבי משמעות הצבעים בחיים ובאמנות כדי לענות תשובה מעמיקה!

תרגיל 2

השווה בין השיר לסיפור ולפסוק המובאים להלן והסבר מהם הקשרים שביניהם!

שיר

אַיָּלָה אֶשְׁלַח אוֹתָךְ אֶל הַזְּאֵבִים לֹא בַּיַּעַר הֵם
גַּם בָּעִיר עַל מִדְרָכוֹת תָּנוּסִי מִפְּנֵיהֶם בְּהוּלַת
עֵינַיִךְ יָפוֹת יִקָּנְאוּ בִּי לִרְאוֹתֵךְ אֵיךְ
אַתְּ פּוֹרַחַת נִפְחֶדֶת וְנִשְׁמָתֵךְ

אֲנִי אוֹתָךְ אֶל מוּל פְּנֵי הַחֲזָקָה אֶשְׁלַח
הַמִּלְחָמָה לֹא בִּשְׁבִילִי עוֹד

לִבִּי אַיָּלָה לְמַרְאֵךְ פִּצוּעַת דָּם בַּשַּׁחַר שׁוֹטֶטֶת[24]

סיפור

הַסִּפּוּר הַלָּזֶה יְלַמֵּד אֶת עוֹלֵי הַיָּמִים,
וְאֶת הַבָּנוֹת הַצְּעִירוֹת אַף יוֹתֵר מִן הַשְּׁאָר
(יְצוּרִים חֲמוּדִים בְּשִׂמְלוֹת וּצְעִיפִים)
שֶׁלֹּא לְהַאֲמִין לְלָשׁוֹנוֹ שֶׁל כָּל זָר.
וְאַל נִתְפַּלֵּא שְׁתֵּמִימִים אֲחָדִים בְּבוֹא הַזְּמַן
נַעֲשִׂים מַאֲכַל-תַּאֲוָה לְזְאֵב הַחַמְדָּן.
אָמַרְנוּ זְאֵב, אַךְ לֹא כָּל זְאֵב דּוֹמֶה לְזְאֵב.
יֵשׁ הַנִּרְאִים בְּנֵי תַּרְבּוּת וְקוֹלָם כֹּה עָרֵב,
אַדִּיבִים לְמוֹפֵת. אַבִּירִים. עֲדִינִים.
צוֹעֲדִים לִימִינָכֶם שׁוֹפְעֵי חִנְחוּנִים,
מְלַוִּים הָעַלְמָה עַד אֶל פֶּתַח הַבַּיִת
וְקוֹלָם הַנְּגָר – שֶׁמֶן זַיִת.
אֲבָל גַּם אִם זָכְתָה הָעַלְמָה בַּחַיִּים לְהִוָּתֵר –
חִישׁ גִּלְתָה כִּי זְאֵב מִסּוּג זֶה הוּא הַמְסֻכָּן בְּיוֹתֵר.[125]

פסוק

וַיִּכְתֹּב בַּסֵּפֶר לֵאמֹר הָבוּ אֶת - אוּרִיָּה אֶל - מוּל פְּנֵי הַמִּלְחָמָה הַחֲזָקָה וְשַׁבְתֶּם מֵאַחֲרָיו וְנִכָּה וָמֵת:[26]

שאלות

1. *מה הבסיס המשותף לתמונות שבשיר, לנאמר בסיפור ולנאמר בפסוק?*
2. *במה שונה תוכן הסיפור ותוכן הפסוק מן הנאמר בשיר?*
3. *מצא בשיר את הביטויים שיש להם פירוש כפול ואת הביטויים בעלי הקונוטציות, והסבר את*

משמעויותיהם!

4. *שלב בהסבריך לשיר את הידוע לך על מה שנקרא "שירי עקדה" שבשירה העברית הצעירה!*
5. *כתוב משפטים אחדים על הרלוונטיות של השיר לתקופתנו, ועל ההבדלים בין מגמותיו למגמות של "שירי העקדה" המקובלים!*
6. *ציין מהם היסודות בתשובותיך היוצרים תשובה מקיפה, ומהם היסודות המוסיפים דברי העמקה.*

הערות ומראי מקומות

1. לכל הנושא הזה עיין בספרי התחביר השונים ובעיקר בספריו של מרדכי יואלי, **תחביר עברי,** יסודות, ת"א, תש"ך, ובספרו של עוזי ארנן, **תחביר העברית החדשה,** סיכומי הרצאות, ירושלים, 1968. וכן במאמרו ניתוח מבני והוראת תחביר, **לשוננו, כ"ג,** תשי"ט, עיין גם אצל יהושע בלאו, **יסודות התחביר,** המכון להשכלה בכתב, ירושלים, תשכ"ו, ואצל יצחק אבינרי, יזרעאל, תל-אביב, 1964.
2. ברכות, סא ע"ב.
3. יצחק למדן, **כל שירי,** מוסד ביאליק, י"ם, 1973, עמ' 29.
4. א"צ גרינברג, **רחובות הנהר,** שוקן י"ם-ת"א, תשי"א, עמ' 9.
5. בספרו **ביאליק וטשרניחובסקי,** שוקן, ת"א-י-ם, עמ' 102.
6. ח"נ ביאליק, **כתבי,** ועד היובל, ת"א, תרצ"ג, עמ' רע"ו.
7. ברוך קורצוויל, **ביאליק וטשרניחובסקי,** שוקן, ירושלים-ת"א, עמ' 102.
8. בראשית, ל"ה 22.
9. דיוויד פרקינס ורוברט סווארץ, **תשעה יסודות של החינוך לחשיבה,** מכון ברנקו ווייס לטיפוח החשיבה. עריכה ותרגום: יורם הרפז (חוברת ללא תאריך).
10. **מסע לחיפוש שאלות טובות,** מוכנות לתלמיד ומדריך למורה, האגף לתכניות לימודים משרד החינוך והתרבות ומכון ברנקו ווייס לטיפוח החשיבה. ירושלים, 1994.
11. רבקה גלובמן ועליה קולה, **ושיודע לשאול,** רמות, אוניברסיטת תל-אביב, 1992.
12. בכל הנוגע למהות הליריקה עיין בספרי, **עידונה של שאגה,** פפירוס, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב, 1990.
13. יצחק למדן, **כל שירי,** מוסד ביאליק. ירושלים, 1973, עמ' 48.
14. א' שלונסקי, **שירים א',** ספרית פועלים, מרחביה, 1958, עמ' 226.
15. א' שלונסקי, **שירים א',** ספרית פועלים מרחביה, 1958, עמ' 220.
16. ש' שלום, **שירים,** יבנה, תל-אביב, 1952, עמ' קע"ז.
17. לאה גולדברג, **מוקדם ומאוחר,** הקיבוץ הארצי, מרחביה, עמ' 35.
18. **שירים 1948-1962,** שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ד.
19. א"צ גרינברג, **אנקריאון על קטב העצבון,** דבר, תרפ"ט, עמ' ל"א.
20. לאה גולדברג, **מוקדם ומאוחר,** ספרית פועלים, מרחביה, עמ' 106.
21. ש' שלום, **שירים,** הוצאת יבנה, ת"א, 1952, עמ' רמ"ו.

22. ח"נ ביאליק, השיר "צנח לו זלזל", **כתבי ח"נ ביאליק**, ועד היובל, ת"א, תרצ"ג, עמ' קע"ה.

23. שם, שם, עמ' קט"ז.

24. א' גלבע, **אילה אשלח אותך**, הקיבוץ המאוחד, תשל"ג, עמ' 5.

25. מתוך אוסף האגדות של פרו, מובא אצל א' אופק, **סנדל הזכוכית והחתול במגפיים**, דביר, תל-אביב, 1981, עמ' 100.

26. שמואל ב', י"א, 15.

טליה הורוביץ

זיקת הקינה האוניברסאלית
של אורי צבי גרינברג
לקינה המקראית האוניברסאלית

מבוא

הקינה – סוגה ראשית בשירת אורי צבי גרינברג (להלן: אצ"ג) – נחלקת לארבע סוגות משנה: קינת יחיד, קינת ציבור, קינה נבואית וקינה אוניברסאלית.[1]

במאמר נבחן את זיקת קינתו האוניברסאלית לקינה האוניברסאלית המקראית המצויה בספרי קהלת ואיוב.

1. הקינה האוניברסאלית בשירת אצ"ג

הקינה האוניברסאלית מצויה בשירת אצ"ג מראשיתה ועד סופה.

חלקו הראשון של "אימה גדולה וירח" הוא כלל-אנושי. זהו **"מניפסט לערטילאיות"** שפונה במבואו **"לאדם שיצא משלמותיו"**, לא ליהודי. נופי הכפר אירופאיים. ים **"בתוספת יבשה"** (6) אינו הים התיכון או ים אחר מימיה של ארץ-ישראל. במוקד הפואמות הראשונות מצוי עני, לאו דווקא יהודי, החי באלף השישי.

אופי דומה ל"אנקראון על קטב העצבון". הסבור שקוטב הוא סמלה של ישראל – דעתו דעת יחיד[2]. נופיו אירופאיים. ברלין מסמלת את תרבות אירופה (ו'), שגיבוריה הם **"בני אדם מקטנם ועד גדולם"** (י"א), **"בני אדם וחוח"** (י"ג) – לא יהודים. לצדם מופיעים כוחות מטאפיזיים נעדרי ייחוד יהודי (**"אל וסמאל לכבוד רכיבה"**, י"ז). גם זוג הסוסים השחורים מאפיין את נופי האבל האירופאיים יותר מאשר נופים יהודיים. דין דומה לבתי מרזח וקובות נשים שמקומם בכל אתר.

שלושים שנות יצירה, מקום המדינה ועד שנות השבעים המאוחרות, הניבו גם כן קינות אוניברסאליות. "מן החכליל ומן הכחל", מסכתות "לסעיף סלע עיטם" ו"נימין עלי נימין" הן על דעת כל זמן וכל מקום.

אמת, לעולם אין סוגת המשנה הזאת טהורה.

הדהיסט מן האוניברסאלי אל הלאומי עובר ב"אימה גדולה וירח" דרך היחיד, המקונן על ילדותו, **"שם בין סלוים"**(41). ב"HEROICA" מעורבים יחיד ורבים, ו"ירושלים של מטה" היא כבר קינה לאומית.

תארנים: *קינה מקראית אוניברסאלית, קינה אוניברסאלית של אצ"ג, זיקות ז'אנריות (סוגתיות).*

לא נוכל לסמן מהלך בהיר מהאוניברסאלי אל הלאומי ב"אנקראון על קטב העצבון", אך גם בו מעורבים סממנים לאומיים. **"בני גילי הזניחו מלכותך"** (ל"ו) – מושאם הוא **"מי שעיפו לעמוד עם מלכם"**, אחיהם של מושאי "כלב בית", "חזון אחד הלגיונות" או "אזור מגן ונאום בן הדם". אנקראון – בן דמותו של האני-השר – מזכיר את **"ירושלים השרופה"** ב"אך בבתי מרזח" (ל"ז), את הטלית ואת חשבת ב"שבת חנפש" (ס"ו), ומיותר להדגיש ששלושת האבות, ר' ישראל מריז'ין, ר' אורי מסטרליסק ור' מאיר'ל מפרומישלאן, השליטים באני-השר **"בזמן ובמקום"** (ע"א, והשווה מסכתות לאומיות בשם "על דעת הזמן והמקום") – הזיקה אליהם – שורשיה יהודיים.

"מן החכליל ומן הכחל"[3] – מהלכו מכלל אל פרט, שזיהויו יהודי, ואל לאום. המחרוזת "לבית אבי" מתארת **"שני יהודים גלויי ראש לאלהים"** (האני-השר ואביו, ל"ג), חופה יהודית וירושלים (ל"ה). "שיר על גורל עצמי", המבכה גם את גורל העם, מתייחס לזיקת הפרט ללאום: **"כמוני בעם ובגילי. בזה אפיי ומזגי ועניי. בזו המהות שבה הרבה-מאד-יער-גדל וצמרת-כל-עץ-בו שלהבת / בזה כח החפץ לעמד עם מציאות פנימית אחת קבל מציאות שניה"** (ל"ז).

בזיקה זו הבחין כבר קורצוויל כשקבע, ש"לא ייתכן להפריד בין הליריקה הטהורה ובין השירה האקטואלית אצל אצ"ג. מקורם אותו מקור: חזות פיוטית של נופים מיתיים".[4]

גם מסכת השירים "לסעיף סלע עיטם" (1967) מעלה שאלות מיוחדות לעם היהודי, כגון: **"מאימתי הפליגו הם ממני או מאימתי הפלגתי מנהם (...)"** (19). כך גם ב"שיר: אומר אני" (20-21). "סיפא", החותם מסכת שירים בעלת אותו שם ("לסעיף סלע עיטם" (1970), נושא חותם לאומי מובהק, במיוחד אם ננתקנו מקודמיו. הוא נחלץ מייאוש אל תקווה וקורא להיטהרות בירדן – נוף ישראלי ידוע.

אף-על-פי-כן אדנותו של הפן האוניברסאלי אינה מסופקת כלל.

להלן בדיקת זיקותיה של קינה אוניברסאלית זו למקבילתה המקראית.

2. זיקת אצ"ג לקינה האוניברסאלית המקראית

ספרי קהלת ואיוב הם הדוגמאות המקראיות לקינה אוניברסאלית מקראית, ומפני שהם שונים במגמתם ובהלוך רוחם – נדון בזיקת אצ"ג לכל אחד מהם בנפרד.

2.1. זיקתו למילון הפיוטי הקהלתי

ב"שיר עדר ההולכים"[5] נמצא שימוש בפסוקים ידועים מתוך קהלת א'. הטבלה שלהלן תצביע על הדמיון.

	זיכרון, עם שיהיו לאחרונה (א', 11), הארץ לעולם עומדת (א', 16)
3. אדמתנו מתהלכת	הארץ לעולם עומדת (א', 4)
4. אל-איזה-לאן-יודע-אלהים	א', 4, 5, 6, וכן הסיום: "כל הדברים יגעים (8)
5. גם בשבילם דרכו יין. בשבילם הוסק תנור (גם כדי לשמח)	תרתי בלבי למשך בין את בשרי (ב', 3), לכה-נא אנסכה בשמחה (ב', 1)
6. כמו מים אדמתנו מתהלכת	כל הנחלים הולכים אל הים (...) והארץ לעולם עומדת (א', 4, 7)
7. ועם שהלכו לעולמם	עם שיהיו לאחרונה (א', 11)

"אדמת קהלת" אינה מכילה בני אנוש, בניגוד ל**"אדמתו המתהלכת"** של אצ"ג, אשר מצרף מים נעים לאדמה שאינה נעה – צירוף שאין לו מקבילה בקהלת. אף-על-פי-כן ניכר הדמיון בציון כלומיותם של חיים בצל המוות.

גם בשיר זה מופיע אלוקים כנוטה חסד (**"אני עדין מתבסה ברך: שמיכה / ולא האדמה עלי לכסת–"**).

גם לשיר השביעי ב"במעלות השיש הלבן"[7] יסודות קהלתיים. המשפטים **"ויעמד במקומו שוב אחר", "המחר כאתמול בנופר"** מזכירים את המחזוריות המתוארת בפסוקי המגילה הראשונים, אולם אצ"ג אינו נגרר לפסימיות נוסח "הבל הבלים". את הקביעה הנחרצת הזו הוא הופך לשאלה, שתשובתה האופטימית מצויה בשיר העשירי במחזור. לשאלת קהלת" מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" (א', 3) משיב אצ"ג בשיר "משמעותו של העולם הזה"[8] דברים, המחזקים את חלקו של אלוקים ביקום. חוסר האונים של בעל-קהלת, שמעשיו, רכושו, חכמתו, שמחתו ואפילו הוללותו וסכלותו לא מנעוהו ממחשבות ייאוש (ב', בעיקר 20), מצוין בשיר הזה (**"על כל מדעינו איננו יודעים כלום: למה-אל- ועל-מה זה עומד? / למה ואל-מה הולך נוהר רועש מאוד או דומם"**), אבל בניגוד לקהלת המיואש, מכריז האני-השר בפתח שירו: **"משמעותו של העולם הזה אינה כמדמה: אלא חפצו של בוראו והגורל נקוב מראש מלפני ומלפנים"**. וכן גם בסיומו: **"איני יודע משמעות העולם כאת משמעות בוראו / שאת קולנו ואת שועתנו הוא שומע כאת קול געית שורר"**.

אצ"ג נזקק גם לפרקי קהלת האחרונים. הנה, למשל, בשיר "הנשים המקוננות"[9] נמצא הטור הבא: **"סוף דבר: את האלהים ירא. בעל כרחך אתה חי – וחפצך בכך"**, כרישא של קהלת י"ב, 13 ("סוף דבר הכל נשמע את-האלהים ירא ואת-מצותיו שמור, כי-זה

כל-האדם"). גם כאן שואל אצ"ג מקהלת רק את הרישא המקובלת עליו. הסיפא נדחית. מצוות מומרות בזכרונות, אותם יסלק המוות (**"ואחרי כל החמודות הנתונות בחליפות העתים אתה הולך! (...) שהם באים וחולפים: אהבה בערגות, אהבה בתענוגים, אהבה באכזב, משכבי דודים, בדידות אחרי פרידות"**). וכן גם משפט הסיום: **"מסתכל חרש (ובאזלת-כל הדברים-והנכסים) בעין חמים. / ככה... מימות האדם הראשון עד האחרון תחת כפת השמים."**

המילון הפיוטי הקהלתי מבצבץ גם מכתביו המוקדמים של אצ"ג. למשל, לשיר "יש ארון וצפוי" ("אנקראון על קטב העצבון", עמ' כ') תשתית קהלתית בחלקה. האנאפורה **"יש"** – מקורה בקהלת (ד', 8, 9). הטורים: **"ושבח אני: חי הנזון ברפש / מאשר בספר"** הם עיבוד של "ושבח אני את-המתים שכבר מתו, מן-החיים אשר המה חיים עדנה" (ד', 2) ושל אחד המוטיבים הבולטים המנחים את קהלת, "תחת השמש". נושא הישארות הנפש – פירוטו ב-ג', 18-21.

האני-השר משבח במכוון את מי שקהלת אינו משבח. הוא שר שיר הלל לחי, גם כשחייו עלובים (**"נזון ברפש"**), מפני שאינו מאמין בהישארות הנפש.

ההבדל בין שני הכתובים עקרוני. האני-השר כמה לחיים (**"ובוחר אני היות גויה כואבת"**, שם, כ"א) ובעל-קהלת – למוות.

"מי יודע" של קהלת (ג', 21: ו', 12 ועוד) הופך לוודאות גמורה ב"אסימון לכם" (**"ויודע אני כי כל סוד העצבת והעקש הזה בכל קורות חיינו – / בתכלית המות"**, כ"א).

על משקל "ושבח אני" נמצא ב"אנקראון" **"תמה אני"** כאנאפורה לשיר מכוכב (כ"ה).

גם ל"אימה גדולה וירח" תשתית קהלתית. **"ובמותי מה רוח הנותר שיסב את כדור הקרקע"** (16), כקהלת ג', 19. **"ומי ראה מה רוח הנודד בעולם ובעליו אין עוד פזה מתחת לשמש"**, כקהלת א', 3, 6, 11. **"ראיתי כי הבל היא זו אמונתכם"** כקהלת א', 1. כל הציטוטים הללו מ"הדם והבשר" – קינה אוניברסאלית, הפותחת בלעג למאמינים בהישארות הנפש ובהמשכה שימוש מרובה ב**"ראיתי"** כבקהלת.

מסקנות השיר הראשון שבמחרוזת אף חמורות משל קהלת, שכן האני-הקהלתי תר אחר פתרונות, ואילו האני-השר מוותר עליהם לכתחילה. סופיות מלווה ברקב – ודאית בעיניו (**"ויודע אני את סופכם במות ואיכה גם בשרכם ירקב ויבאש"**, 16). גם לפואמה "הכרת הישות" תשתיות קהלתיות, כגון: **"מה יתרון לרוח שרוי ברוח"** (25) ובאותו עמוד: **"ובנצחי שברוח האדם לא אאמין ובחיי הנפש לאחר מותר."** הקהלתית הופכת לוודאות אצ"גית.

נציין כי אצ"ג אינו מסתפק, בכל הדוגמאות הנזכרות, בתשתית קהלתית בלבד. הוא

נוטל גם מאיכה, כגון **"למה אכביר ואספר איכה"** או מהפיוט "אזכרה אלהים ואהמיה" (**"אזכרה לילות"**). נסתפק בהדגמה זו, כי עניינו בקהלת.

לסיכום, אצ"ג מחריף כל תופעה קהלתית. כשהוא מזדהה עם הייאוש המוחלט שבמגילה, הוא מסלק סימני שאלה שמציב בעליה, וכשהוא מהפך את הכוונה המקורית, הוא מוסיף חומרים וישויות שאינם מצויים במקור.

חשוב לציין, שבקינותיו הלאומיות עושה אצ"ג לכתחילה שימוש מהופך בתשתית הקהלתית. ב"אחרית דבר" ("רחובות הנהר", ל"ז) מביאתהו ההתבוננות במחזוריות הטבע לאמונה ולא לייאוש – מחוזו של כותב המגילה. **"על כן אבטח בעתיד"** הוא ניגודו הגמור של "מה שהיה הוא שיהיה (...) ואין כל חדש תחת השמש" (א', 9).

גם ב"צלמות הדור ושביל הזהב" מתנגח האני-השר בקהלת. כנגד הפכים "עת ללדת ועת למות, עת לטעת ועת לעקור נטוע" וכיו"ב עשרים ושמונה עיתים (ג', 1-8), נמצא בשיר הצגת הפן החיובי בלבד: **"עת לו לכאב עמקות לשאת בכנפי נפשו היטב: לבל תסתחרר ולעמד ככרמל בא בים: עם שר עם גורלו פנים אל פנים. / עת לו לזעף כלביא, ועת לו לחלק שלל ולבוא-שער ברננים. / עת לו להפרות שדותיו ונשותיו ולגדל בניו – דורות ארזים / ועת לכרות אפיקים במדבר, לגלות גניזה מגנזים –"** (שם, רס"ח). דוגמה נוספת נמצא במוטו לקינה "בנחל קדרון": **"כל הנחלים הולכים אל הים / וכל השירים מן הדם – אל הדם. / וכל הדמים מן העם – אל העם, / שמזה-לו – הכתל ומזה-לו – הים. / מעבר – מהם – הנכר: העולם."** (שם, של"ד). שלושת הטורים הראשונים של המוטו מציירים מהלך קבוע, נוסח קהלת א', 7. אולם קהלת אינה מציעה פתרון, על-כן מסקנתה עגומה, ואילו במוטו קיימת יציאה מאיליה אל כוח מנחם ומעודד.

התנגחות עם קהלת קיימת גם בקינות ציבור, שנתפרסמו לאחר מלחמת ששת הימים. בפתיחה ל"על דעת הזמן והמקום"[10] נמצא: **"הו, מעות לא אוכל לתקן"**, כמו "מעות לא יוכל לתקן" שבקהלת (ב', 15). האני-השר החליף נסתר במדבר, מפני שהדובר בשירו הוא נביא מבשר רעות, המבקש למנען. אם נתאמץ קמעא, נגלה, כי כל הבית הראשון הוא אנטי-קהלתי. בוודאי שהתשתית הראשית לכתובים, **"איך שהוא יש גם ליל ביום. / אף שהשמש עומדת – אור דמו"**, היא "שמש בגבעון דם", אך לא פחות חשובה ממנה היא תשתית קהלת: "וזרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זורח הוא שם". השמש הקהלתית מאכזבת. "שמשו של אצ"ג" – סמלה של מלחמת ששת הימים – לכתחילה אינה כזו, אך הלילה מצליח להאפיל עליה גם ביום (והפענוח הרי ידוע).

"לילה" כטעון הערכה שלילית ו**"יום"** כטעון הערכה חיובית – מקורו גם כן בקהלת

(ב', 13).

גם בקינה "כעת"[11] – קינה נבואית – רמזי לשון אחדים לקהלת, כגון **"הוא נושא בו בין צלעות הגוף תמצית מה שהיה / תמצית מה שיהיה"**, כנוסח קהלת א', 9. שם הקינה, "כעת", כקהלת ג', 1. אולם האני-השר אינו סבור כקהלת ג' ש"לכל זמן". להיפך: **"האמנם גם כעת לא יפצחו"** – הוא זועק.

סוף דבר, דומה שבקינות הלאומיות מתהפכת משמעותה המקורית של לשון המגילה במתכוון. הסיבה ברורה: תכלית וייעוד בהירים שוללים "הבל הבלים".

2.2. תופעות אוניברסאליות משותפות לקינות אצ"ג ולקינת קהלת

מושאי הקינה האוניברסאלית האצ"גית הם מוות ונספחיו, ככמישה, זקנה, ביקור בבתי אבלים, ולהבדיל, בעיות יורשי המת – לכל אלה תשתית קהלתית. להלן אופני שימושו של אצ"ג בה.

בניגוד לבעל-קהלת, שאינו מבחין בין גורלו של גבר מזדקן לגורלה של אישה מזדקנת (י"ב), מבחין אצ"ג בין המינים. בשירו, "למהות איש ואשה בשלכת"[12], מקוננת אישה על אובדן עלומיה. אצ"ג אינו נרתע מפירוט פיזיולוגי, כתיאור חזה נפול, שערות חסרות-ברק, ריח שאינו נעים. המהות הנשית משתנה. דמה – המסמל את תמצית חייה – הופך אחר: **"אלו נטל ממהות סתו האשה מעט תמצית לתוך צנצנת הבודק / ונסה לתת מעט מהרבה לתוך וירידו והאפיל הדם בו / והיה הנבדק אדם לילי לפתאם"**. האני-השר נדרש שוב ושוב לשורש קו"ן ולקינת האישה – שם תואר משלו: "קינת בשרים". הגבר אינו מקונן, כגרסת השר. הוא פוחד (**"הדם שבעורק.. שמא הוא לפתאם יפרם פרמים"**). אליבא דאצ"ג, המהות הנקבית מקוננת בגין כעס ומרירות. תאומתה הזכרית פוחדת.

ציון איבוד השליטה משותף לקהלת ולאצ"ג. **"הרגל תכבד. תחילת עופרת בשוק"** תשתיתה ב"והתעותו אנשי החיל" (י"ב, 3, היינו, הרגלים). **"פחדים הם שמקרוב באר"** – מקורם ב"גם מגבה ייראו" (י"ב, 5). **"עיני נשים שוב לא תתקענה בו שיניהך"** מקביל ל"ותפר האביונה" (שם)[13].

גם שמו של השיר מתייחס למגילה. השלכת מזכירה את "ושבו העבים אחר הגשם" (י"ב, 2). ההבדל בין אצ"ג לבין התשתית הוא כהבדל שבין תמצית למכלול. בעל-קהלת מונה כרוכל את רוב השינויים (בפס' 3-4 – חולשת גפיים, שיניים, עיניים, שפתיים, אוזניים. בפס' 5 – אובדן ביטחון, שמקורו בחולשת הגוף, ובפס' 6 ארבעה משלים לגוף חסר נשמה[14]) האני-השר – את עיקרם.

הבחנתו המהותית בין גבר לאישה אינה מאפיינת את כתביו המאוחרים בלבד. כבר

בתרפ"ח כתב: **"אם נשים בוכות, זה אות לסיאובן. / אם גברים בוכים, סימן לאבדן / כל האמונות הגדולות בכבדן."** ("אנקראון על קטב העצבון", י"א), וכן גם ד' שנים מוקדם יותר ("אימה גדולה וירח", 31).

אולם אצ"ג אינו חד-קוטבי. ב"אימה גדולה וירח" נבחן גם הגבר מצד מראהו: **"האדם יורד דומה. ראשו קרחה. שערו היה זהב"**[15] (43). מאידך גיסא, ב"איש ואשה לחוף ים"[16] מובלט יופיה של זקנה, המדומה לימי גשם עצובים, אך ערבים. אובדן בשר מקרב את הגופים. תיאור כזה אינו מצוי בקהלת. גם למחמאות השקריות המלוות את הזקנה, אין הד בקהלת (**"לא נשתנית במשך הזמן. כמאז עודך"**[17]).

אצ"ג חלוק על בעל-קהלת גם בעניין ההתנחמות ביורשים (**"חסד אלהים הוא. אם גם פירות ניחוח הבשיל עצם"**[18]). אמנם, בשיר זה ולא באחרים, כפי שנראה בהמשך. מודעותו של אצ"ג לשימושו בתיאור הזקנה בתשתית הקהלתית מצוינת במפורש ב"איש ואשה לחוף ים": **"ובא בלבו אז המרך כי אמת-קהלת נבאה"**.

גם הביקור בבית אבל הוא חוויה המעוצבת ע"י בעל-קהלת ואצ"ג.

בקהלת ז', 2, מצאנו: "טוב ללכת אל-בית-אבל מלכת אל בית משתה באשר הוא סוף כל-האדם", ופשוטו שההעדפה נובעת מידיעת סופיותו של אדם, אך לא כך פירשו חז"ל את הפסוק. פסוקים 1 ו-2 הם, לדעתם, פתיחה לקינה על איש צדיק, מעין "הו אדון" (ירמיהו כ"ב, 18; ל"ד, 5), שהיו נוהגים לומר בבית אבל. מוסיף בעל-קהלת, שטוב לאדם שיעדיף ללכת אל בית-אבל, בו עורכים הספד למת, מקוננים עליו ואומרים דברי כיבושים, מאשר ללכת אל בית משתה – מקום בו אוכלים ושותים. טעם הדבר, כדי שלא יגבה רוחו של האדם ולא ירבה הבלים בעודו חי[19].

שני הפירושים אינם מקובלים על אצ"ג, המצטט את הפסוק בשירו "ביבשת הזאת"[20]. מילותיו: **"ואף אם טוב לעתים ללך אל צד, אל בית האבל להטות אזך"** אינן מעידות על הזדהות עם התשתית, שכן בהמשך בועט בה האני-השר (**"מה נוי מנו תבואות שמש בשדה ופס מים נוצץ על צד"**). בהמשך ניכרת השפעתה של התשתית. הטור: **"כי כולנו האדם והבהמה איננו יודעים על מה ועל למה זה כך"** – מקורו בקהלת ג', 18-19, המשווה אדם לבהמה. זו השפעה ולא חיקוי, שכן בעל-קהלת מדגיש את שוויון סופם, ואילו האני-השר את אי-ידיעתם.

ייתכן שהעדפת החיים הטובים – גם לה מקור קהלתי. בפרק ח', 15-16 מצאנו העדפתו של בית המשתה, ולפי זאת אפשר שאצ"ג "קירב רחוקים" (במיקומם ובעניינם) ועשאם, בדרכו שלו, לאחד.

הניסוח הקהלתי מופיע בשינוי גם ב"עם כלות הקצין"[21]. במקום "טוב לכת אל בית אבל" גורס אצ"ג: **"לא טוב ללכת אל בית מדוים"**.

כבעל-קהלת נדרש גם אצ"ג, כנזכר, לעניין היורשים.
במגילה נזכר יורש לרוב מתוך נקיטת עמדה שלילית כלפיו. מטרידה אותה רמתו השכלית ("החכם יהיה אם סכל", ב', 19), או העובדה שלא השקיע בירושתו מאום ("ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו", שם, 21). מאידך גיסא, מוטרד בעל המגילה בגין עצמו, פן ימנענו אסון מהיכולת להוריש (ה', 13). לאצ"ג עמדה בסיסית זהה, המקצינה את שלילת היורש ע"י הפיכתו מפאסיבי לאקטיבי: **"כל היורש את המת הוא אויבו / בין כי נכרי ובין כי מן חיק: / עם סתימת הגולל יום שלם בוהק / לשנשאר - לרשת ובלבו צוחק."**[22] (השווה: "כי איש נכרי יאכלנו", ו', 2).
היורש שמח כאויב לאיד מותו של המוריש. אולם לאצ"ג גם יורש ממין אחר, המעניק כוח למוריש: **"וכל אשר בנו רקמה יד האלהות מבראשית – ירקם / בבנינו ובנותינו עד דור אחרון: מהותנו במהותם"**[23].

האישה הינה מוטיב נוסף אליו מתייחסות שתי הקינות, הקדומה והחדשה.
שתי פנים לאישה הקהלתית. "מצודים וחרמים לבה, אסורים ידיה" ו"מר ממות" (ז', 26), מחד גיסא, ואהובה ותכליתם של החיים ("ראה חיים עם-אשה אשר אהבת (...) כי הוא חלקך בחיים" ט', 9), מאידך גיסא; ומפרשים, שמדובר בשתי נשים: בוגדנית, המתוארת גם במשלי (למשל, ב', 15-18) ונאמנה, אשת-איש, המתוארת ג"כ במשלי (כגון, ה', 18-19 וכגון, ל"א, 10-31).
אל שתיהן נדרש אצ"ג בקינותיו האוניברסאליות. ב"אדם יורד דומה"[24] מסמלת האישה הנואפת עולם בוגדני (**"כגוף אשת מדנים ועגבים מיפיפת מלבר ומצעף"**). באותו שיר נזכרת גם האחרת (**"האשה היפה שנטעה כרם דם ענב"**). פיתוח מלא של הראשונה יימצא בקינה "היפה בנשים במחול"[25]. "אסורים ידיה" שבקהלת ז', 26 נרמזים במיאונה הראשון למחזרה (**"קדם ודאי תמאן ובדמעתה תתנוצץ האשה"**). **"אז יעמד מלאך החטא המזוג זיווגיך"** – תשתיתו ב"חוטא ילכד בה" (שם), המהווה גם תשתית לטור: **"יש שומעים וחומקים כמעט רגע מפתח החיק כי מפתח החטא"**. בטור: **"ועיני הנפש רואות דיוקן אבות ישרים"** ניתן לראות עיבוד של "אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי" (ז', 28).
אצ"ג מתארה כייצרית וכתככנית, כמו בעל-קהלת, ונבדל ממנו בהצגתה, בשיר זה, כנפעלת, בעוד שבמגילה היא פועלת. ועוד, "טוב לפני האלהים", היינו, ישר-דרך,

נמלט מפניה (ז', 26), ואילו טוב שכזה נעדר מגרסת אצ"ג.

אישה מופקרת, שהיא גם יוזמת, מתוארת ב"אדם בעל בית"[26] (**"היא שנמאס לה ביתה על יפי כליו / ושעמום בכל טוב – בכן באה אליו – בהפקר לה"**). משהו מדמות זו מצוי גם ב"המטמורפוזה של הצמחים"[27].

פירוט האמת הקהלתית יימצא גם בשיר "עיני המות"[28]: **"היא אף בחיבוקה רחוקה מרחקים היא עץ היער שאתה חובק והוא לא שלך"**. השיר ממחיש את "מצאתי מר ממות את האשה" (ז', 26), כי ראשיתו בתיאור מוות ואחריתו במתן עצה להסתיר רגשות מאישה.

השוואת הכתובים מלמדת, שאצ"ג מרחיב לאין שיעור את אמירותיו המצומצמות של בעל-קהלת. "ואשה בכל אלה לא מצאתי" (ז', 28) מתרחב עד מאוד ב"אימה גדולה וירח": **"מגו אשה יצא אסון. מחיקה יעלה בוכה משדה יינק הרגז הגדול לימים יבואו. אבחר שבת גלמוד על / סף מקדש אשר יצאו אל ואשר שמם ושמים יהיו בערפל (...) מאשר אלך / בארחות שוכחי אל בשל קסם אשה וזמר סובאים"** (23). "שוכחי אל" הם החוטאים שבקהלת.

בוגדנותה של אלמנה מוצגת בכתובים קדומים ומאוחרים. בראשונים מופיעה האישה בניוולה: **"אלמנה נבעלת עלי מצע זה ותובעת עוד. תמונת המת על הקיר"** (שם, 27). במאוחרים, כב"לסעיף סלע עיטם", שהוזכר לעיל – תיאורה אסתיטי.

תפיסתו של אצ"ג את האישה הוא נושא הפורץ את גבולות הסוגה ותשתיותיה הקהלתיות. ומה שניסינו להוכיח הוא, שלתפיסה הכפולה של האישה בקינות האוניברסאליות יש גם תשתית קהלתית, שאותה הרחיב והחריף.

אשר לסוגיית המוות, נידרש, להלן, לדוגמאות ספורות בלבד, המקיימות מגעים עם הטקסט הקהלתי (מיצויה לא ייתכן בגבולות במאמר, בגין ריבויה).

גורל גווייתו של בן אנוש מתואר בקינות אחדות. הרקב הוא סימנה הבולט ב"נימין עלי נימין" (**"שלכת יבולים מתים (...) גשמיות מרקיבה ומכלה (...) רוחשת כליה, מסוס אברים כרסום"**[29]). ב"לסעיף סלע עיטם" – **"הפקר למאכל תולעים"**[30]. "אנקראון על קטב העצבון" מדגיש את שוויון הכל בפני המוות (**"אחד המרגיש ואחד המבטא / מגיעים הלום עם הזרם השוטף. / ועמו נגרפים החכם, השוטה. / אחד הצדיק ואחד החטא. (...) / אחד העשיר ואחד העני"**, י"ב) ואת העדר הצורך בלבוש, המבטא מעמד (**"כי בני אדם וחוה שבאים לקטב / הם כצאתם מרחם: השילו כל עטף"**, י"ג). "אנקראון על קטב העצבון" (י"ו) ו"מן החכליל ומן הכחל" (י"ח), המתארים מפגשים עם "מת חדש", נבדלים רק בכך, שבקובץ המאוחר יותר אין הוא משתייך ל**"גזע**

האצילים".

גם ב"ממתכת השכל חצוב"[31] מעוצב נושא המוות באופן דומה, הן מבחינת ההידמות להוויית תולעת והן מבחינת השוויון המעמדי המתקיים בו, אולם אצ"ג מסתלק במסכת זו מניסיונותיו להבינו (**"מה מעבר מזה? – אין אנו יודעים"**, ב"אדם נושא בעוונו").

תיאורה של שאול כמשכנת מתים מופיע במקרא במקומות אחדים, שחלקם הוזכר בהקשרים אחרים. אצ"ג נטל מכולם רק מה שנזקק לו. מקהלת – את ההתערטלות (ה', 14), את הצבתם של כסיל וחכם זה כנגד זה (ו', 8), גם את הייאוש, הנובע מאובדן אמונה (השווה "אנקראון על קטב העצבון" י"ד לקהלת ט', 6). כן נטל מן המגילה את אפיונה כמקום חשוך (השווה **"לזכר חשכת המשכב"** בנימין עלי נימין", 21 לקהלת ו', 4 ,5). המפגש עם "מתים חדשים" – תשתיתו בישעיהו י"ד, אולם נעדרת ממנו נימת הלעג ודחיית המת שבמקור.

השוואת זיקותיו לתשתיות השונות מגלה לכאורה קרבה גדולה לאיוב, המדגיש במיוחד את השוויון המעמדי של שוכני שאול ואת אווירתה נעדרת הרוגז (השווה "אנקראון על קטב העצבון" י"ב, י"ו לאיוב ג', 14, 15 ואת י"ח לאיוב ג', 17).

למעשה, אצ"ג שונה מאיוב. האחרון רואה בשאול ובמוות חלופה לחיי אומללות. אצ"ג חרד מפניו. בטור **"שום שיר על נעים השלוה שבמות ועל נצח הנפש בשמי שמיה"** ("נימין עלי נימין", 21) הוא מתנגח באופן גלוי עם הטקסט האיובי, המתאר שלווה כזו ("כי עתה שכבתי ואשקוט, ישנתי אז ינוח לי (...) שם רשעים חדלו רגז ושם ינוחו יגיעי כח (...) יחד אסירים שאננו", ג', 13-18).

אצ"ג נבדל מאיוב גם בכך, שלגירסת האחרון תיתכן תחייה מהשאול[32], ואילו אצ"ג טוען לכליה סופית (**"כליה, מסוס אברים, כרסום עד צחיח שלדיה"**, שם, 21) – כזו הנרמזת דווקא בקהלת ג', 20-21 ("מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ") – פסוקים המסבירים את המלצת המגילה ב-ג', 22 ("וראיתי כי אין טוב מאשר ישמח האדם במעשיו כי הוא חלקו, כי מי יביאנו לראות במה שיהיה אחריו"). המלצה זו עמדה בוודאי מול עיני האני-השר כשכתב:

וּבוֹחֵר אֲנִי עֹנֶג פָּשׁוּט וְלָבָן
בְּשִׁימַת כְּתֹנֶת לְבָנָה עַל בְּשָׂרִי,
שֶׁטָּבַל בַּמַּיִם וְיָצָא כֹּה טָרִי –
מֵאֲשֶׁר הֱיוֹת חֵלֶק קוֹסְמִי בְּעָפָר..

("אנקראון על קטב העצבון", כ"א)

השווה גם: **"רשבח אני: חי הנזון ברפש / תחת השמש, מאשר בספר"** (שם, כ') להנ"ל

ולקהלת ט', 4.

זו כנגד זו מציג אצ"ג עונג חסר חשיבות כנגד השקפה פילוסופית ידועה, וכדרכו בחר להחריף את קביעת המקונן הקהלתי.

לסיכום, בחינתו של המוות בקינות האוניברסאליות מראה כי תשתיתו המקראית מעורבת. שתי קינות אוניברסאליות, קהלת ואיוב וקינת לעג נבואית על גויים שימשו לה אבני יסוד, וניכרת הקרבה לקהלת יותר מאשר לאחרות.

2.3. זיקתו של אצ"ג לאיוב

מילונו הפיוטי של איוב אינו משרת את הקינות האוניברסאליות בלבד. נמצאנו לרוב בקינות לאומיות. הצירוף "קנצי למלין" (י"ח, 2) מועתק ל"רחובות הנהר" (**"וקנצי למלין וקצה ליהודים"**, שס"ו) ודווקא בפיו של איוב[33]. הצירוף "עוד זה מדבר וזה בא" (א', 16, 17 ובשינוי קל ב-18:" עד זה מדבר וזה בא"[34]) משמש תשתית ל"כתר קינה לכל בית ישראל" (**"ובא המבעיר – כל זה בא במו אש / ובא ההורג / כל זה רד כמו דם"**, שם, נ'). אצ"ג שאל מאיוב את הצירוף הנזכר ואת תיאורי האסון הנלווים אליו ("אש" – א', 16: "דם" – א', 17).

צירוף זה מופיע גם ב"חזון ליל גשם" (**"עוד זה מדבר וזה בא"**, ק"נ), אולם זהותו של המבשר לאיוב עלומה ואילו בשירו של אצ"ג היא ידועה, הוא השליח-המקטרג, המזכיר דמותו של שטן מפרקי המסגרת של איוב, אפס כי דברי טעם בפיו, לא עלילה בדויה, כזו של השטן האיובי.

גם את "יאבד יום אולד בו והלילה אמר הרה גבר" (ג', 2) "מגייס" אצ"ג לטובת קינה לאומית, אבל הוא מהפכו ומטעינו משמעות חיובית ב"שיר המהלך הגדול" (שם, שמ"ו)

הביטויים "בלהות", "מלך בלהות" (י"ח) משרתים את קינת הציבור, מחד גיסא ("פתיחה לחלום בלהה", "חלום בלהה" ו"בית הבלהות", שפרסומה כעשור שנים לפני קודמותיה), ואת הקינה האוניברסאלית, מאידך גיסא (**"כי יש יום או לילה ובו שעה אחת אפלה - בלהה"**[35]).

הטיעון: "זכר-נא כי כחמר עשיתני" (י', 9) הוא תשתית לקינה האוניברסאלית "אנקראון על קטב העצבון" (**"נצחני האל וחנני בידיו כחמר היולי"** וכן **"להיות כחמר בידיו הגדולות"**, י"ג). לכאורה מהפך אצ"ג את המקור. איוב מבקש מאלוקים שיתרחק ממנו (י', 20), ואילו האני-השר שמח להיות עמו (**"עתה זה גילי לציתי לציוויו"**, שם), אולם "אנקראון" אירוני, ממילא מגמתו כמגמת איוב.

חכמה ובינה ובמיוחד ההבחנה בין חכמת-אדם לחכמה אלוקית הן מאדני ספר איוב (במיוחד כ"ח) ואלה גם ביטויי מפתח בכל שירת אצ"ג ובמיוחד בקינותיו, כגון בטורי

הסיום של "לסעיף סלע עיטם": **"חכמנו מאר: אבל את הדבר הנכסף ביותר (...) והוא עקר העקרים אצל כל אדם (...)"**[36].

לא נחזור על ציון הזיקה לשאול האיובית ולתיאור הגופה כרימה וכתולעה, כיוון שהוזכרו בציון זיקת האני-השר לקהלת.

להלן כמה מוטיבים איוביים מובהקים שמצאו מקום בעיצוב הקינות האוניברסאליות של אצ"ג.

1. הכמיהה להידברות מועלית על-ידי איוב בהזדמנויות שונות. פעמים מתוך ידיעת אבסורד תביעתה, כגון ב-ט', 32, 33 ("לא יש ביננו מוכיח, ישת ידו על שנינו"), פעמים מתוך אמונה בהתגשמותה, כגון ב-י"ג, 16 ("גם הוא לי לישועה, כי לא לפניו חנף יבוא"). בכל המקרים מוצבים תנאים מוקדמים למשפט, כגון "כפך מעלי הרחק ואמתך אל תבעתני" (י"ג, 21 וראה גם כ"ג, 4-5: מ"ב, 4).

תיאור דומה לכאורה נמצא בשיר "לרגע קט ונדיר"[37].

אִלּוּ שֶׁמֶץ-מָה, בְּדוֹמֶה לְמַהוּת-אֱנוֹשׁ – גְּוָיָה:
לְטֶבַע גּוּף בּוֹאֵב עַל אָבְדַן שֶׁאֵין לְהַחֲזִיר –
אִלּוּ הָיָה לֵאלֹהִים (שֶׁבּוֹ אֲנִי מַאֲמִין-יוֹדֵעַ כִּי הִנּוֹ בַּבְּרִיאָה)
וְאִקְלַעְנוּ שְׁנֵינוּ יַחְדָּו, פַּעַם בְּאֵיזֶה-שֶׁהוּא-אֹפֶשֶׁר,
בְּדֶרֶךְ הַפֶּלֶא הַמִּקְרִי, שֶׁאֲנִי מִבֵּינוֹ, בְּדֶרֶךְ הַשִּׁיר,
שֶׁהוּא – הָעֶלְיוֹן יְהִי אָז מְעַט-מָה אֱנוֹשִׁי וַיַּחְסִיר
מֵאֱלֹהוּת-בִּלְתִּי-אֱנוֹשִׁית שֶׁלּוֹ לְרֶגַע קָט וְנָדִיר –
וְהָיָה בְּפִי שְׁנֵינוּ הַדִּבּוּר.. בֵּין הָעֶלְיוֹן וְהָאָבֵל –
וְיָדַע הוּא: מַה צַּעַר אֱנוֹשׁ. וְיָדַעְתִּי אֲנִי: כִּי הוּא אֵל.

מעבר לחוויית המשפט, הדומה לאיוב יותר מאשר לירמיהו, אשר אינו מתאר את מודעותו לבעייתיות של יכולת ההידיינות עם אלוקים ("אך משפטים אדבר אותך", ירמיהו י"ב, 1), שותף אצ"ג לאיוב גם במילון הפיוטי.

להלן דמיוניות הלשון.

לרגע קט ונדיר	איוב
1. למהות אנוש גויה שהוא העליון יהי אז מעט-מה-אנושי	"אנוש" ב-ד', 17 – בפי אליפז, ב-ו' וב-ו', 16 בפי איוב ובדמיון לשיר ב-י', 4, 5: "העיני בשר לך, אם כראות אנוש תראה, הכימי אנוש ימיך"

2. גוף כואב	"גדל הכאב", ב', 13 ופירוט הכאבים ב-ג', 24: י', 3, 4 ועוד
3. שהוא העליון יהי אז מעט-מה אנושי ויחסיר / מאלהות – בלתי אנושית – שלו	הצגת מהותו הסלחנית אנושית ב-ט', 22, 24, 31, 32 ובמקומות נוספים. הצגת מהותו האנושית ב-כ"ג, 3-7 – אך בהמשך מצוי הטיעון לאבסורד ההיידיינות
4. והיה בפי שנינו הדבור	ב-מ', 2 – דיבורו של ה' וב-מ', 3 – דיבורו של איוב ("אחת דברתי ולא אענה") וכן ב-מ"ב, 5 ("שמע ואנכי אדבר") בפי איוב

אף-על-פי-כן הדמיון איננו אלא לכאורה בלבד, תעיד הפואנטה בשירו של אצ"ג, המבקשת למחוק פערים בין המטאפיזי לפיזי. אין זו כמובן מטרתו של איוב, המבקש לדעת מה חטאו. מחיקת פערים – אינה מגמתו. הוא מודע לעוצמת אלוקים כבר מתחילת המהלך הדרמטי וביתר שאת בסופו.

2. דמויות איוביות מוזכרות לרוב בקינות האוניברסאליות של אצ"ג. איוב מוזכר ב"הגברות העולה" (ט"ז, כ"ו), וב"אנקראון על קטב העצבון" (כ"ג), ב"המקיים אמונתו גם בתוגתו, קינה היא וקוננוה לפני התקפלות הדגלים"[38] ובמקומות נוספים. אליפז נזכר יותר מרעיו, לרוב במשמעות חיובית, שלא כפשוטו של איוב, המציג את שלושת הרעים באור שלילי, הן מזווית ראייתו של איוב (ו', 15) והן מזווית ראייתו של אלוקים (מ"ב, 7). נמצאנו ב"אנקראון על קטב העצבון" (כ"ז, ס"א) מחד גיסא ובקינות לאומיות, כ"שיר גוף ענן צער" ("רחובות הנהר", ש"ח) או "מי לחפצו פורש"[39], מאידך גיסא, ואין אלה אלא דוגמאות אחדות בלבד.
גם מפיסתופל, תאומו של השטן האיובי, מוזכר ב"אנקראון על קטב העצבון" (כ"ז), אולם באיוב הוא שליחו של אלוקים, היכול לפעול בהסכמתו בלבד, ואילו ב"אנקראון" – עוצמתו מתוכו.
בני איוב ובנותיו מוזכרים ב"מסכת איוב שלא מדעת" – אחת מתוך שתי מסכתות, שאיוב מוזכר בכותרתן[40].

3. היחס לאלוקים בספר איוב הוא אמביוולנטי. הוא מוצג כמי שאינו מרפה מטרפו (ז', 17, 18) וכמי שאינו שופט צדק (ט', 22), אך גם כמגלם צדק מוחלט (י"ג, 3, 4, 6, 16 ועוד). הניגודים הללו מתאחדים בפסוק המפורסם: "הן יקטלני לא איחל" (י"ג,

15), הנקרא גם כ"לוֹ איחל", היינו, אף אם יקטלני, אייחל רק אליו[41]. התייחסות כפולה מעין זו נמצאת ב"אנקראון על קטב העצבון". הפן האיום של אלוקים מוצג בשירים דוגמת "אלהים על הקטב" (כ"ט). אי היכולת לברוח הימנו, בחינת "הן יקטלני לו איחל" – בשיר הפותח ב"כמו אשה היודעה כי רבו עלי קסמיה" (ל"א), במיוחד בטור: **"אני שב אליו שנית".** אולם לאלוקים גם פן, המעמידו בדרגה שווה לאדם, כמו ב"עם אלי הנפח" (**"ועתה בא לילה: תן – שנינו ננוח"**, ל', וכן גם בל"ט), ואף פחותה משל האדם, כמו ב"הנוגה הגדול" (מ'), שכדוגמתו לא מצאנו מעולם באיוב.

וְגַם הוּא הֲרֵי בּוֹדֵד מְאֹד הוּא
וְגַם לוֹ חָסֵר מִי, שֶׁבְּפָנָיו יִתְוַדֶּה
וְאֶל חֵיקוֹ יֶהֱמֶה עֱנוּתוֹ הָרַבָּה –

וֵאלֹהִים זֶה מִתְהַלֵּךְ בְּלִי גּוּף וּבְלִי דָם
וּמְכֻפֶּלֶת תּוּגָתוֹ מִתּוּגַת הַבָּשָׂר,
שֶׁיָּכוֹל לְהָחֵם גּוּף שֵׁנִי וּשְׁלִישִׁי:
שֶׁיָּכוֹל לָשֶׁבֶת וּלְעַשֵּׁן סִיגָרָה
וְלִשְׁתּוֹת קָפֶה וְיַיִן הַמְּשַׂמֵּחַ:
שֶׁיָּכוֹל לִישׁוֹן וְלַחֲלוֹם עֲדֵי שֶׁמֶשׁ – –

וְלוֹ הֵן אִי אֶפְשָׁר, כִּי הוּא אֱלֹהִים.

פחיתותו – גם בגין מושאי כיסופין מופחתים כסיגרה, קפה ויין – כולם בעצם מוצריו! דוגמאות נוספות ל"פיחות" כזה בעמוד מ"א, ב"לסעיף סלע עיטם", ב"מסכת המתכנת והדמות" וגם ב"נימין עלי נימין"[42].

זו אולי הסיבה, שאצ"ג מתיר לעצמו לצייר את ההישגים, המיוחסים לאלוקים בספר איוב, כאילו הושגו על-ידי האדם, למשל, **"האדם אמנם עמק כה בזמן, / שליט הוא בים ויבשת. (...) ומפלס הוא כרעיון חד כחרב / קויו לכוכבים."** ("אנקראון על קטב העצבון", מ"ב, והשווה דברי צופר בי"א, 7, 8, ותשובת איוב ב-י"ב, 9, ובמיוחד בתשובת ה' לאיוב מן הסערה בפרקים ל"ח-מ'[43]).

זו הסיבה שאלוקים מדומה לאליפז (**"אך אלו הגיע הלום אלהינו הנעלם / ובא בתוכנו בגוף ובלבוש כגופנו, / ומדבר בפיו בלשוננו – וקראנוהו: אליפזו"**,

"אנקראון על קטב העצבון", נ"ב) – אפשרות שלא תעלה על הדעת באיוב, המציג את אליפז ואת רעיו כחנפי אלוקים ולא כנושאי דברו.

4. ב"נימין עלי נימין"[44] "מחופש" אלוקים לשר-גשם, הנכסף לזכות בהוויה אנושית, במיוחד בתחושה הכרוכה בהזדווגות (**"ליל אחד לזווג אלהים בעולם?!"**) – ברכה שניתנה לברואים, לא לבוראם. להפחתת מעמדו העליון של אלוקים, כפי שהיא מנוסחת בטורי הסיום של שיר זה, לא תימצא מקבילה באיוב, גם לא במקרא כולו. איוב, שונא אלוקים ואוהבו, לעולם אינו כופר בעליונותו. לא כן אנקראון, שאדונו הסמוי הוא המוות. איוב מתווכח עם אלוקיו אודות טעם עונשו. אצ"ג כואב את עובדת הליכתו של אדם אל אינותו. זהו הבדל מהותי, המסביר את הבדלי המשנה, שנזכרו לעיל, עליהם נוסיף את תיאור התנהגותו של הסובל, שעפ"י איוב הוא כן ומוחצן, ואילו עפ"י הקינות האוניברסאליות הוא מופנם ולרוב משחק, כמו למשל בטורים האלה[45]:

הַ! שְׁכֵנַי וּמְיֻדָּעַי לֹא רָאוּנִי מִלְּפָנַי וְלִפְנִים בְּאֵימֵי עִתּוֹתַי
וְלֹא אֶת שְׁפִיפוֹן הַסֵּתֶר בְּעִקְבוֹתַי עֲלֵי אֹרַח..
הֵם רָאוּנִי מִבַּחוּץ וְאֶת מַרְאֶה בֵּיתִי הַמְּבֹרָךְ:
וְגַם אִשְׁתִּי וִילָדַי לֹא רָאוּנִי מִלְּפָנַי וְלִפְנִים בְּמֶשֶׁךְ הַמַּסּוֹת
לֹא יָדְעוּ כִּי אֵיֶנֶּנִי קִרְבָּם
אַף כִּי שָׁמְעוּ בְּבֵיתָם נִגּוּנִי כְּמֵרָחוֹק

איוב איבד משפחה, רכוש ואף חברים. האני-השר מוקף במשפחה ובידידים. שאלותיו הן במישור עקרוני (לא מוחשי-פרטי ולכן גם אמיתי, כבאיוב), כשאלות בעל-קהלת, המשמש, לדעתנו, כתשתית הראשית של אצ"ג.

מיצוי מיוחד במינו, המעיד על פניו הקהלתיים של אצ"ג, מצוי ב"מסכת איוב שלא מדעת"[46], שמושכת עצמה לכאורה דווקא לאיוב, לא רק על-פי שמה. איוב, אשתו, בניו, בנותיו וגם אליפז נזכרים בה. כן מתואר מעמדו: **"האיש שרבים מקנאים בנכסיו / בראותם אותו במלוא קומה פוסע"**, וכן **"לא אבדו ספינותיו בים, לא נפלה דלקה בגרנו / כשדה שרוה גשמי ברכה והאסיף בעסיסיו / כן הוא האיש, גם מגד שמים ממעל לו יש"**. גם משפטו של איוב המקראי נרמז במסכת: **"אני בא לפניך לא קרוא להתיצבות בודוי ובתחינה"**. נרמזת תקיפותו: **"חש תקיף ברעתו כלצו אל חזונו – או לעמד או לעקד / הולדות חדשה או סופה של חיות"**. אלוקים מופיע כמי שמפעיל את הטבע (**"ואבן בשמים הוליך אלהים**

/ יש חרון עננים") – כבפרקי איוב, בעיקר אלה העוסקים בחכמה האלוקית, אך גם אלה שאלוקים נדון בהם באופן עקיף, בדברי הרעים ובדברי איוב. המסכת מקיימת גם דיאלוגים (שהם מרכיב דרמטי מרכזי באיוב) בין אליפז לבין איוב, בין **"מוכר עתיקות"** לבין קונה, בין אישה לבין בעלה. רמז מפורש ל"עוד זה מדבר וזה בא" (א', 17) נמצא בשאלת איוב: **"מה אמרת? דומה ששמעתי קול איש מדבר"**.

לכאורה נבדלים הכתובים בכך, ששירו של אצ"ג בוחן את איוב לפני שפגעהו אסון ומכאן גם תוארו, "שלא מדעת", אך לא כך הוא. איוב שבמסכת מייצג כל אדם, שצפוי לו אסון, גם אם הוא עשיר. חייו אינם כדאיים, כי גרעין האסון טמון בם לכתחילה.

וְהוּא אִיּוֹב בְּגוּף זֶה בְּהָאִי זֶה בַּקַּדְמוֹן
שֶׁבְּכָל עֵת וּבְכָל שָׁעָה יָכוֹל וְסָב הַגַּלְגַּל מֵעַל וּמִתַּחְתָּיו

חיצוניותו אינה מעידה על תוכו. חיצונית נמצא האיש בביתו, אולם על-פי תחושתו מקומו במקום אחר (**"אלא שזה לא זה הוא (...) זה הזהוא באמת, נמצא במלוא ים"**).

גם אליפז שבשיר שונה מאביו מולידו שבמקרא בהעמידו את עצמו לצדו של אדם ולא לצדו של אלוקים (**"אני אוסף מכתות של כלים שאדם משבר / ומחברן (...) ושוב הם הכלים לשמוש אף-כי נבר סמן המכתות"**). זהו אליפז ההומניסט, המנסה לידהנות מחיי שעה ולהתעלם מחיי עולם, כנגד המאיסה של איוב האצ"גי ברכוש ובהצלחה מעמדית (**"אלו ידעו מקנאיו כי נכון הוא היות בלי נכסים ובלי תואר שם – וכפתה לארץ ידם"**), **מעמיד אליפז תיזה לפיה "טוב להיות (...) וצפור האשר הססגונית – ושעה נדיבה ביד**[47]".

האישה האצ"גית אינה מקבילתה של אשת איוב, השטנית או הריאליסטית (או שתיהן יחדיו), שהציעה: "עדך מחזיק בתמתך, ברך אלהים ומת" (ב', 9), אלא אם לילדים, אשת חיק וגם אישה נטושה, על-פי הסיפא.

בספר איוב מוליד המפגש החדש עם אלוקים משפחה חדשה. ב"מסכת איוב שלא מדעת" מסלק העדר המפגש גם את מה שהיה (**"אין בנים גם לא בנות ותלי תלים בבתי עלמין לבני ובנות איוב המתים (...) ובני ובנות איוב בזיווגין ושלא בזיווגין"**[48]).

שני מיני איוב מוצגים במסכת, בשיר "האשה היא אשה": עשיר ועני. אסונו של

איוב האצ"ג אינו אסונו של איוב המקראי. כנגד אובדן משפחה ורכוש מציג השיר מוות של אישה אהובה בלידתה.
ל"מסכת איוב שלא מדעת" גם רמזים לאומיים (**"וחש האיש אורות בת עמו"**, האישה נקברת בטלית ותפילין), הנעדרים מספר איוב.

בחינה מחודשת של תשתיות המסכת תגלה את זיקתה הראשונית לקהלת. כמו במגילה, נמצא גם בה את הרצון לראות דברים בהיקפם. יעידו משפטים, כגון: **"לעופות השמים יש בינה במעופם / ואין חכמת דרכים לבני ובנות אדם"**, או **"מפתח הסתר לעצב הנהרי (...) אינו אלא מורא האפשר שיפרץ אסון בכל עת"**, וכן **"במה שרואים מלבר (...) מקנאים"**, ובמיוחד: **"במנורות החשמל מאירים את החשך אבל אין מבטלין את המהות / ולא קם אלהים לקרע חשכו"**. אצ"ג שואף כבעל-קהלת לנסח את אבסורד החיים.
נוסף לכך, ניכרת הישענות לשונית על הטקסט הקדום. **"ענייני הגוף בעולם, אני מודה, יגעים יגעים"** – תשתיתו ב-א', 8. **"טוב להיותו עם כל כאב הידיעה לנכח עגול השעות בין זריחה ושקיעה"** – תשתיתו ב"זרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זורח הוא שם" (א', 5). **"טוב להיות"** בפני עצמו הוא ניגודו של "הוא ענין רע נתן אלהים לבני אדם לענות בו" (א', 13, ויש גורסין "להתענות בו"), מחד גיסא, והשלמתו של ב', 24, מאידך גיסא. **"ואין שעור לשכחה אחרי מותם"** הוא מעין "אין זכרון לְרִאשׁנִים, וגם לאחרנים שיהיו לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרונה" (א', 11). **"וגם המעשים הנעלים מכל מידה נכונה"** – תשתיתם בי"ב, 13-14. **"כי הם ישנם (...) בכל עת, כצל רגע יכול לגרע מן השמחה (...) אבל לא כן התוגה"** מכוון לג', 1-8. ידיעת האלוקים ו**"באנו הרעיון"** – גם להם תשתית קהלתית ברורה, כגון בא', 17-18, בהם חוברת ידיעה לרעיון. **"ובשמי השמים"** – עולם של מעלה – הוא היפוכו של "תחת השמש" – עולם של מטה, הנבחן על-ידי בעל המגילה.
זיקות לשון וזיקות מגמה מלמדות אפוא על היותה של מגילת קהלת תשתית-על, אך אין היא יחידה.
בשיר "מנהימות העיבור" ("אנקראון על קטב העצבון", מ"ז) משתלבת תשתית איכה (השווה **"צנח, אחי הגבר, שראה עני בחייו"** לאיכה ג',1), גם תשתית מירמיהו[49] המקלל את יומו כאצ"ג (השווה **"כי בנך שילדת בחבליהו מקלל את רחמך, שברך אל אביו"** לירמיהו כ', 15-14) ואיוב חובר לירמיהו בטורי הסיום: **"ולואי ונגרתי בהיותי עוד זרע ברחם שברך אל אביך האכזר"** (השווה איוב ג',

18-19 וירמיהו כ', 18-17).

גם ב"אימה גדולה וירח" נמצאת תשתית מאיכה (**"איכה בא אסוף", "איכה תלך יומם שרופה"**, 23), מאיוב (**"לא דלחתי מים ברגלי, לא עמדתי על הדם"**, מקביל למכלול של לאווין, שאיוב מונה בפרק ל"א במסגרתה של סנגוריה עצמית) ואף מויקרא, שאינה קינה (השווה ויקרא י"ט, 16 ל**"לא עמדתי על הדם"**).

פשוט הוא שצירף מיני קינות, כדי להעצים את היגון. סיוע לשיטתו מכתובים עתיקים. מצאנו דברי ירמיהו לציון האלמנה: "אמרתי לה: דומה מכתך למכתו של איוב. מאיוב נטלו בניו ובנותיו וממך נטלו בנייך ובנותייך. מאיוב נטלו כספו וזהבו וממך נטלו כספך וזהבך. איוב השלך לתוך האשפה ואת נעשית אשפה של זבל וכשם שחזר הקב"ה ונחם את איוב, כך עתיד לחזור ולנחמך"[50].

3. חתימה

אף שאין להכחיש דמיונות לשון ועניין לאיוב, קרובות קינותיו האוניברסאליות של אצ"ג יותר לקהלת, בעיקר בגלל אופיין הכולל. אין הן נוגעות לרוב בסובלים ממשיים, קורמי עור וגידים. עניינן, כעניינו של בעל-קהלת, ב"כל אדם".

גם אם נראה באיוב משל נרחב לכל סובל וברעיו סמלים למסבירי-סבל באשר הם – הרי לעניין הדגשת אבסורד הקיום – גדולה הקרבה לקהלת, אף-כי אצ"ג אינו מסתפק לעולם בתשתית אחת.

הערות ומראי מקומות

הערה: הציטטות לקוחות מספרי אצ"ג המוקדמים, לפי הפירוט הבא: **אימה גדולה וירח**, תל-אביב, הדים, תרפ"ח, 1925; **חזון אחד הלגיונות**, תל-אביב, סדן, תרפ"ח; **אנקראון על קטב העצבון**, תל-אביב, דבר, תרפ"ח, 1928; **כלב בית**, תל-אביב, הדים, תרפ"ט, 1929; **איזור מגן ונאום בן זהם**, ירושלים, סדן, תר"ץ; **רחובות הנהר ספר האיליות והכח**, ירושלים ותל-אביב, שוקן, תשי"א, 1951.

1. לביאור המושגים ראה: טליה הורוביץ. "סוגת הקינה העברית הקלאסית", **שנתון שאנן, ה'**, חיפה, תשנ"ט, עמ' 39-74.
2. דן מירון . מבוא לאנקראון על קטב העצבון מאת אורי צבי גרינברג, **חדשות מאיזור הקטב**, תל אביב, זמורה-ביתן, תל אביב, 1993, עמ' 125-326.
3. "מן החכליל ומן הכחל מהלך על ארץ רבה", **לוח הארץ**, תש"י, עמ' א'-כ"ח.
4. ברוך קורצוויל. **בין חזון לבין האבסורדי**, ירושלים ותל אביב, שוקן, תשכ"ו, עמ' 76.
5. **הארץ**, תשי"ב, עמ' י"ד.
6. **לוח הארץ**, תשט"ו, עמ' י'-י"א.
7. **הארץ**, 28.9.1958.
8. "בספר הנחלים המפתח: ואת הנחלים ארנין (ב')", **הארץ**, 2.10.1959.

9. "בספר הנחלים המפתח: ואת הנחלים ארנין (א')", **הארץ**, 11.6.1959.
10. **מעריב**, 22.11.1968.
11. **מעריב**, 19.11.1971.
12. **לסעיף סלע עיטם**, 1970, עמ' 36-37.
13. יש הסבורים, שביטול האביונה הוא ביטול התיאבון, אך רוב המפרשים ראו בפסוק זה תיאור חולשת איברי המין בימי הזיקנה (זר-כבוד, מרדכי. **חמש מגילות, תנ"ך עם פירוש דעת מקרא**, ירושלים, מוסד הרב קוק, עמ' ע"ג, הערה 44).
14. כך עפ"י פירוש זר-כבוד ומדרש קהלת (שם).
15. השער הזהוב רומז לזהות הכותב בעל השיער האדמוני.
16. "מסכת שירים: הלב על מלאת", **מעריב**, 16.4.1973.
17. "שיר באי בימים", **לוח הארץ**, תשי"א, עמ' ח'.
18. **שם.**
19. מסיבה זו שולל ירמיהו את בית המשתה (ט"ז, 8), והצעה כזו מצאנו גם בקהלת רבה לפסוקנו ("הכל סופדין וטופחין על מיתת הצדיק – וזה הרשע עושה לו מרזחין").
20. "הקול הקורא לבוא: הבית, החיק והמזבח", **הארץ**, 21.9.1960.
21. **לסעיף סלע עיטם**, 1970, עמ' 72.
22. **לוח הארץ**, תשי"ד, עמ' נ"ח.
23. "במעלות השיש הלבן", **הארץ**, 28.9.1958.
24. **לסעיף סלע עיטם**, 1970, עמ' 42.
25. **שם**, עמ' 73-75.
26. **לסעיף סלע עיטם**, 1968, עמ' 33.
27. **שם**, בעיקר עמ' 43.
28. **שם**, עמ' 50.
29. **ספר ברוך קורצוויל**, תל אביב, שוקן ואוניברסיטת בר אילן, תשל"ה, 1975, עמ' 21 .
30. **לסעיף סלע עיטם**, 1970, עמ' 69.
31. **מעריב**, 26.9.1973.
32. "מי יתן בשאול תצפינני, תסתירני עד שוב אפך", והשווה י"ד, 2:" ציץ יצא וימל". לפרחי השדה יש המשך ע"י זרעיהם, בציליהם ופקעותיהם, המתפתחים באדמה ומוציאים עלים ופרחים חדשים. מכאן, שגם לאחר המוות יש קיום לאדם. וראה סנהדרין צ', ע"ב, שמהתפתחות ציצי הצמחים וזרעי החיטה - רמז לתחיית המתים.
33. וראה גם ב"מנן ומאן הוא רחימי?", "ממתכת השכל חצוב", **מעריב**, 26.91973.
34. לעניין ביאור השוני ראה בפירושו של עמוס חכם במקום, **ספר איוב, תנ"ך עם פירוש דעת מקרא.**
35. **חרות**, 19.11.1948: **מעריב**, 4.4.1958.
36. **לסעיף סלע עיטם**, 1968, עמ' 46.
37. "מן החכליל ומן הכחל מהלך על ארץ רבה", **לוח הארץ**, תש"י, עמ' ל"ו.

38. **מעריב**, 16.21973.

39. "מסכת שירים: הלב על מלאת", **מעריב**, 16.4.1973.

40. "מסכת איוב שלא מדעת", **הארץ**, 10.9.1961: "איוב בסתר על יין מגון ענברי", **מאזנים, י"א**, (ה'), 1960, עמ' 320.

41. התנאים ואחריהם האמוראים היו מסתפקים אם "לא" באל"ף או בוויו (בפרק האחרון של סוטה) ובעלי המסורה הכריעו: "לא – כתיב באל"ף וקרי בוויו" (ראה עמוס חכם, **ספר איוב, תנ"ך עם פירוש דעת מקרא**.)

42. **לסעיף סלע עיטם**, 1970, עמ' 30; "מסכת המתכנת והדמות" ו"לסעיף סלע עיטם", **הארץ**, 26.9.1965; "נימין עלי נימין", **ספר בריך קורצווייל**, עמ' 19.

43. ייתכן שהתשתית גם בתהלים ח' (במיוחד 4 כנגד 6-9).

44. ראה הערה 42.

45. **מתוך לסעיף סלע עיטם**, 1968, עמ' 30.

46. ראה הערה 40.

47. והשווה מוריס מטרלינג. **הצפור הכחולה** (תרגום: שמעון הלקין). תל אביב, שטיבל, תרפ"ח.

48. רמיזה לבני איוב המקראי הנשואים ולאחיותיהם הרווקות (א', 4).

94. נבואות ירמיהו הן בחלקן קינות ומקובל שאיכה נכתבה על-ידו. ממילא אפשרי צירופו למעגל מקונני המקרא.

50. תענית כ"ט, פתיחה איכ"ר, פסיק"ר כ"ו ומדרש המובא ברש"י לירמיהו ל"ט, 4. הנוסח דלעיל לקוח מ**ספר האגדה** לביאליק ורבניצקי, תל אביב, דביר, תשי"ג, עמ' ק"ט.

מירה שטרית

הסיום כמממש ציפיות ברומן ובנובלה

מבוא

הדינמיקה של הטקסט הספרותי ומכלול השפעותיה על הקורא באה לידי ביטוי במהלך השנים בתיאוריות ספרותיות ובשורה של מחקרים בארץ ובעולם, אולם לא תמיד הובטח מקומו של הקורא בדיון הנוגע לטקסט הספרותי. בתקופה הרומנטית (במאה ה-19) עסקה הביקורת בסופר ובתהליך היצירה שלו, ואילו מקומו של הקורא נזנח. הריאקציה לרומנטיקה התפתחה במסגרת אסכולות של המאה ה-20, כמו הניו-קריטיסיזם, הפורמליזם הרוסי והסטרוקטוראליזם הצרפתי, שעניינן היה בעיקר בטקסט כיחידה אוטונומית, ועם זאת לא התעלמו מהקורא ומאופן תפיסתו את היצירה. נראה היה כאילו הקורא נכנס לביקורת בדלת האחורית. המחקרים החדשים העוסקים בקורא, שהוא גורם חיצוני לטקסט, בנו את מושג הקורא האידאלי, שאת מערכת תגובותיו מכתיב הטקסט, אך ההתעניינות בקורא הממשי, הסובייקטיבי, גברה וכיום היא רווחת למדי.

המאמר עוסק, בעיקר, באינטראקציה שבין הקורא לטקסט במסגרת תהליך הקריאה ובודק מרכיב ספציפי בטקסט הספרותי (המהווה מוסכמת יסוד) – הסיום ברומן ובנובלה והשפעתו על הקורא מבחינת בניית מערכת ציפיות.

עצם המושג סיום יוצר בעייתיות מסוימת. תהליך הקריאה הלינארי אינו בהכרח תהליך כתיבה לינארי. החלוקה המאסיבית לפי הסדר של אקספוזיציה, גוף וסיום קיימת בתיאוריה בלבד; ובהקשר לענייננו, לא תמיד ניתן להצביע על נקודה מובחנת שבה מסתיים הסיפור. אם נתייחס לתהליך המצביע על סגירת מהלך העניינים, נוכל להגדיר את הסיום כישות אשר מתחלקת ל'סיגור' ול'סיום'. הסיגור הוא זה המצביע על תחילת סגירת מהלך האירועים, ואילו הסיום הוא מעין יחידה שמשמעותה 'תוצאה'. הדברים אינם חד-משמעיים. לא תמיד סגירת הסיפור מבחינה חיצונית סוגרת אותו גם מבחינה פנימית, לדוגמה: "שבועת אמונים" לש"י עגנון, ואם נמשיך בנימה זו, הרי שבמרבית סיפוריו של עגנון הטקסט אמנם מסתיים אך אין לקורא הרגשת סיום.

סיגור/סיום יכול להופיע בתחילת היצירה ואף בכותרת או בעמוד הראשון; המאמר מדגים את השפעת מיקומו על בניית מערכת ציפיותיו של הקורא.

תארנים: *תורת הספרות, סיום/סיגור*

ברומן של המאה ה-19 ישנו קול אחד, קולו של המספר, המסיים את הסיפור ולכן הסיום הוא סגור. ברומן של המאה ה-20 אנו נתקלים בפלוראליזם וריבוי אפשרויות, דבר המאפשר סיומים פתוחים יותר.
הנמען משתתף בבניית משמעותו של הטקסט, והוא צריך להחליט, לעיתים, מתי מסתיימת היצירה.

הסיום הפתוח והסיום הסגור מהווים סוגיה נוספת, והמאמר מתמקד בהבדלים המשמעותיים ביניהם הן מבחינה ז'אנרית והן מבחינת מימוש ציפיותיו של הקורא.

מטרת המאמר היא לבדוק שינויים בשאלת הסיום כמממש ציפיות, על-כן יידונו בו היבטים היסטוריים, כדי להצביע על תהליך של שינויים משמעותיים שחלו בתפיסת הסיום/סיגור. כמו-כן, יוצגו סוגות שונות של סיפורים, מתוך מגמה להדגיש את ההבדלים ביניהן ואת השפעתן על יצירת מערכת ציפיות, תוך הצגת תיאוריות הקיימות בעולם הספרות בנושא זה. כן יוארו תפקידם של תהליך הקריאה והאינטראקציה הנוצרת בין היצירה ובין הקורא כחלק מהותי וחשוב בתהליך של יצירת ציפיות של הקורא.

הסיום בסיפור בהיבטיו ההיסטוריים

כפי שידוע לנו, השתמשו היוונים במונח 'פואטיקה' לא רק לציון אמנות השירה כי אם גם לצורות ספרותיות אחרות ובהן האפיקה והדרמה – שתי צורות יסוד שהיו מפותחות מאד בספרות יוון.
בספרו "פואטיקה"[1], התייחס אריסטו בעיקר לז'אנר המפותח ביותר של הדרמה באותה תקופה – הטרגדיה.
הסכימה הרצויה של הטרגדיה, עפ"י אריסטו, היא עלילה פשוטה "חד-התרתית" שטעות אנוש יצרה בה מעבר מהצלחה לכשלון, שכן הגיבור הטראגי הקלאסי איננו מושלם והוא סובל מפגם מסוים הגורם לנפילתו, ולכן תסתיים העלילה ב"סוף אומלל". אריסטו טוען, כחיזוק לקביעתו זו, כי "טרגדיות כאלה, אם הן מבוצעות כהלכה, נראות על הבמה ובתחרויות הדרמטיות טראגיות ביותר"[2].
הסוף הטרגי אינו רצוי לקורא, וקרוב לוודאי שאין הוא מעורר בו הנאה, על כל פנים תכליתה של הטרגדיה לגרום לכך שתיווצר "ההנאה העצמית (המהותית) המיוחדת לטרגדיה"[3]. זוהי הנאה אסתטית והיא מתבססת על רצונו של הקהל להבין את התכלית העליונה של החיים, בניגוד לקומדיה, שהיא הנאה נמוכה יותר.
הטעות הגורלית, המניעה את מהלך האירועים לקראת סוף אחיד ובלתי נמנע, יוצרת תבנית

שנתון 'גלעד' – תש"ס, כרך ו'

הקובעת את הנורמה של הדרמה הטרגית, והקורא (או הצופה) מוכן לקראתה. במאה ה-19 הגיע הרומן לשיא פריחתו. מן הראוי להתמקד בנושא הסיום של תקופה זו דווקא, כאחד ממוסכמות היסוד הידועות של הרומן המסורתי, למרות שניתן למצוא את אותן מוסכמות יסוד גם בספרות המאה הקודמת.

ברומן של המאה ה-19 הסיום הוא סגור ומסתיים בדרך כלל בנישואים או מוות. זהו סיום הדוק. סיום סגור מסוג אחר מתבטא בכך שקונפליקטים ובעיות שהדמות התחבטה בהם במהלך הרומן באים לידי פתרון.

הסיום הסגור נובע מתפיסת העולם שהייתה קיימת ברומן של המאה ה-19, אשר הציג עולם חד-משמעי ברור ויציב. סיום סגור אשר נובע, באופן טבעי, ממאפייני הרומן המקובלים, מעניק לקורא הרגשה של בהירות וביטחון. מערכת הציפיות שלו נבנית בהדרגה במהלך הרומן ומובילה לקראת פתרון ודאי מסוים, היות שכל המרכיבים: העלילה, אפיון דמות הגיבור, המספר ואף הרקע החברתי סימנו את התהליך המוליך לקראת האפשרות שבאה בסיומו של הרומן.

המבקרת ברברה סמית, בספרה "Poetic Closure"[4], טוענת כי "סיום סגור הוא נקודת סיום של רצף מסוים, המאשרת ציפיות שנבנו לאורך כל הרצף על-ידי עקרונות ארגון חלקיו". מתוך הפשטה של עקרון הארגון הכרונולוגי-סיבתי לתהליך ולתמה, נוצרות ציפיות המתאשרות בסיומו של הרומן. הציפיות מתחלקות לשני סוגים:

א. ציפיות כלליות לסגירות. ב. ציפיות ספציפיות לסגירות.

א. ציפיות כלליות קיימות אצל כל קורא, שהתהליך המתואר ברומן יבוא לידי סיום.

ב. ציפיות ספציפיות קיימות לגבי האופן שלפיו הדרך התבנית המסוימת, שנבנתה תוך הפשטה של המאורעות, תגיע לידי סיום. יש לציין, כי לא תמיד הציפיות הספציפיות מתאשרות בסיום. לעיתים הטקסט "מתמרן" את הקורא.

סיום הרומן 'אבא גוריו' של אונורה דה-באלזאק[5], ידגים את נושא הציפיות הכלליות והספציפיות.

לפני רסטיניאק עמדו מספר אפשרויות: מאבק, מרד או ויתור. כידוע הוא בחר במאבק, והמעבר בטקסט מסצינת קברו של אבא גוריו אל סצינת שולחנה של דאלפין נראה מפתיע בראשונה, אך בעצם, הסיום ממשיך את העקביות שבהצגת דמותו של ראסטיניאק בטקסט כצעיר חסר אמצעים אך שאפתן, וכמי שמתלבט בין רצונו לשמור על מצפון נקי לבין כניעה לאופורטוניזם שבו.

עקרון **העקיבה הפעולתית** מצביע בסיומו של הסיפור על בחירתו הסופית של ראסטיניאק שהיא, במקרה זה, התעלמות מצו המצפון והחלטה להשתלב בחברה.

הציפיות הכלליות לסגירות מתממשות, כיוון שראסטיניאק הגיע להכרעה. באשר לציפיות

הספציפיות, הן הובילו אותנו למסקנה המוטעית שראסטיניאק יתבגר ויבחר בדרך המוסרית, שכן ראינו במהלך הרומן את יחסו אל אבא גוריו, את הרגש והחמלה כלפיו. נכחנו בראייתו החדה והברורה את החברה הצרפתית וגילינו גם את ביקורתו על עוולותיה וחוסר המוסריות שבה.

ניתן היה להניח, כי לאחר שהזיל דמעות על קברו של אבא גוריו, יבחר ראסטיניאק במרד בחברה, אך לא כך היה. ההפתעה של הקורא מדגישה בעצם את בחירתו הבלתי מוסרית של ראסטיניאק, עניין המהווה תמה חשובה ברומן. עם זאת, הטקסט הכין את הקורא גם לאפשרות השנייה באמצעות עקרון **העקיבה הפעולתית** – ראסטיניאק נוהג באופן עקבי לאורך כל הדרך כדי להגשים את מטרותיו ולעלות במעלות החברה.

מן הראוי להזכיר כאן את הוויכוח הנסב בין מבקרים לגבי האבחנה הברורה בין סיום פתוח או סגור. יש הטוענים כי רומן אינו מציג התחלה ואף לא סוף, ותמיד מהלך העניינים הוא IN MEDIAS RES – התחלה מאמצע הדברים, ולכן לגבי אותם חוקרים, גם סיום סגור מציג פתיחות מסוימת.

ג'והן היליס מילר[6] טוען: "Death is the most enigmatic, the most open - ended ending of all" (מוות הוא הדבר האניגמטי ביותר ולכן הוא הסיום הפתוח ביותר מכל הסיומים).

על-פי תפיסה זו, גם מוות או נישואין אינם סוגרים סיפור באופן הדוק. קיים פתח להמשכיות, ואפשרות זו מותירה לדמיונו של הקורא כר נרחב. הקורא הסקרן ישאל תמיד "ומה קרה לאחר מכן?". על-פי דעה זו, לא ניתן לסגור רומן באופן חד-משמעי ולכן גם אי-אפשר, בהתאם לכך, לאפיין תקופות על-פי סיום סגור או פתוח.

בין אם נסכים עם קביעה זו, בין אם לאו, מקובל על הכלל כי הסיום הסגור מאפיין בדרך כלל את הרומן של המאה ה-19.

המאה העשרים – צורות כתיבה חדשות ותיאוריות מודרניות

התמוטטות ערכי המוסר, התפוררות אישיות האדם והתערערות מעמדו כאדם עליון, תהליך מתמשך שגורמים רבים לו, יצרו בהדרגה תמורות ברומן של המאה העשרים.

דמות הגיבור המסורתי פינתה מקומה לאנטי-גיבור המחפש משמעות בעולם חסר פשר.

הדמויות המעוצבות של הרומן המסורתי, שהכרנו אותן באמצעות תיאור המראה החיצוני, ואולי גם חדרנו אל מחשבותיהן בתיווכו של המספר הכל יודע, כבר לא נראות לנו ברורות כל כך. הקורא הוא הבונה את הדמות ויוצר ממנה דמות מעין מציאותית על-ידי מלאכת קישור והסקת מסקנות, ועל סמך הדרכים שבהן היא מגולמת בטקסט.

הנטייה השלטת היא לחדור אל נבכי הנפש של הגיבור, המדגישה את הפנימיות על-פני החיצוניות.

אין תימה אפוא כי הסיום ברומן המודרני הוא בדרך כלל סיום פתוח. סיום כזה משקף את המבוכה וחוסר הוודאות של התקופה החדשה.

קיימות תיאוריות שונות הנוגעות לתהליך הקריאה ויצירת מערכת הציפיות אצל הקורא המודרני. מפאת קוצר היריעה אתייחס לאחדות בלבד.

עיקרי אחת התיאוריות מופיעים במאמרו של מנחם פרי 'הדינמיקה של הטקסט הספרותי'[7], ותיאוריה נוספת היא של צפורה קדר המוצגת בעבודת התזה שלה העוסקת בסיומי עלילות[8]. כמו-כן יצוינו בהמשך המאמר נקודות חשובות מהתיאוריה של ויליאם לאבוב[9], העוסקת באמצעים הספרותיים לבניית ציפיות; והערכות בנושא ציפיות הקורא של מריאנה טורגובניק[10].

הקריאה, מבחינתו של מנחם פרי, היא תהליך של בניית היפותזות המסייעות לקורא לקשר בין פרטים שונים בטקסט. הקורא נעזר בדגמים שונים לצורך בניית ההיפותזות העשויות לבנות את המשמעויות של הטקסט. תהליך זה, שאפשר לראותו כדו-כיווני הוא תהליך של ברירה וצירוף. אנו מניחים מראש, שבטקסט כיצירה אמנותית יש בחירה של מרכיבים מסוימים ספציפיים הנכללים בו. מרכיבים אלה מופיעים בסדר מסוים, כך שברור שיש מטרה לברירה ולצירוף – לקשר בין חלקי הטקסט לקשר הדוק. כאשר נבין את הקשר בין המרכיבים השונים נוכל להגיע גם אל הלקח המוסרי של היצירה. תהליך הבנייה מסתמך על הנחות מוקדמות המתבססות על ניסיונו של הקורא, הן במציאות והן מתוך קריאת טקסטים אחרים.

מנחם פרי טוען כי לרוב מסתמך הקורא על דגמים מוכרים לו. כאשר הקורא אינו יכול להסתמך על המוכר והידוע הוא נאלץ לשנות את המשמעות של היצירה. לשם הבהרה, פירוש פיגורטיבי הוא אחת הדרכים.

בדרך כלל, אנו נעזרים במציאות כדי לבנות את ההיפותזה, אף כי אין המציאות ביצירה מוגבלת לזו המוכרת לנו מחיי היום-יום. אנו נעזרים, לדוגמה, גם במציאות פנטסטית מתוך רצוננו להבין טקסט של מדע בדיוני. יש לנו ב'מלאי' שלנו דגמים שונים של מציאויות כדי ליצור היפותזות. אנו נעזרים בז'אנרים שונים, כמו למשל הרומנסה כדי להבין את דון קישוט של סרוונטס, וגם במוסכמות ספרותיות כמו 'סוף טוב' בקומדיות. כאן המקום להזכיר גם את הרמיזות הספרותיות המכוונות אותנו לטקסט אחר, אשר בלי להכירו לא נוכל לבנות היפותזות. לדוגמה: רמיזות לטקסטים מקראיים או למדרשים שונים.

תהליכים אלה של בניית היפותזות נעשים במהלך הטקסט ולא רק בסיומו. בעיקרו של דבר, בנייה זו הנעשית במבט לפנים ובמבט לאחור יוצרת מערכת ציפיות מסוימת. לא תמיד מערכת זו יכולה להתממש לקראת הסיום. לעיתים הסיום יוצר בנייה של היפותזה המחליפה את זו שנבנתה במהלך הסיפור[11], ובה הקישור בין הפרטים השונים הדוק יותר, לדוגמה סיפורו של י. שטיינברג "העיוורת"[12].

בסיפור זה, רק בשתי השורות האחרונות שלו מתוארת העיוורת כמי שהגיעה להכרה כי

שנתון לג – תש"ס, כרך ו'

נישאה לקברן וכי ביתה היה ממוקם בפאת בית הקברות.
סיפורי הפואנטה, גם הם, מגלים בסופם פרט מפתיע אשר משנה את משמעות הסיפור מעיקרה. למעשה, הפואנטה אינה מממשת את ציפיות הקורא, אך יש לציין כי גם בסיפורי פואנטה נבנית היפותזה מרכזית על משמעות הסיפור, והפואנטה בסיומו של הסיפור אינה מחייבת החלפת ההיפותיזה המרכזית. לעיתים יש בפואנטה כדי לחזק את המשמעות שנוצרה במהלך היצירה, לדוגמה סיפורו של גי דה מופסן "הענק".[13]
בסיפור זה מתברר בשורות האחרונות כי הענק היה מזוייף.
ניצה בן דב טוענת במאמרה "על הפואנטה כאמצעי לחישוף הסמוי בסיפור של עגנון"[14], כי הפואנטה שנוהג בה עגנון לסיים פסקאות[15] מאלצת את הקורא לקריאה חוזרת ולקליטה שונה של הרמזים שהוא נוהג לפזר לאורך הטקסט. פואנטות אחדות שמגמתן דומה, יהדקו את אחדותה הקומפוזיציונית של היצירה ויתרמו להבנה טובה יותר של משמעות היצירה. הבהרת מרכיבי הרומן משרתת את יצירת ציפיותיו של הקורא לקראת הסיום. "סיפור פשוט" של ש"י עגנון ידגים היטב טיעון זה.
מריאנה טורגובניק מדגישה בספרה "CLOSURE IN THE NOVEL"[16] את חשיבותה של הקריאה החוזרת ונשנית, ומשווה קריאה ראשונה למהלך חיים לינארי מרגע לרגע בהווה היומיומי, תהליך המלווה בהשערות וספקולציות לגבי העתיד.
קריאה שנייה ויותר, כאשר תהליך הקריאה כבר אינו מלווה בשאלה: מה יקרה הלאה, תגרום לכך שהקישור בין התחלה-אמצע-וסוף ייעשה ביתר קלות והבנה על-ידי הקורא. טורגובניק מקצינה וטוענת עוד, שהיות שהסיום הוא המקום היחידי בו מחבר היצירה שואף יותר מכל להביא לידי מיצוי את הנקודות החשובות שהעלה במהלך היצירה, מבחינה אסתטית, מוסרית, חברתית וכיוצ"ב, יועיל מאד לקורא, להבין את הטקסט ובפרט את סיום היצירה, אם יהיה בידיו מידע חוץ טקסטואלי על הסופר, דעותיו והחברה שבה הוא חי. זוהי טענה שיש עוררין עליה ומן הראוי לבדוק אותה במסגרת אחרת.
תיאוריה אחרת המועלית על-ידי ויליאם לאבוב במאמרו "טרנספורמציה של חוויה לתחביר סיפורי"[17] עוסקת בעיקרה במבנה השלד הסיפורי ובאמצעים ספרותיים לבניית מערכת ציפיות אצל הקורא. לאבוב טוען כי סטיות מהשלד הסיפורי, המשהות את התקדמות ההתרחשות, מספקות רקע התומך בשלד הסיפורי. לאבוב מכנה את האמצעים הפואטיים המשהים בשם 'אמצעי הערכה', שתפקידם להבליט את תכליתו של הסיפור. ריכוז גבוה של אמצעים אלו משמש כסימן אשר מעורר את תשומת לבו של הקורא ויוצר ציפיה לקראת התרחשות חשובה. כל סטיה ממבנה סיפורי לינארי המתבטאת בשבירת הרצף הכרונולוגי והקישוריות הסיבתית, מערערת את הארגון ההיררכי של היצירה וגם את החתירה לנקודת סגירה.[14]
תשומת לבו של הקורא מוסטת אל דרכי הסיפר, אל מרכיבים לא סיפוריים. מוקד פואטי

בטקסט שאינו לינארי, אין הוא מצביע בהכרח על התפתחות עלילתית חשובה, ולכן גם אי-אפשר לצפות למפנה בעלילה. לשון אחרת, יש שבירת ציפיות בטקסט מעין זה. הרקע אינו תומך בשלד הסיפורי ונוצרות צורות ארגון מעורבות, לעיתים קונטראפונקטיות בין החומרים המרכזיים לאלה שבשוליים.

תיאוריית ה'תבנית'

צפורה קדר מעלה בתיאוריה שלה בנושא סיומי עלילות שתי שאלות מאוד משמעותיות. האחת מתייחסת לקטע הסיום ביצירה כקטע האחרון תוך ניסיון לבדוק מה גורם לקורא לקבלו ככזה, והאם ציפיותיו באות על סיפוקן עם סיומה של היצירה.

שאלה שנייה מעלה את האפשרות שיש קשר בין טיפוסי עלילה לטיפוסי סיום, וכנגזר מכך, ניתן להצביע בבירור על האמצעים באמצעותם נוצרות הציפיות.

התיאוריה של קדר מבוססת על החלת המושג 'תבנית' (גשטלט) על הטקסט הספרותי.

נבהיר את המושג 'תבנית' הלקוח מתחום הפסיכולוגיה:

האדם תופש את המציאות בתבניות שבהן האלמנטים יוצרים יחידה מסוימת. התבנית היא בעלת גבולות המבחינים אותה מסביבתה. קיימות תבניות 'טבועות' ותבניות 'נרכשות'. התבנית ה'טבועה' מתבססת על זכרונו של האדם ועל עקרונות חשיבה טבועים, ואילו קליטת תבנית 'נרכשת' נעשית כאילו הייתה זהה לתבנית הפאראדיגמטית אשר במוחו של האדם. כל שינוי בתבנית ה'נרכשת' מזו ה'טבועה', ייצור אלמנט של מתח.

אם מחילים את התיאוריה הזו על תחום הספרות, הרי שקיימת ציפייה לגבי עלילה, כי מה שקרה בעבר כמה פעמים יחזור ויקרה שוב, וייסגר גם באותו אופן, היות ש"הקורא" מזהה גם תבניות דמויות מציאות, וגם תבניות ספרותיות או תבניות "אידיאיות"[18].

חשוב להעיר כאן, כי כשאנו מחילים את תיאוריית התבנית על הספרות, קיימים גם עקרונות חשיבה הטבועים בקורא, כגון הדרישה לעקרון העקביות וחוסר סתירה פנימית אצל הקורא. כנגד זה, אפשר להתייחס אל תבנית שהיא שונה בפרט בולט, למרות שזוהתה כתבנית דמויית מציאות או תבנית ז'אנרית, כאל תבנית פתוחה או מתוחה, (נוצר אצל הקורא מתח לקראת הופעתה של החוליה החסרה). לשם הדגשה והבהרה, תבנית פתוחה היא תבנית שחסר בה האלמנט שבתבנית הפאראדיגמטית.

כאשר יש ביצירה תבנית רציפה (של רצף), היחסים בין הפרטים הם יחסי עקיבה המתבטאים ברצף ההתרחשויות בעולם הבדוי: רצף הטקסט שבו נמסרים האירועים ורצף חווית הקריאה של הקורא המצרף ומשחזר. העיקרון של הדמיון למוכר פועל בהשלמת תבנית רציפה. ההכרה יוצרת גבולות בין התחלה, שטף האירועים והסוף של תבנית האירועים,כך שהיא גם יוצרת גבולות בין תבניות המתרחשות סימולטנית כפי שקורה כאשר יש שני קווי עלילה. באופן זה

פועל עקרון הדמיון למוכר בתבניות דמויות מציאות, בתבניות ז'אנריות ובתבניות תמאטיות-אידיאיות. האפשרויות לסגירת תבנית במציאות (ולא בספרות) הן רבות כי זוהי מערכת פתוחה, ואילו היצירה היא מערכת סגורה שמצויים בה רק האירועים שבחר בהם המחבר. אירוע אחרון במציאות הוא לעיתים פתח לעוד אירועים, ואילו ביצירה הספרותית, מתוך עניינו של המחבר למקד את תשומת הלב בנושא מסוים, יווצר מצב שבו האירוע האחרון משלים את הנושא.

תבניות 'דמויות מציאות' ו'תבניות ז'אנריות'

בתבניות 'דמויות מציאות' קיימים סוגים שונים:

תבנית מעגלית – בסיום יש חזרה למצב הפתיחה, לפעמים בשינוי קל. לדוגמה, בסיפורי מסע בעלי מוסר השכל , כמו בספרו של ג'וזף קונראד 'לב המאפליה', או בסיפורי ילדים.

תבנית הרמונית – תבנית מעין זו משקפת מצב חדש שנוצר בסיפורי אהבה, בדרך כלל מצב הרמוני, והיא מסיימת את הסיפור בקשר יציב. סיפורי מתח מסתיימים בדרך כלל בהצלחתו של הגיבור.

תבנית מתכלה – תבנית זו מתארת את מות הגיבור או עזיבת הגיבורים את זירת ההתרחשות. בתבנית מעין זו חייב להיות תנאי מסוים. הקורא צריך להשתכנע שהתבנית הגיעה לשיא ההתרחשות. ברומן "אנה קרנינה"[19] הסופר תווה קו עלילתי שבמרכזו סיפור אהבתם של ורונסקי ואנה, ובהמשכו תיאור הידרדרות הולכת וגוברת ביחסיהם. בעקבות המפנה שחל ביחסים ביניהם נוצרת אצל הקורא ציפייה להרס וחורבן. העלילה מגיעה לשיאה כאשר אנה מתאבדת בהטילה את עצמה מתחת לגלגלי הרכבת (עמ' 316). סגירת הרומן באירוע החותם את החיים או מצביע על מצב סטאטי שאין לצפות בו שינויים מעיד על סגירות מוחלטת.

תבנית אידיאית – מעלה שאלה פילוסופית. התבנית נסגרת כאשר מוצו לגביה כל האפשרויות. השאלה נסגרה כאשר הגיבור מגיע להכרה כי אין כל אפשרות למצוא פתרון או תשובה.

אם כך, זיהוי קל יותר נעשה ב'תבניות הז'אנריות', בהן הציפיות לסיום זה או אחר ברורות יותר מאשר בתבנית 'דמויית מציאות'אשר אינה נפוצה כל כך בספרות.

עם זאת ביצירות ז'אנריות עלול הסיום לנגוד את משאלת לב הקורא. כבר ציינתי בפתח המאמר כי מן הראוי להפריד בין משאלות לב לבין ציפיות אינטלקטואליות – הגיוניות הנוצרות במהלך היצירה כתוצאה ממכלול האלמנטים המופיעים בטקסט והמובאים לידיעתו של הקורא, כך שגם אם הסיום נוגד את משאלות-לב הקורא, אפקט הסגירות נשען על הפאראדיגמה הז'אנרית ועל-פי חוקי המציאות כפי שהוצגו ביצירה. דוגמה לכך היא "אנטיגונה" של סופוקלס[20].

במחזה זה, ישנם שני קווי עלילה. האחד הוא של קריאון השליט החוטא בתאוות השלטון,

---

והשני הוא של אנטיגונה אשר אינה מוכנה לקבל את חוק המלך בהתנגשו בחוק האלוהי. קריאון נענש כאשר בנו מתאבד: "אשמת מותו זרק על ראש אביו" (עמ' 78) ומיד לאחר מכן אשתו מתאבדת גם כן, ובכך הסיום עונה על דרישות הז'אנר. אנטיגונה מתה כי המציאות הובילה אותה לכך.

התיאוריה התבניתית נסמכת על צורך או על שאיפה לשלמות הטבועים באדם, כך ש"כל חלקי היצירה מוערכים על-ידי הקורא תוך קריאה וגם לאחריה כמתייחסים אל סיומה"[21].

הציפייה לסיום ספציפי נשקלת בהתאם למידע הנפרש לפני הקורא. אירוע אחרון הרמוני בהתאמה לאירועים אחרים ייצור אפקט סגירות. הפאראדיגמה המציאותית משמשת לצורך השוואה, אך במקרים של סטייה ביצירות מהסיום הפאראדיגמטי ויצירת מפנה בלתי צפוי, תיווצר תחושת פתיחות או סיום מורכב שאינו פשוט כלל ועיקר.

על-פי המונחים שכבר צוינו, תנאי בסיסי להשגת השלמות הוא גילוי התבנית ופתחה בשלב מסוים של היצירה. פתח ברור יוצר ציפיות לקראת הסיום, והשלמת האינפורמציה החסרה מקנה לקורא את תחושת הסיום.

פתח מוסווה מפחית את הדריכות לקראת הסיום. הסיבה לכך עשויה לנבוע מרצונו של הסופר להפנות את שימת הלב לעניינים אחרים או ליצור מצבי השהייה שמטרתם לרתק את הקורא. מכשולים ברצף העלילה, או שיבוץ סיפורים בתוך סיפור המסגרת הם מסוג התחבולות המעכבות, אך יש בהן גם כדי לתרום להבנת הסיפור.

אנאלוגיות הם אמצעי ידוע ומקובל לכך. השהייה מסוג אחר היא הכנסת תבנית חדשה לסיפור, אלמנט שיש בו כדי לסכל את הציפיות לסיום. לעיתים יש באפקט מעין זה ליצור סיום מורכב של שתי תבניות. מכל מקום, גם אם תבניות המשנה תסגרנה זו אחר זו לאחר שההתפתחות בהן הגיעה למיצוי, סגירת התבנית הדומיננטית ויצירת קישור בהיר וברור של כל רבדי הסיפור על-ידי הקורא, היא זו שתגרום לתחושת השלמות.

סיפור בעל סיום מפתיע

כאשר ציינתי את סגירת הפתח כאמצעי להשגת שלמות התבנית, לא כללתי את הסיפור שסיומו מפתיע. יש בסיום מעין זה להפר, לעיתים, את ציפיותיו של הקורא, אך בחלק מן הסיפורים יש שהקורא מקבל את האינפורמציה הדרושה להשלמת התבנית, באופן מוסווה, ורק קריאה חוזרת ונשנית מבהירה לו את מה שבעצם ידע, והמופתע האמיתי הוא גיבור הסיפור. יש קווי דמיון בין תיאוריה זו לתיאוריה של מנחם פרי שכבר צוינה במאמר. כאשר הקורא הוא זה שמופתע, תתפרש התבנית לאור הסיום באופן שונה מכפי שנתפשה על-ידו, "לכן אפשר לתאר את ההפתעה בסיום כגורמת להיפוך מאוחר של סדר היררכי של תבניות הסיפור".[22]

תבנית שנסגרה בראשית הסיפור

אם נתייחס אל הסיום כמענה על שאלה שהועלתה במשך הסיפור, נצטרך לברוק מהי משמעותם של סיפורים שהתשובה ניתנה בהם מראש, כבר לפני תחילת ההתרחשות. סיפורו של טולסטוי "מות איוון איליץ'" מדגים מקרה מעין זה. כבר בשורה השמינית של הפרק הראשון נמסר לקורא: "מת איוואן איליץ'". התבנית נסגרה כבר בתחילת הסיפור. ואם כך, נשאלת השאלה מה מעורר את המשך עניינו של הקורא, שכן התשובה ניתנה עוד לפני שהשאלה נשאלה. הדרכים לעיצוב הסיפור הן שונות ומגוונות ולא תמיד נענה הסופר לרצונו של הקורא. במקרה הנדון הדחף לקריאה מהירה מואט אולי מתוך כוונה להסיט את תשומת לבו של הקורא לנושאים שהיוצר מעוניין כי הקורא יתמקד בהם, כמו בסיפור פילוסופי שבו אין הסופר רוצה ליצור עניין עלילתי, אלא עניין תמטי. גם בקריאה מעין זו יש אפשרות של פתיחת פערים כדי להגביר את המתח אצל הקורא ולעורר בו ציפיות מחדש. תבנית בלתי-ריאליסטית 'דמויית מציאות', כגון בסיפורים בדיוניים או בסיפורי אגדה מוחדרים אלמנטים בדיוניים הלקוחים ממציאות אחרת, אך בכל זאת במקרים רבים ניתן לצפות לסיום סגור גם בסיפורים אלה משום שנבנה בהם עולם בעל חוקים ברורים ועקביים, והקורא יכול ליצור תבניות על-פי קודים של תבניות דמויות מציאות, למרות שנשמר בסיפורים אלה האלמנט הפנטסטי, ולכן נוצרות ציפיות לסיום הסיפור כחלק מסגירת התבנית.

בסיפורו של פרנץ קפקא "הגלגול"[23], גיבור הסיפור גרגור סמסא קם בבוקר אחד ומגלה שהפך לשרץ. על-פי כל חוקי המציאות הידועים לנו זהו מקרה בלתי סביר לחלוטין, אך קפקא בונה עולם בעל קודים ידועים ומוכרים לקורא מתחומי המציאות המקובלת והרגילה. הקורא יוצר ציפיות על-פי תבנית פאראדיגמטית מוכרת לו, דמויית מציאות, אך אינו שוכח שמדובר בתופעה פנטאסטית, ולכן יחוש גם צורך לחפש ייצוג לתופעה במישור רוחני-סמלי.

הסיום הפתוח

סיום פתוח מותיר את הקורא בתחושה שתבנית חשובה ביצירה לא נסגרה. כפי שכבר צוין, ככל שהתבנית דומה לתבנית פאראדיגמטית, היא ברורה יותר וסגירתה תביא לתחושת סיום חזקה יותר. תבנית מטושטשת תחליש את תחושת הסיום. עם זאת, גם תבנית ברורה יכולה להישאר פתוחה. אם כך, נשאלת השאלה האם הדחף האסתטי לשלמות יוצר ניגוד בין הצורך בסגירת התבנית לבין יצירה שסיומה נשאר פתוח בעוד שכל מרכיביה הושלמו. על-פי התזה של קדר, קיימת ביצירה מערכת פיצויים למרות שנותרו בה תבניות פתוחות, וזאת באמצעות סגירה של תבניות חשובות גם אם התבנית המרכזית נותרה פתוחה. ביצירות המציגות סיום פתוח וסגור, אפשרי מצב של סגירת אחת התבניות בלבד כאשר תבנית האירועים, למשל,

הגיעה לסגירה ואילו שאלה אידיאולוגית או מוסרית נותרה פתוחה. יש בכך איזון ופיצוי בין התבנית הסגורה והפתוחה. ייתכן מצב הפוך, יצירה שסיומה פתוח ובכל זאת הגיעה לשלמות משום שנעשה בה בירור מקיף של התמות המרכזיות שלה עד למיצוי. זוהי טכניקה בולטת בעיקר בסיפורים דידקטיים. סיפורו של ס. יזהר 'השבוי'[24], מדגים היטב את הטיעון. בחלקו האחרון של הסיפור, ובמהלך דיאלוג פנימי, מתנסחות הנורמות המוסריות של היצירה, ואילו מהלך האירועים בעלילה אינו נסגר והקורא צריך להסיק בעצמו את שהתרחש.

ביצירות שאין בהן כיוון מוגדר כמו יצירות הבנויות על אפיזודות, והגיבור הוא המקשר ביניהן, או יצירות שיש בהן שבירה חוזרת ונשנית של רצף האירועים וקפיצות זמן, לא מתפתחות ציפיות מוגדרות לסגירה, והקורא מקבל את הסיום כפתוח. ברומן של אלן רוב-גרייה 'הקנאה'[25], סדר הזמנים מבולבל עד כדי כך שלא ניתן לערוך כל שחזור כרונולוגי של הטקסט, ומטבע הדברים רמת הציפיות של הקורא לסיום סגור מתפוגגת, היות שאינו מוצא עצמו במציאות מוכרת.

סיכום

ציפיותיו של הקורא בשלבים המוקדמים של קריאת הטקסט הן ציפיות תרבותיות רגילות. סוג מסוים של טקסט יוצר ציפיות התואמות בדרך כלל את הסוגה שלו, למשל: מעשיה, אגדה, טרגדיה, קומדיה, סיפור בלשי, ספרות פופולארית וכד'.

הנחת היסוד בתחילת העבודה הייתה, כי הסיום אינו פונקציה העומדת בפני עצמה. הסיום מקושר אל מכלול היצירה בחוטים ונימים, בחלקם גלויים ובחלקם סמויים, והקורא אינו מחכה לסיומו של הטקסט כדי להבין אותו. אצטט מהמאמר של מנחם פרי 'הדינמיקה של הטקסט הספרותי'[26]: "הוא (הקורא) משייך ומקשר, מארגן את האלמנטים בהיררכיות, ממלא פערים, מצפה לבואם של אלמנטים מסוימים בהמשך...".

בניית היפותזות עם התקדמות הקריאה או בניית תבניות, בהתאם לתיאוריה זו או אחרת, יוצרות אצל הקורא מערכת ציפיות המעוגנת היטב בכל היבטי הטקסט.

לא תמיד הציפיות מתממשות עם הגיעו של הקורא אל סיומה של היצירה. כאשר מתברר כי הציפייה אינה מתגשמת, יש לערוך בדיקה מחודשת ותיקון רטרוספקטיבי של המידע הממוקם בטקסט אשר עורר את הציפייה. מי שסבור כי תהליך הקריאה הוא חד-כיווני אינו אלא טועה. אמנם ההתקדמות בטקסט היא ליניארית, אך מומנט מרכזי בתהליך הקריאה היא 'הפעילות לאחור'. ככל שהקורא מתקדם, מאיר כל שלב שקדם עובדות חדשות המתגלות בטקסט, אך גם מואר על-ידן. לעיתים יש צורך לשוב ולקרוא קטע מסוים כדי לבנות מסגרת או תבנית מתאימה יותר, בעלת משמעויות נוספות.

הקורא משתתף בייצור משמעותו של הטקסט, והטקסט מצדו מעצב את הקורא.[27]

במהלך הקריאה מפתח הטקסט בקורא כשירות ספציפית, ומטרתו ליצור מערך ציפיות אצל הקורא המשתתף בתהליך הקריאה.
חשיבותה של הקריאה החוזרת ונשנית מודגשת גם על-ידי מריאנה טורגובניק, וכפי שכבר צוין במהלך העבודה, זהו תהליך המקביל למהלך החיים הלינארי המלווה בהשערות והערכות ספקולטיביות לגבי העתיד. כאשר מדובר בטקסט בעל מבנה סיפורי לינארי, אשר מאורגן בדרך כלל, על ציר של זמן ובנוי מרצף אירועים, נע הקורא לקראת מטרה מוגדרת.
הסיום, מבחינתה של טורגובניק, הוא מיצוי וסיכום האספקטים והתימות החשובות שהעלה המחבר במהלך היצירה.
לידתו של הרומן המודרני הציגה אדם שאינו עומד מול עולם מושלם שיש עליו עין רואה. האדם נעזב לנפשו והוצג כמי שעומד מול עולם מתהווה, נבנה ונהרס חליפות. צורות ארגון הטקסט כפי שהוצגו במאמר בפרק 'הסיום בהיבטיו ההיסטוריים' היו ברורות קו, והתאימו לאותו עולם מושלם. כיום, לא נוכל להיעזר בחלוקה לתקופות היסטוריות או לז'אנרים. התחומים שהיו פעם כה ברורים וחדים הפכו למעורפלים ואפילו כאוטיים. הטקסטים המודרניים שולחים את הקורא לעבר כיוונים חדשים, דהיינו, אפשרויות קישור ותיבנות שונות מאלו שהיו מקובלות עליו ואשר 'הקלו עליו את החיים'. מוקדי ההתעניינות מוסטים מערוץ סיפורי לעבר רבדים תימטיים אידאיים. בניית ציפיות והפרתן אינן מותירות בהכרח את הקורא נטול כיוון, כי אם מאלצות אותו לתהייה וחיפוש דרכים להבנת הטקסט והבהרתו.

הערות ומראי מקום

1. אריסטו. **פואטיקה**, תרגמה והוסיפה מבוא והערות דר' שרה הלפרין, אוניברסיטת בר-אילן, הקיבוץ המאוחד, 1977.
2. **שם**. עמ' 37.
3. **שם**. עמ' 16, 17.
4. ההתייחסות לתיזה של ברברה סמית מתבססת על יחידות 2-3 בקורס 'מוסכמות יסוד של הרומאן במאה התשע-עשרה', עמ' 50-51.
5. באלזאק, אונורי, ד. **אבא גוריו**, תל-אביב, ספרי איל, תשל"ח.
6. MILLER, J. HILLIS. **THE PROBLEMATIC OF ENDING IN NARRATIVE NINETEENTH CENTURY FICTION**, UNIVERSITY OF CALIFORNIA, 1978
7. פרי, מנחם. הדינמיקה של הטקסט הספרותי, **הספרות, 28**, אפריל 1979.
8. קדר, צפורה. **סיומי עלילות**, חיבור לקבלת תואר "מוסמך למדעי הרוח", אוניברסיטת תל-אביב, אוגוסט 1983.
9. וראה, לאבוב, ויליאם. טרנספורמציה של חוויה לתחביר סיפורי, בתוך: **הספרות, ה'**, (20), 1975, עמ' 60-83.
10. וראה, Torgovnik, Marianna. **Closure in the novel,** Princeton University

11. מ' פרי מכנה היפותזה חדשה זו בשם 'תבנות חוזר' (או 'הסיפור המתהפך').
12. שטיינברג, יעקב. העיוורת, בתוך: **ילקוט סיפורים**, תל אביב, יחדיו, 1992.
13. מופסן, ג'ד. הענק, בתוך: **הירושה**, תל אביב, עם עובד, תשל"ז, עמ' 42.
14. בן-דב, ניצה. על הפואנטה כאמצעי לחישוף הסמוי בסיפור של עגנון, **עלי שיח, 25**, 1988, עמ' 157-151.
15. יש לשים לב כי אין מדובר כאן בפואנטה שבאה בסיום הסיפור, כי אם בפואנטות מפוזרות במהלך היצירה, בסיום קטעים.

16. torgovnik, marianna. **שם.**
17. לאבוב, ויליאם. **שם.**
18. קדר, צפורה. סיומי עלילות, **שם.** עמ' 3.
19. טולסטוי, ל"נ. **אנה קרנינה**, ירושלים ותל אביב, שוקן, תשל"ו.
20. סופוקלס. **אנטיגונה**, ירושלים, מוסד ביאליק, 1980.
21. סיומי עלילות, **שם.** עמ' 10.
22. סיומי עלילות, **שם.** עמ' 44.
23. קפקא, פרנץ. הגלגול, בתוך: **סיפורים**, ירושלים ותל-אביב, שוקן, 1993.
24. ס. יזהר. השבוי, בתוך: **סיפור חירבת חיזעה**, ספרית הפועלים, ספרית "משלט", 1949.
25. רוב-גריה, אלן. **הקנאה**, תל אביב: דביר, תשל"ד.
26. פרי, מנחם. הדינמיקה של הטקסט הספרותי, **הספרות, 28**, אפריל 1979, עמ' 12.
27. פעילות הגומלין בין הקורא לטקסט היא אחד הנושאים החשובים להם מדגישה שלומית רמון-קינן שימת לב בפרק ט': 'הטקסט ותהליך- הקריאה'.

וראה ספרה: רמון-קינן, שלומית. **הפואטיקה של הסיפורת בימינו**, תל-אביב, ספרית הפועלים, 1989, עמ' 113-112.

אריאלה קרסני

בין "חסידות" ל"חסידיש"
ביצירתו של י.ל. פרץ

א. מבוא

אמונה דתית וכן אמנות שואפות לאידיאל, שיש בו מהות רוחנית. שתיהן מונעות על-ידי כוחות רוחניים ומחפשות אמצעים לתרגם את תחושותיהן ורגשותיהן ללשון בני אדם. אולם קיים הבדל עקרוני ביניהן – האמונה מעוגנת במערכת של צווים וחוקים מחייבים, המעצבים את אורח חייהם היום-יומי של המאמינים, והאמנות שואפת למהות רוחנית המשוחררת מהגשמיות שבמציאות היום-יומית, ואין לה כל עניין באורחות חייהם של יוצריה.

י.ל. פרץ הסופר והאמן נע בין שני עולמות אלה, כשהוא נתון להשפעות ספרותיות ופילוסופיות אירופיות מחד גיסא,[1] ומאידך גיסא הוא מושפע מעולם החסידות – מאורח חיי צדיקים וחסידים, מפילוסופיה חסידית ומספרותה העממית והעיונית.

העולם האידיאי-יהודי שייך אמנם לעברו, לזכרון דבר שהיה קיים, אולם גם עצם חסרונו השפיע על יצירתו. המרכיבים האמנותיים המרכזיים ביצירתו של פרץ שאובים מיסודות חסידיים וקבליים, אולם פרץ רוקן אותם מתוכנם האידיאי-דתי, מילא אותם בתוכן הרחוק ממשמעותם המקורית והפך אותם לאמצעים פואטיים, המביאים לידי ביטוי את געגועיו למהות רוחנית. כמיהתו של המאמין להתקרב אל המהות האלוקית לבשה ביצירת פרץ צורה חדשה – כמיהה להבין את נשמת העולם ואת המתרחש מאחורי קלעיו.

ה"חסידות" מבקשת להורות לאדם את הדרך להתקדשות ולהתעלות כדי להגיע לחווית הדבקות בהוויה האלוקית, זו הדרך להתחדשות הרוחנית, שמעיקרה הולכת ונמשכת לאין סוף, ואין הבטחה כלל להביא את ההולך בה אל חוף המבטחים של הגאולה. זו דרכו של היחיד החותר אל האלוקים החבוי במעמקי נפשו. כדי למצוא את הקב"ה אין על האדם לפנות לעולמות עליונים ורחוקים אלא פנימה אל תוך רובדי נשמתו. בתפישתה הדיאלקטית מבינה החסידות, שמודעות המתווה ליחיד את גאולתו הרוחנית מהווה גם מחיצה החוסמת את דרכו אל החיים סביבו. עם זאת, תרמה תורתה החברתית של ה"חסידות" רבות לעיצוב ההוויה החברתית ביהדות מזרח אירופה במאתיים השנים האחרונות - הווייה של השתייכות המלווה בהתעוררות הלב – והשפיעה על חוגים נרחבים.[2]

י.ל. פרץ כתב שני ספרים העוסקים בחסידות – בהשקפת עולמה, בצדיקיה ובחסידיה –

תארנים: *חסידים, דבקות בצדיקים, מקובלים, קדושה, י.ל. פרץ, ר' נחמן מברצלב, ניגון*

הכוללים אותם סיפורים. ליצירתו ביידיש קרא "חסידיש", וליצירתו בעברית קרא "חסידות". שני מושגים אלה אינם זהים.[3] פרץ נע ביצירתו בין שני קצוות – השכלה ואמנות.[4] בהתייחסו לתנועת החסידות לא התכוון פרץ לתעד, או לפאר ולהאדיר אותה. הוא ידע היטב את חשיבותה של החסידות בעולם היהודי מבחינה דתית ומבחינה חברתית והבין את תפקידה של הספרות החסידית – העיונית והעממית – שהשאירה את רישומה ביצירה העממית היידית ובספרות העברית החדשה. נראה, שפרץ נמשך אל תורת החסידות, כיוון שזו העמידה במרכזה את ההוויה האנושית על מורכבותה ותפשה אותה כתחום התגלותה הדינאמית של ההוויה האלוקית.[5] הוא התייחס לערכים החסידיים וליסודות האידיאיים של התנועה, אף השתמש בשפת חסידים בכתיבתו, אולם בנטשו את אורח החיים הדתי ובהשתחררו מעול המצוות, איבדו אלה את משמעותם המקורית לגביו. אורח חייהם של החסידים, אמונותיהם, רגשותיהם ומחשבותיהם שימשו חומר גלם בעבודתו ועוצבו בצלמו ובדמותו, שהם בבחינת רעיונות מוסריים ואנושיים, המשקפים עולם שיש בו אהבת אדם, אהבת עם, שירה וצלילים.[6] הווי אומר, פרץ השתמש ברעיונות יהודיים מקוריים בתור אמצעים אסתטיים לתאר את געגועיו לעולם רוחני שמעבר לגשמיות היום-יומית ולבטא את חיפושיו כאמן אחר דרכים לשרטוט עולם זה. כמיהתו של החסיד לחשוף את ההוויה האלוקית בתוך תוכו וליצור קשר עימה לבשה אצל פרץ כמיהה אל מעבר לגשמיות כדי לפענח את החידה, ששמה אדם, ולהבין את דרכיו.

פרץ מבקש להתקרב אל הסוד, כפי שהחסיד הדבק באלוקיו והמקובל רצו, אולם קיים הבדל עקרוני ביניהם: המקובל והחסיד עומדים מול הוויה רוחנית טהורה ומתמלאים ביראת ה', המובילה אותם אל אמונה עמוקה בקב"ה ואל הדרך לשלמות הרוחנית. לעומתם, עומד פרץ האמן כנגד סוד אנונימי, הממלא אותו אימה, וזו מובילה אותו לתלישות, לבדידות ולתחושת אובדן.

השאלות שיידונו במאמר

בעבודה זו אתרכז בהיבטים שונים מעולמו האידיאי של האמן המתייחסים לחסידות ואעקוב אחר היסודות החסידיים, שהפכו לאבני יסוד בפואטיקה של פרץ.

כדי לברר מה יחסו של פרץ, האמן המשכיל, לעולם זה, אבהיר את משמעותם של המושגים "חסידות" ו"חסידיש" ואבדוק מה מקומם ביצירתו של פרץ.

כיוון שפרץ כתב שתי גרסאות לסיפוריו, כפי שצוין לעיל, אערוך השוואה בין סיפורי המדגם ואבדוק: (א) את אופי השינויים; (ב) סוגי הנמענים שמופנות אליהם הגרסאות השונות; (ג) המגמות בשני הקבצים.

ב. מה בין "חסידות" ל"חסידיש"

המושג היידי "חסידיש" אינו תרגום ל"חסידות". זה שם תואר הבא לאפיין את שם העצם הנלווה אליו כמושפע מעולם החסידות. פרץ שבחר מילה זו ככותרת לקובץ הסיפורים היידיים שלו קלע למטרה, שכן הסיפורים אינם חסידיים רק כתובים בנוסח חסידי. כיוון שכך, הרי המילה "חסידות" המשמשת כותרת לגרסאות העבריות של סיפוריו אינה מתאימה. פרץ אינו מתייחס ל"חסידות" המקורית – לא לרעיונותיה ולא לנפשות הפועלות בה, אין הוא מנציח את דמויות הצדיקים והחסידים כדי לרוממם, אף אין הוא מפלס נתיב כדי להוביל את קוראיו לעולם הדתי הייחודי של ה"חסידות". הוא ידע להעריך את תנועת החסידות ואת השפעתה על העולם היהודי. הוא הכיר בחשיבותה של הספרות החסידית – אולם כל אלה לא עשו אותו לחסיד או לחסידם של חסידים. עוד בילדותו בזמושץ, כשעדיין השתייך לחברה היהודית דתית, היה יחסו לחסידות ולחסידים אמביוולנטי. הוא התקרב לעולמם הרוחני וספג את האווירה, אולם נשאר תמיד מחוצה לו. כמו רוב המשפחות בעיר הולדתו אף משפחתו חיה מחוץ לעולם זה. מעת לעת הוליד המפגש בינו לבין החסידות קרבה נפשית ורוחנית, אולם אין הדבר מצביע על היותו "חסיד". קרבה זו השפיעה עליו מבחינה רגשית אולם לא מבחינה אינטלקטואלית אידיאית. פרץ מעיד על עצמו, כי בילדותו היה רץ להתפלל בשטיבל של חסידי בעלז. ההתלהבות משכה אותו, להט האש, השאגה והטחת הראש, ובשטיבל של חסידי גור, בשלוש הסעודות, מצא את ההשראה השקטה והשלווה.[7] בסיפורי ה"חסידות" מדגיש פרץ את היסודות הפנימיים, הקיימים בתוך תוכו של האדם וקשורים בתחושות וברגשות שהם מעבר לפיזי ולרציונאלי, אולם אין הוא קושר אותם כלל לכמיהתו של החסיד לה'. ב"משנת חסידים" הוא מתאר כיצד משפיע הצדיק על חסידיו: "ואשרי עין שזכתה לראות את ההתלהבות, ואותה השמחה שהיתה נובעת ממנו כמים ממקור חיים, ונמשכה אלינו, ושפעה והתדבקה בנו, ושכחנו את כל הצרות שבעולם, את כל הפגעים והרשעות..." (פרץ, תשי"ד: נו). ב"המקובלים" הוא מדגיש את ההיבט הפנימי, הרוחני, לאורך כל הסיפור: "פתאום היה אור. הכרתי כרגע, כי הוא מן האור הגנוז, כי לא אור עולם הזה הוא, לא היה לא מנורה ולא נר, לא שמש ולא ירח ולא הרקיע... אך אור ואור!" (שם, קע). ב"בין שני הרים" הוא מציג את תורת ה"חסידות" שלו באמצעות שיחה בין שני גדולי יהדות מתנגד וחסיד:"ותורתך נחז? רבי ומורי אראה לך אותה, אם תרצה. תורתך נתנה להראות? בוא נא אתי, רבי ומורי, ואראנה לך מן המעקה תראנה: לא את התורה בעצמה, כי אם את השמחה, את העונג ואת הנגוהות והאור, שהיא זורעת סביב לה..." (שם, כג). ב"אם לא למעלה מזה" הוא מעריץ את הצדיק האומר סליחות תוך כדי מתן עזרה לאישה אלמנה וחולה. הדבר שמושך את פרץ בחסידות הוא האקסטזה – ההתלהבות, הזעקה העולה בעקבותיה, השמחה, העונג, האור והאנושיות הטובה – אהבת האדם של העושים מעשי צדקה. פרץ עומד נפעם נוכח התעלותם של החסידים,

אולם שוכח, כי השמחה המלווה בהתלהבות או האנושיות שבמעשה הטוב הן השתקפויות של המהות החסידית, שכל כולה מתמקדת באהבתם התמימה של חסידים את הקב"ה ודבקותם במצוותיו. פרץ אינו מציג את המראות ואין הוא משמיע את האמירות מנקודת מבטם של חסידים, אלא מנקודת הראות של עולם הערכים והאידיאות שלו. וכאן מקור ההבדל בין שני המושגים "חסידות" ו"חסידיש": עולמם של חסידים על רעיונותיו וספרותו פירושו "חסידות", אולם הדרך שבה מפרש פרץ עולם זה, רחוקה מאוד מפרשנותם של הוגים חסידיים. הוא יוצר עולם דומה לחסידות, מעין-חסידות, וביידיש – "חסידיש". הנפשות הפועלות בעולם החסידי האותנטי, הצדיקים והחסידים, מוצגים ביצירתו של פרץ כדמויות מטושטשות ושקופות, המתנועעות כצללים ומרחפות באוויר, כדי להדגיש את רוחניותן. לעומת זאת, יש דמויות המעוצבות באופן פלסטי אולם מוצגות באופן נלעג. הסיפור "כיצד מתגלין" חושף תהליך של התגלות, אולם יחסו של המחבר אל הגיבור החווה תהליך זה מלווה בנימה של לגלוג: "מצא חן בעיני הגבאים בקומתו הקטנה, בתנועותיו הצנועות, בעיניו הרכות המעוררות רחמים, והעיקר – בקולו הדק כקול אשה ומתגנב אל הלב" (שם, עו). גיבור הסיפור מתואר כאדם חסר אונים, שפרנסתו באמירת תהלים, וזמנו הפנוי מוקדש לאמירת פסוקי דזמרא, אולם כשהוא צריך לדאוג לפרנסת הבית אין הוא עושה דבר, וכל העול מוטל על כתפי אשתו. העובדה שהמחבר בחר בגיבור, ששמו למך, גוררת שובל של משמעויות שליליות, והדמות הזוכה להתגלות הופכת מלכתחילה את חווית ההתגלות למצב שאינו מעורר כבוד. בסיפור "שמעיה הגיבור" מתאר פרץ קבוצת חסידים מתלהמים על כי "המרה דאתרא העיז פניו לבכר את ה'חיי אדם' על ה'רב-שולחן-ערוך', ובפירוש אמר, שאין לסמוך על 'שולחן ערוך" של הרב!" (שם, קנח). תיאור המלמד החסיד, המתנדב לרוץ אל הרב המתנגד כדי למשוך את ה"ספאדיק" [כובע מוגבה עשוי קטיפה ומעוטר בפרווה, שחסידים נוהגים לחבוש בימי שבת וחג] מעל ראשו ולקרוע אותו לגזרי גזרים, אינו מאיר פנים לחסידים הקנאים. במאמרו העיתונאי "שטעט און שטעטלעך" [ערים ועיירות] מציג פרץ בסגנון ביקורתי ולגלגני את אורחות חייו של הצדיק מביאלה: "דער ביאלער רבי! קיין רב קען ער ניט זיין. ער איז, לא עליכם, קיין גרויסער למדן ניט. קיין מלמד אויך ניט [...] און די הוצאות זיינען גרויס; א גרויסע משפחה... אין ביאלע מוז מען אויפהאלטן א הויף אין מיטן א שיינעם גארטן... דאס אלץ קאסט געלטן" (דער יוד, 10 טן יוני, 1902) [הרבי מביאלה! אין הוא יכול להיות רב. הוא לא עליכם אף לא למדן גדול. אף לא מלמד [...] וההוצאות גדולות הן; משפחה גדולה... בביאלה מוכרחים להחזיק חצר באמצע גן יפה... כל זה עולה כסף!][8]. לפיכך, אפשר לומר, שהעולם החסידי ביצירתו של פרץ אינו משקף "חסידות" או חסידים אלא את עולמו האמנותי-אידיאי, אשר נארג בחוט דמיוני באמצעות חומרי הגלם ששאל מהעולם החסידי. פרץ שר שיר הלל לרוחניות, שהחסידים שרויים בה, אולם אין הוא מתייחס לאופייה ולמהותה של רוחניות זו המעוגנת במסגרת הלכתית מוצקה,

ואשר בתוכה נרקמות דמויות החסידים. אין ביצירותיו כמידה לחוויה החסידית, שהיא דתית משורשה ומעיקרה, אלא געגועים לעולם רוחני כלשהו, שמעבר לגשמיות. פרץ לא היה חסיד, ולא היה קרוב לחסידות, ואף לא הזדהה עם רעיונותיה. הוא לא אהב חסידים ולא היה יכול להיסחף עמם בחוויות של דבקות. אולם היו לו רגעים של חסד, כשהצליח להגיע לשער המהות הפנימית הרוחנית, לשערה של נשמת החסידות. האם הצליח לעבור את השער – ספק. עולמו של פרץ הוא עולם של שירה, אהבת חיים, אהבת אדם, אהבת עם, מוסר ומוסיקה: "וכל הנגונים מתלכדים ומתמזגים לנגון אחד, לנגון מאד נעלה; והוא הולך הלוך והתחזק, הלוך והתקדש, לאין סוף ואין קץ – והכל מזמר, השמים מזמרים, הגלגלים מזמרים, והארץ מתחת מזמרת, והעולם כולו מזמר – נשמת העולם מזמרת – – – " (פרץ, תשי"ד: כד). אין זכר להתלהבות הדתית החסידית. ייתכן, שסיפוריו על שמחתם של צדיקים וחסידים, על דבקותם, על יכולת ההתגלות של בעלי הסגולה שביניהם, על אורח חייהם ועל כשרונותיהם הספרותיים – משקפים געגועים לעולם בלתי מושג, אולם אלה הם אך ורק חיקויים של הדמויות המקוריות, של החסידים. הם מעין-חסידים, הם "חסידיש". השימוש בשתי השפות – עברית ויידיש – בספרות היהודית בכתב ידועה מאז תחילת המאה ה-17,[9] ומאז נעו שתי השפות באופן מקביל.[10] אפשר להניח, שהמחברים ראו ביחסים שבין שתי הלשונות אמצעי העשוי לשרת את עבודתם. אצל י.ל. פרץ הגרסאות, העברית והיידיש, שונות זו מזו, והשוני בא לידי ביטוי במישורים שונים: נמעני הסיפורים; לשון וסגנון; משמעות רעיונית; מגמות. אולם נראה לי, שהן משלימות זו את זו. הגרסה העברית כתובה בשפה גבוהה, מרובת שכבות ומשקפת את בקיאותו של המחבר במקורות היהודיים.[11] היא מליצית, מאופקת, תמציתית, המשפטים קצרים וקצובים, ורבים בה הרמזים והסמלים. הגרסה מיועדת למשכילים, תלמידי חכמים, הבקיאים בספרות הקודש וברזיה, והם גם קובעים את יעדיו של המחבר בסיפורי "חסידות". אף שניכרת בתיאוריו התלהבות משמחתם של חסידים ומאורח חייהם, הרי נקודת המבט של המספר היא של משקיף מבחוץ ומלווה בביקורת לגלגנית. תלמידי חכמים התייחסו תמיד בלגלוג לספרות יידיש – הם ראו בה אכסניה לתכנים מפוקפקים. עם זאת הבינו, כי באמצעות שפת היידיש ניתן להגיע להמון העם, שהיה רחוק מספרות הקודש העברית וממילא מלימוד תורה.[12] תפיסת המציאות היהודית המשתקפת בספרות היידיש היא עממית ופשרנית, עוסקת ביום-יום הפרקטי-פיזי, ונמעניה הם אנשי 'עמך' קשי יום. לעומת זאת, הספרות הכתובה בלשון הקודש מציגה את אורח החיים המשפחתי של היהודים מעוגן במסגרת פולחנית-דתית ומתנהל לפי זמן יהודי קבוע וידוע. השימוש בשתי השפות לכתיבת שתי גרסאות לסיפורים העוסקים ב"חסידות", מאפשרת למחבר להביא לידי ביטוי את יחסו הדו-משמעי לעולם החסידות מחד גיסא, ומאידך גיסא פותחת ערוץ מחקרי להבנה מעמיקה של יצירתו. ההשוואה בין הגרסאות מציגה כיווני מחשבה שונים, וכל גרסה עשויה להאיר נקודות בלתי ברורות בגרסה האחרת.

ג. "כיצד מתגלין" אצל י.ל. פרץ[13]

"כיצד מתגלין" – זה שמו של הסיפור בעברית, והמוטיב "כיצד מתגלין" עוסק בגיבור שהחברה אינה מכירה ואינה יודעת עליו כלום, אולם באגדת חז"ל כבר הוכחה עליונותו באמצעות פעולה פלאית.[14] הגיבור ששמו למך מתגלה כצדיק נסתר, אף אליהו הנביא מתגלה בסיפור ומביא לגילוי בעלה האבוד של ביילקה השכנה העגונה. הסיפור מורכב אפוא משלושה סיפורי התגלות, המבוססים על סיפור "הנס שנעשה לאשת ר' חנינא בן דוסא" שבמסכת תענית:

1. סיפור הנס שנעשה לגיבורה "גנענדל" נלקח מבבלי, תענית פרק ג' כד ע"ב - כב ע"א, מתוך מחזור של סיפורים על הורדת גשמים. הוא עוסק בהרגלה של אשת ר' חנינא להסיק כל ערב שבת תנור ריק כדי להסתיר את עוניה. אין היא מצליחה לאחוז את עיני השכנה, העוקבת אחריה, וזו בהיכנסה לבית ר' חנינא נדהמת לגלות, כי התנור הריק התמלא לחם: "איתעביד ליה ניסא דחזי' תנורא מלא לחמא ואגנא מלא לישא" [נעשה לה נס, שראתה (השכנה) שהתנור מלא לחם, והערבה מלאה עיסה].[15]
2. סיפורו של ר' חנינא בן דוסא מופיע בגרסת התלמוד בצורה מרומזת בלבד, ואילו בגרסה העברית הופך ר' חנינא לגיבור המרכזי של העלילה – למך או למכ'ל . סיפור התגלותו של למך מבוסס על אגדת התגלותם של צדיקים נסתרים.[16]
3. סיפורה של ביילקע השכנה מהווה בסיפור התלמודי רכיב בסיסי אחד, אולם פרץ פיתח אותו ושילב אותו כיחידה בלתי נפרדת בסיפור ההתגלות על היבטיו השונים. סיפור זה מוביל לסיפור התגלותו של אליהו, המביא לגאולתה של העגונה ביילקע, המסתמך על מסכת עדויות, פרק ח, משנה אחת: "ר' שמעון אומר להשוות המחלוקת וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב אלא לעשות שלום ביניהם, שנא' הנני שולח לכם את אליה הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם." המשנה מסתמכת על נבואתו של מלאכי (פרק ג', 23-24) המבשרת את דבר בואו של שליח ה', שידאג לקרב בין אנשים ולהשליט שלום ביניהם: "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא: והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבות [...]"

שלושת הסיפורים משתלבים אפוא בעלילה החושפת את האמת המסתתרת מאחורי המציאות היום-יומית.

הגרסה ביידיש, "אנטפלעקט" [התגלה], מורכבת אף היא משלושה סיפורי התגלות, אולם סיפור ההתגלות המרכזי עטוף במעטה של סוד – לא ברור לחלוטין מי מבין הגיבורים – למך או גנענדל – הוא גיבור העלילה המרכזית. המחבר מצפה, כנראה, שהקורא יגיע להבנה בכוחות עצמו. בשתי הגרסאות משרה הפתיחה אווירה אגדית: "זקני העיר זוכרים עוד, איך שבא פעם אחת לעירנו לגור בה זוג בא בימים: איש ואשתו. שם האיש למך ושם זוגתו – גנינדל. מאין באו? אין יודע. ובאו בגפם. אם היו להם בנים ונישאו או חס ושלום, מתו עליהם

[...] השם יודע. בערב באו [...]" וביידיש: "איז –א צייט מיט יארן צוריק, – געקומען צו אונדז אין שטעטל אריין אן אלט פאר-פאלק, א יידל – למך און אן אשה – גנענדל. געקומען, איין גאט ווייסט פונוואנען, און אן קינדער. געהאט און אויסגעגעבן, צי, נישט פאר אייך געדאכט פארלוירן, און אפשר גארנישט געהאט, א קשיא אויף א מעשה?! און געקומען זענען זיי פארנאכט [...] " [פעם לפני/שנים באו אלינו לעיירה זוג זקנים יהודי – למך ואשתו גנענדל, רק הקב"ה יודע מניין – ללא ילדים. אם היו להם ילדים ונישאו או, לא עליכם, נפטרו ואולי לא היו להם כלל ילדים – אלה שאלות בעלמא. ובאו לפנות ערב...] בפתיחה זו מרובה הבלתי ידוע על הידוע – מרומז בה על אירועים פלאיים המתפתחים בהמשך הסיפור ובאים לידי עיצוב אסתטי.[17] ראשית התהליך, כפי שהוא במקור, ביום שישי. הגיבורה מסיקה את התנור בעזרת תבן ומכניסה קדרות מים לתוכו כדי להטעות את השכנות. השכנות נכנסות לביתה כדי לבדוק מה יש בתנור ומסתבר, שהתנור מלא תבשילי שבת. ההתפתחות הסיפורית מתנהלת בקו אנכי כמו במקור – הכל מתקדם לקראת ההתגלות. י.ל. פרץ התייחס באופן שונה לתהליך ההתגלות בשתי גרסאותיו: בגרסה העברית מתאר המספר את גיבורו בנימה לגלגנית כאדם עלוב, שאינו דואג לפרנסת הבית רק שם יהבו על הקב"ה. פסיביות זו בולטת ברקע, שטושטשו בו הניגודים בין מציאות ודמיון. השאלה "כיצד מתגלין", הנשאלת בכותרת הסיפור, פותחת שלושה ערוצים, שבהם ניתנות תשובות שונות. במרכזו של כל ערוץ עומדת התגלות, וכל שלוש ההתגלויות הולכות ומשתלבות לזרם דינמי: הגיבורה גנענדל מתגלה במלוא תפארתה, אליהו הנביא מתגלה וגואל את גנענדל ואת ביילקה מחרפתן, אולם על שני סיפורים אלה מאפילה התגלותו של למך. היא מעוצבת באמצעות שני קווים מנוגדים:

(א) השתקפות חווית ההתגלות בתמונות של אור, שהושאלו מן המקורות, המאפיינות את הצדיק: "פתחה מעט קט את הדלת[...] והנה אור גדול"; "עיניו התחילו מזהירות באור כוכבים".

(ב) הפחתת החוויה בשתי דרכים: יחסו הלגלגני של המחבר אל הגיבור, שכינהו למך ואשר תיאר אותו כחסר אונים ופסיבי, שאינו דואג לפרנסת ביתו, מעמיד את חווית התגלותו בסימן שאלה; הקשר שיצר המחבר בין תמונות האור על גלגוליהן השונים לצחוקה של השכנה ביילקה.

שני מרכיבים אלה הכרוכים זה בזה חושפים את האירוניה שבתשובתו של המחבר על השאלה: "כיצד מתגלין". נמעני שתי הגרסאות של פרץ הבינו את משמעות השם למך וביתר עוצמה את כינויו למכ'ל, ולכן היה ברור, כי נתינת שם כזה לדמות, שהופיעה במקור התלמודי כעושה נפלאות, הפכה את מעשה הנס בגרסה העברית לתמונה גרוטסקית הרחוקה מאוד מהתגלות. אשר לדמות הגיבורה גנינדיל – בעברית אין כל משמעות לשם זה, ולכן גם לא היה אפשר שיווצר סביבה מטען תרבותי, שעשוי לייחס לה תכונות כלשהן. לפיכך, סביר שנקודת המבט

של קוראי גרסה זו הוסטה מדמותה החשובה של הגיבורה הראשית אל למך בעל השם הטעון ועקבו אחר התגלותו כתהליך מרכזי. המחבר, שכיוון את עיניהם של קוראיו ואת דעתם, הוביל אותם אל ההתגלות של למך דרך שלבים מקדימים המתארים אותו כ"עוטה אור כשלמה" (ע' עט) או כצדיק: "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה" (תהלים, צז: 11), בהבליטו את התהליך כמסע אירוני-ביקורתי. אחד המרכיבים המרכזיים בשתי הגרסאות הם הדיאלוגים המעצבים את הדרמטיות ביצירה. פרץ מעבה את הדיאלוג, יוצר רקע צלילי ומעמיד במרכזו את הגיבורה – היא שומעת את השכנות מלחששות ומבינה את המתרחש דרך רחשי הקולות, ואין צורך במילים: "שומעת היא את הלחש מעבר לכותל. שם, יודעת היא, מתייעצים עליה.
פעם בפעם מתפרץ צחוק כבוש ונחנק, וביילקה החיילת מהסה ומשתיקה: מחר! מחר יהיה האות הזה [...]" ביילקה מדברת בשפה עברית גבוהה, רהוטה ונמלצת, שאינה מתאימה לנשות שוק.
הגרסה ביידיש נכתבה בלשון עממית: הפתגמים והאמרות העממיים המתובלים בהומור ובאירוניה הופכים את היצירה לסיפור דינמי, שתמונותיו רודפות זו את זו.[18] הצחוק, שעושה השכנה ביילקה מלמך ומגנענדיל מתואר באופן פלסטי ומלא חיות: "האלט מען זיך ביי די זייטן" [אנשים אוחזים בצידיהם]. השפה העממית החיה מייצגת היטב את הדמויות המשוחחות, והשימוש במילים ציוריות ואונומטופיאיות יוצר תנועה ומשמיע רחש ברקע הממלאים את מקומן של המילים החסרות: "אונטערן וועגטל שושקעט מען און מען סודעט זיך; און א פארשטיקט געלעכטער הערט זיך, און די זעלנערקע האלט עפעס איין דעם עולם: "מארגן, זאגט זי אלץ-אין איינעם...".
בגרסה ביידיש נקט המחבר קו פואטי-אידיאי שונה מאשר בעברית: הוא מפנה את זרקוריו לגנענדיל, ששמה הולך לפניה – גנאד, חסד. המחבר מעניק לגיבורה שם טעון תכונות האופייניות לצדיק, ומביא לידי ביטוי את יחסו כלפיה באמצעות אותם קווים, שנקט בגרסה העברית, אולם בהיפוך:
(א) הוא מאפיין אותה בשמה – גנענדיל – חסודה (צדקת), ובהתנהגותה האצילית בבית ומחוצה לו.
(ב) הוא מתאר את חווית ההתגלות שלה דרך סגולותיה הרוחניות, המאפשרות לה לראות את האור העוטה את למכל ולחוש בהתערבותה של ההוויה האלוקית בחייה: "תנא: אף היא להביא מרדה נכנסה מפני שמלומדת בניסין" (מס' תענית, פרק ג', כה ע"ב). כך מתערב המחבר בתהליך התפתחותו של הסיפור ומסיט את תהליך ההתגלות מן הבעל אל אשתו. נראה, שפרץ מושפע מהברייתא התלמודית המדגישה את גדולתה של אשת ר' חנינא "מפני שמלומדת בניסין".
אמנם יש גם בגרסה ביידיש תהליך של גיבור המתגלה כצדיק, אולם מסתבר, שאין זו התגלות

אמיתית, כפי שכבר נאמר. על הקושיה "כיצד מתגלין", שמעמיד המחבר כבר בכותרת סיפורו, הוא עונה בהצגת שלושה תהליכים של התגלות, כשהמרכזי חושף את הגיבורה גנענדל כדמות ייחודית. תהליך מרכזי זה כבר מוכר מגרסת הבסיס, שבה נחשפה דמות הגיבורה כצדיקה בסוף הסיפור, בברייתא. פרץ קורא את שמה גנענדל, חסודה, וקושר לה הילה של מידות חסידיות. הפניית הזרקורים אל הגיבורה נובעת, כנראה, מהתפיסה העממית המעריכה את האישה היהודיה כגיבורה אמיתית העומדת בתנאי החיים הקשים, מביאה טרף לביתה ומקיימת את בני משפחתה למרות הדלות האכזרית. בעצם פרץ מתאר את גנענדיל כאישה גדולה ובעלת איברים ענקיים, אשר קולה הגס נשמע בכל השוק, ואין תיאור זה מתאים לאישה נעלה ואצילת נפש. תיאור זה משקף רק את צידה החיצוני של הדמות. בביתה היא מתוארת כדמות שונה לחלוטין: "קלאפט שטיל אן א טירל[...] זאגט זי אים[...] פארשעמט[...]" [מקישה בשקט על הדלת, אומרת מבוישת]. המילה "שטיל" [שקט] חוזרת כמה פעמים, אולי כדי לחזק אצל הקורא את ההתרשמות מהדמות הביתית. המחבר מאפיין את גנענדיל כ"פאסטומענט" שפירושו בסיס, יסוד: גם מילה זו שייכת לשדה הסמנטי של צדיק-חסיד – "צדיק יסוד עולם". השימוש במילים, שנלקחו מעולם האידיאות החסידי, מקל על המחבר את מלאכת עיצוב דמותה של גנענדיל כדמות ברורה ומובנת לקהל קוראיו היהודי.

הדינמיקה המניעה את יצירתו של פרץ, כפי שהניעה את גרסת הבסיס התלמודית, משתקפת מן החוץ פנימה ומתקדמת בתנועה סיבובית, מעין מבנה של מעגל שבלולי: מן הסביבה של גנענדל בעבודתה היומיומית בשוק המלווה בלכלוך ובגסות, הנראים לכאורה כמקום טבעי לה, אל הבית פנימה ואל ההיכרות עם גנענדל האחרת, האצילית והעדינה. ומן הבית פנימה אל מעמקי נפשה של הגיבורה ואל יכולתה להבין את הדברים שמאחורי המציאות הגסה שבה היא חיה. בגרסה זו ההתגלות היא של הגיבורה, והנס נעשה לה. אמנם למך "עוטה אור כשלמה", אך גנענדל היא זו שרואה את האור.

המוטיב המרכזי בסיפור התלמודי "על הנס שנעשה לאשת הרחב"ד" הוא "כיצד מתגלין", ומשמעותו – הצגת תהליך התגלותם של גיבורים לא מוכרים או של גיבורים מתחפשים במהלך הסיפור או בסופו. מוטיב זה הוא אחד היסודות החשובים באגדות חז"ל: המציאות המוחשית היא מעין תחפושת ואשליה המסתירות מאחוריהן את האמת, ועל האדם לחשוף אותה, עד כמה שהדבר מתאפשר לו כבן תמותה. זה גם רעיון מרכזי בפילוסופיה החסידית המתייחס לפנים ולחוץ בעולמו של האדם:[19] זו דרכו של היחיד להגיע לגילוי ההוויה האלוקית שבו, הווי אומר, לקשר אינטימי עם ההוויה הקיימת בו ובעולם סביבו, ועל האדם מוטלת החובה לחפשה ולגלותה. הדרך בה יכול אדם להגיע למטרה הנכספת והסופית היא מתוך התבוננות רוחנית אל תוך תוכו. זוהי חדירה מן המציאות אל הסוד הנעלם, אל האור הגנוז, שבאמצעותו יכול אדם להגיע להתעלות ולהתקדשות. זו האחדות האלוקית הקיימת בעולם

ובאדם, המחייה אותם וחובקת אותם.[20] שם המשחק הוא אפוא הגלוי והנסתר. תוכני הגרסאות מציגים אמת אחת, והאדם צריך לגלות את המסתתר מאחוריה. גם הדינמיקה הסיפורית מציגה חוץ ופנים – השכנה הרעה והגיבורה הצדיקה. השכנה נמצאת בחוץ ורוצה להיכנס לתוך בית שכנתה, ושכנתה הנמצאת בבית מסתגרת ובורחת פנימה – אל החדר. משמעות זו באה לידי ביטוי בתבנית הסיפור הקיימת בכל הגרסאות – העלילה מתקדמת, כפי שנאמר, בקו מעגלי שבלולי החותר כל הדרך לחשיפת האמת – היא מתחילה בסימן של התחפשות: הגיבורה מנסה להטעות את שכנותיה, כדי שלא ידעו על דלותה ועוניה, והשכנה מבקשת לחשוף את התחפושת. אמנם היא חושפת את האמת, אך זו האמת החיצונית של המציאות הגשמית ולא הפנימית המסתתרת מאחוריה. השכנה נוכחת בעת שנעשה הנס, אולם אין היא מבינה את משמעותו לגבי גנענדל, שכן בעקבות חשיפת הנס מתגלית צדיקותה של הגיבורה, המשקפת את דרגת ההתעלות הגבוהה שאליה הגיעה.

היסוד המשותף לגרסאות הסיפור הוא הגורם הפלאי-דמיוני, שפעולתו משתלבת בפעולתם של גורמים מציאותיים. כל מה שלא היה ולא נברא הוא המתחדש בעולמנו: הדמיוני הוא המשכו של המציאותי, ובכל נס קיים גרעין ארצי. החלום שאין בו גבול בין מציאות לדמיון הוא מקור האגדה אשר יונקת מהסתירה בין המתרחש "בחלום" ו"בהקיץ".[21]

זהו סיפור ללא זמן מוגדר או מקום מוגדר, ולמרות זאת הוא עוסק במציאות היום-יומית השגרתית, שאין בה דבר יוצא דופן. תהליך ההתגלות מוכיח, שאין המציאות כה פשוטה, שכן מאחוריה רוחשים כוחות, שבידם לפרוץ אל העולם הגלוי ולשנות בין רגע סדרי חיים. אם האירוע הפלאי שהתרחש אינו גורם לשינויים יסודיים, אלא משתלב בשיגרה היום יומית, הוא מתקבל כאילו נעשה בדרך הטבע. הנס נעשה למען הצדיק, ובאמצעותו נחשף הצדיק. הפלא משמש במקרא אות לנביא השליח, וחכמי התלמוד והמדרש הלכו בעקבות המקרא, אולם הרחיבו את ראייתם והעמיקו אותה. חז"ל מבליטים את העובדה, שעושה הנס הוא הקב"ה, וכי יש בנס ביטוי לכוחו ולגבורתו. לעומתם, פשוטי העם מעוניינים רק בתוצאה, במעשה הנס, מבלי לבחון מה מקורו. זו הסיבה, שיחסם של חז"ל לנס הוא אמביוולנטי, וזאת בגלל החשש, שפשוטי העם עלולים לייחס את מעשי הנס לצדיק, כאילו הצדיק הוא עושה הפלא ולא הקב"ה. לגביהם אין הנס ערך מוחלט בפני עצמו, אלא ערך המשתלב בעקרונות דתיים אחרים ומשועבד להם.[22]

אחד היסודות החשובים בסיפור התלמודי המקורי הוא הגורם המפתיע, הבלתי רגיל והחד-פעמי, החושף את הקשר בין ההוויה האלוקית לאדם אם בחיי היום יום השגרתיים ואם במקרה המיוחד. הברייתא המסיימת את הסיפור חשובה להבנת הדמות: "[...] מפני שמלומדת בניסין", וכן להבנת תהליך ההתגלות, שהרי היא מסבירה את מהות הקשר של הדמות אל הקב"ה.

ד. "מקובלים"

הרעיון המרכזי בקבלת האר"י על ניצוצות שנשבו בין הקליפות, מהווה המשך לתפיסות תיאולוגיות שנתגבשו בתורת החסידות, שעיקרן קידוש כל תחומי החיים, שכן גנוזים בהם ניצוצות כאלה. רעיון זה מונח ביסוד תורת החסידות בדבר העבודה בגשמיות, שמשמעותה שילוב עבודת הבורא ומעשי החולין של האדם לצורך קיומו – פרנסה, אכילה, שתייה וכו'. גישה זו הפכה לאחד המאפיינים של התנועה החסידית וכללה גם את תחום האמנות ובו הסיפור שקודש.[23] דורות רבים של חכמי ישראל פסלו את השימוש בנעימות של גויים לצורכי עבודת הבורא, אולם החסידות צידדה בשימוש בהן, בתנאי שעברו תיקון, הזדככו ונטהרו על-ידי הצדיק, ובכך השפיעו יסודות חיוביים על המרכיבים הרעים שבניגון, ובזכות התקדשותו והיטהרותו הפך הניגון אמצעי חשוב בעבודת הבורא. ר' נחמן ראה בניגון דרגה גבוהה בעבודת אלוקים: "[...] הניגון הוא התבררות הרוח, שמבררים רוח האדם מרוח הבהמה, בבחינת 'מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה' (קהלת ג'). כי זהו עיקר הניגון, ללקט ולברר הרוח הטובה, ועל כן על-ידי הניגון, ניצל מרוח הבהמיות" (ר' נחמן, 1981: 200) פרץ מושפע מתפיסה זו: "הקולות הם גוף הנגון, והגוף אינו חי בלי נשמה! ונשמת הנגון מה היא? נשמת הנגון הוא לב האדם – אהבתו, כעסו, חנו וחסדו, חמלתו ורחמיו... או געגועים וכליון הנפש, וצער וחרטה, ולהיפך – כל תאוה רעה, רחמנא ליצלן, – נקימה ונטירה; וכל מה שהאדם מרגיש..." (פרץ, תשי"ד: כח). אלא שלא כמו פרץ, הרואה בניגון את נשמת האדם המסתתר מאחורי השכבות הפיזיות הרבות שבגופו, הוסיף ר' נחמן ופיתח את רעיון הניגון בהדגישו, כי מטרתו אמנם להגיע אל היסוד הרוחני שבאדם, אולם אין זה אלא שלב לקראת התחנה הסופית – לקרב את האדם אל בוראו: "טוב לאדם להרגיל עצמו שיוכל להחיות את עצמו עם איזה ניגון. כי ניגון הוא דבר גדול וגבוה מאד מאד, ויש לו כח גדול לעורר ולמשוך את לב האדם אל השם יתברך" (ר' נחמן, 1981: 199). בסיפורו "מעשה בבן-מלך ובן-שפחה שנתחלפו" קושר ר' נחמן את הניגון אל תהליך תיקון המציאות ואל החזרת האחדות שנפגמה לקדמותה – ברגע שתהליך התיקון של המציאות נשלם, חוזרת ההרמוניה ומשתקפת בניגון נפלא: "אז התחילו כולם לנגן ניגון נפלא מאד, ועשו הפעולה הראויה להם" (ר' נחמן, 1981: 59). הניגון לפי ר' נחמן הוא אפוא אחד האמצעים להגיע אל הקב"ה: "כי ניגון הוא דבר גדול וגבוה מאד, ויש לו כח גדול לעורר ולמשוך את לב האדם אל השם יתברך" (שם, 199). הניגון האמיתי הוא זה שמתנגן בלב פנימה, מביא את האדם להתלהבות ומשמש גשר בינו לקונו. לכך זוכים יחידי סגולה בלבד.

פרץ מציג את המפגש בין התחום האישי והתחום שמעבר לאישי, שבו משתלבים האנושי והעל-אנושי בספירת המוסיקה והניגון. ב"משנת חסידים": "מגלה אני לכם – היה אומר ברוח קדשו – שכל העולם כולו אינו אלא זמר ורקוד לפני הקב"ה... כל העולם כולו זמר, והכל

משוררים, הכל מזמרים" (שם, נו). הוא חותר לנשמת העולם, לנעימה של העולם, לניגון שלו, לזמר הנותן חיות לעולם, שכן העולם תלוי בטוהר הניגון, בניגון שאין לו קול, בהוויה הרוחנית, המשוחררת מחומר, שכל כולה מוסיקה. פרץ מתייחס ל"נשמת הנגון" המתנשאת ומתעלה אל מעבר לחיי היום-יום של האדם, כשנקודת מוצא זו מתרכזת באדם ומסתיימת בו כמטרה סופית. ב"גלגולו של נגון" ממשיך ומגבש פרץ את רעיונותיו על הניגון: פנים רבות לניגון וקולות שונים לו: "הקולות הם גוף הנגון, והגוף אינו חי בלי נשמה. ונשמת הנגון מה היא? נשמת הנגון היא לב האדם – אהבתו, כעסו, חנו וחסדו חמלתו ורחמיו" (שם, כח). מוטיב זה נמשך כחוט השני בכל סיפורי פרץ. יודע פרץ שככל שתפחת הגשמיות, יגדל ערך הניגון, שכן המילים חוצצות, ואף קול ללא מילים מהווה מסך, והסף הגופני עובר את הניגון. בסיפור "מקובלים" מביא פרץ לידי ביטוי את רעיונותיו על הניגון באמצעות שני מקובלים הרואים את תכלית חייהם בהגעה לאותו רגע של נפילת המחיצות הפיזיות וגילוי האחדות האלוקית. התהום הפעורה בין המאמין לאמן ובין גישת ה"חסידות" ל"חסידיש" משתקף בעיקר בגרסה העברית של הסיפור. כפי שצוין, מיועדת הגרסה העברית לתלמידי חכמים משכילים, הבקיאים במקורות היהודיים וברזיה. עיסוקם של הרב ותלמידו בקבלה נמסר בגרסה זו, מצד המחבר, באירוניה ובזלזול: "אז נועצו הרבי ותלמידו: כדת מה לעשות לרעב המר והנמהר המציק. ויחקרו וידרשו ויחליטו: לעסוק בקבלה העיונית והמעשית. ויעשו כן, ויהיו להם הצומות למקור ברכה!" (שם, קסז). לפי פרץ, לימוד הקבלה שימש את הרב ואת תלמידו כאמצעי להתמודד ברעב ובעוני. פירוש הדבר, שהגורם ללימוד הקבלה לא נבע מתוך בחירה אלא הפך לקרדום לחפור בו. הערה זו מעליבה, פוגעת ביותר ומציגה את תלמידי החכמים-הגיבורים כדמויות נלעגות. שונה לגמרי ההסבר בגרסה ביידיש: "פון ווייניק עסן קומט ווייניק שלאפן, פון גאנצע נעכט נישט שלאפן און נישט עסן – א חשק צו קבלה!" (פרץ, 1986: 32) [אכילה מועטת גוררת אחריה שינה מועטת, ולילות שלמים ללא שינה וללא אוכל מעוררים חשק ללימוד קבלה.] בגרסה זו מסביר אפוא המחבר את לימוד הקבלה כתולדה טבעית של רעב וחוסר שינה, שעוררו במקובלים כמיהה להבנה מעמיקה יותר את העולם האי-רציונאלי, ואין בהסבר זה כל רמז או סימן ללגלוג.

סיפורם של הנכנסים לפרדס (חגיגה פ"ב, י"ד, ע"ב) שימש כנראה השראה לסיפור "מקובלים". המחבר רואה עצמו כאחד הנכנסים: "ופתאום [...] גן העדן פתוח [...] אני נכנס אל הגן ההוא בפעימת לב כמו שנכנס ל"פרדס" [...] הנה אני בחינת 'נכנס בשלום', אך האם אהיה גם 'יוצא בשלום'? (פרץ, תשכ"ב: קכד). גם שני גיבורי הסיפור נכנסים ל"פרדס" – הצעיר זוכה להגיע למדרגה גבוהה של רוחניות, הוא מתגבר על המכשול האנושי האחרון – מחיצת הגשמיות – כדי להגיע למהות האלוקית ומת בעודו בשיאה של החוויה. ההתעלות אל מעבר למחיצות הגשמיות היא תהליך מורכב המלווה באקסטזה מיסטית ובהשתחררות הנשמה מן הגוף. אין

דעתה של החסידות נוחה מאפשרות של התעוררות רוחנית המביאה ליציאת הנשמה, שכן היא רואה את השגת הדבקות – ההתאחדות עם ההוויה האלוקית – בגבולות הקיום האנושי.[24] כדי לתאר תהליך מופלא של חוויה רוחנית ייחודית זו משתמש המחבר במוטיב הניגון.

הנפשות אפופות מתיחות לקראת שמיעת הניגון הממשמש ובא, לקראת הגילוי הנורא. הם עומדים על סף סילוקה של המחיצה החוצצת בינם לבין הניגון הנחשף. ככל שגופם נחלש, הולך וגובר המתח, אולם כניסת הנער המביא אוכל למקובל הזקן מהווה תפנית, שבעקבותיה נפרדות דרכיהם: אמנם הזקן מכיר את כל הדרכים המובילות לחוויה העילאית, אך הוא אינו מסוגל ללכת בדרך זו, הוא איבד את ההתלהבות, את הרגש הפנימי, שהיה יכול להובילו או לקרבו למדרגה הגבוהה. עיניו כבויות, קולו נחלש, והוא משתקע בתוך הקערה, נהנה מן האוכל ומשלים עם מצבו, שכן הוא מבין כי: "אני לא אוכל גם להשיג את הנגון הקדוש הזה, באיזו בחינה הוא, באיזה שער? את הסגופים והצרופים אני יודע... הרב הפסיק ברחיצת ידים ובברכת 'שאו ידיכם' וישב אלי השולחן. אחרי ברכת המוציא הניף בידים רזות ורועדות את הקערה אל חטמו לשאוף אל קרבו את ריח המנחה" (פרץ, תש"יד: קסט). זו דמות טראגית, המבינה שלא תצליח להגיעה ליעדה.

שונה הדבר אצל המקובל הצעיר. הוא חיוור, עיניו לוהטות, ואינו אוכל: "אני לא אוכל היום – אמר בקול דממה דקה, וישפיל עיניו כמו מבושה." הוא חותר לביטולן של תשוקותיו הפיזיות, להשתחררות מתודעת ה"אני" שלו, וכך מכין עצמו לדרך.

פרץ חותר בסיפורו לנשמת העולם, אל הזמר הנותן חיות לעולם. העולם לגביו אינו תלוי בעצמים חיצוניים, אלא בהוויה רוחנית טהורה המתבטאת באמצעות הניגון, אשר מביאה לשחרורו של האדם מכבלי החומר. הפואטיקה המביאה לידי ביטוי אידיאה זו מתרחקת מאמצעים חיצוניים: מן הצורה החיצונית הוא חותר פנימה אל נשמת הדברים. המטרה הסופית של המחבר היא לשמוע את קולות העולם, המשוחרר מכבלי חומר, כקול משק של כנפי הנגינה.

הגיבור המרכזי ב"מקובלים" הוא הניגון הפנימי והמסתורי הנעלה מכל הגשמה, וכיוון שהמחבר קשוב למוסיקה ולתנועתה, אין הוא מעצב בסיפורו צורות פלסטיות: המקובלים שלו הם צללים חסרי תכונות אישיות. שמות התואר המאפיינים אותם נעים בין צבעי הלבן לאפלולי, בין שקיפות לאטימות אפלולית. תיאורי הצללים המופשטים, הלבנים-שחורים, מודגשים ומובלטים באמצעות תמונות מנוגדות, גשמיות וגסות, בעיקר בגרסה ביידיש: "דער ראש ישיבה שלעפט קוים נאך א פאר פויערישע שטיוול, דעם תלמיד אן זאקן פאלן די שוסטער-שיך אראפ פון די פיס" (פרץ, 1936: 32). [ראש הישיבה גורר בקושי זוג מגפים איכריות, לתלמיד חסר הגרביים נופלות נעלי הסנדלר מהרגליים] הגרסה בעברית מסתפקת בתיאור כללי: "שניהם עטויים בלויי-סחבות, חזיהם גלויים וחשופים" (פרץ, 1953: קסז).

בתיאור תהליך ההתגלות משתמש המחבר בחוש השמיעה כדי לטשטש את הנוכחות הגשמית ולהשתלב באווירה הרוחנית המובילה אל מאחורי הקלעים. תהליך ההפשטה מתפתח באופן הדרגתי ובא לידי ביטוי באמצעות שני סוגי ריתמוס המקיימים ביניהם מעין דיאלוג: קולות הניגון ההולכים ונעשים פחות ופחות גשמיים, וקולותיהן של הדמויות, ההולכים ונעשים יותר ויותר מופנמים:

(א) מן הניגון הגשמי והנחות המלווה במילים: "יש נגון הצריך למילין, זוהי מדרגה נמוכה מאוד", אל הניגון, שיש בו רק קול: "ויש נגון נעלה עליו, נגון עולה בלי מילין, נגון בפני עצמו... אבל הניגון הזה עוד לא טהור הוא מחלאת הגשמיות, כי הוא נצרך עוד לקול, לשפתים!", ומניגון זה אל הניגון המופשט והטהור, שהוא המטרה הסופית והנכספת: "אבל הנגון האמיתי, הרוחני הטהור (מבלי דעת החל הרב לשורר את דבריו בנעימות) הנגון האמיתי הוא בלי קול, בלי אומר ודברים, הוא נגון טמיר ונעלם, הנגון אשר ישורר הלב ואינו נשמע לאוזן, וזהו סוד 'כל עצמותי תאמרנה'!" (פרץ, תש"יד : קסח).

(ב) מקול הרעש הנשמע בפתיחת הדלת: "את הלקח הזה הפסיק הנער, אשר פתח את הדלת ברעש ובשאון", אל הקול העצוב של המקובל הזקן, שכבר יודע, כי "אני לא אוכל גם להשיג את הנגון הקדוש הזה, באיזו בחינה הוא, באיזה שער?" ומכאן לקולו המפוחד והרועד של המקובל הצעיר: "הנני במדרגה גבוהה מאד מאד... כי החל הנגון...", והתהליך מסתיים בקולו ההולך ודועך של התלמיד: "לא אדע, רבי! אך השירה היתה פתאום לנגון. לאט-לאט עבר הנגון ויהי לזמרה, [...] לא אני שרתי, אני אך שמעתי..." (שם, קסח-קע).

בשני סוגי הרתמוס קיימת הדרגתיות המובילה מן החוץ הפיזי אל הפנים הרוחני. גם סגנון הסיפור בא להדגיש את התהליך מן החוץ אל הפנים: המשפטים הקצרים והקטועים המסתיימים בשלוש נקודות, כמו באים לדלג על-פני גורמים חיצוניים מעכבים כדי להגיע לעיקר, לאידיאה.

כפי שנאמר, כיוונה של תנועה זו היא מן הגשמי אל הרוחני, מן החוץ אל הפנים, מן הגלוי אל הנסתר.

סיכום

פרץ משרטט בשני ספריו "חסידות" ו"חסידיש" שני קווים מקבילים: של המאמין ושל האמן. אף שקווים אלה לעולם אינם נפגשים, יש אפיונים דומים ביניהם, והבולט שבהם היא השאיפה לפרוץ אל מעבר לעולם הגשמי. ההבדל העיקרי בין השניים הוא עקרוני: נקודת המוצא של החסיד היא הדבקות בקב"ה, אשר באמצעותה הוא שואף להגיע אל המהות הרוחנית הצרופה המקרבת אותו אל הקב"ה. לעומת זאת, נקודת המוצא של האמן היא השאיפה להמריא על כנפי אמנותו אל מעבר לעולם המציאותי, הגשמי, כדי להבין את חידת האדם. המרכיבים

האמנותיים המרכזיים ביצירת פרץ נשאבו אמנם מיסודות חסידיים וקבליים, אולם המחבר רוקן אותם ממשמעותם המקורית ומילא אותם בתוכן המביא לידי ביטוי את כמיהתו למהות רוחנית. באמצעות שני המושגים "חסידות" ו"חסידיש" המהווים כותרות לשני ספריו אפשר לעקוב אחר התנודדתו של פרץ בין שני עולמות – עולמו של המשכיל והרציונליסט ועולמו של איש הרגש והשירה. השימוש בשפת היידיש והעברית לכתיבת שתי גרסאות לסיפורים חושפת את יחסו האמביוולנטי לעולם החסידים והחסידות – מחד גיסא הוא עומד נפעם נוכח עוצמת אמונתם ורגשותיהם הדתיים של החסידים, הבאים לידי ביטוי בהתלהבותם, בשמחתם ובדבקותם בקב"ה. מאידך גיסא הוא מתייחס בלגלוג לדמויות המקדישות את כל חייהן ללימוד תורה, וכל מאווייהן נתונים לעבודת ה', ואין ליבם נתון למחסור, שבני משפחתם שרויים בו. הוא אף אינו חושך את שבט ביקורתו מהצדיקים החיים ברווחה בחצרותיהם. סיפורי פרץ העוסקים בחסידות ובחסידים נעים בין שני קצוות: בין הגלוי לנסתר, בין תחפושת וחשיפתה, בין החוץ לפנים, בין הפיזי לרוחני.

ביבליוגרפיה

בן-גריון, ע' (תש"ל). **שבילי אגדה.** ירושלים, מוסד ביאליק.

גרינבוים, י' (1951). יצחק לייבוש פרץ, **אורלוגין,** עמ' 41-44.

דן, י' (1975). **הסיפור החסידי.** ירושלים, מאגנס.

יעקבסון, י' (1985). **תורתה של החסידות.** תל-אביב, משרד הביטחון.

נוי, ד' (תשכ"ו). **מבוא לספרות האגדה.** ירושלים, האוניברסיטה העברית.

ניגער, ש' (1952). חסידיש און חסידות, **י.ל. פרץ, בוענאס אייריעס.** יידישן קולטור קאנגרעס.

ניגער, ש' (1945). **די צוויי שפראביקייט פון אונדזער ליטעראטור.** מישיגן.

פנואלי, ש' (תשי"א). י.ל. פרץ, **גליונות, 25,** עמ' 255-258.

פרידלנד, י' (תש"ל). הערות למהותה של החוויה הדתית בסיפורי י"ל פרץ, בר אילן, **ספר השנה למדעי היהדות והרוח ז-ח,** עמ' 364-368.

פרידלנדר, י' (תשל"ד). כיצד מתגלין, **בין הוויה לחוויה – מסות על יצירתו העברית של פרץ.** תל-אביב, אוניברסיטת בר-אילן.

פרץ, י"ל. (תשכ"ב). **כל כתבי פרץ.** תל-אביב, דביר.

רבינוביץ, י' (1967). **הסיפורת העברית מחפשת גיבור.** רמת גן, אגודת הסופרים בישראל ליד מסדה.

שאנן, א' (1962). **הספרות העברית החדשה לזרמיה, כרך ב.** מרחביה, ספריית הפועלים.

שמערוק, ח' (1975). די אלטיידישע ליטעראטור, **פנקס פאר דער פארשונג פון דער יידישער ליטעראטור און פרעסע 3,** ניו-יארק, עמ' 130-218.

קרסני, א' (1991). **עלעמענטן אין ווערק פון י.ל. פרץ און באשעוויס זינגער.** עבודת מ.א. בר-אילן, רמת גן.

קלפהולץ, י"י (1968). **ל"ו צדיקים נסתרים.** תל-אביב, פאר הספר.

הערות

1. שאנן, א' (1962). **הספרות העברית החדשה לזרמיה, כרך ב'**, וכן רבינוביץ, י' (1967). **הסיפורת העברית מחפשת גיבור**. תל-אביב.
2. יעקבסון, י' (1985). **תורתה של החסידות**. תל-אביב.
3. ניגער, ש' (1952). חסידיש און חסידות, **י.ל. פרץ**, בוענאס איירעס, עמ' 274-281.
4. פנואלי, ש' (תשי"א). י.ל. פרץ, **גליונות, 25**, עמ' 255-258.
5. ראה הערה 2.
6. גרינבוים, י' (1951). יצחק לייבוש פרץ, **אורלוגין, 2**, עמ' 41-44.
7. פרץ, תשכ"ב: כ"ד.
8. ראה הערה 3.
9. ה"מעשה בוך" שהופיע לראשונה בדפוס ב-1602 הוא חלוץ של היצירה המשולבת, אשר בא לידי ביטוי (א) דרך שפת היידיש, היא לשון הדיבור החיה והעממית; (ב) דרך לשון הקודש, לשונם של תלמידי חכמים, שמקומה יכירנה בענייני רוח ודת.
10. ניגער, ש' (1945). די צוויי שפראכיקייט פון אונדזער ליטעראטור, מישיגן.
11. על כך מעיד המחבר בספרו: **כל כתבי פרץ**, פרק ז', תל-אביב, תשכ"ב, עמ' רפה.
12. שמערוק, ח' (1975). די אלטיידישע ליטעראטור, פנקס פאר דער פארשונג פון דער יידישער ליטעראטור, **פנקס פאר דער פארשונג פון דער יידישער ליטעראטור און פרעסע 3**, ניו-יארק, עמ' 130-218.
13. על נושא זה ראה: רבי חנינא בן דוסא – בין חוויה במחזור סיפורים ליחידה ספרותית עצמאית, **סיפור עוקב סיפור**, בר-אילן (בדפוס).
14. נוי, ד' (תשכ"ו). **מבוא לספרות האגדה**, ירושלים, עמ' 132.
15. פרץ הכיר כנראה גרסאות רבות של אגדה זו, והשפעתן ניכרת בסיפורו. ואין זה המקום להרחיב בנושא זה .
16. ראה פרידלנדר (תשל"ד). "כיצד מתגלין" **בין חוויה להוויה, מסות על יצירתו העברית של פרץ**. תל-אביב.
17. על הזיקה הקיימת בין תפיסתו של פרץ את מהות החוויה הדתית לבין מהות היצירה האמנותית, ראה: פרץ י"ל (תשכ"ב)., **כל כתבי, ט**, תל-אביב, עמ' קמ"א; פרידלנד יהודה (תש"ל). "הערות למהותה של החוויה הדתית בסיפורי י"ל פרץ", **ספר השנה למדעי היהדות והרוח, ז-ח**, בר אילן, עמ' 364-368; ניגער (תשי"ב, 1952) ש' חסידיש און חסידות, **י.ל. פרץ**, באענאס איירעס, עמ' 274-281; קרסני אריאלה (1991). עלעמענטן אין ווערק פון, **י.ל. פרץ און באשעוויס זינגער**, עבודת מ.א. בר-אילן, עמ' 22-15.
18. פרץ, י"ל, (תשכ"ב). כל כתבי פרץ, **"בעולם האותיות המחכימות"**, פרק ז', תל-אביב, עמ' רפה.
19. בסיפורת החסידית יש סיפורים רבים על דמויות פשוטות וגסות המחופשות לצדיקים נסתרים. ראה: קלפהולץ, י' (תשל"ז). **צדיקים נסתרים**. בני ברק.
20. מסורת זו באה להבליט את הדיספרופורציה בין פנים לחוץ: בין הפנימיות האמיתית לחיצוניות המתחפשת.
21. בן-גריון, ע' (תש"ל). **שבילי אגדה**, ירושלים, עמ' 23-73.
22. אורבך, א"א. (1969). **חז"ל – פרקי אמונות ודעות**, ירושלים, עמ' 87-91.
23. דן, י' (1975). **הסיפור החסידי**. ירושלים.
24. יעקובסון, י. (1985). **תורתה של החסידות**. תל-אביב.

משה סטופל, לאה אוקסמן

מספרים ראשוניים המופיעים במשימות ובבעיות מתמטיקה

מבוא

המספרים הראשוניים בשל היותם ייחודיים (בלתי פריקים) הם בעלי חשיבות רבה בפתרון משימות ובעיות מתמטיות שונות. המתעניין בנושא או המבקש להתמודד עם תרגילים שהמרכיב המרכזי בהם הוא המספר הראשוני, נאלץ לעיין או ללקט אותם ממקורות רבים, וזאת משום שבספרי המתמטיקה, אין פרק מיוחד, בעל היקף רחב, הדן בנושא על כל צדדיו. המאמר הנוכחי פותח בהגדרת המספרים הראשוניים וקביעתם בנוסחאות שונות המנפיקות מספרים ראשוניים: בפירוק מספר למכפלות של מספרים ראשוניים, במספרי **מֶרְסֶן**, במספרים "מושלמים" ובמספרים "ידידותיים"[1-6].

בהמשך מובא לקט מגוון ומרוכז של 18 משימות מתמטיות הקשורות למספרים הראשוניים. לכל משימה מובא פתרון מלא (חוץ מהמשימה האחרונה שיש בה משימות לפתרון עצמי), כולל ציטוט משפטים הקשורים למספרים ראשוניים, שבדרך כלל אינם מוכרים לתלמידים. כל המשימות מתאימות לתלמידים בחינוך העל-יסודי (בעיקר בחטיבה העליונה שלו), ובהן משימות המתאימות לתלמידים בבית הספר היסודי, המכירים את המושג **מספר ראשוני.**

המספרים הראשוניים וקביעתם

המספרים הראשוניים מהווים קבוצה ייחודית בקרב המספרים הטבעיים. בשל חשיבותם הם נחקרו רבות על-ידי המתמטיקאים הקדמונים ואף בימינו אנו, הם מעוררים עניין רב ומהווים מרכיב חשוב בדרך המכשולים לפתרון בעיות מתמטיות שונות.

כל מספר טבעי – פרט למספר 1 – מתחלק לפחות בשני מספרים טבעיים ללא שארית, דהיינו ב-1 ובעצמו. אותם המספרים, המתחלקים ללא שארית רק בשני המספרים הנ"ל נקראים המספרים הראשוניים. המספרים הראשוניים לפי סדר עולה הם: 2, 3, 5, 7, 11, 13 (המספר 1 אינו כלול בקבוצת המספרים הראשוניים). המספר 2 הוא המספר הראשוני היחיד שהוא זוגי, כי לשאר המספרים הזוגיים יש יותר מאשר שני מחלקים.

לקביעת המספרים הראשוניים נהוג להשתמש בנפה של **ארטוסטנס** (איש מדע ומתמטיקה

תארנים: *מספרים טבעיים; מספרים ראשוניים; מספרי מרסן; משפט פרמה.*

מיוון שחי במאה השלישית לפני הספירה). רושמים את כל המספרים הטבעיים העוקבים החל מ-2 ונניח עד ל-46 כפי שנראה באיור מס' 1.

②,③,4,⑤,6,⑦,8, 9, 10,⑪, 12,⑬, 14, 15, 16,⑰, 18,⑲, 20, 21,22,㉓, 24, 25, 26, 27, 28,㉙, 30,㉛, 32, 33, 34, 35, 36,㊲, 38, 39, 40,㊶, 42,㊸, 44, 45, 46, ...

איור מס' 1

מתחילים במספר 2 ומקיפים אותו בעיגול ומוחקים את כל המספרים שברשימה שהם כפולה שלו. לאחר מכן מקיפים בעיגול את המספר 3 ומוחקים את כל המספרים שבהמשך הרשימה שהם הכפולה שלו. מאחר שהמספר 4 כבר נמחק, מקיפים בעיגול את המספר 5 ומוחקים את כל הכפולות שלו (שטרם נמחקו). באותו אופן ממשיכים עם המספר 7 וכך הלאה מוחקים את כל המספרים הלא ראשוניים (מספרים פריקים).

המספרים שנותרו מוקפים בעיגול, הם המספרים הראשוניים, 2, 3, 5, 7, 11, 13, 17, 19, 23, 29, 31, 37, 41, 43, ...

בעזרת שיטה זו נקבעו המספרים הראשוניים עד ל-10 מיליון. בעידן שלנו, בעזרת תוכנת מחשב פשוטה ניתן לקבוע במהירות עצומה אם מספר הוא ראשוני (כדי לקבוע אם מספר אי-זוגי הוא ראשוני מספיק לבדוק את שארית חלוקתו במספרים אי-זוגיים עד לשורש המספר (למה?).)

במהלך התפתחות המתמטיקה, החל מזמנים קדמוניים, מתמטיקאים דגולים חיפשו נוסחאות אלגבריות ליצירת כל המספרים הראשוניים ולא הצליחו עד היום. בדורות השונים הם פתרו כמה בעיות חלקיות וגם ניסחו כמה טענות שעד היום לא הוכחו או נסתרו.

הוצגו נוסחאות אלגבריות אחדות ליצירה חלקית של מספרים ראשוניים[1], כגון:

פרמה, מתמטיקאי מפורסם, שחי במאה ה-17, הציג את הנוסחה $2^{2^n}+1$ כמאפשרת קבלת מספרים ראשוניים, עד אשר **אוילר**, בשנת 1732, הוכיח שהמספר $2^{2^5}+1$, איננו ראשוני.

מָרְסֶן, מתמטיקאי שחי במאה ה-17, פרסם שורה ארוכה של מספרים ראשוניים לפי התבנית של 2^n-1 והם מספרים הנקראים על שמו. התנאי ההכרחי לקבל מספר מרסן הוא ש-n עצמו יהיה ראשוני, אך תנאי זה אינו מספיק ויש לבדוק שאכן המספר שהתקבל ראשוני. למשל, עבור n=11, $2^{11}-1=2047$ שהוא כפולה של 23x89.

הוצעו נוסחאות אחרות לקבלת מספרים ראשוניים, כגון:

1. n^2-n+41, נוסחה הנותנת מספרים ראשוניים עבור כל n=1, 2.. ,40, אבל אם נציב n=41 נקבל מספר פריק ועל כן נוסחה זו אינה כללית.
2. $n^2-7n+1601$, נוסחה טובה לקבלת מספרים ראשוניים עבור המספרים n=1, 2, 3...,79, אך הצבה של n=80 נותנת מספר פריק.

גם בנוסחאות נוספות, חלקן ארוכות מאוד, אין עדיין ודאות שאכן הן מתאימות לכל המקרים

ושלא יסתננו דרכן מספרים פריקים.

בהקשר למספרים ראשוניים ראוי להביא את השערת **גולדבך** – כל מספר זוגי יכול להירשם כסכום של שני מספרים ראשוניים, כפי שמוצג בדוגמאות הבאות:

70=53+17, 68=67+1, 30=17+13

לעובדה הנ"ל לא הובאה עד כה הוכחה, אך גם לא הצליחו להפריך אותה, ועל כן היא בגדר השערה.

בהקשר להשערת גולדבך, ראוי לציין, שלמספר זוגי מסוים ניתן להביא יותר מהצגה אחת:

36=19+17, 36=23+13, 36=29+7, 36=31+5

כל מספר פריק ניתן לכתוב אותו כמכפלה של מספרים ראשוניים עם מעריכים טבעיים.

$N = a^{\ell} \cdot b^{m} \cdot c^{n}$ (פירוק המספר לגורמים אינו בהכרח לשלושה גורמים ראשוניים, ושלושת הגורמים הובאו כדוגמה בלבד).

(a ,b ,c – מספרים ראשוניים ו-n ,m, ℓ מספרים טבעיים).

כל מחלק של מספר N צורתו $a^{x} \cdot b^{y} \cdot c^{z}$ כאשר:

$$0 \le x \le \ell, \qquad 0 \le y \le m, \qquad 0 \le z \le n$$

מספר המחלקים של מספר פריק (כולל 1 והמספר עצמו) מתקבל על-ידי הנוסחה:

$$M = (\ell + 1) \cdot (m + 1) \cdot (n + 1)$$

נראה בהמשך שימוש לנוסחה זו.

משפט מרכזי הקשור למספרים הראשוניים הוא כדלקמן: לכל מספר טבעי, $n>1$, קיים פירוק יחיד ל"גורמים ראשוניים". המשמעות היא, אם למספר טבעי n ישנם שני פירוקים שונים לגורמים ראשוניים, הרי שהם שונים רק בסדר של אותם הגורמים (תכונת חילופיות הכפל).

פירוק מספר טבעי לגורמיו הראשוניים מאפשר למצוא את כל מחלקיו של המספר. כשידועים המחלקים ניתן לבדוק האם המספר הטבעי הוא מספר **"מושלם"** (במקור מספר 2 נקרא "משוכלל").

מספר "מושלם" הוא מספר השווה לסכום כל מחלקיו פרט לו עצמו.

דוגמאות למספרים מושלמים: 6 (כי סכום מחלקיו פרט לעצמו הוא 6=3+2+1), 28, 496, 8,128, 33,550,336. ראוי לציין, שלא נמצאו מספרים מושלמים אי-זוגיים.

בנוסף לכך, כשידועים המחלקים של זוג מספרים ניתן לקבוע אם קיימת ביניהם "ידידות". שני מספרים טבעיים, שכל אחד מהם שווה לסכום מחלקיו של רעהו, פרט למספר עצמו, נקראים **מספרים ידידותיים**.

המספרים 220 ו-284 הם ידידותיים לפי הפירוק שלהלן:

מחלקי 220 הם: 1, 2, 4, 5, 10, 11, 20, 22, 44, 55, 110, 220

ואכן, 1+2+4+5+10+11+22+44+55+110=284

מחלקי 284 הם: 1, 2, 4, 71, 142, 284

ואכן, 1+2+4+71+142=220

בהקשר למספרים הידידותיים קיים משפט של **דקרט**:

"כל שני מספרים: M ו-N שתבניותיהם הן: $M = 2^n \cdot a, \quad N = 2^n \cdot b \cdot c,$

בתנאי ש- $a = 9 \cdot 2^{2n-1} - 1, \qquad b = 3 \cdot 2^n - 1, \qquad c = 3 \cdot 2^{n-1} - 1$

שבהם n הוא מספר טבעי גדול מ-1, ו-a ,b ,c מספרים ראשוניים, M ו-N מספרים ידידותיים".

המספרים: 18,416 ו-17,296 גם הם מספרים ידידותיים.

כמשימה ניתן לתת את המספר 1210, ולבקש למצוא את בן זוגו ולאחר מכן לבדוק שאכן שני המספרים הם מספרים ידידותיים.

משימה 1 – מציאת סדרות חשבוניות של מספרים ראשוניים

כפי שהוסבר במבוא, בעזרת נפה המבוססת על סדרות חשבוניות שאיברן הראשון הוא מספר ראשוני והפרשן כגודל האיבר הראשון, מוחקים את המספרים שאינם ראשוניים.

לאחר שנקבעו המספרים הראשוניים יש למצוא סדרות חשבוניות המורכבות ממספרים ראשוניים בלבד.

להלן קבוצה של סדרות כאלה:

		d	n
1.	3, 5, 7	2	3
2.	3, 7, 11	4	3
3.	5, 11,17, 23, 29	6	5
4.	7, 13, 19,	6	3
5.	31, 37, 43	6	3
6.	41, 47, 53, 59	6	4
7.	61, 67, 73, 79	6	4
8.	3, 11, 19	8	3
9.	5, 17, 29, 41, 53	12	5
10.	7, 19, 31, 43	12	4
11.	5, 23, 41, 59	18	4
12.	3, 23, 43	20	3
13.	13, 43, 73, 103	30	4
14.	11, 101, 191, 281	90	4

כמובן שקיימות סדרות רבות נוספות. נתייחס לנקודות שונות המאפיינות את הסדרות שהובאו לעיל.

* אין שום סדרה חשבונית המתחילה במספר 2. הסיבה לכך, שבסדרה כזו האיבר הבא יהיה אי-זוגי ולכן האיבר השלישי יהיה זוגי (אי-זוגי+אי-זוגי), דבר בלתי אפשרי, מפני שהמספר 2 הוא המספר הראשוני היחיד שהוא זוגי.
* מבין הסדרות שהוצגו רק סדרה מס' 1 היא סדרה של מספרים ראשוניים עוקבים, אך קיימות סדרות נוספות

מסוג זה, כגון:

47 ,53 ,59 151 ,157 ,163

* הפרשי הסדרות הם תמיד מספר זוגי, וזאת בתנאי שכל המספרים הראשוניים (פרט למספר 2) מספרים אי-זוגיים (זוגי= אי-זוגי+אי-זוגי).
* קיימות סדרות חשבוניות שונות בעלות אותו הפרש (למשל סדרות 7-3 שהוצגו).
* בכל הסדרות שהובאו המספר המרבי של איברים הוא 5. האם קיימות סדרות ארוכות יותר? כן, למשל, הסדרה 311, 251, 191, 134, 71, 11 שהפרשה 60 ויש בה 6 איברים.
* האם קבוצה של מספרים ראשוניים יכולה להיות סדרה הנדסית?

כדי לקבל סדרה הנדסית דרושה שלישייה של מספרים ראשוניים n_3, n_2, n_1 המקיימים את הקשר $n_2^2 = n_1 \cdot n_3$. מאחר ש-n_1 n_2 ו-n_3 הם שלישייה של מספרים זרים זה לזה (כל אחד מהם מתחלק רק ב-1 ובעצמו), השוויון הנ"ל בלתי אפשרי ולא ניתן למצוא שלישייה של מספרים ראשוניים שיהוו סדרה הנדסית.

המשימה הנ"ל יכולה לשמש להטמעת המושג סדרה חשבונית תוך הכרת המספרים הראשוניים.

משימה 2 – חלוקה לזוגות שסכומם מספר ראשוני

יש לחלק את עשרת המספרים 1, 2, 3, ... 9, 10 לחמישה זוגות של מספרים כך שהסכום של כל זוג יהיה ראשוני:

א. סכום ראשוני אחיד לכל הזוגות.

ב. סכום ראשוני לא אחיד לכל הזוגות.

ג. סכום ראשוני שונה לכל זוג.

א. הזוגות הם: (6, 5), (7, 4), (8, 3), (9, 2), (10, 1) והסכום האחיד הוא 11.

ב. קיימות מספר אפשרויות שעונות לדרישה:

1	2	3
1+6=7	1+2=3	1+2=3
2+9=11	3+10=13	3+4=7
3+4=7	4+7=11	5+6=11
5+8=13	5+6=11	7+10=17
7+10=17	8+9=17	8+9=17
פעמיים הסכום 7	פעמיים הסכום 11	פעמיים הסכום 17

4	5	6
1+4=5	2+5=7	1+4=5
2+3=5	3+4=7	2+9=11
5+6=11	1+6=7	6+7=13
7+10=17	7+10=17	5+8=13
8+9=17	8+9=17	3+10=13
פעמיים הסכום 5 ופעמיים הסכום 17	שלוש פעמים הסכום 7 ופעמיים הסכום 17	שלוש פעמים הסכום 13

1	2
2+3=5	1+4=5
1+6=7	2+5=7
4+7=11	3+8=11
5+8=13	6+7=13
9+10=19	9+10=19

משימה 3 –

א. מציאת חוקיות סדרת המספרים: ...,18, 14, 12, 8, 6, 4, 3

יש למצוא את חוקיות הסדרה וכמה מספרים בהמשכה. שימוש בשיטות מקובלות, כגון בניית סדרת ההפרשים או חלוקת הסדרה לשתי סדרות מספרים: אלו שבמקומות האי-זוגיים ואלו שבמקומות הזוגיים, אינה מגלה את חוקיות הסדרה.

כדי למצוא את המשך הסדרה יש לתת רמז שמדובר בסדרה המבוססת על מספרים ראשוניים אף-על-פי שהמספר הראשוני היחיד שבה הוא 3.

עם קבלת הרמז מוצאים שהסדרה מתקבלת על-ידי הוספת 1 לכל מספר ראשוני, דהיינו,

$(18)=1+17,\ (14)=1+13,\ (12)=1+11,\ (8)=1+7,\ (6)=1+5,\ (4)=1+3,\ (3)=1+2,$

באותו אופן מקבלים שהמספרים הבאים בסדרה הם:

$(32)=1+31,\ (30)=1+29,\ (24)=1+23,\ (20)=1+19$

ב. להמשיך את סדרת המספרים: ...5, 10, 8, 4, 2, 7, 5, 3, 2,

יש למצוא את חוקיות הסדרה וכמה מספרים בהמשכה.

גם כאן, יש להדגיש שמדובר בסדרה המבוססת על מספרים ראשוניים.

תחילת הסדרה היא אכן מספרים ראשוניים, אך החל מהמספר הראשון הראשוני הדו-ספרתי כל איבר הוא סכום הספרות של המספר הראשוני, דהיינו,

$11 \Rightarrow 1+1 \neq (2),\ 13 \Rightarrow 1+3 \neq (4),\ 17 \Rightarrow 1+7 \neq (8),\ 19 \Rightarrow 1+9 = (10),\ 23 \Rightarrow 2+3 \neq (5),\ 29 \Rightarrow 2+9 = (11)$.

משימה 4 – חזרה למספר המקורי

המשימה מתאימה להפעלת תלמידי הכיתה.

מטילים על אחד מתלמידי הכיתה לבחור מספר תלת-ספרתי ומבקשים ממנו להפוך אותו למספר שש-ספרתי על-ידי רישום נוסף של המספר שבחר, למשל, 459,459, 387,387

כעת מבקש המורה לחלק את המספר השש-ספרתי ל"מספר מזל", כפי שמקובל בפי העם.

מתחיל ויכוח בכיתה מהו "מספר המזל"? יש האומרים 5 (חמשה) אחרים אומרים 7 (שבעת ימי השבוע, שבע שבתות – ספירת העומר, שבע שנים – ספירת השנים ליובל, שבעת ימי הפסח, שבעת המינים שנתברכה בהם ארץ-ישראל) ויש האומרים 13 (שלוש-עשרה מידות, שלושה-עשר עיקריים). לפעמים מציעים התלמידים גם מספרים אחרים.

המורה אומר לאחד התלמידים לחלק את המספר ב-7, ולתלמיד אחר לחלק את התוצאה שהתקבלה ב-13.

אחר-כך שואל המורה את התלמיד את השאלה:

אם אחד מכם ילך <u>רגלית</u> הביתה באיזה "מספר אוטובוס" הוא יסע? יימצא בוודאי תלמיד בכיתה שיבין שהמורה מתכוון למספר 11 (שתי-רגליים). אחר-כך מבקש המורה מהתלמיד, שחילק את המספר השש-ספרתי ל-7 ול-13, לחלק את התוצאה שהתקבלה ב-11. המורה בחיוך ובסיפוק שואל את התלמיד "האם קיבלת את המספר התלת-ספרתי המקורי שבחר חברך?", התשובה: אכן כן.

לאחר-מכן, המורה מבקש לחזור על התהליך תוך בחירה אקראית של מספר אחר. לאחר ביצוע פעולות החילוק ב-7, 11, ו-13 חוזרים למספר המקורי.

מה הקשר בין בחירת המספר התלת-ספרתי לבין פעולות החילוק ב"מספרי מזל" וב"מספר האוטובוס" והחזרה למספר המקורי?

ההסבר מפתיע בפשטותו. כשלוקחים את המספר התלת-ספרתי והופכים אותו לשש-ספרתי, למעשה מכפילים את המספר הנבחר ב-1001, לדוגמה:

$$\begin{array}{rrrr} 1000 & \times & 723 & = 723{,}000 \\ + & & & \\ 1 & \times & 723 & = 723 \\ \hline 1001 & \times & 723 & = 723{,}723 \end{array}$$

המספר 1001 הוא כפולה של שלושה מספרים ראשוניים $7\times11\times13$. לכן חלוקה של המספר השש-ספרתי בשלושת המספרים הללו נותנת את המספר המקורי.

משימה 5 – למצוא את הפתרונות הטבעיים של משוואה

נתונה המשוואה הזאת: $mn-7=18(m+n)$

יש למצוא את זוגות המספרים הטבעיים המקיימים משוואה זו.

דרך הפתרון:

נחלץ מהמשוואה את m.

$$m=\frac{18n+7}{n-18}=\frac{18(n-18)+331}{n-18}=18+\frac{331}{n-18}$$

היות ו-m הוא מספר שלם, הדבר מחייב שגם השבר $\frac{331}{n-18}$ יהיה מספר שלם.

המספר 331 הוא מספר ראשוני ועל כן הוא מתחלק ב-1 ובעצמו, כלומר,

$$n-18=1\Rightarrow (n,m)=(19,349)$$

או $$n-18=331\Rightarrow (n,m)=(349,19)$$

אם נתונה המשוואה: $mn-36=18(m+n)$

הרי שעם חילוץ m היה מתקבל הקשר הזה:

$$m=18+\frac{360}{n-18}$$

המספר 360 פריק ומספר מחלקיו 24, והיינו מקבלים מספר גדול של זוגות שונים של פתרונות אפשריים למשוואה.

משימה 6 – למצוא מספר מסוים

א. יש למצוא מספר שמתחלק ב-2 וב-9 ויש לו בדיוק 14 מחלקים (כולל 1 והמספר עצמו).

דרך הפתרון:

כפי שהוסבר בהקדמה של המאמר, ניתן לרשום את המספר המבוקש בצורה $N=2^{n_1}\cdot 3^{n_2}\cdot c^{n_3}$

לפי הנתון, אם המספר מתחלק ב-2 וב-9, הרי ש-$n_1\geq 1$ ו-$n_2\geq 2$ וכך גם $n_3\geq 0$

לפי הנתון, אם מספר המחלקים הוא 14, אזי, $(n_1+1)\cdot(n_2+1)\cdot(n_3+1)=14$

כשהערך המספרי של כל אחד מהסוגריים הוא מספר טבעי שווה או גדול מ-2.

היות והמחלקים של 14 הם: 1, 2, 7, 14, הרי שהמכפלה היחידה האפשרית היא $1\times 7\times 2$, כלומר, הצורה היחידה האפשרית למספר היא $N=2^{n_1}\cdot 3^{n_2}$ מאחר ש-$n_2\geq 2$ $(n_2+1\geq 3)$ לכן $n_1=1$ ו-$n_2=6$ והמספר המבוקש הוא $N=2^1\cdot 3^6=1456$

ב. באותם הנתונים ניתן למצוא מספר שיש לו בדיוק 15 מחלקים.

גם כאן בהתאם לנתונים:

$n_1 \geq 1 \ , n_2 \geq 2 \ , n_3 \geq 0$

והפעם $(n_1+1)\cdot(n_2+1)\cdot(n_3+1)=15$

המכפלות האפשריות הן: $1\times15\times1,\ 3\times5\times1,\ 5\times3\times1$

באותה דרך של ניתוח מוצאים שקיימות שתי אפשרויות:

$n_1=2 \ , n_2=4 \Rightarrow N=2^2\cdot3^4=324$

$n_1=4 \ , n_2=2 \Rightarrow N=2^4\cdot3^2=144$

ג. באותם הנתונים ניתן למצוא מספר שיש לו 17 מחלקים.

הפעם $(n_1+1)\cdot(n_2+1)\cdot(n_3+1)=17$

17 הוא מספר ראשוני והמכפלה היחידה האפשרית היא 17×1. מאחר שכל אחד מהגורמים חייב להיות שווה או גדול מ-2, הרי שבנתון הנ"ל לא קיים מספר כזה.

משימה 7 – זוגות של מספרים ראשוניים'

יש למצוא זוגות של מספרים ראשוניים שסכומם הוא מספר תלת-ספרתי אי-זוגי, בעל שלוש ספרות זהות.

דרך הפתרון

כדי שהסכום יהיה אי-זוגי, הדבר מחייב שמספר אחד יהיה זוגי והשני אי-זוגי. המספר הראשוני היחיד שהוא זוגי הוא 2, ויש למצוא כבן-זוג מספר אי-זוגי ראשוני.

המספרים הבאים בחשבון הם:

111=2+109, 109 מתאים כי הוא מספר ראשוני.

333=2+331, 331 מתאים כי הוא מספר ראשוני.

555=2+553, 553 לא מתאים כי הוא פריק.

כך ממשיכים הלאה עד,

999=2+997, ו-997 מתאים כי הוא מספר ראשוני.

התשובה הסופית היא הזוגות:

(109, 2), (331, 2), (997, 2)

משימה 8 – שישייה של מספרים ראשוניים עוקבים

יש למצוא שישייה של מספרים ראשוניים עוקבים שסכומם הוא מספר ראשוני.

דרך הפתרון

אם כל ששת המספרים הראשוניים העוקבים יהיו כולם אי-זוגיים, הרי שסכומם יהיה זוגי, בניגוד לנתוני המשימה, לכן אחד מהם חייב להיות המספר 2. חמשת המספרים העוקבים שלו הם: 3, 5, 7, 11, 13, שיחד אתו נותנים סכום של 31 שהוא מספר ראשוני.

משימה 9 – שארית של חילוק מספר ראשוני

יש להוכיח, אם מחלקים מספר ראשוני ב-30, אזי השארית גם היא מספר ראשוני או 1.

דרך הפתרון:

נסמן את המספר הראשוני ב-p ונבטא אותו בצורה $p=30a+b$ כאשר a ו-b מספרים שלמים ו-$b<30$ נוכיח בדרך השלילה.

אם b הוא מספר פריק, הרי הוא חייב להתחלק באחד המספרים הראשוניים הקטנים או שווים ל-5 (כפי שנזכר לעיל, לקביעת מספר ראשוני נעשית הבדיקה על-ידי חלוקת המספר במספרים ראשוניים הקטנים משורש המספר, בהקשר זה $5 < \sqrt{30}$). זאת אומרת, ש-b מתחלק ב-2 או ב-3 או ב-5. אך המספרים 2, 3 ו-5 הם המחלקים של 30 וזו סתירה לנתון ש-p מספר ראשוני.

המסקנה, b הוא לא מספר פריק, כלומר, הוא מספר ראשוני או 1. מ.ש.ל.

משימה 10 – למצוא את כל המספרים הטבעיים שיוצרים מספרים ראשוניים

יש למצוא את כל המספרים הטבעיים שיוצרים מספרים ראשוניים על-ידי הצבתם בנוסחה

$$P(n) = \frac{n(n+1)}{2} - 1$$

דרך הפתרון:

נציב תחילה כמה מספרים טבעיים:

לא ראשוני	p(1)=0	n=1
ראשוני	p(2)=2	n=2
ראשוני	p(3)=5	n=3
פריק	p(4)=9	n=4
פריק	p(5)=14	n=5

האם נקבל החל מ-n=4 מספרים פריקים?

נשנה את הנוסחה לצורה הזאת:

$$p(n)=\frac{n(n+1)}{2}-1=\frac{(n-1)(n+2)}{2}$$

ההפרש שבין שני גורמי המכפלה שבמונה הוא 3, כלומר, אחד מהם הוא זוגי והשני אי-זוגי.
החל מ- $n \geq 4$ גורמי המכפלה שבמונה הם:

..., 6×9, 5×8, 4×7, 3×6

בכל אחד מגורמי המכפלה ישנו מספר פריק שלאחר צמצומו ב-2 והכפלתו בגורם השני (האי-זוגי) מקבלים מספר p(n) פריק.

משימה 11 – צלעותיו של משולש ישר זווית

יש להוכיח שכל מספר ראשוני הנגזר מהצורה 4n+1 הוא אורכו של היתר במשולש ישר זווית ואורכי ניצביו הם מספרים טבעיים.

דרך הפתרון:

לפי המשפט של **פרמה**: "כל מספר ראשוני הנגזר מהצורה $p=4n+1$, ניתן לפרק אותו לסכום הריבועים של שני מספרים טבעיים (ופירוק זה הוא יחידי)". נרשום: $p=a^2+b^2$ כאשר p מספר ראשוני ו-a, b מספרים טבעיים.

נניח ש-a>b.

על-ידי חישוב אלגברי נקבל:

* $p^2=(a^2+b^2)^2=a^4+2a^2b^2+b^4=(a^2-b^2)^2+(2ab)^2$

היות ו-$p=a^2+b^2$, אזי $p>a^2-b^2$ וגם $p>2ab$

$((a-b)^2>0 \Rightarrow a^2+b^2>2ab \Rightarrow p>2ab)$

המשמעות היא, שהמשוואה (*) היא מימוש משפט פיתגורס למשולש ישר זווית שבו p הוא היתר ו-a^2-b^2 ו-2ab הם ניצביו.

נציג מספר דוגמאות:

n	p	a	b	p^2	$(a^2-b^2)^2$	$(2ab)^2$
1	5	2	1	25	9	16
3	13	3	2	169	25	144
4	17	4	1	289	225	64
7	29	5	2	841	441	400

משימה 12 – "כמעט" משפט פיתגורס

למצוא שלישיות של מספרים ראשוניים: p ,q ,r הנותנים את המשוואה $p^2+1=q^2+r^2$.

דרך הפתרון:

ללא תוספת של המספר 1 באגף השמאלי היה מדובר במציאת שלישייה פיתגורית.

אין למשימה פתרון מתמטי כללי, כדי למצוא את השלישיות יש לבצע ניסוי של הצבה ובדיקה.

כדי להקל על מציאת השלישיות ניתן להשתמש בקשר האלגברי הבא:

$$(5x+13)^2+1=(3x+7)^2+(4x+11)^2$$

אם: $r(x)=4x+11$,$q(x)=3x+7$,$p(x)=5x+13$ הם שלישייה של מספרים ראשוניים עבור x מסוים, הרי שהשלישייה מהווה פתרון המשוואה.

להלן טבלה של מספר r, q, p לאחר הצבת ערכים ל-x (הובאו רק ערכי x הנותנים שלישייה של מספרים ראשוניים).

x	p	q	r
0	13	7	11
2	23	13	19
8	53	31	43
12	73	43	59
18	103	61	83

מזה יוצא, שניתן לקבל אינסוף שלישיות. עם זאת ישנן בוודאי משפחות אחרות של פונקציות של x: p(x), q(x), r(x) שנותנות שלישיות אחרות, כגון השלישיות: (29, 11, 31), (13, 11, 17).

משימה 13 – מציאת מספר ראשוני מסוים על סמך משפט פרמה

למצוא מספר ראשוני p שעבורו הביטוי 2^P+1 מתחלק ב-p.

דרך הפתרון:

לפי משפט **פרמה** הקטן, עבור p מספר ראשוני, הביטוי 2^P-2 מתחלק ב-p.

לפי המשימה דורשים שהביטוי יתחלק ב-p.

נרשום זאת כך: $2^P+1=2^P-2+3$

החלק הראשון של הביטוי, 2^P-2 מתחלק ב-p ראשוני, לפי משפט פרמה, וכדי שהחלק השני (המספר 3) יתחלק ב-p, הדבר מחייב p=3, וזהו מספר ראשוני שעונה לנתוני המשימה.

משימה 14 – מחלקים ראשוניים לזוגות מספרים

יש להוכיח שקיימים אינסוף זוגות של מספרים m ו-n כך ש-

א. ל-m ול-n יש אותם המחלקים הראשוניים.

ב. גם ל-m+1 ול-n+1 יש אותם המחלקים הראשוניים.

הפתרון:

א. עבור k טבעי, $k>1$ לזוגות $m=2^k-2$ ול-$n=2^k(2^k-2)$ יש אותם המחלקים הראשוניים.
ההסבר: ל-m יש מספר מסוים של מחלקים ראשוניים ובהם המחלק 2 ($2^k-2=2(2^{k-1}-1)$).
למספר n יש אותם המחלקים הראשוניים שיש ל-2^k-2 וכן את המחלק 2 (שהופיע במספר), הכלול בגורם 2^k.

ב. בהתאמה $m+1=2^k-1$ וכן ל-n+1 יש הצורה הזאת:

$$n+1=2^k(2^k-2)+1=(2^k)^2-2\cdot 2^k+1=(2^k-1)^2$$

כלומר, אותם המחלקים שיש ל-m+1.
עבור כל ערך של k נקבל זוגות של m, n, דהיינו, אינסוף זוגות.

משימה 15 – גודלו ומיקומו של האיבר בקבוצת המספרים הראשוניים

נסמן ב-p_n את גודלו ומיקומו של איבר בקבוצת המספרים הראשוניים. יש להוכיח שעבור

$$p_n > 3n,\ n \geq 12$$

דרך הפתרון:

נסדר את המספרים הטבעיים בקבוצות בעלות 3 מספרים בכל קבוצה:

..., (39, 38, 37), (36, 35, 34), ..., (9, 8, 7), (6, 5, 4), (3, 2, 1)
(קבוצה 12)

ב-12 הקבוצות הראשונות ישנם 11 מספרים ראשוניים: 2, 3, 5, 7, 11, 13, 17, 23, 29, 31
בכל אחת מהקבוצות הבאות יכול להיות לכל היותר מספר ראשוני אחד (המספר האחרון בכל קבוצה מתחלק ב-3, ובין שני המספרים האחרים יש אחד שהוא זוגי).
לכן, אם $n \geq 12$, אז המספר p_n נמצא בקבוצה ה-n+1 או בקבוצה יותר רחוקה, וזה אומר ש-$p_n>3n$, מ.ש.ל.

משימה 16 – סדרה של מספרים ראשוניים

יש למצוא מספרים טבעיים n שעבורם כל אחד מבין המספרים n+1, n+3, n+7, n+9, n+13, n+15 יהיה מספר ראשוני.

דרך הפתרון:

קיים רק מספר אחד כזה והוא n=4. ההסבר כדלקמן:

עבור n=1 מקבלים n+3=4 מספר פריק. עבור n=2 מקבלים n+7=9 מספר פריק. עבור n=3 המספר n+1=4 הוא מספר פריק.

עבור n>4 כל המספרים המבוקשים גדולים מ-5 ולפחות אחד מהם מתחלק ב-5, וזאת משום שבחילוק המספרים 1, 3, 7, 9, 13, 15 ב-5 מקבלים את השאריות: 1, 2, 3, 4, 5, 0, כלומר, את כל השאריות האפשריות בחילוק מספר כלשהו ב-5. מכאן נובע שגם המספרים:

n+15, n+13, n+9, n+7, n+3, n+1

אם נחלק אותם ב-5, אזי יתקבלו כל השאריות האפשריות, ולפחות אחד מהם יתחלק ב-5. המספרים האלו גדולים מ-5 (מכיוון ש-n>4) ולכן המספר המתחלק ב-5, הוא פריק.

עבור n=4 מקבלים את המספרים הראשוניים: 5, 7, 11, 13, 17, 19, מ.ש.ל.

משימה 17 – הצורה של מספר ראשוני

א. להוכיח שכל מספר ראשוני הגדול מ-3 הוא נגזר מהצורה $6n \pm 1$. האם המשפט ההפוך נכון?

דרך הפתרון:

כשמחלקים ב-6 מספר ראשוני p הגדול מ-3 מקבלים שארית של 1 או 5. ההסבר לכך הוא כדלקמן: כשמחלקים מספר כלשהו ב-6 מתקבלות השאריות האלה בלבד: 0, 1, 2, 3, 4, 5, ולכן ניתן לבטא את השאריות על-ידי רישום המספר באחת מהצורות הבאות:

6n, 6n+1, 6n+2, 6n+3, 6n+4, 6n+5

המספר 6n – פריק, כי הוא מתחלק ב-6.

המספר 6n+2 – פריק, כי הוא מתחלק ב-2.

המספר 6n+3 – פריק, כי הוא מתחלק ב-3.

המספר 6n+4 – פריק, כי הוא מתחלק ב-2.

זאת אומרת, שהמספרים האפשריים בלבד הם: p=6n+1 כאשר השארית 1 או

p=6n+5=6(n+1)-1=6N-1 כאשר השארית 5.

המשפט ההפוך אינו נכון. לא כל מספר הנגזר מהצורה $6n \pm 1$ הוא מספר ראשוני ולהלן שתי דוגמאות:

$25 = 6 \cdot 4 + 1$ ו- $77 = 6 \cdot 13 - 1$

הערה: כל מספר טבעי הגדול מ-1 אפשר לרשום אותו באחת מהצורות הבאות: $3n$, $3n \pm 1$.

ב. יש למצוא את המספרים הטבעיים p, שעבורם p, p+10 ו-p+14 הם מספרים ראשוניים.

דרך הפתרון:

כאשר p מספר ראשוני, גדול מ-3, ניתן לרשום אותו בצורה $p=3n\pm1$. נתבונן בשתי האפשרויות:

א. כאשר $p=3n+1$, אזי $p+14=3n+1+14=3n+15$, מספר המתחלק ב-3 ועל-כן אינו ראשוני.

ב. כאשר $p=3n-1$, אזי $p+10=3n-1+10=3n+9$, מספר המתחלק ב-3 ואינו ראשוני.

נותרו רק האפשרויות $p=2$ ו-$p=3$. כאשר $p=2$ המספרים $p+10$ ו-$p+14$ זוגיים ולא מתאימים לדרישה.

כאשר $p=3$, אזי $p+10=13$ ו-$p+1=17$, שני מספרים ראשוניים.

על-כן התשובה היחידה היא $p=3$.

ג. יש למצוא את המספרים הראשוניים p, שעבורם גם המספר $8p^2+1$ הוא ראשוני.

דרך הפתרון:

בדומה למשימה הקודמת כפי שהוכחנו עבור $p>3$ צורת המספר הראשוני הוא $p=3n\pm1$, אזי

$$8p^2+1=8(3n\pm1)^2+1=8(9n^2\pm6n+1)+1=72n^2\pm48n+9=3(24n^2\pm16n+3)$$

מספר המתחלק ב-3 ועל-כן אינו ראשוני.

כאשר $p=2$ מקבלים $8p^2+1=33$ – מספר שאינו ראשוני.

כאשר $p=3$ מקבלים $8p^2+1=73$ – מספר ראשוני.

כלומר התשובה היחידה היא $p=3$.

ד. יש למצוא את המספר הראשוני p שעבורו גם p^2+2 וגם p^3+2 יהיו ראשוניים.

דרך הפתרון:

אם $p>3$, אזי צורתו של p היא $3n\pm1$. עבור $p=3n+1$ מקבלים $p^2+2=9n^2+6n+3$ – מספר פריק.

עבור $p=3n-1$ מקבלים $p^2+2=9n^2-6n+3$ – מספר פריק.

נותר לבדוק את האפשרויות $p=2$ או $p=3$.

עבור $p=2$ מקבלים $p^2+2=4$, $p^3+2=10$ – מספרים פריקים.

עבור $p=3$ מקבלים $p^2+2=11$, $p^3+2=29$, כלומר, התשובה היחידה היא $p=3$.

ה. יש למצוא את כל המספרים הראשוניים הנגזרים מהצורה T_n+1, כאשר n הוא מספר טבעי

ו-$T_n=\frac{n(n+1)(n+2)}{6}$

דרך הפתרון:

על-ידי שימוש באלגברה מקבלים:

$$T_n+1=\frac{n(n+1)(n+2)}{6}+1=\frac{n^3+3n^2+2n+6}{6}=\frac{n^2(n+3)+2(n+3)}{6}\Rightarrow$$

$$\Rightarrow T_n+1=\frac{(n+3)(n^2+2)}{6}$$

עבור הצבת $n=1,2,3$ מקבלים מספרים ראשוניים כדלקמן:

$T_1+1=2$,$T_2+1=5$,$T_3+1=11$

הביטוי T_n+1 מורכב משני גורמי מכפלה במונה.

עבור $n\geq 4$ ערכי גורמי המכפלה הם:

$n+3\geq 7$ $n^2+2\geq 18$

להלן טבלת גורמי המכפלה עבור $n\geq 4$:

n	n+3	n^2+2
4	7	18
5	8	27
6	9	38
7	10	51
8	11	66
.	.	.
.	.	.
.	.	.

כשמתבוננים בכל האפשרויות רואים שתמיד אחד מגורמי המכפלה זוגי והאחר מתחלק ב-3, או אחד מגורמי המכפלה מתחלק ב-6, כלומר, הביטוי T_n+1 יהיה פריק.

במקום להתבונן בטבלה, נביא הוכחה מדויקת שעבור $n\geq 4$ המספר T_n+1 פריק.

בהסתמך על הערה המופיעה בסוף משימה 17 א' נדגים שני מצבים:

1. $n=3k$ הגורם הראשון; $n+3=3k+3=3(k+1)$ מתחלק ב-3. אם k מספר זוגי, אזי n^2+2 מספר זוגי גדול מ-2 ומכפלת גורמי המכפלה מתחלקת ב-6. אם k מספר אי-זוגי, אזי $n+3$ מספר זוגי, זאת אומרת, מתחלק במספר גדול מ-6 ומתחלק ב-6. אחרי צמצום נקבל מספר פריק.
2. $n=3k\pm1$. כאן הביטוי $n^2+2=9k^2\pm6k+3$ מתחלק ב-3. אם k מספר זוגי, אזי $n+3$ מספר זוגי גדול מ-2. אם k מספר אי-זוגי, אזי n^2+2 זוגי, זאת אומרת, מספר הגדול מ-6 ומתחלק ב-6. גם הפעם לאחר צמצום נקבל T_n+1 מספר פריק. מ.ש.ל.

משימה 18 – משימות לפתרון עצמי

א. יש למצוא את כל המספרים הראשוניים אשר בו-זמנית מהווים גם סכום וגם הפרש של שני מספרים ראשוניים.

ב. יש למצוא את שלושת המספרים הטבעיים n הקטנים ביותר, שבתחום שבין n ו-$n+10$ אין

שום מספר ראשוני.

ג. יש למצוא את שלושת המספרים הטבעיים n הקטנים ביותר, שבתחום 10n ו-10(n+1) אין שום מספר ראשוני.

ד. להוכיח שלמשוואה, $p^2+q^2=r^2+s^2+t^2$ אין פתרון עבור p, r, r, s, t ראשוניים.

סיכום

המאמר מוסיף ידע רב ומקיף למתעניין במשימות ובבעיות, הקשורות למספרים ראשוניים. הוצגו בו לקט מגוון ורחב של משימות, במרביתן הובאו פתרונות מלאים תוך ציטוט ושימוש במשפטי יסוד הקשורים למספרים הראשוניים.

הערות ומראי מקומות

1. בן יהודה, ב' (1971). **פרקי השתלמות במתמטיקה, מחורת הקבוצות ומחורת המספרים.** רמת-גן, מסדה.
2. פלצקר, ע' (1954). **חשבון לבית הספר התיכון.** תל-אביב, דביר.
3. בן יהודה, ב' (1966). **למהותה של המתמטיקה.** תל-אביב, אוצר המורה – הסתדרות המורים.
4. Hard, G.H. & Wright, E.M. (1979). **An Introduction to the Theory of Numbers.** 5th ed. Oxford.
5. Riberbaum, P. (1995). **The New Book of Prime Number Records.** New York, Springer.
6. אמזלג, ד' (1998). על מספרים משוכללים. **על"ה – עלון למורה המתמטיקה, 22.** ירושלים, המרכז להוראת המדעים – האונברסיטה העברית.
7. אוקסמן, ל', סטופל, מ' (1998). חידות בעיות ומשימות מתמטיות בעלות פתרונות עם מספרים שלמים בלבד, **על"ה – עלון למורה למתמטיקה , 22.** ירושלים, המרכז להוראת מדעים – האוניברסיטה העברית.
8. הירש, ג' (1999). **מתמטיקה אחרת.** אבן יהודה, רכס פרוייקטים חינוכיים בע"מ.

יצחק ציטרין

הברון אדמונד דה-רוטשילד – "חזון ומציאות" בפעילותו בארץ-ישראל

הקדמה

הברון רוטשילד (1845-1934), "הנדיב הידוע", "אבי היישוב", בנו הצעיר של ג'ימס דה-רוטשילד, מייסד הענף הצרפתי של בית רוטשילד – נקשר בגורל היישוב היהודי בארץ-ישראל משנת 1882 ועד מותו.

במשך למעלה מיובל שנים השקיע הברון סכומי-עתק באופן ישיר ועקיף בביסוס ההתיישבות[1]. הברון רוטשילד החדיר את המודרנה לארץ-ישראל. באמצעות מנגנון פקידיו ומדריכי החקלאות (גננים) ששלח לארץ – ביסס שיטות חדשניות בחקלאות ובעיבוד מוצרים חקלאיים, תכנן את מושבותיו על יסודות מודרניים-אירופיים, הרחיב את בסיסן הכלכלי-חברתי של מושבותיו ואיפשר לבעלי מקצועות רבים ומגוונים כגון מורים, רופאים, רוקחים, "כלי-קודש" וכו' להיקלט בהן. ההדרכה המקצועית, שניתנה ביוזמתו לעולים המתיישבים, שהגיעו לארץ חדורים באידיאלים לאומיים, אך ללא ידע בחקלאות, ותמיכתו הכספית והאירגונית במושבותיהם – הצילו את היישוב הלאומי היהודי מכיליון וזיכו את הברון בתואר "אבי היישוב". בניסיונותיו המרובים, המגוונים והבלתי נלאים להחדרת גידולים וענפי פרנסה חדשניים לארץ – הפך את ארץ-ישראל ל"חוות ניסיונות" גדולה – מתוך מגמה להביא את מושבותיו לעצמאות כלכלית.

הברון רוטשילד היה מגדולי גואלי הקרקעות בהיסטוריה הציונית. הוא עסק באופן אישי באלפי הפרטים שנגעו למושבותיו. ההתיישבות היהודית בארץ-ישראל הייתה קרובה מאוד לליבו, הוא התגאה בהצלחותיה והתייגע בתיקון מחדליה וכישלונותיה.

במאמרנו ננסה לעמוד על הגורמים, שהניעו את הברון לפעול למען היישוב היהודי בארץ-ישראל. נבקש לבחון, אם פעילותו קשורה בפילנטרופיה, שאפיינה את משפחת רוטשילד לענפיה ולדורותיה, או שמא מעשיו של הברון רוטשילד בארץ-ישראל מונעים על-ידי חזון, ואם כן, מהו אותו חזון, ומאימתי גיבש הברון את מטרות פעילותו למען הארץ ומתיישביה היהודיים?

הבעיה המתודולוגית-מחקרית, העומדת בבסיס מאמרנו, קשורה בכך שהברון רוטשילד אינו מביע באופן פומבי ובלתי-אמצעי את מטרות פעילותו בארץ. על מניעיו של הברון ניתן ללמוד בעיקר ממעשיו. בהיגדיו אין משום משנה ברורה וסדורה. קשה ללמוד מהתבטאויותיו האקראיות – בתקופת "החסות הישירה" (1882-1900) – על גישה "אידיאולוגית" כוללת

תארנים: *הברון רוטשילד; "הנדיב הידוע"; "אבי היישוב"; תולדות ארץ-ישראל ויישובה.*

למניעיו. לעומת זאת, חשודות התבטאויותיו ב"ערוב ימיו" ברטרוספקטיבה ובניסיון ל"שכתב את מניעיו".

אנו ננסה לברור את האיזון הנכון בין אופי פעילותו וניסיונותיו להשפיע על המציאות היישובית המתהווה בארץ-ישראל לבין היגדיו השונים, ונסיק מכך, אם החזון והמציאות בפעילותו למען ארץ-ישראל עלו בקנה אחד.

1. בית רוטשילד וארץ-ישראל – היסטוריה של קשרים פילנטרופיים

הקשרים בין הענף הצרפתי של משפחת רוטשילד לארץ-ישראל – החלו במחצית המאה הי"ט בימי "מלחמת קרים". אביו של הברון, אדמונד ג'ימס רוטשילד, שלח ב-1854 את אברהם אלברט – מורה ילדיו ויועצו לעניין צדקה – לירושלים כדי לבדוק, במה יוכל להושיט עזרה ליישוב היהודי[2].

אלברט כהן ומיכאל ארלנגר – נאמנו של הברון ג'ימס ואחר-כך של בנו אדמונד, פעלו רבות למען היישוב הישן. הם הקימו מוסדות רבים, ותמכו בהם. בין המוסדות נוכל למנות את הבאים: בית החולים ע"ש מאיר דה-רוטשילד, בית-ספר לבנות ע"ש אבלינה דה-רוטשילד, קופת הלוואות. כמו-כן הם תמכו בהקמת בית הכנסת ה"חורבה". כשהסתיימה בניית בית הכנסת, הוא נקרא בשם "בית יעקב" – ע"ש הברון יעקב (ג'ימס) דה-רוטשילד. רוטשילד תמך בכוללים שונים, ובאופן כללי החל בנסיונות להחדרת המודרנה ליישוב הישן[3].

מלבד העזרה הכספית הקבועה והאינטנסיבית, שהעניק ג'ימס דה-רוטשילד לבני היישוב הישן – בתיאום עם להאראן והפקוא"ם – הוא סייע רבות בהשתדלו למען היישוב אצל הקונסולים האירופיים. כוחם של הללו במסגרת הסכמי הקפיטולציות הועיל רבות, במיוחד ליישוב האשכנזי מפני נגישותיו של השלטון העותמני[4].

מעורבות משפחת רוטשילד בשלהי המאה ה-י"ט בארץ-ישראל הייתה פילנטרופית. חוגי החרדים האשכנזיים בירושלים דחו כל יוזמה, שמגמתה הייתה החדרת מודרנה, במיוחד – בכל הקשור בהקמת מערכת חינוך מודרנית ומתוקנת[5]. הברון אלפונס דה-רוטשילד, אחיו הבכור של "הנדיב הידוע", ששב ממסעו בארץ-ישראל, סבר, שאין, למעשה, כל אפשרות להניע את בני היישוב היהודי לפרודוקטיביזציה, שכן ראשי היישוב דרשו ממנו רק תרומות כספיות על-פי עקרונות "החלוקה", שהתיישבו עם גישה פילנטרופית גרידא[6].

הברון אדמונד דה-רוטשילד היה מודע היטב לאופיים הפילנטרופי של קשרי אביו ובני משפחתו עם היישוב היהודי בארץ-ישראל משלהי המאה ה-י"ט. בסכמו את אופי פעילותו בארץ, סמוך לפטירתו – הגדירה בצורה, שאינה עולה בקנה אחד עם פילנטרופיה:

> "עיקר הרעיון המכריע אשר הדריכני לא היה מעשה פילנטרופי גרידא, אלא מפעל שונה לחלוטין ... הייתי תמיד נתון לעתידה של

היהדות. באתי לכלל הכרה, שאנו מצווים לְכַוון עינינו לארץ-ישראל ולבקש שם את הצלחתה של היהדות על-ידי יצירה מרכזית, שבה תוכל להתפתח תרבות יהודית אינטלקטואלית ומוסרית"[7].

דברי הברון הם, כמובן, רטרוספקטיבה על אופי פעילותו במשך כיובל שנים בארץ-ישראל, ובכך טמונה חולשת הטיעון, שהוא פעל **מראש** במגמה לא פילנטרופית, ואולי לאומית. אנו ננסה לברר, אם הצהרתו סמוך לפטירתו הייתה מעוגנת במציאות, או שמא היו אלה דברי רהב של פילנטרופ, אשר רצה, שההיסטוריה תזכור אותו כגואל ומושיע של בני-עמו.

2. "התחלות קשות" – צעדים מהוססים למען היישוב הלאומי בארץ-ישראל

בעצם, בתחילה חשב הברון רוטשילד על סאן-דומינגו כארץ מקלט לריכוז פליטי היהודים מ"סופות בנגב". למקום זה הסב את תשומת לבו הגנרל לופרון, נשיא רפוליקת סאן-דומינגו לשעבר, וידיד המשפחה[8]. הברון החל את פעילותו למען היישוב היהודי בארץ-ישראל בצעדים מהוססים, משתדל שלא לרכוש קרקעות, ומצניע ככל האפשר את פעילותו ומעורבותו[9]. מה אפוא מניע את הברון להתחיל בפעולה למען "העם והארץ"?

א. הפן הלאומי באישיותו של הברון

הברון רוטשילד שירת בצבא הצרפתי בעת המלחמה הקצרה כנגד פרוסיה (1870). הוא צוות ל"משמר הלאומי" והשתתף בהגנה על פריס. בשנים הבאות ענד בגאווה מדליה, שקיבל על שירותו זה. בכניעת צרפת לפרוסיה – חווה הברון זעזוע עמוק ופגיעה קשה בגאוותו הלאומית הצרפתית. לאחר זמן קצר נעשה קנאי גם ללאומיותו היהודית[10]. יש בידנו להצביע על קשר שבין הפגיעה בגאוותו הלאומית הצרפתית לבין התעוררות זיקתו העמוקה ללאומיות היהודית. הדבר בא לידי ביטוי בפולמוס הציבורי, שנוצר ב-1873 סביב מחזהו של אלכסנדר דיומא (הבן) "אשת קלוד". זוהי יצירה, שברקעה עומד השבר הלאומי שבכניעת צרפת לפרוסיה. במחזהו הפטריוטי הקצר משלב אלכסנדר דיומא (במערכה ב' תמונה א') את גאולתו המדינית של עם-ישראל במולדתו ההיסטורית. המחזה עורר בשעתו סערה עצומה בציבוריות הצרפתית – בכלל, ובקרב יהדות צרפת – בפרט.

היהודים המתבוללים חששו מתוצאות הפולמוס הציבורי, שהתעורר סביב שאלת התקומה המדינית של העם היהודי בארץ-ישראל. השלכותיו של הדיון הציבורי עלולות היו לעורר מחדש את שאלת נאמנותם לצרפת, כפי שעלתה ב"פולמוס האמנציפציה", אשר בו הואשמו היהודים על-ידי מתנגדיהם "כמדינה בתוך מדינה"[11].

אלכסנדר דיומא מחייב את "שיבת ציון" כבימי כורש ומטיף לגאולתו המדינית של עם-ישראל, כפי שמבטא זאת אחד מגיבורי מחזהו דניאל:

"ועלה בדעתי רעיון, שמטריד רבים מבני עמנו... לחבר את ההווה

שלנו ועתידנו אל עברנו, כאשר הרשה כורש... חיים אנחנו בתקופה ,שכל עם ועם החליט לתבוע ולקבל בחזרה את ארצו, ביתו, לשונו ומקדשו המיוחדים. זמן רב מדי אנו, בני-ישראל, נטולים מכל אלה. נאלצנו לגלוש לתוך החרכים של העמים... סבורים, שהרדיפות פיזרו אותנו והפרידונו, אבל אנו שלובי יד. אין אנו רוצים עוד להיות כת, רוצים אנו להיות עם, יותר מזה: אומה. ארץ מולדת רוחנית אינה דייה לנו עוד. ארץ מולדת ממשית ארצית – נעשית לנו עתה צורך הכרחי..."[12].

אלכסנדר דיומא הגן בתקיפות ובפומבי על עמדותיו הלאומיות הצרפתיות ועל שאלת גאולתו המדינית של עם-ישראל. התנהל פולמוס ציבורי ער, שהתבטא גם בחילופי מכתבים. בין השאר כתב דיומא מכתב לברון אדמונד דה-רוטשילד, אשר בו הסביר את עמדתו בשאלת הלאומיות היהודית:

"כשהוצג המחזה שלי "אשת קלוד", טעו רבים מבני דתך ולא עמדו על כוונותי... ולו הייתי מסוגל להצטרף לאיזו דת ולקיים מצוותיה, הייתי מצטרף לזו... וכשראיתי את המאורעות המדיניים, שהביאו אותנו בשנת 1870 לכונן קהילייה בצרפת, שאלתי את עצמי: מה המעשה, אשר הייתי עושה, אילו הייתי, לפי הלך-מחשבותי, בן לאומה מיוחדת זו? ואמרתי לעצמי: לא הייתה אז אלא מטרה אחת לפני: לכבוש שוב את ארץ מכורתי ומסורתי ולהקים מחדש את המקדש בירושלים..."[13].

אלכסנדר דיומא קרא והושפע, ככל הנראה, מספרו של משה הס "רומי וירושלים"[14]. הפולמוס בשאלת הלאומיות, המוסר, טוהר המידות וגאוותו המדינית של עם-ישראל, שהתעורר בעקבות המחזה "אשת קלוד", חשף את הברון רוטשילד, כבר ב-1873, לשאלת הלאומיות היהודית ודרכי פתרונה.

הברון אף שוחח עם נחום סוקולוב, שהיה מקורב אליו[15], על אודות חילופי המכתבים עם דיומא[16]. סוקולוב הגדיר את הפן-הלאומי שבאישיותו של הברון אדמונד דה-רוטשילד לאמור:

"הוא היה יהודי לאומי מסורתי במובן היסודי של הגדרה זו. הוא שואף ומאמין גם יחד: שואף למצוא מנוחה לשארית נחלתנו, מכון לשבתנו עולמים, **ומאמין בחיי עמנו כעם בדד ישכון אך ורק בארץ-ישראל...** (ההדגשות שלי – י"צ)[17].

הברון רוטשילד, בעל הגאווה הלאומית, שהיה במסע דרך דרום-רוסיה לבאקו בענייני

הנפט של משפחתו, חזה בפוגרומים המכונים "סופות בנגב" וזועזע קשות. הברון הגיע לכלל החלטה אופרטיבית: לפעול להצלת בני עמו[18].

ההתחלה הייתה מהוססת. הברון לא גיבש מלכתחילה "משנה ברורה" בשאלת גאולת העם בארץ-ישראל במתכונת לאומית. זיקתו לארץ ולתקומתה נבעה ממעמקי אמונתו והכרתו הדתית – עניין שנעסוק בו להלן – ומההוויות ומההשפעות של הלאומיות האירופאית, אשר בתוכה חי. במכתבו של הברון לנאמנו, שמואל הירש, בי"ח בכסלו תרמ"ג (23.11.1882), עם ראשית צעדיו בארץ-ישראל, הוא כותב:

> "המטרה שהצבתי לי היא, בעצם, ליצור סוגי דוגמאות למושבות שלעתיד לבוא, משהו מעין גרעיני התיישבות, אשר מסביבם יוכלו לבוא ולהתכנס אחר-כך מהגרים, אם התנועה הדוחפת את היהודים מרוסיה – אין סופה להתעכב..."[19].

ב. "מן הכוח אל הפועל" – "סופות בנגב" ופעילות הברון

בית רוטשילד, הענף האנגלי והצרפתי, התערב אצל הממשלה הרוסית לטובת היהודים נפגעי הפרעות, שכונו "הסופות בנגב"[20]. הברון אדמונד דה-רוטשילד, שלא היה עסוק בדרך כלל בענייניה הכספיים של המשפחה, הקדיש את עצמו במרץ לטפל ביהודי רוסיה, שנפגעו בפוגרומים[21]. הברון אדמונד דה-רוטשילד נתפס על-ידי המימשל הרוסי כנציג אותנטי של העם היהודי ובא כוחו של בית רוטשילד, ונהגו לפנות אליו בעניינים הקשורים ביהודים. לאחר משפטו המפורסם של מנדל ביליס, "משפט ביליס", שעורר הדים בינלאומיים וביקורת נוקבת כלפי המשטר הצארי – פנה הגרף וויטה לאדמונד דה-רוטשילד וביקשו להעביר את ביליס מרוסיה לארץ-ישראל. הברון נענה לבקשה. ביליס עצמו הצטער שהגיע לארץ[22].

מלכתחילה חשש הברון לסייע ביישוב יהודי רוסיה בארץ-ישראל, שכן היה מסופק, אם יוכלו לעמוד בתנאי הארץ וקשייה. הוא ראה ביהודי רוסיה אוכלוסיה חלשה, בעלת יכולת כלכלית רעועה וכושר עמידה נמוך. בעיקר חשש, שכישלונם בהיאחזות בארץ יחשוף אותם לפעילות המיסיון ויגרום להמרת דתם[23].

למרות חששותיו נרתם רוטשילד לפעילות בארץ-ישראל והסביר את מניעיו בשיקולים לאומיים, וכך מצטט ז"ד לבונטין את שיחתו עם הברון בראשית שנת 1884, אשר בה הביע הברון את מניעיו:

> "ופה המקום להדגיש, כי העזרה הזו, שהנדיב הגדול הזה אומר לתת ליישוב, לא מעשה צדקה, בלתי אם מעשה יהודי גדול, החושב לבנות את ארץ אבותינו על-ידי יישוב יהודי רחב. בדבר זה נוכחתי מהמשא ומתן, שהיה לי עמדו בעל-פה. זה היה בחודש פברואר

תרמ"ד (וכך מצטט את הברון): **אינני פילנטרופ – הוסיף – ישנם הרבה יהודים אומללים ברוסיה וברומניה, ואנחנו לא נוכל לעזור להם. אנכי נכנסתי אל העניין הזה בשביל לעשות ניסיון, אם אפשר ליישב יהודים בארץ-ישראל** (ההדגשות במקור – י"צ)"[24].

אם כן, הברון מעיד, סמוך לתחילת עבודתו בארץ, שאין הוא רואה בארץ-ישראל פיתרון לכל יהודי העולם. הארץ צריכה לשמש בסיס לבניין חברה יהודית חדשה.

כאמור, היה הברון רוטשילד מלא ספקות וחששות לגבי יישוב יהודי רוסיה בארץ. רגשותיו כיהודי גאה, נוכח הפרעות ברוסיה, והפן הלאומי באופיו, הניעוהו לפעולה.

מי אפוא חיבר את הקצוות? מה הניע את הברון לפתוח בניסיון, שעתיד לשנות את פני הארץ והעם? האם גבר הרגש הפילנטרופי? האם ההשפעה הלאומית הייתה המכרעת?

ג. הברון אדמונד דה-רוטשילד ושאלת ארץ-ישראל

בקיץ 1882 התנהל מעל דפי "ג'ואיש כרוניקל" פולמוס ער ונרחב בעד ונגד ההתיישבות בארץ-ישראל על רקע "סופות בנגב". העיתון הקדיש לנושא מאמרי מערכת רבים ואף הקדיש טור מיוחד לליבון הבעיה בשם: "The Colonization of Palestine".

אדמונד דה-רוטשילד נמנה עם קוראי העיתון. רשאים אנו להניח, שדברי התעמולה הנלהבים של חובבי ציון שהובאו בעיתון ב-1882 – נגעו לליבו[25].

המחקר ההיסטורי עסק רבות באישים, שהשפיעו על הברון והניעו אותו להתערב לטובת היישוב בארץ.

מי השפיעו עליו?

מבחינה משפחתית: אמו, שהשפעתה עליו – כבן זקונים – הייתה מרובה.
אשתו, אדלאידה (עדה), שהייתה בת דודו, שתיהן היו דתיות בהכרה ומקיימות בדקדקנות את מצוות הדת היהודית.

מבחינה דתית: הרב צדוק כהן, רבה של פאריז.

מבחינה חינוכית: מורו הנערץ והאהוב, אלברט כהן, שכאמור ביקר מ-1854 בארץ-ישראל בשליחות אביו והקים בה מוסדות רבים.

אישים ציוניים: הרב שמואל מוהליבר, מראשי תנועת חובבי ציון.
יוסף פיינברג, מראשוני העולים של העלייה הראשונה וממייסדי ראשון לציון.
חיים חיסין, איש ביל"ו, שעלה לארץ ב-1882, ורכש את לב הברון.

אישים מקורבים לברון: קארל נטר, מראשי כי"ח ומייסד "מקווה ישראל", שמלכתחילה לא היה פרו-ציוני ושינה את טעמו.
מיכאל ארלנגר, מראשי כי"ח, שעמד בראש מפעלי הצדקה של הברון.

מעניין לציין, שהמשותף לכל האישים הללו הייתה זיקתם הלאומית בין הייתה זו לאומית-דתית מסורתית, ובין הייתה זו לאומיות מודרנית חילונית[26]. הרב י"ל פישמן (=מימון) טוען בספרו על הרב מוהליבר, שטיעוניו הלאומיים הם אשר עשו את הרושם הכביר על הברון וקשרוהו לעבודה בארץ-ישראל[27].

לדעת נחום סוקולוב, כל התנאים הסביבתיים, כגון משפחתו, חינוכו, דתיותו של הברון, השפעת אשתו הם בחינת "תנא דמסייע", כלומר גורם תומך, אך להכרה הגיע בכוחות עצמו[28].

הפילנטרופיה לא הייתה מלכתחילה, כפי שניסינו להראות, גורם מרכזי בהתערבות הברון אדמונד דה-רוטשילד למען הארץ. להיפך, משיקולים פילנטרופיים היה עדיף להפנות את המאמצים ליישוב היהודים ממזרח-אירופה ליעדים אחרים.

הברון רוטשילד הסביר בתקופה מאוחרת יותר את ההבדל בינו לבין הברון הירש, ההבדל בין פילנטרופ לבין אדם בעל חזון לאומי.

> "הירש היה פילנטרופ גדול, אך הרעיון היה להעסיק את היהודים בעבודה יוצרת בארצות רבות בעולם, ובשום אופן לא לרכזם בארץ אחת. הוא סבר, שהם יוכלו להיטמע בין תושבי המדינות שבהן יישבו, רק אם יהיו במספרים קטנים. הרעיון שלי היה לא רק לספק להם עבודה ומחייה, כי אם **ליצור למענם תנאים מתאימים לקיום יהדות וחיים יהודיים.** דבר זה אפשרי, רק אם מרכזים אותם במאסות גדולות – תחת לפזרם במקומות מרוחקים. **דבר זה אפשרי רק בארצנו הקדושה, במקום שתורתנו נתנה ובמקום שנביאינו ומורינו הרוחניים, בתקופות מאוחרות יותר, חיו ופעלו** (ההדגשות שלי – י"צ)"[29].

3. "אמונות ודעות" – דת ולאום בהשקפת הברון רוטשילד

בחינוכו, באישיותו ובאורח-חייו של הברון רוטשילד היו המסורת והדת היהודית בעלי ערך מרכזי, מעין קוד-תרבותי, שעל-פיו נשקלו צעדיו ופעולותיו. אשתו עדה ואמו, שתי הנשים, שהשפעתן עליו הייתה רבה, הקפידו, כאמור, על קיום מדוקדק של המצוות. השקפתו הדתית-אורתודוכסית, אם כי מתונה – היוותה מסד לתפיסתו הלאומית.

מדוע ניגש הברון לעבודה באוריינטציה לאומית בארץ-ישראל? – שואל סוקולוב. תשובתו: מתוך "כעס על הגויים" על כך שבעצם פגעו ביהודים בגישתם האנטישמית, או ברצונם לגרום ליהודים להמיר את דתם, או, לפחות, לעודד את התבוללותם הדתית-לאומית[30].

הברון חשש מאוד מהתבוללות היהודים – בכלל, ובני משפחתו הקרובה – בפרט, שהוא

מכנה אותם "קטני האמונה". באותה מידה הסתייג מהחרדים, אשר אותם כינה "קנאי האמונה", הדוחים את המודרנה מכל וכל[31]. לפיכך סבר, שיש לבנות חברה חדשה בארץ, אשר ביסודה תהא מושתתת על היהדות וערכיה. אווירת ארץ הקודש, ערש ההיסטוריה היהודית, תהווה אטמוספירה מתאימה לקיומה.

הברון שאף מלכתחילה להיכנס ל"הרפתקה בגאולת העם והארץ" – מתוך רצון לשנות את פירמידת התעסוקות של יהודי הגולה, כלומר להניעם לעבור ממקצועות של מסחר – לעיסוק בקרקע ובעיבוד תוצרתה[32].

בשיחה, שניהל הברון רוטשילד בעת ביקורו השני בארץ ב-1893, אמר לנשי זכרון יעקב:

> "... עיני כל באי עולם נשואות עתה לאנשי המושבות אשר בארץ הקדושה – לראות, אם באמת יוכלו היהודים להיות עובדי אדמה חרוצים וביחד עם זה להיות נאמנים לדתם"[33].

הברון היה חדור הכרה דתית, אם כי לא הקפיד כאשתו עדה על קיום מדוקדק של המצוות המעשיות[34]. לאומיותו נבעה, ללא ספק, מרגשותיו הדתיים. האנטישמים נטו לייחס לו כוונות לגאול את העם והארץ[35]. ב-29/11/1881 פונה אלכס לוצ'יאני, סגן הקונסול הצרפתי בעיר הנמל חודידה בתימן – לכי"ח, ומבקשם לברר את אמיתות השמועה שפשטה בתימן, שרוטשילד פועל לגאולת היהודים ורוכש קרקעות בארץ-ישראל[36].

בביקורו החמישי (והאחרון) של הברון בארץ, התקיימה שיחה בינו לבין חיים קלווריסקי על אודות הצורך בהמשך לימודי היהדות בבתי הספר. מתשובת הברון ניתן להבין היטב את אמונתו ודעתו:

> "אדון קלווריסקי, אני מכיר אותך יפה, וכבר זמן רב דעותיך מוכרות לי. **ההבדל בינך לביני, הוא שאתה, אדוני, יהודי לאומי, ואילו אני יהודי יהודי** (ההדגשות שלי – י"צ)"[37].

שמעון שאמה, הביוגרף של הברון אדמונד דה-רוטשילד, טוען, שיש סיפורים ואיזכורים רבים מאוד המצביעים על דבקותו בקיום הדת ואורח-מצוותיה[38].

הקשר בין הדת ללאום בתפיסתו של הברון היה מובן מאליו ולא ניתן לניתוק. במכתב לאוסישקין כותב אליעזר בן יהודה – בעקבות ביקורו הראשון של הברון בארץ באביב 1887 – את רשמיו מהברון:

> "... האיש הזה חפץ, שיהיה הכל ברוח הלאומית, ועל כל פנים, יותר קרוב לרוח היהודים הקדמונים..."[39].

הרגש הדתי והגאווה הלאומית של הברון רוטשילד הם אשר הניעוהו מלכתחילה להתערב למען המהגרים היהודיים פליטי "סופות בנגב" שהתיישבו בארץ-ישראל. הוא רצה בהצלחת התערותם בארץ, ודווקא בענפי פרנסה פרודוקטיביים, כדי להוכיח קבל עם ועולם את סגולתם

של היהודים ואת זקיפות קומתם[40]. יחד עם זאת, התעקש הברון שלא לבוא לעזרת חברי בילו"ו בעטיה של גישתם האנטי-דתית[41].

הברון שאף, שבכל אחת מהמושבות שתחת חסותו ינהלו המתיישבים אורח חיים דתי וצנוע[42]. בחוזה, שערך עם המתיישבים, בעת שפרש את חסותו עליהם, חייבם לנהל אורח חיים דתי, והתחייב בפניהם/לבנות בית כנסת במושבה[43].

בעת ביקוריו של הברון בארץ – האיץ בבני-חסותו לקיים באדיקות את מצוות הדת. הקשר בין הדת לבין הרגש "הלאומי-הטבעי" המפעם במתיישבים הוא לטעמו היינו-הך, מקשה אחת. בעת ביקורו השני בארץ באביב 1893, שוחח עם נשי זכרון יעקב, ודרבן אותן לדאוג לכך שילדיהן ילמדו עברית, כדי שידעו את התורה, שמצוותיה חשובות ביותר[44].

בשנת 1924 טייל הברון בחופי המזרח התיכון. מפאת מחלתו נאסר עליו לרדת לביקור בארץ. לפיכך הוא הזמין למלונו בקהיר משלחת איכרים, שתדווח לו על מצב המושבות. בשיחה שהתפתחה הדגיש הברון:

> "אני מצטער, שהרגש הדתי לקוי אצלכם. **אצל היהודים הרגש הדתי – עיקר, הוא בסיס הלאום. רק הרגש הדתי יכול לאחד את כל חלקי העם...** (ההדגשות שלי – י"צ)[45].

ערב הקמת פיק"א, בשלהי שנת 1923, התראיין הברון רוטשילד לעיתון "הארץ" והסביר את מניעיו להקמת החברה. תפקידה של פיק"א היה להגביר את יבוא ההון על-מנת להאיץ את פיתוחה של ארץ-ישראל. בדבריו הדגיש הברון רוטשילד את מניעיו האידיאולוגיים בעבודתו רבת השנים למען הארץ ויישובה:

> "... הרי אני ידידה של ההסתדרות הציונית, אף-על-פי שאין היא דתית, לדעתי. רצוני לאמר, **שאין היא מדגישה למדי את היסוד הדתי שבתנועה זו...** (ההדגשות שלי – י"צ)[46].

פקידות הברון, שהייתה חילונית ברובה, הקפידה, שלא ייפגם האופי הדתי של המושבות שתחת חסותו, וזאת על-פי רצונו והשקפתו של רוטשילד. יחידים מבין המתיישבים, שפגעו באורח-החיים הדתי, נענשו בחומרה[47].

בביקורו החמישי (והאחרון) של הברון רוטשילד בארץ באב 1925 – נשא הברון נאום בפני קהל רב בבית הכנסת המרכזי בתל-אביב. נאומו עתיר בהיגדים לאומיים ודתיים השזורים יחדיו. רובו המכריע של הנאום מכוון לחזק את הקשר בין העם לארץ – על בסיס ערכי היהדות ומצוותיה. הברון התייחס לנאומו כ"אבני דרך" למניעיו ולהשקפתו וכאל צוואתו הרוחנית[48], בין השאר אמר:

> "... הסימן המובהק של הבית הלאומי הוא העבודה הרוחנית והמסורתית, שבה בייחוד עשויה רוח היהדות להתפתח... חנכו נא

> את בניכם בדברי התורה, אשר מסרו לנו אבותינו... נאמנים תהיו לעבר שלכם ותעבדו לתקן עולם במלכות שדי. הנר שמסרו אבותינו לא ידעך ולא יאבד. ככה יגדל הבית, אף אם קטן יהיה, וככה יחיה עם ישראל, כדי שימלא את תעודתו הרמה.[49].

ניתן לומר, שבהדרגה נתגבשו אצל הברון רוטשילד הזדהות עמוקה עם גורלו של עם-ישראל והכרה ברורה, שארץ-ישראל, שהיא "בית גידולו הטבעי" – רק בה יכון עתידו הטריטוריאלי והלאומי של העם, וזאת בהתאם לחזון נביאי ישראל. כאדם מעשי לא האמין הברון רוטשילד, שהארץ תוכל לקלוט את כל יהודי העולם, ואף לא את כל יהודי מזרח אירופה. לעומת זאת, האמין, שהנעשה בארץ יקרין על כל תפוצות ישראל וירומם את קרנם של היהודים בין אומות העולם[50].

ש' יבניאלי כינה את הברון רוטשילד על אמונתו זו ופועלו: "איש הציונות התמה, הארצישראלית, ללא פקפוקים טריטוריאליים"[51].

4. ביסוס המחוייבות – "מושבות החסות" של הברון

"אדיר חפצי להראות לבאי עולם, כי מוכשרים ומסוגלים אנו לעבודת האדמה ולהיות איכרים חרוצים..."[52]. הברון שאף להקים חברה יהודית חדשה בארץ, המושתתת על עובדי אדמה[53].

א. הבו לנו איכרים יהודיים – המתיישבים נוכח המציאות

איכרים יהודיים באירופה לא היו חזון נפרץ. למעשה, העיסוק בעיבוד הקרקע היה ענף פרנסה נדיר בקרב היהודים – מאז ימי הביניים, וביתר שאת – בעת החדשה. הרב מוהליבר, שחזר מפגישתו עם הברון בספטמבר 1882, הבין מדברי הרב צדוק כהן, שרוטשילד יהיה מוכן להתמסר לגאולת העם בארץ-ישראל, בתנאי שיימצאו יהודים עובדי אדמה. לפיכך התאמץ הרב מוהליבר לאתר איכרים יהודים. לאחר התייעצויות וחיפושים, ובעזרת הרב מרדכי גימפל יפה ור' יחיאל ברי"ל – הצליח רוטשילד לבחור אחת-עשרה משפחות של חקלאים יהודיים, סך-הכל כשלושים נפשות, מכפר הסמוך לראדום (רוז'ני) שעל-יד סלונים[54]. אנשי ראדום אלו, האיכרים היהודיים, נקלטו בקושי רב בארץ. רבו טענותיהם על הברון. למרות טרוניותיהם וקשיי קליטתם – פעל הברון רוטשילד רבות על-מנת לעזור להם להיאחז בקרקע והורה לנאמנו, שמואל הירש, לעשות כל מאמץ כדי להשאירם בארץ והנמקתו:

> "...הוא סבור, כי שובם לרוסיה של אנשים, היודעים לעבוד את האדמה, שוב לא יניח ליהודי רוסיה לחשוב על ארץ-ישראל, וכיוון שהוא חושש גם עכשיו להתפרצויות חדשות, מאחר שהאנטישמיות אינה רוצה להתפרק מנשקה, הוא מוצא, כי יש לחשוב על העתיד

והטיל עלי (על מיכאל ארלינג'ר, נאמנו והאחראי על הצדקה מטעמו – י"צ) באופן מיוחד להסביר לך את הערך הרב, שהוא מייחס לייסוד כמה מקומות אחיזה בארץ-ישראל[55].

בסופו של דבר, נקלטו הראדומים בארץ. הברון הקים בעבורם את המושבה עקרון, היא מזכרת בתיה[56].

מתיישבי העלייה הראשונה באו מקרב המעמד הבינוני היהודי במזרח אירופה. רובם היו יושבי עיירות. העיסוק הישיר בעיבוד קרקע היה רחוק מהם. הם עלו לארץ חדורי רוח הגשמה. השאלה שעמדה על הפרק הייתה האחזותם בקרקע, ולא להטם האידיאולוגי. הצלחתם הייתה עשויה להוות תקדים לנוספים. אליעזר בן יהודה טען, שאיכריה היהודים של הארץ הם פחות מדי איכרים, ויותר מדי משכילים ואידיאולוגים. לארץ נחוצים הרבה איכרים יהודים פשוטים, שצריכים להוציא לחם מהקרקע, ורק מעט משכילים ואידיאולוגים, שיהיו כשאור בעיסה[57].

ניתן לטעון כלפי אליעזר בן יהודה, שהוא נטה לנקוט עמדה שלילית כלפי האיכרים ולהצדיק את הברון רוטשילד, את פועליו ואת פקידיו, שכן זכה – בהשתדלותו של נסים בכר – לקצובה קבועה מאת הברון רוטשילד, ובכך הפך, למעשה, למעין פקיד של הברון[58], אך אותה טענה עצמה מעלה גם ארתור רופין בהרצאה, שנשא ב-1908 בפני אגודת ההתיישבות היהודית בווינה, אשר בה ניתח את הליקויים במושבות הברון, בפרספקטיבה של זמן, והציע דרכים לתיקון:

"... אחת השגיאות הראשונות רואה אני בזה, שביקשו להפוך לאיכרים – אנשים, שאין להם ידיעות מספיקות בחקלאות... מן ההכרח יהיה לתת לאנשים לעבור תקופת הכשרה בארץ עצמה, שבה ירכשו להם את הניסיון הדרוש,, יסתגלו לאקלים ולעבודה ויכירו את תנאי-הארץ המיוחדים..."[59].

לארץ הגיעו עולים, חברי אגודות חובבי ציון, חדורי להט אידיאולוגי לחירות ושאיפה להיאחז בקרקע. המתח בין האידיאולוגיה למעשה, שנבע מחוסר הכשרה חקלאית, גרם לשגיאות רבות, שנעשו על-ידי המתיישבים. בין השאר הם השתמשו בכלי חקלאות אירופיים, אשר לא התאימו לתנאי הארץ, והתרכזו בענף הפלחה בלבד וכדומה. הברון לא בטח ביכולתם של המתיישבים ולפיכך נאלץ לשלוח לארץ מדריכים חקלאיים (גננים) ופקידים, שמתפקידם היה להדריך ולהנחות את המתיישבים.

הברון הבין, שיש להכשיר ובמהירות צעירים יהודיים לעבודת הקרקע, והקים לשם כך (באלול תרמ"ז) בית-ספר חקלאי בזכרון יעקב, "ארבייעטער שוללע" (בי"ס לפועלים). מטרת בית הספר הייתה להכשיר את העולים – לאיכרים[60]. כמו כן שלח הברון בני מושבה

מצטיינים להשתלמות בחו"ל, לרוב – בבית הספר החקלאי של ורסאי, או בבית הספר החקלאי רואייבה באלג'יר[61]. הברון גם סייע רבות לפיתוח החינוך העברי במושבות, עניין שנעסוק בו להלן.

מפעלו של הברון להדרכה חקלאית ולפיקוח על המתיישבים, הידוע בכינויו "שיטת הפקידות", הניב ביקורות נוקבות כלפיו.

ב. קרקעות לחתנחלות – ביסוס עבודת הברון רוטשילד בארץ-ישראל

עומק ההתחייבות של הברון למען ארץ-ישראל ויישובה – נמדד בהירתמותו לרכישת קרקעות. מלכתחילה היסס הברון לקשור את עצמו, מעבר לפעילות לטווח קצר, לניצני התחייה הלאומית בארץ.

בשלב ראשון לפעילותו, בין השנים 1882-1884, נמנע הברון מלרכוש שטחי קרקע גדולים. המעבר לפעילות לטווח ארוך וליצירת קשר בר-קיימא בין הברון רוטשילד ליישוב החדש בארץ-ישראל, מתבסס על רכישת קרקעות להרחבת "מושבות החסות". מחוייבותו לארץ באה לידי ביטוי ראשון בשנים 1884-1887, כאשר הוא מחליט להרחיב את שטחי הקרקעות של מושבותיו, לקבל עליהם קושאנים לזכויות שונות, כגון חפירת בארות-מים, הקמת מבני ציבור ופיתוח שירותים קהילתיים[62].

קשה להעריך, אם בשלב מוקדם זה של פעילותו הקרקעית הייתה לברון "מדיניות או תכנית אסטרטגית לרכישת קרקעות", או שמא הייתה זו היענות פרקטית לצרכי ההתיישבות, ללא כוונה לאומית או פוליטית מרחיקת ראות[63]. בכל אופן, תחילת רכישת הקרקעות על-ידי הברון היא השלב, שבו עבודתו בארץ-ישראל מקבלת תפנית, מהושטת עזרה – למעורבות עמוקה בגלל מערך שיקולים בעלי גוון לאומי מובהק.

ג. המשק המונוקולטורי – המציאות והביקורת

מתיישבי העלייה הראשונה החליטו לבסס את מושבותיהם על משק הפלחה, בכך התבטא רצונם להגיע להספקה מיידית של מזון (תוך כדי חיקוי דפוסי החקלאות המוכרים להם מארצות המוצא) ולהגשים את האתוס של האיכר, המוציא את לחמו מן הארץ. הגידולים שנבחרו היו גידולי חורף: חיטה, שעורה ותורמוס, וגידולי קיץ: דורה, שומשום ואבטיחים. שיטה זו נכשלה כישלון חרוץ.

עם קבלת המושבות תחת חסותו של הברון רוטשילד שונתה השיטה החקלאית. במקום חקלאות התבואות הוקם משק מונוקולטורי מודרני, המתבסס על ענף המטעים, שבמרכזו הועמדה הגפן, וכן – שקדים וזיתים. גישתו המשקית של הברון הותקפה כבלתי יעילה וכלא מאוזנת, המסכנת את עתידן של המושבות בכך שמבססת את קיומן על ענף אחד בלבד[64]. כמו כן הואשם הברון בכך שהעתיק את שיטת המשק החקלאי מדרום-צרפת ואלג'יר, שיטה מוכרת לו ולפקידיו, בלי לנצל את יתרונותיה הגיאוגרפיים של הארץ[65].

האם הביקורת הנוקבת והחמורה עומדת במבחן המציאות?

ראשית, התשובה-שלילית. הכנסת ענף המטעים נבעה משיקולי דעת מקצועיים וכלכליים מובהקים:

1. הכרם – ככל מטע – רווחי יותר מפלחה.
2. הכרם מאפשר לבסס כלכלית משפחה חקלאית על נחלה קטנה יותר מאשר הפלחה.
3. טיב הקרקעות הירוד בארץ-ישראל אינו הולם את צרכי הפלחה, אך הוא טוב דיו לכרם.
4. מסי הממשלה התורכית על הכרם פחותים מאשר על הפלחה[66].

שנית, נסיגה מסויימת מחקלאות המטעים הייתה כבר בשנת 1885/6 – עם הקמת המושבות החדשות: מטולה וקסטינה, שהתבססו על גידולי שדה[67]. יתרה מזו, באמצע שנות ה-20 הזהיר הברון עצמו את האיכרים מפני חקלאות, המבוססת על ענף אחד בלבד, והמליץ בפניהם על שיטת "המשק המעורב", אשר פותחה בארץ כתוצאה מצבירת ניסיון חקלאי[68]. הברון רוטשילד ערך בארץ ניסויים חקלאיים נרחבים כדי למצוא ולבסס את השיטה החקלאית האופטימלית למשק הארצישראלי – מתוך רצונו העז להצעיד את מושבותיו לקראת עצמאות כלכלית.

לפיכך לא ניתן לומר, ששיטת המשק המונוקולטורי הייתה שרירותית או "אידיאה פיקס", שהלמה את גחמותיו של הברון, התלוש מהמציאות בארץ, ואת נוחיות פקידיו. למעשה, היה זה ניסיון מחושב שהתאים לשעתו, ושונה על-פי שיטת הניסוי והטעייה.

ד. פרודוקטיביזציה ומודרנה – מטרות והישגים

הברון רוטשילד שאף לבסס את "מושבות החסות" על פרודוקטיביזציה. בלהט הוויכוח עם איכרי ראשון לציון – כותב הברון למתיישבים:

> "... שלחתי גנן כדי לעזור לכם. במקום להיות אסירי תודה – אתם באים אליו בטענות... רוצה אני לעודד פועלים ולא פושטי יד. אם לא תעבדו כראוי, ניטוש מיד את מי שאינו עובד..."[69].

פקידות הברון הכניסה שכלולים מפליגים בטכניקה החקלאית על-ידי ייבוא אמצעים אירופאיים מודרניים והענקתם למתיישבים. בין השאר הכניסו לראשונה לארץ מנועי קיטור במקום עבודה בבהמות, החדירו חידושים בחפירת בארות, באופן שהצליחו לחפור לעומק ולהגיע למי התהום ולספק בקביעות מים טובים, הביאו לארץ מנועי נפט לשאיבת מים במקום האנטיליות הפרימיטיביות, שהיו נהוגות עד אז[70].

המודרנה הוכנסה למושבות הברון לא רק במשק החקלאי, אלא גם בתחומים רבים נוספים. המושבות נראו כפנינות נוף אירופאיות לכל דבר. בתי האיכרים נבנו אבן. הוקמו מוסדות ציבור רבים – בראשם בית הכנסת, נסללו רחובות, ניטעו גנים, השירותים הציבוריים

הורחבו והיו ברמה גבוהה. למעשה, משנת 1887, שנת ביקורו הראשון בארץ, מתחיל עידן של התרחבות ורכישה, ההופך את המושבות למודרניות[71].

אנשי העלייה הראשונה הביאו למפנה בתולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל. הערכת פועלם של המתיישבים ותרומת הברון מתוארות על-ידי החוקרים ש' אטינגר וי' ברטל:

> "אנשי העלייה הראשונה נטלו גם חלק במגמה לפרודוקטיביזציה של היהודים, לשינוי מקורות מחייתם ושינוי תדמיתם בעיני עצמם ובעיני זולתם על-ידי מעבר לעבודת כפיים, ובראש ובראשונה – לעבודת אדמה... אלמלא עזרתו הממושכת של 'הנדיב הידוע' לא היו מחזיקות מעמד רבות מן המושבות... ייחודם של מתיישבי העלייה הראשונה היה בכך, שמפעלם כוון לא רק לשינוי אורח-חיים ומקורות פרנסה, ולא רק לשינוי תדמית, אלא גם ואצל רבים בעיקר, ליצירת תשתית לכלכלה לאומית עצמאית ובריאה, יסוד לתחיית האומה, לריכוזה במולדת"[72].

וכאמור, לברון לפועלו ולשאיפותיו היה חלק רב בהצלחות אלו. למרות דברי הקלס והערכה דלעיל – סבורים אטינגר וברטל, שגישתו של הברון רוטשילד לעבודתו בארץ הייתה פילנטרופית ביסודה.

ה. גיוון ועיבוד התוצרת החקלאית – הדרך לעצמאות כלכלית

הברון רוטשילד עסק רבות בגיוון סוגי הגידולים בארץ וערך על חשבונו ניסיונות רבים ויקרים לאיקלום והשרשה של מינים וזנים רבים: עצי אקליפטוס, זני גפנים שונים – בדרך כלל זנים הנועדים לסוגים יקרים של יין, גידולי מספוא, תה, קפה, צמחי בושם ונוי (ביסוד המעלה), עצי תות ליצירת המשי (בראש פינה), טבק (במטולה ובראש פינה), אפרסקים (בעקרון), כותנה (בראשון לציון), קיקיון , חיזרן (כדי שישמש במקום צינורות), שקדים. גם גידול עצי ההדר עד ראשית המאה ה-20 היה פרי יוזמתו של הברון. למעשה הפך הברון את אדמותיו לתחנת ניסיונות גדולה[73].

מלבד השקדים ופרי ההדר, שלא עובדו ונמכרו כמו שהם, הרי הענבים, פקעות תולעי המשי והזיתים – עובדו במפעלי תעשייה שהקים הברון. לפיכך, ניתן לזקוף לזכותו של הברון לא רק ניסיון לגוון את ענפי החקלאות, אלא גם הכנסת תעשייה לארץ. תעשיית הברון סיפקה פרנסה לפועלים רבים ותרמה רבות לפרודוקטיביזציה ולמודרנה של הארץ, שהייתה מחוז נידח וטרום-תעשייתי באימפריה התורכית.

גולת הכותרת של מפעלי התעשייה היו שני היקבים: הגדול שביניהם הוקם בראשון לציון ונחשב בזמנו לשני בגודלו בעולם והגדול ביותר במזרח התיכון. עד לשנת 1900 השקיע הברון ביקביו שלושה מליוני פראנקים והעסיק בהם עשרות עובדים.

תפיסה של **חקלאות מסחרית** הנחתה את הברון לטעת כרמי-יין, שכן למשפחת רוטשילד היו כרמים ויקב בדרום צרפת באזור שאטו לאפאייט שבחבל מדוק.
הברון הבין היטב בייצור יין ושאף, שיינות הארץ יהיו ברמה בינלאומית וישווקו לחו"ל. הברון רצה, שסוגי היין היקרים שיוצרו ביקביו ישווקו לחו"ל בבקבוקים. לפיכך הקים בטנטורה בית חרושת לזכוכית, שייצר גם כלי זכוכית נוספים במידה מצומצמת, כגון כוסות וכד'. סביבו נוצר יישוב קטן[74].
בשנת 1896 ייסד הברון את "חברת כרמל" לשם שיווק היין וייצואו כדי לעזור ל"מושבות החסות" להשתחרר מהתלות בתרומותיו התדירות[75].
הברון השקיע במבני ייצור ותיעוש גם לצורך פיתוח "ענפי יוקרה". נעשו ניסיונות לבסס תעשיית תמציות בושם ביסוד המעלה. הענף נכשל, מפני שלא עמד בהצלחה בתחרות – בבשמים הצרפתיים. גם הניסיון לייצר אריגי משי, שהיה כרוך בהקמת מטווייה ובית חרושת לאריגה בראש פינה, נכשל. נעשו ניסיונות לעבד ריבות משמש בראש פינה. גם ניסיונות אלו לא עלו יפה. הוקם בית בד להפקת שמן מזיתים בזכרון יעקב. בכספי הברון, הוקמו טחנות קמח אחדות, וצויידו במנועים להפעלתם – במקום שימוש בבהמות כנהוג בארץ[76].
הברון רוטשילד פעל רבות כדי לבסס משקית וכלכלית את "מושבות החסות", וכפי שנראה להלן, גם מושבות, שלא היו נתונות ישירות לחסותו. פעילות הברון התפרסה והשתרגה על-פני תחומים רבים – החל מעריכת ניסיונות חקלאיים מרובים ומגוונים, פיתוח ענפים חדשים, הכנסת מודרנה וטכנולוגיה לארץ, וכלה – בניסיונות לשיווק תוצרת הארץ. מלבד העיסוק בקיום הפיסי, עודד הברון באופן אינטנסיבי גם את קידומן החברתי והרוחני של מושבותיו.

5. הברון רוטשילד ותחיית החינוך העברי הלאומי בארץ-ישראל

החינוך העברי הלאומי היה "אבן ראשה" באוטופיה הלאומית היהודית מראשיתה כבר לפני ייסודה של התנועה הציונית. ההנחה הייתה, שבעזרת החינוך – ניתן לעצב חברה חדשה. החינוך הלאומי נתפס אף כמכשיר מדיני, שבעזרתו יוגשמו יעדיה של התנועה הציונית: אהבת מולדת, החדרת המודרנה, המדע והטכנולוגיה, שיקום האדם היהודי ושיפורו ועיצוב היהודי החדש בחברה יהודית מתהווה בארץ-ישראל[77].
בפועל אכן תרם החינוך העברי תרומה מכרעת להתהוות התשתית הלאומית, ברעיון ובמעשה בארץ-ישראל[78].
תרומתו של רוטשילד הייתה מהותית ומכרעת. כפי שהעזרה שהושיט ל"מושבות החסות" הצילה אותן מקריסה, כך פעילותו בתחום החינוך היוותה מסד לבניין החינוך העברי-לאומי

בארץ. למעשה, ברוב המושבות נפתחו בתי-ספר, שהורו בעברית וברוח לאומית רק לאחר בואן תחת חסות הברון[79].

זאב יעבץ – חוקר תולדות ישראל, מחנך, ממניחי היסודות לחינוך העברי החדש (פעל בארץ בין השנים 1888-1894) – חידש בזכרון יעקב בתרמ"ח את חגיגת החגים הלאומיים השאובים מהתנ"ך וכן הנהיג טיולים בחיק הטבע לחיזוק אהבת הארץ. תוכניות הלימוד שלו אושרו ומומנו על-ידי הברון רוטשילד – באמצעות מ' ארלנג'ר וא' שייד. כמו-כן הונהג על-ידי דוד יודולביץ בשנת תרמ"ח בראשון לציון לימוד "עברית בעברית", ולא רק במקצועות הקודש. לא ידוע על לימוד מדעים בעברית או שימוש בשיטת "עברית בעברית" בשנות ה-80 של המאה ה-19, פרט למושבות הברון – בעידודו וסיועו הכספי[80].

הברון רוטשילד עמד בתוקף על דעתו, שכל ההתכתבויות איתו בענייני עבודתו בארץ-ישראל יהיו בעברית, אף-על-פי שלא שלט בשפה. מ' ארלנגר דרש מהירש באוגוסט 1883: "רוטשילד רצה, ואני סבור, כי הצדק איתו, שהטלגרמה תהיה בעברית"[81]. בעת ביקורו הראשון של הברון רוטשילד בארץ, בשנת 1887, מתבטא הברון בפומבי ובתוקף, כי עז רצונו שילמדו עברית במושבותיו, וששפת הדיבור היומיומית תהיה בעברית[82]. בביקורו השני בארץ בשנת 1893, נאם בפני המתיישבים:

> "... אם לא תבינו צרפתית, אין רע; אך אם תדברו ז'רגון (יידיש – י"צ), זה רע מאוד. הז'רגון אינה שפה. עליכם לדבר רק בשפה, שבה דברו אבותינו לפנים, היא השפה העברית. אקווה, כי בבואי הנה עוד פעם אמצאכם מדברים עברית"[83].

הברון רוטשילד מימן את הדפסתה בעברית של סדרת ספרים ראשונה בסוגה – לכל מקצועות הלימוד, ואף הורה להפיצה בכל בתי הספר של אליאנס בארצות המזרח על חשבונו[84]. פתיחת ספריות השאלה בבית-ספר וייסודן של ספריות ציבוריות בתקופת העלייה הראשונה – נעזרו בדרך כלל בקרנות הברון. בדרך זו העמיקה וחלחלה תרבות הקריאה בכלל ובספרות עברית בפרט[85].

הברון רוטשילד שקל ונעתר באופן עקרוני לעזור בהקמת אוניברסיטה בארץ-ישראל. האוניברסיטה נועדה להיות מרכז רוחני-לאומי, והיא הייתה אמורה לטפח את הלאומיות החילונית. חיים ויצמן עמד מאחורי יוזמה זו[86]. לולא פריצת מלחמת העולם הראשונה – יש להניח, שהברון רוטשילד היה נרתם למשימת הקמת האוניברסיטה הלכה למעשה[87].

בנאומו של הברון בבית הכנסת המרכזי בתל-אביב בשנת 1925, בעת ביקורו החמישי בארץ הוא הדגיש:

> "הסימן הישראלי המובהק של הבית הלאומי היא העבודה הרוחנית והמסורתית, שבה בייחוד עשוייה רוח היהדות להתפתח. לכן

> תיחשב פתיחת האוניברסיטה למאורע גדול בתולדות ישראל בזמן החדש. הרי לנו בכל קצווי תבל אנשי רוח כבירים בכל ענפי החכמות – כאינשטיין וברגסון, ולמה לא ננבא, שהאוניברסיטה העברית תפיץ אור גדול, בין במדעי הטבע והמתמטיקה ובין בחכמת הרוח והדת? בלשון אבותינו, בלשון העברית, ילמדו באוניברסיטה. כבר בביקורי הראשון במושבות הקפדתי על הלימודים בעברית בבתי הספר, ולאחר שנים אחדות שמחתי לראות, שהלשון העברית נהייתה לשון חיה. היהודים, הנקבצים מארצות שונות, יכולים להתקשר ביניהם לבין עצמם אך בלשון אחת, ולשון זו היא להם קשר בין העבר ובין ההווה וכן קשר זה עם הגות אבותינו"[88].

נאומו של הברון היה מעין "צוואה רוחנית", שאישרה את כל אמונותיו העמוקות ביותר וקיפלה בתוכה את "האני מאמין" שלו בכל תחומי עשייתו בארץ. בנאומו באה לידי ביטוי אמונה ללא סייג באידיאל הלאומי היהודי ובבניית חברה חדשה, המבוססת על מורשת היהדות. כמו-כן האמין הברון, כי אפשר וגם צריך לבסס משק יהודי מבוסס ועצמאי בארץ-ישראל, ללא התחשבות בכמה הון וזמן כרוכה המשימה[89].

6. מדיניות ואסטרטגיה יישובית – תכנון ארוך טווח בפעילותו של הברון רוטשילד בתקופת "החסות הישירה"

הברון אדמונד דה-רוטשילד החל את פעילותו בארץ-ישראל בצעדים מהוססים, כפי שציינו לעיל בפרט בסעיף השני.

גישתו הזהירה של הברון, שנרחיב עליה את הדיבור, הניעה אותו לשקול את צעדיו בזהירות. הפריודיזציה של תקופת "החסות הישירה" (1882/3-1900) מצביעה על שלושה שלבי פעילות עיקריים של הברון בארץ-ישראל:

א. 1882-1884: **צעדים מהוססים.** בשלב זה נוקט הברון רק את הצעדים ההכרחיים לקיום המושבות, שנטל תחת חסותו.

ב. 1884-1887: **ביסוס המחוייבות** (ראה דיון לעיל בסעיף 4). בשלב זה החל הברון מעמיק את מחוייבותו. הוא מתחיל לרכוש קרקעות, עומד בקשרים עם השלטונות העותמניים, משקיע במבני ציבור, תומך במערכת החינוך ומפתח אותה[90].

ג. שנת 1887: בזמן ביקור הברון לראשונה בארץ הוא סקר מקרוב את מצב המושבות שתחת חסותו. שנה זו מקובלת כשנת מפנה על-ידי חלק מחוקרי התקופה[91].

משלב זה ואילך משכלל וממקד הברון את מדיניותו ונוקט אסטרטגיה יישובית ברורה ומעמיק את פועלו ומחוייבותו למפעלו בארץ.

א. "עבודה עברית" בכל מחיר

כאשר נרכשה אדמה חדשה להקמת המושבה ראשון לציון, היא נמסרה על-ידי הפקידות לאיכרים בתנאי מפורש, שיעסיקו במושבה פועלים יהודיים. הטעם שניתן היה הכרה בעבודה עברית כערך לאומי. הברון לא רצה שיסתבר, שבלי עבודת פועלים ערבים – אין היהודים מסוגלים להיאחז בארץ ולעבדה. יתרה מזו, הפקידות אף פעלה להקל את תנאי קליטתם של הפועלים היהודיים במושבה על-ידי הספקת שירותים שונים לקיומם[92].

כעיקרון תבע הברון להעסיק רק פועלים יהודיים למרות שכרם הגבוה, ותביעה זו הושמעה גם כלפי האיכרים וגם כלפי פקידיו: "חשוב להעסיק יהודים במקום ערבים. העבודה העברית תהיה יותר יקרה מן העבודה הערבית (ההדגשות שלי – י"צ), אבל לטווח ארוך המשטר יותר סולידי וחיובי למושבות..."[93].

דר' הלל יפה, שנתמנה ליו"ר הוועד הפועל של "חובבי ציון", ביפו, שאף להגיע לשיתוף פעולה עם נציגי הברון – מתוך הנחה, שרק הברון רוצה ויכול לעזור לפועלים היהודים לבסס לעצמם משק עזר[94].

אליהו שייד, ראש הפקידים מטעם הברון, שפעל בארץ בשנים 1883-1900, מציין, שכל העבודות, הנעשות בארץ מטעם הברון ובמימונו – בחקלאות ובעיבוד תוצרתה בתעשייה ובבנייה, צריכות להיעשות רק על-ידי פועלים יהודיים, והעדיפות ניתנת להעסקת יהודים ילידי הארץ[95].

למעשה, ההתנגדות של הברון ופקידיו לעבודה הערבית גרמה לכך שהפועלים הערבים הועסקו בעיקר בעבודה זמנית, בעונת הקציר וכו', או שעבודתם הייתה מוגבלת למלאכות מסוימות כניכוש וכדישה[96].

בדרך כלל קיבלו הפועלים היהודיים במושבות הברון שכר גבוה יותר מזה שקיבלו במושבות העצמאיות[97].

ב. התיכנון הפיסי והמסד הארגוני-חברתי של מושבות הברון

מחשבה רבה ושיקולי תכנון – הושקעו במבנה הפיסי של המושבה: מבני הבית, המשק, החצר והמתקנים. למעשה, במשך הזמן נוצר דגם מושבה אחיד למדי. המושבות תוכננו מתוך ראייה כוללת ואינטגרטיבית של המשק ושל צרכי המתיישב. בין השאר נלקחו בחשבון צרכי ביטחון וצרכי ציבור. כלל המרכיבים הללו עיצבו "מערכי יישוב" ודגמי-מתאר מתוכננים ומסודרים, שהיו חידוש של ממש בנוף הפיסי של הארץ. במשך הזמן הובלט קו תכנוני ברור, גובש מעין תקן ליחידות דיור, לגודל נחלה, למבני-ציבור, לגינון, לרווחה, לחינוך ולשירותים נוספים. התוכניות בוצעו על-ידי אנשי מקצוע ויצרו מושבה כיחידת-תכנון כוללת, שבה מתלכד כל פרט במערך הכולל[98].

בולמוס רכישות הקרקע, שפקד את הארץ עם גל עליית טיומקין ב-1890/1, שיבש את

שיטת פעולתו המסודרת והמתוכננת של הברון. רוטשילד חשש מפני האמרת מחירי הקרקעות, ובמיוחד – מפני התעוררות השלטונות העותמניים והטלת איסורי רכישת קרקע והפסקת העלייה. בשל כך תבע מה"וועד האודסאי" של חובבי ציון להפסיק את פעילות "הוועד הארצישראלי", שעליו הוטל לטפל בכל ענייני רכישת הקרקעות בארץ ולתאם אותם[99].

במושבות הברון התפתחו חיים חברתים ותרבותיים מגוונים: קצתם – בדומה לנוסח המסורתי שבחו"ל, וקצתם – בעלי מאפיינים מודרניים, משכילים ולאומיים. חלקם של הברון ופקידיו ניכר בחיי החברה לא פחות משניכר בנוף המשקי והפיסי שלהן. ארגונן של המושבות הושתת על שני נדבכים שונים: חיים דמוקרטיים וייצוגיים בכל הקשור לחיי החברה והתרבות בתוך המושבה (זאת, כאמור, במסגרת האופי הדתי, שדרש הברון לעצב לכל מושבותיו) ונציגות מוכרת ומוגבלת של המתיישבים כלפי חוץ. המוח'תרים או המכובדים המוכרים מבני המושבה ייצגוה בפני השלטונות באופן פורמלי בלבד. למעשה, העיסוק בנושאים הכלכליים הארגוניים והמו"מ האמיתי עם השלטונות היה בידי הפקידות. אם כן, חסות הברון, שהועילה לתכנון הפיסי והמשקי-כלכלי של המושבות, דיכאה את דפוסי ההתארגנות של המתיישבים והגבילה את יזמותיהם לתחומים מוגדרים וקבועים[100]. למרות התחומים המוגדרים להתארגנות חברתית – היו פעילות לא פחות מאשר שבע-עשרה אגודות במושבותיו בשנות ה-80, שטיפלו במגוון שונים של החיים החברתיים, ברובם בהיבט הדתי. הברון רוטשילד – בעזרת פקידיו – עסק במגוון רחב של פעילויות, המעידות על כוונות ארוכות טווח. יש בעשייתו משום אינדיקציה ברורה על יצירת תשתית איתנה למושבותיו למעין "מדינה שבדרך". הברון עסק בפיתוח פיסי, במימון, בפעילות משפטית, בייצור חקלאי, בפיתוח תעשייה חקלאית, במסחר, במתן שירותים ציבוריים, בתכנון וכן בגאולת קרקעות[101].

ז. הברון רוטשילד וגאולת הקרקעות – מסד לבית הלאומי

רצינות כוונותיו של הברון רוטשילד ביחס לעבודתו בארץ-ישראל באה לידי ביטוי במדיניות הקרקעית שלו: הייתה לו מגמה ברורה לרכוש אדמות בגושים מרוכזים, ו/או להרחיב את שטחי הקרקעות של "מושבות החסות", וזאת – מאז ביקורו הראשון בארץ. אליעזר בן יהודה כותב לאוסישקין את רשמיו מביקורי הברון ב-1897:

> "האיש הזה (רוטשילד) חפץ, שיהיה הכל ברוח הלאומית... ועל כן ציווה רצונו לקנות אדמה ככל שיוכלו..."[102].

שיקולים "מעין מדיניים" היו בבסיס רכישות הקרקע של הברון – מתרמ"ז ואילך. רוטשילד ריכז את רכישותיו מאזור הירקון צפונה, מפני שהמושלים התורכים המופקדים על אזורים אלו – מושל הסנג'ק, שישב בדמשק, והקימקאמים, שמקום מושבם היה בעכו, חיפה וצפת –

הסתדרו היטב עם פקידי הברון. לעומת זאת מושל הסנג'ק העצמאי של ירושלים, ראוף פחה, הפעיל מדיניות נוקשה, ששיטות פקידי הברון, שכללו בין השאר תשלומי בקשיש נדיבים, לא היה בכוחן להתמודד איתה.

יתרה מזו, באזורי צפון הארץ, בעבר הירדן בגולן ובחורן היו זמינים שטחי קרקעות גדולים ורצופים, שרכישתם איפשרה לתכנן גושי התיישבות, ובהם ניתן היה לקיים משטר ביטחון, אורח-חיים וכלכלה תקינים. מכאן, שגורם התיכנון ארוך-הטווח היה דומיננטי בשיקולי הרכישה של הברון רוטשילד[103]. ברכישות הקרקע הקפיד הברון להימנע מכל סיבוך מדיני[104]. מנחם אוסישקין – "איש הברזל", ממנהיגיה התקיפים של התנועה הציונית – סבר, שבהגשמת הרעיון הלאומי היהודי יחולק התפקיד ברכישת הקרקע, בסיס ההתיישבות, בין הון לאומי לבין הון פרטי, כאשר את הקרקעות הזולות כמו בעבר הירדן ירכשו המוסדות הלאומיים, ואת הקרקעות המשובחות ירכוש הברון רוטשילד[105]. לעומתו סבר ז"ד לבונטין, כי רק באמצעות היזמות הקפיטליסטית, הנשענת על הון פרטי, תוכל הארץ לשגשג, ועל בסיס תפיסתו זו העריך את יוזמות הברון ותמך בהן[106]. בכל אופן לברון רוטשילד יועד תפקיד מכריע בגאולת הארץ. בפועל היה הברון רוטשילד מעורב ברכישות עשרות אלפי דונמים בעבר הירדן בגולן ובחורן. חלק מהאדמות נרשמו בקושאנים על שם פקידיו ויועציו – במיוחד שייד וארלנג'ר – והוחל בהן מעשה ההתיישבות[107].

בדו"ח, שהגיש ויצמן ב-7/1/1915 לחברי האקסקוטיבה של ההסתדרות הציונית העולמית, הוא דיווח על שיחה ארוכה שניהל עם רוטשילד, וציטט את הברון:

> "... כשהקמתי את המושבות שלי בארץ-ישראל, תיארתי לעצמי, שעשוי להגיע הזמן שגורל ארץ-ישראל יהיה מונח על הכף, ורציתי, שהעולם יצטרך להביא בחשבון את היהודים, הנמצאים שם באותו הזמן..."[108].

נראה אפוא, אמנם ברטרוספקטיבה אך עדיין לפני מתן "הצהרת בלפור" וניסוח "כתב מנדט", שהברון רוטשילד פעל בתקופת "החסות הישירה" על-פי תוכנית-אב ארוכת-טווח, שביסודה הייתה אוריינטציה לאומית ברורה. רכישות הקרקע היו היסוד להגשמת שאיפותיו ותוכניותיו.

חשאיות מגעיו של הברון רוטשילד עם השלטונות העותומניים ועם מדינות אחרות

מראשית פעילותו של הברון אדמונד דה-רוטשילד בארץ-ישראל היו צעדיו בתחומי ההתיישבות כרוכים גם בשיקולים מדיניים. הברון נקט קו מדיני זהיר בכל הנוגע לשלטונות העותמניים. במכתב, שנשלח לשמואל הירש בתאריך 16/3/1883, באה לידי ביטוי השקפתו המדינית הזהירה:

> "... הוא (רוטשילד) חושש לעורר חשדות בקרב השלטונות התורכיים.

ייתכן, כי אפילו כמה מעצמות אירופאיות ישתמשו ברצון נגד יהודיהן בנימוק כגון ניסיונות שיבתם של היהודים לארץ-ישראל..."[109].

הברון השתדל לפעול בסתר ולהימנע ממגעים עם השלטונות העותמניים. לפיכך הציע בינואר 1883 לראשוני המתיישבים, שפעלו מטעמו – הראדומים שעלו לארץ ביוזמת הרב שמואל מוהליבר – לקבל נתינות עותמנית, כדי שבדרך זו יוכלו לקבל קושאנים על הקרקע, שכן עד 1913 לא ניתן היה בשום אופן לשאינם מוסלמים ולגורמים זרים לקבל חזקה חוקית על הקרקעות[110]. לבסוף נאלץ רוטשילד, בעל כורחו, לעבור לפעילות מדינית גלויה מול השלטונות כדי להסדיר את הבעלות על הקרקעות ואת פיתוחן[111].

הברון רוטשילד הבין בחושיו המפותחים, שאסור לו, שעיסוקו בגאולת קרקעות בארץ – ייתפס בעיני השלטונות כפעולה מדינית. במכתב לש' הירש מ-30/11/1883 נאמרים הדברים בבהירות רבה:

"מר דה-רוטשילד אינו יכול להתערב בקונסטנטינופול. לגביו ינהגו בחשדנות רבה יותר מאשר לגבי כל אדם אחר, כיוון שיראוהו מסוגל לקנות את ארץ-ישראל כולה – כדי לקבץ מחדש את האומה היהודית (ההדגשות שלי – י"צ)[112].

הברון נטה, לאורך כל תקופת חסותו הישירה (1882/3-1900), לזרז את האיכרים במושבותיו לקבל על עצמם נתינות עותמנית על-מנת למנוע חיכוכים עם השלטונות[113]. למרות זאת רוב המתיישבים העדיפו לחסות תחת כנפי הגנת הקפיטולציות של המעצמות האירופאיות – מאשר להיות חשופים ישירות לחוקים הנוקשים ולשחיתות המידות של הפקידות העותמנית. נוצרה אפוא סיטואציה, שבה יכלו רק הברון ופקידיו להתגבר על המכשול המשפטי, שהעמיד החוק העותמני בפני גורמים זרים שרצו לרכוש קרקעות בארץ[114]. אכן בנסיעותיו של שייד לקושטא, מטעם הברון, בספטמבר 1887 השיג תוצאות חיוביות אצל "השער העליון": הנחייה, שניתנה לפחה של ירושלים ולוואלי של דמשק, לאשר בנייה של יהודים בארץ-ישראל ללא צורך באישורים מקושטא, שקודם לכן נזקקו להם. חשובה יותר הייתה הוראה כללית, שניתנה לשני פקידים בכירים אלו לסייע להתיישבות היהודית ולא להכשילה. ההנחיות הגיעו ישירות משר הפנים התורכי[115].

השלטונות התורכיים לא התמידו במדיניותם הפרו-יהודית בענייני ההתיישבות. כבר באפריל 1898 ניתנה הוראה מפורשת לשוב ולהפעיל את איסורי העלייה ורכישת הקרקעות מחדש[116].

ב-1899 פירשו השלטונות את החוק – בפעם נוספת – באופן גמיש יותר, לאמור: אין מניעה, שיהודים עותמנים וזרים, שהם תושבים ותיקים, יירכשו קרקעות באישור

השלטונות, והאיסור חל רק על "מהגרים". הסבר דו-משמעי זה איפשר לפחה לתמרן כרצונו – כמידת הבקשיש שקיבל. מאותה עת ריכז הברון את מאמציו ברכישת קרקעות בצפון; שם, כפי שציינו לעיל, נקטו השלטונות עמדה אוהדת וגמישה יותר[117].

בפעולותיו של הברון רוטשילד ב"פרופיל נמוך" היה משום "סוף מעשה במחשבה תחילה", והסתבר, ששיקוליו בפעילות מדינית זהירה אל מול השלטונות העותמניים הרגישים קצרו הצלחה. על-פי עדותו של אהרון אייזנברג (1864-1932) – מהעסקנים הבולטים של האיכרים בארץ, איש רב פעלים בהתיישבות העברית וחבר בגופים לאומיים ייצוגיים אחדים – ראו הרשויות התורכיות את יוזמות הברון בעין יפה:

> "אולם בכל התנגדותם (הכוונה לתורכים הצעירים ששלטו באימפריה מ-1908 – י"צ) לציונות המדינית – הם אינם מתנגדים, לפי דבריהם, לשיטת הברון... אין להם כלום נגד כל אלה העוסקים בעבודה מעשית בארץ, רק בלי קורטוב של מדיניות. להיפך, הם אומרים: בואו ועבדו יחד איתנו להפרחת הארץ..."[118]

המגעים עם השלטונות העותמניים דרשו אורך-רוח ו"אקרובטיקה מדינית". השלטונות העותמניים בתקופת הסולטן עבדול חמיד השני ובימי יורשיו ה"תורכים הצעירים" היו חשדניים ופעלו בנוקשות כלפי כל פעילות, שהיה בה גוון לאומי. הממשל העותמני האזורי (וויליאם) והמקומי (סנג'ק) היה רקוב ולא אמין. בסיטואציה מורכבת זו הגשים הברון את שאיפותיו ואת תוכניותיו, בעזרת פקידיו, הן במגעים מדיניים והן בתשלומי-שוחד מרובים. בנוקטו גישה זהירה ו"פרופיל מדיני" נמוך – הצליח לבסס את מושבותיו ולהרחיבן, לרכוש קרקעות נוספות ולבנות עליהן מושבות חדשות. לא במעט בשל תבונתו המדינית זכה רוטשילד לכינוי "אבי היישוב", לאמור קיומו של היישוב היה תלוי לא רק בכספים שהשקיע הברון, אלא גם ביכולתו לקיימו בתנאים הקשים שהציבו השלטונות העותומניים.

הברון אדמונד דה-רוטשילד מצהיר לראשונה בפומבי על מגמות פעולתו בארץ-ישראל בריאיון עיתונאי שמעניק בדצמבר 1923 ערב הקמת פיק"א[119]. גם בראיון זה לא ברור לחלוטין היעד הסופי של פעולותיו. בנאומו של הברון בפני קהל רב, שהתכנס בבית הכנסת המרכזי בתל-אביב במאי 1925, משתקפות בבירור ובאופן הצהרתי, מגמת עבודתו בעבר ותכלית פעילותו לעתיד[120]. לכל אורך "תקופת החסות הישירה" אין הוא מצהיר בפומבי על מגמת פעילותו, אם כי נותן ביטוי לכוונותיו בפגישותיו עם המתיישבים בארץ ועם אישים שונים.

השאלה המנסרת ברקע פעילותו הענפה של הברון בארץ היא – מדוע אין הברון מפרש את כוונותיו בצורה ברורה והצהרתית בעת פעילותו הישירה בארץ (עד 1900), אלא רק

ברטרוספקטיבה עם הגיעו לגבורות?
התשובה על סוגיה זו אינה חד-משמעית: ראשית, אישיותו, מזגו וחינוכו של הברון היו ביסוד הדבר. חיים וייצמן, שהיה ממעריצי פועלו של הברון ונעזר בו רבות בפעילותו המדינית, מתאר את שתיקתו בענייני תכלית עבודתו בארץ-ישראל:

"... הברון לא היה אדם, הנוהג להסביר את עצמו. במקצת לא רצה לעשות כן, משום שזה התנגד למזגו הדיקטטורי; ובמקצת לא יכול, הואיל ומסופק אני, אם אמנם הבין את עצמו... בהתנהגותו יכול היה להיות נדיב ועריץ כאחד; ובזה השתקפה אישיותו המפולגת..."[121].

ש' שאמה טוען, שהברון "לא היה אישיות רוחנית עמוקה. גם אם היה בעל דימיון רומנטי ומיסטי, הרי הגיב במזגו במירב הכוח על דחפים והישגים ארציים"[122]. לאמור ראשית פעילותו למען המטרה הלאומית היהודית בארץ-ישראל, הייתה היענות לדחפים, שנבעו מאישיותו ומניסיונו האישי, ופחות משיקול דעת מובנה ומפעילות שיטתית. לכדי הבנה ותכנון ארוך-טווח – הגיע בשלב מאוחר יותר (להערכתנו, סמוך לביקורו הראשון בארץ בתרמ"ז – י"צ)[123].

יש לציין, שמסורת הייתה בידי משפחת רוטשילד לפעול בדיסקרטיות, כיאה לבנקאים, האמונים על פעילות מאחורי הקלעים. גישה זו נקטו גם בפעילויות למען יהודי מזרח אירופה. בעת גירוש מוסקבה ב-1891 לא תמכו הרוטשילדים – הענף האנגלי והענף הצרפתי – במחאות פומביות. לדעתם, היה ניתן להגיע לתוצאות חיוביות על-ידי הפעלת לחץ דיפלומטי ופיננסי סמוי[124]. ניתן להעריך, שהברון אדמונד דה-רוטשילד, שינק מאותם שורשים, נטה באופן טבעי גם לדגם פעילות חשאי.

הברון רוטשילד, כבן למשפחת בנקאים מפורסמים ועתירי ממון, לא חפץ לפרסם את כניסתו לעבודה בארץ משיקולים כלכליים פשוטים, כפי שנכתב לשמואל הירש ב-6/4/1883:

"... הוא (רוטשילד) היה רוצה, שהדבר לא יוודע ברבים, כדי שבעלי הקרקעות לא יגדילו יותר את דרישותיהם..."[125]

"הנדיב הידוע" היה כינויו העלום של הברון אדמונד דה-רוטשילד בראשית פעילותו בארץ, ולא בכדי: חשאיות פעילותו נבעה, להערכתנו, בעיקר משיקולים ארוכי-טווח "מעין שיקולים מדיניים".

במכתביו לש' הירש מיד עם ראשית פעילותו בארץ ב-1883 הוא דורש לרכוש קרקעות הרחוקות ממרכזי השלטון התורכי ולפעול: "...בצנע רב (=בצנעה רבה)... הוא חושש לעורר חשדות בקרב השלטונות התורכיים..." גם מהשלכות פעילותו על יהודי אירופה ומהטלת דופי בנאמנותם על-ידי האנטישמים הוא חושש, ולפיכך נזהר מלעורר תשומת-לב ולפרסם

את עצם פעילותו, קל וחומר – את יעדיו[126].

הברון רוטשילד חשש, שמתן פומבי לפעילותו בארץ עלול לעורר התלהבות יתר בקרב היהודים ולעודד גלי הגירה המוניים לארץ. רוטשילד חפץ בעלייה מבוקרת. הוא סבר, שארץ-ישראל לא תוכל לקלוט עליית-מצוקה ללא הגבלה, ולפיכך חשב על הארץ כפיתרון לחלק מיהודי מזרח אירופה, קל וחומר שלא סבר, שהארץ תוכל לקלוט יהודים מתפוצות כתימן, אשר בה התעורר גל הגירה בעקבות השמועות על מעורבותו בנעשה בארץ-ישראל. גלי עלייה מסיביים לא היו מאפשרים לברון רוטשילד לכלכל את צעדיו ולבדוק את אפשרויות הביצוע של תוכניותיו לשינוי "פירמידת ההתעסקות" של היהודים והפיכתם לעובדי אדמה. כמובן, גלי העלייה הגדולים היו עלולים להחריף את התנגדות השלטונות. לפיכך הקפיד הברון אפילו לא לרשום את הקרקעות שרכש על שמו[127].

שמירת החשאיות הייתה קו-מדיני קבוע בגישתו של הברון לפעילות המדינית, שהתנהלה על אודות מעמדה של הארץ. ברירונים שהתנהלו במהלך מלחמת העולם ראשונה, אשר בהם היה הברון מעורב, טען בפני וייצמן:

> "בעד פעולה חשאית כדי למנוע פגיעה בסיכוייה מצד היהודים המתבוללים..."[128]

גם בוועידת השלום עם תום המלחמה דרש לנקוט קו מדיני, שיצניע את היעדים והשאיפות העתידיות על אודות הארץ[129].

לדעתו, הפומביות עלולה להזיק לניהול "ריאל פוליטיק" נבון ועקבי לבניין האומה והארץ. בעניין זה התגלתה מחלוקת עקבית ועמוקה בינו לבין הנהגת התנועה הציונית. בעת ההכנות לקראת הקונגרס הציוני הראשון בבזל (1897) – הביע רוטשילד את חששו מהפן הפומבי שבקונגרס. הוא סבר, שהפומביות עלולה להניע את הסולטן לסגור את שערי הארץ בפני עולים ולהטיל גזרות על רכישת קרקעות. לפיכך הציע אברהם גרינברג, יו"ר "הוועד האודסאי" של "חובבי ציון", שקיבל את עמדתו של הברון, שיהודי רוסיה ישתתפו בקונגרס כאנשים פרטיים, ובדרך זו ימזערו את האספקט הלאומי[130]. כידוע, נקט הרצל גישה הפוכה. רוטשילד דגל ב"ציונות של הדלת האחורית", לעומת "משפט העמים" וה"צ'ארטר" שדרש הרצל[131].

ב-1890/91 עם גל "עליית טיומקין" – חשש הברון, שהסתערות על רכישת הקרקעות בארץ ממניעים לאומיים, תסכן את מפעל ההתיישבות כולו – בעטין של רגישויות השלטון. פקידות הברון העדיפה – בהתאם למדיניותו של רוטשילד – לפעול בשקט ולסכם עסקאות על-ידי מתן שלמונים למושלים המקומיים[132].

גם בשאלת הקמת האוניברסיטה בארץ, שהתפרשה כמעשה וסמל לאומי מובהק, היסס הברון. ככל הנראה, היה נעתר בסופו של דבר ליוזמתו של חיים ויצמן ומסייע בהקמתה,

אך פרוץ מלחמת העולם הראשונה מנע זאת[133]. בכל אופן גם בעניין הקמת האוניברסיטה שהיה קרוב לליבו, ושהברון ראה בה חשיבות רבה להחייאת השפה ולגאווה היהודית, הביע חשש רב מהפרסום והנזק, שעלולים להיגרם בהקמתה לכלל מעשה ההתיישבות בארץ[134].

הברון רוטשילד סבר, שאין זה נבון להצהיר על שאיפות ומדיניות ועל יעדים מדיניים לגבי עתידה של הארץ, כל עוד אין בכוחם של היהודים להגשים את מאווייהם. בשנת 1931 ארגן תערוכה בפריז לקידום מכירות תוצרת הארץ וסירב לבקשת הרוויזיוניסטים להניף מעל התערוכה את הדגל הלאומי[135].

גם לאחר הצהרת בלפור ומתן כתב המנדט – עדיין נקט הברון רוטשילד קו-מדיני של הימנעות מהצהרות פומביות. הוא סבר, שיש לנהל עבודת שטח, להגביר את העלייה ואת רכישת הקרקעות, לחזק את היישוב בבניין, בחקלאות ובתעשייה, ורק כאשר יעמוד לרשות היישוב בארץ הכוח הדמוגרפי והכלכלי, יינתן פומבי ליעדיו ולשאיפותיו הלאומיים המלאים.

8. מאזן ביניים:

סיום שלב "החסות הישירה" והעברת המושבות לניהולה של יק"א

העברת "מושבות החסות" ליק"א סיימה את תקופת "החסות הישירה", אך הייתה, למעשה, רק שלב נוסף במעורבות הברון בנעשה בארץ, ולא זניחת ההתיישבות[136]. במשך שמונה-עשרה השנים מתחילת עבודתו של הברון ועד שנת 1900, אשר בה העביר את מושבותיו לניהולה של יק"א, השקיע הברון רוטשילד סכומי-עתק בארץ. כספיו הושקעו בפיתוחן, בביסוסן ובהרחבתן של מושבותיו. כמו-כן הוא השקיע כספים רבים ברכישת אלפי דונמים ובניית מושבות חדשות. השקעותיו עלו פי עשרים על השקעותיהם של חובבי-ציון בתקופה המקבילה[137]. עם סיום שלב "החסות הישירה", הגיע היקף נחלותיו של-145,000 דונמים, שהיו 67% מכלל אדמות היהודים בארץ. בפועל המשיך, כאמור, הברון במעורבותו בארץ, וב-1914 הגיעו נחלותיו לשטח 235,000 דונמים, שהיוו 56% מכלל הרכוש הקרקעי היהודי באותה עת[138].

בעת העברת מושבותיו לניהולה של יק"א – העמיד הברון 15 מליון פראנקים, כדי שהחברה תמשיך לבסס את המושבות ותפעל לפיתוח מיזמים נוספים ולרכישת קרקעות להתיישבות. הברון לא משך את ידו מניהול ישיר של הנעשה בארץ תחת ניהולה של יק"א. הוא שימש בין השנים 1900-1914 כ"נשיא (=יו"ר) הוועדה המתמדת הפלשתינאית" של החברה, אשר כללה שישה חברים. באמצעות ועדה זו ניתב, למעשה, את מגמות פעולותיה של החברה בארץ. כמו-כן הבטיח, בעת העברת מושבותיו ליק"א, שסמכויותיו יועברו בבוא היום לאחד מבניו,

שירצה להמשיך את מפעלו. ואכן בנו, ג'יימס, ירש את מקומו ועמד בראש חברת פיק"א, שהוקמה ב-1924. הברון הסביר את מניעיו בהעברת המושבות לניהול יק"א:

"משאלתי היא להבטיח למפעל זה את קיומו המתמיד... ולעשותו מפעל, שחייב להיות בבחינת גילוי חיוניותה של היהדות, ואשר פוריותו ותוצאותיו יזכו בהכרח להערכתו של עולם התרבות..."[139].

העברת המושבות לניהולה של יק"א – גרמה לתחושת משבר קשה בקרב האיכרים והפועלים היהודיים במושבות, שכן העניין נודע להם במפתיע, ללא התייעצות ו/או אינדיקציה כלשהי על כוונת הברון. דרך פעולתו זו של רוטשילד התאימה, כאמור לעיל, לאופיו של האיש. יתרה מזו, אופיה הפילנטרופי ושיטות עבודתה של יק"א הגבירו את חששם של המתיישבים, שהם עומדים בפני משבר של ממש. ייתכן, שבשל כך ניסה "הוועד האודסאי" של חובבי ציון, שהתכנס בפברואר 1901, במעמד מאות משתתפים ובתוכם משלחת מהארץ, לפנות בבקשה לברון, שימשיך לתמוך ביישוב גם תחת ניהולה של יק"א[140].

דרך פעולתה של יק"א אכן הייתה שונה בתכלית מגישתו של הברון רוטשילד:

העיקרון הבסיסי היה הרנטביליות, ולא קיום היישוב והמתיישב על הקרקע בכל מחיר.

יק"א הפסיקה את הפיקוח על החיים הפנימיים במושבות וניהלה את ענייני המושבות על-ידי פקידים מן החוץ. בכך צמצמה מאוד את הצורך במנגנון הפקידות ופיטרה כמעט את כל הפקידים. גישה זו פטרה את יק"א מהביקורת הנוקבת על "שיטת הפקידות" שהוטחה בברון. יק"א דיללה את אוכלוסיית התושבים במושבותיה, והתאימה את מספרם ליכולת הקרקע לפרנסם. את המשפחות העודפות כיוונה למושבות החדשות שיסדה: יבניאל, כפר תבור, סג'רה, מלחמיה, בית גן (=יבנאל). חלק מהאיכרים, וכן כמאה וארבעים משפחות של פועלים מתוך חמש מאות וארבעים שילחה לחו"ל. הברון רוטשילד לא התעלם מהמצוקה של הפועלים. למרות העובדה, שקיבל על עצמו אחריות רק לגבי האיכרים, הסכים לממן הוצאות נסיעה לחו"ל לפועלים העודפים. כמו-כן גיוונה יק"א את הגידולים, ועקרה חלק מהכרמים כדי למנוע עודף בייצור יינות ובכך להבטיח את ריווחיות התוצרת[141].

עם העברת המושבות מחסותו הישירה של הברון רוטשילד – נחשפה נקודת התורפה שלהן: כל עוד היו תחת חסותו הישירה, היה ביטחון המושבות והמתיישבים שפיר, ולא תלוי בשומריהן הערבים, שכן האדמיניסטרציה העשירה והחזקה של הברון יכלה לסמוך על השפעתה בקרב הפקידות העותמנית. לאחר המעבר ליק"א נאלצו המושבות לכונן הסכמים עם שיח'ים ומוח'תרים של כפרים שונים, שיספקו להם שומרים. השמירה לא הייתה יעילה, ולעיתים היה צורך לשלם לא רק לשומרים, אלא גם דמי חסות לשודדים ולבעלי זרוע מקומיים[142].

מדוע העביר הברון רוטשילד את ניהול מושבותיו לחברת יק"א, אם התכוון מלכתחילה להמשיך

ולפעול בעשייה ההתיישבותית בארץ?

כפי הנראה, גמלה ההחלטה של הברון רוטשילד להעביר את המושבות ליק"א כבר ב-1899, בזמן שביקר בארץ בפעם השלישית. זאת – בעטייה של מחלה, שהפילה בקיץ אותה שנה את הברון למשכב למשך שבועות רבים[143].

מובן מאליו, שמחלתו רק החישה את החלטתו להעביר את ניהול מושבותיו ליק"א, אך לא הייתה הסיבה העיקרית לכך. ייתכן, שהביקורת המרובה והנוקבת שהושמעה נגדו, בעיקר מבית מדרשו של אחד העם והחוגים המקורבים אליו, השפיעה על החלטתו. עיקר ביקורתו של אחד העם פורסמה במספר מסות, שנכתבו בעקבות ביקוריו בארץ: "לא זו הדרך", "על פרשת דרכים", "היישוב ואפוטרופסו" ו"אמת מארץ-ישראל". רוטשילד הותקף על הגישה היישובית שנקט, ובעיקר על "שיטת הפקידות". ביקורתו של אחד העם התקבלה בגלל התפוצה וההשפעה הרבה שנודעה למאמריו, ומפני שתנועת העבודה הארצישראלית, שהגיעה להגמוניה במוסדות התנועה הציונית וביישוב, אימצה לעצמה – מטעמיה שלה – את השקפתו בעניין זה[144]. חובבי ציון אימצו בדרך כלל את קו הביקורת על הברון רוטשילד. הדבר השתקף, בין השאר, במכתבים ששיגר קלונימוס ויסוצקי, שליח התנועה שביקר בארץ, להנהגתה בחו"ל[145].

חלק מהביקורות של הציונים כלפי הברון הייתה צינית וסרקסטית. הטענה הייתה, שההתיישבות של הברון לא תצמיח טובה להתחדשות הלאומית, אלא פעולתו בארץ תהפוך אותו לבעל הכרמים הגדול ביותר בעולם[146]. חלק אחר ממבקריו, כהרצל וכרופין, הציגו תמונה מאוזנת ושקולה יותר[147].

התנועה הציונית דחתה את דרכו של הברון – בטענה, שהוא מבסס את פעילותו על פילנטרופיה, אך, למעשה, עד כינון המשרד הארצישראלי הייתה זו העבודה ההתיישבותית היהודית המשמעותית היחידה שבוצעה בארץ ונשאה אופי לאומי[148].

אין ספק, שהיו ליקויים לא מעטים בשיטת עבודתו של הברון בארץ. הליקויים התבטאו בטיפול הלקוי במתיישבים, בעלויות הלא-סבירות של אחזקת המשקים והמתיישבים, בציוד יקר ומיותר שנרכש, בדיכוי היזמה של המתיישבים על-ידי הפקידות ועוד. הברון רוטשילד הבין, בסופו של דבר, שלפחות חלק מהביקורת כלפיו נכונה ומוצדקת. לפיכך לא נותר לו אלא להעביר את ניהול מושבותיו לחברת יק"א, שבבסיס שיטתה הניהולית עמדה, כאמור, היעילות והרנטביליות המשקית[149].

ייתכן, שכשלונותיו של הברון להושיב מתיישבים יהודים על הקרקעות הרבות, שנרכשו מעבר לירדן, בחורן ובגולן, גרמו לו לחשוב, שגם כוחו ועוצמתו אינם מסוגלים להתגבר על הקשיים האובייקטיביים, שמעמיד המשטר העותומני בייחס להתנחלות לא-מוסלמים וזרים באזור ולכן הוא החליט על הבחירה בחברת יק"א[150].

הנסיבות והסיבות להעברת "מושבות החסות" לניהולה של יק"א לאור המשך מעורבותו האינטנסיבית והעקבית של הברון בנעשה בארץ – משקפת גישה אחראית ומחושבת מצידו: הברון רוטשילד הבין, שיקשה עליו לשאת לבדו משימה לאומית כה כבדה. לפיכך ניתן לומר, שהצהרתו של הברון, שהובאה בראש סעיף זה, אכן משקפת נאמנה את מניעיו בהעברת ניהול מושבותיו ליק"א.

9. הברון רוטשילד והתנועה הציונית – אנטומיה של מחלוקת

האם בסיס היחסים שבין הברון רוטשילד לבין התנועה הציונית היה בהכרח ומלכתחילה ב"מסלול של התנגשות"? מה היה טיב יחסיו עם התנועה הציונית ועם אישים ציוניים? האם ניתן להבחין בעליות ובמורדות על-פי תרחיש מסוים ומוגדר ביחסי הברון רוטשילד והתנועה הציונית?

אין ספק, שהיו חילוקי דעות ואף התנגשויות של ממש בין הברון אדמונד דה-רוטשילד לבין התנועה הציונית ולנושאי דברה. מחד גיסא, ביקורתו של אחד-העם, אשר, כאמור, אומצה באופן עקרוני על-ידי התנועה הציונית, הצליפה בברון ובמעשיו, ומאידך גיסא, אופיו הדיקטטורי במשהו של הברון החריף את חילוקי הדעות. השאלה העומדת על הפרק אינה בעצם קיום חילוקי הדעות, אלא האם היו חלוקים במהות, בשאיפות וביעדים הסופיים? נראה, שלא היו ניגודים בין הברון רוטשילד לבין התנועה הציונית במטרה הסופית. חיים וייצמן, שעמד במגעים אינטנסיביים ורצופים עם הברון, קובע בשנת 1914:

> ".. הוא מוכן לכל. שוחחתי עימו בשתי פגישות, חמש שעות תמימות. **רצונו במדינה, פחות מזה – לא נראה לו** (ההדגשות שלי – י"צ)"[151].

חיים וייצמן בנאומו בניו יורק בשנת 1923. מבהיר ומחדד את הערכתו בייחס לעמדותיו של הברון:

> "בגשתי לדבר על הציונות המדינית ובניין ארץ-ישראל – אני רואה צורך להזכיר בכבוד, בחיבה עמוקה ובהערכה גדולה איש אחד, שהוא, לפי דעתי, **הציוני המדיני הראשון בדורנו, אשר עיניו פקוחות לרווחה כחוזה למרחקים עתידות עמנו וארצנו** (ההדגשות שלי – י"צ) – והאיש הזה הוא הברון, אדמונד לבית רוטשילד "[152].

אם כן, מהו יסוד המחלוקת בין הברון לתנועה הציונית ולהנהגתה? ביסודו של דבר, לא הסכים הברון רוטשילד לפומביות, שבה ניהלו מנהיגי ההסתדרות הציונית את מדיניותם. כמו-כן לא בטח בראשית פעילותו בארץ. ביכולתם של היהודים ממזרח אירופה לעמוד במשימת כיבוש האדמה – תוך כדי שינוי קיצוני באופני הפרנסה המסורתיים, אשר להם הורגלו מאות שנים בגולה[153].

ח' וייצמן מנתח את חילוקי הדעות בין התנועה הציונית לברון רוטשילד ואומר:

"ביסודו של דבר, הייתה התעניינותו בציונות מדינית-עמוקה כמו שלנו. השיטה, שעל-פיה קנה שנים רבות, לפני שנתוודעתי אליו, בשעה שנמתחה עליו ביקורת קשה על-ידי הציונים, את המושבות שלו **מתוך תוכנית אסטרטגית מסוימת – מראה, שהוא הרחיק לחשוב במושגים מדיניים לאומיים,** אלא שהוא היה לאומי מתוך חוסר אמון בתנועה הלאומית ובעם. הוא לא הבין, שלא די בנתינת כסף ולא די ביישוב יהודים בארץ-ישראל. היה צורך לעודדם בפיתוח העמידה ברשות עצמם, היוזמה והגידול הפנימי... הוא רצה, שכל דבר ייעשה בשקט, בסדר, בלא תנועה לאומית. הוא לא אהב את האביזרים של ההסתדרות. פעם אחת אמר אל אוסישקין ואלי: 'למה לכם להתהלך ולנאום נאומים ולעורר שימת-לב?', ואוסישקין השיב לו, בכובד ראש למחצה: 'בארון אדמונד, יתן לנו את המפתח לקופתו, ולא נוסיף עוד לנאום נאומים'.[154]

על בסיס קיומם של חילוקי דעות אופרטיביים לא צלחה פגישתו של הרצל עם הברון בפריס ב-18/7/1886 בבנק של רוטשילד. הברון לא קיבל את התיזה המרכזית של הרצל, כפי שפורסמה בספרו "מדינת היהודים". הוא דחה מכל וכל את עיקרון "משפט העמים" ו"הצ'ארטר"[155]. הרצל לא הצליח לשכנעו להצטרף לתוכניתו המדינית.

בעצם, גם תפיסתו הראשונית של הרצל הייתה מעין פילנטרופיה, המהולה בפאתוס ובנאיביות. ניסיונותיו לשכנע את עשירי היהודים, ובתוכם הברון רוטשילד, לקנות את ארץ-ישראל מידי הסולטן – נדחתה. הברון סבר, שהרצל הוא תמים המחטיא את המטרה, ודרכו עלולה להזיק יותר מאשר להועיל[156]. הרצל ראה את ארץ-ישראל כפלטפורמה לרעיונותיו (והראייה – "תוכנית אוגנדה", שהוגשה על-ידו לקונגרס הציוני השישי), ואילו הברון רוטשילד התייחס לארץ, כחלק מאמונתו הדתית וכו' – כראליה, והעדיף פעילות נוסח חובבי ציון וארתור רופין[157]. כל עוד הייתה הארץ תחת שלטון העותמנים, הוכיחה דרכו של הברון רוטשילד את יתרונותיה: המשטר התורכי – בראשותו של הסולטן עבדול חמיד השני ואחר-כך בהנהגת "התורכים הצעירים" – הכיר היטב את מטרותיה של התנועה הציונית והתנגד להן נחרצות, בעוד שהיה מוכן להסכים עם דרכו של הברון – למרות הגוון הלאומי שנשאה פעילותו[158].

הצלחת ההיאחזות בארץ-ישראל לא הייתה שאלה של אידיאלים נעלים בלבד. היכולת לדבוק במטרה למשך תקופה ארוכה יחסית, פיתוח קשרים טובים עם השלטונות, יכולת תכנון, ארגון וביצוע, ובעיקר – זמינותם של משאבים כלכליים רבים, היו המסד לביסוס החזון.

"חובבי ציון" נרתמו למשימה. ב"וועידת קטוביץ" (6-11 נובמבר 1884) הגיעו להישג: בפעם

שנתון 'אפיק' – תש"ס, כרך ו'

הראשונה בהיסטוריה הלאומית המודרנית של עם-ישראל הצליחו לתאם פעולה כלל-ארצית למען הארץ, כאשר גולת הכותרת הייתה הקמתה של קרן "מזכרת משה". מטרת הקרן הייתה איסוף כספים. כגודל הציפיות כן היה עומק האכזבה. "חובבי ציון" תרצו את כשלונם בכך שפעולות חדשות יש להניח לברון רוטשילד, שפעל זה שנה בארץ, שכן הוא בעל האמצעים והמנגנון. קופתם הריקה של "חובבי ציון" הניעה אותם לבקש מהברון רוטשילד מדי פעם בפעם "זריקות חיזוק" למען יישוביהם בארץ, בעיקר ל"וועד הפועל" שבראשותו של מויאל. "חובבי ציון" תיאמו את פעילותם למען יישוב הארץ באופן די הדוק עם הברון רוטשילד וניהלו מערכת קבועה של יחסי עבודה עם מ' ארלנג'ר, נאמנו של הברון, שטיפל למענו בענייני ארץ-ישראל. הם נמנעו מלפעול במסדרונות השלטון העותמני בקושטא, מכיוון שנפוצו שמועות, שהברון מטפל בחשאי בנושאי עלייה והתיישבות. למעשה, כינוסה וקיומה של ועידתם השנייה של "חובבי ציון", "ועידת דרוסגניק" (28 ביוני - 1 ביולי 1887) – נבעו מכישלון פעילותם בארץ ומרצונם למצוא דרכים יעילות לפעולה בעתיד. כתוצאה מהוועידה הוחלט להפקיד בידי מ' ארלנג'ר את עיקר הכספים למען ההתיישבות בארץ, כמו-כן ביקר י"ל פינסקר אצל הברון בפריס כדי לבסס את שיתוף הפעולה איתו. בכך התעצמה השפעת הברון ופקידיו על "חובבי ציון" – במיוחד נוכח העובדה, שהברון הבטיח לפינסקר את סיועו להתיישבות "חובבי ציון" בארץ[159]. ניתן לומר, שעזרתו של הברון רוטשילד ל"מושבות העצמאיות" מיסודן של "חובבי ציון" הצילה אותן מהתמוטטות[160].

למרות עזרתו של הברון רוטשילד ל"חובבי ציון" ועל אף שיתוף הפעולה ביניהם – הסכימו "חובבי ציון" לביקורתו של אחד העם על הברון ו"משטר הפקידות"[161]. עניין זה עורר את זעמו של הברון, שהתפרץ כנגדם ואמר:

> "יישוב ארץ-ישראל – אני עשיתיו, אני לבדי, ואין זכות לשום אדם,
> לאיכרים או לחברות להתערב בענייני ולחוות דעה על מעשי ידי.
> לדבר זה מתנגד אני לגמרי, בהחלט בכל תוקף"[162].

בפועל שיתף רוטשילד פעולה עם "חובבי ציון" כתנועה, ואף התייעץ עם אישים מרכזיים של התנועה בפעילותו השוטפת בארץ והעסיק אותם. דר' הלל יפה, יו"ר הוועד הפועל של "חובבי ציון" ביפו, ניהל מגעים שוטפים עם פקידות הברון ותיאם אתם עזרה לפועלים חקלאיים[163]. בן יהודה ייסד את עיתונו "הצבי" – ככלי ביטוי לתחייה הלאומית בארץ-ישראל – וזכה לתמיכת הברון – בניגוד ליריבו פרומקין, מייסד עיתון "החבצלת", אשר טיפח קו שהתנגד למודרנה וללאומיות ושלל את פעילות "חובבי ציון" בארץ[164]. הברון רוטשילד ביקש ממאיר דיזנגוף ב-1892 להקים בית חרושת לזכוכית בטנטורה, אף-על-פי שדיזנגוף היה פעיל בסיעת "בני משה", שאימצה את משנתו ואת ביקורתו של אחד העם על הברון, ולמרות העובדה, שדיזנגוף הקים בארץ, יחד עם אהרן אייזנברג ואחרים, את אגודת הפועלים "הארץ והעבודה",

שמתחה ביקורת על שיטות ההתיישבות של הברון[165].

הברון רוטשילד ניהל מגעים הדוקים עם פעילים מרכזיים בתנועה הציונית. דר' ארתור רופין זכה לאוזן קשבת אצל הברון ולהיענותו למיזמים שונים, כפי שנפרטם להלן[166]. שיתוף הפעולה ההדוק עם וייצמן וסוקולוב היה ברקע המגעים המדיניים, שניהלה התנועה הציונית על עתידה של ארץ-ישראל – במהלך מלחמת העולם ובהסכמי השלום שלאחריה[167]. הברון תמך בכל מיזם, שיכול היה לקדם את עתידה של הארץ. נאמן לגישתו – תמך בפנחס רוטנברג, שנפגש איתו ב-1919 בדרכו לארץ, והעניק לו את סכום הכסף הראשוני להשגת זיכיון החשמל. כאשר ב-1920 נתקל רוטנברג בקשיי מימון מ"קרן היסוד", קיבל סיוע כספי נוסף מהברון[168].

כללו של דבר, הברון רוטשילד לא נמנע מלתמוך ולהיעזר באישים מתנועת "חובבי ציון" ו"ההסתדרות הציונית" – למרות היותם מבקריו, כל עוד סבר, שיש ביכולתם לתרום תרומה סגולית לפיתוח הארץ ולמען חיזוק היישוב היהודי בה.

יתרה מזו, ראשית פעילותה של ההסתדרות הציונית בארץ מצביעה על חוסר תוכניות יישוביות מוגדרות ועל היסוסים מרובים בכל הנוגע ליצירת עובדות חדשות בשטח. רק עם ניצחון האוריינטציה "המעשית" – בראשיתו של ורבורג – בקונגרס הציוני התשיעי, שנערך בהמבורג ב-1909, שונה יחסה של התנועה לעבודת ההתיישבות בארץ[169]. חוסר המעש הושפע לא רק מחסרון כיס של התנועה, אלא גם מחוסר העזה ליזום ולהגשים – בניגוד לעשייה של הברון ויק"א, שהייתה בה יוזמה ותנופה[170]. על רקע זה מוסבר קו הפעולה הברור, שנקט ארתור רופין. מדיניותו בניהול המשרד הארצישראלי הייתה ההכרה בחיוניותו של הקשר עם הברון רוטשילד ועם יק"א. בקו זה תמכו גם אוסישקין וורבורג. שיתוף הפעולה התבטא בניסיונות לרכוש שטחי קרקע נרחבים בעמקי הארץ הצפוניים וכן בניהול מגעים מדיניים עם השלטונות העותמניים[171].

כמשתקף מאיגרותיו של חיים וייצמן – נטל אדמונד דה-רוטשילד חלק משמעותי במגעיהם של מנהיגי ההסתדרות הציונית בשאלת מעמדה העתידי של ארץ-ישראל במהלכה של מלחמת העולם הראשונה ובהסכמי השלום. למרות היותו פטריוט צרפתי – חשש מההסכמים, המתרקמים בין צרפת לאנגליה, הידועים כ"הסכמי סייקס-פיקו", לגבי עתידה של הארץ זאת:

> "מכיוון שנחשול של קתוליות מציף עתה את צרפת... לאחר בירור המצב הדיפלומטי והייחס בין צרפת לאנגליה בנוגע לארץ-ישראל, הוא (רוטשילד) ינקוט פעולה אישית" לפיכך תמך הברון ופעל לקידום פרוטקטוראט בריטי על הארץ[172].

הוא פעל רבות מאחורי הקלעים למען השגת "הצהרת בלפור". הוא ניצל את קשריו האישיים והמסחריים עם אישי שלטון, כדי להפגיש את וייצמן ואת סוקולוב עם נציגים רשמיים של המדינות: בריטניה, איטליה וצרפת[173]. כמו-כן התייעץ וייצמן עם הברון רוטשילד בשלבים

שנתון תש"ס, כרך ו' – [illegible]

הסופיים של גיבוש "הצהרת בלפור" וביקש את חוות דעתו בדבר הנוסח הרצוי[174]. הברון רוטשילד פעל רבות ונחרצות על-מנת למתן את פעילותם של היהודים המתבוללים והאנטי-ציוניים כנגד מתן הצהרת בלפור, כגון יק"א, כי"ח והגוף היהודי האנגלי האנטי-ציוני, שכונה בשם "הוועד המשותף"[175].

גם בארגונה של משלחת "ועד הצירים" השתתף הברון אדמונד דה-רוטשילד, שדאג לצרף למשלחת את סילון לוי, שהיה אנטי-ציוני ונשיא הכבוד של כי"ח. מינויו של אדם אנטי-ציוני על-ידי הברון היה תמוה, לכאורה, אך, בסופו של דבר, הסתבר כצעד מחוכם של הברון, שביקש על-ידי מינויו לשכך התנגדויות של גופים אנטי-ציוניים בציבוריות הצרפתית, ובתוכם כי"ח, וכן לשכך את טענות ממשלת צרפת כנגד עצם מינוי המשלחת על-ידי הבריטים. מינויו של סילון לוי עצמו היה מוצדק, והוא פעל באופן קונסטרוקטיבי ותרם להצלחת המשלחת מנקודת ריאות ציונית[176].

נראה, שסלע המחלוקת בין הברון רוטשילד לתנועה הציונית נסב על עניינים שבטקטיקה. לא היו סתירות של ממש בשאיפות ובמטרות הסופיות. ככל שנגעו הדברים לעשייה התיישבותית בפועל בארץ-ישראל, כן נמצאו הדרכים לגשר על-פני חילוקי הדעות, ורבו תחומי שיתוף הפעולה.

10. המהפך (1909-1914) – שותפות אסטרטגיות עם התנועה הציונית

האוריינטציה "המדינית" – מבית מדרשו של הרצל – משלה בכיפה גם בתקופת יורשו – דויד וולפסון[177]. שניהם השליכו את יהבם על השגת "הצ'ארטר" מידי השלטונות העותמניים כתוצאה ממאמץ מדיני, המשולב בניסיונות לרכוש את ארץ-ישראל מידי התורכים. שניהם כשלו במשימה.

בתנועה הציונית התגברה הביקורת עקב הכשלונות במגעים המדיניים, ובקונגרס התשיעי, שנערך בהמבורג בחורף 1909, ניצחה באופן ברור האוריינטציה "המעשית" – בראשותו של אוטו ורבורג. כתוצאה משינוי האוריינטציה – מונה דר' א' יעקובסון, שנודע כנאמנו של ורבורג, לתפקיד מפתח בקושטא. למעשה, תפקידו היה איסוף מידע דיפלומטי וטיפוח קשרים עם השלטונות החדשים לאחר מהפכת "התורכים הצעירים"[178].

שינוי האוריינטציה בתנועה הציונית איפשר הידוק שיתוף הפעולה בין הנהגתה לברון רוטשילד. מעתה ואילך נהפך הברון רוטשילד לשותף אסטרטגי של התנועה הציונית. דרכה של התנועה הלמה את ציפיותיו ואת גישתו, לאמור פעילות של ממש לטובת מימוש הרעיון הלאומי בארץ-ישראל. לפיכך נענתה בחיוב פנייתו של יעקובסון לברון לעזור במשאבים כספיים גדולים לרכוש זכיונות קרקעיים נרחבים בארץ[179]. הברון רוטשילד נוכח סוף סוף לדעת, כי הציונים אינם רק תועמלנים אידאליסטים, אלא הם גם אנשי-מעשה[180].

הנהגת ההסתדרות הציונית השתמשה בשיתוף הפעולה, שנוצר עם הברון רוטשילד, כמנוף לארגן משאבים כספיים נוספים – כדי לקבוע עובדות בהתיישבות בארץ. כך למשל נוהג נחום סוקולוב, חבר ההנהלה העולמית של ההסתדרות הציונית, בפנייתו אל לואי ליפסקי, יו"ר ההנהלה של הפדרציה הציונית בארה"ב, בבואו לשכנעו לרתום קרנות כספיות של ציוני ארה"ב לגאולת קרקעות בארץ:

> "... I hope that this fund will become a new and usefull link in the chain of our institutions for practical work in Palestine which has to be the cornerstone of our political work... the Ottoman Goverment would sell a considerable part of the estate in Palestine. We were studying this question during the recent months very seriously and we have gathered all the details by our Palestine Office as well as by the agencies of J.C.A. and **Baron Edmond de Rothschild with whom we have now the best and closest relations...**"[181]

השנים 1909-1914 הן שנות המהפך. אמנם רוטשילד אינו מצטרף באופן פורמלי לתנועה הציונית, אך הוא מכריז על שאיפות ומשימות משותפות לו ולהסתדרות הציונית. בדו"ח שנשלח מיעקבסון לדר' יחיאל צ'לנוב (1863-1918) – חבר הוועד הפועל של ההסתדרות הציונית העולמית, ומ-1913 סגן יו"ר ההנהלה הציונית העולמית – נאמר: **"הברון רוטשילד, אמר שלא ניתן להשוות את הנעשה בארץ-ישראל כיום למצב היישוב היהודי בעבר. יש חיים חדשים, יש אווירה חדשה לגמרי. המרכיב המרכזי הם הציונים".** מעניין, שהברון מעריך בפעם הראשונה את תרומתו של הרצל לייסודה של התנועה הציונית ולהישגיה. הברון מתחייב לרכוש זיכיונות קרקעיים, כגון בית שאן והחולה, ולהעמידם לרשות התנועה הציונית, שתמכור אותם למתיישבים חדשים. לדעתו, יש להתרכז ביישוב צפון הארץ. הוא הורה לרכוש קרקעות בלי להתחשב בערכן הכלכלי, ובלבד – לגאלן ולהעמידן לרשות ההתיישבות הלאומית[182]. הצהרותיו הציוניות של הברון רוטשילד הולידו שיתוף פעולה של ממש עם א' רופין ועם המשרד הארצישראלי, כאשר הברון הסכים לרכישת כ-142 אלף דונמים בעיקר בעמקי הארץ – בעלות כוללת של כשלושה וחצי מיליוני פראנקים, אך פרוץ המלחמה טרפד את העניין[183]. ביקורו הרביעי של הברון רוטשילד בארץ ב-22/2/1917 בהיותו כבן 70 שנה, העצים את את הזיקה, שנוצרה בינו לבין התנועה הציונית. הוא הצהיר הצהרות ציוניות מובהקות, וגם היישוב בארץ הכיר בציוניותו[184]. גם מנהיגיה של התנועה הלאומית הערבית, כגון חליל סכאכיני[185], שהבחין במעמדו המיוחד של הברון בקרב האוכלוסיה היהודית בכלל ועל-ידי הציונים בפרט בעת ביקורו ב-1917, אמר:

"האומה הערבית זקוקה לאיש כמו רוטשילד, שיוציא כספים למען

תחייתה"[186].

במילים אחרות, הברון רוטשילד הצטייר בעיני לאומן ערבי – כנושא דגל הלאומיות היהודית. הברון רוטשילד המשיך בפעילותו למען הארץ והקים את פיק"א בשלהי שנת 1923, ובראשה העמיד את בנו ג'יימס. ערב הקמתה של פיק"א הסביר הברון את מטרותיה:

"תעודתה של פיק"א היא למשוך את עשירי היהודים לעבודה בארץ-ישראל באיזה מקצוע שירצו... בן שמונים אני, וקצי קרוב, והייתי רוצה לראות יהודים עשירים אחרים שניגשו לעבודה זו. **פיק"א אינה רוצה להתחרות עם קרן היסוד, העושה עבודה פוריה, חס ושלום! הרי אני ידידה של התנועה הציונית...** (ההדגשות שלי – י"צ)"[187].

ביקורו האחרון של הברון רוטשילד בארץ באביב 1925 ונאומו בבית הכנסת המרכזי בתל-אביב – משקף את אמונתו ללא סייג בלאומיות היהודים, ומצביע על זהות מטרות עם התנועה הציונית[188]. הברון היטיב לבטא את התפעמותו מהנעשה בארץ, בזמן שביקר בה בפעם החמישית (והאחרונה). הוא טיפס לברכת המים של פתח תקווה, אשר ממנה נשקף לנגד עיניו מראה המושבה ואלפי הדונמים של הפרדסים המקיפים אותה:

"עֲלִי הנה, אדלאידה (אשתו – הערתי, י"צ), מהר, והסתכלי במחזה הנהדר הזה... הנה רואה את, אדלאידה, בעינייך את כל זה. רואה את כמוני ומבינה, כי לא רק רומנטיקן ולא משוגע הייתי, כפי שקראו לי בעבור זה כל אחי ורעי... רואה את, אדלאידה, שהצדק היה אתנו, ולא איתם, ואנו עוד נזכה לחזות בעינינו בשיבת עם-ישראל לארצו... לא הייתי חסר דעה לגמרי, משוגע לדבר אחד, כאשר כינוני במשפחה, כשהתחלתי במפעל התיישבותי זה,שעודנו בראשית פריחתו, ואחריתו – מי ישורנה..."[189].

אכן נתפס רוטשילד באופן ברור ומוצהר לרעיון הציוני – למרות אי היותו ציוני באופן פורמלי. זאת – נוכח השינוי, שחל באוריינטציה של התנועה הציונית מ"מדינית" – ל"מעשית". הברון העמיק את קשריו עם התנועה הציונית ופעל רבות במישור המדיני – מאחורי הקלעים, כדרכו, בניסיון להשיג את "הצהרת בלפור", בגיבוש "ועד הצירים" ובהקמת פיק"א. היו אלו פעילויות, שהעמיקו את הזיקה בין הרעיון הלאומי למימושו בארץ-ישראל במישור המדיני וההתיישבותי.

סיכום ומסקנות

הברון אדמונד דה-רוטשילד (ט"ו באב תר"ה-כ"ד חשון תרצ"ה) הניח את המסד ל"בית הלאומי" היהודי בארץ-ישראל. בעת תקופת "החסות הישירה" הייתה כלפיו הערכה רבה, ופעילותו לא נתפסה על-ידי המתיישבים ו"חובבי ציון" כפילנטרופיה גרידא. במהלך מלחמת העולם הראשונה ובשנות ה-20 הכריז והצהיר הצהרות ציוניות מובהקות, ששיקפו את פועלו ואת שאיפותיו. הוא אף נתקבל ביישוב כציוני על-ידי הנהגת התנועה הציונית. יחד עם זאת, מעולם לא היה רוטשילד ציוני פורמלי, הוא הסתייג מהפומביות ומהסממנים "העסקניים" ו"המוסדיים", שאפיינו את הנהגתה. הסתייגותו נבעה **מאישיותו** – הדיקטטורית במשהו, **מחינוכו ומסגנון חייו** – כנצר למשפחת בנקאים מפורסמת ועתירת ממון, שהעדיפה לנהל את עניינה הפרטיים, העסקיים והציבוריים מאחורי הקלעים. להערכתנו הסתייגותו מפומביות נבעה בעיקר **משיקולים מעין מדיניים,** כלומר הברון רוטשילד סבר, שכל עוד אין ליישוב בארץ כוח של ממש להגשים את שאיפותיו, אל לו להכריז עליהם בפומבי כדי לא "להעיר ולעורר".

השאלה המרכזית, שעמדה לדיון במאמרנו, נסבה סביב מניעי פעולתו של הברון: האם פעל משיקולים פילנטרופיים, או לאומיים?

אין ספק, שהברון אדמונד דה-רוטשילד פעל למען תקומת העם היהודי בארץ-ישראל משיקולים לאומיים. הברון היה מודע והכיר היטב את העזרה, שהושיט אביו ג'יימס ל"יישוב הישן" בארץ מאז "מלחמת קרים", והיה מעורה בכל הפילנטרופיה המשפחתית, שסייעה ליהודים במצוקה, בעיקר במזרח אירופה. הוא פעל בארץ משיקולים אחרים, לאומיים.

חיים וייצמן מספר בזכרונותיו:

> "בשנים מאוחרות, כשרוטשילדים אחרים התחילו להראות סימני התעניינות בארץ-ישראל והיו מוכנים לתת לנו מעט כסף למפעל, אסר עלי בדרך גזרה לפנות אליהם. מה! אמר ברוב זעם, לאחר שאני בזבזתי עשרות מליונים על העניין, בעוד הם מלגלגים עלי, הם רוצים לבוא עתה באילו מאות אלפי פרנקים קבצניים כדי לזכות בחלק מהתהילה? אם זקוק אתה לכסף, בוא אלי! ואני עשיתי זאת לעיתים קרובות, ועל-פי רוב – לא לשווא"[190].

הבעיה המתודולוגית-מחקרית, הקשורה בהצהרותיו הלאומיות-ציוניות של הברון רוטשילד, היא בכך שנאמרו בהגיעו ל"גבורות", כלומר מתעורר ספק, אם יש בדבריו משום ניסיון לשכתב ולעצב את ההיסטוריה ולהציגה כרצונו?

מסקנתנו היא, שהברון פעל מראשית דרכו מתוך כוונה לאומית ברורה ומובהקת. כך נתפס, כאמור, על-ידי בני זמנו ועל-ידי ראשוני כותבי תולדותיו של היישוב העברי[191], וכן על-ידי

שנתון [illegible] – תש"ס, כרך ו'

המחקר ההיסטוריוגרפי העדכני על אודותיו[192]. בתקופת ביניים הצטייר הברון, ובמיוחד "שיטת הפקידות" שלו – כפילנטרופיה, שפעלה רבות למען היישוב, אך תוך דיכוי הרוח הלאומית והיזמות של המתיישבים.

אין ספק, שחזונו של הברון לא היה ברור ומוגדר עם ראשית פועלו. לא במעט תרם הברון עצמו לאי-הבהירות. הוא לא היה "אישיות רוחנית עמוקה" ואף לא ראה צורך ולא רצה להגדיר את שאיפותיו. יתרה מזאת, הברון עצמו היסס, הוא פעל בשיטת ניסוי וטעייה. אין זאת אומרת, שלא הייתה לו מגמה ברורה. **שורש מניעיו לגאולת העם והארץ נבעו מאמונתו ומרגשותיו הדתיים. האם ייתכן, שבשל כך נתפס – בעת ההגמוניה של תנועה העבודה בתנועה הציונית – כפילנטרופ?**

הברון נחשף ללאומיות-יהודית כבר בשנות ה-70 של המאה הי"ט. נטייתו ואהדתו העמוקים לדת היהודית – העמידו את קימום העם והארץ כאידאל וכ"אבן ראשה" בהשקפת עולמו. חרדתו מהתבוללות היהודים (ומהתבוללות בני משפחתו) ומהתפרצות האנטישמיות במזרח-אירופה בשנות ה-80 של המאה הי"ט – הניעה אותו לעשות מעשה. הבעייה הייתה אי-אימון בסיסי, שרחש ליהודי מזרח-אירופה. הברון לא היה משוכנע, שהם "החיילים המתאימים" למשימת החייאת העם והארץ.

שאיפתו של הברון רוטשילד הייתה להוכיח "קבל עם ועולם", שהיהודים מסוגלים להיאחז בארץ – תוך כדי שינוי רדיקלי של אורחות חייהם. הוא רצה לראות איכרים יהודיים מפיחים רוח-חיים בארץ האבות ובונים חברה חדשה ומתוקנת, המיוסדת על בסיס הדת היהודית. לפיכך לא ראה בארץ פתרון לכלל יהודי מזרח-אירופה, אלא מעין דגם, שיקרין מאיכותו לעולם כולו – ככלל, וליהודים – באשר הם – כפרט. יש אירוניה מסוימת בכך, משום שלאותה תיזה עצמה "עם כוהנים", "אור לגויים" – הטיף אחד העם, שהיה מבקרו הנחרץ והחריף ביותר של הברון רוטשילד ושל משטר הפקידות שלו.

מעשיו של הברון אדמונד דה-רוטשילד במשך כיובל שנות פעילותו למען היישוב הם העדות המובהקת ביותר למימוש חזונו. כמעט בכל יוזמה, שהייתה כרוכה בגאולת הארץ, נטל חלק פעיל עד יום מותו:

אפשרות רכישת הכותל שהועלתה בפניו בתרמ"ז על-ידי ניסים בכר, זכתה להיענות מלאה מצדו. העניין נכשל בעטיין של נסיבות שונות ומשונות[193].

הברון הכניס מודרנה ותיעוש, בעיקר בעיבוד חקלאי, לארץ. חלק גדול מהטענות, שהוטחו כנגדו על אודות ניהול משק מונוקולטורי, המבוסס על הכרם, הינן מופרכות ביסודן.

הברון רוטשילד היה מגדולי גואלי הקרקעות בארץ. עם מותו היו ברשותו כ-440,000 דונמים בחלקיה השונים של הארץ[194].

הטענות החמורות, שהושמעו כלפי הברון רוטשילד בקשר ל"שיטת הפקידות" שהנהיג, גם הן

היו מוגזמות. אין ספק, שבעבודתם של פקידיו היו קלקולים לא מעטים. הם הצרו את יוזמתם של האיכרים, התערבו בחיים הפנימיים של המושבות והמתיישבים, בזבזו כספים רבים וכד', אך תרומתם הייתה ייחודית ומשמעותית. בעזרתם הפכו המושבות ל"פנינות נוף" מתוכננות היטב ומספקות שירותים ציבוריים רבים וברמה נאותה. הם תמכו במושבות מבחינה משפטית – נוכח המשטר העותמני המסואב והמושחת. הם הדריכו את המתיישבים בענפי החקלאות ובעיבוד התעשייתי של מוצריו והגבירו את "העבודה העברית". כללו של דבר, הם הפכו את היישוב היהודי לפרודוקטיבי ומודרני. ההתיישבות היהודית הפכה – תחת פיקוחם והדרכתם – למתוכננת ומסודרת, עניין, שהיה בו חידוש של ממש בנופה הפיסי של ארץ-ישראל.

הברון רוטשילד תרם תרומה מהותית לפיתוח החינוך הלאומי במושבותיו: החייאת השפה העברית כשפת יומיום הייתה משאת נפשו, והוא הקדיש משאבים מרובים לקידומה. למעשה, היה הברון רוטשילד הראשון, שפעל לבסס מערכת-חינוך לאומית בארץ.

כל אחד מחמשת ביקוריו של הברון רוטשילד במושבותיו בארץ העמיק יותר ויותר את מחוייבותו ליישוב, ומתבהרות עמדתו ושאיפותיו ביחס לתכלית עבודתו.

ניתן לחלק את מעורבות הברון בפעילותו בארץ לתקופות הבאות:

א. 1882-1884: **"תקופת הצעדים המהוססים"**

פעילותו בארץ נובעת ממניעים הקשורים ב"אינטואיציה לאומית" ומדחפים שנבעו מחינוכו ומאישיותו, בעיקר נוכח הסכנה, שחש לקיומו של העם בעטייה של ההתבוללות והתפרצות האנטישמיות. הברון אינו משוכנע, שיהודי מזרח-אירופה יצליחו להיאחז בארץ, ולפיכך נמנע מלנקוט צעדים "ארוכי טווח".

ב. 1884-1887: **"העמקת המחוייבות"**

הברון מחליט לגאול קרקעות ולהשקיע בפיתוח המושבות. הוא נמצא במגעים ראשוניים עם השלטונות העותמניים. זהו שלב ניסוי וטעייה, אשר בו בודק הברון בזהירות את אפשרות הגשמת תוכניותיו: שינוי דפוסי החברה היהודית ויכולת היקלטותם של המתיישבים בארץ.

ג. 1887-1909: **"תוכניות ארוכות טווח"**

הברון מעורב לחלוטין במעשה ההתיישבותי בארץ, מצוי במשא ומתן "מעין מדיני" עם השלטונות העותמניים. גם העברת "מושבות החסות" לניהולה של יק"א משקפת, כפי שהראינו, אחריות לאומית ליישוב ולעתידו.

ד. 1909-1914: **"שנות המפנה"**

עם שינוי האוריינטציה של ההסתדרות הציונית מ"מדינית" – ל"מעשית" – נהפך הברון לשותף אסטרטגי של התנועה הציונית.

ה. 1914 ואילך: הברון רוטשילד מזוהה לחלוטין עם שאיפותיה של התנועה הציונית הלכה למעשה. הברון שותף במגעים האינטנסיביים, שנערכו כדי להשיג את "הצהרת בלפור". כמו כן היה ברקע המגעים, שקיימו מנהיגי התנועה הציונית ב"וועידת השלום". הברון השתתף במינויה של משלחת "ועד הצירים". הברון רוטשילד אף נטל חלק בניסיונות לפתור בעיות וליישר הדורים בסכסוכים בין יהודים לערבים – על-ידי הצעות שוחד ובדרכי משא ומתן. בין השאר נפגש עם ראש ממשלתו של עבדאללה, חסן ח'אלד פחה, ושר החינוך שלו, ריזא תופיק פחה, כדי לפתור בעיות שהתעוררו בעניין רכישת קרקעות בעבר הירדן המזרחי[195]. כללו של דבר, הברון רוטשילד היה שותף לדרך, לשאיפות ולעשייה הציונית. בשנת 1924 הקים את "חברת פיק"א" ובראשה העמיד את בנו ג'יימס. בעזרת החברה המשיך להזרים מהונו ומאונו להתיישבות בארץ עד ליום מותו.

גישתו של הברון מראשית עבודתו הייתה לאומית מתוך שיקול דעת וזהירות: תחילה באופן אינסטינקטיבי ולא בהחלטיות. משנת תרנ"ד ואילך פועל הברון מתוך מחויבות ההולכת ומעמיקה לקיומו של היישוב הלאומי בארץ. הברון קידם את ההתיישבות במעשים, ולא בהצהרות. רבים מעקרונות פעולותיו דמו לאלו של המוסדות הציוניים, למשל ריכוז עבודתו בחלקה הצפוני של הארץ תוך כדי רכישת גושי קרקעות גדולים ורצופים. מלכתחילה לא היו בינו לבין "הציונים" חילוקי דעות לגבי המטרות והיעדים הסופיים של עבודתו בארץ, אלא הבדלים טקטיים כיצד להוציאם לפועל. ככל שהעניינים נגעו לפיתוחו של היישוב ולגאולת הארץ, נמצאו בפועל, כמעט תמיד, הגשרים על-פני חילוקי הדעות. משנת 1909 ואילך מיטשטשים והולכים חילוקי הדעות. התקדמות ההתיישבות בארץ, שניזונה מהעולים חברי התנועה הציונית והתגברות האוריינטציה "המעשית" בהנהגתה – משכנעות את הברון, שיש ממש ביכולתה של התנועה להוציא מן הכוח לפועל את האידאולוגיה שלה. מכאן ואילך הברון אדמונד דה-רוטשילד שותף אסטרטגי של התנועה הציונית.

הערות ומראי מקומות

1. ש' אביצור, החקלאות המלאכה והתעשיה, בתוך: מ' אליאב (עורך), **ספר העליה הראשונה, א'**, יד יצחק בן צבי, תשמ"ב, עמ' 235. אביצור מעריך שהברון הוציא עד לשנת 1900, במשך 18 שנות תמיכתו הישירה במושבות, 40 מיליון פראנק ועוד 100 מיליון פראנק עד מותו.

   א' ביין, **תולדות ההתיישבות הציונית**, מסדה, רמת-גן, 1976, עמ' 10, הערה מס' 1, מעריך", שב-18 השנים הראשונות לפעילותו השקיע הברון 1,600,000 לישט"ט ובסה"כ עד מותו הושקעו על-ידו 5,600,000 לישט"ט. במקביל השקיעו "חובבי ציון" במשך 18 השנים הראשונות, רק 87,000 לישט"ט, שהם כ-15% מכלל השקעותיו של הברון באותה תקופה.

2. ג' קרסל, **אבי היישוב – הברון אדמונד דה-רוטשילד ופועלו**, אות, חיפה, 1954, עמ' 7-10.

   שושנה הלוי, "אגרת הכוללת" נגד "ייסוד בי"ס למל", **קתדרה, 5**, תשרי תשל"ח, עמ' 198.

3. בן ציון גת, **היישוב היהודי בארץ-ישראל 1840-1881**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשל"ד, עמ' 111, 133-135, 149-151, 197-198, 242-243.

4. יצחק הלפנר, קשרים בין יהודי צרפת וארץ ישראל, **קתדרה, 36**, תמוז תשנ"ה, עמ' 52-54.

5. בן ציון גת, **שם**, עמ' 221-227.

6. י' טריואקס וא' שטינמן, **ספר מאה שנה**, מטר, 1994 (מהדורה מצולמת), עמ' 198. הברון אלפונס דה-רוטשילד מסר את הערכותיו לדר' אברהם פרנקל בפגישתו איתו בדמשק בשובו ממסעו בארץ-ישראל.

7. מוסף **דבר, כ"ו**, אב תרצ"ג, הברון נפטר ב-י"ד בחשון תרצ"ה (2/11/1934).

8. ג' קרסל, **שם**, עמ' 16.

9. ר' אהרונסון, מדיניות הקרקע ומדיניות ההתיישבות של הברון רוטשילד, בתוך: י' קרק (עורכת), **גאולת הקרקע בארץ-ישראל רעיון ומעשה**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1990, עמ' 81. להלן ר' אהרונסון: **מדיניות**.

10. ש' שאמה, **בית רוטשילד וארץ ישראל**, מאגנס, תש"ס, עמ' 3.

ד' גלעדי ומ' נאור, **רוטשילד – אבי היישוב ומפעלו בארץ ישראל**, כתר, ירושלים, עמ' 11.

להלן גלעדי ונאור, **רוטשילד**.

11. א' חרמוני, **בעקבות הביל"ויים**, ראובן מס, ירושלים, תשי"ב, עמ' 205-209.

ג' קרסל, **שם**, עמ' 18-19.

12. אלכסנדר דיומא (הבן), **אשת קלוד**, מחזה בשלוש מערכות, ההסתדרות הציונית, קליבלנד אוהיו, תש"ל, עמ' 55-56.

13. שם, **שם**, עמ' 14-15.

14. שם, **שם**, עמ' 16.

15. נחום סוקולוב היה מבין באי ביתו של הברון במשך עשרות שנים, וזכרונותיו הם מקור חשוב לחיי הברון – בכלל, ובכל הקשור בפעילותו בארץ-ישראל – בפרט, ראה: גלעדי ונאור: **רוטשילד**, עמ' 118.

16. נ' סוקולוב, **אישים**, שטיבל, תל-אביב, תרצ"ה, עמ' 79.

17. נ' סוקולוב, **שם**, עמ' 77.

18. ד' גלעדי, הברון רוטשילד ומשטר הפקידות, בתוך: מ' אליאב (עורך), **ספר העלייה הראשונה, א'**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 183, עיין גם בהערה 9 במקום. להלן: ד' גלעדי: **פקידות**.

19. ש' יבניאלי, **תקופת חובבי ציון, א'**, מוסד ביאליק ודביר, תל-אביב, תשכ"א, עמ' 69-70.

שמואל הירש (1845-1925) נולד באלזס והיה מנהל מקווה ישראל בשנים 1879-1891. הוא היה נאמנו של הברון רוטשילד, ובידו הופקד הפיקוח על מושבות הדרום.

20. א' פלדמן, **יהודי רוסיה בימי המהפכה הראשונה והפוגרומים**, מאגנס, ירושלים, תשנ"ט, פרקים ד' ו-ה' עוסקים במעורבות בית רוטשילד בסיוע לנפגעי הפוגרומים.

בעמ' 96 מתוארות שיחות בין נציגים רשמיים רוסיים לבין הרוטשילדים, אשר בהן הציעו לשפר את מעמדם המשפטי של היהודים. הרוטשילדים הבינו, שיש בכך משום ניסיון לפייסם כדי לזכות במלווה מידיהם, וביטלו בזלזול את הניסיון של הרוסים.

21. ש' יבניאלי, **שם**, עמ' ט"ז-י"ז.

22. מרדכי בן הלל, **מלחמת העמים** (יומן), יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"א, עמ' 414. רישום ביומן מ-14/12/1916.

23. ש' יבניאלי, **שם**, עמ' 78. מכתבו של הברון רוטשילד אל שמואל הירש בתאריך 6/4/1882.

24. זלמן דוד לבונטין, **לארץ אבותינו**, 1, (תרמ"ב-תרמ"ט), תל-אביב, תרפ"ד, עמ' 67.

25. ש' יבניאלי, **שם**, עמ' י"ח.

26. ש' אביצור, **ממציאים ומאמצים**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1986, עמ' 20.

ר' אהרונסון, **הברון והמושבות**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1990, עמ' 9-20. להלן: אהרונסון: **הברון והמושבות**.

דן גלעדי, הפקידות, **שם**, עמ' 181-183.

י' טריואקס וא' שטינמן, **שם**, עמ' 223, 372-373, 454-455, 477-478.

קלונימוס זאב ויסוצקי, **קבוצת מכתבים**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"א, עמ' 161-163. מכתב מ-1885. הוא סבור, שלרב צדוק כהן הייתה השפעה מכרעת על הברון בפנייתו למען היישוב בארץ.

ש' יבניאלי, **שם**, עמ' 79.

ז"ד לבונטין, **שם**, עמ' 67.

א' צנציפר (רפאלי), **פעמי הגאולה**, נ' טברסקי, תל-אביב, תשי"ב, עמ' 46.

ג' קרסל, **שם**, עמ' 16-20, 26-28 סבור, שלרב צדוק כהן הייתה השפעה מכרעת על הברון.

ש' שאמה, **שם**, עמ' 60-61.

27. י"ל פישמן (הרב), **ספר שמואל**, ירושלים, תרפ"ג, עמ' 372-373.

28. נ' סוקולוב, **שם**, עמ' 70, 73.

29. גלעדי ונאור, **רוטשילד**, עמ' 34.

30. נ' סוקולוב, **שם**, עמ' 98-99.

31. ש' יבניאלי, **שם**, עמ' 97.

32. מ אליאב, (עורך), **ספר העליה הראשונה, ב'**, (תעודות), יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"ב, תעודה מס' 18, עמ' 41-42. להלן: מ' אליאב (עורך), **תעודות**.

ד' גלעדי, **פקידות**, שם, עמ' 183.

33. מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, תעודה מס' 131, עמ' 250-251.

34. ד' גלעדי, **פקידות**, שם, עמ' 194.

35. ש' שאמה, **שם**, עמ' 7-8.

36. מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, תעודה מס' 5, עמ' 21.

37. ש' שאמה, **שם**, עמ' 325-326.

38. ש' שאמה, **שם**, עמ' 2, הערה מס' 3; עמ' 94 הערה מס' 17.

39. ג' קרסל, **שם**, עמ' 44.

40. ש' יבניאלי, **שם**, עמ' 75-76 ועמ' 79-80.

41. י' שלמון, תנועת הביל"ויים, בתוך: מ' אליאב (עורך), **ספר העליה הראשונה, א'**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 132-133.

42. ד' גלעדי, ראשון לציון בחסות הברון רוטשילד (1882-1900), **קתדרה, 9**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשרי, תשל"ט, עמ' 132-133.

43. מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, עמ' 67-68. חוזה, להעברת המושבה ראש-פינה לחסות הברון רוטשילד,

שנערך ב-ד' חשון תרמ"ד (4/11/1883).

44. מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, עמ' 251. דברי הברון לנשי זכרון יעקב, בד' אייר תרנ"ג (30/4/1893).

45. גלעדי ונאור, **רוטשילד**, שם, עמ' 121.

46. **הארץ**, 23/12/1923.

47. י' קניאל, הישוב הישן וההתיישבות החדשה, בתוך: מ' אליאב (עורך) **ספר העליה הראשונה, א'**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 276, וכן הערה 21 במקום.

48. ש' שאמה, **שם**, עמ' 31. "ביקורו האחרון עתיד להיות כעין אפותיאוזה ולאשר את כל אמונותיו העמוקות ביותר..."

49. **הארץ**, 17/5/1925. הכותרת: "נאום הברון".

50. ד' גלעדי, **פקידות**, שם, עמ' 185.

51. ש' יבניאלי, **שם**, עמ' ט"ז.

52. ג' קרסל, **שם**, עמ' 43. התבטאות הברון בעת ביקורו הראשון בארץ, ז' אייר תרמ"ז (1/5/1887).

53. ראה לעיל סעיף 2-ב'.

54. י' טריואקס וא' שטינמן, **שם**, עמ' 373-374. הרב שמואל מוהליבר כיהן כרב וכאב בית הדין של ראדום.

55. ש' יבניאלי, **שם**, מכתבו של מיכאל ארלנגר לשמואל הירש מ-31/8/1883.

56. ש' שאמה, **שם**, עמ' 66-68.

57. **הצבי, ג'**, מס' 14, כ"ה בסיון תרמ"ז, עמ' פ"ד-פ"ה ("הצבי" היה עיתונו של בן יהודה) המאמר מגנה את איכרי ראשון לציון על המרד נגד הברון.

58. זאב צחור (עורך), **העליה השניה, ג'**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1997, עמ' 76. להלן זאב צחור, העליה השניה – ג'.

59. א' רופין, **שלושים שנות בנין**, שוקן, ירושלים, תרצ"ג, עמ' 12-18.

60. מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, תעודה מס' 83, עמ' 159. הקמת "ארבייטער שוללע" בזכרון (יעקב).

61. ר' אהרונסון, **הברון והמושבות**, שם, עמ' 78-79.

62. ר' אהרונסון, **מדיניות**, שם, עמ' 81-87.

ר' אהרונסון, **הברון והמושבות**, שם, עמ' 57.

ד' גלעדי, **פקידות**, שם, עמ' 206.

63. ד' גלעדי, **פקידות**, עמ' 206, סבור, שרכישות הקרקע נעשו בגושים גדולים, משמע היו פרי תכנון.

ר' אהרונסון, **מדיניות**, שם, עמ' 91-93. סבור, שלא היה תכנון אסטרטגי בשנים 1884-1887, אך מביא בעמ' 91 הערה 24, עמדה שונה, המתבססת על זכרונותיו של חיים וייצמן.

64. א' רופין, **שם**, עמ' 210.

65. י' בן-אריה, הבטים גיאוגרפיים בראשית התפתחותן של המושבות, עמ' 93. בתוך: מ' אליאב (עורך), **ספר העליה הראשונה, א'**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"ב.

66. ש' אביצור, החקלאות, המלאכה והתעשיה, **שם**, עמ' 226.

67. י' בן ארצי, **המושבה העברית בנוף ארץ-ישראל 1882-1914**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 20-21. להלן: י' בן ארצי: **המושבה העברית**.

68. י' בן ארצי: התפתחות מושבות העליה הראשונה והקמת מושבות חדשות בתקופת העליה השניה, בתוך: י' ברטל (עורך), **העליה השניה – מחקרים, א'**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1997, עמ' 151. להלן: י' בן ארצי: **התפתחות מושבות העליה הראשונה.**

69. מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, תעודה מס' 29, מתאריך 17/10/1883.

70. ש' אביצור, **החקלאות, המלאכה והתעשייה**, שם, עמ' 230.

71. י' בן ארצי, **המושבה העברית**, שם, עמ' 20-23.

72. ש' אטינגר וי' ברטל: שורשי היישוב החדש בארץ ישראל, עמ' 23, בתוך: מ' אליאב (עורך), **ספר העליה הראשונה**, א', יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"ב.

73. ש' אביצור, **החקלאות, המלאכה והתעשייה**, שם, עמ' 228-229.

גלעדי ונאור, **רוטשילד**, שם, עמ' 42-43, 65.

י' בן ארצי, **המושבה העברית**, שם, עמ' 203.

74. ש' אביצור, **החקלאות, המלאכה, והתעשייה**, שם, עמ' 239-240.

גלעדי ונאור, **רוטשילד**, שם, עמ' 39-40, 65-66.

75. מ' בן הלל, **שם**, עמ' 18-19. מכתב מתאריך 24/10/1914.

ז' צחור (עורך), **העלייה השנייה, ג'**, שם, עמ' 132.

76. י' בן ארצי, **המושבה העברית**, שם, עמ' 173-174.

ש' אביצור, **שם**, עמ' 240-244.

77. ר' אלבוים-דרור, **המחר של האתמול, א'**, האוטופיה הציונית, יד יצחק בן צבי ומוסד ביאליק, ירושלים, 1993, עמ' 171-172, 177-183.

78. ז' ולק, צמיחת החינוך העברי במושבות, בתוך: מ' אליאב (עורך), **העליה הראשונה, א'**, שם, עמ' 407-425.

79. ש' הרמתי, תחיית הדיבור העברי, בתוך: מ' אליאב (עורך), **העליה הראשונה, א'**, שם, עמ' 431.

80. ר' אהרונסון, **הברון והמושבות**, שם, עמ' 275-277.

מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, עמ' 201-207, תעודה מס' 131, מזאב יעבץ 18/8/1890.

81. ש' יבניאלי, **שם**, עמ' 237. מכתב מארלנגר להירש מ-24/8/1883.

82. ג' קרסל, **שם**, עמ' 44. ציטוט ממכתב ששלח אליעזר בן יהודה לאוסישקין.

83. **"האור", ל"ב**, תרנ"ג. מובא אצל מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, תעודה מס' 131.

84. א' אופק, צמיחתה של ספרות ילדים טבעית בארץ ישראל, **קתדרה, 3**, יד יצחק בן צבי, אדר תשל"ז.

ר' אהרונסון, **הברון והמושבות**, שם, עמ' 278.

85. ד' שידורסקי, הספריות הציבוריות בתקופת העליה הראשונה, בתוך: מ' אליאב (עורך), **העליה הראשונה, א'**, שם, עמ' 465-482.

86. י' ריינהרץ, **חיים וייצמן – עלייתו של מדינאי**, הספריה הציונית, 1996, עמ' 231.

87. ש' שאמה, **שם**, עמ' 183-186.

88. **הארץ**, 17/5/1925.

89. ש' שאמה, **שם**, עמ' 231.

90. ר' אהרונסון, שלבים בהקמת מושבות העלייה הראשונה ובהתפתחותן, בתוך: מ' אליאב (עורך), **ספר העליה הראשונה, א'**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"ב. להלן: ר' אהרונסון, **שלבים בהקמת המושבות.**

91. ר' אהרונסון, **הברון והמושבות**, שם, עמ' 64-94. בעמ' 64 הערה מס' 1 מציין אהרונסון את החוקרים הסבורים, ששנת תרמ"ז היא שנת המפנה. אהרונסון עצמו סבור, שאין זו שנת המפנה, היות והברון ממשיך במשימות שנטל עליו בעבר ומשכללן.

92. י' קולת, פועלי העליה הראשונה, בתוך: מ' אליאב (עורך), **ספר העליה הראשונה, א'**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 341-342. ראה גם הערות 8 ו-9 במקום. להלן: י' קולת: **פועלי העליה הראשונה.**

93. אצ"מ: K12/42/2 מהברון רוטשילד לבן שימול בתאריך 1/12/1894.

94. י' קולת, **פועלי העליה הראשונה**, שם, עמ' 372.

95. מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, עמ' 305-307, תעודה מס' 160 מתאריך 16/1/1897. פורסם ב"הצבי", תרנ"ז גיליון 19.

96. ר' אהרונסון, **הברון והמושבות**, שם, עמ' 247. ראה גם הערה 95 במקום.

97. י' קולת, **פועלי העליה הראשונה**, שם, עמ' 346-347, 375-380.

98. י' בן ארצי, **המושבה העברית**, שם, עמ' 117-149, 290-291, 297.

99. גלעדי ונאור, **רוטשילד**, שם, עמ' 29-30.

ש' לסקוב, חובבי ציון ברוסיה למען היישוב בארץ ישראל, בתוך: מ' אליאב (עורך), **ספר העליה הראשונה, א'**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 155. להלן: ש' לסקוב: **חובבי ציון.**

100. ר' אהרונסון, **הברון והמושבות**, שם, עמ' 278.

י' בן ארצי, **התפתחות מושבות העליה הראשונה**, שם, עמ' 158-162.

101. ר' אהרונסון, **הברון והמושבות**, שם, עמ' 98-99, 269.

102. ג' קרסל, **שם**, עמ' 44.

103. י' בן ארצי, **המושבה העברית**, עמ' 100-101.

ד' גלעדי, **פקידות**, שם, עמ' 206.

גלעדי ונאור, **רוטשילד**, שם, עמ' 53.

104. ש' שאמה, **שם**, עמ' 253.

105. מ' שילה, נסיונות בהתיישבות, **המשרד הארצישראלי 1908-1914**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 17. להלן: מ' שילה, **נסיונות בהתיישבות.**

106. ד' גלעדי, **חזרה "לארץ אבותינו" – ז"ד לבונטין, אלטרנטיבה יזמית למדיניות ציונית**, המרכז הישראלי לקידום חברתי-כלכלי, ירושלים, 1994.

107. גלעדי ונאור, **רוטשילד**, שם, עמ' 68-69.

ש' לסקוב, **חובבי ציון**, שם, עמ' 156.

108. ח' וייצמן, **אגרות ז'**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ז. דו"ח לאכסקוטיבה מתאריך 7/1/1915. להלן: ח' וייצמן, **אגרות-ז'.**

109. ש' יבניאלי, שם, עמ' 233-234. מכתב לש' הירש מ-16/3/1883.

110. י' ציטרין, **תולדות זכיון החולה**, פרק ביישובו של הגליל העליון, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, אייר תשמ"ז, רמת-גן, עמ' 42 בהערה 46 במקום – פירוט מראי מקום על אי מכירת נכסי דלא-ניידי ל"כופרים" ולגורמים זרים. להלן: י' ציטרין, **זכיון החולה.**

111. ר' אהרונסון, **הברון והמושבות**, שם, עמ' 48-50.

112. ש' יבניאלי, **שם**, עמ' 243. מכתב לשמואל הירש מתאריך 30/11/1883.

113. י' פרידמן, משטר הקפיטולציות ויחסה של תורכיה לעליה והתיישבות 1856-1897, **קתדרה, 28**, תמוז תשמ"ג. ראה בעיקר עמ' 60.

114. י' קולת, **פועלי העליה הראשונה**, שם, עמ' 371.

115. ר' אהרונסון, **הברון והמושבות**, שם, עמ' 75.

י' בן ארצי, **המושבה העברית**, שם, עמ' 32-33.

116. מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, עמ' 330-331. מכתב מאהרון אייזנברג אל לוין אפשטיין מ-19/10/1899.

117. מ' אליאב, **שם**, שם, הערה מס' 3.

N. Nandel, Ottoman Practice as regards Jewish Settlement in Palestine 1881-1908, **Middle East Studies, 11,** 1975, pp. 34-46.

118. ארכיון העבודה, IV, 104. ארכיון אהרון אייזנברג, תיק 39א'. ג' בתשרי תרס"ט (28/9/1908).

119. **הארץ**, 23/12/1923.

120. **הארץ**, 17/5/1925.

121. ח' וייצמן, **מסה ומעש**, שוקן, תל-אביב, תשי"ד, עמ' 141.

122. ש' שאמה, **שם**, עמ' 246. הוא מעמידנו על אופיו המורכב והאימפולסיבי של הברון.

123. י' בן ארצי, **המושבה העברית**, שם, עמ' 18, וש' שאמה, **שם**, עמ' 83 ואילך – סבורים, שבשנת תרמ"ז הגיע הברון לכלל גיבוש שיטה תכנונית ברורה בעבודתו בארץ.

124. א' פלדמן, **שם**, עמ' 117-118.

125. ש' יבניאלי, **שם**, עמ' 253, מכתב לש' הירש מ-6/4/1883.

126. ש' יבניאלי, **שם**, עמ' 231 ו-234, מכתבים לש' הירש בתאריכים: 2/1883/ ו-16/3/1883.

127. מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, עמ' 21. תעודה מס' 5. פניית סגן הקונסול הצרפתי בעיר הנמל התימנית חודידה לכי"ח ב-29/11/1881, המתארת את עידוד עליית יהודים מתימן עקב שמועות על פעילות רוטשילד בארץ.

ז"ד לבונטין, **לארץ אבותינו**, עמ' 67 (ראה לעיל הערה מס' 24). הברון מתכוון לערוך ניסוי, שבמרכזו תהווה א"י פתרון לחלק מהיהודים.

מ' אליאב, **שם**, שם, עמ' 250. תעודה מס' 131. ביקורו השני של הברון – דבריו למתיישבים בזכרון יעקב ב-30/4/1893. דורש נאמנות מלאה לסולטן ולמשטר העותומני.

ד' גלעדי, **פקידות**, שם, עמ' 186.

ד' גלעדי, **קתדרה, 2**, חשון תשל"ז. הברון, הפקידות והמושבות הראשונות בארץ ישראל, עמ' 63-65. להלן: ד' גלעדי, **המושבות הראשונות בארץ ישראל**.

128. ח' וייצמן, **אגרות, ז'**, שם. דו"ח של וייצמן לחברי האכסקוטיבה של ההסתדרות הציונית מתאריך 7/1/1915.

129. ש' שאמה, **שם**, עמ' 254.

130. א' צנציפר (רפאלי), **שם**, עמ' 105

131. גלעדי ונאור, **רוטשילד**, שם, עמ' 72-77, 132.

132. י' בן ארצי , **שם**, עמ' 29-30.

133. ש' שאמה, **שם**, עמ' 183-186. מציין את הסכנותו לתת יד להקמת האוניברסיטה.

134. **הארץ**, 17/5/1925. נאום הברון בבית הכנסת המרכזי בתל-אביב. מציין את החשיבות הרבה שראה בהקמת האוניברסיטה.

135. ש' שאמה, **שם**, עמ' 254.

136. י' בן-ארצי, **המושבה העברית**, שם, עמ' 39.

137. ר' אהרונסון, שלבים בהקמת המושבות, **שם**, עמ' 74. הברון השקיע 1.6 מיליון שטרלינג, פי עשרים מכל "חובבי ציון".

א' ביין, **שם**, עמ' 10. הערה מס' 1. הברון השקיע 1.6 מיליון ליש"ט, "חובבי ציון" – 87 אלף ליש"ט.

ד' גלעדי, פקידות, **שם**, עמ' 204. הברון השקיע 40 מיליון פראנק.

ח' וייצמן, **מסה ומעש**, שם, עמ' 131. הברון השקיע 50 מיליון מארקים.

138. ש' שאמה, **שם**, עמ' 272.

139. מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, עמ' 332-336. תעודה מס' 174.

140. מ' אליאב (עורך), **שם**, שם, עמ' 353-358. תעודה מס' 185. הוועד האודסאי מ-13/5/1901.

141. ש' לסקוב, **חובבי ציון**, שם, עמ' 168.

י' קולת, **פועלי העליה הראשונה**, שם, עמ' 379.

142. ב' הלפרן וי' ריינהרץ, תרבות ומציאות בעלייה השנייה, עמ' 25-26, בתוך: י' ברטל (עורך), **העליה השניה – מחקרים, א'**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1997.

143. מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, עמ' 330-331, תעודה מס' 173. הערה מס' 4 במקום.

144. ד' גלעדי, **המושבות הראשונות בארץ ישראל**, שם, עמ' 59-60.

145. קלונימוס זאב ויסוצקי, **קבוצת מכתבים**, שם, עמ' 153-161. מכתב לש"ד רבינוביץ, מזכיר "חובבי ציון" בוורשה.

146. מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, עמ' 308-310. תעודה מס' 162. דו"ח הקונסול הגרמני, פאול פון טישנדורף, מ-19/6/1897. הקונסול הגרמני שרת 13 שנים בארץ והיה מודע היטב להלך הרוחות בה.

147. מ' אליאב (עורך), **תעודות**, שם, עמ' 323-324. תעודה מס' 169 מתאריך 17/11/1898. מ"ד שוב מדווח על ביקורו של ב"ז הרצל בארץ. הרצל ציין בחיוב את פעילות הברון רוטשילד, אך טען, שעבודתו היא נקודתית בניגוד לעבודת התנועה הציונית, שהיא לטווח ארוך ולמען העניין הלאומי.

א' רופין, **שלושים שנות בנין**, שם, עמ' 208-210.

148. מ' שילה, **נסיונות בהתיישבות**, שם, עמ' 30.

149. צ' שילוני, שלבים בהתפתחות ההתיישבות היהודית בתקופת העליה השניה, עמ' 107, בתוך: י' ברטל (עורך), **העלייה השניה – מחקרים, א'**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1997.

ד' גלעדי, **פקידות**, שם, עמ' 203-205.

150. י' בן ארצי, **המושבה העברית**, שם, עמ' 32-33.

151. ח' וייצמן, **אגרות-ז'**, שם, מתאריך 29/12/1914.

152. ג' קרסל, **שם**, עמ' 101-102.

153. ראה לעיל: סעיפים 4א' ו-7.

154. ח' וייצמן, **מסה ומעש,** שם, עמ' 142.

155. גלעדי ונאור, **רוטשילד,** שם, עמ' 72-77.

156. ח' וייצמן, **מסה ומעש,** שם, עמ' 50.

157. ש' שאמה, **שם,** עמ' 141-143.

158. **ארכיון העבודה,** IV 104, ארכיון: אהרון רוזנברג, תיק 39א', 28/9/1908.

159. ש' לסקוב, **שם,** עמ' 144-148.

ד' גלעדי, **פקידות,** שם, עמ' 199-200.

160. ק"ז ויסוצקי, **שם,** עמ' 192-194. מכתב ממוען אל דוד גורדון, מאמצע יולי 1885.

161. אחד העם, לא זו הדרך, **"המליץ", 53,** 13/3/1889. כתוצאה מביקורתו של אחד העם התארגנה אגודת "בני משה", שדגלה בעבודת רוח, ובעיקר – על-ידי חינוך לאומי לידיעת העברית.

לפי **ה"שלח", ז',** (ג'), ניסן תרס"א התכנסה אסיפה של "חובבי ציון" בז' באדר תרס"א. כתוצאה מהאסיפה התגבשה קבוצה, שנסעה לברון לבקשו לתמוך באיכרים ובפועלים בארץ וכן לשחרר את היישוב מהאפוטרופסות של הפקידים.

162. **ה"שלח", ז',** (ו'), תמוז תרס"א "שלוחי עם עני" – מאמרו של אחד העם, המסכם את הפגישה עם רוטשילד.

163. י' קולת, **פועלי העליה הראשונה,** שם, עמ' 372.

164. **קתדרה, 2,** מרחשון תשל"ז, י' דרורי, השתקפותה של העלייה השנייה והמאבק לעבודה עברית בעיתונות הארצישראלית, עמ' 70.

165. ז' צחור (עורך), **העליה השניה, ג',** שם, עמ' 138.

166. ח' וייצמן, **אגרות, ו',** שם, מתאריך 13/4/1914.

167. ח' וייצמן, **מסה ומעש,** שם, עמ' 183-184.

ח' וייצמן, **אגרות, ז',** שם, 6/1/1915, וייצמן מבקש מיהודה מאגנס לדון באופן רשמי בשם "ההסתדרות הציונית" עם רוטשילד בענייני מדיניות.

28/6/1915 אל גסטון וורמסר ו-17/10/1915 אל דורותי רוטשילד, שני מכתבים, העוסקים בתמיכת הברון בוייצמן ובעיצוב המדיניות בארץ-ישראל.

168. מ' ארן, המשא ומתן להשגת זכיון לחברת חשמל, **קתדרה, 26,** טבת תשמ"ג, עמ' 139-141.

169. י' ציטרין, **זכיון החולה,** שם, עמ' 46-56.

170. מ' שילה, פעילותה של ההסתדרות הציונית בארץ-ישראל בתקופת העלייה השנייה, עמ' 91-92, בתוך: י' ברטל (עורך), **העליה השניה, א' – מחקרים,** יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1997. להלן: מ' שילה, **פעילות ההסתדרות הציונית בארץ ישראל.**

171. מ' שילה, **נסיונות בהתיישבות,** שם, עמ' 85, 88-89, 101, 103.

172. ח' וייצמן, **אגרות, ז',** שם.

7/1/1915 דו"ח שהוגש לחברי האקסקוטיבה של ההסתדרות הציונית העולמית.

21/3/1915 ו-9/3/1915 שני מכתבים אל דורותי דה-רוטשילד.

173. ח' וייצמן, **שם,** שם.

5/2/1915 רוטשילד מסדר לוייצמן ריאיון אצל שגריר בריטניה בפריז. סיר פראנסיס ברטי, שהיה מבאי ביתו של הברון.

19/12/1915 רוטשילד מפגיש את וייצמן עם אישים בריטיים וצרפתיים.

11/4/1917 רוטשילד עוזר לנחום סוקולוב להיפגש עם שר החוץ האיטלקי.

174. ח' וייצמן, **שם,** שם. 28/6/1915 ו-17/10/1915.

175. ח' וייצמן, **שם,** שם. מכתביו מתאריכים: 31/12/1914, 8/1/1915, 6/3/1915, 3/9/1916, 9/6/1917.

176. ח' וייצמן, **מסה ומעש,** שם, עמ' 212 ו-243.

177. דויד וולפסון (1855-1914), הנשיא השני של התנועה הציונית, ראה: מ' אליאב, **דויד וולפסון, האיש וזמנו,** ירושלים, 1977.

178. י' ציטרין, זכיון החולה, שם, עמ' 46.

179. אצ"מ: $L_1/46$, מיעקבסון – לוורבורג 20/9/1909.

180. ח' וייצמן, **מסה ומעש,** שם, עמ' 132.

181. אצ"מ: $Z_3/1513$, נחום סוקולוב אל לואי ליפסקי, 20/7/1913.

182. אצ"מ: $Z_3/407$, מיעקבסון – לצ'לנוב 3/4/1914.

183. מ' שילה, **נסיונות בהתיישבות,** שם, עמ' 104-108.

184. גלעדי ונאור, **רוטשילד,** שם, עמ' 105-110.

185. ח'ליל סכאכיני (1878-1955), מאנשי החינוך הדגולים בקרב ערביי ארץ-ישראל בתקופת המנדט. נטל חלק בפעילות הלאומית והיה חבר בוועד הפועל הערבי-פלסטיני.

186. ח'ליל סכאכיני, **כזה אני, רבותי,** כתר, תל-אביב, 1990, עמ' 47.

187. **הארץ,** ריאיון עיתונאי של הברון מתאריך 23/12/1913.

188. **הארץ,** 17/5/1925. נאומו של הברון בבית הכנסת. היצגנו חלק מנאומו בסעיפים קודמים.

הארץ, 19/8/1925. במאמר של ר' בנימין על הברון רוטשילד בשם "איש הגבורות" הוא מנתח את פעולות הברון למען הארץ ויישובה במשך עשרות השנים וגורס, שהברון פעל מנטיות לאומיות.

189. גלעדי ונאור, **רוטשילד,** שם, עמ' 126.

190. ח' וייצמן, **מסה ומעש,** שם, עמ' 142.

191. ש' יבניאלי, **תקופת חובבי ציון,** שם, ראה עמ' כ"א.

ז"ד לבונטין, **לארץ אבותינו,** שם, ראה עמ' 67.

ג' קרסל, **אבי היישוב, שם,** ראה עמ' ט"ו.

192. ראה את מחקריהם של ד' גלעדי, ר' אהרונסון, י' בן-ארצי וש' שאמה, שהוצגו במאמר.

193. י' טריואקס וא' שטיינמן, **ספר מאה שנה,** שם, עמ' 244.

194. ש' שאמה, שם, עמ' 272.

195. ב' וסרשטיין (עורך), **אגרות וייצמן, י"א,** מוסד ביאליק, ירושלים, 1979, עמ' 245 ואילך. וייצמן קיבל מהברון רוטשילד כספים לתשלומי שוחד לסייענים ערביים.

ש' שאמה, **שם,** עמ' 254-258.