

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 האפשרי 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, המרירות, 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

ברצוננו 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 לפניו 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.<sup>22</sup>

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 בטפס 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.<sup>23</sup> 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 לחזק כאן את קיומן של תשובות פרובלמטיות שמן הראוי להימנע מלחשתמש בהן.**

**תשובה מגזימה. (מפריזה, מפליגה וכד')** (פאתטיות מוגזמת ומזויפת בנושא טריוויאלי). תשובה על שאלה בעניין אתוננו 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.

בקר טוב גברת. -  
אכלתי את התרד. -  
לא על אכל שאלתי, רק שלום אמרתי. -  
גם את הבשר אכלתי, ועם הלפתן קנחתי.  
דודה, את נורמלית?  
ברור, כי ניקיתי את הבית.  
הכל את מבלבלת.  
אכלתי גם פלפלת, ועכשיו אני מטלפנת.

טוב, מספיק גברת, רק לכי וסגרי פֶּכֶר אֶת הַדָּלֶת.  
טוב, טוב, פֶּכֶר אֲנִי חוֹזֶרֶת,  
וּכְלָל אֲנִי 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 אילוסטרציות, על-ידי תמונות או גרפים, 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 ו

קרא את הפרק האחרון בספר "ממטאפורה ועד סמל" (רב 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 ז

השווה בין השיר לסיפור ולפסוק המובאים להלן והסבר מהם הקשרים שביניהם!

### שיר

אֵילָה אֶשְׁלַח אוֹתָךְ אֶל הַזֵּאֲבִים לֹא בִיעֵר הֵם  
גַּם בָּעִיר עַל מִדְרָכוֹת תְּנוּסִי מִפְּנֵיהֶם בְּהוֹלֵת  
עֵינֶיךָ יָפוֹת יִקְנְאוּ בִּי לְרֹאוֹתְךָ אֵיךְ  
אֶת פֹּרֶחַת נִפְחָדָת וְנִשְׁמָתָךְ

אֲנִי אוֹתָךְ אֶל מוֹל פְּנֵי הַחֲזָקָה אֶשְׁלַח  
הַמִּלְחָמָה לֹא בְּשִׁבְלִי עוֹד

לִבִּי אֵילָה לְמֶרְאֵךְ פְּצוּעַת דָּם בְּשַׁחַר שׁוֹטְטָת<sup>24</sup>

### סיפור

הַסְפּוֹר הַלְזָה וְלָמַד אֶת עוֹלֵי הַיָּמִים,  
וְאֶת הַבָּנוֹת הַצְעִירוֹת אֵף יוֹתֵר מִן הַשָּׂאֵר  
(יְצוּרִים חֲמוּדִים בְּשִׁמְלוֹת וְצִיפִּים)  
שֶׁלֹּא לְהֶאֱמִין לַלְשׁוֹנוֹ שֶׁל כָּל זָר.

וְאֵל נִתְפָּלֵא שְׁתַּמִּימִים אַחֲדִים בְּבוֹא הַזֶּמֶן  
נִעֲשִׂים מֵאֶכָּל-תַּאֲוָה לְזֹאֵב הַחֲמָדָן.  
אֲמָרְנוּ זֹאֵב, אֵךְ לֹא כָּל זֹאֵב דּוֹמֵה לְזֹאֵב.  
יֵשׁ הַנְּרָאִים בְּנֵי תִרְבוֹת וְקוֹלָם כֹּה עָרֵב,  
אֲדִיבִים לְמוֹפֶת. אֲבִירִים. עֲדִינִים.  
צוֹעֲדִים לִימִינְכֶם שׁוֹפְעֵי חֲנֻחוֹנִים,  
מְלוּיִם הָעֵלְמָה עַד אֶל פֶּתַח הַבַּיִת  
וְקוֹלָם הַנָּגֵר – שֶׁמֶן זַיִת.

אֲבָל גַּם אִם זָכַתָּה הָעֵלְמָה בְּחַיִּים לְהוֹתֵר –  
חֵישׁ גִּלְתָּהּ כִּי זֹאֵב מִסּוּג זֶה הוּא הַמִּסְכָּן בְּיוֹתֵר.<sup>25</sup>

### פסוק

וַיִּכְתֹּב בְּסֵפֶר לֵאמֹר הָבּוּ אֶת - אוֹרֵיהָ אֶל - מוֹל פְּנֵי הַמִּלְחָמָה הַחֲזָקָה וְשִׁבְתֶּם מֵאַחֲרָיו וְנִכְּה וְנָתַתָּ:<sup>26</sup>

### 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 בהסברך 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 הנחר**, 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 לטיפול 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 לטיפול החשיבה. ירושלים, 1994.
11. רבקה גלובמן ועליה קולה, **ושודע 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, **אנקריאן 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.





## 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.<sup>1</sup> 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 משלמותו", 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.<sup>2</sup> נופיו אירופאיים. ברלין מסמלת את תרבות אירופה (ו'), שגיבוריה הם "בני אדם מקטנם ועד גדולם" (י"א), "בני אדם וחזה" (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 מרוח 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.

ההיסט מן האוניברסאלי אל הלאומי עובר ב"אימה גדולה וירח" דרך היחיד, המקונן על ילדותו, "שם בין סלויים" (41). ב"HEROICA" מעורבים יחיד ורבים, ו"ירושלים של מטה" היא כבר קינה לאומית.

---

**תאריכים:** קינה מקראית אוניברסאלית, קינה אוניברסאלית של אצ"ג, זיקת 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 מרוח" (ל"ז), את הטלית ואת השבת ב"שבת הנפש" (ס"ו), ומיותר להדגיש ששלושת האבות, ר' ישראל מריזין, 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" – מהלכו מכלל אל פרט, שזיהויו יהודי, ואל לאום. המחזות "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 אפוי 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 קורצווייל כשקבע, ש"לא ייתכן להפריד בין הליריקה הטהורה ובין השירה האקטואלית אצל אצ"ג. מקורם אותו מקור: חזות פיוטית של נופים מיתיים".<sup>4</sup> 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 ננתקו 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 ובהלך רוחם – נדון בזיקת אצ"ג לכל אחד מהם בנפרד.

### 2.1. זיקתו למילון הפיוטי הקהלתי

ב"שיר עדר ההולכים"<sup>5</sup> נמצא שימוש בפסוקים ידועים מתוך קהלת א'. הטבלה שלהלן תצביע על הדמיון.



זיכרון, עם שיהיו לאחרונה (א', 11), הארץ לעולם עומדת (א', 16)	
הארץ לעולם עומדת (א', 4)	3. אדמתנו מתהלכת
א', 4, 5, 6, וכן הסיום: "כל הדברים יגעים (8)	4. אל-איזה-לאן-יודע-אלהים
תרתי בלבי למשך בין את בשרי (ב', 3), לכה-נא אנסכה בשמחה (ב', 1)	5. גם בשבילם דרכו יין. בשבילם הוסק תנור (גם כדי לשמח)
כל הנחלים הולכים אל הים (...) והארץ לעולם עומדת (א', 4, 7)	6. כמו מים אדמתנו מתהלכת
עם שיהיו לאחרונה (א', 11)	7. ועם שהלכו לעולמם

"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 מתכסה ברך: שמיכה / ולא האדמה עלי לכסת-").

גם לשיר השביעי ב"במעלות השיש הלבן" יסודות קהליים. 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"<sup>8</sup> 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 שורי".

אצ"ג נזקק גם לפרקי קהלת האחרונים. הנה, למשל, בשיר "הנשים המקוננות" נמצא הטור הבא: "סוף דבר: את האלהים ירא. בעל כרחך אתה חי – והפצך 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 החמדות 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-ההנכסים) 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 כשהיו עלובים ("נזון ברפש"), מפני שאינו מאמין בהישארות הנפש. ההבדל בין שני הכתובים עקרוני. האני-השר כמה לחיים ("ובחר אני היות גויה כואבת", שם, כ"א) ובעל-קהלת – למוות.

"מי יודע" של קהלת (ג', 21: ר', 12 ועוד) הופך לוודאות גמורה ב"אסימון לכס" ("יודע 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 פה מתחת לשמש", כקהלת א', 3, 6, 11. "ראיתי כי הבל היא זו אמונתכם" כקהלת א', 1. כל הציטוטים הללו מ"הדם והבשר" – קינה אוניברסלית, 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 ("יודע 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 מותי". 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 בהדרגמה זו, כי ענייננו 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 – מחוזהו של כותב המגילה. **"על כן אבטח בעתיד"** הוא ניגודו הגמור של "מה שהיה הוא שיהיה (...)" ואין כל חרש 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 לעזף כלביא, ועת לו לחלק שלל ולבוא-שער ברננים. / עת לו להפרות שדותיו ונשותיו ולגדל בניו – דורות ארזים / ועת לכרות אפיקים במדבר, לגלות גניזה מגנונים –"** (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, / שמוזה-לו – הכתל ומוזה-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"<sup>10</sup> 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 דסו",** היא "שמש בגבעון דם", אך לא פחות חשובה ממנה היא תשתית קהלת: "זורח 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"<sup>11</sup> – 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 יפצה"** – 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 האוניברסלית האצ"גית הם מוות ונספחיו, ככמישה, זקנה, ביקור בבתי אבלים, ולהבדיל, בעיות יורשי המת – לכל אלה תשתית קהלתית. להלן אופני שימוש 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"<sup>12</sup>, 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 ורידו 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"**, שמה 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 שמקרו ב"א"ר – מקורם ב"גם מגבה יראו" (י"ב, 5). "עיני נשים שוב לא תתקענה בו שיניהן"** מקביל ל"ותפר האביונה" (שם)<sup>13</sup>.

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<sup>14</sup>) 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"**<sup>15</sup> (43). מאידך גיסא, ב"איש ואשה לחוף ים"<sup>16</sup> 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 עוד"**<sup>17</sup>).

אצ"ג חלוק על בעל-קהלת גם בעניין ההתנחמות ביורשים (**"חסד אלהים הוא. אם גם פירות ניחוח הבשיל עצם"**<sup>18</sup>). 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 המרץ 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 מידעת 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<sup>19</sup>.  
 שני הפירושים אינם מקובלים על אצ"ג, המצטט את הפסוק בשירו "ביבשת הזאת"<sup>20</sup>. מילותיו: **"ואף אם טוב לעתים ללך אל צד, אל בית האבל להטות אוך"** 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, לאחר.



הניסוח הקהלתי מופיע בשינוי גם ב"עם כלות הקצין"<sup>21</sup>. במקום "טוב לכת אל בית אבל" גורס אצ"ג: **"לא טוב ללכת אל בית מדרים"**.

כבעל-קהל 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 זוהי, 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 בוחק / לשנשאר - לרשת ובלבו צוחק"**.<sup>22</sup> (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"**.<sup>23</sup>

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 האוניברסליות. ב"אדם יורד דומה"<sup>24</sup> מסמלת האישה הנואפת עולם בוגדני ("כגוף אשת מדנים ועגבים מיפית מלכר ומצעף"). באותו שיר נזכרת גם האחרת ("האשה היפה שנטעה כרם דם ענב"). פיתוח מלא של הראשונה יימצא בקינה "היפה בנשים במחול"<sup>25</sup>. "אסורים ידיה" שבקהל ז', 26 נרמזים במיאונה הראשון למחזרה ("קדם ודאי תמאן ובדמעתה תתנוצץ האשה"). "אז יעמד מלאך החטא המזוג ויווניך" – 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-קהל, 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"<sup>26</sup> ("היא שנמאס לה ביתה על יפי כליו / ושעמום בכל טוב – בכך באה אליו – בהפקר לה"). משהו מדמות זו מצוי גם ב"המטמורפוזה של הצמחים"<sup>27</sup>.

פירוט האמת הקהלתית יימצא גם בשיר "עיני המות"<sup>28</sup>: "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 חמר 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 אסטיטי.

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 ריבוייה).

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"<sup>29</sup>). ב"לסעיף סלע עיטם" – "הפקר למאכל תולעים"<sup>30</sup>. "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"<sup>31</sup> 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 בעונו").

תיאורה של שאול כמשכנת מתים מופיע במקרא במקומות אחדים, שחלקם הוזכר בהקשרים אחרים. אצ"ג נטל מכולם רק מה שנוקק לו. מקהלת – את ההתערטלות (ה', 14), את הצבתם של כסיל וחכם זה כנגד זה (ר', 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 ר', 4, 5). המפגש עם "מתים חרשים" – 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 אוירתה 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 השלחה שבמות ועל נצח הנפש בשמי שמייה"** (נימין עלי נימין, 21) הוא מתנגח באופן גלוי עם הטקסט האיובי, המתאר שלושה כוז (כי עתה שכבתי ואשקוט, ישנתי אז ינוח לי (...)) שם רשעים חדלו רגז ושם ינחו יגיעי כח (...) יחד אסירים שאננו, ג', 13-18).

אצ"ג נבדל מאיוב גם בכך, שלגירסת האחרון תיתכן תחייה מהשאול<sup>32</sup>, ואילו אצ"ג טוען לכליה סופית (**"כליה, מסוס אברים, כרסום עד צחיח שלדיה"**, שם, 21) – כוז הנרמזת דווקא בקהלת ג', 20-21 ("מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה ורוח הבהמה היוורת 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:

וּבֹחֵר אֲנִי עֲנֵג פְּשׁוּט וְלֶכֶן  
בְּשִׁימַת פְּתִיחַ לְכָנָה עַל בְּשָׂרִי,  
שֶׁטָּבֵל בְּמִים וְיָצָא בָּה טָרִי –  
מֵאֲשֶׁר הָיִיתָ חֶלֶק קֹסְמִי בְּעֶפְרָיִם.

("אנקראון על קטב העצבון", כ"א)

השווה גם: **"ושבח 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" (**יוקנצי למלין וקצה ליהודים**, שס"ו) ודווקא בפיו של איוון<sup>33</sup>. הצירוף "עוד זה מדבר וזה בא" (א', 16, 17 ובשינוי קל ב-18: "עד זה מדבר וזה בא"<sup>34</sup>) משמש תשתית ל"כתר קינה לכל בית ישראל" (**יובא המבעיר – כל זה בא כמו 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 (**יכי יש יום או לילה ובו שעה אחת אפלה – בלהה**<sup>35</sup>).

הטיעון: "זכר-נא כי כחמר עשיתני" (י', 9) הוא תשתית לקינה האוניברסאלית "אנקראון על קטב העצבון" (**נצחני האל והנני 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 לצית לציוויר**, שם), אולם "אנקראון" אירוני, ממלא 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 מאד: אבל את הדבר הנכסף ביותר (...) והוא עקר העקרים אצל כל אדם" <sup>36</sup>.

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 האוניברסליות של אצ"ג.

1. הכמיהה להידברות מועלית על-ידי איוב בהודמנויות 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 הרוחק ואמתך אל תבעתני" (י"ג, 21 וראה גם כ"ג, 4-5: מ"ב, 4). תיאור דומה לכאורה נמצא בשיר "לרגע קט ונדיר" <sup>37</sup>.

אלו שמץ-מה, בדומה למהות-אנוש – גויה:

לטבע גוף כואב על אבדן שאין להחזיר –

אלו הנה לאלהים (שב) אני מאמין-יודע כי הנו בבריאה

ואקלענו שנינו יחדו, פעם באיזה-שהוא-אפשר,

בדרך הפלא המקרי, שאיני מבינו, בדרך השיר,

שהוא – העליון יהי אז מעט-מה אנושי ויחסיר

מאלהות-בלתי-אנושית שלו לרגע קט ונדיר –

והיה בפי שנינו הדבור.. בין העליון והאבל –

יודע הוא: מה צער אנוש. וידעתי אני: כי הוא אל.

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. למחות אנוש גויה שהוא העליון יהי אז מעט-מה-אנושי	"אנוש" ב-ד', 17 – בפי אליפז, ב-י' וב-י', 16 בפי איוב ובדמיון לשיר ב-י', 4, 5: "העיני בשר לך, אם כראות אנוש תראה, הכימי אנוש ימך"

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 ההידיינות
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"<sup>38</sup> 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"ו, ס"א) מחד גיסא ובקינות לאומיות, כ"שיר גוף ענן צער" ("רחובות הנהר", ש"ח) או "מי לחפצו פורש"<sup>39</sup>, 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<sup>40</sup>.

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"לֹא אִיחָל", היינו, אף אם יקטלני, אייחל רק אליו<sup>41</sup>. 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 הָרִי בְּדָרְךָ מְאֹד הוּא  
וְגַם לֹא חָסַר מִי, שֶׁבִּפְנֵי יְתוּדָה  
וְאֵל חִיקוֹ יִהְיֶה עֲנוּתוֹ הָרָבָה –

וְאֱלֹהִים זֶה מִתְהַלֵּךְ בְּלִי גּוֹף וּבְלִי דָם  
וּמִכְפָּלֶת תּוֹגָתוֹ מִתּוֹגַת הַבֶּשֶׂר,  
שֶׁיִּכּוֹל לְהַחֲסֵם גּוֹף שָׁנִי וּשְׁלִישִׁי:  
שֶׁיִּכּוֹל לְשַׁבֵּת וּלְעֲשׂוֹן סִיגָרָה  
וּלְשִׁתּוֹת קָפָה וְיִינֵן הַמֶּשֶׁבֶר:  
שֶׁיִּכּוֹל לִישׁוֹן וּלְחֵלּוֹם עֲדֵי שֶׁמֶשׁ –

וְלֹא הֵן אִי אֶפְשָׁר, כִּי הוּא אֱלֹהִים.

פחיתותו – גם בגין מושאי כיסופין מופחתים כסיגרה, קפה ויין – כולם בעצם מוצריו! דוגמאות נוספות ל"פחות" כזה בעמוד מ"א, ב"לסעיף סלע עיטם", ב"מסכת המתכנת והדמות" וגם ב"נימין עלי נימין"<sup>42</sup>.  
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'<sup>43</sup>).  
זו הסיבה שאלוקים מדומה לאלופ ("אך אלו חגיע הלום אלהינו הנעלם / ובא בתוכנו בגוף ובלבוש כגופנו, / ומדבר בפיו בלשוננו – וקראנוהו: אליפוז",



"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"<sup>44</sup> "מחופש" אלוקים לשר-גשם, הנכסף לזכות בהוויה אנושית, במיוחד בתחושה הכרוכה בהדרווגות ("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 נוסף את תיאור התנהגותו של הסובל, שעפ"י איוב הוא כן ומוחצן, ואילו עפ"י הקינות האוניברסאליות הוא מופנם ולרוב משחק, כמו למשל בטורים האלה:<sup>45</sup>

ה! שכני ומידעי לא ראוי מלפני ולפנים באימי עתותי  
ולא את שפיון הסתר בעקבותי עלי ארח..  
הם ראוי מבחוץ ואת מראה ביתי המברך:  
וגם אשתי וילדי לא ראוי מלפני ולפנים במשך המסות  
לא ידעו כי אינני קרפם  
אף כי שמעו בביתם נגוני במרחוק

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"<sup>46</sup>, שמושכת עצמה לכאורה דווקא לאיוב, לא רק על-פי שמד. 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 בדעתו כלצו אל חונו – או לעמד או לעקד / הולדות חדשה או סופה של חיות". אלוקים מופיע כמי שמפעיל את הטבע ("ואכן בשמים הולך אלהים

/ יש חרוץ עננים" – כבפרקי איוב, בעיקר אלה העוסקים בחכמה האלוהית, אך גם אלה שאלוקים נדון בהם באופן עקיף, בדברי הרעים ובדברי איוב. המסכת מקיימת גם דיאלוגים (שהם מרכיב דרמטי מרכזי באיוב) בין אליפו 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.

והוא איוב בגוף זה כהאי זה פקדמון  
שבכל עת ובכל שעה יכול וסב הגלגל מעל ומתחתיו

חיצוניותו אינה מעידה על תוכו. חיצונית נמצא האיש בביתו, אולם על-פי תחושתו מקומו במקום אחר ("אלא שזה לא זה הוא (...) זה זההוא באמת, נמצא במלוא ים").

גם אליפו שבשיר שונה מאביו מולידו שבמקרא בהעמידו את עצמו לצדו של אדם ולא לצדו של אלוהים ("אני אוסף מכתות של כלים שאדם משבר / ומחברן (...) ושוב הם הכלים לשמוש אף-כי נבר סמן המכתות"). זהו אליפו ההומניסטי, המנסה ליהנות מחיי שעה ולהתעלם מחיי עולם, כנגד המאיסה של איוב האצ"גי ברכוש ובהצלחה מעמדית ("אלו ידעו מקנאיו כי נכון הוא היות בלי נכסים וכלי תואר שם – וכפתה לארץ ידם", מעמיד אליפו תיזה לפיה "טוב להיות (...) וצפור האשר הססגונית – ושעה נדיבה ביד<sup>47</sup>").

האישה האצ"גית אינה מקבילתה של אשת איוב, השטנית או הריאליסטית (או שתיהן יחדיו), שהציעה: "עדר מחזיק בתמתך, ברך אלהים ומת" (ב', 9), אלא אם לילדים, אשת חיק וגם אישה נטושה, על-פי הסיפא.

בספר איוב מוליד המפגש החדש עם אלוהים 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<sup>48</sup>").

שני מיני איוב מוצגים במסכת, בשיר "האשה היא אשה": עשיר ועני. אסונו של



איוב האצ"גי אינו אסונו של איוב המקראי. כנגד אובדן משפחה ורכוש מציג השיר מוות של אישה אהובה בלידתה. ל"מסכת איוב שלא מדעת" גם רמזים לאומיים ("חש 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 להיות 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 לראשונים, וגם לאחרונים שיהיו לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרונה" (א', 11). "וגם המעשים הנעלים מכל מידה נכונה" – תשתיתם ב"ב, 13-14. "כי הם ישנם (...)" בכל עת, כצל רגע יכול לגרע מן השמחה (...)" אבל לא כן התוגה" מכוון לג', 8-1. 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 "צנת, אחי הגבר, שראה עני בחייו" לאיכה ג', 1), גם תשתית מירמיהו<sup>4</sup> המקלל את יומו כאצ"ג (השווה "כי בנך שילדת בחבלים מקלל את רחמך, שברך אל אביו" לירמיהו כ', 15-14) ואיוב חובר לירמיהו בטורי הסיום: "ולואי וגרתי בהיותי עוד זרע ברחם שברך אל אביך האכזר" (השווה איוב ג',

18-19 וירמיהו כ', 17-18).

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 בניך 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"<sup>50</sup>.

### 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 הדם**, ירושלים, סדן, תר"ץ; **רחובות הנחור ספר האיליות והכת**, ירושלים ותל-אביב, שוקן, תשי"א, 1951.

1. לביאור המושגים ראה: טליה הורוביץ, "סוגת הקינה העברית הקלאסית", **שנתון שאנן, ד'**, חיפה, תשנ"ט, עמ' 39-74.
2. דן מירון, מבוא לאנקראון על קטב העצבון מאת אורי צבי גרינברג, **חידושים מאיזור הקטב**, תל אביב, זמורה-ביתן, תל אביב, 1993, עמ' 125-326.
3. "מן החכליל ומן הכחל מהלך על ארץ רבה", **לוח הארץ**, תשי"י, עמ' א'-כ"ח.
4. ברוך קורצווייל, **בין חזון לבין האבסורד**, ירושלים ותל אביב, שוקן, תשכ"ו, עמ' 76.
5. **הארץ**, תשי"ב, עמ' י"ד.
6. **לוח הארץ**, תשט"ו, עמ' 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 הארמוני.
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 מרוחין").
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 קורצווייל**, 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, בצליהם ופקעותיהם, המתפתחים באדמה ומוציאים עלים ופרחים חדשים. מכאן, שגם לאחר המוות יש קיום לאדם. וראה סנהדרין צ', ע"ב, שמהתפתחות ציצני הצמחים זרעי החיטה – רמז לתחיית המתים.
33. וראה גם ב"מנן ומאן הוא רחימיז", "ממתכת השכל חצוב", **מעריב**, 26.9.1973.
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**, תשי"י, עמ' ל"ו.

38. **מעריב**, 16.2.1973.
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 בוויי (בפרק האחרון של סוטה) ובעלי המסורה הכדיעו: "לא – כתיב באל"ף וקרי בוויי" (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 ברוך 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.



21. מלכות ישראל.
22. מלכות ישראל.
23. מלכות ישראל.
24. מלכות ישראל.
25. מלכות ישראל.
26. מלכות ישראל.
27. מלכות ישראל.
28. מלכות ישראל.
29. מלכות ישראל.
30. מלכות ישראל.
31. מלכות ישראל.
32. מלכות ישראל.
33. מלכות ישראל.
34. מלכות ישראל.
35. מלכות ישראל.
36. מלכות ישראל.
37. מלכות ישראל.
38. מלכות ישראל.
39. מלכות ישראל.
40. מלכות ישראל.
41. מלכות ישראל.
42. מלכות ישראל.
43. מלכות ישראל.
44. מלכות ישראל.
45. מלכות ישראל.
46. מלכות ישראל.
47. מלכות ישראל.
48. מלכות ישראל.
49. מלכות ישראל.
50. מלכות ישראל.

## הסיום כממש 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 מכתוב 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 ציפיות של הקורא.



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 כממש 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 בהיבטו 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"<sup>1</sup>, 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"<sup>2</sup>.

הסוף הטראגי אינו רצוי לקורא, וקרוב לוודאי שאין הוא מעורר בו הנאה, על כל פנים תכליתית של הטרגדיה לגרום לכך שתיווצר "ההנאה העצמית (המהותית) המיוחדת לטרגדיה"<sup>3</sup>. 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

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", 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<sup>5</sup>, 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<sup>6</sup> 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'<sup>7</sup>, ותיאוריה נוספת היא של צפורה קדר המוצגת בעבודת התזה שלה העוסקת בסיומי עלילות<sup>8</sup>. כמו-כן יצינו בהמשך המאמר נקודות חשובות מהתיאוריה של ויליאם לאבוב<sup>9</sup>, העוסקת באמצעים הספרותיים לבניית ציפיות; והערכות בנושא ציפיות הקורא של מריאנה טורגובניק<sup>10</sup>. 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 הלך 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 המשמעויות 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<sup>11</sup>, ובה הקישור בין הפרטים השונים הדוק יותר, לדוגמה סיפורו של י. שטיינברג "העיוורת"<sup>12</sup>.

בסיפור זה, רק בשתי השורות האחרונות שלו מתוארת העיוורת כמי שהגיעה להכרה כי



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".<sup>13</sup>

בסיפור זה מתברר בשורות האחרונות כי הענק היה מזויף.

ניצה בן דב טוענת במאמרה "על הפואנטה כאמצעי לחישוב הסמוי בסיפור של עגנון"<sup>14</sup>, כי הפואנטה שנוהג בה עגנון לסיים פסקאות<sup>15</sup> 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"<sup>16</sup> 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"<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

תשומת לבו של הקורא מוסטת אל דרכי הסיפור, 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 'טבעיות' ותבניות 'נרכשות'. התבנית ה'טבעית' מתבססת על זכרוננו של האדם ועל עקרונות חשיבה טבעיים, ואילו קליטת תבנית 'נרכשת' נעשית כאילו הייתה זהה לתבנית הפאראדיגמטית אשר במוחו של האדם. כל שינוי בתבנית ה'נרכשת' מזו ה'טבעית', 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"<sup>18</sup>.

חשוב להעיר כאן, כי כשאנו מחילים את תיאוריית התבנית על הספרות, קיימים גם עקרונות חשיבה הטבעיים בקורא, כגון הדרישה לעקרון העקביות וחוסר סתירה פנימית אצל הקורא. כנגד זה, אפשר להתייחס אל תבנית שהיא שונה בפרט בולט, למרות שזוהתה כתבנית דמוית 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 הברזי: 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, יוצר 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"<sup>19</sup> 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 פילוסופיות. 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 'דמויות 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<sup>20</sup>.

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"<sup>21</sup>. 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 להפך, 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"<sup>22</sup>.



## תבנית שנסגרה בראשית הסיפור

אם נתייחס אל הסיום כמענה על שאלה שהועלתה במשך הסיפור, נצטרך לבדוק 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"<sup>23</sup>, 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'<sup>24</sup>, 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'<sup>25</sup>, 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'<sup>26</sup>: "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 לאחר'. 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.<sup>27</sup>



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 והערות 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 מותרות 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 הרומן 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** 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, גיד. הענק, בתוך: **הירושה**, תל אביב, עם עובד, תשל"ז, עמ' 42.
14. בן-דב, ניצה. על הפואנטה כאמצעי לחישוב הסמוי בסיפור של עגנון, **עלי שיה**, 25, 1988, עמ' 151-157.
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 חזעה**, 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.





## 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 תחושתיהן 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,<sup>1</sup> ומאידך גיסא הוא מושפע מעולם החסידות – מאורח חיי צדיקים וחסידים, מפילוסופיה חסידית ומספרותה העממית והעיונית.

העולם האידיאלי-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 האידיאלי-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.<sup>2</sup>

י.ל. פרץ כתב שני ספרים העוסקים בחסידות – בהשקפת עולמה, בצדיקיה ובחסידיה –

**תאריכים:** חסידים, דבקות בצדיקים, מקובלים, קדושה, י.ל. פרץ, ר' נחמן מברצלוב, ניגון



הכוללים אותם סיפורים. ליצירתו בידיש קרא "חסידיש", וליצירתו בעברית קרא "חסידות". שני מושגים אלה אינם זהים.<sup>3</sup> פרץ נע ביצירתו בין שני קצוות – השכלה ואמנות.<sup>4</sup> 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 היידיית ובספרות העברית החדשה. נראה, שפרץ נמשך אל תורת החסידות, כיוון שזו העמידה במרכז את ההוויה האנושית על מורכבותה ותפשה אותה כתחום התגלותה הדינאמית של ההוויה האלוקית.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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 האידיאלי 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"חסידות"

המושג היידי "חסידות" 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 הרתי 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 לחסידים 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 אידיאלית. 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.<sup>7</sup> 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 נח? רבי ומורי אראה לך אותה, אם תרצה. תורתך נתנה להראות? בוא נא אתי, רבי ומורי, ואראה לך מן המעקה תראה: לא את התורה בעצמה, כי אם את השמחה, את העונג ואת הנגודות והאור, שהיא זורעת סביב לה..." (שם, כג). ב"אם לא למעלה מזה" הוא מעריך 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, ובידיש – "חסידיש". הנפשות הפועלות בעולם החסידי האוטנטי, 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 הרב-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 געלט!" (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!]<sup>8</sup>. 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 כמיהה 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 "חסידים". השימוש בשתי השפות – עברית ויידיש – בספרות היהודית בכתב ידועה מאז תחילת המאה ה-17,<sup>9</sup> ומאז נעו שתי השפות באופן מקביל.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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<sup>14</sup>

"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.<sup>14</sup> 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].<sup>15</sup>

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.<sup>16</sup>

3. סיפורה של ביילקה 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 ביילקה, 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 ושלוש, 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...] בפתחה זו מרובה הבלתי ידוע על הידוע – מרומז בה על אירועים פלאיים המתפתחים בהמשך הסיפור ובאים לידי עיצוב אסתטי.<sup>17</sup> 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 למכל, 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 גנינדל – 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 במרכז 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.<sup>18</sup> הצחוק, שעושה השכנה ביילקה מלמך ומגנענדיל מתואר באופן פלסטי ומלא חיות: "האלט מען זיך ביי די זייטן" [אנשים אוחזים בצדיהם]. השפה העממית החיה מייצגת היטב את הדמויות המשוחחות, והשימוש במילים ציוריות ואונומטופיאות יוצר תנועה ומשמיע רחש ברקע הממלאים את מקומן של המילים החסרות: "אונטערן ווענטל 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 לפנייה – 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 סיפואו, 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 האשה היהודיה כגיבורה אמיתית העומדת בתנאי החיים הקשים, מביאה טרף לביתה ומקיימת את בני משפחתה למרות הדלות האכזרית. בעצם פרץ מתאר את גנענדל 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 [...]"] [מקשה בשקט על הדלת, אומרת מבושת]. המילה "שטיל" [שקט] חוזרת כמה פעמים, אולי כדי לחזק אצל הקורא את ההתרשמות מהדמות הביתית. המחבר מאפיין את גנענדל 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 גנענדל 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:<sup>1</sup> זו דרכו של היחיד להגיע לגילוי ההווה האלוקית שבו, הווי אומר, לקשר אינטימי עם ההווה 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 האחרות האלוקית הקיימת בעולם



ובאדם, המחייה אותם וחובקת אותם.<sup>20</sup> 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 התחפוש. 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".<sup>21</sup>

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.<sup>22</sup>

אחד היסודות החשובים בסיפור התלמודי המקורי הוא הגורם המפתיע, הבלתי רגיל והחד-פעמי, החושף את הקשר בין ההווה 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 זכור ומעשי החולין של האדם לצורך קיומו – פרנסה, אכילה, שתייה וכו'. גישה זו הפכה לאחר המאפיינים של התנועה החסידית וכללה גם את תחום האמנות ובו הסיפור שקודש.<sup>23</sup> 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, 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 האחרות 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 שכל שתפחת הגשמיות, יגדל ערך הניגון, שכן המילים חוצצות, ואף קול ללא מילים מהווה מסך, והסך הגופני עוכר 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"חסידים" משתקף בעיקר בגרסה העברית של הסיפור. כפי שצוין, מיועדת הגרסה העברית לתלמידי חכמים משכילים, הבקיאים במקורות היהודיים וברויה. 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 ההווה האלוהית – בגבולות הקיום האנושי.<sup>24</sup> 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 שילוקה 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"ד: קסט). זו דמות טראגית, המבינה שלא תצליח להגיעה ליעדה.

שונה הדבר אצל המקובל הצעיר. הוא חיוור, עיניו לוחטות, 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 בהווה 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, לשפתיים!", 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 המפוער 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 הריתמוס 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"חסידים" 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 לפנינים, בין הפיזי לרוחני.

## ביבליוגרפיה

- בן-גריון, ע' (תש"ל). **שבילי אנדה**. 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 איירעס**. יידישן קולטור קאנגרעס.  
 ניגער, ש' (1945). **די צוויי שפראכיקייט פון אונדזער ליטעראטור**. משיגן.  
 פנואלי, ש' (תשי"א). **י.ל. פרץ, גליונות 25**, עמ' 255-258.  
 פרידלנדר, 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 מתגלן, **בין חוויה 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 לזמניה, 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). **ליו צדיקים נסתרים**. תל-אביב, פאר הספר.



## הערות

1. שאנן, א' (1962). **הספרות העברית החדשה לזמניה, כרך ב'**, וכן רבינוביץ, י' (1967). **הסיפור העברי 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. פנאלי, 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 יכרנה בענייני רוח ודת.
10. ניגער, ש' (1945). די צוויי שפראכיקייט פון אונדזער ליטעראטור, משיגן.
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 לחוויה, 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; פרידלנדר יהודה (תשל"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' 15-22.
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' (תשל"ל). **שבילי אגדה**, ירושלים, עמ' 23-73.
22. אורבך, א"א. (1969). **חזיל – פרקי אמונות ודעות**, ירושלים, עמ' 87-91.
23. דן, י' (1975). **הסיפור החסידי**, ירושלים.
24. יעקובסון, י. (1985). **תורתה של החסידות. תל-אביב.**

## 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 **מָרְסֵן**, במספרים "מושלמים" ובמספרים "ידידותיים"<sup>1-6</sup>.

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 בנפח של **ארטוסטנס** (איש מדע ומתמטיקה

---

**תאריכים:** מספרים טבעיים; מספרים ראשוניים; מספרי מרסן; משפט פרמה.

---



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

מיוון שחי במאה השלישית לפני הספירה). רושמים את כל המספרים הטבעיים העוקבים החל מ-2 ונניח עד ל-46 כפי שנראה באיור 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, 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.

**מרסן**, 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  $23 \times 89$ .

הוצעו נוסחאות אחרות לקבלת מספרים ראשוניים, כגון:

1.  $n^2 - n + 41$ , נוסחה הנותנת מספרים ראשוניים עבור כל  $n=1, 2, \dots, 40$ , 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  $n=1, 2, 3, \dots, 79$ , 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:

$$13+17=30, 31+37=68, 17+53=70$$

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:

$$5+31=36, 7+29=36, 13+23=36, 17+19=36$$

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- $\ell, m, n$  מספרים טבעיים).

כל מחלק של מספר  $N$  צורתו  $a^x \cdot b^y \cdot c^z$  כאשר:

$$0 \leq x \leq \ell, \quad 0 \leq y \leq m, \quad 0 \leq z \leq n$$

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  $1+2+3=6$ ), 28, 496, 8128, 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:  $M = 2^n \cdot a$ ,  $N = 2^n \cdot b \cdot c$ ,

בתנאי ש- $a = 9 \cdot 2^{2n-1} - 1$ ,  $b = 3 \cdot 2^n - 1$ ,  $c = 3 \cdot 2^{n-1} - 1$

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 3-7 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  $n_1, n_2, n_3$  המקיימים את הקשר  $n_2^2 = n_1 \cdot n_3$ . מאחר ש- $n_1, n_2, n_3$  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 שונות לדרישה:

3	2	1
1+2=3	1+2=3	1+6=7
3+4=7	3+10=13	2+9=11
5+6=11	4+7=11	3+4=7
7+10=17	5+6=11	5+8=13
8+9=17	8+9=17	7+10=17
פעמיים הסכום 17	פעמיים הסכום 11	פעמיים הסכום 7



6	5	4
$1+4=5$	$2+5=7$	$1+4=5$
$2+9=11$	$3+4=7$	$2+3=5$
$6+7=13$	$1+6=7$	$5+6=11$
$5+8=13$	$7+10=17$	$7+10=17$
$3+10=13$	$8+9=17$	$8+9=17$
שלוש פעמים הסכום 13	שלוש פעמים הסכום 7	פעמיים הסכום 5
	ופעמיים הסכום 17	ופעמיים הסכום 17
	2	1
	$1+4=5$	$2+3=5$
	$2+5=7$	$1+6=7$
	$3+8=11$	$4+7=11$
	$6+7=13$	$5+8=13$
	$9+10=19$	$9+10=19$

### משימה 3 -

#### א. מציאת חוקיות סדרת המספרים: 3, 4, 6, 8, 12, 14, 18, ...

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,

$$2+1=\textcircled{3}, 3+1=\textcircled{4}, 5+1=\textcircled{6}, 7+1=\textcircled{8}, 11+1=\textcircled{12}, 13+1=\textcircled{14}, 17+1=\textcircled{18}$$

באותו אופן מקבלים שהמספרים הבאים בסדרה הם:

$$19+1=\textcircled{20}, 23+1=\textcircled{24}, 29+1=\textcircled{30}, 31+1=\textcircled{32}$$

#### ב. להמשיך את סדרת המספרים: 2, 3, 5, 7, 11, 13, 17, 19, 23, 29, 31, 37, 41, 43, 47, 53, 59, 61, 67, 71, 73, 79, 83, 89, 97, 101, 103, 107, 109, 113, 127, 131, 137, 139, 149, 151, 157, 163, 167, 173, 179, 181, 191, 193, 197, 199, ...

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,

$$11 \Rightarrow 1+1=2, 13 \Rightarrow 1+3=4, 17 \Rightarrow 1+7=8, 19 \Rightarrow 1+9=10, 23 \Rightarrow 2+3=5, 29 \Rightarrow 2+9=11$$

#### 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, 387,387, 459,459. 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 עיקרים). 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 רגלית 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 בחיך 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:

$$\begin{array}{r} 1000 \times 723 = 723,000 \\ + \\ 1 \times 723 = 723 \\ \hline 1001 \times 723 = 723,723 \end{array}$$

המספר 1001 הוא כפולה של שלושה מספרים ראשוניים  $7 \times 11 \times 13$ . 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,

$$n - 18 = 1 \Rightarrow (n, m) = (19, 349)$$

$$n - 18 = 331 \Rightarrow (n, m) = (349, 19) \quad \text{או}$$

אם נתונה המשוואה:  $mn - 36 = 18(m + n)$

הרי שעם חילוף  $m$  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  $2 \times 7 \times 1$ ,

כלומר, הצורה היחידה האפשרית למספר היא  $N = 2^{n_1} \cdot 3^{n_2}$  מאחר ש-

$$N = 2^1 \cdot 3^6 = 1456 \quad n_2 \geq 2 \quad (n_2 + 1 \geq 3) \quad \text{לכן } n_1 = 1 \text{ ו- } n_2 = 6$$

ב. באותם הנתונים ניתן למצוא מספר שיש לו בדיוק 15 מחלקים.

גם כאן בהתאם לנתונים:

$$n_1 \geq 1, n_2 \geq 2, n_3 \geq 0$$

$$(n_1 + 1) \cdot (n_2 + 1) \cdot (n_3 + 1) = 15$$

המכפלות האפשריות הן:  $1 \times 15 \times 1$ ,  $3 \times 5 \times 1$ ,  $5 \times 3 \times 1$   
באותה דרך של ניתוח מוצאים שקיימות שתי אפשרויות:

$$n_1 = 2, n_2 = 4 \Rightarrow N = 2^2 \cdot 3^4 = 324$$

$$n_1 = 4, n_2 = 2 \Rightarrow N = 2^4 \cdot 3^2 = 144$$

ג. באותם הנתונים ניתן למצוא מספר שיש לו 17 מחלקים.

$$(n_1 + 1) \cdot (n_2 + 1) \cdot (n_3 + 1) = 17$$

17 הוא מספר ראשוני והמכפלה היחידה האפשרית היא  $1 \times 17$ . 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:

$$109, 109+2=111$$

$$331, 331+2=333$$

$$553, 553+2=555$$

כך ממשיכים הלאה עד,

$$997, 997+2=999$$

התשובה הסופית היא הזוגות:

$$(2, 109), (2, 331), (2, 997)$$



## 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  $\sqrt{30} < 5$ ). 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:

$$3 \times 6, 4 \times 7, 5 \times 8, 6 \times 9, \dots$$

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 יחיד)". 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 שלישית 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:  $p(x) = 5x + 13$ ,  $q(x) = 3x + 7$ ,  $r(x) = 4x + 11$  הם שלישית של מספרים ראשוניים עבור  $x$  מסוים, הרי שהשלישית מהווה פתרון המשוואה. להלן טבלה של מספר  $p, q, r$  לאחר הצבת ערכים ל- $x$  (הובאו רק ערכי  $x$  הנותנים שלישית 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:  $(17, 11, 13)$ ,  $(31, 11, 29)$ .

## 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- $p$ .

$$2^p + 1 = 2^{p-2} + 3$$

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- $n = 2^k(2^k - 2) - 2$  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  $n, m$ , 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

$$p_n > 3n, \quad n \geq 12$$

**דרך הפתרון:**

נסדר את המספרים הטבעיים בקבוצות בעלות 3 מספרים בכל קבוצה:

$$(1, 2, 3), (4, 5, 6), (7, 8, 9), \dots, \underbrace{(34, 35, 36)}_{\text{קבוצה 12}}, (37, 38, 39), \dots$$

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  $n+1, n+3, n+7, n+9, n+13, n+15$  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

$$p=6n+5=6(n+1)-1=6N-1$$

המשפט ההפוך אינו נכון. לא כל מספר הנגזר מהצורה  $6n \pm 1$  הוא מספר ראשוני ולהלן שתי דוגמאות:

$$25 = 6 \cdot 4 + 1 \quad 77 = 6 \cdot 13 - 1$$

הערה: כל מספר טבעי הגדול מ-1 אפשר לרשום אותו באחת מהצורות הבאות:  $3n \pm 1$ .

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  $p=3n\pm 1$ . 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  $p=3n\pm 1$ , אזי

$$8p^2+1=8(3n\pm 1)^2+1=8(9n^2\pm 6n+1)+1=72n^2\pm 48n+9=3(24n^2\pm 16n+3)$$

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  $3n\pm 1$ . 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

$$T_n = \frac{n(n+1)(n+2)}{6} - 1$$



### 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:

$$n^2 + 2 \geq 18 \quad n + 3 \geq 7$$

להלן טבלת גורמי המכפלה עבור  $n \geq 4$ :

n	n+3	n <sup>2</sup> +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.  $n=3k \pm 1$ . כאן הביטוי  $n^2+2=9k^2 \pm 6k + 3$  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 למתרון 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  $t, s, r, p$  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, מתורת הקבוצות ומתורת המספרים. רמת-גן, מסדה.
2. פלצקר, ע' (1954). חשבון לבית הספר התיכון. תל-אביב, דביר.
3. בן יהודה, ב' (1966). למחותה 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. עליה – עלון למורה המתמטיקה, 22. ירושלים, המרכז להוראת המדעים – האוניברסיטה העברית.
7. אוקסמן, ל', סטופל, מ' (1998). חידות בעיות ומשימות מתמטיות בעלות פתרונות עם מספרים שלמים בלבד, עליה – עלון למורה למתמטיקה, 22. ירושלים, המרכז להוראת מדעים – האוניברסיטה העברית.
8. הירש, ג' (1999). מתמטיקה אחרת. אבן יהודה, רכס פרויקטים חינוכיים בע"מ.





## 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<sup>1</sup>. 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"חווה 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

**תאריכים:** הברון רוטשילד; "הנדיב הידוע"; "אבי היישוב"; תולדות ארץ-ישראל ויישובה.



למניעיו. לעומת זאת, חשודות התבטאויותיו ב"ערוב ימיו" ברטרופסקטיבה ובניסיון ל"שכתב את מניעיו".

אנו ננסה לברור את האיוון 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.<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup>

מלבד העזרה הכספית הקבועה והאינטנסיבית, שהעניק ג'ימס דה-רוטשילד לבני היישוב הישן – בתיאום עם להעראן והפקוא"ם – הוא סייע רבות בהשתדלו למען היישוב אצל הקונסולים האירופיים. כוחם של הללו במסגרת הסכמי הקפיטולציות הועיל רבות, במיוחד ליישוב האשכנזי מפני נגישותו של השלטון העותמני.<sup>4</sup>

מעורבות משפחת רוטשילד בשלהי המאה ה-י"ט בארץ-ישראל הייתה פילנטרופית. חוגי החרדים האשכנזיים בירושלים רחו כל יוזמה, שמגמתה הייתה החדרת מודרנה, במיוחד – בכל הקשור בהקמת מערכת חינוך מודרנית ומתוקנת.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

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 לכוון עינינו לארץ-ישראל ולבקש שם את הצלחתה של היהדות על-ידי יצירה מרכזית, שבה תוכל להתפתח תרבות יהודית אינטלקטואלית ומוסרית"<sup>7</sup>.

דברי הברון הם, כמובן, רטרופקטיבה על אופי פעילותו במשך כיוכל 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<sup>8</sup>. הברון החל את פעילותו למען היישוב היהודי בארץ-ישראל בצעדים מהוססים, משתדל שלא לרכוש קרקעות, ומצניע ככל האפשר את פעילותו ומעורבותו<sup>9</sup>. 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<sup>10</sup>. 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"<sup>11</sup>. 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 פיזר 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...<sup>12</sup>.

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...<sup>13</sup>.

אלכסנדר דיומא קרא והושפע, ככל הנראה, מספרו של משה הס "רומי וירושלים"<sup>14</sup>. 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<sup>15</sup>, על אודות חילופי המכתבים עם דיומא<sup>16</sup>. 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)<sup>17</sup>.

הברון רוטשילד, בעל הגאווה הלאומית, שהיה במסע דרך דרום-רוסיה לבאקו בענייני

הנפט של משפחתו, חוזה בפוגרומים המכוונים "סופות בנגב" וזועזוע קשות. הברון הגיע לכלל החלטה אופרטיבית: לפעול להצלת בני עמו<sup>18</sup>.

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 – ומהחוויות ומההשפעות של הלאומיות האירופאית, אשר בתוכה חי. במכתבו של הברון לנאמנו, שמואל הירש, ב"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..."<sup>19</sup>.

### 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"<sup>20</sup>. הברון אדמונד דה-רוטשילד, שלא היה עסוק בדרך כלל בענייניה הכספיים של המשפחה, הקדיש את עצמו במרץ לטפל ביהודי רוסיה, שנפגעו בפוגרומים<sup>21</sup>. 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 בייליס, "משפט בייליס", שעורר הדים בינלאומיים וביקורת נוקבת כלפי המשטר הצארי – פנה הגרף וויטה לאדמונד דה-רוטשילד וביקשו להעביר את בייליס מרוסיה לארץ-ישראל. הברון נענה לבקשה. בייליס עצמו הצטער שהגיע לארץ<sup>22</sup>.

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<sup>23</sup>.

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)<sup>24</sup>.

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<sup>25</sup>. 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 בהכרח 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<sup>26</sup>. הרב י"ל פישמן (=מימון) טוען בספרו על הרב מוהליבר, שטיעונו הלאומיים הם אשר עשו את הרושם הכביר על הברון וקשרוהו לעבודה בארץ-ישראל<sup>27</sup>. 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<sup>28</sup>.

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 (ההדרגות שלי – י"צ)"<sup>29</sup>.

### 3. "אמונות ודעות" – דת ולאום בהשקפת הברון רוטשילד

בחינוכו, באישיותו ובאורח-חיו 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-אורתודוקסית, 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<sup>30</sup>.

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<sup>31</sup>. 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<sup>32</sup>.

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"<sup>33</sup>.

הברון היה חדור הכרה דתית, אם כי לא הקפיד כאשתו עדה על קיום מדויק של המצוות המעשיות<sup>34</sup>. לאומיותו נבעה, ללא ספק, מרגשותיו הדתיים. האנטישמים נטו לייחס לו כוונות לגאול את העם והארץ<sup>35</sup>. ב-29/11/1881 פונה אלכס לוצ'יאני, סגן הקונסול הצרפתי בעיר הנמל חודידה בתימן – לכי"ת, ומבקשם לברר את אמיתות השמועה שפשטה בתימן, שרוטשילד פועל לגאולת היהודים ורוכש קרקעות בארץ-ישראל<sup>36</sup>.

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 (ההרגשות שלי – י"צ)"<sup>37</sup>.**

שמעון שאמה, הביוגרף של הברון אדמונד דה-רוטשילד, טוען, שיש סיפורים ואיזכורים רבים מאוד המצביעים על דבקותו בקיום הדת ואורח-מצוותיה<sup>38</sup>.

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..."<sup>39</sup>.

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<sup>40</sup>. יחד עם זאת, התעקש הברון שלא לבוא לעזרת חברי ביל"ו בעטייה של גישתם האנטי-דתית<sup>41</sup>.

הברון שאף, שבכל אחת מהמושבות שתחת חסותו ינהלו המתיישבים אורח חיים דתי וצנוע<sup>42</sup>. בחוזה, שערך עם המתיישבים, בעת שפרש את חסותו עליהם, חייבם לנהל אורח חיים דתי, והתחייב בפניהם/לבנות בית כנסת במושבה<sup>43</sup>.

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, ודרכן אותן לדאוג לכך שילדיהן ילמדו עברית, כדי שידעו את התורה, שמצוותיה חשובות ביותר<sup>44</sup>.

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 לאחר את כל**

**חלקי העם... (ההדגשות שלי – י"צ)**<sup>45</sup>.

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)**<sup>46</sup>.

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<sup>47</sup>.

בביקורו החמישי (והאחרון) של הברון רוטשילד בארץ באב 1925 – נשא הברון נאום בפני קהל רב בבית הכנסת המרכזי בתל-אביב. נאום עתיר בהיגדים לאומיים ודתיים השזורים יחדיו. רובו המכריע של הנאום מכוון לחזק את הקשר בין העם לארץ – על בסיס ערכי היהדות ומצוותיה. הברון התייחס לנאום כ"אבני דרך" למניעיו ולהשקפתו וכאל צוואתו הרוחנית<sup>48</sup>, 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.<sup>49</sup>

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.<sup>50</sup>

ש' יבניאלי כינה את הברון רוטשילד על אמונתו זו ופועלו: "איש הציונות התמה, הארצישראלית, ללא פקפוקים טריטוריאליים".<sup>51</sup>

#### 4. ביסוס המחויבות – "מושבות החסות" של הברון

"אדיר חפצי להראות לבאי עולם, כי מוכשרים ומסוגלים אנו לעבודת האדמה ולהיות איכרים חרוצים..."<sup>52</sup>. הברון שאף להקים חברה יהודית חדשה בארץ, המושתתת על עובדי אדמה.<sup>53</sup>

##### 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.<sup>54</sup> 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 ארלינגר, נאמנו והאחראי על הצדקה מטעמו – י"צ) באופן מיוחד להסביר לך את הערך הרב, שהוא מייחס לייסוד כמה מקומות אחיזה בארץ-ישראל<sup>55</sup>.

בסופו של דבר, נקלטו הראדומים בארץ. הברון הקים בעבורם את המושבה עקרון, היא מזכרת בתייה<sup>56</sup>.

מתיישיבי 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 האידאולוגי. הצלחתם הייתה עשויה להוות תקדים לנוספים. אליעזר בן יהודה טען, שאיכריה היהודים של הארץ הם פחות מדי איכרים, ויותר מדי משכילים ואידאולוגים. לארץ נחוצים הרבה איכרים יהודים פשוטים, שצריכים להוציא לחם מהקרקע, ורק מעט משכילים ואידאולוגים, שיהיו כשאור בעיסה<sup>57</sup>.

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<sup>58</sup>, 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..."<sup>59</sup>.

לארץ הגיעו עולים, חברי אגודות חובבי ציון, חדורי להט אידאולוגי לחירות ושאיפה להיאחו בקרקע. המתח בין האידאולוגיה 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<sup>60</sup>. כמו כן שלח הברון בני מושבה



מצטיינים להשתלמות בחו"ל, לרוב – בבית הספר החקלאי של ורסאי, או בבית הספר החקלאי רואייבה באלג'יר<sup>61</sup>. 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 להתנחלות – 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<sup>62</sup>.

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<sup>63</sup>. 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<sup>64</sup>. 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<sup>65</sup>.

### 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<sup>66</sup>.
- שנית, נסיגה מסויימת מחקלאות המטעים הייתה כבר בשנת 1885/6 – עם הקמת המושבות החדשות: מטולה וקסטינה, שהתבססו על גידולי שדה<sup>67</sup>. 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<sup>68</sup>. הברון רוטשילד ערך בארץ ניסויים חקלאיים נרחבים כדי למצוא ולבסס את השיטה החקלאית האופטימלית למשק הארצישראלי – מתוך רצונו העז להצמיד 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..."<sup>69</sup>.

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 האנטייליות הפרימיטיביות, שהיו נהוגות עד אז<sup>70</sup>.

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<sup>71</sup>.

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 מתיישרי 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"<sup>72</sup>.

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 חשבוננו 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<sup>73</sup>.

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 מחוץ 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<sup>74</sup>.

בשנת 1896 ייסד הברון את "חברת כרמל" לשם שיווק היין וייצואו כדי לעזור ל"מושבות החסות" להשתחרר מהתלות בתרומותיו התדירות<sup>75</sup>.

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<sup>76</sup>.

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<sup>77</sup>.

בפועל אכן תרם החינוך העברי תרומה מכרעת להתהוות התשתית הלאומית, ברעיון ובמעשה בארץ-ישראל<sup>78</sup>.

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<sup>79</sup>.

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' ארלנגר 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<sup>80</sup>.

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"<sup>81</sup>. בעת ביקורו הראשון של הברון רוטשילד בארץ, בשנת 1887, מתבטא הברון בפומבי ובתוקף, כי עז רצונו שילמדו עברית במושבותיו, וששפת הדיבור היומיומית תהיה בעברית<sup>82</sup>. 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 לפנינו, היא השפה העברית. אקווה, כי בבואי הנה עוד פעם אמצאכם מדברים עברית"<sup>83</sup>.

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<sup>84</sup>. 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<sup>85</sup>.

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<sup>86</sup>. לולא פריצת מלחמת העולם הראשונה – יש להניח, שהברון רוטשילד היה נרתם למשימת הקמת האוניברסיטה הלכה למעשה<sup>87</sup>. 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 עשויה 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 הקפרתי 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<sup>88</sup>.

נאומי של הברון היה מעין "צוואה רוחנית", שאישרה את כל אמונותיו העמוקות ביותר וקיפלה בתוכה את "האני מאמין" שלו בכל תחומי עשייתו בארץ. בנאומי 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<sup>89</sup>.

## 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 שצינו 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<sup>90</sup>.

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<sup>91</sup>.

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 להיאחזו בארץ ולעבדה. יתרה מזו, הפקידות אף פעלה להקל את תנאי קליטתם של הפועלים היהודיים במושבה על-ידי הספקת שירותים שונים לקיומם<sup>92</sup>.

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..."<sup>93</sup>.

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<sup>94</sup>.

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<sup>95</sup>.

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<sup>96</sup>.

בדרך כלל קיבלו הפועלים היהודיים במושבות הברון שכר גבוה יותר מזה שקיבלו במושבות העצמאיות<sup>97</sup>.

**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 דיוור, לגודל נחלה, למבני-ציבור, לגינות, לרווחה, לחינוך ולשירותים נוספים. התוכניות בוצעו על-ידי אנשי מקצוע ויצרו מושבה כיחידת-תכנון כוללת, שבה מתלכד כל פרט במערך הכולל<sup>98</sup>.

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.<sup>99</sup>

במושבות הברון התפתחו חיים חברתיים 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. ארגון 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.<sup>100</sup> למרות התחומים המוגדרים להתארגנות חברתית – היו פעילות לא פחות מאשר שבע-עשרה אגודות במושבותיו בשנות ה-80, שטיפלו במגזרים 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.<sup>101</sup>

## 7. 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..."<sup>102</sup>

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<sup>103</sup>. ברכישות הקרקע הקפיד הברון להימנע מכל סיבוך מדיני<sup>104</sup>. 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<sup>105</sup>. 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<sup>106</sup>. 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 וארלנגר – והוחל בהן מעשה ההתיישבות<sup>107</sup>.

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..."<sup>108</sup>.

נראה אפוא, אמנם ברטרנספקטיבה 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.

### **חשאויות מגעו של הברון רוטשילד עם השלטונות העות'מאניים 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 העות'מאניים. במכתב, שנשלח לשמואל הירש בתאריך 16/3/1883, באה לידי ביטוי השקפתו המדינית הזוהירה:

"... 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...<sup>109</sup>.

הברון השתדל לפעול בסתר ולהימנע ממגעים עם השלטונות העותמניים. לפיכך הציע בינואר 1883/אראשוני 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<sup>110</sup>. לבסוף נאלץ רוטשילד, בעל כורחו, לעבור לפעילות מדינית גלויה מול השלטונות כדי להסדיר את הבעלות על הקרקעות ואת פיתוחן<sup>111</sup>. הברון רוטשילד הבין בחושיו המפותחים, שאסור לו, שעיסוקו בגאולת קרקעות בארץ – יתפס בעיני השלטונות כפעולה מדינית. במכתב לש' הירש מ-30/11/1883 נאמרים הדברים בבהירות רבה:

"מר דה-רוטשילד אינו יכול להתערב בקונסטנטינופול. לגביו ינהגו  
בחדנות 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)<sup>112</sup>."

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<sup>113</sup>. 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<sup>114</sup>. אכן בנסיעותיו של שייך 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<sup>115</sup>.

השלטונות התורכיים לא התמידו במדיניותם הפרו-יהודית בענייני ההתיישבות. כבר באפריל 1898 ניתנה הוראה מפורשת לשוב ולהפעיל את איסורי העלייה ורכישת הקרקעות מחדש<sup>116</sup>.

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 ריכוז הברון את מאמציו ברכישת קרקעות בצפון; שם, כפי שציינו לעיל, נקטו השלטונות עמדה אוהדת וגמישה יותר<sup>117</sup>. 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 להפרכת הארץ..."<sup>118</sup>

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 (ווליאם) 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 העותמניים.

הברון אדמונד דה-רוטשילד מצהיר לראשונה בפומבי על מגמות פעולתו בארץ-ישראל בריאיון עיתונאי שמעניק בדצמבר 1923 ערב הקמת פיק"א<sup>119</sup>. גם בריאיון 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<sup>120</sup>. לכל אורך "תקופת החסות הישירה" אין הוא מצהיר בפומבי על מגמת פעילותו, אם כי ניתן 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

ברטרנספקטיבה 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..."<sup>121</sup>.

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"<sup>122</sup>. 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)<sup>123</sup>.

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<sup>124</sup>. 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 יודע ברבים, כדי שבעלי

הקרקעות לא יגדילו יותר את דרישותיהם..."<sup>125</sup>

"הנדיב הידוע" היה כינויו העלום של הברון אדמונד דה-רוטשילד בראשית פעילותו בארץ, ולא בכדי: חשאויות 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<sup>126</sup>.

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<sup>127</sup>.

שמירת החשאיות הייתה קו-מדיני קבוע בגישתו של הברון לפעילות המדינית, שהתנהלה על אודות מעמדה של הארץ. בדיונים שהתנהלו במהלך מלחמת העולם ראשונה, אשר בהם היה הברון מעורב, טען בפני וייצמן:

"בעד פעולה חשאית כדי למנוע פגיעה בסיכוייה מצד היהודים

המתבוללים..."<sup>128</sup>

גם בוועידת השלום עם תום המלחמה דרש לנקוט קו מדיני, שיצניע את היעדים והשאיפות העתידיות על אודות הארץ<sup>129</sup>.

לדעתו, הפומביות עלולה להזיק לניהול "ריאל פוליטיק" נכון 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<sup>130</sup>. כידוע, נקט הרצל גישה הפוכה. רוטשילד דגל ב"ציונות של הדלת האחורית", לעומת "משפט העמים" וה"צ'ארטר" שדרש הרצל<sup>131</sup>.

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<sup>132</sup>.

גם בשאלת הקמת האוניברסיטה בארץ, שהתפרשה כמעשה וסמל לאומי מובהק, היסס הברון. ככל הנראה, היה נעתר בסופו של דבר ליוזמתו של חיים וייצמן ומסייע בהקמתה,

אך פרוץ מלחמת העולם הראשונה מנע זאת<sup>133</sup>. 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<sup>134</sup>.

הברון רוטשילד סבר, שאין זה נכון 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<sup>135</sup>.

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<sup>136</sup>. 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<sup>137</sup>. 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<sup>138</sup>.

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..."<sup>139</sup>.

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 המתישבים, 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<sup>140</sup>.

דרך פעולתה של יק"א אכן הייתה שונה בתכלית מגישתו של הברון רוטשילד: העיקרון הבסיסי היה הרנטביליות, ולא קיום היישוב והמתישב 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: יבנאל, 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<sup>141</sup>.

עם העברת המושבות מחסותו הישירה של הברון רוטשילד – נחשפה נקודת התורפה שלהן: כל עוד היו תחת חסותו הישירה, היה ביטחון המושבות והמתישבים שפיר, ולא תלוי בשומריהן הערבים, שכן האדמיניסטרציה העשירה והחזקה של הברון יכלה לסמוך על השפעתה בקרב הפקידות העותמנית. לאחר המעבר ליק"א נאלצו המושבות לכוון 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<sup>142</sup>.

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<sup>143</sup>.

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<sup>144</sup>. 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<sup>145</sup>.

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<sup>146</sup>. חלק אחר ממבקריו, כהרצל וכרופין, הציגו תמונה מאוזנת ושקולה יותר<sup>147</sup>.

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<sup>148</sup>.

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<sup>149</sup>.

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<sup>150</sup>.



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)"<sup>151</sup>.

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 כחווה למרחקים עתידות עמנו וארצנו** (ההדגשות שלי –

י"צ) – והאיש הזה הוא הברון, אדמונד לבית רוטשילד"<sup>152</sup>.

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<sup>153</sup>.

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 של 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 יעשה 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 נוסף עוד לנאום נאומים'.<sup>154</sup>

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"<sup>155</sup>. 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<sup>156</sup>. 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<sup>157</sup>. 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 הגיון הלאומי שנשאה פעילותו<sup>158</sup>. 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" (11-6 נובמבר 1884) הגיעו להישג: בפעם



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' ארלנגר, 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' ארלנגר 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<sup>159</sup>. ניתן לומר, שעזרתו של הברון רוטשילד ל"מושבות העצמאיות" מיסודן של "חובבי ציון" הצילה אותן מהתמוטטות<sup>160</sup>.

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"<sup>161</sup>. 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"<sup>162</sup>.

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<sup>163</sup>. 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<sup>164</sup>. 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<sup>165</sup>.

הברון רוטשילד ניהל מגעים הדוקים עם פעילים מרכזיים בתנועה הציונית. דר' ארתור רופין זכה לאזון קשבת אצל הברון ולהיענותו למיזמים שונים, כפי שנפרטם להלן<sup>166</sup>. שיתוף הפעולה ההדוק עם וייצמן וסוקולוב היה ברקע המגעים המדיניים, שניהלה התנועה הציונית על עתידה של ארץ-ישראל – במהלך מלחמת העולם ובהסכמי השלום שלאחריה<sup>167</sup>. 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<sup>168</sup>. 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<sup>169</sup>. 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<sup>170</sup>. על רקע זה מוסבר קו הפעולה הברור, שנקט ארתור רופין. מדיניותו בניהול המשרד הארצישראלי הייתה ההכרה בחיוניותו של הקשר עם הברון רוטשילד ועם ויק"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<sup>171</sup>.

כמשתקף מאיגרותיו של חיים וייצמן – נטל אדמונד דה-רוטשילד חלק משמעותי במגעייהם של מנהיגי ההסתדרות הציונית בשאלת מעמדה העתידי של ארץ-ישראל במהלכה של מלחמת העולם הראשונה ובהסכמי השלום. למרות היותו פטריוט צרפתי – חשש מההסכמים, המתקמים 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<sup>172</sup>.

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<sup>173</sup>. כמו-כן התייעץ וייצמן עם הברון רוטשילד בשלבים



הסופיים של גיבוש "הצהרת בלפור" וביקש את חוות דעתו בדבר הנוסח הרצוי<sup>174</sup>. 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"<sup>175</sup>.

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 ראות ציונית<sup>176</sup>.

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<sup>177</sup>. 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 וטיפול קשרים עם השלטונות החדשים לאחר מהפכת "התורכים הצעירים"<sup>178</sup>.

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 זכויות קרקעיים נרחבים בארץ<sup>179</sup>. הברון רוטשילד נוכח סוף סוף לדעת, כי הציונים אינם רק תועמלנים אידאליסטים, אלא הם גם אנשי-מעשה<sup>180</sup>.

הנהגת ההסתדרות הציונית השתמשה בשיתוף הפעולה, שנוצר עם הברון רוטשילד, כמנוף לארגון 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...**"<sup>181</sup>

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<sup>182</sup>. הצהרותיו הציוניות של הברון רוטשילד הולידו שיתוף פעולה של ממש עם א' רופין ועם המשדר 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<sup>183</sup>. 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<sup>184</sup>. גם מנהיגיה של התנועה הלאומית הערבית, כגון חליל סכאכני<sup>185</sup>, 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<sup>186</sup>.

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)<sup>187</sup>.

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<sup>188</sup>. 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:

"עלי הנה, אדלאידה (אשתו – הערתי, י"צ), מהר, והסתכלי במחזה הנהדר הזה... הנה רואה את, אדלאידה, בעיניך 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..."<sup>189</sup>.

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" כפילנתרופיה 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 פילנתרופיים, 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 גיימס ל"יישוב הישן" בארץ מאז "מלחמת קרים", והיה מעורה בכל הפילנתרופיה 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 בזזתי עשרות מליונים על העניין, בעוד הם מלגלים 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"<sup>190</sup>.

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<sup>191</sup>, וכן על-ידי



המחקר ההיסטוריוגרפי הערכני על אודותיו<sup>192</sup>. 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 חיהם. הוא רצה לראות איכרים יהודיים מפחים רוח-חיים בארץ האבות ובונים חברה חדשה ומתקנת, 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" – הטיפ אחד העם, שהיה מבקרו הנחרץ והחריף ביותר של הברון רוטשילד ושל משטר הפקידות שלו.

מעשיו של הברון אדמונד דה-רוטשילד במשך כיוכל 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<sup>193</sup>.

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<sup>194</sup>.

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 מוצריהם 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 מחויבותו ליישוב, ומתבהרות עמדתו ושאיפותיו ביחס לתכלית עבודתו. ניתן לחלק את מעורבות הברון בפעילותו בארץ לתקופות הבאות:

א. 1884-1882: **"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. 1887-1884: **"העמקת המחויבות"**

הברון מחליט לגאול קרקעות ולהשקיע בפיתוח המושבות. הוא נמצא במגע עם ראשוניים עם השלטונות העותמניים. זהו שלב ניסויי 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 עבראללה, חסן ח'אלד פחה, ושר החינוך שלו, ריזא תופיק פחה, כדי לפתור בעיות שהתעוררו בעניין רכישת קרקעות בעבר הירדן המזרחי<sup>195</sup>. 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 ומאוונו 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 והתעשייה, 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' בייק, **תולדות ההתיישבות הציונית**, מסדה, רמת-גן, 1976, עמ' 10, הערה מס' 1, מעריך, שב-18 השנים הראשונות לפעילותו השקיע הברון 1,600,000 ליש"ט ובסה"כ עד מותו הושקעו על-ידו 5,600,000 ליש"ט. במקביל השקיעו "חובבי ציון" במשך 18 השנים הראשונות, רק 87,000 ליש"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 ב"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"ז, 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 הביילויים**, 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**, ו' (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, 373-372, 455-454, 478-477.
- 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 הנאולה**, 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 אפותיאזה 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, ד' 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 השנייה**, ג', יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1997, עמ' 76. להלן זאב צחור, העליה השנייה – 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 והתעשייה, **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**.