

בקורת ופרשנות

כתב-עת בין-תחומי לחקר ספרות ותרבות

על הסף



לימינליות בספרות ובתרבות

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן



בקורת ופרשנות

כתב-עת בין-תחומי לחקר ספרות ותרבות

חוברת 43 • אביב תש"ע

על הסף לימינליות בספרות ובתרבות

גיליון ליובלו של יהודה פרידלנדר

עורכת הקובץ: תמר וולף-מונזון



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן • רמת-גן

מייסדי כתב-העת ועורכיו הראשונים: ב' קורצווייל ז"ל, א' שאנן ז"ל

עורך: אבידב ליפסקר

עורכים אחראיים: תמר וולף-מונזון, רלה קושלבסקי

מערכת: בנימין בר-תקוה, טובה כהן

עריכת הלשון: חיה אלחייני

כתב-העת בקורת ופרשנות יוצא לאור מטעם המחלקה לספרות עם ישראל
ע"ש יוסף ונחום ברמן ומכון קורצווייל לחקר הספרות העברית

כתובת המערכת: המחלקה לספרות עם ישראל ע"ש יוסף ונחום ברמן,

בניין הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 52900

bikoret@mail.biu.ac.il

כתבי-יד של המאמרים יישלחו למערכת בשני עותקים, מוקלדים ברווחים
כפולים במעבד תמלילים בתוכנת word. תוכנות מחשב מיושנות לא תתקבלנה.
אין המערכת מחזירה כתבי-יד.

יוצא לאור בסיוע:

הקרן ע"ש יצחק עקביהו

עיצוב העטיפה: פנינה וולנסקי-זיסמן

ISSN 0084-9456

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן
אין להעתיק חוברת זו או קטעים ממנה בשום צורה ובשום אמצעי אלקטרוני,
מגנטי או מכאני (לרבות צילום, מיזעור והקלטה) ללא אישור בכתב מהמו"ל.
סדר ועימוד: שולמית ירושלמי, ירושלים
נדפס בישראל • תשי"ע
דפוס 'גרפית' בע"מ, ירושלים

מתוך החוברת: **בקורת ופרשנות 43**, על הסף: לימינליות בספרות ובתרבות, הוצאת אוניברסיטת
בר-אילן, רמת-גן, 2010.

English Citation: *Criticism & Interpretation 43*, On the Brink: Liminality in Literature and
Culture, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, 2010.

תוכן העניינים

5	בפתח הקובץ
השכלה על הסף	
9	טובה כהן על הספיות של חוקר ספרות ההשכלה: מפעלו המחקרי של יהודה פרידלנדר
29	יפה ברלוביץ מאפו ויעבץ בארץ ישראל: לזיהויה של עמימות פואטית
63	מיכל ארבל ש"י אברמוביץ: בעיית הרומן ובעיית סיומו
101	חמוטל צמיר בין רחל (מורפורגו) לרחל (בלובשטיין): לידתו של סובייקט נשי כותב עברית בחיק הפרדוקסים של הלאומיות
157	זיוה שמיר "קוצו של יוד" ליי"ל גורדון: יצירה שעל גבול תקופת ההשכלה והתקופה הלאומית
מצבי גבול בספרות העברית ובתרבות המערב	
167	גלילי שחר אלגוריות של קדושה: המודרניזם והיהודים בגרמניה
193	מיכל בן-חורין נאציזם וביוגרפיות מוסיקליות: תומאס מאן וגינטר גראס
213	רלה קושלבסקי המטפורה של המקום הריק ביצירת יהודית הנדל: מן "הסעודה החגיגית של ידידתי ב." ועד "המקום הריק"

229	ללכת "ברחובות הפנימיים": יואל הופמן ואפרים	נילי שרף גולד
249	מבוא הספר על המשמעות II לא"ג גריימאס: דברי הקדמה ותרגום	לילך נתנאל
צדק פואטי		
267	דברים אחדים על "צדק פואטי"	דניאלה גורביץ' ושלומי מועלם
271	כיצד פועלות טחנות הצדק הפואטי?	רות לורנד
291	צדק וזהות – יחסי גומלין	ידידיה צ' שטרן
307	כתיבת הדין ודין הכתיבה	רות רייכלברג
319	צדק פיוטי – דיוקנו של האמן כקרובן של אמנותו: על מוות בוונציה למאן ואגדת הסופר לעגנון	גרשון שקד
337	בורחס וויטגנשטיין: חילופי אספקט נרטיביים ומערכות מתחלפות של צדק	שלומי מועלם
357	פואטיקה היסטורית או <i>(imagination)</i> : צדק פואטי בשירות המונרכיה על אגדות המלך ארתור ככלי מדיני בשולות פלנטגינט וטודור	דניאלה גורביץ'
383	יהודה פרידלנדר – רשימת פרסומים	
V		תקצירים באנגלית

יפה ברלוביץ

מאפו ויעבץ בארץ ישראל: לזיהויה של עמימות פואטית

א. לבירור הקריאה השגויה בכתביו הארץ-ישראליים של יעבץ

ראובן ולנרוד, חוקר וסופר עברי שחי בארצות הברית (1899-1967), היה מן הראשונים להעמיד היסטוריוגרפיה לתולדות הספרות העברית בארץ ישראל מראשית ההתיישבות עד קום המדינה (1882-1948).¹ בהיסטוריוגרפיה זו, שראתה אור ב-1956, תחת הכותרת *The Literature of Modern Israel*,² מציע ולנרוד פריודיזציה של הספרות הארץ-ישראלית,³ ואת הפרק הראשון הוא פותח ביצירה שהתחברה כבר עם התקופה החלוצית המוקדמת ביותר: "Beginnings: The First Pioneering Period". במילים אחרות, שלא כמו ההיסטוריוגרפים דוגמת יעקב רבינוביץ או בן אור-אורינובסקי, שציינו בעבודותיהם את ראשית הספרות הארץ-ישראלית עם סופרי העלייה השנייה,⁴ ממקם ולנרוד את ספרות

- 1 ראו חיבורים ראשונים אחרים בנידון, יוסף קלוזנר, "הספרות העברית העתיקה בהתחדשותה" (מבוא), מבחר הסיפור הארץ-ישראלי, בעריכת: "י פטאי, צ' וולמוט, ירושלים 1938; "י רבינוביץ, "הספרות העברית בארץ ישראל (1946)", מסלולי ספרות, כרך א, ירושלים 1971, עמ' 41-62; הנ"ל "ספרותנו וחינו" (1932), שם, כרך ב, עמ' 551-558; אהרון בן אור (אורינובסקי), תולדות הספרות העברית החדשה, כרך ג, תל אביב 1946; הנ"ל, תולדות הספרות העברית המודרנית, כרך א-ב, תל אביב 1949.
- 2 Reuben Wallenrod, *The Literature of Modern Israel*, N.Y., London 1956
- 3 להלן הפריודיזציה הספרותית של ולנרוד על פי פרקי הספר: תקופת החלוציות הראשונה, סיפורי העלייה הראשונה; ראשית המאה, היצירה של העלייה השנייה ("ח ברנר, ד' שמעוני, רחל בלובשטיין); השירה והסיפורת של העלייה השלישית; משוררי התחייה והשפעתם על הספרות הארץ-ישראלית; סופרים בישראל כותבים על הגולה; השירה והסיפורת הארץ-ישראלית החדשה (שנות ה-30 וה-40).
- 4 א' בן אור מציין את כתביו של י"ח ברנר כתחילת היצירה של הספרות העברית בארץ ישראל. לפי בן אור, תקופה העלייה הראשונה לא הניבה כל יצירה ספרותית, ומכאן אין כל התייחסות בהיסטוריוגרפיה שלו לכותבים כגון יהושע ברזילי-איזנשטרט, חמדה בן

הבראשית עם סופרי העלייה הראשונה. יתרה מזו, הוא מזהה גם בקבוצת כותביה משמרת ספרותית בפני עצמה,⁵ המתייחדת ביצירה בעלת מאפיינים תמטיים ופואטיים משלה, ואותה הוא מגדיר "ספרות ירח הדבש". כלומר, חרף מציאות קשה של "ארץ צחיחה", "עמל מפרך", "מחלות מקומיות" או "סכין מרצח מאחרי הגב" (שם, עמ' 9), בחרה ספרות זו לספר את סאגת השיבה וההתיישבות בציון, לאו דווקא כייצוג ריאליסטי של מאבק יום-יומי מתיש ומיוסר, אלא כהלוך רוח רומנטי צרוף (purely romantic) הנפעם לנוכח המפגש הבלתי יאמן בין "עם" ו"ארץ" לאחר מאות שנות ניתוק ופרדה. מעמד רומנטי זה הניב יצירה מושכת לב "בפשטותה וברעננותה" שניוטה את עצמה בין סיפורי גבורה עמוסי דמיון ובין סיפורי הרפתקה ואהבה, שגם כיום שבים ומעוררים געגועים לאותו "טוהר של שחר" ולאותה "ראשית של מפעל חלוצי יהודי בארץ ישראל".⁶

יהודה ונחמה פוחצ'בסקי. עם זאת סופר מובהק של העלייה הראשונה כגון משה סמילנסקי הוא משייך לסופרי העלייה השנייה (יחד עם י' רבינוביץ ומ' סטבסקי), ואילו את זאב יעבץ (שישב כאן עשר שנים וכתב יצירה ארץ-ישראלית מקומית: 1887-1897), הוא מקדים וממקם ב"זרם השמרני-הלאומי בקרב יהדות רוסיה" (שם, כרך ב, עמ' 33). גם יעקב רבינוביץ אינו מייחס בחיבוריו ההיסטוריים את ראשית היצירה בארץ לסופרי העלייה הראשונה. אמנם הוא מודה שכבר עם עצם ראשית העלייה וההתיישבות כאן "צץ הרצון ליצירת נכסי חול", אלא שתופעתה של כתיבה ספרותית בתקופה ראשונית זו הייתה בבחינת "חזיון מקרי ובודד" שלא הבטיח "פרוצס שלם של חיים והתפתחות". לא כן העלייה השנייה, זו שהכניסה לארץ "שורה שלמה של סופרים מובהקים ומתחילים שהגיעו לדרגה", היא היא הראשית (ראו הערה (1) לעיל).

5 ג' שקד בפרקים "האבות" ו"ארץ חמדת אבות" (הסיפורת העברית 1880-1980, כרך ב, עמ' 37-55), מאבחן במשמרת הספרותית של העלייה הראשונה שתי קבוצות מספרים: א. מספרים בני היישוב הישן והעלייה הראשונה, שכתבתם מקבילה לסיפורת המשכילית של אמצע ושלהי המאה התשע-עשרה (רפאלוביץ, א"מ לונץ, י"מ סלומון, חמדה בן יהודה, זאב יעבץ ויהושע איזנשטדט ברזילי); ב. מספרים בני העלייה הראשונה שמקבילה לסיפורת הריאליסטית אקטואלית של שלהי המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים (משה סמילנסקי ונחמה פוחצ'בסקי) (שם, עמ' 44).

6 ייתכן שהערה זו באה כתגובה לביקורת הקשה שהטיח י"ח ברנר במאמרו "הז'אנר הארץ-ישראלי ואביווריהו" (1911), ו"דפים מפנקס ספרותי" (1913), שבהם תקף והאשים את האקלים הרומנטיציסטי בארץ וממילא את דובריו: סופרי העלייה הראשונה ורבים מסופרי העלייה השנייה; וראו דבריו שם: "השקף השורר פה בכלל בתפיסת ובהבנת החיים, ההתנפחות והזיוף האוכלים פה כל חלקה... יש בכוחו [ם] להחניק פרחי כל ד'אנר אמיתי" (כל כתבי י"ח ברנר, כרך ח, תל אביב תרצ"ח, עמ' 269). ובמקום אחר: "כי יצירות ארץ-ישראליות ממיין ידוע, ששמן מ'מראות הארץ' ושתוכנן... מעשיות באיכרים יהודים שבנותיהם מביאות להם אוכל אל השדה, יכולות... להרנין לבבות של חובבים בתפוצות ישראל... אבל ככל דבר מלאכותי ונעשה בכוונה לשם מטרה ידועה...

עם המספרים של משמרת זו מונה ולנרוד גם את ההיסטוריון והסופר זאב יעבץ (1848-1924), ומכתיר אותו כרומניסטן הבולט והעקיב שביניהם, "שאינו פוסק מלחיות את עברה של ארץ ישראל הקדומה, ההיסטורית". כלומר, לא הכאן והעכשיו הכתיבו את יצירתו של יעבץ, כמו געגועיו הבלתי נלאים לארץ התנ"ך, שאליה רצה להגיע ואותה חלם לספר. יוצא אפוא שסיפורי העלייה הראשונה נוסח יעבץ הם למעשה סיפורי "לידתה מחדש של ישראל תנ"כית", דהיינו, שחזורה של אותה ארץ ישראל נכספת משלו. מאידך, כדי להעמיד ארץ נכספת זו, ולנרוד טוען, היה יעבץ יכול לכתבה "גם אם לא היה עוזב מעולם את העיירה שלו בליטא... באותה דרך שסופר עברי מוקדם יותר, אברהם מאפו, כתב נובלות תנ"כיות יפיות על ישראל הקדומה. גם הוא חי בארץ התנ"ך של אבותיו בצורה אמוציונאלית ומעורבת".⁷ כלומר, לפי ולנרוד, יעבץ כלל לא עלה לארץ ישראל מבחינה יצירתית. אמנם עשה בארץ עשר שנים (1887-1897) והיה מעורב בה ובחייה הציבוריים והחינוכיים;⁸ לא כן כתיבתו הבלטריסטית. כאן הוא לא צלח לחצות את גבולותיה של ליטא ולא את גבולותיה הפואטיים של ספרות ההשכלה, בהתחקו בעיקר אחר הפואטיקה של מאפו, שממנה שאב תחבולות לשוניות וטקסטואליות לכתיבתו שלו, ובשחזרו באמצעות הקורפוס המקראי ארץ ישראל משלו. במילים אחרות, ולנרוד אמנם מייחס את כתביו של יעבץ לספרות העלייה הראשונה, אבל בה בעת מסתייג מהם ככאלה, בתארו אותם כפנטסיה "ארץ-ישראלית" שמעבר למקום ולזמן, שיש בה כדי לתעתע לגבי המציאות דאז. מאמר זה יבקש לצאת נגד קביעות אלה של ולנרוד, בניסיון לבדקן ולבררן באמצעות קריאה מחדש ביצירתו הבלטריסטית של יעבץ. קריאה זו תתנהל בד בבד

לעולם לא ידברו לליבו ונפשו של הקורא האמיתי" (שם, שם, עמ' 318). נראה שולנרוד, בניגוד לברנר, לא בא לתקוף את הרומנטיזציה נוסח סופרי העלייה הראשונה והשנייה, ולא ראה ביצירותיהם כל ניסיון מכוון ומגמתי לכסות על מומי הארץ וליפות את המציאות הקיימת. "אין כאן זיוף", הוא מעיר שם, "הסופרים חשו באמת וכתמים את אשר תיארו" (שם, עמ' 11).

7 הערה 2, שם, עמ' 11.

8 זאב יעבץ עלה עם משפחתו לארץ באייר תרמ"ז (1887) חמש שנים אחר ראשית ההתיישבות כאן (ראו מכתב ממראות הארץ, יהוד, ר"ח אלול, שנת תרח"ם ציון [1888]). הוא התיישב תחילה ביהוד (1887-1888) ולאחר מכן בזכרון יעקב (1889-1890), אבל בשל פקידות הברון שהתאנתה לו והציקה מרות למשפחתו (ראו מכתבו מיום ב' באלול תר"ץ [1890]), ספר תולדות ישראל, כרך יד, תל אביב, עמ' 171-190), עזב לירושלים. שבע שנים חי ופעל בירושלים (1891-1897), כתב וערך כתבי עת משלו, ספרי לימוד, קובץ של סיפורים קצרים מחיי ארץ ישראל, וכן החל בכתיבת עבודתו הקולוסלית, תולדות העם היהודי (ראו להלן). בשל קשיים במשפחה ובאפשרויות למחייתה, עזב ב-1897.

מתוך החוברת: **בקורת ופרשנות 43**, על הסף: לימינליות בספרות ובתרבות, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 2010.

English Citation: *Criticism & Interpretation 43*, On the Brink: Liminality in Literature and Culture, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, 2010.

עם הגותו הלאומית ההיסטורית וכן עם "תורת" המקומיות שלו שבאה לידי ביטוי מעצם בחירתו לעלות לארץ: הן כחובב ציון ואיש היישוב החדש, הן כאיכר התוקע יתד באדמה הזאת כדי למצוא בה את מחייתו,⁹ והן כיוזם של תרבות לאומית מקומית, שתתגבש ותתעצב כאן מעשה "חדש ימינו כקדם" (פרי המודרנה הרעיונית של התחייה ופרי האקולוגיה הסביבתית הספציפית כהתחדשות והמשך המסורת היהודית).

המעיין במאמריו של יעבץ, כגון "בטח בדד" (1894) או "טבע האחדות" (1903), נוכח לדעת כי אחד העיקרים בהגותו הציונית המעשית הוא אותו דטרמיניזם גאוגרפי תרבותי, שהוגים בני המאה התשע-עשרה עסקו בו בדימויהם על אודות הכרחיות הזיקה שבין גאוגרפיה והיסטוריה עם הנציונליזציה שפקדה את עמי אירופה במאבקהם לתקומה משלהם (ה"ת בוקל, ק' ריטר, י' שביט).¹⁰ גם יעבץ, כפי שהוא מעיד במאמריו לעיל, מתבסס על דיונים אלה, בטענו ששיבת היהודי לארצו עומדת לא רק בסימן של הבראה מדינית לאומית (התארגנותו של עם נודד ומפוזר בטריטוריה אוטונומית משלו), אלא גם בסימן של הבראה פסיכולוגית נפשית; כלומר, הפסיכולוגיה הקולקטיבית של העם היהודי (וכלשון יעבץ "נפש העם"), מובנית לפי התאוריה האנתרופואוגרפית, על ידי טבעיה של הארץ שבה צמח וגדל. רק עם התפזרו לסביבות גאוגרפיות אחרות ולמחוזות אקולוגיים שונים הלך ואיבד את דיוקנו המקורי הייחודי, כשהוא מאמץ לו תכונות ואופיים פרי מפגשים עם מרחבים ונופים זרים לו ולנפשו.¹¹ יוצא אפוא שהציווי החד-משמעי

9 יעבץ ביקש להגשים את עצמו כאיש אדמה, ובמכתב שהוא כותב לידיד (ראו הערה 8, 1890), הוא מספר על תכניתו להתיישב בראשון לציון ועל הכספים שהעביר למקום לקניית חלקת אדמה ופרדס. אלא שהקנייה עוכבה על ידי פקידי הברון, ועם בואו לארץ התיישב עם משפחתו ביהוד מחכה לרכישה שתבצע הפעם באדמות יהוד. אלא שגם ביהוד הכשילו כל עסקה, והוא נאלץ לעזוב את יהוד ולקבל משרת מנהל בית ספר בזכרון יעקב. עשרים חודש ישב יעבץ בזכרון יעקב, שם המשיכו הוא ובניו ביתו לשבוע מרוויים והשפלות מפקידי הברון, עד כי לא יכלו עוד. בסוף 1890 עברו לירושלים.

10 י' שביט, מעברי עד כנעני, תל אביב 1984, עמ' 108-112.

11 "כי אין תחבולה להכשיל את כוח ישראל לעכור את רוחו ולזייף מנפש עד בשר, בלתי אם בהסיע את האדמה מתחת רגליו, למען יאנס להחזיק על כורחו רק בעסקים הרופפים הפורחים באוויר ובדבר הרע והמר הזה אשר לאסוננו עלה בידם, הירבו להרע מכל הרעות, אשר הדיחו עלינו מעולם עד היום הזה... לעומת זאת אם ישוב ישראל לתפוס את אומנות אבותיו [בארץ ישראל, י"ב]... יתחדש גם בגופו גם ברוחו... עבודתו החזקה והתמימה לא תתן מקום לערמומית, למידה המגונה והמנוולת את בעליה". ז' יעבץ, "בטח בדד", גאון הארץ, 1894, חלק ב, עמ' 7, עמ' 11; "בדורות האחרונים חידשו חכמי אירופה חידוש גדול בכלכלת ההיסטוריה, בבדקם ובמצאם כי כשם שיש לכל אדם היחיד טיב מבדיל אותו משאר בני האדם... ככה יש גם לכל עם ועם טיב מיוחד המבדיל אותו

של יעבץ, לחזור ולהתחדש כלאום בהקשר הטריטוריאלי של ארץ ישראל הוא בין היתר הציור לחזור אל "העצמי" הלאומי הפסיכולוגי שלו ולשקמו מחדש. שהרי שיקום זה ייתכן, כאמור, רק באמצעות אותם יחסי גומלין בין העם ובין הסטרוקטורות המקומיות המקוריות לו. מכאן שהיצירה הארץ-ישראלית נוסח יעבץ היא בראש וראשונה שחזרון של סטרוקטורות מקומיות מקוריות אלה, כפי שהן מטביעות את חותמן בשיג ושיח המתחדש בין העם והארץ. כך שמלכתחילה אי אפשר לדבר על הארץ-ישראליות של יעבץ כחוויה מנותקת המזנת מכוח דמיון רומנטי של עבר הזוי נוסח הפיקטיביזציה הארץ-ישראלית ברומנים ההיסטוריים של מאפו. להפך. כל אותם סיפורים קצרים, שאותם פרסם בכתבי עת בארץ ובחוץ לארץ, כפי שנדון בהמשך, דובכו את החוויה המקומית שלו כהתנסויות רגשיות נפשיות שלא ידע קודם לכן: אם בנופים הכפריים והעירוניים המתגלים כל פעם מחדש, אם בדמויותיהם של איכרים ופועלים יהודים, ואם בעלילות היוצאות אל המרחבים הלא-צפויים, כשהן מספרות וממפות את יחסי הגומלין עם-ארץ בדרכים העלומות של תחנות וצמתים ("שוט בארץ", "מילקוט התייר") או במעמדים מסתופפים של יחד וצוותא ("חרבות לאתים", "ט"ו באב בארץ ישראל").

לאור זאת עולה השאלה: מדוע נקראו כתביו הארץ-ישראליים של יעבץ בצורה שגויה כזו? האם אי-התייחסותם של המבקרים להערותיו הפואטיות הפזורות, שניתן להכלילן כמשנה ספרותית וכמפתח לכתביו הביאה לאי הבנה זו, או שמא אותה סטיליזציה לשונית מקראית, לרבות ז'אנר הסיפור העממי בו בחר לעסוק, היקשו לאבחן אותו מסופרי ההשכלה (דוגמת מאפו), ובכך תרמו לעמימות ולטשטוש זיהויו ומיונו כמספר "חיבת ציון" במעבר מגולה למולדת, ומהשכלה לעלייה ראשונה. ואולי תרמה לכך דווקא הביוגרפיה העמוסה שלו, שהבליעה את התקופה הקצרה בה עשה בארץ, וגם אם תקופה זו הניבה פרץ של יצירות שופעת, נראה שנדחקה בין מסעותיו מפולין לארץ ישראל ובין נדודיו בערים שונות ממזרח למערב אירופה: מוילנה לברלין, ומשם לאנטוורפן, ללידס וללונדון. ועוד, אי אפשר שלא לתהות באשר להתעלמותם הגמורה של החוקרים ממאמריו הארץ-ישראליים של יעבץ, ובעיקר אלה האקטואליים, הביקורתיים, שחלחלו מרצון או שלא מרצון גם אל סיפוריו, כמו: התקפותיו החרפות על פקידי הברון;¹² העלותו לסדר היום הציבורי בעיות אתיות קשות שהועלמו או

משאר העמים" (עמ' 10), ובהמשך: "ומן הסכנה הגדולה הזאת אין מרפא ומפלט בלתי אם בציון... רק שם ורק אז אפשר לתורתנו להסתעף על פי דרכה... בהיותה מכוונת ומשוערת בכל פרטיה לטבע הארץ ההיא ולחיי יושביה" (עמ' 17). כנ"ל, "האחדות", המזרח, ירחון ציוני מזרחי, עורך ז' יעבץ, חוברת א, קרקא, 1903, עמ' 10-17.
12 יוסף קלויזנר במסתו "זאב יעבץ" מדגיש את מקומו של יעבץ כאיש רוח מעורב ולוחם, שמגיב באומץ לב על תופעות ציבוריות שצורמות לעמדותיו והשקפותיו. וכך כותב

מתוך החוברת: **בקורת ופרשנות 43**, על הסף: לימינליות בספרות ובתרבות, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 2010.

English Citation: *Criticism & Interpretation 43*, On the Brink: Liminality in Literature and Culture, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, 2010.

טושטשו; שלא לדבר על כל אותן שאלות נוקבות בדבר תדמיתו של היישוב כחברה תלוית או כחברה עצמאית.¹³ כך או כך לאור התהיות לעיל ניתן להבין שהדיון שהתנהל במשך שנים בכתביו של יעבץ, לא פנה לבדל את כתביו הארץ-ישראליים ממכלול יצירתו, אלא בדק והציג אותם כמקשה אחת. לא כן הדיון להלן. דיון זה אכן יבקש לבדל ולייחד את כתביו הארץ-ישראליים, הספרותיים והפובליציסטיים, של יעבץ כחטיבה בפני עצמה, במגמה לאתר את הבעייתיות שהעלו מבקריו באשר למקומו כסופר ארץ-ישראלי. באמצעות כתבים אלה ינסה הדיון להבהיר את משנתו של יעבץ כניסיון לפואטיקה "יהודית", וממילא כניסיון ליישומה ביצירה הספרותית שלו, כיצירה "מקומית" וכמודל ליצירה הארץ-ישראלית לעתיד לבוא. עם בדיקה זו לאיתור כל לימינליות פואטית יסומנו גם גבולות נוספים מתבקשים, כגון סימון הגבולות בין הסיפורת של מאפו לזו של יעבץ, וכן מיפוי הגבוליות ביצירתו של יעבץ עצמה: יצירה הפונה לא אחת להתכתבות פנימית בינה לביתה, והתורמת גם היא לעמימות בין-דיסציפלינרית משלה.

ב. מקומו של יעבץ בחיים הציבוריים והחינוכיים

זאב יעבץ היה, כאמור, איש מחקר, ופרסומיו המלומדים הקיפו תחומי ידע שונים בחקר מדעי היהדות (היסטוריה, פילוסופיה, שירת ימי הביניים, האגדה

קלויזנר: "הוא [יעבץ, י"ב] היחידי, זולת אחד העם, שנועז להלחם בפקידות הבארון עם כל הדמורליזציה שהכניסו פקידים אלה לתוך היישוב. הן אמנם הוא נועז להלחם בהם מפני שפקידים אלה מררו את חייו בזכרון יעקב, אבל אילו התפשר עימהם, כסופרים עבריים אחרים בארץ ישראל, הרי היה יכול להשיג על ידיהם משרה בטוחה ולהתפרנס בשופי וב'כבוד'. הוא לא נתפשר עימהם ועורר את העולם היהודי על הקלקלה היישובית של אותו הזמן וגם על הפצת הלשון הצרפתית במושבות ועל הזלזול בלשון העברית ובתרבות העברית", י קלויזנר, יוצרים ובונים, ירושלים 1929, חלק ב, עמ' 54.

ראו מאמריו של יעבץ המוקיעים תופעות קשות במציאות הקיימת, כגון "החסכון והמשמעת", שם הוא חושף את מדיניותה הבזבזנית של הפקידות, המשתמשת לצרכיה בכספים שהיו מיועדים לקידום נושא המושבות, או "מי מריבה", בו הוא מתאר כיצד הפקידות יוצרת במזיד מתחים בין היהודים לערבים כדי לסכסכם ולהסיתם זה בזה (פרי הארץ, 1892, חלק ב, עמ' 3-16, 17-23); ב"המורה לצדקה", הוא מוקיע על המוסר הירוד בקרב המתישבים, הבא לידי ביטוי בעבודתם ובמערכות היחסים ביניהם (מירושלים 1892, עמ' 1-10); ב"העיון והמעשה", הוא דוחה מכל וכל את עמידתם המתבטלת של יהודי מזרח אירופה בפני יהודי המערב, היעילים והמאורגנים כביכול (גאון הארץ, 1893, עמ' 3-13), וב"לך בכוחך", הוא מבקש לעורר את הקהילה היישובית לפעילות עצמאית, במטרה להתנער מכל אפוטרופסות או חסות, ולו גם יהודית (גאון הארץ, שם, עמ' 14-22).

מתוך החוברת: **בקורת ופרשנות 43**, על הסף: לימינליות בספרות ובתרבות, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 2010.

English Citation: *Criticism & Interpretation 43*, On the Brink: Liminality in Literature and Culture, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, 2010.

לדורותיה, התפילה היהודית ועוד);¹⁴ כן עסק בחידוש השפה העברית, והעשיר אותה בלקסיקוגרפיה משלו ובמבנים לשוניים שהשפה הייתה חסרה אותם;¹⁵ הרים את תרומתו לקידום החינוך העברי בארץ כמורה, כמנהל, וכן כבעל כתבים פדגוגיים, תכניות לימודים; ספרי הוראה ומקראות לילדים;¹⁶ הוציא לאור כתבי עת בנושאים אקטואליים וספרותיים (בירושלים [1895-1891] ובווילנא

14 בנימין קלאר שליטת וערך קובץ מכתביו ההגותיים, המחקריים והספרותיים של זאב יעבץ (1943). מצייין בהקדמה שקובץ זה הוא רק מעט מזעיר מ"תרומות כתביו המרובים בכל ענפי ספרותנו" (ב' קלאר, לקט כתבים, ירושלים 1943, עמ' 16), והם מייצגים כאן תחומים כמו: אנתרופולוגיה יהודית ("הבדלה ממש", "אנחנו והעמים", "עולמות עוברים ועולם עומד"), שירת ימי הביניים ("רבי יהודה הלוי"), פילוסופיה יהודית ("ר' משה בן מנחם מדיסאו ור' נפתלי הרץ ויזל"), וספרות האגדה ("המקרא והאגדה").

15 יעבץ פרסם את חידושיו הלשוניים בסדרת מאמרים קצרים תחת הכותרת "עוללות", וביניהם החידוש התורם: הדימינוטיב בעברית, דהיינו, כפל ההברה האחרונה במשמע הקטנה, כמו: כלב-כלבלב, ירוק-ירקרק וכדומה. יעבץ נהג לחדש מילים ומושגים שהיה נצרך להם במאמריו ובסיפוריו, ובצד כל מילה חדשה כזאת, היה מוסיף כוכב ומפרש אותה בשולי העמוד — אם בעברית ואם בתרגום גרמני, על הרוב. כאן יש לציין כי יעבץ לא המציא מילים חדשות, וכן לא שאל מילים משפות קרובות, או עברת משפות אירופיות, כפי שנהג בן יהודה. שלא כמו בן יהודה, יעבץ דגל בפוריזם של השפה העברית, ואת המילים החדשות שהציע גזר ממילים קיימות, תלמודיות או מדרשיות, שאיבדו את משמעותן עם השנים, והטעין בהן משמעות חדשה שהייתה חסרה בשפה. בין אלה שהתקבלו: תרבות, חיסכון, כביש.

16 כמלומד במדעי היהדות, ביקש יעבץ לתרום למיסוד החינוך העברי בארץ, בהצעת תשתיות לימוד לבית הספר העברי החדש, שעשוי להתארגן במסגרת החיים הלאומיים המתחדשים במושבות. לפיכך, כבר בשנה הראשונה לבואו שלח מכתב אל מיכאל ארלנגר, מי שהיה יד ימינו של הברון רוטשילד בניהול מפעל ההתיישבות שלו בארץ, ובו פרט הצעה לתכנית לימודים אלמנטרית בבתי הספר במושבות הברון, ולפיקוח עליהן. התכנית הקיפה, פרט ללימודי יסוד ביהדות, גם שיעורי טבע, אימוני ספורט, טיולים וספורים בארץ, וכן חידוש החג "ט"ו בשבט" כחג אביב וכחג נוער שהטקס המוביל בו הוא: נטיעת עצים כאות וסימן להשתרשות היהודי במקום (המכתב התפרסם כמאמר: ז' יעבץ, "על דבר החינוך לילדי האיכרים בארץ ישראל", הארץ, ירושלים 1891, עמ' 59-61). יעבץ לא קיבל תשובה על מכתב זה, אך המשיך, בדרכו שלו, ליישם מפעל זה הלכה למעשה: הן בעבודתו כמורה וכמנהל בית הספר בזכרון יעקב (1890-1891), והן כמחבר המקראות הראשונות (המוריה, ספר מקרא לבית הספר ולבית, ירושלים 1894; טל הילדות, ללמד בני יהודה ראשית דעת, וילנה 1898), וספרי הלימוד הראשונים (כמו הספר הראשון ללימוד תולדות העם היהודי, ראו: ז' יעבץ, דברי הימים לעם ישראל מיום היותו עד יסוד היישוב החדש בארץ ישראל, 1890). המקראות וספרי הלימוד נתחברו על ידו בשבתו בירושלים (1892-1897).

[1903-1905],¹⁷ ושלח ידו בעט סופרים.¹⁸ אבל בראש וראשונה היה יעבץ היסטוריון, ואם נלך בעקבות ולנרוד המעמידו להשוואה עם ההיסטוריון הצרפתי ז'יל מישלה (1874-1798), נראה שכמו מישלה, שכתב את ההיסטוריה הטוטלית של האומה הצרפתית והוכתר בזמנו כ"היסטוריון הלאומי", כך גם יעבץ, שעיקר מפעלו היה כתיבת ההיסטוריה הטוטלית של העם היהודי מ"בראשית ברא" עד 1882: השנה שבה קמים לראשונה ציבורים יהודים, עוקרים עצמם ואת משפחותיהם מארצות מוצאם, מתוך הכרה לאומית חזונית לשוב אל ארץ ההולדת ולמסד בה אוטונומיה ארצית משלהם.¹⁹ ואכן יעבץ, כמו מישלה, בחן וכתב את החיבור ההיסטורי הענק שלו ספר תולדות ישראל (14 כרכים), מתוך ראייה היסטוריוסופית רומנטית של "לידת אומה". אך בעוד מישלה בוחן את לידתה מחדש של האומה הצרפתית באור הלאומיות האירופית, אצל יעבץ – לאור לידתה של הלאומיות היהודית, נבחנת מחדש ההיסטוריה היהודית לדורותיה, ובהתאם מתייבה את עצמה. כלומר, המעמד האקטואלי של שיבת ציון המודרנית הוא שמנתב רטרואקטיבית את מיונם ועיבודם של הנרטיבים ההיסטוריים, וממילא משתמע על ידו גם סיפור תולדותיו וגלגוליו של העם הזה.²⁰

לפיכך אין תימה שכאשר יעבץ החליט לעלות לארץ, הוא עלה אליה כהיסטוריון, תוך שהוא נוטל חלק בחיים הציבוריים שלה כהיסטוריון, וכך גם לגבי

- 17 יעבץ ערך כתב עת שראה אור בשמות שונים. לראשונה הופיע תחת השם "הארץ", אבל הממשל הטורקי שחשד בכל פרסום עיתונאי וראה בו ביטוי לריגול וקונספירציה, לא אישר את המשכו. מכאן שלכל חוברת נזקק יעבץ לרישיון חדש, וממילא לשם חדש. החוברות נדפסו לסרוגין בארץ ובחוץ לארץ. ראו: הארץ, ירושלים 1891; מירושלים, חלק א-ב, 1891-1892; גאון הארץ, חלק א-ב, 1893-1894; פרי הארץ, ורשה 1894; מציון, ורשה 1895. כותרת המשנה של כתב עת זה היתה: "ספר לכל נפש ולכל בית ישראל", או "כולל ידיעות מארץ ישראל".
- 18 בנוסף לסיפורים הקצרים שלו ביניהם סיפורי מושבות ("ראש השנה לאילנות", "פסח בארץ ישראל"), סיפורי מסע ("שוט בארץ", "דרך שלושת ימים"), וסיפורי כמיהה לארץ ("בדרך בצאתי", "בית התמרים"), עיבד יעבץ אגדות בפרוזה (שיחות מיני קדם, ורשה 1887, שיחות ושמורות מיני קדם, לונדון 1927), ובשיר (נגינות מיני קדם, ורשה 1892).
- 19 ולנרוד מורה, בין היתר, כיצד הקונצפציה הרומנטיציסטית שעומדת בבסיס העמדה ההיסטוריוסופית של מישלה (Jules Michelet) וכן של יעבץ, מובילה אותם למתודה דומה של כתיבה, דהיינו, שימוש בנרטיבים עממיים כחלק בלתי נפרד מהעדות ההיסטורית לתקופותיה. ר' ולנרוד, הערה 2 לעיל, שם, עמ' 10.
- 20 ז' יעבץ, ספר תולדות ישראל מתוקן על פי המקורות הראשוניים. הכרך הראשון יצא לאור בוילנא 1905, והכרך האחרון, הארבעה-עשר, בתל אביב 1940. יעבץ זכה לראות בחייו תשעה כרכים (הכרך התשיעי התפרסם בלונדון 1922). חמשת הכרכים האחרונים יצאו לאחר מותו.

כתביו הבלטריסטיים, אותם הוא מייצר, כפי שנראה להלן, גם כהיסטוריון. במילים אחרות, מכלול עבודתו של יעבץ, הוא למעשה שיח אינטנסיבי בין הכתיבה ההיסטורית ובין הכתיבה הספרותית, ולכשנבדוק את ההגות ההיסטוריוסופית והפואטית שלו, אף נלמד לדעת שאי אפשר לה לכתיבתו הבלטריסטית ללא כתיבתו ההיסטורית, ולהפך. כלומר, גם הכתיבה ההיסטורית נטענת על ידי זו הספרותית, כאשר, לתפיסתו, היא משמשת מקור בלתי מבוטל לתובנת העם היהודי ותולדותיו. וכך הוא כותב בהקדמה לחלק א במפעלו ההיסטורי ספר תולדות ישראל: "והדבר הזה היה לנו לעיניים למיום החלנו לעסוק בחוק דברי ימינו את רוח ישראל, ואת הליכותיה ואת תולדותיה ביקרנו מתוכה ומתוך ספרותה שהיא מיטב תמציתה" (ההדגשות שלי, י"ב); ובהקדמה למהדורה השנייה של חלקים א וב: "אם אין היסטוריה נערכת אלא לפי שפע החיים המתרגשים בה, ולא לפי רוב מספר המאורעות שהתרגשו לבוא, עשירה ההיסטוריה הישראלית עושר פנימי מעין כמוה, בהיות לה מקור חיים... הנבואה... והאגדה... ובכואי הפעם להוציא מהדורה מוגדלת ומתוקנת, לא במאורעות חדשים גדלתיה ותקנתיה, כי אם בהוסיפי חיים במאורעות המסופרים בתוספת מאמרי קדמונינו... בנבואה ובאגדה נשמת תולדותינו" (ההדגשות שלי, י"ב).²¹

יעבץ כהיסטוריון פונה במתכוון ליידע את הקוראים שלו שאכן הוא הסתייע בספרות היהודית לדורותיה כבחומרים "היסטוריים" (כאשר שירה בפיו היא "נבואה" והאפוס העממי – "אגדה"); ומכאן גם הוא רואה חובה לעצמו להכין חומרים "ספרותיים" מתאימים מדורו ומתקופתו, שישמשו את ההיסטוריון לעתיד לבוא ואת ההיסטוריה היהודית הארץ-ישראלית שעתידה להתחבר על ידו. כך על כל פנים מסביר יעבץ ב"סוף דבר" שבכרך האחרון, לפיו ניתן להבין שמלכתחילה לא ביקש להחזיק בעט סופרים, וכל שדחף אותו למלאכה זו הייתה דאגת המלומד שבו: שהרי בדאגתו כי רבה להעביר לדורות הבאים עדות אותנטית מתקופתו הוא (העלייה הראשונה), ומהלכי הרוח שאכלסו אותה כרעיון, כחברה וכתרבות – הוא לא פונה לכתוב את ההיסטוריה שלה, אלא את הבלטריסטיקה שלה. מדוע?

לפי "סוף דבר" זה, אנו למדים שיעבץ פונה לסיים את החיבור הטוטלי שלו בשני אירועים קרדינליים שהיה בהם כדי לפתוח עידן היסטורי חדש בתולדותיה של האומה היהודית, דהיינו, ייסוד פתח תקווה (1878) והפוגרומים ברוסיה (סופות בנגב, 1881). עם תאריכים אלה חרץ יעבץ את קו הגבול ההיסטורי עבורו, והוא מקפיד שלא לעבור אותו. אמנם בסיכום קצרצר ב"סוף דבר" הוא מציג מספר ראשי פרקים להמשך, כמו תרומתו של הברון רוטשילד למפעל המושבות,

21 ז' יעבץ, "הקדמה לחלקים הראשונים", שם, חלק א, וילנא תרס"ה, עמ' 4. כנ"ל, "הקדמה למהדורה שנייה של חלק ראשון ושני", שם, חלק א, תל אביב תרצ"ד, עמ' VI.

מקומו של ב"ז הרצל כמנהיג וכחווה בתנועה הציונית וכן הודעת קהילת העמים בזכותו של העם היהודי לבית לאומי (הצהרת בלפור) ומינויו של שר יהודי, סר הרברט סמואל, למושל בארץ ישראל. בהערות אלה עוצר יעבץ את תנופת מחקרו, והוא מנמק בכותבו: "ארבעים השנים האחרונות [1882-1922, י"ב] לא היה בלתי אם תחילה לתור תחיית עם ישראל ורוחו על אדמת ארצו וערך זכרונות השנים האלה יתברר רק מתוך תולדותיהן אשר תלדנה השנים הבאות... ועתה... הנני מוסר את הקולמוס לידי אליהו הנביא, המלאך הממונה על 'כתב מעשי הדורות כולם', למלא בו את יד סופר נאמן לאלוהיו לתורתו ולעמו לכתוב את ... תור ישראל בארצו".²² כלומר, היסטוריה אינה נכתבת מן ההווה, אלא מתוך ריחוק של זמן וזיכרון. לפיכך פוסל יעבץ את עצמו כהיסטוריון, ומגייס עצמו לכתוב היסטוריה זו באמצעות כלים אחרים ובהתארגנותה של כתיבה ז'אנריסטית אחרת (כמו הסיפור הממארי, הבלטריסטי או האימפרסיוניסטי). כאמור, אהבת ההיסטוריה היא שדוחפת את יעבץ לזרועותיה של הספרות, וכאשר הוא עזב את הארץ (1897), אף פסק מלכתוב סיפורת, ושני סיפוריו האחרונים שהתחברו כאן ("דרך שלושת ימים", "מילקוט התייר") רואים את פרסומם בכתב העת המזרח (1903), שאותו ערך בוויילנה. מאז השתתק יעבץ כסופר, ושתיקה זו אכן שבה ומאשרת את התפקיד החד-משמעי שהעניק לכתובת סיפוריו — סיפור לשם היסטוריה, ולא סיפור לשם סיפור.

לאור דברים אלה, די היה כדי לערער על הביקורת שהטיח ולנרוד כלפי יעבץ בטענה כי סיפוריו הארץ-ישראליים היו נכתבים כך, גם אם היה כותב אותם בליטא. האומנם סיפורים אלה, שאמורים היו לשמש, בעיני יעבץ, טיוטת יסוד ראשונית לדברי ימי התקופה, חוברו על ידו בבחינת פנטסיה? או — האם כל אותם אירועים אקטואליים, חברתיים ולאומיים, שהתנסה בהם כאן מקרוב, הוא מספרם ומתארם כאילו לא היה כאן? כדי לענות על כך, נראה שעלינו להתחקות, ולו בקיצור, אחר עקרונות משנתו של יעבץ, ובראש וראשונה זו ההיסטוריוסופית, שממנה יתקבלו ויתבהרו ממילא גם עקרונות הפואטיקה הספרותית שלו.

ג. ההיסטוריוסופיה היהודית נוסח יעבץ

הפילוסוף קארל לויט, בספרו תולדות העולם וקורות הישע (1953), מצביע על שתי תפיסות היסטוריוסופיות ה"ממצות את כלל האפשרויות של ההבנה

22 יעבץ מחלק את ההיסטוריה של עם ישראל, וממילא את עבודתו, לשלושה סדרים. הסדר הראשון: תור ישראל בארצו; הסדר השני: תור ישראל בגויים; הסדר השלישי: כל ימי עולם של תור ישראל בארצו. כאמור, עבודתו מקיפה רק את שני הסדרים הראשונים. ז' יעבץ, "סוף דבר", שם, חלק יד, תל אביב ת"ש, עמ' 119.

ההיסטורית: "זו של עמי הקדם והתרבויות המיתיות", "הסובבת על הציר של מאורע רוחני או חברתי קדום", והמכונה "המחזורית או המעגלית"; והאחרת – "האסכטולוגית", הנמצאת בבסיסן של הדתות ההיסטוריות, ו"הנותנת משקל יתר לאסכטון" – לאחרית. כלומר, על פי ה"אחרית" של ההיסטוריה נקבעים המאורעות והשתלשלותם, כאשר על דרך של מהלך קווי ועקיב הם מתקדמים אל תכליתה וסופה, כך ש"העתיד האסכטולוגי" הוא למעשה "המציאות ההיסטורית האמיתית".²³ עם זאת, טוען לויט, הולכת ומסתמנת, לאחרונה, מתודולוגיה מפתיעה בחקר ההיסטוריה המודרנית (של שנות ה-40), והיא ל"ערב" שתי תפיסות היסטוריוסופיות ניגודיות אלה (המיתית והאסכטולוגית) לכדי כלי עיון שיטתי. על כך מגיב משה שוורץ (במאמרו "הבעייתיות של ההיסטוריוסופיה היהודית"²⁴), בציינו של "עירוב" זה יש תקדים בהגות היהודית, ותורות כגון זו של ר' נחמן קרוכמל בן המאה התשע-עשרה (מורה נבוכי הזמן, 1851) או פרנץ רוזנצוויג בן המאה העשרים (כוכב הגאולה, 1921), שפנו לבדוק את מקומה של היהדות בהיסטוריה, יצאו גם הן מנקודת מבט היסטוריוסופית דיאלקטית, הממזגת בו בעת את העיקרון המעגלי המיתי ואת העיקרון האסכטולוגי הלינארי. ואכן, דיונו של שוורץ במאמר לעיל יוחד לבעייתיות זו, כשהוא משווה בין ההיסטוריוסופיה הדיאלקטית נוסח רנ"ק אל מול ההיסטוריוסופיה הדיאלקטית נוסח רוזנצוויג. דהיינו, רנ"ק מציב את העם היהודי בתוך מהלך נורמטיבי כלל-היסטורי, אבל בשל "תלות פנימית" בין העם היהודי ובין "נביעה רוחנית" מטאפיזית המתחזקת אותו, מתקבלת ההיסטוריה היהודית בו בעת גם כ"מעמד" בעל משך "על זמני", הפועל במחזוריות ריתמית של שלושה מועדים, הסובבים מעגלית מצמיחה למפעל ולכליון, וחוזר חלילה.²⁵ ובאשר לפרנץ רוזנצוויג: שלא כמו קרוכמל, ממקם רוזנצוויג את העם היהודי אל מחוץ להיסטוריה, כשהוא מעמת את הזמן ההיסטורי החילוני אל מול הזמן הסקראלי היהודי, ושזה היהודי מתחלק לשלושה עידנים (בריאה, התגלות, גאולה), הנקבעים בהתאם לאסכטולוגיה המקראית הנבואית. בה בעת, מערער רוזנצוויג על התפיסה האסכטולוגית, ומציע את הזמן היהודי גם כמיתוס מעגלי, כשהעידנים לעיל – עבר (בריאה) ועתיד (גאולה) – מתאחדים ונתפסים למעמד מחזורי של הווה בלבד ("הרף עין" בלשונו). ואכן, במחזור השנה היהודי נוסח רוזנצוויג, אין לדבר על גידול והתהוות, אלא על

Karl Lowith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer 1953. pp.6-15 23

24 מ' שוורץ, "הבעייתיות של ההיסטוריוסופיה היהודית במשנותיהם של רנ"ק ופ. רוזנצוויג", שפה, מיתוס, אמנות, עיונים במחשבה היהודית בעת החדשה, ירושלים ותל אביב 1966, עמ' 195-215.

25 כנ"ל, שם, עמ' 207-209.

מעגליות מתמדת ועל אפשרות היהודי לחיות את ה"גאולה" עוד בטרם "נצח".²⁶ קורפוס אחר של חיבורים, הנוקט הסתכלות דיאלקטית על ההיסטוריה היהודית, ושניתן למיינו כתפיסה "מעורבת" (על פי שוורץ), מתגלה בהגות ההיסטוריוסופית של זאב יעבץ, וגם אם הגות זו פזורה בין מאמריו ובהקדמותיו לפרקים השונים של תולדות ישראל, ניתן לשחזרה כמשנה ברורה ועקבית. מה טיבה של משנה זו? ב"הקדמה" לחלק השישי של תולדות ישראל (1905) כותב יעבץ: "תולדות עמנו הפנימיות... הם הם בעינינו הצד הקבוע שאינו יוצא מחזקתו ואינו זו ממקומו ומזמנו. ועל פיהם כווננו את ההיסטוריא החיצונה... לטובה או לרעה – את המוצאות אותם מיד העמים ואת המאורעות... אשר לפעמים הקבילו את תולדותינו או התנגשו עימן" (ההדגשות שלי, י"ב).²⁷ יעבץ, כמו רנ"ק קודמו ורוזנצוויג שלאחריו, גם הוא מנתב את ההיסטוריה היהודית כעימות בעייתי בין שני ערוצים: "ההיסטוריא החיצונה" ו"תולדות עמנו הפנימיות". הערוץ החיצוני, דהיינו הפינומן ההיסטורי הכללי, מוצג (כמו אצל רוזנצוויג) כמרחב זמני הנתון לכוחות שרירותיים בלתי צפויים, אבל שעה שרוזנצוויג ממפה מרחב זה כ"שדה קטל" בה "היסודות... ההרסניים גוברים ללא הרף על היסודות החיוביים",²⁸ יעבץ מסתפק בתאורו אותה כטלטלה בלתי פוסקת בין "מעלות ומורדות, תמורות וחילופין". ומה באשר לערוץ הפנימי? לפי יעבץ, ערוץ זה של "תולדות עמנו הפנימיות" הוא מהלך היסטורי יציב וקבוע, כך שלא כמו רנ"ק המציג היסטוריה יהודית משתנה, אם כי במחזוריות של קצביות קבועה, טוען יעבץ על התקבעות היסטורית יהודית בזמן, וכדבריו שם: "כי בכל חליפות השמלות אשר נראתה בהן אומתנו מימי האבות ועד היום הוזה לא הפכה את עינה וצביון אחד לה מראשה ועד סופה".²⁹ שעה שרנ"ק ורוזנצוויג בוחנים את העימות בין הזמן החיצוני והזמן הפנימי, כדינמיקה של היסטוריות, מותנות על ידי "עצמות יהודית מיוחדת" (כדברי שוורץ), יעבץ תופס עימות זה כבידול שבין המוחלט לבין הארעי, או בין ההיסטוריה המטאפיזית-הרוחנית של הנפש היהודית (הערוץ הפנימי), לבין השתלשלות האירועים ההיסטוריים של כלל התולדה, לרבות אלה היהודיים (הערוץ החיצוני). כלומר, יעבץ אינו מוציא את היהדות מחוץ להיסטוריה (כמו רוזנצוויג), ואינו מציע היסטוריה חלופית (כמו רנ"ק), אלא ממקם את הגוף היהודי הלאומי (על כל תפוצותיו וקורותיו) במהלך הכללי-ההיסטורי, ואילו את הנפש היהודית – כנוכחות אוטונומית בעלת היסטוריה משלה. במילים אחרות, ההיסטוריה של העם היהודי היא בראש וראשונה ההיסטוריה של הנפש היהודית.

26 שם, שם, עמ' 212-215.

27 ד' יעבץ, "הקדמה לחלקים הראשונים", ספר תולדות ישראל, וילנא 1905, חלק א, עמ' 4.

28 מ' שוורץ, הערה 24, שם, עמ' 198.

29 ד' יעבץ, הערה 27, שם, שם.

"הנפש היהודית" או "נפש העם" הוא נושא שנחקר ונבדק בידי יעבץ, במסגרת מערך תאורטי חדשני שהעמיד באותן שנים תחום דיסציפלינארי מחקרי בשם Folkpsychology, או בתרגומו של יעבץ "תורת נפש העמים".³⁰ נקודת המוצא, האומרת כי "לכל עם ועם טיב מיוחד המבדיל אותו משאר העמים", מנחה את יעבץ לאפיין גם את הנפש היהודית, והוא מייחדה כך: "חטיבה אחת היא בעולם כשם שהקב"ה הוא חטיבה אחת בעולם. ככל אשר התייחדה... באמונת האחדות הצרופה, כן יש בידינו ליחד אותנו מתוך שאר כל חברותיה... כי לא רק חיצונה היא, כי אם פנימית יצוקה בקרבה וכנוסה אל תוכה, וטבע האחדות היחידה המיוחדת הזאת ייראה לעיני המתבונן" (ההדגשות שלי, י"ב).³¹ דהיינו, "טבע האחדות" של הנפש היהודית (אחדות של מוצא, תורה וארץ), מעצים את "תולדות עמנו הפנימיות" בלכידות כזאת, שבאינטראקציה הנכפית עליה בידי ההיסטוריה החיצונית הלא-צפויה, היסטוריה פנימית זו לא רק מתעמתת איתה, אלא אף מכוונת ומתמרנת אותה ואת מהלכיה "לטובה או לרעה". יוצא אפוא, שההיסטוריה היהודית הפנימית חיה כוחות נפשיים-רוחניים קבועים ותמידים כאלה, שגם אם ההיסטוריה החיצונית בחרה להשתלח בה במשך מאות שנים, והתפרצויותיה האנטישמיות האכזריות אכלסו פרקים מזעזעים בתולדות העם, היה ביד ההיסטוריה הפנימית לפעול כך, שהשתלחויות אלה הפכו במקדם או במאוחר מקללה לברכה ומהרס לבניין.³² וכך כותב פ' לחובר, בנסותו להסביר לקהל הקוראים את דרך המיתוּציה ההיסטורית נוסח יעבץ, עם צאת הכרכים הראשונים של תולדות ישראל: "בתולדות ישראל, כפי שראה אותן יעבץ ברוחו, רוח האמונה השווה והעמוקה, אין כמעט אסונות, אין מפלות וחורבנות. החורבנות והמפלות הם תמיד רק חיצוניים... אם נהרסה בידי צר חומה אחת, עוד חומה חזקה ממנה נכונה מבפנים לחומה ההרוסה, ואם נהרסה חומת אבן, עוד נכונה לה מבית חומת אש".³³ כאמור, גם אם מתארעים לעם אסונות ומשברים, כל האירועים האלה הם חיצוניים וזמניים בלבד — "הפנים" בולם את "החוץ",

30 כנ"ל, "האחדות", הערה 11, שם, עמ' 10.

31 שם, עמ' 11.

32 יעבץ מדגים באמצעות גירוש ספרד כיצד ההיסטוריה היהודית הפנימית תימרנה אסון נורא זה מאובדן להשג: "כשלוש מאות ותשעים שנה חלפו למיום צאת ישראל מספרד, כל עין בשר ראתה אז רק כליון ותמותה, אך אחרית טובה מאוד היתה מוטבעת בראשית הרעה הזאת. המעט כי תורת חכמי ספרד לא אבדה בגלותם... כי עוד זכינו למתנות טובות... לכשרון תשמיש העושר במסחר העולם, ולהפיץ מלאכה ומשלח יד בין מרבית אוכלוסי ישראל... לידיעה מופלגת במדעים, בלשונות העמים, בחרושת המעשה... סוף דבר ארבע מאות השנים האלה הספיקו אותנו בשפע בכל צרכי אומה מתוקנת". ז' יעבץ, "מעקשים למישור", פרי הארץ, ורשה 1892, עמ' 13-14.

33 פ' לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, ספר ג, חלק ב, עמ' 45.

ואירועים אלה נשארים מחוץ להיסטוריה של "נפש העם". על כך מוסיף יוסף קלוזנר: "אין כאן שום מושג מהתפתחות. ההתפתחות אינה הנחת שכבה אחת חיובית על גבי שכבה חיובית שנייה, באופן שהמצב ההיסטורי המאוחר הוא סכום כל השכבות החיוביות, כמו שיוצא על פי השקפתו של יעבץ. ההתפתחות ההיסטורית יש בה מעלות ומורדות. חיוב ושליה מתגוששים בה".³⁴ נראה שקלוזנר, האמון על היסטוריוגרפיות ליניאריות, שעניינן הרצת תולדותיה של אומה, כססמוגרף הרושם את הדינמיקה ההתפתחותית של משתנה העולים ויורדים, מתקשה להבין היסטוריוגרפיה מחזורית כהיסטוריוגרפיה מודרנית, או ליתר דיוק קונצפציה "מעורבת" (כדברי לויט ושוורץ) הממזגת גם אצל יעבץ, התקדמות מחזורית של פנים-יהודי והתקדמות ליניארית של חוץ כללי.

כתשובה לקלוזנר, התוקף את ההיסטוריוגרפיה של יעבץ ורואה בה אך סטגנציה של אי התפתחות מזה ואידאליזציה היסטורית של "סכום שכבות חיוביות" מזה, נביא את דברי האפולוגטיקה של יעבץ בנידון. בהקדמה למהדורה השנייה של חלק א וב (1904), מקדים יעבץ ומציע כמו "כתב הגנה" נגד מתקפות מסוג זה של קלוזנר, בכותבו: "תורה אחת ומשפט אחד לסיפור תולדות איש יחיד ולסיפור תולדות אומה שלמה. יש חליפות העוברות על אדם, אשר העומד מרחוק ידע לספר אותן כתיקונן... אולם לעצם העלילה, אשר עוללו הפגעים החיצוניים לנפשו פנימה, לקשי מכאובו או לרוך הגינו, לא ידע איש לערוך דמות, בלתי אם בעל הדבר עצמו, אשר בו חלו הפגעים וכליבו חוללו את המראות". כלומר, הביוגרפיה של האדם, היא לא סך כל האירועים שקרו אותו, אלא ההפנמה שלהם אל תוך הנפש – המגיבה עליהם, מושפעת מהם, הוגה בהם ומעבדת אותם. תסיסה נפשית מצטברת זו, על כל הגוונים והניואנסים הדקים שבה, היא האני הביוגרפי של האדם, ורק הוא יודע לספר אותה. כך גם האני ההיסטורי של העם, המנהל שיג ושיח עם החוץ. החוץ הוא רק המאיץ או המאתגר, אבל עושר התגובה, החשיבה וההתפתחות הרגשית הם סיפורו האמיתי. לכן, "היסטוריא נערכת... לפי שפע החיים המתרגשים בה, ולא לפי רוב מספר המאורעות שהתרגשו לבוא בעולמה. עשירה ההיסטוריא הישראלית עושר פנימי מאין כמוה... והמון זרמת גלי חייה יהגה לב האומה את הגיוניה הרכים והדקים... בכל עמקי תעלומותיהם... ועזוז תעצומותיהם" (ההדגשות שלי, י"ב).³⁵

34 י' קלוזנר, הערה 12, שם, עמ' 58.

35 ד' יעבץ, "הקדמה למהדורה שנייה של חלק ראשון ושני", הערה 27, שם, תל אביב 1934, חלק א, עמ' VI.

ד. הפואטיקה היהודית נוסח יעבץ

מכאן נפנה אל המשנה הפואטית הספרותית של יעבץ, ובעיקר למידה שיחסי הגומלין בינה ובין ההיסטוריוסופיה שלו מפעילה את כתיבתו היצירתית הארץ-ישראלית.

במאמרו "המקרא והאגדה במתכונתן אישה אל אחותה" (1887) עוסק יעבץ בתפקידה ובמקומה של הספרות בהקשר הלאומי והחברתי. וכך הוא כותב שם בין היתר: "חייבת כל אומה לאמר שירה חדשה בכל דור, שאין לך דור שאין לו חמודות ונעימות, או גדולות ונוראות הראויות להיגנו בגנוי השיר והחזון זכרון לדור אחרון, וכל המונע מחמדים כאלה מן הדורות הבאים מונע הוא טוב מבעליו".³⁶ הוזה אומר הספרות היא צורך לאומי חברתי: היא מדובבת את האומה, והאומה משמיעה באמצעותה את קולה וקול דורה.

לכן כתיבת ספרות (בלשונו "שירה"), היא לא רק בחירה לאומית אלא חובה לאומית – חובה שמתחדשת מדור לדור, ובראש וראשונה היסטורית, כאשר כל תקופה מציעה את חומרי המציאות החדשים שלה על חילופי זמניה המשתנים (אירועים, הלכי רוח, דיוקנאות הדור, וכדומה). יתרה מזו, על הספרות לפנות ולספר את התנסויות דורה לא רק אל קהל ההווה, אלא גם אל קהל העתיד, דהיינו, אל כל אותם דורות עתידים, במטרה ליידע אותם בסיפורי התקופה – כארכיון חי ונושם של ההיסטוריה בת הזמן.

בדיוניו על זיקות בין היסטוריה וספרות מציג נורתופ פריי (אנטומיה של ביקורת) את הכתיבה ההיסטורית כ"כתיבה דיסקורסיבית", ואילו היידן וויט טוען שהיסטוריה במיטבה היא כתיבה ספרותית דווקא, על דרך של "העללה" ("הסיפור ההיסטורי כמוצר ספרותי").³⁷ ואכן מלכתחילה ניתן לאבחן אצל יעבץ "כתיבה דיסקורסיבית" המשתלטת לא אחת על מארג היצירה שלו, כשהוא מתעל את הסיפור הארץ-ישראלי כרב-שיח דומיננטי של כאן ועכשיו. כלומר, סיפוריו של יעבץ הם "העללה" של קולות, כאשר לא מצבים, התפתחויות, תיאורים או נופים עושים את העלילה, כמו דיבובן של הדמויות המצטרפות למעין מקהלה פוליפונית של ייצוגים מגזריים שונים, על מגוניהם החברתיים, המגדריים, הלאומיים והדתיים. מקהלה זו מרבה לדון, לבקר, לספר וליידע, ואגב אורחא היא מעניקה גודש אינפורמטיבי רפורטז'י של ארכיון לעתיד לבוא. כך אנו למדים על היישוב היהודי, האורבני והכפרי, בעלייה הראשונה ("מילקוט התייר" [יפו], "חברות

36 ד' יעבץ, "המקרא והאגדה במתכונתן אישה לאחותה" (1887), שיחות ושמעות מיני קדם, לונדון 1927, עמ' 8.

37 "העללה" (emplotment) היא מושג שמציע וויט. היידן וויט, "הטקסט ההיסטורי כמוצר ספרותי", חשיבה היסטורית (כרך ב), קובץ מאמרים בפילוסופיה של היסטוריה (עורך, א' וינריב), תל אביב 1985, עמ' 306-307.

לאתים" [ירושלים], "שוט בארץ" [גדרה ועקרונ], "ט"ו באב בארץ ישראל" [בציר בראשון לציון], "פסח בארץ ישראל" [יהוד], וכדומה; מתוודעים אל עדות ישראל ("מכתב ממראות הארץ") והיחסים הביניים-עדתיים ("ראש השנה לאילנות", "חברות לאתים"); חורים ממראות הארץ ("דרך שלושת ימים") על אתריה הקדומים ("שוט בארץ"), ועל האקוויטיקה האנושית שבה ("ט"ו באב בארץ ישראל", "שוט בארץ", "הדייר והתייר"); מתחקים אחר הווי החיים המתגבשים כאן על תרבויותיהם ומסורותיהם העממיות והמתחדשות (כגון לבוש, כלים מקומיים, צורות אירוח, חגיגות וטקסים, דרכי תעבורה, מאכלים, נוהגי עבודה, וכדומה). עם זאת יש לציין כי אינפורמציה זו מציעה את שפעתה בצורה סלקטיבית, תוך שהיא מגלה ומסתירה באחת תכנים אקטואליים, לפי סדר עדיפויות משלה. גם כאן פועלת אותה הסתכלות היסטוריוסופית, שכמו הערוץ הפנימי-המטאפיזי לעיל, פונה לאזן את חומרי המציאות הבעייתיים, תוך שיעבץ נוקט תחבולות ספרותיות פואטיות שעניינן לאפק ולתמרון. נתעכב על שני מבנים תמטיים, שהם מרכזיים לכתיבתו של יעבץ, ואשר באמצעותם ניתן לעמוד מקרוב על הפעלתן של תחבולות פואטיות אלה: 1. המסע; 2. החג.

1. המסע — המעיין בכתיבו הבלטריסטיים של יעבץ נוכח לדעת כי רוב העלילות מתנהלות בדרכים לא דרכים של ארץ ישראל דאז, והדמויות מתפלגות לשני ייצוגים טיפולוגיים של נוסע: "התייר" ו"הדייר". "התייר" הוא כנצפה איש התפוצות שבא לתור וללמוד את הארץ, אם כי לא תמיד מתוך מגמה ציונית מעשית להתיישב בה, אלא מתוך סקרנות אוריינטליסטית של בן-אירופה-המעטירה בארץ-מזרח-תיכונית-נחשלה (ומכאן גם התנשאותו וביקורתו); ואילו "הדייר" הוא איש המקום, שמעצם עלייתו והתיישבותו פה הוא הולך ומתעצב באותו פרטואר תכוני, מובחן ומובדל מבן-התפוצות — פרטואר העונה על המודל הנכסף של "היהודי החדש", ובראש וראשונה אהבתו ודבקותו בארץ.³⁸ ה"דייר" הוא הדמות המובילה בסיפור ומשמשת מדריך ל"תייר" במסעותיו כאן; כמו כן הוא גם המארח הפותח בפני התייר את דלתות ביתו ומושבבתו, וכאמור, נחשף לכל שאלותיו הספקניות והשגותיו הביקורתיות. עיון בדרך מסלוליהם של מסעות אלה מורה על תנועה בשני ממדי זמן ומרחב. האחד, המסע המתמשך לאורך זמן, כשהוא נודד בדרכים מיישוב ליישוב תוך צבירה בלתי נלאית של נופי אדם ומקום; והאחר, המסע במקום, המתמקד בנקודת יישוב אחת, ולפיכך תנועתו מתנהלת בריתמוס איטי ומשתהה יותר, והוא מתעכב על ה"ממצאים" בשטח (אתרים, אנשים, מצבים, תופעות) ומתחקה אחריהם ביתר פרטנות.

38 י' ברלוביץ, "ז' יעבץ: תולדות היישוב כאגדה", ספרות העלייה הראשונה כספרות מתיישבים ראשונים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן 1979, עמ' 187-196.

יש לזכור כי סיפור "המסע" היה ז'אנר פופולרי בקרב סופרי העלייה הראשונה, וכבר דנתי בנחיצותו, הן כאמצעי ספרותי והן כאמצעי תרבותי אידאולוגי, לקירוב ולחיבור הארץ על קהלי יעד יהודים כאן ובתפוצות. כלומר ייצורו של סיפור מסע כבר מראשית ההתיישבות תרם להכרות המתבקשת עם הארץ העלומה והנשכחת, והמסע לא רק מרבה לדווח עליה כדי ל"ידעה לפני ולפנים" (כדברי משה סמילנסקי) אלא גם מתעקש לחפש את עקבותיה ההיסטוריים בנוף, כדי לאשר צדקתה של "שיבה מאוחרת" זו.³⁹ כאמור, גם יעבץ משתמש בז'אנר זה של "מסע", כאשר עם הצטברותם של הדיווחים, הדיונים, החיפושים והגילויים, נפרשת בספוריו ארץ ישראל העותמנית כמפה יהודית לכל דבר. ואכן, יעבץ, כמו בעקבות גסטון בשלאר (הפואטיקה של המרחב), יוצא לפענח את הפואטיקה של הטריטוריה הארץ-ישראלית בסוף המאה התשע-עשרה, כפואטיקה יהודית, כשהוא מסמנה ומקדדה על הצירופים הגאוגרפיים, ההיסטוריים והתרבותיים שלה. יתרה מזו, גסטון בשלאר מתמקד במחקרו בעיקר בפואטיקה של "הבית", והוא מאתרה ובודקה אל מול הפואטיקה של "החוץ". טיעונו הוא, שהמתח המרחבי "בית"/"חוץ", האומר לכאורה "אופוזיציה גאומטרית פשוטה", עמוס למעשה ב"גוונים" של זרות ואפילו באגרסיביות.⁴⁰ כך גם הטקסטים האיטינראריים של יעבץ, המיטלטלים בין המרחב הארץ-ישראלי כ"בית" ובין המרחב הזה כ"חוץ", בניסיון למשמע בכל זאת סיפור של שייכות וזהות.

כאמור, הנסיעה בארץ ישראל של סוף המאה התשע-עשרה היא התנסות של סיכון ופחד: נופים מאיימים בשימונם ובפראותם, אקלים מתאכזר בלהט היום ובקור הלילה, אמצעי תעבורה פרימיטיביים, חוסר קומוניקציה עם תושבי המקום וסכנות צפויות בלתי פוסקות מאדם וחיה. ועם כל זאת ממשמע יעבץ את הנופים המאיימים כבני משפחה אוהבים ומחבקים, ואת ההתנסויות הקשות בדרכים כחגיגה הולכת ונמשכת. כיצד מיישב יעבץ את המתח הבלתי אפשרי הזה, שבין ה"חוץ" המנוכר לבין ה"בית" שעדיין הוא לא בית? נפתח ונאמר שכל הקורא בסיפורי מסע אלה, אי אפשר לו שלא להתוודע אל הזרות הסובבת, כאשר יעבץ אינו מכסה מהקורא דבר, ומשבץ סצנות ריאליסטיות מביטוייה העוינים של הארץ. כך למשל הסצנה שבה עגלות תיירים חוצות כפר ערבי, ולפתע מתנפלים מכל עבר ילדים ערבים, רודפים אחרי הנוסעים ומשלחים בהם אבנים וגושי עפר ("שוט בארץ"); סצנה מזעזעת לא פחות היא סירובם

39 י ברלוביץ, "ארץ ארץ ארץ, המסע כדיאלוג", להמציא ארץ להמציא עם, תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העלייה הראשונה, תל אביב 1996, עמ' 167-198.

Gaston Bachelard, *The Poetics of Space* (trans.: Maria Jolas), Boston 1958, 40 p. 212

המאולץ של אנשי ראשון לציון להלין במושבתם אורחים שהגיעו עם ערב, וכל זאת בשל הגזרות הדרקוניות שגזר עליהם הברון, כעונש על סכסוך בינם ובין הפקידים ("דרך שלושת ימים"); או סיפורו של תייר הנופל קרבן לאקלימו ההפכף של מישור החוף, כאשר יצא בנסיעה מיפו במזג אוויר אביבי והגיע לפתח תקוה החורפית, רווי מים וקור, תועה במהמורות הבוץ שלה ("ראש השנה לאילנות"), וכדומה.

בד בבד עם תיאורים סביבתיים אלה הולכת ונוצרת גם סביבה ארץ-ישראלית אחרת, חלופית. זוהי סביבה שיעבץ "זרע" בה באמצעות מנפולציות בין-טקסטואליות מרחבים של מסמנים יהודיים, שלא רק מספרים את עצמם אלא גם מטעינים כל גורם זר בשטח בתכנים תרבותיים, לשוניים, והיסטוריים מהמאגר היהודי לתקופותיו. יוצא אפוא שככל שאותו מסע בדרכי הארץ מוצא עצמו שוב ושוב במרחבים מקודדים עבריים, הוא מתנער מאותה חד-ממדיות מנוכרת של הווה, ומתחבר לארץ ישראל רב-שכבתית של כל הזמנים. שהרי המסע של יעבץ הוא לא רק מסע במקום אלא גם מסע בזמן: הזמן היהודי ההיסטורי, העולה ממעמקיו, כמו האטלנטיס, כשהוא גורף עמו את כל הזיכרון הארץ-ישראלי של "הבית" – שכה היה חסר אותו בתפוצותיו.

כדי להבין כיצד פועלת "פואטיקת המרחב" בסיפור המסע ליעבץ, נעיין בסיפור "שוט בארץ" (1892) המספר על קבוצת מתיישבים מהמושבה יהוד, היוצאים בחול המועד של פסח על נשיהם וטפם למסע של מספר ימים במושבות יהודה (ביניהם "הדייר" האני-המספר, וה"תייר" אורחו). כבר מלכתחילה פותח המסע בעיכוב, כאשר הנוסעים נתקעים בשביל צר בין כרמים, ומשני הצדדים נחשפים אליהם שיחי צבר ענק דוקרניים. כדי שלא להיפצע מתנהלות עגולותיהם באיטיות, ולפתע מופיע גם עדר בקר משתולל וחוסם להם את הדרך במהומה רבה. שביל זה מוביל אותם לכפר ערבי בשם "כפר אנא", אלא שהאני המספר מוצא בו עניין ומפנה את תשומת הלב הנוסעים לחושות החדשות שזה עתה נבנו בו. להערכתו, הן לא תעמודנה בגשמים ותיהרסנה. ושאלה היא מה לאני המספר ולכפר הזה, ועל מה ולמה הוא מגלה מעורבות בעתיד מבניו? ובכן "כפר אנא" הערבי מזוהה בעיני האני המספר עם "אונו", היישוב היהודי הקדום, שהוקם בתקופת יהושע בן נון. וכך באחת הוא מסמן ומשתק את בדיוקנו של הכפר ההיסטורי המוכר, ובה בעת מציף אותנו במידע רב-שכבתי על אודותיו. כלומר, האני המספר לא רק שולף את אונו העתיקה מן ההיסטוריה, אלא נותן עליה את דעתו כאילו הייתה חלק מענייני היום היישוביים. כך הוא מזהיר אותנו מפני התמוטטות החושות, כשהוא נעזר בתפילתו של כוהן גדול ביום הכיפורים ("יהי רצון שלא יעשו בתייהם קבריהם") שלדעתו נתכוונה לאזור זה שהוא חסר אבנים, ולכן בתי הבוץ שלו מתמוטטים עם כל ממטר; כך הוא מיידע אותנו על גלגוליה של חומת "אונו" שנשרפה כאן עם פרשת הגבעה, והוקמה שוב בידי אלפעל

ובניו; וכך הוא ממשיך להזכיר לנו את תולדותיה, כשהוא מדלג לימי עזרא ונחמיה, ומתאר את אונו בימיה הטובים, פורחת ליד לוד אחותה, ואף מוציאה מתוכה תלמיד חכם (רבי תנחום איש אונו).⁴¹ במילים אחרות, הטענת מרחב ממוקד זה בנרטיבים מגוונים של עבר והווה, תורם לקירוב של הנוף הזר, להכרות מחודשת עם המפות ההיסטוריות שלנו, וממילא גם לאותה כמיהה מתבקשת של שייכות ורלוונטיות במפת הדרכים של ההווה. בעוד הזיכרון ההיסטורי ממשמע ארץ-ישראל-זרה כמפת דרכים ייחודית, מקדד יעבץ את הנוף גם בייצוגים של תרבות, המספרים את המסע כסיפורה של התרבות היהודית בחזרתה לאדמה, לטבע, לאבות ולאורחות החיים המקוריים. כך קורה למשל בעת דהרתן של העגלות בחולות הריקים מראשון לציון לגדרה, כשהן מוצאות עצמן לפתע בעמק נסתר ומפעים ביופיו. אחד העגלונים (יהושע),⁴² המופתע כמו כולם, אינו מסתפק בקריאות נרגשות ומתפעלות אלא מוסיף ומתפייט בוז הלשון: "מקום כזה – עולם קטן הוא שקט ושאנן. דבר אין לו עם אדם. ובכל זאת מה נחמד ומה נעים הוא. דמיונו כפרוש חכם הפורש מהבלי עולם הזה ואינו פורש מחמודותיו" (ההדגשות שלי, י"ב; שם, עמ' 121). כלומר, עגלון זה בחר להאניש את המקום בטיפולוגיה של תלמיד חכם: עילוי צנוע ושתקן, שפרש, כמו העמק הנעלם הזה, מחיי העולם הזה, והשתקע בשלוות הלימוד וההגות. האנשה מטפורית זו כמו מזניקה את העמק השולי הזה אל ראש הסולם הרוחני האינטלקטואלי, כשהיא ממדרגת את נופיו המרהיבים כנופי התרבות התורנית במעמדה החברתי הלימודי הנערץ.

מיפוי התרבות היהודית בתוך הנוף הארץ-ישראלי הוא גם מיפוי הפאונה והפלורה שבו, בניסיון להטעים באמצעותם את הזהות המתחדשת בהקשר הארצי הטבעי. כלומר, זיהוי פריטי הנוף עם המתיישב החדש, הוא בראש וראשונה זיהויו עם המינוחים העבריים, אלא שהטקסטים הקדומים (המקרא, התלמוד) אינם משופעים בהם ולא כל שכן באבחון הצמחייה המקומית להגדרותיה. לפיכך,

41 ז' יעבץ, "שוט בארץ" (1892), אעברה נא בארץ, מסעות אנשי העלייה הראשונה (עורכת, י' ברלוביץ), תל אביב 1992, עמ' 105.

42 יהושע שטמפפר (1852-1908), נולד בהונגריה וקיבל חינוך יהודי וכללי. מנעוריו גילה כישרון לשפות וחיבר ספר לימוד בגרמנית לשפה ההונגרית. הושפע מהמאבק של העם ההונגרי לעצמאותו (1867) וביקש דרך לממשו בקרב העם היהודי. חרף התנגדות הוריו קם ועלה לארץ (1869), וכיוון שהיה חסר אמצעים עשה את דרכו אליה ברגל במשך חמישה חודשים. היה בין מייסדי פתח תקוה (1878), יהוד (1883) והחזרה לפתח תקוה (1885). והיה מעורב בניהולה הציבורי. ב-1901 הוכרו בחירות רשמיות לוועד המושבה, והוא נבחר לראש הוועד הראשון, ולימים למזכיר. כשנפטר הכריזו חמתיישים על חודש אבל (הערה 41 לעיל, שם, עמ' 101).

לא בכדי מתנהל בסיפורי מסע אלה ניסיון עקשני לאתר את שמותיה של הפלורה הארץ-ישראלית על פי המקורות, ולהתנער מאי הידע ששרר בספרות ההשכלה וחיבת ציון, כאשר לכל עץ קראו – אילן, ולכל פרח – שושן.⁴³ לכן כאשר המתיישבים פוגשים בדרכם עצים כמו האלה והאלון המוכרים, המסע מתעכב לתארם ולהגדירם כתרבות וכלשון (נוכחותם הבולטת בשטח משמשת מורה דרך לעוברי אורח, ומכאן שמם "אלון מורה", שם, עמ' 116).

אישור לתרבותם הקדומה של האבות חושף המסע גם במפגשים עם הילידים המקומיים במאהלי הברווים ובכפרי הערבים. כלומר, חרף הניכור שמשדרים לילידים אלה, הנוסע מאבחן מבעדם גילויי תרבות יהודיים, שיצרו התנאים הסביבתיים הספציפיים כאן כמהותיים וכעקרוניים למקום הזה. לכן ה"חוץ" אצל יעבץ משמש לא פעם גם מתווך ומגשר אל "הבית": הבית המקורי הקדום, שממנו כמו נשלחות דרישות שלום רחוקות מן האבות.

ואכן מפגש כזה מתארע גם במסעם של מתיישבי יהוד. באחת העצירות, כשהם יורדים מהעגלות לפוש מהנסיעה הלא נוחה, הם מתרווחים בצל הפרדסים על העבאיות שלהם. כאן פונה האני המספר ומציג בפני הקורא את השימוש רב-הפנים של העבאיה, כשהוא מוסיף ומסביר את היותה "אחות לטלית אשר התעטפו בה אבותינו". כלומר, העבאיה אינה לבוש זר ליהודי, ואין היא חיקוי לעם הארץ כפי שרבים מתגדרים בה. העבאיה היא החזרה אל תרבות הלבוש המקורית שנשתכחה מאיתנו, ויש לאמץ ולנכס אותה מחדש כחלק בלתי נפרד משייכותנו לארץ הזאת. בנוסף לעבאיה, מצביע האני המספר על פריטים "יהודיים" נוספים בלבושו של האדם הערבי, כגון "נעליים קלות", "אבנט חגור", "צניף קשור ומכורבל על ראש" (הערבי), וכל אלה מוסברים כאן כלבושו האותנטי של היהודי ביום הכיפורים (שם, עמ' 109).

2. החג – המרחב הפואטי נוסח יעבץ הוא למעשה כרונוטופי (במינוחו של בחטין⁴⁴), ואם בדיונונו ב"מסע" רושת המקום הכרונוטופי בקואורדינטות של "זמן" היסטורי, בדיונונו ב"חג" ירושת המקום בקואורדינטות של "זמן"/"מטא-

43 חסר זה של שמות הצמחים מביא יעבץ לידי ביטוי על ידי תלמיד מקוה ישראל במכתבו לאביו על לימודיו במקום: "הנני כותב לי ספר זכרונות ואוסף אל תוכו את תמצית כל הלימודים על דבר צמחי הארץ, אך לא ידעתי מה אעשה בשמות הצמחים, אשר אין ספק לי כי ימצא במשנה ובתלמוד, אך איככה אכירם?". ז' יעבץ, "חרבות לאתים" (1893), סל הענבים, סיפורים ארצישראלים בתקופת העלייה הראשונה (עורכת, ג' ירדני), ירושלים, 1967, עמ' 103.

44 M. Bakhtin, "Forms of Time and of Chronotopos in the Novel", *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Trans. C. Emerson, M. Holoquist. Austin and London 1981, p. 84

זמן", כאשר המתח הטמפורלי שבין "זמן ריאליסטי חילוני" ל"זמן קדוש מטאפיזי" מייצג ביתר אפקטיביות את הדיכוטומיה ההיסטוריוסופית-הפואטית של יעבץ.

מירצ'אה אליאדה בספר היסוד שלו (המקודש והחילוני) עוסק במרחב של חלל וזמן⁴⁵ כבין שני קטבים של "חולין" ו"קדוש"; דהיינו, ה"חולין" הוא "משך זמני רגיל" ("ללא המשך וללא תואם" "שמפעיל את מערכתיו ללא מובן דתי") ואילו ה"קדוש" הוא זמן "הפיק" החוזר לקדמותו ("זמן מיתי בראשיתי שנעשה הווה", ולהפך). מכאן ניתן להבין שלפי אליאדה, חג ליטורגי (דתי) הוא "מיימוש מחדש של אירוע מקודש שהתרחש בעבר המיתי הבראשיתי", והוא שב וחוזר על עצמו כל פעם כשהוא פורץ מ"המשך הזמני" הרגיל, הלינארי.⁴⁶ כך לגבי "הזמן" וכך לגבי "המרחב". מרחב החולין, לפי אליאדה, הוא "אמורפי" "ללא צורה, סדר או עקביות", וכך בעיני האדם הדתי הוא נתפס ככאוס. לא כן המרחב המקודש. בהיותו "שבר בחלל שאיפשר את בריאת העולם", נקבעו בו "נקודת המשען והציר המרכזי עבור כל אוריינטציה" וחיבור שבין הארצי למטאפיזי.⁴⁷

ובאשר לסיפורי המסע של יעבץ: כל סיפורי מסע אלה מתרחשים בקונטקסט של זמן מקודש (חג), ואם נלך בעקבות אליאדה נציג אותם כמתקדמים במרחבים שבין "כאוס" (מרחב חילוני) ל"קוסמוס" (מרחב מקודש). במילים אחרות, החלל הארץ-ישראלי מתפצל, לפי המסע של יעבץ, לשניים: החלל שעבר "קוסמוסזציה"⁴⁸ של סדר ותואם, והינו החלל היהודי הציוני שהחל לברוא את עצמו מחדש כעם וכארץ, ובהתאם למערכת הבראשיתית הוא חוזר כאן על מעמד בריאת עולם (דהיינו בניית סדר ושיוך בתוך הכאוס, או בפי אליאדה "העולם שלנו"). מה שבפי אליאדה "העולם שלנו", הוא לפי המסע של יעבץ אותו רצף יישובי שהוקם בעלייה הראשונה של עשרים ושמונה מושבות, ממטולה וראש פינה בצפון ועד גדרה ועקרונ בדרום. לא כן החלל הארץ-ישראלי שלא עבר קוסמוסזציה. חלל זה נמצא כאוטי, ולפי אליאדה, הוא לא רק זר ומבהיל, אלא גם דמוני ומאוכלס ב"בריות שיש בהם מן השדיות ומרוחות הרפאים".⁴⁹

45 המילה space באנגלית היא גם "מרחב" וגם "חלל". בעברית ה"מרחב" נוטה יותר לדור-ממדיות של שטח, ואילו "חלל" לתלת-ממדיות של נפח.

46 Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane, The Nature of Religion*, N.Y. pp. 68-69

47 שם, עמ' 20-21.

48 "קוסמוסזציה" לפי ההמשגה של אליאדה היא ייצור מקום מוכר, מיושב ומאורגן בגבולותיו (שם, עמ' 29-30).

49 שם, עמ' 29-31.

יעבץ אינו משלים עם העובדה כי קיים בארץ ישראל חלל כאוטי, חילוני. שהרי בעיניו שיבת העם לארצו היא לא רק שיבה לארץ אבות אלא שיבה לארץ הקודש, ה"מקודשת מכל הארצות" (כלים, פ"א מו), ושמיקומה הוא מרכז הקיום (אבן השתייה במרכז ההיכל בירושלים, היא הבסיס עליו בנוי העולם: תנחומא קדושים). כלומר, ארץ ישראל, לפי יעבץ, היא מרחב האוצר בתוכו את הבריאה מבראשיתה, כשהוא מתגלה כנקודת התשתית והמשען של העולם כולו, שלא לדבר על היותו נושא את הציר "ארץ-שמים" (axis mundi), המוצב כאמור מן הארץ-הקוסמי אל "שערי שמים", כיוון שהקיום האנושי לא ייתכן ללא קשר תמידי עמם.⁵⁰

לאור זאת, אין תימה שיעבץ בוחר, ולו במציאות הספרותית שלו, לטהר ולקדש כל גילוי "כאוטי" בחלל הארץ-ישראלי. מכאן, בעוד ספרות המסע המצויה, כלומר זו הנכתבת בידי סופרי העלייה הראשונה, מעוגנת תמיד בזמן אקטואלי חד-פעמי, נשאבים האירועים האיטינרריים אצל יעבץ – למעמדים של "חג" ולזמן המחזורי שלהם. כך "דרך שלושת ימים" מתרחש בחג הפורים, "הדייר והתייר" – בערב שבועות, "חרבות לאתים" – בחול המועד סוכות ו"שוט בארץ", כזכור, בחול המועד של פסח. שלא לדבר על סיפורים שבעצם כותרתם מודגש החג, כמו: "ראש השנה לאילנות", "פסח בארץ ישראל", וכן "ט"ו באב בארץ ישראל", הפותח בתשעה באב בירושלים ומסיים בט"ו באב בכרמי ראשון לציון. כיצד מתפקד "החג" בסיפור המסע של יעבץ, וכיצד הוא מקדש את המציאות העכשווית, חרף הדיסהומוגניות המתחוללת בה? להלן התייחסות קצרה לשני סיפורי מסע, שהאחד מתנהל בטריטוריה יהודית, כך החג תורם להעצמת קדושתה; ואילו האחר עושה את דרכו במרחבים הכאוטיים של ארץ ישראל, מפעיל את החג כמו ממחזר אותם מחדש, והפעם על פי הציוויים היהודים המקודשים.

הסיפור "פסח בארץ ישראל" (1893) מספר על עמיאל האיכר איש יהוד (הדייר), המארח את בנו בכורו יוסף (התייר), בכואו עם משפחתו מעבר לים לחגוג יחד את הפסח. כל שאר בניו ובנותיו של עמיאל – שלא כיוסף – תקעו יתד כאן בארץ. לפי "ההעללה" נוסח יעבץ, אמור מסעו של יוסף אל הארץ, ולא כל שכן מסעותיו בארץ, לחולל את המטמורפוזה הצפויה, ולהפכו מ"תייר"

50 אליאדה מדגים את נוכחותו של יסוד זה בתרבויות השונות, כשהוא מורה כיצד הכמיהה אל הטרנסצדנטי בכיוון מטה-מעלה משעתקת את עצמה בגופים בעלי כיוון דומה, כגון, עמוד, עץ, סולם, מגדל וכדומה. במקורות שלנו אישור זה בא לידי ביטוי על ידי הקב"ה עצמו, ובפירוש בתענית פרק ה על הפסוק "בקרבך קדוש ולא אבוא עיר" (הושע, יא, ט), נדרש: "אמר הקב"ה לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה". כלומר, כמו "החיים עצמם לא ייתכנו בלי שיהיה פתח אל הטרנסצדנטי" (כדברי אליאדה, שם, עמ' 34), כך גם הקב"ה, שאינו עולה לירושלים השמימית, כל עוד לא ירד מטה – אל טבור העולם של ירושלים הארצית.

ל"דייר", ומחובב ציון ליושב ציון. כיצד יש בתחבולה הכרונוטופית של "זמן" ו"מרחב" כדי להפעיל מהפך זה? המעמד הקריטי לשינוי דרמטי זה חל בעצם שיאו של ה"חג" דהיינו ב"ליל הסדר". וכך מתאר הכתוב: "ויחל הסדר בקול רינה... ויוסף נשא את עינו מסביב אל טוהר הרקיע הנשקף מעבד החלונות הפתוחים המביאים רוח צחה וחום צח... ותהי ארץ ישראל בעיניו כלבושה בגדי מועד, בגדי קודש... וכל מעשי בראשית כקוראים את ההלל, כאומרים שירה בליל התקדש החג"⁵¹ (ההדגשות שלי, י"ב).

יוסף, היהודי האורח, שאינו רואה עצמו שייך לארץ ואינו מבקש לממש את עתידו בה, נחשף לפתע, מסביב לשולחן "הסדר", למעין חיזיון טרנסצנדנטי מפעים: המקום הארץ-ישראלי מתגלה לפניו כחלל עוטה בגדי חג לטוהר וליופי, ולא הלוויים מלווים אותו בשירת "הלל", אלא הבריאה עצמה, בראשונותיה הזכה והצרופה. כלומר, "זמן" הפסח בארץ ישראל הוא לא עוד חג שרק מחזק את יהדותו של יוסף, אלא "זמן" שאמור לרומם אותו מעל ומעבר, ומחזוריותו של ה"זמן" מפעילה כאן שני אירועים מכווננים: בריאת העולם ויציאת מצרים. במילים אחרות, ההווה הארץ-ישראלי אמנם שב ומחיה את מעמד "יציאת מצרים" כמסורת לאומית היסטורית, אבל לא עוד כמטפורה ("בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים"); שהרי בהקשר הארץ-ישראלי של העלייה הראשונה "יציאת מצרים" היא אירוע קונקרטי עכשווי, דהיינו, עזיבתן של קהילות את הגולה (ואת "סיר הבשר"), לאחר פגיעתן הרעה של "עשרת המכות" (הפוגרומים), בנדודיהן (ב"מדבריות" של אירופה וחצי האי ערב), לעלות ולהתיישב בארץ המובטחת. אבל ההקשר הארץ-ישראלי של העלייה הראשונה הוא גם מעמד של "בריאת עולם", שהרי ההתיישבות בארץ היא בדומה ל"מעשה בראשית", ניסיון לחלק ארץ חדשה-ישנה זו מתוך הכאוס הקיים. לכן עם סיום ההגדה, כאשר כל המסובים קוראים "ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו", לא מוצא יוסף את נפשו מפני ההתרגשות האוחזת בו. כל הרצף ההיסטורי היהודי מראשית עד אחרית נחוזה בנפשו כמעמד אחד של אחדות ושלמות הארץ הזאת ("ישש בה לשעבר, ויש בה עכשיו, ויש בה שלעתיד לבוא"), הוא מצטרף לקהל בהודיה: "נודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו..."⁵² כאמור, ה"מסע" וה"חג" נוסח יעבץ ייצרו כאן פואטיקה של זמן וחלל, שלא רק המקומיות הקונקרטית נמצאת מקודשת על ידה, אלא גם הנסיקה ממנה. כלומר, הציר ארץ-שמים גם אם אינו נוכח, השתמעוּתו מובנת מאליה, כאשר המקומיות הגשמית הארץ-ישראלית נמצאת בקשר קוהורנטי עם הזמן-המרחב המטאפיזי,

51 ז' יעבץ, "פסח בארץ ישראל", לקט כתבים, הערה 14, שם, עמ' 56.

52 כנ"ל, שם, שם.

והשיח שלה עם "שערי שמים" מתרפק תמיד על "פתחו של הטרונסצדנטלי" (שם, עמ' 30).

הסיפור "דרך שלושת ימים" (1903) הוא כאמור מסע בדרכים בין מקוה ישראל לגדרה (ולפי אזכורי התאריכים הפזורים בו, ניתן להניח שהתרחש בפורים 1889). המטיילים הם ארבעה תלמידים מבית הספר החקלאי "מקוה ישראל" (יהודה, אפרתי, רפיה ויצחק), שהחליטו השנה לצאת ברגל למושבות יהודה, כיוון שהאריכו את חופשת החג לשלושה ימים, וכיוון שביקשו לפוש מעומס הלימודים ובעיקר מהצרפתיות שהשתלטה על בית הספר⁵³ (הטקס המרכזי אמור להיות מופע תאטרלי בשם "אסתר", פרי עטו של המחזאי הצרפתי, ז'אן ראסין, ולא דווקא סיפור המגילה על נוסחאות ה"פורים שפיל" שלה). כלומר, נקודת המוצא של היוצאים לדרך היא להתנער מהחולין ומהחילול, דהיינו מהניסיון למעט בערכו ובמורשתו של החג, דווקא בבית הספר היהודי הראשון בארץ, שנצפה ממנו לחנך נוער יישובי לעבודה עברית ולתרבות עברית. במילים אחרות, יעבץ מנצל חופשה זו כדי לחלץ מספר תלמידים מהטריטוריה החילונית והמחוללת, במגמה לתקן ולטהר את המרחב, וכדרכו – באמצעות החזרה וההתחברות עם החג המקורי ועם ערכי היסוד שלו. וערך היסוד המוביל של חג הפורים היא כאמור "השמחה". הכתוב אומר: "כשנכנס אדר מרבים בשמחה", ועל אחת כמה וכמה ימי הפורים, שמותרת בהם הצהלה עד איבוד החושים "בין ארור המן לברוך מרדכי". אלא שהשמחה המייחדת תלמידים אלה היא קודם כל שמחת הנעורים התמימה והסוחפת, ההולכת ומצטלה ככל שהנערים נפתחים לדרכים, למראות ולאנשים, בואכה ראשון לציון, רחובות וגדרה. ואכן, שמחה זו מגיעה אל שיאה בגדרה (תחנתם האחרונה), כאשר הנערים משתתפים בחגיגות הפורים של מתיישבי המקום, חגיגות המשלבות מסורת יהודית פורימית בטקסים ארץ-ישראליים חדשים, כגון מחולות סוסים, יריות באוויר והקפת המושבה בתהלוכה רבתי כשהכינור והחליל צועדים בראשה.

כנצפה, יעבץ בא לספר לנו על שמחת המקום ועל שמחת הנערים לא רק כמעמד עכשווי ספציפי, אלא כשמחה כרונוטופית מחזורית שיש בה כדי לערער על הכאוס המאיים (מקוה ישראל), ולייצב מחדש את ה"עולם שלנו" – כעולם של התרוממות רוח, הרמוניה וקדושה. ואכן, מסע הנערים, כמסע שנוסק לכדי

53 בית הספר מקוה ישראל נוסד (1870) על ידי חברת אליאנס ("כל ישראל חברים") היהודית הצרפתית, ששמה לה למטרה להרחיב את השכלת הנוער היהודי בתפוצותיו השונות ולהקנות לו מקצוע מתאים על ידי הקמת בתי ספר שהתבססו על לימודי הדת היהודית ולימודי התרבות הצרפתית. מדיניות זו הונהגה בשנים הנזכרות גם במקוה ישראל מתוך התעלמות מהמפעל הציוני ומפיתוח העבריות. יעבץ, שענייני החינוך העברי בארץ קרובים ללבו, מתקומם בסיפור ביקורתי זה.

התעלות של "עדן טהור" (כדבריו של יעבץ), הולך ומצטייר כחוויה סקראלית שמיימית, כשהארץ כגן עדן. יתרה מזו, מסע זה, בו "חג" ו"אביב" ו"נעורים" ו"שמחה" – חברו יחד, נטען החלל הארץ-ישראלי בקדושה כה מעוצמת, עד שהוא מאציל מקדושתו על חיי היום-יום. אבחנה זו באה לידי ביטוי במעין פסק זמן של הרהור רפלקסיבי, כאשר המחבר-יודע-כול מניח לסיפור העלילה, ופונה להשוות בין מסע-של-חג בתפוצות הגולה ובין מסע-של-חג בארץ ישראל; בטענו: כי מסע החג בתפוצות מטעים זמניות וארעיות, כך שעם חלוף המועד עוברת השמחה והקדושה וחוזר ומשתלט החולין. ואילו מסע החג במרחב הארץ-ישראלי הוא כה דומיננטי, שהוא מחלחל אל ימי החולין, וכך ניתן לקדש את ארץ ישראל כ"יום יום חג". ובדבריו שם: "השמחה, הנחת והעדן הטהור, אשר תשבע נפש הנוסע בארץ ישראל נסיעה של טיול לאחת האחויות בפורים, בחנוכה או בחול המועד, לא יוכל להרגיש האיש אשר לא טעם אותה. שמחת יום טוב תרומם את הנפש מעל למצוקת השעה בכל תפוצות ישראל. אך גם בהסתלק מראה הצרה מנגד עיני הישראלי מה תראה עינו? עולם שאינו שלו... לא כן בארץ הקדושה. תורת היישוב כתיקונה תעמוד למחזיקים בה, בתום לב ובחפץ כפיים, להנחילם קניין קבוע וקיים... והרוח אשר ישפכו זכרון תפארת הקדם וחזון אחרית הימים, על הארץ הזאת, תהיה תמיד לרוח חיים."⁵⁴

ה. האגדה היישובית כמודל לכתיבה ארץ-ישראלית חדשה

הפואטיקה הדיאלקטית של יעבץ מוצאת את ביטויה לא רק ברמת הטיכונ, המבנה התמטי והתחבולה הספרותית, אלא גם ברמת הז'אנר (להלן הסיפור העממי היהודי). מדוע בחר יעבץ לעצב את סיפוריו הארץ-ישראליים בז'אנר העממי דווקא, זאת ניתן ללמוד ממאמרו "המקרא והאגדה במתכונתה אישה אל אחותה" (1887), שכמו מצטרף לאותו שיח ציבורי שהחל כבר עם העלייה הראשונה, והעלה שאלות קריטיות כגון, מה טיבה של התרבות העברית לעתיד לבוא בארץ ישראל; איזו ספרות עשויה להתפתח כאן במסגרת החיים הארציים והלשון העברית כלשון בלעדית; מה מקומה של ההנהגה הלאומית בהתארגנותה של הקהילה הספרותית ובמעורבותה במהלכים התרבותיים-הספרותיים.⁵⁵

54 ד' יעבץ, "דרך שלושת ימים", המזרח, הערה 11, שם, חוברת א, עמ' 61-60.
55 וראו דברים בנידון: סוף המאה התשע-עשרה בדברי אחד העם, א' בן יהודה, י' קלויזנר; ובעשורים הראשונים של המאה העשרים – י"ח ברנר, ר' בנימין, א' ברש ועוד. אליעזר בן יהודה, "הישנים והחדשים בספרותנו", הצבי, גל' ז, ירושלים 1895, עמ' 2; הנ"ל, "השלח, מכתב עתי חדש", שם, גל' י, ירושלים 1897, עמ' 1; אחד העם "תחיית הרוח" (שאלת הקולטורא), 1903, כל כתבי, תל אביב 1954, עמ' קעג-קפו; יוסף קלויזנר, "למען ציון", אחיאסף, לוח ספרותי ושימושי לשנת תר"ס, שנה ז, ורשה 1899,

כאמור, גם יעבץ לוקח חלק בשיח ציבורי זה, כשהוא מביע את עמדותיו במאמרים שונים, אם על דרך העיון המשווה בין ספרות עולם לספרויות היהודים (ראו, "השירה והחקירה בישראל ובעמים", "עולמות עוברים ועולם עומד", וכדומה), ואם במאמר שיוחד כולו לסוגיה זו ("המקרא והאגדה" לעיל). במאמר אחרון זה מציע יעבץ מעין "קונגלומרט" ספרותי יהודי, המופיע אצלו תחת הכותרת "אגדה", והמקבץ תחתיו ז'אנרים עממיים בתצורות נרטיביות מגוונות: הסיפור האישי, הביוגרפי וההיסטורי – ממוין בידו תחת הכותרת "זכרונות"; היצירה הידיקטית, בעלת האמירה הערכית או המוסרית (כמו משל, חידה, פתגם, אמרות בינה וכדומה) – נקראת בפיו "כתבות"; ואילו "ההגדה" – זו שמתאבחת בעקבות האחים גרים ל-Sage ול-Märchen, מוצאת את מינוחיה בתרגומו: "שמועה" ו"שיחה".

וכך מציג יעבץ מקבץ רב-סוגתי זה: "כשם שהבאר נובע מים חדשים בכל שעה, כך ישראל אומרים שירה חדשה בכל שעה... (מדרש תהילים פו);"⁵⁶ דהיינו, "באר המים החיים" שלא מפסיקה להנביע ולייצר ספרויות יהודיות המתחדשות מדור לדור, נקראה "בפי חכמינו 'אגדה'". כאן מתחקה יעבץ אחרי גלגוליה של ה"אגדה" מראשית הספרות היהודית ועד היום (לדבריו החלה עם יצירותיהם של הנביאים יחזקאל, דניאל וזכריה, שהתחברו "על אדמת נכר"), כשהוא מגיע למסקנה שמקבץ מקיף זה, שנוכס על ידי הסופר היהודי לאורך כל תולדות הספרות העברית, ומדור לדור פשט צורה ולבש צורה באינטרפרטציות חדשניות משלו, מן הראוי שעם התחדשות הספרות העברית בארץ, יתבקש לחדשה גם כאן. עם זאת, מכל הסוגות המוצעות לעיל, הוא ממליץ בעיקר על ה"הגדה" (השמועה+השיחה), כז'אנר הבלטיריטי המועדף לספרות הארץ-ישראלית, בהדגישו את המבנה האימננטי לה, כשיח בין הריאליסטי לפנטסטי או ההיסטורי לא-היסטורי. וכך הוא מתארה שם: "לא מראה אחד ופנים אחדים להגדות האלה. הן אמנם כי כולן אוהבות את הפלאות, אך יש רבות בהן אשר יכריע מנהג הטבע את הפלאים, ורבות אשר יגבר הפלא על מנהג הטבע" (ההדגשות שלי, י"ב).

יעבץ מבדיל בין שתי התארגנויות של טקסט העושות את ה"הגדה": ה"טבע", כלומר, התארגנות טקסטואלית ריאליסטית, המתחקה אחר המציאות הממשית, כדי לספר ולייצג אותה כמות שהיא; וה"פלא" – התארגנות טקסטואלית

עמ' 104-113; ר' בנימין, "אמנות (אליבא דאחר)", רביבים, קובץ ספרותי, לבוב 1908, עמ' 84; י"ח ברנר, "הז'אנר הארץ-ישראלי ואביווייהו (ממכתב פרטי)", הפועל הצעיר, יפו 1911, עמ' 268-269; אשר ברש, "ספרות של שבת או ספרות של עם" מאזניים, שנה ב, 1931, גל' לח (פח), עמ' 9-13.

56 ז' יעבץ, "המקרא והאגדה, במתכונתן אישה אל אחותה", ראו הערה 36, שם, עמ' 9.

מפעימה, ניסית או על-טבעית, שגילוייה המופלאים מבליעים את הקונקרטי-הרציונליסטי ב"מציאות" אמוציונלית מיסטית. עם זאת ה"הגדה" אינה עשויה דפוס אחד ומינון אחד. להפך, המינון המשתנה שבין ה"טבע" וה"פלא" מאפשר קשת מגוונת של אינטראקציה מפרה ביניהם; כלומר, כאשר המרכיב הריאליסטי (ה"טבע") הוא הדומיננטי, יש לסווג סיפור זה כ"שמועה", ואם המרכיב העל טבעי (ה"פלא") הוא הדומיננטי – יש לסווגו כ"שיחה". או בלשונו של יעבץ: "המידה הראשונה [טבע] נוהגת במרבית הסיפורים האחרונים בזמן, במקום ובאחד מאנשי השם, אז יקרב הסיפור אל דברי הימים; והמידה השנית שולטת ברוב הסיפורים אשר דבר אין להם לזמן ולמקום" (שם, שם). ואכן, מה שקורא יעבץ "שמועה" הוא במינוחו של חקר הפולקלור המודרני "אגדה היסטורית", בהיותה מתבססת על אלמנטים קונקרטיים עובדתיים, כמו תיארוך ספציפי, מקום גאוגרפי מוגדר, ודמות היסטורית מזוהה; ואילו מה שקורא יעבץ "שיחה" הרי זוהי "המעשייה" שנשאבת אל האנונימי (הזמן: "היה היה", המקום: ארמון או בקתה באשר הם, והדמות: מלך חסר שם או סנדלר עני).

כאמור, יעבץ ממליץ על ה"הגדה" ככליה ההולמים של הספרות העברית לעתיד לבוא, ואת ה"שמועה" כז'אנר ארץ-ישראלי מוביל, אלא שיעבץ לא רק נאה דורש אלא גם נאה מקיים, כאשר הוא מדגים ז'אנריסטיקה זו בסיפוריו שלו. במילים אחרות, יעבץ מבנה את כל סיפוריו הארץ-ישראליים על דרך ה"שמועה", כשהוא מתחקה בקפדנות אחר הכללים שפורטו לעיל: מפתח את העלילה בהקשר דומיננטי של מציאות ריאליסטית ("טבע", לעיל); מעגן מציאות זו בתאריכים ספציפים תקופתיים (העלייה הראשונה), מקום מובחן (הטריטוריה הארץ-ישראלית), ודמויות בולטות ונישאות מעם (מנהיגים מן היישוב, גיבורים עממיים, וכדומה), כשהוא מטעין כל זאת באותם יחסי גומלין מפרים עם ה"פלא" המתבקש. כיצד באה הבניה זו לידי הדגמה בסיפוריו שלו נבדוק בסיפורו "ראש השנה לאילנות" (1892).

סיפור זה מתרחש במושבה הקטנה יהוד שליד פתח תקוה. יעבץ מתעכב אך ורק על יישוב מסוים זה, והוא משלב בו פרטים מזהים ממוקמו הגאוגרפי, אקלימי המשתנים וכן נופי השפלה הטיפוסיים לו. כל זאת באשר לזיהוי המקום ובאשר לתיארוך. כדרכו של יעבץ להטעים בסיפוריו מועד של חג, כאן המועד הנבחר הוא ט"ו בשבט, ומכאן התיאור הסוחף של השדות הפתוחים הגובלים במושבה, הלילה עם גשמיו העזים, הבוקר עם השמש החורפית הנעימה, וקהילת הצמחים, בעלי החיים, העופות וילדי המקום – המתפרצים החוצה לחגוג את הטבע המתעורר עם ראשית האביב. למותר לציין, כי זמן ראשית האביב (ט"ו בשבט) מתחבר כאן עם זמן האביב של האומה המתעוררת לחיים לאומיים, כאשר בעל השם המאשר את ה"מקום" וה"זמן" הקונקרטיים הוא צעיר פתח תקוואי, היוצא ערב החג לברוך משפחה של עולים חדשים בדרכו לשמירה. צעיר זה

נחמן) הדוהר על סוס וקנה רובה בצדו מתפקד כאן כדמותו הנכספת של "היהודי החדש" או "הצבר" לעתיד לבוא. לפי המסופר כאן: הוא הגיע בגיל צעיר ארצה, התיישב עם משפחתו תחילה ביהוד ואחר כך בפתח תקוה, וכנער עשה הכול כדי להתנער מדיוקנו הגלותי המעודן: סיגל עצמו לתנאיה הקשים של הארץ, חשף את גופו למזגי האקלים הקשה של יובש הקיץ וקור החורף, התוודע אל ילידי המקום, למד את שפתם ומנהגיהם והפליא להתהלך עמם כידיד וכאויב. ואכן, נחמן מעורר התפעלות רבה בקרב משפחת העולים לא רק בשל חוסן גופו ואומץ לבו, אלא גם בשל הביטחון השקט השופע ממנו, בשל ידיעתו את הארץ, ובשל חדות החיים שהוא נוסך סביב. יעבץ משבץ גם מעלילות גבורתו, כשהוא מספר את הרפתקאותיו בלילות ובימים (היתקלויות עם בדואים המחבלים בשדות, העדפתו לא לקחת את החוק בידיו ולא להענישם בכוח זרועו אלא לזמנם למשפט ולזכות בצדקת מעשיו כדין), ויתרה מכול, האחריות והאיכפתיות שלו לגבי הקהילה היישובית הקטנה בוותרו על בילוי החג בבית חם, וממהר לזנק אל הסערה המשתוללת כדי לא להפקיר את המושבה. אם בבעל שם עסקינן (או נכון יותר בגיבור עממי) אי אפשר שלא להציב בדמותו של נחמן את הצעיר הפתח תקוואי אברהם שפירא,⁵⁷ שקורותיו מקבילות לאלה של נחמן, ושמו הלך לפניו כבר בסוף שנות השמונים של המאה התשע-עשרה כשומר עז נפש.⁵⁸

עד כאן ההבט הריאליסטי, ואפילו ה"התיעודי", של יהוד בסוף שנות ה-80 ("הטבע"), אך כנצפה מן ה"שמועה", בה בעת מחלחל ומתרבד בה גם ההבט הרגשי המיסטי ("הפלא"). "הפלא" מוצא כאן את ביטוייו בעיקר בדימויים, וביניהם באלה שמייחסים בני יהוד לנחמן השומר, בתארם אותו כדמות על טבעית בשיחותיהם עמו ועליו. כך למשל השיחה המתנהלת בין המארח (המתיישב החדש יזרעאלי) ובין תייר רטוב עד לשד עצמותיו (בן אורח), שהגיע לביתו בגשם הסוחף. המארח, הגאה לקבלו בבית חם ונעים, ממהר לציין שרק לפני שעה קלה שרר כאן קור נורא. הם, כעולים חדשים, לא מכירים את מנהגי המקום ולכן גם אם היה תנור בביתם (משתמש בשם "כאנון", תנור ערבי), לא

57 אברהם שפירא (1870-1965) נולד בדרום אוקראינה, ועלה עם משפחתו לארץ אחרי הפרעות שם (1881-1882). תחילה התגוררו בירושלים, וב-1883, עם ייסוד המושבה יהוד, קנו נחלה והתיישבו בה. כבר בגיל צעיר גילה שפירא אומץ לב, תעוזה, ורצון לקחת חלק בשמירת המושבה. יעבץ שהגיע לארץ ב-1887, התגורר כשנה ביהוד. בתקופה זו התוודע אל שפירא בן ה-17, שהיה כבר שומר לכל דבר. אמנם ב-1885 עברה משפחתו של שפירא לפתח תקוה העזובה, ויחד עם עוד משפחות יהודאיות שיקמו את המושבה, אלא ששפירא, כפי שמתואר בסיפור לעיל, המשיך לשמור על נחלאותיהן של שתי המושבות.

58 ראו א' בן עזר, על כנפי החלום, "מראת הארץ", על המשמר, 24 בספטמבר 1976, עמ' 21; נ' גוברין, "פתח-תקוה, זירת ההתרחשות בספרות העברית מראשית המאה", עיתון 77, אוקטובר 1978, חוברת 11-12, עמ' 20-22.

ידעו להפעילו, ורק הודות לנחמן שזה עתה יצא לשמירה, נתאפשר להם להיטיב עם האורח הרטוב, ולייבשו ולחממו כראוי. או כדבריו של יזרעאלי לאורחו: "לו ידעת אדוני... כי אנחנו לא ידענו... לכלכל את מעשי הכאנון, וכי זה מעט בא נער... ויורנו להסיק אותו, כי עתה הוספת להתפלא... כי אמנם מלאך הוא אשר בידו קדמה הרפואה. ומי יודע אם לא קראת לו בשם רפאל" (ההדגשות שלי, י"ב).⁵⁹ נחמן אינו אפוא כאחד האדם, והדלקתו את התנור מתקבלת בעיני המתיישב החדש כמו מעמד של נס, ובעיקר נס רפואי. שהרי המטמורפוזה שהתחוללה כאן – ממקום של קור שהיה מועד לחולי ומוות, למשכן של חיים ובריאות, נעשתה בקלות של הנף יד בלבד. לפיכך הוא מכתיר אותו לא רק בתואר הפלאי "מלאך", אלא אפילו "המלאך רפאל". השימוש ב"מלאך" (ומקבילותיו) מוצא את המשכו גם הלאה, ובין היתר: "ואיו? שאל האיש. 'אראנו נא ואברכו'. 'כרגע לפני בואך פרש המלאך כנפיו ויעף', ענה יזרעאלי בצחוק" (שם, שם).⁶⁰ יעבץ מפתח כאן אלוזיות לסיפור העממי המצוי, כשהוא מעצב את דמותו של נחמן על פי מודלים של הצדיק הפלאי שהאגדה היהודית מלאה אותו, דהיינו: אישיות היסטורית ערכית (נביא, רב, וכדומה), שבעת צרה ומצוקה ליהודי כיחיד וכמשפחה באה לעזור ולתמוך (אליהו הנביא).⁶¹

לא בכדי מציג לחובר את סיפוריו של יעבץ בזו הלשון: "כבכל השקפה רומנטית עומד כאן הכל על הפלא, אבל הפלא הזה הוא שקט, אידילי אידיאלי, הוא תמידי".⁶² אלא שבהערה אחרונה זו נקבע הבדל מהותי חד-משמעי בין אגדות העמים (האחים גרים, למשל) לבין ה"אגדה היישובית" נוסח יעבץ (כפי שכינה אותה כך ישראל חנני).⁶³ שהרי אם אגדת העם באשר היא מתגדרת גם

59 ז' יעבץ, "ראש השנה לאילנות" (1892), לקט כתבים, הערה 15, שם, עמ' 45-46.
60 דימוי אחר להעצמת דיוקנו של נחמן, והפעם – תיאורו בלילה בצאתו לשמירה: "יצא נער החיל... כגיבור שש לרוץ אורח בליל סופה וסער, ברק ורעם". הדימוי נלקח מספר תהילים יט, ו, שבו הכתוב מתאר את גרמי השמים המספרים כבוד אל, וביניהם גם השמש ("ישיש כגיבור לרוץ אורח"). כלומר, נחמן מתדמה בכוחו ובגבורתו לגורם שמיימי זה שהעולם אינו יכול בלעדיו, וממילא מתחבר גם עם פולחן השמש הכנעני (שמסון) או המיתוס היווני (אפולו), אל השמש שבמרכבת הזהב שלו שש לרוץ מבוקר עד ערב, בהביאו אור וחום לאדם).

61 ראו, בין היתר, עיבודיו של י"ל פרץ למעשה בוך ולמקורות עממים אחרים, בספריו: חסידות (ניו יורק 1918), מפי העם (תל אביב 1927).

62 פ' לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, ספר ג, חלק א, תל אביב 1951, עמ' 42.

63 י' חנני, "ראשית הסיפור הארץ-ישראלי", מולד, ירחון מדיני ספרותי, דצמבר 1961, כרך יט, חוב' 161-162, עמ' 653; חנני תוקף את יעבץ על בחירתו לספר את ארץ ישראל על דרך של "אגדה יישובית", בטענו כי זו כתיבה הבורחת מהמציאות ומהתמודדות עמה ("הקפיצה למציאות הארץ-ישראלית האפורה והמסוכסכת לא קלה היתה. על כן נעשה

בדמוניזציה של המציאות ברוחות רעות וכוחות אופל, השמועה היהודית (או האגדה היישובית) של יעבץ חפה מכל דמוניות של אדם ושטן על מאבקי הכוחות ביניהם.⁶⁴ כלומר, זוהי יצירה המנכיחה בתוכה אלמנטים מיתיים, אך אלה עומדים תמיד בסימן של תסיסה פלאית שקטה המייצרת מצבים, דימויים, תיאורים, צירופי לשון, שכמו מרכיבים את ההווייה הקשה ומרגיעים את גילוייה הכואבים. ולפיכך משפט המפתח בנימוקיו של יעבץ לבחירתו ב"שמועה" כז'אנר סיפורי התואם את האמירה הפואטית הארץ-ישראלית שלו, הוא דלהלן: "השמועה היא ראי קלל לדמות אשר ערך העם לכל המוצאות אותו, לא את אמיתת המאורע יש לנו לבקר בשמועה, כי אם הרושם שעשה המאורע בנפש העם אשר הרגשתו רבה מידיעתו"⁶⁵ (ההדגשות שלי, י"ב). משפטים אלה אומרים למעשה את עיקר "האני מאמין" של יעבץ, בטענו שמתפקידה של כתיבה ספרותית הוא לאו דווקא לחשוף את אמיתותם של האירועים שקרו באותה תקופה, אלא כיצד אירועים אלה נטבעו, הורגשו או נחשבו בקרב בני אותה תקופה. כלומר, כל שיגור ושיחור של סופר הוא לדובב את העם ולא את המאורע האותנטי, שהרי האדם-הכותב, לפי יעבץ, הוא לא אינדיווידואל חופשי ומנותק לעצמו, המעלה על הנייר ככל העולה על רוחו. היוצר הוא אדם קשוב, ומלכתחילה עליו להיות קשוב להלכי הרוח האקטואליים, המטלטלים את הציבור בגעש דעותיו ועמדותיו (מה שסארטר קורא "מעורבות"⁶⁶), כדי לנסות ולקרוא נכון, כיצד הנפש הקולקטיבית של אותו ציבור ("נפש ההמון" לפי פרויד⁶⁷), רואה וקולטת את המציאות הקיימת, ולא כל שכן כיצד היא מדמינת ומפרשת אותה על פי נטיותיה והלכי רוחה. מכאן, כשכא הכותב להעמיד יצירה ספרותית בת זמנו, נצפה ממנו לייצג לא את המציאות הכביכול אובייקטיבית וגלויה ("אמיתת המאורע"), אלא דווקא אותה אימפרסיה פנימית פסיכולוגיסטית של "נפש העם", שהיא ההשתקפות הייצוגית והמהימנה לאותה תקופה ("ראי קלל").

נסיון להעתיק את מאווי הדור לתחום האגדה שאינה קשורה במציאות "שם, שם). כמו כן, הוא ממשיך ומבקר את יעבץ שהיה למודל, ונתן לגיטימציה לכתיבה אידאלית זו, וכך גם יוצרים אחרים (ז' בן טובים, ש' שמואל זאהן, חמדה בן יהודה), הרשו לעצמם להתחקות אחר כתיבתו.

64 "אם תורת מציאות השדים... היא דעה אשר לא יוכל כל עם להמיש צוארו ממנה, גברה עליו רוח ישראל ותתעמר בה... פרי הרוח הזאת, הכובשת הדעות הצוררות לה... הן השיחות והשמועות המפוזרות בתלמוד ובמדרש" וכו'. ז' יעבץ, "המקרא והאגדה, במתכונתן אישה לאחותה", הערה 36, שם, עמ' 16.

65 כנל, שם, עמ' 9-10.

66 ז'אן פול סארטר משתמש במילה Engagé, שיש בה מן המעורבות האחראית והאיכפתית. ז'פ סארטר, מהי ספרות, תרגמה, ח' בן דב, תל אביב 1967, עמ' 33, 36.

67 ז' פרויד, "פסיכולוגיה של ההמון ואנאליזה של האני", כל כתבי, כרך ה, תל אביב 1968, עמ' 20-22.

מתוך החוברת: **בקורת ופרשנות 43**, על הסף: לימינליות בספרות ובתרבות, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 2010.

English Citation: *Criticism & Interpretation 43*, On the Brink: Liminality in Literature and Culture, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, 2010.

רולאן בארת בספרו על ראסין (1953) מדבר על מבנה ספרותי אמוציונלי, שהסופר כלל לא שולט בו בכותבו, ואף לא מודע לו. בארת מזהה אותו כשאריות של "הבלתי מודע הקולקטיבי", בטענו שגם אם הסופר בוחר לשחזר תמונות חברה מן העבר או מן ההווה, תמיד מתחבר שם עוד סיפור (פועל יוצא של הבניית דפוסים חוזרים), שבבלי דעת ובעל כורחו, ישכתב הסופר אותה היסטוריה נפשית קולקטיבית.⁶⁸ לאור הדיון לעיל, למדנו שיעבץ אינו מחכה לקונסטלציה בלתי נשלטת זו, כדי לתת ל"דפוסים החוזרים" לספר את עצמם כהיסטוריה נפשית קולקטיבית. שהרי מדעת ובמתכוון הוא בוחר בסיפור העממי ("השמועה") כדי להתחבר עם ה"לא מודע הקולקטיבי" של קהילת המתיישבים בארץ, ולספר את המיתוס הציוני הלאומי — לא רק כפי שהמתיישבים חושבים אותו אלא כפי שהמיתוס חושב את עצמו בהם.⁶⁹ במילים אחרות, סיפוריו הארץ-ישראליים של יעבץ הם דיכובו של הלא מודע הקולקטיבי היישובי, לגבי המעמד הפלאי והבלתי ייאמן של "בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים"; מעמד המספר את עצמו כחוויה היסטורית פסיכולוגיסטית נפעמת, הנוגעת ברוחני, במטאפיזי, באידילי. מכאן גם נתפסים סיפוריו כ"אידיליות קטנות", שכל עניינן חגגתמיד, חלום בהקיץ, פלא שאין לו סוף, או כדבריו המסכמים של לחובר: "ובכל מה שכתב יעבץ... יש פלא אחד הנראה ובלתי נראה... העין הרואה מלאה פליאה, תקוה, אמונה... יעבץ איש הפליאה והאמונה היה בעל העין הרואה הזאת... ועל... הצירורים שלו ממראות הארץ... ועל פני כל האידיליות הקטנות האלה שפוף ריח בושם דק, שיש בו תמצית משומרת של פרחי רוח עדינים, פרחי געגועים וחלומות של דורות".⁷⁰

כללו של דבר — העמימות שמשרדת המציאות הארץ-ישראלית בסיפוריו של יעבץ אינה כשל ספרותי או חיקוי של התבטלות בפני סופר נערץ (והשוו עם סיפוריו של י"מ סלומון, איש הארץ, שעיבד את הנופים המקומיים האותנטיים לנופים לשוניים מקראיים⁷¹), ובוודאי לא משאלת לב מגמתית שבאה לכסות על

68 Roland Barthes, *Sur Racine*, Paris 1963, וכן ראו: ז' לוי, "התפנית הסטרוקטוראליסטית בפואטיקה ובהרמנויטיקה", הרמנויטיקה, 1986, עמ' 205-211.

69 בעקבות ההנחות הראשיות של תורת המיתוסים של לוי שטראוס, דהיינו, שלא "האנשים חושבים באמצעות מיתוסים", אלא "המיתוסים חושבים את עצמם באנשים ללא ידיעתם". לעיל, שם, שם.

70 פ' לחובר, הערה 33 לעיל, שם, עמ' 33, עמ' 42. והשוו עם: ד' שוורץ, ארץ הממשות והדמיון, מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית הדתית, תל-אביב 1977.

71 במאמרה עוסקת טובה כהן בתיאורים הארץ-ישראליים המופיעים בסיפוריו של יואל משה סלומון, כהן מורה כיצד סלומון, שהיה איש הארץ, הוקסם כל כך מכתבתו של מאפו, שאת הנופים הארציים הקונקרטיים שראה נגד עיניו לא תיאר כפי שהם, אלא בהתבטלותו כי רבה עיבד אותם לתיאורים סינתטיים נוסח מאפו. ט' כהן, "מ'אהבת ציון' לפתח תקווה, תיאורי א"י בכתיבי יואל משה סלומון", קתדרה, 10, ירושלים 1979, עמ' 159-176.

הקיים בהזיה מרגיעה ומנחמת (וראו ביקורתו של אחד-העם על היצירה הארץ-ישראלית המוליכה שולל כ"כינור" מנעים בנגינותיו⁷²). שהרי יעבץ היה מודע לעמימות זו ואף יצר אותה במתכוון בהתאם לתפיסת עולמו ההגותית-הפואטית, כפי שביקשנו להראות לעיל.⁷³ ואכן היו מבקרים שזיהו פואטיקה זו כפואטיקה ייחודית משלו (פיקטיביזציה של הריאליה, או ריאליזציה של הפלאי), ואף הצביעו על תחבולותיו ההיברידיות – לא כפלאג'ט על מאפו אלא דווקא כז'אנר חדשני בפני עצמו. כך שלום שטרייט, בקובץ מסותיו פני הספרות, כותב: "בסיפורי הריאליים של יעבץ היתה נסוכה רוח אגדה, ואגדות אלה היו רוויות מציאות הארץ... ניצני אביב שריחם לא נמר עד עתה", וכך לחובר בהמשך לעיל: "תמונות החיים של הספרות העברית החדשה... נתעשרו בז'אנר חדש, שהיה בו משום נותן טעם מיוחד. בתקופה הזאת התחילו לצאת הקבצים הראשונים בארץ ישראל ובהם התמונות האמנותיות הראשונות מחיי הארץ, מחיי האיכרים העבריים הראשונים, החדשים בארץ. ההוד של החדש והמתחדש שפוך על התמונות האלה, שיש כמעט בכלן מן האידיליה... ויחד עם זה... גם מן הריאליות החדשה, מזו שהתחילה להתבגר ולהתגבר גם בספרות העברית החדשה".⁷⁴ אין ספק שמאפו שימש מודל ליעבץ, והוא אף מציין זאת בהזדמנויות שונות.⁷⁵

- 72 בחזרו מארץ ישראל אחד העם מקדים בדיווחו ומכריז כי בא לספר את האמת כפי שהיא, גם אם ייחשב כמוציא את דיבת הארץ רעה: "רוצה אני לא להיות 'כינור לשירי ציון' להלהיב דמיון הקוראים ורגשותיהם על ידי ציורים נעימים... המיישנים אותנו בזמירות יפות". אחד העם, "אמת מארץ ישראל" (1891), כל כתבי, תל אביב 1954, עמ' כג.
- 73 אין ספק שיעבץ היה מודע לבחירתו בלשון המקרא כגורם מעמם בכתיבתו, שהרי גם בה היה כדי לייצר מצבים של טשטוש וספיות שהקשו על הבחנה חד-משמעית בין יצירתו שלו לבין זו של מאפו. ואכן, בניגוד לסופרי העלייה הראשונה (יהושע ברזילי איזנשטדט, משה סמילנסקי, נחמה פוחצ'בסקי ואחרים), שאימצו להם את "לשון הנוסח" (עבודו הלשוני של מנדלי מוכר ספרים מיידש לעברית, שבדיעבד התקבל כלשון הספרות המודרנית, בהחזירו לעברית את כל השפות ההיסטוריות ועשה אותה ל"שפת עבר הגדולה והמאוחדת", כדבריו של ביאליק [במאמרו "מנדלי ושלושת הכרכים", אודסה 1912, דברי ספרות, תל אביב 1959, עמ' קצב-קצג]), נשאר יעבץ נאמן לשפת המקרא. אמנם פה ושם הוא מנסה להתנער מהסגנון הלשוני נוסח ההשכלה, וממילא מהסגנון נוסח מאפו, כשהוא מפרק ומשחרר את הצירוף הכבול למילים יחידאיות העומדות ברשות עצמן. אבל גם במקרים אלה הוא עדיין משתמש במשקלים ובקצבים מקראיים, כגון בצורת "הזמן" של "ו ההיפוך" מעבר לעתיד ומעתיד לעבר, וכן בריחמוס המקראי הטיפוסי של המשפט החוזר-המקביל.
- 74 ש' שטרייט, "פני הספרות, מסות, ספר א, תל אביב, 1939, עמ' 190; פ' לחובר, הערה (33), שם, עמ' 33.
- 75 ב' קלאר שחיבר את הפרסום המקיף על אודות תולדות חייו של יעבץ (על סמך כתביו

אלא שמכאן ואילך משנתו הלכידה והעקבית, ועל אחת כמה וכמה חומרי המוקמיים האוטנטיים – הם המבדלים ומייחדים אותו ממנו. כלומר, אם מאפו משכתב ברומנים שלו את ארץ ישראל של תקופת המלכים כספרות-על-ספרות, הנרטיבים היישוביים נוסח יעבץ הם סיפורים ראשוניים, מקוריים, שלא נכתבו כמותם קודם לכן; או אם מאפו הפעיל את הרומנטיזציה שלו על המיתוס המקראי, בא יעבץ והפעיל רומנטיזציה זו על הריאליזם הארץ-ישראלי;⁷⁶ ואכן אם מאפו הוא הארכיאולוג של העבר, יעבץ הוא ההיסטוריון של ההווה.

ומכתביו), מתאר את החינוך שזכה לו יעבץ (מסורתי וכללי), ובין היתר גם את הספרים שהרבה לקרוא בילדותו ובנעוריו. וכך הוא כותב שם: "רושם גדול עשו עליו הרומנים ההיסטוריים של אברהם מאפו, שעוד הוסיף להגות בהם בשנות העמידה והזקנה, ושהפליאו אותו גם על שום כשרון מחברם להביע מתוך מליצות כתבי הקודש את הגות ליבו וכל מושג ומושג בבהירות גמורה ומתאימה". ב' קלאר, הערה 14, עמ' 8-9. מצב נוסף שתרם לזיהוי שגוי בין כתביו של יעבץ לאלה של מאפו נוצר בדרך התקבלותן הסוציו-ספרותית של יצירות אלה על ידי הקורא המצוי בגולה וארץ. שהרי אהבת ציון למאפו, אבל גם סיפורי הארץ-ישראליים של יעבץ היוו בעיני הקורא ספרות מכוננת, שהציבה את התשתית לתודעה רעיונית לאומית, וייצרה הלכה למעשה פרקטיקות לעלייה והתיישבות. ואכן, בדיקה בעדויותיהם של סופרי העלייה הראשונה תעלה, שרוב מחבריה מצביעים על יצירתו של מאפו כספרות שהזינה את נעוריהם, והייתה אפקטיבית ומעשית גם לגבי דרך חייהם וכתבתם מאז (וראו למשל היושע ברזילייזונשטדט באוטובוגרפיה שלו "קורותי ותולדותי" המציינ: "כשהייתי בן תשע נודמנו לי... אשמת שומרון, ועל פי זה התחלתי לכתוב מליצות" [העולם, גל' 33, 1945, עמ' 317]; מ' סמילנסקי ברשימה על נחמה פוחצ'בסקי כותב: "עוד בשחר טל ילדותה ספגה את הינה ויופיה של השפה העברית, שפת ישעיהו ואברהם מאפו, ואת התנ"כ ואת אהבת ציון שמרה עימה באמתחתה ובנפשה כל ימי חייה" [מ' סמילנסקי, משפחת האדמה, ספר א, עמ' 242]; ועל עצמו מעיד סמילנסקי: "אהבת ציון של מאפו ומאמריהם של... סמילנסקי... ולינבלום היו מקורות ההוראה הציונית הראשונה שלי" [מ' סמילנסקי, "מבוא", כל כתבי, כרך א, עמ' ז]. גם בירור בזיכרונותיהם של פועלים וחלוצים בעליות הבאות ילמד אותנו, שאם הם נתפסו ללאומיות ולציונות, לא רק אהבת ציון למאפו תרמה לכך אלא גם יצירתו של יעבץ. ברל כצנלסון בזיכרונותיו מציין ספר קטן של יעבץ, שמצא באקראי בארון הספרים של אביו. ספר זה הפגיש אותו לראשונה עם ארץ ישראל ועם הרעיון של חיבת ציון, וממילא חולל בו את המהפכה הציונית שלו ("בספריית אבי היה אלבום של פרחים חיים מארץ ישראל. זה היה בזמנו מעשה רב. עכשיו אינני יודע אם יש דבר כזה בספרות הציונית. היה בארץ סופר גדול, שהוא עכשיו ידוע מעט מאוד, גם פדגוג גדול וגם חובב ציון גדול, זאב יעבץ, שעשה בזמן ההוא עבודה רבה: עמל ליצור בעברית ספרות חדשה וגם לקשור את הגולה עם ארץ ישראל. והוא הוציא אלבום של לקט פרחים מהארץ [זה היה שילוב של פרחי הארץ עם שריו של יעבץ עצמו אודות

76

מתוך החוברת: **בקורת ופרשנות 43**, על הסף: לימינליות בספרות ובתרבות, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 2010.

English Citation: *Criticism & Interpretation 43*, On the Brink: Liminality in Literature and Culture, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, 2010.

פרחים אלה, י"ב]. שמו על שושנים, מירושלים לבניה... וספר קטן זה מילא תפקיד גדול בחיי". ב' כצנלסון, כל כתבי, תל אביב, 1947, כרך ה, עמ' 377). כך גם יוסף קלוזנר, שהצביע על שני ספרים שבחורי הישיבה בזמנו נהגו לקרוא בהיחבא מתחת לספרי הגמרא, והם הם שטלטלו אותם מספסל הלימודים אל התנועה הציונית: האחד אהבת ציון, האחר, הסיפורים הארץ-ישראליים של יעבץ. ואכן, אין ספק ששיתוף התפקיד שמילאו יצירות אלה לגבי אותה התעוררות אידאולוגית ולגבי אותה רגשה לארץ ישראל המתחדשת, תרם גם הוא לזיהוי בין השניים: "אחד מעמודי ספרותנו הוא זאב יעבץ. היה זמן בתחילת שנות התשעים למאה שעברה [המאה התשע-עשרה, י"ב], שבו עמד יעבץ בתור משפיע על הספרות המתחדשת בשורה אחת עם אחד העם. די להזכיר שבולוויץ של ימי ביאליק, השתדלו מבהר הבחורים, וביאליק בתוכם, ביצירת סינתזה בין יעבץ ואחד העם". י' קלוזנר, יוצרים ובונים, מאמרי ביקורת, ירושלים 1929, עמ' 61).

מתוך החוברת: **בקורת ופרשנות 43**, על הסף: לימינליות בספרות ובתרבות, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 2010.

English Citation: *Criticism & Interpretation 43*, On the Brink: Liminality in Literature and Culture, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, 2010.