قسم اللغات الشرقية وآدابها
الفرقة الثالثة-الفصل الدراسي الثاني

الأدب العبري الحديث من الهسكالا حتى قيام الدولة

إعداد
د/جلال السيد جلال

الفهرست

- قائمة المصادر والمراجع
- أهم أعلام مرحلتى الهسكالا والإحياء الصهيونى
- الفصل الأول: مرحلة الهسكالاه
- الفصل الثانى: مرحلة الإحياء
- الفصل الثالث: مقالات متخصصة باللغة العبرية
- الفصل الرابع: نماذج تطبيقية

قائمة المصادر والمراجع

بالعبرية

- ברוך קורצוייל: ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה? שוקן: ירושלים ותל-אביב, תשכ"ה.
- עזריאל שוחט: עם חילופי תקופות:ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, מוסד ביאליק: ירושלים, 1960.
- יעקב כץ: מסורת ומשבר, החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, מוסד ביאליק: ירושלים, תשי"ח.
- משה מנדלסון: כתבים קטנים בענייני יהודים ויהדות, בתרגום ש' הרברג, מסדה: רמת גן 1947.
- יהודה פרידלנדר: פרקים בסאטירה העברית בשלהי המאה הי"ח בגרמניה, פפירוס: תל-אביב-רמת גן 1979.
- ראובן אשר ברוידס: הדת והחיים, רומן, מוסד ביאליק: ירושלים 1974, בשני כרכים.
- שלמה נאמן: מיכאל גרץ, ישראל קולת ושמואל אלמוג: קובץ ציונות ומשיחיות, עריכת: צבי ברס, מרכז זלמן שזר, 1984.
- אהוד לוז: מעבר בנחל יבוק: עוצמה, מוסר וזהות יהודית, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1989.
- ח' חבר: בשבי האוטופיה, מסה על משיחיות ופוליטיקה בשירה העברית בארץ-ישראל בין שתי מלחמות עולם, אוניברסיטת בן-גוריון, שדה בוקר 1986.
- א' רביצקי: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, עם עובד, תל-אביב 1993.
- דב שוורץ: הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות, עם עובד 1999.
- יוסף דן: על הקדושה, מגנס: ירושלים 1988.
- אברהם שפירא, אור החיים ב"יום קטנות", משנת א"ד גורדון ומקורותיה בקבלה ובחסידות, עם עובד: תל אביב 1996.
- אליעזר דון-יחיא: "חילון, שלילה ושילוב תפיסות של היהדות מסורתית ומושגיה בציונות הסוציאליסטית", כיוונים 8 (אוגוסט 1980).
- אליעזר שביד: לקראת תרבות יהודית מודרנית, עם עובד: תל אביב, 1986.
- שמואל אלמוג: "ערכי דת בעלייה בשנייה", ציונות ודת בעריכת ש' אלמוג, י' ריינהרץ, וא' שפירא, מרכז זלמן שזר, 1994.

- אברהם שלונסקי: שירים (בשני כרכים), ספרית פועלים, 1958.
- אורי צבי גרינברג: כל כתביו בעריכת דן מירון, מוסד ביאליק, 1990, כרך א.
- אסתר ראב: כל השירים, זמורה ביתן: תל אביב 1994.
- א"ב יפה: א. שלונסקי המשורר וזמנו, ספרית פועלים, תל-אביב, 1966.
- י' סלוצקי: מבוא לתולדות העבודה הישראלית, עם עובד, תל-אביב, 1978.
- לאה גולדברג: "ארבעה שירים של א. שלונסקי", האומץ לחולין, ספרית פועלים: תל אביב תשל"ו.

بالعربية

- أحمد عبد اللطيف حماد: الأدب العبري الحديث، الضال في دروب الحياة، مؤسسة الزهراء للدعاية والنشر والتوزيع، ١٩٩١.
- جمال عبد السميع الشاذلي-نجلاء رأفت سالم: الشعر العبري الحديث-مراحله وقضاياه، القاهرة، ٢٠٠٤.
- جمال عبد السميع الشاذلي: دراسات في الأدب العبري المعاصر، القاهرة، ٢٠١٥.
- رشاد عبد الله الشامي:

بدايات الأدب العبري الحديث(أدب حركة التنوير اليهودية الهسكالاه)، الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠٦.

شاعر القومية اليهودية-حاييم نحمان بياليك-أمير الشعراء العبريين، الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠٦.

- زين العابدين محمود أبو خضرة: تاريخ الأدب العبري الحديث، بدون دار نشر، القاهرة، ٢٠٠٠.

بالإنجليزية

-Moses Mendelssohn, Briefwechsel 1761-1785, Gesamelte Schreiften, Band 20,2, Friedrich Frommann, Günther Holzberg: Stuttgart-Cannstatt 1994.

من أهم أعلام مرحلتي الهسكالا والإحياء الصهيوني

- משה מנדלסון
- נפתלי הרץ וייזל
- שלום הכהן
- יוסף פרל
- יצחק בר לוינזון
- מיכה יוסף לבנזון
- אברהם מפו
- יהודה לייב פינסקר
- בנימין זאב הרצל
- אחד העם
- יוסף חיים ברנר
- מנדלי מוכר ספרים
- ח"נ ביאליק
- שמואל יוסף עגנון

الفصل الأول

مرحلة الهسكالاه

يمكن تقسيم تاريخ الأدب العبري في مرحلة الهسكالاه إلى عدة مراحل فرعية تلك المراحل التي تركز الأدب العبري في كل واحدة منها في مركز جغرافي مختلف وهذه المراحل هي :

١ – الهسكالاه في ألمانيا (١٧٨١ – ١٨٣٠)

أ – " משה מנדלסון " " موسى مندلسون "

عبّر أدب الهسكالاه عن المثل العليا لحركة الهسكالاه، مثل التطلع إلى حقوق الإنسان وتحرر اليهود وتعظيم الإنسانية ونشر الثقافة. ويأتي في مقدمة حركة الهسكالاه في ألمانيا الفيلسوف الألماني اليهودي " משה מנדלסון " " موسى مندلسون "– ١٧٢٩ م : ١٧٨٦ م – وقد رأى المسكيليم في ألمانيا وفي غرب أوربا بأكملها أن موسى مندلسون هو الأب الروحي لحركة الهسكالاه .

ولد مندلسون في مدينة ديساو في ألمانيا لأبوين فقيرين ورغم ذلك اهتم والده بتعليمه التعليم الأساسي الذي كان متبعا في ذلك الوقت بين يهود الجيتو فتعلم " منلسون " الدين والتقاليد والشرائع ودرس التوراة والتلمود، وبذلك استطاع "مندلسون" أن يلم بالتراث اليهودي وهو بعد في سن صغيرة.

وفي فترة مراهقته وقع "مندلسون" تحت تأثير شخصية مثقفة ولامعة، هي شخصية الحاخام " فرانكل دافيد هيرشل " وقد كان فرانكل متعمقا في دراسة " أفلاطون " كما كان متعمقا في دراسة التلمود وقد قام بنقل هذين التراثين إلى تلميذه الصغير. وحين سافر " فرانكل " إلى برلين ليصير رئيس الحاخامية اليهودية هناك، كان " مندلسون " في الرابعة عشر من عمره، فتبعه سيرا على الأقدام حتى وصل إلى عاصمة بروسيا. وكان يهود برلين أثرياء نسبيا وكان فريق كبير منهم مهتما بالآداب والعلوم العلمانية وبذلك وجد " مندلسون " من يزوده بالكتب الألمانية.

وبعد فترة من الحياة القلقة حصل " مندلسون " من أحد اليهود الأثرياء من برلين على وظيفة مدرس خاص لأبنائه وبهذا استطاع " مندلسون " أن يجد الوقت والمال ليدرس الفلسفة و يتعمق فيها .

ويعد أول بحث لـ " مندلسون " بعنوان " الحوار الفلسفي " عن " سبينوزا " وكان هذا سببا في شهرة " مندلسون " بوصفه مفكرا يلجأ إلى الوضوح والابتكار .

وقد كان " مندلسون "، رغم انتمائه إلى فئة المستنيرين الذين يعتمدون على المنطق والعقل في تفسير الأمور ، يهوديا محافظا ورغم ذلك فقد هاله، ذلك الركود الثقافي

والاجتماعي الذي يعيش فيه اليهود، من خلال الانغلاق الديني الذي يسيطر على حياتهم داخل أسوار الجيتو. ولم تهدف دعوة " مندلسون " فقط إلى مجرد تحطيم جدران الجيتو الطبيعي من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، بل كانت تهدف إلى تحطيم سجن الجيتو الروحي الموازي له وهو التزمت والجهل والركود الثقافي، تلك الأمور التي سجن اليهود أنفسهم بداخلها منذ قديم الأزل، حتى صارت جزءا من شخصيتهم، ونتيجة لذلك أثار " مندلسون " عدة أسئلة منها: ما هو مستقبل اليهود في المجتمع الأوربي الآخذ في التطور الثقافي والاجتماعي والعلمي؟ لماذا يجب أن تقتصر لغة اليهود على اليديش؟ إلى متى سيظل اليهود جاهلين باللغة الألمانية؟ وهنا كان عليه أن يقدم الحل لهذه التساؤلات التي طرحها، وقد تمثل هذا الحل في ترجمة " أسفار موسى الخمسة " إلى الألمانية، مع عمل تفسير لها وقد ساعده أحد أتباعه ومعجبيه وهو " نفتالي هيرش فيزل " وقد لاقت هذه الترجمة نجاحا كبيرا فاق كل توقعات " مندلسون " وقد تطلع " مندلسون " من خلال هذه الترجمة إلى أن ينشر اللغة الألمانية في الأوساط اليهودية، كذلك ساهمت هذه الترجمة في إعداد التلاميذ اليهود لاستخدام اللغة الألمانية الصحيحة في الأسفار المقدسة، وهو الأمر الذي سهل لهم دراسة الأدب الألماني والعلوم الدنيوية، وإلى جانب ذلك فإن الترجمة الجديدة كانت توجد معها نصوص عبرية مقابلة، ساهمت في خلق روح المنطق بين الشباب اليهودي.

وإذا كان " مندلسون " قد قام بترجمة التوراة (الأسفار الخمسة)، وثلاثة أسفار من أسفار المكتوبات هي: (الجامعة، المزامير، نشيد الأناشيد)، فإن التفسير الملحق بهذه الترجمة " הבאור " قد اشترك فيه عدد كبير من مثقفي اليهود. لقد فسر " مندلسون " سفر " الخروج " وقام " شلومو دوفنا " بتفسير سفر " التكوين "، أما تفسير سفر " اللاويين " فقد أعده " نفتالي هيرش فيزل "، أما سفر " العدد " فقد شرحه " ربي أهارون " من برسلاف، وسفر " التثنية " فسره " هيرتس هومبرج ".

هذا وقد آمن " مندلسون " بأن اللقاء بين العالم اليهودي التقليدي والعالم الجديد المثقف ممكن ومقبول وقد صاغ " مندلسون " هذه القاعدة الفكرية في كتاب قصير ترجم للعديد من اللغات الأوربية وهو كتاب " ירושלים " " القدس " الذي نشره عام ١٧٨٣ م .

وقد ركز " مندلسون " في هذا الكتاب على إيمانه الشخصي بإمكانية وجود لقاء مثمر بين العالمين التقليدي اليهودي والعالم الحديث كليهما ، كذلك يفحص " مندلسون " في هذا الكتاب العلاقة بين الدين والدولة، حيث يؤكد أهمية التسامح الديني، كما يبرز علاقة الدين بالعقل وارتباطهما، وقد هاجم المحافظون الألمان كتاب " القدس " لأنه تجرأ وعارض سلطة المؤسسة الدينية، بينما أشاد به سائر المتنورين في ألمانيا وفرنسا .

ولعل ترجمة " مندلسون " للتوراة، المكتوبة بالألمانية بحروف عبرية والتفسير الملحق بها هو أهم وأقيم عمل قام به وهو الذي رسخ اسمه في هذه المرحلة من مراحل الأدب العبري الحديث حيث حظي هذا العمل بالمديح والاستنكار معا، وأحدث تأثيرا كبيرا على المثقفين من يهود ألمانيا، إذا جعل هذا العمل " مندلسون " رائدا للمسكيليم اليهود في ألمانيا وفي الوقت نفسه

زعيما للمهرطقين من وجهة نظر المؤسسات الدينية، ولولا هذا العمل لربما كان اسم "مندلسون" قد حذف من تاريخ الأدب العبري الحديث وظل محسوبا على الأدب الألماني .

ويمكن إجمال دور " مندلسون " في تلك الفترة في إيقاظ اليهود وتوجيههم نحو الاندماج فكريا وعقليا مع الشعوب الأوربية وضرورة تعلم لغاتهم والاستفادة من العلوم الدنيوية الحديثة والتوجه لدراسة التوراة مع الإحجام عن دراسة التلمود، إذ مثلت التوراة بالنسبة له المصدر الوحيد للديانة اليهودية.

وبالرغم من أن الهسكالاه، كما أدركها رائدها الروحي " موسى مندلسون "، كانت حركة للإحياء الثقافي اليهودي، فإنه سرعان ما زاد فيها الجانب الاجتماعي والسياسي لقد تغلب فيها السعي من أجل التحرر المادي على السعي من أجل الإحياء والتطور الثقافي، وبدأت " الهسكالاه " بوصفها حركة سياسية تسعى إلى إلغاء القوانين الخاصة باليهود. وفي هذا الاتجاه حققت حركة " الهسكالاه " اليهودية في ألمانيا وفي غرب أوربا بشكل عام تغييرا شاملا في الحياة و الفكر اليهودي.

ب - " נפתלי הירץ' וויזל " " نفتالي هيرش فيزل "

يعد " نفتالي هيرش فيزل " من أعلام حركة الهسكالاه في ألمانيا وهو أحد تلاميذ وأتباع " موسى مندلسون " وعلى يده بدأ الأدب العبري الحديث يتحرك بخطى وئيدة نحو التطور .

ولد " نفتالي هيرش فيزل " في ٢٩ ديسمبر ١٧٢٥م وتوفي في ٢٨ فبراير عام ١٨٠٥م، كان والده من الشخصيات الاجتماعية البارزة في كوبنهاجن، ولكنه مع ذلك علم ابنه التعليم العبري التقليدي المتبع في ذلك الوقت فتعلم التلمود و درسه.

وفي عام ١٧٣٥م حدث تحولا كبيرا في حياة " فيزل "، إذ تعاقد والده مع النحوي ربي " شلومو زلمان هينه " ليعلمه وبسبب " زلمان " بدأ " نفتالي " يهتم بقواعد العبرية، كذلك اكتسب منه الميل نحو الانفلات من التعليم اليهودي التقليدي والاهتمام بالتاريخ والجغرافيا والطبيعة والرياضيات، فشرع في قراءة كتب علمية بالعبرية تنتمي إلى العصر الوسيط، وكذلك تعلم لغات عدة من بينها الألمانية والفرنسية والدانمركية و الهولندية .

و في عام ١٧٤٢ م حين كان يبلغ من العمر سبعة عشر عاما وقع في يده الكتاب المقدس بترجمته الألمانية لـ " مارتن لوثر " ، كما قرأ أيضا كتب الأبوكريفا ، فقرر أن يترجم كتاب " حكمة سليمان " إلى العبرية و قد أضاف إليه تفسير قصير وسعه بعد ذلك ليصبح مؤلفا قائما بذاته و نشره عام ١٧٨٠ م ، و لكنه لم ينل رواجا واسعا بين أوساط المؤسسات الدينية اليهودية بسبب معارضة الحاخامات الاشتغال بأسفار الأبوكريفا .

و في الفترة الواقعة بين عامي ١٧٦٥ م و ١٧٦٦ م نشر كتاب من جزأين بعنوان " גן נעול " الذي يعد بحثا في مدلولات و صور الجذر العبري " חכם " و قد صار هذا الكتاب حلقة من سلسلة كتب في مجال النحو العبري و في هذه الكتب حاول " نفتالي " أن يعرض وجهة نظره النحوية ، التي مفادها أن اللغة العبرية هي لغة الرب ، لذا فلا يمكن

أن تحتمل الترادف و من هنا اتجه إلى فحص الكلمات و التمييز بين المصطلحات والمفاهيم المتوازية ، الأمر الذي أصاب تفسيراته بالتخمة و خرج بها عن النطاق العلمي .

و في برلين امتلك " نفتالي " وكالة تجارية خاصة به و في عام ١٧٦٩ م عاد إلى كوبنهاجن و تزوج امرأة تدعى " سارة " و في عام ١٧٧٤ م انتقل إلى برلين لإدارة وكالة تجارية تابعة لرجل يهودي و قبل عودته هذه كان قد تراسل مع " موسى مندلسون " حيث مدح أحد كتب " مندلسون " و اقترح ترجمته إلى العبرية . و منذ أن حل ببرلين توطدت عرى الصداقة بينهما .

و قد قام " فيزل " بمعاونة بعض المثقفين اليهود بإصدار المجلة الأدبية العبرية الأولى " המאסף " " المياسيف " التي أصبحت وسيلة الهسكالاه في بث أفكارها ، و ضمت جماعة من البارعين في اللغة العبرية و آدابها . و قد نشرت هذه المجلة لأول مرة أعمال شعرية و فكرية عبرية تعد بداية الأدب العبري الحديث .

- דברי שלום ואמת " " أمور السلام و الحقيقة "

في ١٣ من أكتوبر عام ١٧٨١ م أصدر قيصر ألمانيا و أستوريا " جوزيف الثاني " " مرسوم التسامح " ، كانت الغاية من هذا المرسوم إحداث التطور بين صفوف اليهود و من خلاله منح اليهود امتيازات كثيرة و خففت عنهم كثير من القيود التي كانت تكبل حريتهم ، و لكن فرضت عليهم كذلك واجبات جديدة و بصفة خاصة في مجال التعليم ففي " مرسوم التسامح " أبطل جزء من الضرائب المعتادة آنذاك المفروضة على اليهود ، و سمح لهم بتعلم بعض المهن التي كانت محرمة عليهم ، مثل إدارة الشركات و لم يعد يفرض عليهم ارتداء ملابس خاصة تميزهم عن غيرهم من المواطنين .

من ناحية أخرى فرض عليهم هذا المرسوم قائمة طويلة من القيود الجديدة من بينها تحريم العودة إلى مناطق معينة في أستوريا و منع الكتابة بالعبرية أو لغة الييدش ، بل بالألمانية ، كما اهتم " مرسوم التسامح " ، أيضا ، بالتعليم اليهودي ، فسمح لليهود التعلم في المدارس الألمانية الحديثة في الدولة ، و كذلك سمح لهم بفتح مدارس حديثة خاصة بهم شريطة أن يتم التعليم فيها بالألمانية .

استاء " مندلسون " من هذا الأمر ، حيث شك في نوايا القيصر ، إذ رأى أن القيصر يريد أن يندمج اليهود في المجتمع الألماني ، الذي تسود فيه الديانة النصرانية ، فيغيروا دينهم إلى النصرانية . أما " نفتالي " فقد رأى في " مرسوم التسامح " فرصة عظيمة لليهود و هنا ألف كتاب " דברי שלום ואמת " " أمور السلام و الحقيقة " دعا فيه اليهود إلى قبول الإصلاحات الجديدة و وفقا لكلامه في هذا الكتاب أنه يوجد ضرورة لتدعيم دراسة شريعة الإنسان التي تعني العلوم العامة – علوم الاجتماع و الطبيعة – لأن شريعة الرب التي تعني – التوراة و الفرائض – تقوم عليها ، أي إنه يريد قول إن من يدرس التوراة و الأنبياء و هو غير ضليع في أمهات الكتب التاريخية ، سوف يجد صعوبة شديدة في فهم الموضوعات التي تحويها هذه الأسفار ، أيضا فبدون علم الجغرافيا لن يعرف اليهودي الدول التي احتلت إسرائيل و لا حدودها .

و بذلك أيد " نفتالي " هذا المرسوم ؛ لأن اليهود قبل هذا المرسوم كانوا محتقرين في نظر الكل ، كما أن ذلك النوع من الدراسة الذي يعتمد على اللغة الألمانية و العلوم الدنيوية سيعود بلا شك على اليهود بالفائدة ، الأمر الذي سيعمل على تقوية و تحسين أوضاع اليهود في الدول التي يعيشون فيها .

و بعد نشر هذا الكتاب ظهرت معارضة كبيرة من قبل الحاخامات ، فقد وصف الحاخام " يحزقيال لندا " نفتالي بأنه رجل الشر و أبطل كل ما أورده " نفتالي " في كتابه ، كذلك فقد عارض الحاخام " دافيد طفال " الكتاب معارضة شديدة و قد تصعدت هذه المعارضات ، حتى وصلت إلى درجة حرق الكتاب في فناء المعبد اليهودي في فيلنا .

و مع ذلك فقد لاقى الكتاب قبولا واسعا لدى بعض الطوائف اليهودية الموجودة في إيطاليا ، حيث أرسل إليهم " نفتالي " رسالة يوضح فيه أنه لا يقصد الإساءة إلى اليهودية . و بعدها تلقى خطابات بها إجازات لدعواه من طوائف يهودية كثيرة في إيطاليا .

بعد ذلك بدأ الحاخام " تسبي هيرش ليفين " في إجراءات طرد نفتالي من المدينة ، إلا أن " مندلسون " توجه إلى بعض السلطات ، التي وعدته بتقديم الحماية لـ " نفتالي " ، بعدها قام العديد من المثقفين بمهاجمة الحاخامات المعارضين لـ " نفتالي " و قام " دافيد فريد لاندر " بترجمة الكتاب إلى الألمانية و كان الحاخام " شاؤل ليفين " ابن الحاخام " تسبي هيرش ليفين " حاخام طائفة ، و لكنه في الوقت نفسه كان أحد المثقفين غير المعلنين و قد ألف كتابا في الخفاء دافع فيه عن كتاب " نفتالي " و لكنه لم ينشر إلا بعد موته عام ١٧٩٤ م .

<u>- " שירי תפארת " " أشعار المجد "</u>

هو مجموعة من القصائد تدور عن فترة المقرا و تعد شخصية " موسى عليه السلام " هي الشخصية الرئيسية في هذه القصائد و يتكون هذا الكتاب من ستة أجزاء و ثماني عشر قصيدة ، صدر الجزء الأول منها عام ١٧٨٩ م و بعده صدرت الأربعة أجزاء التالية عام ١٨٠٢ م ، و الجزء الأخير صدر بعد موته عام ١٨٢٩ م و قد أثير جدل حاد حول دوافع " فيزل " لتأليف هذه الأشعار و تم الإجماع على أن " فيزل " قد اتجه لتأليف هذا العمل متأثرا بدعوة " هيردر " ١٧٤٤ م – ١٨٠٣ م في كتابه " عن روح الشعر العبري " ، حيث أبدى " هيردر " دهشته من عدم وجود عمل عبري عن " موسى " و إنقاذه لبني إسرائيل من العبودية و تحويلهم إلى (أمة) موحدة و فيما يبدو أن " نفتالي " قد تأثر أيضا في تأليف هذه القصائد بالشاعر الألماني " فردريك جوتليف كلوبشتوك " ، الذي نشر بين عامي ١٧٤٨ م و ١٧٧٣ م مجموعة قصائد بعنوان " أنشودة المسيح " و هي قصيدة عظيمة عن " المسيح عليه السلام " و على غراره ألف " نفتالي " " أشعار المجد " و كأنها أنشودة " موسى " المقابلة لأنشودة " المسيح " الخاصة بـ " كلوبشتوك " .

تدور هذه القصائد حول حياة " موسى " عليه السلام ، منذ مولده و قيادته لبني إسرائيل متجها نحو جبل سيناء و صعوده الجبل و تلقيه الوحي و فيها يشبه " نفتالي " " موسى " عليه السلام بأنه المثقف الأول ، الذي يقود بني إسرائيل نحو التنوير ، بينما يقف المصريون بجهلهم في طريقهم محاربين الثقافة . و الرمز واضح فـ " موسى " عليه السلام

هو قائد الهسكالاه و التنوير أما المصريون المعارضون فهم في هذه الأشعار يرمزون إلى الحاخامات و المؤسسات الدينية المعارضة لحركة الهسكالاه و نلاحظ أن " نفتالي " يرفع من قيمة الهسكالاه ، فإذا كان " موسى " عليه السلام هو المثقف الأول ، فهو قد اكتسب ثقافته من السماء ، فكأن حركة الهسكالاه هبة من السماء لابد أن يسر بها اليهود ، لا أن يحاربوها و يديرون لها ظهرهم . هذا و تحوي هذه القصائد كثيرا من الأفكار النفسية و طلب الخلاص الروحي و السياسي لليهود . و قد كتب " نفتالي " أن غايته من تأليف هذه القصائد لم تكن تأليف قصائد دينية جديدة ، بل تفسير المقرا و تقريب الناس من التوراة من خلال روعة الشعر .

و قد ظل " نفتالي هيرش فيزل " طوال حياته وسطي بين عالم الثقافة و العالم اليهودي التقليدي المحافظ و يعد " فيزل " أحد آباء حركة الهسكالاه مع " مندلسون " وقد انقسم الباحثون في مجال الأدب العبري الحديث حول البداية الحقيقية لهذا الأدب فهناك فريق رأى أن " موسى حاييم لوتساتو " هو نقطة البدء و هناك فريق آخر يقف في مقدمته " يوسف كلاوزنر " و " باروخ كورتسفيل " يرى أن " موسى حاييم لوتساتو " هو مجرد بقية أخيرة لفترة القصيدة ، التي كانت سائدة في ما بين القرنين الخامس عشر و السابع عشر و لا يعد بداية للمرحلة التالية . و يروا أن الأديب البارز التالي لـ " لوتساتو " هو " موسى مندلسون " ، و لكن معظم إنتاجه الأدبي كان بالألمانية و كتاباته العبرية لم تخلف ورائها تراث أدبي . و في مقابله يظهر " نفتالي هيرش فيزل " وحده و كتابه " שירי תפארת " الذي أثر على الأدب العبري طوال عشرات السنين التالية بعد موت صاحبه ، حيث اعتبر كثير من شعراء الهسكالاه ، مثل " شالوم هكوهين " ، " مائير هاليفي لتريتس " ، " آدم هكوهين " و غيرهم اعتبروا أنفسهم بمثابة ورثة لـ " نفتالي هيرش فيزل " و مكملين لطريقه .

لذلك كله حدد " يوسف كلاوزنر " و " باروخ كورتسفيل " أن " نفتالي هيرش فيزل " هو الذي افتتح بمؤلفه " דברי שלום ואמת " عصر الأدب العبري الحديث .

إذن نستطيع أن نتبين من العرض السابق وجود اتجاهين مختلفين إلى حد كبير داخل حركة الهسكالاه في ألمانيا : الاتجاه الأول و يأتي في مقدمته " موسى مندلسون " الذي حاول استبدال اللغة الألمانية بلغة الييدش التي كانت سائدة عند اليهود في ذلك الوقت ، الاتجاه الثاني و على رأسه يأتي " نفتالي هيرش فيزل " الذي حاول نقل العلم الدنيوي إلى العالم اليهودي بواسطة اللغة العبرية ، و صبغ الأدب العبري الأصيل بروح الثقافة الأوربية .

و قد كتب لاتجاه " مندلسون " النجاح في نشر اللغة الألمانية ، و قد ساعده في ذلك أن الحالة الاقتصادية لليهود كانت في أغلب الأحيان هي العامل الرئيسي في حياتهم ، مما ترتب عليه أن وجد هؤلاء اليهود تحت ضغط العوامل السياسية و الاقتصادية ، أن اللغة الألمانية أكثر نفعا لهم من اللغة العبرية ، من أجل التجارة و التحرر معا . لذلك فإن اللغة العبرية انتهت من بين يهود ألمانيا مع توقف انتشار مجلة " המאסף " " الميأسيف " عام ١٧٩٧ م ، حيث تنازل جمهور القراء عن رغبتهم في القراءة بالعبرية .

و هكذا يمكن القول إن حركة الهسكالاه في ألمانيا قد حققت نجاحا كبيرا إلى حد ما ، و كانت نتائجها بعيدة المدى في الفكر اليهودي ، فقد شقت الطريق أمام الأدب العبري و أصبح العشرات من المثقفين اليهود على علم تام بكل العلوم الدنيوية الآخذة في التطور ، و من ناحية أخرى صارت مثلا يحتذي به اليهود الموجودين في الدول الأخرى في شرق أوربا و حثتهم على البحث عن حقوقهم المدنية في الدول المضيفة .

- نموذج من " שירי תפארת " لـ " נפתלי הירץ' וויזל "

לקראת ישראל מצרים שמחו

את כל שערי עירם להם פתחו ,

ובמיטב הארץ שאנן ישבו .

שם הרבו בנים כדגי ים שרצו ,

שם חילם ואסמם לרב פרצו .

لمقدم بني إسرائيل المصريون ســـــعدوا

و كل أبواب مدنهم لهم فتـــــــــــــحوا

و في أطيب الأرض الآمنة ســــــــكنوا

هناك كثر الأبناء و كأسماك البحر تكاثروا

و هناك زادت قواهم و بيادرهم فاضـــــوا

- " המאסף " " الميأسيف ":

كان اتجاه " مندلسون " يهدف في أساسه إلى استبدال اللغة الألمانية بلغة البيدش و تزويد النصوص المقدسة بتفسير أكثر منطقية ، من ناحية أخرى ظهر – بعد وفاة " مندلسون " تقريبا – اتجاه بين أتباعه يدعو إلى القضاء على لغة البيدش ، من خلال نقل العلوم الدنيوية إلى العالم اليهودي عن طريق اللغة العبرية و يأتي على رأس هذا الاتجاه " نفتالي هيرش فيزل " ، و من أجل تحقيق هذا الهدف قام " فيزل " و مجموعة كبيرة من المسكيليم بإصدار مجلة فصلية باللغة العبرية لنشر الثقافة العبرية الحديثة أطلقوا عليها " המאסף " التي تعني المقتطف و ذلك عام ١٧٨٤ م و كان الهدف من إصدار هذه المجلة رفع شأن اللغة العبرية التي تدهورت و صارت شبه ميتة و جعلها لغة الهسكالاه اليهودية عوضا عن اللغة الألمانية السائدة . و قد كانت " המאסף " أداة التعبير عن التنوير اليهودي و

عن طريقها وضع حجر الأساس ليس فقط للغة العبرية ، بل للاهتمام بالتوراة ، حيث قدمت على صفحاتها مناقشات للخلافات بين القديم و الجديد ، غير أن هذه المجلة توقفت عن الصدور ، فقد رأى اليهود الألمان أن اكتسابهم للغة الألمانية أفضل لهم من اللغة العبرية التي كانت تحاول المجلة إحيائها و قد ساعدهم في ذلك الحالة الاقتصادية التي كانت في الغالب هي المعيار الرئيسي في حياة اليهود و من هنا ، فقد وجد هؤلاء اليهود تحت ضغط العوامل السياسية و الاقتصادية أن اللغة العبرية انتهت بين يهود ألمانيا مع توقف المجلة عن الصدور .

- و يمكن أن نلخص حركة الهسكالاه في ألمانيا فيما يلي :

رأى المسكيليم اليهود في ألمانيا أن هناك حقيقة واحدة هي " الحقيقة العقلية " و أن هذه الحقيقة هي التي تؤدي إلى باقي الحقائق ، أيضا فقد اعتبروا العلوم غير الدينية جزءا أساسيا في حياتهم و هذا الجزء مساوي لتعاليم اليهودية ، كما رأوا في العقل و المنطق قيم عليا و مطلقة ، فراحوا يحكمون على الشرائع طبقا لدرجة منطقيتها ، فعلى سبيل المثال فإن المعجزات و الإيمان بالثواب و العقاب و اليوم الآخر تم استبعادها بسبب مخالفتها للعقل و المنطق و قد أدى ذلك إلى ضعف الحاجة إلى الدين و إحداث تغييرات محورية فيه و بذلك تجزأ اليهود إلى تيارات دينية و ثقافية مختلفة متعارضة .

و قد اتجهت الهسكالاه في ألمانيا لتعديل نظام التعليم التقليدي الذي كان سائدا في ذلك الوقت فراح فريق منهم يتعلم الألمانية و يرى فيها لغة العلم الحديث و الاختراعات المتطورة و يرى فيها كذلك أحد العوامل الرئيسية لتقريب المجتمع اليهودي من نظيره المسيحي و اتجه فريق آخر لإحياء اللغة العبرية و نقل العلوم الدنيوية إليها و ذلك لإقامة جسر بين الثقافتين الألمانية و العبرية .

من ناحية أخرى دعا المسكيليم اليهود إلى توجيه اليهود للمهن الإنتاجية و أن على اليهودي أن ينتقل إلى مهن مثل الزراعة و الصناعة ، و ذلك لكي يتحول المجتمع اليهودي إلى مجتمع منتج يعود بالنفع على أعضائه اليهود و على الدولة المضيفة ، الأمر الذي سيعود على اليهود بفائدة معنوية و هي تحسين صورتهم و قيمتهم الاجتماعية المتدهورة و بذلك تتحقق لهم هويتهم الاجتماعية بوصفهم أعضاء منتمين انتماء فعليا للمجتمع الألماني ، كذلك فقد رأى اليهود المتنورين الألمان أنفسهم بوصفهم مواطنين ألمان مختلفين فقط في الديانة عن المواطنين الألمان المسيحيين و بذلك نستطيع قول إن اليهود المتنورين الألمان أبرزوا هويتهم الوطنية على هويتهم الدينية في تعريف أنفسهم .

٢ – الهسكالاه في جاليسيا (١٨٢٠ – ١٨٦٠)

بعد توقف النتاج الأدبي العبري في ألمانيا انتقل مركزه إلى جاليسيا ، و فيها تم استيعاب المثقفين اليهود الوافدين من ألمانيا و بتأثيرهم بدأ في جاليسيا ظهور أدب عبري و بذلك فإن الهسكالاه في جاليسيا لم تبدأ من الداخل و إنما بدأت من الخارج على يد مثقفي اليهود القادمين من برلين . و تقع جاليسيا في مفترق طرق التجارة بين المدن الألمانية

المستنيرة و روسيا الرجعية ، و كانت مدن جاليسيا مستودعا لتلك التجارة ، لذلك لم يكن من الغريب أن أصبحت المجتمعات اليهودية في جاليسيا و مجتمعات رجال الأعمال الذين يشاركون في زيادة التجارة الأوربية ، متأثرة تأثيرا مباشرا بالآراء الأوربية و صارت المدافع الرئيسي عن بث الآراء المستنيرة ، وهكذا انبثقت الهسكالاه من ظروف و متطلبات الحياة المتصلة بطبقة التجار ، فرجل الأعمال أو التاجر لا يمكنه مباشرة عمله بنجاح ، دون أن يكون متمكنا من الألمانية و الروسية ، و دون أن يكون ملما أيضا بالجغرافيا و الأدب و غيرهما من الموضوعات العلمانية ، و قد أقبل اليهود على العلوم العلمانية و اللغات يتعلمونها حتى يحسنوا من أوضاعهم الاجتماعية و الاقتصادية ليكونوا على قدم المساواة مع غير اليهود .

و قد طالب المسكيليم إخوانهم اليهود بتعلم و إجادة اللغة الألمانية و الروسية ، كما تبنوا موقفا دينيا أكثر اعتدالا من يهود ألمانيا و يرجع هذا الموقف المعتدل من الدين إلى أن معظم المسكيليم في جاليسيا كانوا من المحافظين على التقاليد الدينية و قد أدى ذلك إلى نشر اللغة العبرية في جاليسيا ، حيث اعتبروا أن اللغة العبرية وسيلة يمكن عن طريقها مواجهة التلموديين ، الذين دخلوا معهم في صراع شديد .

من ناحية أخرى لم يعتبر المسكيليم في جاليسيا أنفسهم نمساويين ، و إنما اعتبروا أنفسهم جزءا من (الشعب) اليهودي و هم بذلك أبرزوا هويتهم الدينية في تعريف أنفسهم فكونهم يهود يجعلهم على صلات وثيقة مع أي يهود آخرين في أي مكان و في الوقت نفسه يجعلهم يقفون على مسافة ثابتة من أن يكونوا مواطنين جاليسيين ، غير أن إبرازهم هويتهم الدينية في تعريف أنفسهم لم يمنعهم من التطرق إلى الديانة اليهودية بالنقد و الشرح والتفسير ، فهاجموا فكرة المسيح المخلص و هاجموا كل أشكال التطرف الديني و هاجموا الحاخامات التلموديين ، الذين يروجون لأفكار الاعتقاد في الأرواح و التصوف المزيف و تقمص الأرواح .

<u>و من أبرز وجوه الأدب العبري في جاليسيا في ذلك الوقت :</u>

<u>أ - שלום הכהן شالوم هكوهين</u>

هو " شالوم بن يعقوب هكوهين " ولد في ٢٣ ديسمبر عام ١٧٧١ م في مدينة ميزريتش في بولندا و في عام ١٧٨٩ م وصل برلين و هناك اتصل برواد حركة الهسكالاه في المدينة و بصفة خاصة أستاذه و صديقه " نفتالي هيرش فيزل " ، و يعد " شالوم هكوهين " بحق وريث " فيزل " في مجال القصيدة العبرية .

و في برلين نشر عام ١٧٩٩ م كتابه الأول " משלי גור " " أمثال جور " و هو عبارة عن مجموعة أمثال و حكم شعرية مرفق معها ترجمة ألمانية .

شاهد " شالوم هكوهين " بعينيه غروب شمس الهسكالاه في برلين و موجة تغيير الديانة التي اجتاحت اليهود و توقف مجلة " המאסף " " الميأسيف " عن الصدور عام ١٧٩٧ م و قد أزعجته هذه الأمور أشد الإزعاج ، فلم يكن منه إلا أن توجه عام ١٨٠٠ م

إلى مؤسس المجلة و هو " اسحق أيخل " و اقترح عليه استئناف إصدار المجلة ، فأجابه " أيخل " بيأس و وضح له أن زمن تمجيد العبرية قد ولى و لا سبيل لاسترجاعه .

بعده أصدر " شالوم هكوهين " عام ١٨٠٠ م ديوانه الشعري بعنوان " מטעי קדם על אדמת צפון " " شتلات قديمة على أرض الشمال " و فيه ثلاثة أعمال أدبية مقرائية : قصيدة عن إبراهيم ، و مزمورين عن داود الملك ، و مسرحية من فصلين تختلط فيها الأفكار الرومانسية بالصدق الاجتماعي و مرفق مع هذا الديوان ترجمة بالألمانية .

و في عام ١٨٠٨ م بدأ العمل لاستئناف إصدار مجلة " המאסף " " الميأسيف " و قد نجح في ذلك خلال ثلاث سنوات : ١٨٠٩ م في برلين ، ١٨١٠ م في التونا ، ١٨١١م في ديساو ، و كان قد غير في طبيعة المجلة و أضاف لها أيضا قصائد و أعمال أدبية مترجمة من الأدب الأوربي .

و في عام ١٨١٣ م انتقل " شالوم هكوهين " من ألمانيا إلى أمستردام و في ١٨١٥ م انتقل إلى لندن محاولا أن يقيم فيها مدرسة ، و لكن الأمر لم يفلح فانتقل إلى هامبورج و تزوج هناك . و قد شهد في هامبورج الصراع حول نشاطات رجال اليهودية الحديثة الأوائل لإجراء إصلاحات في الدين ، و قد مال إلى إجراء إصلاحات محددة على اليهودية إلا إنه عدل عن رأيه و صار معارضا بشدة لفكرة الإصلاح .

و في عام ١٨٢٠ م سافر إلى فينا و استقر فيها حتى عام ١٨٣٦ م و في هذه الفترة أصدر كتابه " כתב יושר " و قصيدته العظيمة " ניר דוד " عن حياة " داود " الملك التي حاكى بها " שירי תפארת " لـ " فيزل " ، و تعد قصيدته هذه مثالية بالنسبة للأدب العبري في ذلك الوقت .

في عام ١٨٣٨ م أصدر الجزء الأول من " تاريخ الأجيال " و هو كتاب عن تاريخ بني إسرائيل ، منذ الهيكل الثاني و قد ظلت باقي أجزاء الكتاب بخط اليد و نشرت أجزاء منها بعد وفاته في مجلات مختلفة . و قد اعتمد " شالوم هكوهين " في هذا الكتاب على المؤلفات التاريخية لـ " اسحق مردخاي يوسط " ، و لكنه كان مكتوبا بلغة أسهل و أوضح لذا كان أكثر انتشارا في أوساط المثقفين .

و في عام ١٨٤١ م احتفلوا في هامبورج ببلوغه السبعين من عمره ، و حينئذ خطب خطبة بالألمانية عن بعض أسفار من المقرا و قد نشرت هذه الخطبة بوصفها كتاب مستقل بذاته .

و بعد أن خبا ضوء الهسكالاه اضمحل التقدير لجدوى شعره و مال الباحثون إلى وصف شعره بأنه مجرد محاكاة للشعراء السابقين عليه و بخاصة " لوتساتو " و " فيزل " . و مع ذلك تنسب له أهمية تاريخية كبيرة بوصفه كان حلقة الوصل بين شعراء الهسكالاه و أيضا بوصفه صاحب دور هام في خروج حركة الهسكالاه من برلين إلى النمسا و جاليسيا و قد أدى هذا الدور من خلال تأسيسه مجلة " ביכורי העתים " .

ب - يوسف بيرل :

ولد عام ١٧٧٣ م و توفي عام ١٨٣٩ م و هو أديب ساخر يعتبر من مؤسسي المدرسة الساخرة في الأدب العبري الحديث في تارنوبول . و في كتابه " מגלה טמירין " " مكتشف الخبايا " ، الذي أصدره عام ١٨١٩ م حارب الحركة الحسيدية ، و كشف ، عن مدى الجهل الكامن في هذه الحركة . و في كتابه " ممتحن ورع " الذي أصدره عام ١٨٣٨ م ، قام بمدح العاملين في المجال الزراعي من يهود جنوب روسيا .

٣ – الهسكالاه في روسيا (١٨٤٠ م – ١٨٨١ م)

طرأت تطورات جديدة على أدب الهسكالاه ، منذ أن انتقل مركزه إلى روسيا و فيلنا و ليتوانيا و روسيا البيضاء و باقي مدن روسيا ، التي يوجد بها يهود ، إذ لم يعد أدب الهسكالاه في روسيا مضطرا لأن يبدأ من الصفر ، بل استطاع الإفادة من نظيره في ألمانيا و جاليسيا و بذلك أصبح طريقه أسهل من نظيريه .

هذا و قد أخذت حركة الهسكالاه في روسيا طابعا خاصا بها تميزت به عن الهسكالاه في ألمانيا و غرب أوربا بصفة عامة ، فكما اتضح لنا أن الهسكالاه في البلدان الأخرى كانت تتأثر بصورة كبيرة بالظروف الاجتماعية و السياسية المحيطة بها ، بالإضافة إلى الثقافات القومية ، تلك العوامل التي كانت تترك علامات واضحة على إنتاجها الفكري . أما في روسيا ، فقد ظلت الهسكالاه متأثرة بالروح الألمانية و يرجع ذلك ، غالبا ، إلى عدم ازدهار العبقرية الأدبية و الفكرية في روسيا حتى ذلك الوقت ، كذلك فإن اليهود في روسيا كانوا يتحدثوا بلغة الييدش و هي أقرب إلى الألمانية منها للروسية ، بالإضافة إلى أن القيصر الروسي " نيكولاي الأول " قد استخدم جهازا ألمانيا بجانب الجهاز الروسي لتعليم اليهود تعليما حديثا غير ديني ، مما أدى إلى أن تكون لغة هذه المدارس هي اللغة الألمانية في المقام الأول و تليها الروسية .

و قد ساعدت هذه الأمور على إقامة حاجز بين المسكيليم اليهود و الثقافة الروسية ، و لكن ما أن تبددت بعض من هذه الأمور و بدأ الأدب الروسي يثور على أوضاعه و يتحرر من قيوده ، و بدأت الحياة الروسية في الاتجاه نحو الثورة على الحكام و المطالبة بالتغيير حتى وصل تأثيرها إلى حدود منطقة الاستيطان اليهودية .

و من أبرز أدباء هذه الفترة :

أ - יצחק בר לוינזון اسحق بر ليفنسون

ولد في مدينة كرمنيتس عام ١٧٨٨ م و توفي عام ١٨٦٠ م ، تلقى تعليما تقليديا قائما على التوراة و التلمود ، و كان هذا أمرا غير عادي بالنسبة إلى اليهود الموجودين في هذه المستوطنة في تلك الفترة ، كما تعلم اللغة الروسية .

عام ١٨٠٧ م تزوج و انتقل إلى زد جيفيلوف ، و بعد فترة قصيرة طلق و لم يتزوج مرة أخرى و لم يرزق بأطفال ، اكتسب لغات أخرى – الألمانية و الفرنسية و اللاتينية – و إثر إصابته بمرض سافر عام ١٨١٣ م إلى جاليسيا للعلاج .

في السنوات التالية تنقل بين مدن جاليسيا و تعرف على كبار المثقفين فيها و صادقهم و قد تأثر بهم تأثرا شديدا في الأفكار و المؤلفات و تشرب قيم و أهداف حركة الهسكالاه و في جاليسيا أيضا أصدر مؤلفاته الأولى و من بينها " ספר לימוד " كتاب تعليم اللغة الروسية لليهود .

و في عام ١٨٢٠ م عاد " اسحق بر ليفنسون " إلى كرمنيتس ، و بسبب المطاردات التي وقعت له جراء ثقافته بدأ في التنقل بوصفه مدرسا خصوصيا في مدن أوكرانيا و بسبب مرض أصيب به اضطر إلى الرجوع عام ١٨٢٣ م إلى كرمنيتس و مكث بها إلى أن توفى .

و من بيته أصدر كتبه و تقابل مع مثقفين يهود و نصارى و تراسل معهم ، و قد حاول تنظيم مثقفي شرق أوربا في إطار منظم و أن يصدر مجلة و لكن دون فائدة .

و في عام ١٨٢٣ م توجه للمرة الأولى إلى السلطات باقتراح مسجل لتحسين وضع اليهود داخل المستوطنة ، و قد تضمن هذا الاقتراح إصلاح و تحديث التعليم اليهودي و في تلك السنة كان قد انتهى من كتابه " תעודה בישראל " " رسالة في إسرائيل " ، الذي دعا فيه إلى الاهتمام بتعلم اللغة العبرية وفقا للقواعد السليمة بالإضافة إلى تعلم لغة واحدة على الأقل من اللغات الأخرى و بخاصة لغة الدولة التي يعيش اليهودي فيها ، كذلك دعا إلى الاطلاع على الثقافات المختلفة و المعارف الفلسفية و عدم الاقتصار على دراسة علوم الدين . و قد تعطل نشر هذا الكتاب حتى عام ١٨٢٨ م ، بسبب نقص الموارد المالية ، و بعد نشر الكتاب تلقى منحة من القيصر نيكولاي الأول مكافأة له على جهوده في تحسين أوضاع اليهود .

و في عام ١٨٢٩ م أنهى كتابه " בית יהודה " " بيت يهودا " و بعد مفاوضات مستمرة مع الرقابة نجح في نشره عام ١٨٣٩ م و قد حاول في هذا الكتاب أن يثبت وحدة اليهود من خلال الاعتماد على التاريخ ، و لكن الكتاب الضخم خرج عن هدفه و سيطرت عليه السطحية بسبب ضعف الإعداد و قلة القدرات الفلسفية و التاريخية .

و في عام ١٨٣٣ م قدم " اسحق بر ليفنسون " اقتراحا للسلطات بشأن خطورة طرق الرقابة على الكتب العبرية و طباعتها في روسيا و قد نجم عن هذا الاقتراح أن تم غلق معظم دور الطباعة في نطاق المستوطنة ، فيما عدا قلة قليلة منها و قد اتهم فريق من المؤرخين – و لعل أهمهم " شمعون دوفندوف " – " اسحق بر ليفنسون " بأنه السبب في إحداث هذا الضرر لليهود بسبب ثقته المبالغ فيها في سلطات القيصر ، في حين يرى فريق آخر من المؤرخين ، مثل " يوسف كلاوزنر " أنه اختار أقل ضرر ممكن و أنه أنقذ ما يمكن إنقاذه .

و بعد عدد من الاتهامات ، التي وجهت إلى اليهودية و التي تصفها بأنها ديانة دموية ، طلب زعماء الطائفة اليهودية من " اسحق بر ليفنسون " – لمعرفتهم بمدى قربه من السلطات – أن يؤلف لهم كتاب للدفاع عن اليهودية ضد هذه الادعاءات ، فألف عام ١٨٣٤ م كتاب بعنوان " אפס דמים " و نشره عام ١٨٣٧ م و قد ترجم هذا الكتاب في مرحلة لاحقة إلى الألمانية و الروسية و الإنجليزية .

بعد ذلك ألف كتب أخرى يدافع فيها عن اليهودية بصفة عامة ، و عن التلمود بصفة خاصة ، ضد ادعاءات المبشرين النصارى .

في الأربعينيات و الخمسينيات ، استمر وضعه الاقتصادي في التدهور و لم تجد المحاولات المختلفة لتعيينه في وظائف حكومية ، و في عام ١٨٥٦ م اشترت السلطات المحلية ألفي نسخة من كتابه " בית יהודה " " بيت يهودا "، لتوزيعها على الطوائف و في مقابل ذلك تلقى مبلغ مالي من الضرائب التي جبيت من اليهود .

و قبيل وفاته كتب وصية مفادها أن تنصرف كل مؤلفاته إلى ابن أخته لكي ينشرها و توفي بعدها في عام ١٨٦٠ م و دفن في كرمنيتس ، واستمرت مؤلفاته في النشر طوال السنوات التي تلت وفاته .

و قد قام " اسحق بر ليفنسون " بدور هام ، ليس فقط في إطار الأدب العبري الحديث ، بل أيضا في نشر الهسكالاه بين يهود روسيا . فقد كان اليهود في روسيا و بولندا بعيدين كل البعد عن الثقافة العامة ، لدرجة أنهم كانوا يعتقدون أن أية معرفة خارج نطاق الدين هي أمر يهدد اليهودية بالخطر ، و من جهة أخرى فإن حياة الجيتو قد فرضت على اليهود الكثير من الآراء المتخلفة ، مثل أنه لا يجوز لليهودي أن يعمل في فلاحة الأرض ؛ لأن هذا العمل يدنس كل من يمارسه .

و قد حاول " اسحق بر ليفنسون " محاربة كل هذه الأفكار المتخلفة ، و نظرا لأن اليهود في هذا الوقت كانوا يعتمدون في حياتهم و معيشتهم اعتمادا كليا على كتب الدين التي يؤلفها الحاخامات و التي كانت تحوي تلك الآراء ، فقد وجد " اسحق بر ليفنسون " أنه من الصواب أن يحاربهم بالسلاح نفسه ، فبحث في التلمود و المدراش و التفاسير و في الأدب الديني في العصور الوسطى و استخرج كثير من الأقوال التي تؤكد وجوب معرفة اللغات الأجنبية و الثقافة العامة و لا تعتبر ذلك دنسا ، بل تعتبره واجب و فرض على كل يهودي مخلص ، كما أثبت أن علماء و حكماء التلمود نفسهم كانوا يعرفون أكثر من لغة و أن هذه المعرفة هي التي جعلتهم يفسرون و يشتغلون في الشريعة ، كما أثبت أيضا أن فلاحة الأرض و العمل اليدوي قد أوصى بها التلمود ، و بذلك أوضح " اسحق بر ليفنسون " من خلال مؤلفاته ، التي اعتمد فيها على كتب التراث الديني ، الأمور الرئيسية و الأساسية في الديانة و الأشياء الثانوية و الزائدة فيها ، و نتيجة لمنهجه الذي يعتمد على الحجة و البرهان من التراث الديني راجت كتبه و أثرت في كثير من اليهود الورعين .

ب - מיכה יוסף לבנזון ميخا يوسف ليفنسون

ولد " ميخا يوسف ليفنسون " في ٢٧ مارس عام ١٨٢٨ م في " فيلنا " عاصمة " لتوانيا " و كان والده " أفراهام دوف هكوهين " أحد الشخصيات الأدبية البارزة ، حيث يعده فريق من نقاد الأدب العبري الحديث من أفضل شعراء العبرية في مرحلة الهسكالاه في روسيا ، و يروا أنه الرجل الذي جلب أدب الهسكالاه الألماني إلى روسيا و قد أشرف " أفراهام دوف هكوهين " على تعليم ابنه و وفر له تعليما دينيا تقليديا و عصريا في الوقت نفسه ، إذ علمه التوراة و أدخله الحيدر ، ثم بعد ذلك عين له مدرسا خاصا يعلمه في المنزل العلوم العلمانية .

من ناحية أخرى كان والده قاسيا في تربيته لابنه و كان كثيرا ما يمنعه عن العديد من الأمور ، التي يقوم بها الشباب في مثل سنه ، فنشأ الابن انطوائيا ميالا للعزلة ، لا يعرف المشاركة مع الآخرين .

تعلم " ميخا " لغات مختلفة ، مثل الروسية و العبرية و الألمانية و الإيطالية و البولندية ، مما فتح أمامه أبواب ثقافات هذه اللغات ، أيضا – و بسبب والده – استمع " ميخا " و هو بعد في مرحلة الطفولة إلى اجتماعات والده مع كبار المثقفين و بذلك تعرف على أفكار حركة الهسكالاه و اتجاهاتها و هو في سن صغيرة .

و في عام ١٨٤٥ م اكتشف " ميخا " إصابته بمرض وراثي خطير و عرف أنه على وشك الموت و قد زاده ذلك عزلة ، فانكب على قراءة الكتب الفلسفية و ظهرت أعماله الأدبية مشوبة بمسحة من الكآبة الواضحة .

و في عام ١٨٤٩ م سافر " ميخا " إلى برلين امتثالا لإرشادات أطباء " فيلنا " في رحلة بحث عن علاج لمرضه و كذلك لتغيير المناظر و الاستجمام النفسي و في برلين قضى " ميخا " عام تقريبا ازداد فيها مرضه قسوة و استفحالا ، و قد كتب في هذه الفترة العديد من القصائد الغنائية المطولة ، متأثرا في غالب الأمر بالمناظر الطبيعية التي شاهدها ، حين كان يعالج في إحدى المستشفيات الإقليمية في ألمانيا . و من أهم هذه القصائد ، مجموعة بعنوان " שירי בת ציון " " أغاني ابنة صهيون " و هي مجموعة تحوي ست قصائد تستقي موضوعاتها من التاريخ اليهودي القديم و من تاريخ اليهود في العصور الوسطى و من هذه القصائد :

قصيدة " נקמת שמשון " " انتقام شمشون " و فيها يصف " ميخا " اللحظات الأخيرة من حياة شمشون و هي لحظات مليئة بالرعب و المأساوية و الغضب و الانتقام و كل ذلك مصحوبا بآلام جسمانية هائلة ، و بخيانة حبيبته دليلة و سخريتها منه و من بين كل هذه المشاعر المتضاربة و المستعرة في نفس شمشون يركز " ميخا " على مشاعر الانتقام التي سيطرت على كل حواسه . و قد نالت هذه القصيدة إعجاب كثير من النقاد .

قصيدة " יעל וסיסרא " " ياعيل و سيسرا " و هي قصيدة طويلة تصور انفعالات ياعيل الداخلية لحظة هروب سيسرا من جنود باراق و تقوم القصيدة على الصراع النفسي المتأجج في نفس ياعيل و هو الصراع بين الواجب القومي و المشاعر البشرية

ف ياعيل ملزمة بقتل سيسرا ، دون تفكير ، لأنه عدوها و عدو جماعتها ، و من ناحية أخرى ، فالواجب الإنساني يفرض على الإنسان تقديم الحماية للمستغيث و إغاثة الملهوف .

و تعد قصيدة " שלמה " " سليمان " و " קוהלת " " الجامعة " من أقيم أعمال " ميخا " ، و لهما مكانة خاصة في الأدب العبري في هذه المرحلة و يمكن قول إن قصيدة " سليمان " و " الجامعة " تمثلان معا وحدة واحدة ، إذ تكمل كل منهما الأخرى و يظهر تأثير العهد القديم في كل منهما و خاصة سفر " שיר השירים " " نشيد الأناشيد " و سفر " קוהלת " " الجامعة " و تفيض قصيدة " سليمان " بمشاعر الحب و السعادة و الجمال و الشهوة ، أما قصيدة " الجامعة " فتوحي بالسأم و الشك في الوجود و عبثية الحياة ، أيضا تهتم قصيدة " سليمان " بوصف الطبيعة و جمالها الساحر في القدس ، في حين تركز قصيدة " الجامعة " على وصف الجمال الصناعي الموجود في قصر الملك و ما فيه من أعمدة رخامية و أحجار كريمة و كرسي العرش المصنوع من الذهب و العاج إلى غير ذلك من الجمال الصناعي .

و ينشد " ميخا " واصفا الطبيعة الفلسطينية و جمالها في قصيدة " שלמה " " سليمان " قائلا :

ולאף כל היקום נשמת אביב באה

וכמו ראוהו אליו שמחו ,

" תן - לנו ברכתך ! " קראו כלם

ופרי נתן לעץ , עלה לענף,

שדות בירוק דשא מהר עטפו .

וזמירות חנן כל צפור בעל כנף

ופני מי הים אז שמש נשקה ,

و رغما عن الكون حلت نسمات الربيع

و تهللت أسارير الجميع لرؤيته

و ناشدوه : أيها الربيع هب لنا من لدنك خيرا

فوهب الشجر ثمره فاستوى على غصنه

و كسيت الحقول بالعشب الأخضر بسرعة

و أنعم على كل طير فصدح

حينئذ كانت الشمس تبعث قبلة لوجه ماء البحر

<u>جـ - אברהם מפו " ابراهام مابو "</u>

روائي يكتب بالعبرية، وُلد في قرية " سلوفودكا " الواقعة في مدينة " كوفنو " في " ليتوانيا " ، كان والده يعمل مدرسا للعلوم الصوفية ، و نتيجة لذلك تلقَّى " ابراهام مابو " من صغره تعليماً دينياً تقليدياً يقوم على الدراسات الصوفية و التلمودية و التوراتية ، و لكنه اهتم ، إلى جانب ذلك ، بدراسة اللغات اللاتينية و الفرنسية و الألمانية و الروسية . و هو أمر لم يكن معهوداً في أوساط اليهود ، بل كان يُقابَل بالعداء. و كان " مابو " ، في مطلع حياته ، متعاطفاً مع الحركة الحسيدية ، و لكن هذا لم يَدُم طويلاً ، إذ أصبح " مابو " من أشد أنصار حركة الهسكالاه وصار أحد رموزها . و قد عُيِّن في مدرسة حكومية ، و هو منصب احتفظ به بقية حياته .

بدأ مابو حياته الأدبية برواية " אהבת ציון " " محبة صهيون " التي استغرقت كتابتها ما يقرب من عشرين عاماً . و عند نشرها عام ١٨٥٣ م حظيت بنجاح كبير ، حيث تُعَدُّ أول رواية باللغة العبرية ، و إليها يرجع الفضل في المكانة الأدبية الرفيعة ، التي تبوأها صاحبها بوصفه مؤسسا للفن الروائي في الأدب العبري الحديث . و تدور أحداث الرواية في زمن الملك آحاز و هو أحد ملوك مملكة يهوذا الجنوبية و قد لاقت هذه الرواية رواجا كبيرا ، و يعود نجاح الرواية إلى الجو المثالي العام الذي يسودها و إلى لغتها التوراتية ، أما من ناحية ترابُط الأحداث و تصوير الشخصيات ، فهي ضعيفة للغاية . و طُبعت الرواية أربع طبعات ، حتى عام ١٨٧٣ م ، و تُرجمت إلى الإنجليزية ثلاث ترجمات مختلفة ، و سبع مرات إلى لغة الييدش و إلى الفارسية و العربية عام ١٩٠٨ م ، كما ظهرت ترجمة إلى الألمانية عام ١٨٨٥ م دون ذكر اسم المؤلف على الغلاف .

و دفعه هذا النجاح إلى مواصلة الكتابة ، فكتب ثلاث روايات أخرى هي : " עיט צבוע " " المنافق " عام ١٨٥٧ م . و هي رواية تدور أحداثها في الوقت الحاضر و تصف الصراع بين أتباع الحركة الحسيدية و دعاة التنوير، و من أهم الشخصيات في هذه الرواية الحاخام " صادوق " الذي يستخدم الخرافات ليستغل الناس . و الرواية سطحية للغاية لا يوجد فيها أي عُمْق نفسي أو إنساني ، و هي من النوع الدعائي المباشر الذي يدافع عن قضية بعينها . أما روايته الثالثة " אשמת שומרון " " إثم السامرة " ، فهي تُبيِّن الصراع بين القدس و السامرة و تأخذ صف القدس بلا تحفُّظ ، إذ تصوِّر رجالات مملكة يهوذا بشكل مثالي ، أما النساء و الرجال في " السامرة " فهم لصوص متآمرون . و مرة أخرى نجد أن تصوير الشخصيات ضعيف .

و قد كتب " مابو " بعض المؤلفات الأخرى في موضوع تطوير طرق التدريس التي كانت شائعة في عصره .

وتنتمي روايتا " אהבת ציון " " محبة صهيون " و " אשמת שומרון " " إثم السامرة " إلى النوع التاريخي . أما روايته " עיט צבוע " " المنافق " ، فتتناول الحياة المعاصرة لأعضاء الجماعة اليهودية في ليتوانيا . و رغم هذا التباين في زمان و

مكان الأحداث ، فإن ثمة موضوعاً أساسياً يتواتر في الروايات الثلاث و هو الرغبة في العودة إلى فلسطين . و تزخر أعمال " مابو " بتأثيرات شتى ، الأمر الذي يثبت أنه لم يكن مبدعاً أصيلاً بقدر ما كان مقلِّداً . فهناك ، أولاً ، التأثر الشديد بلغة العهد القديم و بأسلوبه في القص و في تصوير الخلفية الزمانية و المكانية . و هناك ، ثانياً ، السير على نهج الكُتَّاب الرومانسيين الفرنسيين ، و على الأخص " ألكسندر دوماس " ، حيث رسم الشخصيات و وضع شخصيات تاريخية إلى جانب الشخصيات الروائية فضلاً عن إسقاط أحداث الماضي على الواقع المعاش ، كما تأثر بـ " أيوجين سو " من جهة التركيز على المغامرات و الحبكة و العنف .

و تفتقر أعمال " مابو " إلى كثير من الأسس ، التي يقوم عليها الفن الروائي فالأحداث متعددة و متداخلة و يعوزها الترابط و الاتساق في كثير من الأحيان . أما السرد ، فيغلب عليه التكرار و الإسهاب ، الذي لا يبرره شيء ، كما أن الاستخدام الرمزي للشخصيات يتَّسم بالسطحية و السذاجة. و هذه العيوب الفنية الواضحة هي أحد مبررات ذلك الرأي الذي يذهب إلى أن القيمة الأدبية الأساسية لـ " أبراهام مابو " تكمن في ريادته و ليس في فنيته .

" אהבת ציון "

تدور أحداث هذه الرواية في زمن الملك " آحاز " ملك يهوذا ، و يقع مسرح الأحداث في مدينة القدس ، حيث كان يعيش صديقان من وجهاء القوم و أثريائهم ، الأول يدعى " يورام بن أبيعازر " و كان من كبار قادة الجيش و الثاني " يديدياه " و هو من سلالة ملوك مملكة يهوذا و وزير خزانة الملك .

كان " يورام " متزوجا من " حجيت " و " نعمى " ، و كانت الأولى وفيرة الإنجاب و الثانية عاقر ، ثم من الله على " نعمى " فحملت و قبيل الولادة اندلعت الحرب ضد الفلسطينيين ، فدعا " يورام " صديقه " يديدياه " و أوصاه خيرا بأسرته ، و في ذلك الوقت كانت زوجة " يديدياه " حاملا ، و تعاهد " يديدياه " مع صديقه على أنه إذا أنجبت المرأتان ولدا و بنتا يتزوجا عند البلوغ ، بعدها ذهب " يورام " إلى ساحة الحرب و وقع في الأسر .

و وضعت " حجيت " ولدا دعته " عزر يقام " و كانت مربية الطفل و تدعى " حلثة " قد وضعت في الوقت نفسه أيضا ولدا دعته " نابال "

و بعد ورود أخبار أسر " يورام " أصبحت " حجيت " تعامل الخدم معاملة سيئة الأمر الذي جعل " عاخان " زوج " حلثة " أن يذهب إلى القاضي " ماتان " شاكيا ، و كان " ماتان " يحب " حجيت " قبل زواجها من " يورام " ، و لكنها فضلت عليه " يورام " و هنا وجدها القاضي فرصة لينتقم منها و من " يورام " في الوقت نفسه ، فحض " عاخان " على أن يشعل النار في منزل " حجيت " ، بعد أن يسرق كل الأموال و يحرق " حجيت " و أطفالها و يستبدل ابنه " نابال " بابنها " عزر يقام " و ألا يفعل ذلك مع " نعمى " و بذلك تتهم الأخيرة . و بالفعل نفذت الخطة و اتهمت " نعمى " و هنا أشار عليها " عاخان " بأن تهرب خشية الانتقام ، فهربت " نعمى " و استعانة بأحد معاوني زوجها ، الذي ساعدها

و خبأها عند أخيه " سنري " و وضعت " نعمى " توأم : ولد أسمته " أمنون " و بنتا دعتها " فنينه " و خلال ذلك كان " يديدياه " يدبر أمور صديقه امتثالا للوعد ، الذي أبرمه معه فأخذ ابنه " عزر يقام " الذي هو في الواقع " نابال " بن " حلثة " المربية ليعيش مع ابنه " نيمان " و ابنته " تامار " .

و في هذه الأثناء سقطت السامرة و كان بين الأسرى " حنانئيل " حمو " يديدياه " . و تمكن أحد الأسرى يدعر " زمري " من الهرب و معه خطاب بعث به " حنانئيل " لابنته و زوجها يحدثهما فيه عن حلم رآه يظهر فيه شاب يخبره أنه يحب حفيدته و إنه سوف يخلصه من الأسر و أرسل مع الخطاب خاتمه ، إلا أن " زمري " سلم الخطاب فقط دون الخاتم لحاجة في نفسه ، و قام " يديدياه " بتعينه مديرا لبيته .

و بعد سنوات شب الأطفال فصارت " تامار " فتاة حسناء و صار " عزر يقام " فتى شريرا كثير المشاكل و كان على غير وفاق مع " تامار " و أخيها ، مما جعل " يديدياه " يرسله إلى بيت والده مرة أخرى .

و ذات مرة حينما كانت " تامار " تتنزه في إحدى مزارع بيت لحم هاجمها أسد و أنقذها منه راعي شاب جميل الطلعة ، دمث الخلق و كان هذا الراعي هو " أمنون " الذي نشأ بوصفه أحد الرعاة و لم يعلم شيئا عن أصله الكريم و أحب " تامار " و لم يصرح لها بذلك و دعته لزيارتها في بيتها ، فوعدها بذلك إذا زار القدس و في الوقت نفسه وقع حادث مشابه لـ " نيمان " شقيق " تامار " أثناء وجوده في مزارع " يورام " في جبل الكرمل ، حيث التقى بفتاة جميلة لم تكن سوى " فنينة " شقيقة " أمنون " و وقع " نيمان " في حبها و عندما طلبها للزواج طلبت أن يمهلها فرصة للتفكير في الأمر لمدة ثلاثة أيام ، و لكنه لم يجدها بعد هذه المدة .

و في عيد الأسابيع ذهب " أمنون " إلى القدس و زار " تامار " و رحب به والدها و طلب منه المكوث لديه فقبل " أمنون " و صار بعد ذلك جنديا في سلاح الفرسان و أعجبت " تامار " به أكثر ، و قد أغضب ذلك " عزر يقام " و حينما سأل " زمري " المشورة قام الأخير بتزوير خطاب من " حنانئيل " أرفق به خاتمه ، الذي كان قد احتفظ به و نفى في هذا الخطاب الحلم الذي أخبرهم به في الخطاب الأول ، و لكن " يديدياه " لم يصدق ما جاء في هذا الخطاب و هنا أبلغه " زمري " بحب ابنته لـ " أمنون " فغضب " يديدياه " و طرد أمنون من البيت .

و خلال ذلك كان القاضي " ماتان " يرقد على فراش الموت فطلب " يديدياه " ليعترف له بجريمته ، إلا أنه وقع في غيبوبة مفاجئة منعته من الكلام و لكنه أعطى " يديدياه " مفتاح خزانته قبل موته ، و فوجئ " يديدياه " عند جرده الخزانة بوجود أموال " يورام " و ممتلكاته الخاصة ، فأرسل بها إلى المحكمة . و هنا بدأ " عاخان " زوج المربية يقع فريسة لعذاب الضمير ، فأبلغ " أمنون " أن " حنانئيل " مازال حيا و بهذا يمكنه أن يحقق الحلم .

و يذهب " أمنون " إلى آشور و ينقذ " حنانئيل " و يأتي به و يوافق " يديدياه " على زواج " تامار " من " أمنون " ، و لكن " زمري " كان قد خطط لمؤامرة كبيرة لمنع تلاقي المحبوبين و قد نجحت المؤامرة ، إذ طرد " أمنون " مرة أخرى ، فراح يلحق بالرجال الذين كان عليهم أن يتصدوا للفلسطينيين و في الوقت نفسه ادعى " زمري " أن نعمى و ابنتها ساحرتان و قبض عليهما . و لكن في النهاية يعترف " عاخان " بجريمته و يعود الحق إلى أصحابه و تحصل " نعمى " و ابنتها على دارهما و ممتلكاتهما .

و في ذلك الوقت كان " سنحاريب " الملك الآشوري يقترب من القدس و كان " أمنون " قد وقع أسيرا في يد الفلسطينيين ، حيث باعوه لرجال من جزيرة " كفتور " و فيها التقى بأبيه " يورام " و لم يعرف كل منهما الآخر . و بعد انتصار " سنحاريب " حرر اليونانيون العبيد الذين لديهم بما فيهم " أمنون " و " يورام " . و عادا في أمان إلى القدس و التأم شمل العائلة بعد ظهور الحقيقة .

الفصل الثاني

مرحلة الإحياء القومي

- فكرة القومية اليهودية النشأة و التطور

مع بداية القرن التاسع عشر حدثت تغيرات سياسية كثيرة في العالم ، و لعل أهمها تغلب القوميات ، حيث تنص فكرة القومية على أن تشكل كل قومية عنصرا اجتماعيا طبيعيا ذا كيان موحد ، له حق إدارة شئونه بصورة مستقلة ، دون أن يكون مقيدا بسيادة قومية أخرى و من حقه أيضا أن يقيم دولته المستقلة .

و قد سادت فكرة القومية أوربا كلها و لم تعد أوربا مجرد كيانات صغيرة داخل حدود سياسية معينة ، بل تحولت لتصبح مجموعة من الأمم المستقلة ، التي تتميز كل منها عن الأخرى بثقافتها الخاصة ، و اتجهت كل أمة لتبحث عن تراثها و شخصيتها المستقلة .

و قد تأثر اليهود بفكرة القومية تأثرا شديدا ، حيث انبثقت لديهم فكرة القومية بوصفها نتيجة مباشرة للتغيرات الاجتماعية و السياسية ، التي طرأت على المجتمعات الأوربية ، فبدأ اليهود يبحثون عن خلاص يحميهم من مخاطر الاندماج و الذوبان في المجتمع الأوربي ، فزعموا وجود ما يسمى بـ الشعب اليهودي في جميع أنحاء العالم و أحقيتهم في العودة إلى – أرض الآباء – وفقا لتعبيرهم .

و قد تبع ذلك ظهور النظرية القومية اليهودية الأكثر تطورا أو الصهيونية ، و يقدم المؤرخون اليهود الصهيونية بوصفها إحدى الحركات القومية ، التي نشأت فكرتها و تطورت بين الحركات القومية الأوربية في القرن التاسع عشر ، و يعترف هؤلاء المؤرخون بأن الصهيونية بوصفها حركة قومية تختلف عن بقية الحركات القومية الأوربية في أنها لم تحظ بتوافر أهم مقومات الحركة القومية من وجود أرض قومية و وجود لغة قومية ، و لذلك جعلت الصهيونية من أهدافها الوصول إلى تحقيق هذين الهدفين و هما إنشاء الوطن اليهودي و إحياء اللغة العبرية و اعتبارها لغة قومية لليهود .

هذا وتستند الصهيونية على المبادئ التالية :

أ- يشكل اليهود المنتشرون في أنحاء العالم أمة واحدة ، و الرابطة بينهم ليست دينية في الأساس ، بل هي قومية و الديانة المشتركة هي تجسيد لما يمكن وصفه بالعبقرية القومية و لا يمكن أن نفصل فيها الجانب القومي عن الجانب الديني و الديانة ليست إلا تجسيد لجوهر قومي له تعبيرات أخرى ، مثل العقلية اليهودية المشتركة .

ب- لأي أمة عادية أرض قومية و حقيقة افتقار الشعب اليهودي إلى الأراضي الخاصة به هي إذن خروج عن المألوف . و الوجود غير الإقليمي هو وجود غير طبيعي و عدم

توافر هذا الجانب الطبيعي هو سبب ظهور المعاداة للسامية ، التي هي رد فعل طبيعي من جانب شعوب طبيعية لظاهرة تبدو مجردة و مخالفة لقوانين الطبيعة . و هنا لم تتوقف تطلعات اليهود خلال فترة الشتات في العودة إلى البلاد كما ظهر ذلك في صلواتهم و أعيادهم .

ج-المعاداة للسامية ، في ظروف العالم الحديث ، هي ظاهرة مستحيلة ، بالإضافة إلى ذلك فإن للحركات القومية الحديثة ميل طبيعي و بنائي نحو التجانس المرتبط بإبعاد العناصر الغريبة عن هذا التجانس . و لم يكن في وسع اليهود ، كإطار قومي غريب ، العيش في إطار مجتمع ما قبل القومية و هو المجتمع الإقطاعي أو الاستبدادي المتنور و لكن ليس لهم مكان في المجتمعات القومية الحديثة .

د- على اليهود إذن أن يتجمعوا مرة أخرى في أراضي خاصة بهم و المكان المناسب لذلك هو وطنهم القديم ، أرض إسرائيل – التي تكون فيها اليهود و تكونت فيها ثقافتهم .

و مما تجدر الإشارة إليه أن هذا الزعم هو الذي ربط داخل حركة محبة صهيون الأصلية بين متنورين على غرار بنسكر و بين الصهيونيين المتدينين الذين يرفضون أي وطن آخر غير البلاد المقدسة و جاءت الصهيونية من الناحية الأيديولوجية ردا على ما وصف بأنه " فشل الاندماج " و هو الفشل الذي تجسد في حدوث اضطرابات ضد اليهود في روسيا في أوائل الثمانينيات من القرن التاسع عشر ، بعد فترة من الآمال في حدوث مشاركة يهودية داخل المجتمع الروسي ، و تجسد أيضا في ظهور ما يعرف بالحركات المعادية للسامية في تلك الفترة في كل من ألمانيا و فرنسا . لقد أدعى الصهيونيون أن اليهود غير قابلين للذوبان داخل البيئة المحيطة بهم . و أن العالم غير اليهودي غير قادر على هضم اليهودي حتى لو حاول هذا اليهودي الاندماج بكل ما لديه من قوة و حدث في حالات معينة الخروج باستنتاجات واسعة بشأن النوعية الإنسانية المختلفة لليهودي عن غير اليهودي ، كما لو أن هؤلاء و أولئك ينتمون إلى فروع مختلفة من الأسرة البشرية .

و قد ادعى الصهيونيون أن الاشتراك في القومية ، و هو الأمر الذي تستند عليه الدولة القومية الحديثة ، لا يقوم فقط على الجنسية المشتركة و على إخراج الانتقاء الديني من المجال العام و تحويله إلى قضية تتصل بضمير الفرد و تقف الدولة إزاءها موقف اللامبالاة ، بل هو مرتبط بروابط عرقية عميقة و أكثر عضوية ، و أن الدولة السياسية ليست إلا التجسيد الرسمي له . و اليهود هم خارج هذا الارتباط . و نظرا لأن ديناميكية الدولة القومية العصرية تسعى إلى تحديد الكيان القومي بصورة أوضح فإن هذه الديناميكية قد تؤدي إلى تصاعد مستمر في وضع اليهود داخلها . و ستضطر الدولة القومية التي تقوم على أساس عرقي ، و تحت ظروف المنطق إلى إخراج اليهود بعيدا عنها ، إن عاجلا أو آجلا ، أو إلى تقييد أعدادهم ليقفوا عند النسبة التي لا يشكلون معها أساسا يتحدى العضوية القومية . و كما تبين فإن لكل أمة نقطة تشبع لا تستطيع بعدها استيعاب المزيد من اليهود . و عندما يصل عدد اليهود إلى هذه النقطة تظهر ردود فعل عنيفة معادية للسامية .

و الحقيقة أن اليهودي بطبعه غير قادر على التوافق مع صورة الدولة القومية ، فقد واصل اليهود عبر تاريخهم الحياة داخل نطاق الطائفة الدينية ، و حافظوا على دينهم ، و خلقوا نظاما متكاملا للحياة : القانون و اللغة ، و الفولكلور ، و ذكريات الماضي المشترك ، و التعليم ،

و التضامن الاجتماعي ... الخ داخل إطار الجيتو في ظل سيطرة كاملة من الحاخامات اليهود ، الذين ظلوا يلعبون الدور الرئيسي في بلورة الحياة اليهودية داخل إطار الطائفة .

فاليهودي يثير في حقيقة وجوده مشكلة الغريب ، مشكلة كونه شخص لا يستطيع أن يعقد تجانس أحادي البعد مع الدولة القومية . و ليس من الأهمية بمكان إذا ما عرفنا اليهودي بوصفه صاحب تجربتين قوميتين أو بوصفه ذا علاقة ما ذات جوانب فضفاضة و مرنة إن اليهودي الذي يقيم علاقة نفسية مع يهود آخرين يشك ، حقا ، في صحة تجانسه . فقط مجتمع تعددي و ديمقراطي و متطور بشكل مفرط من شأنه أن يستوعب اليهودي بصعوبة إذا كان فردا ، و بصعوبة أشد إذا كانت جماعة و حتى ذلك الاستيعاب ليتم من خلال مشكلات كثيرة و يتم فقط ، خلال فترة استقرار سياسي و اجتماعي . هذه هي المشكلة اليهودية ، التي بدأت في الظهور بكل حدتها مع تبلور الدولة القومية .

و بسبب هذه المشكلة اليهودية ظهرت الصهيونية ، التي ادعت أنها تمثل الحل لمشكلة اليهود و تقدم الخلاص لهم ، و قد اختلفت الآراء حول طبيعة الحركة الصهيونية ، فوصفت بأنها حركة سياسية قومية ، تنبع أساسا من الواقع السياسي اليهودي ، ومتأثرة في ذلك بالأحوال اليهودية في أوربا في القرن التاسع عشر، كما أنها عاصرت ظهور القوميات الأوربية و تأثرت بأفكارها القومية ، بل و حاولت الاستفادة من مواقفها لتحقيق القومية اليهودية و تحديد هدفها القومي بإقامة الدولة اليهودية .

و اعتقد فريق آخر أن الصهيونية حركة تجمع بين الدين و السياسة ، فلكي يحقق أصحاب فكرة الصهيونية هدفهم حاولوا تبرير قيام الحركة الصهيونية تبريرا دينيا حتى يضمنوا انضمام الجماعات اليهودية المتفرقة إلى الحركة و مساندتها المادية و المعنوية لأفكارهم و مشروعاتهم ، ولهذا كان من الضروري ربط فكرة الصهيونية بمضمون التراث الديني اليهودي حتى تتقبلها الجماعات اليهودية .

و هناك فريق ثالث من الصهاينة المتطرفين ، الذين حولوا فكرة الصهيونية إلى ما يشبه العقيدة أو المذهب الديني ، فتطورت الفكرة عندهم لتصبح دينا لا يتعارض مع الديانة اليهودية ، و لكنه بمثابة مذهب قومي ديني يلزم كل يهودي بأن يكون صهيونيا ، فهدف الصهيونية ، حسب هذا الفريق ، هدف ديني بحت يتم تحقيقه بالجهود السياسية . فالصهيونية هي المسئولة عن تحقيق الخلاص بما يتبعه من أمن و استقرار ، و تجميع للشتات اليهودي و قد كان هذا هو الوجه الذي ظهرت به الصهيونية ، و قدمت به نفسها للجماعات اليهودية .

و الحقيقة أن الصهيونية مجرد حركة سياسية بحتة و لا يمكن أن نعدها حركة دينية فهي لم تأت ببرنامج ديني ، كما أنها لم تبد رأيا في طبيعة الديانة اليهودية و لم تحاول الدعوة إلى المحافظة على القديم في اليهودية أو إدخال إصلاحات عليها أو تجديدها و لكن يمكن القول إن الصهيونية قد استخدمت العنصر الديني لخدمتها و تحقيق هدفها و هو توطين اليهود في فلسطين باعتباره وسيلة لحل ما يسمى بالمسألة اليهودية . و كلمة صهيونية اشتقها الكاتب اليهودي النمساوي " ناثان برنباوم ١٨٦٤ م – ١٩٣٧ " من كلمة " صهيون " ليصف بها هذا الاتجاه السياسي الجديد بين صفوف اليهود و غيرهم .

و الدليل على ذلك أن كثيرا من مؤيدي الصهيونية قد هجروها بعد أن رأوا أنها قد حققت هدفها بإقامة دولة إسرائيل و لم يعد لها دور معروف تقوم به في حياة اليهود . فحتى عام ١٩٤٨ م كان تعريف صهيوني هو الشخص الذي يتطلع إلى إقامة دولة يهودية في أرض فلسطين . و منذ ١٩٤٨ – أي بعد إقامة الدولة – من الممكن أن نقول إن الصهيونية قد انتهت و أتمت مهمتها .

- الصهيونية السياسية

كان ظهور الصهيونية السياسية رد فعل مباشر لأحداث الاضطهاد التي تعرضت لها الجماعات اليهودية في روسيا . فبعد اغتيال القيصر الإسكندر الثاني في عام ١٨٨١ م اجتاحت روسيا موجة من الاضطهادات ضد اليهود الذين اتهموا بقتل القيصر ، و قد شاع بين الأوساط اليهودية أن الاضطهادات و المذابح التي وقعت الجماعات اليهودية في روسيا ضحية لها تمت بمعرفة السلطات الروسية و بدون تدخل منها لحماية اليهود . كما اتهمت هذه الأوساط اليهودية جماعة المثقفين في روسيا بالسلبية التامة ، و عدم تصديهم لهذه الأحداث ، بل وجهت إليهم تهمة السلبية المقصودة .

و نتيجة لهذه الأحداث بات مجموعة من السكان اليهود تفكر في الهجرة و اتجه بعضهم إلى دول أوربا الغربية ، كما كانت الولايات المتحدة الأمريكية وجهة الكثيرين منهم في الفترة الواقعة بين عامي ١٨٨١ و ١٩١٤ م و بينما هاجر بعضهم فضل غيرهم البقاء آملين في الإصلاح القريب غير أن المثقفين من يهود روسيا اعتقدوا أن الهجرة لن تحل مشكلة يهود روسيا ظنا منهم أن كراهية اليهود ليست محدودة في روسيا ، و لكنها موجودة خارج روسيا ، و الهجرة إلى البلاد الصديقة قد تكون حلا مؤقتا للاضطهادات الحالية ، و لكنها في رأي هؤلاء المثقفين لم تكن حلا كاملا للمشاكل اليهودية .

ليو بنسكر (١٨٢١ م – ١٨٩١ م)

ينتمي بنسكر إلى الفئة البرجوازية من يهود روسيا و كان والده أحد زعماء الجالية اليهودية في مدينة توما شوف في بولندا الروسية . تخرج طبيبا من جامعة موسكو ، و في عام ١٨٦١ م بدأ في كتابة مقالات أسبوعية في بعض المجلات اليهودية التي كانت تصدر بالروسية و كان يدعو إلى تغلغل الثقافة الروسية في حياة اليهود و اندماجهم فيها و ظل على موقفه هذا حتى عام ١٨٨١ م و وقوع أحداث الاضطهاد لليهود ، تلك الأحداث التي أدت إلى بداية تحليل الظاهرة المسماة بـ " المعاداة للسامية " التي اتخذتها القيادات اليهودية ذريعة فصلت بها بين الجماعات اليهودية و المجتمعات المسيحية التي كانت تعيش بينها . و كان " ليو بنسكر " من أول المفكرين الصهاينة ، الذين تناولوا تلك الظاهرة بالتحليل ، حيث فسرها بوصفها ظاهرة مرضية و عقدة نفسية دائمة أصيب بها الإنسان الأوربي المسيحي و هي ليست فقط ظاهرة اجتماعية أو اقتصادية ، كما اعتقد الكثيرون .

فـ " المعاداة للسامية " في نظر " بنسكر " هي كراهية الغريب و طالما اليهود أقلية غريبة في كل مكان يعيشون فيه ، فهم سيظلون مكروهون و مضطهدون ، و لهذا

فالسبب الأول في كراهية اليهود هو أنهم لا ينتمون إلى الأوطان التي يعيشون فيها ، ومن ثم فهم عنصر غير مرغوب فيه ، حتى لو حاولت الجماعات اليهودية تغيير أوضاعها داخل هذه المجتمعات ، فالتغيير اليهودي لن يجلب رضا الأغلبية ، و لهذا يؤكد بنسكر أن اليهود أجانب على المجتمعات التي يعيشون فيها ، لذلك فإن حلم اندماجهم في هذه المجتمعات لا يمكن تحقيقه و مرد ذلك في رأيه ليس إلى أن اليهود غير قادرين على الاندماج و إنما إلى أن الأغلبية لن تسمح لهم بذلك .

و يقدم " بنسكر " الحل لنظريته و هو الحل الذي يتلخص في نقل اليهود و تهجيرهم من أماكنهم إلى قطعة أرض يملكونها ، فيصبحوا أمة طبيعية و يتغير هذا الوضع غير الطبيعي في رأي " بنسكر " . و يجب أن نلاحظ أن " بنسكر " لم يصر على أن تكون فلسطين هي تلك الأرض و لكنه اقترح أرض تلائم الاستيطان الحالي لليهود ، كجزء من القارة الأمريكية مثلا و يظهر من هذا تأثر " بنسكر " بالأفكار التحررية ، التي ترى مبدأ التحرر اليهودي أساسا لحل المشكلة اليهودية ، كما يظهر هذا في رغبة " بنسكر " في قبول اليهود على قدم المساواة في العالم مع غيرهم من الشعوب و هي فكرة ترجع أصولها إلى مبادئ المساواة التي بثتها الثورة الفرنسية .

و قد عبر " ليو بنسكر " عن آرائه الصهيونية في مقال بعنوان " التحرر الذاتي : نداء من يهودي روسي إلى شعبه " و يعد هذا العمل من الأعمال الكلاسيكية في فكرة الصهيونية و هو يقترب في أهميته من كتاب " هرتسل " " الدولة اليهودية " و كتاب " روما و أورشليم " لـ " موشى هيس " و من أهم الآراء التي وضعها " بنسكر " في مقاله أن المشكلة اليهودية ليست مجرد مشكلة نظرية ، و لكنها مشكلة عملية في حاجة إلى حل حاسم .

و يعد " بنسكر " من وضع الأسس الأولى للفكر الصهيوني السياسي ، فهو لم يقدم فقط أفكارا نظرية عن الصهيونية ، و لكنه كان أيضا أول من يصنع خطة واضحة لتنفيذ فكرة إنشاء الوطن القومي ، و أول من يطالب بعرض المشكلة اليهودية بوصفها مشكلة سياسية دولية . و نظرا لهذه الأفكار التي أثرت في فكر و عمل زعماء الصهيونية السياسيين بعد " بنسكر " و بخاصة " تيودور هرتسل " ، يعد " بنسكر " رائد الفكر الصهيوني السياسي و يحتل مقاله التحرر الذاتي مكانة هامة في الأدب السياسي الصهيوني .

- تيودور هرتسل

في عام ١٨٩٦ م نشر " هرتسل " كتابه المشهور الدولة اليهودية الذي ناقش فيه المشكلة اليهودية ، و الوسائل التي يراها مناسبة لعلاجها و يعد هذا الكتاب الأساس الذي بنيت عليه الصهيونية السياسية ، فقد عرف " هرتسل " اليهود في هذا الكتاب بوصفهم شعبا لا يمكنه الاندماج في الشعوب الأخرى ، و لهذا فالعلاج الوحيد لمشكلتهم هو إقامة دولة يهودية تحميها المعاهدات الدولية ، و هو بذلك يعني أن المشكلة اليهودية مشكلة سياسية دولية و لذلك لابد من طرحها أمام الرأي العالمي .

و يحتل كتاب الدولة اليهودية في الفكر الصهيوني بصفة عامة أهمية بالغة ، حيث أثر هذا الكتاب على تطور الصهيونية من مجرد فكرة في عقول بعض الشخصيات اليهودية السابقة على ظهور " هرتسل " إلى فكرة عملية ، يمكن تحقيقها بالعمل السياسي و المجهود الدبلوماسي .

يشير " هرتسل " في كتابه الدولة اليهودية إلى أن الفكرة التي يحاول تطويرها ، و بلورتها في كتابه فكرة قديمة في التاريخ اليهودي و هي محاولة استرداد و إعادة بناء الدولة اليهودية و يصف " هرتسل " هذه المحاولة بأنها محاولة بناءة تعتمد على قوة دافعة ، لها وجود حقيقي في الواقع ، و هذه القوة الدافعة ذات الوجود الحي هي " مأساة اليهود " .

<u>و يمكن تلخيص الأفكار الرئيسية في كتاب " الدولة اليهودية " فيما يلي :</u>

أن تحرير اليهود و اندماجهم في المجتمع الأوربي كان عملا فاشلا ، لأنه أدى إلى فقدان الشخصية اليهودية في المجتمع الأوربي و في نظره فإن هذا ليس تحررا .

- تأكيد فكرة ارتباط كرامة أي أمة و تكاملها الأخلاقي بالقوة ، لذلك فاليهود في نظره جماعة مهانة لا كرامة لها ، لأنهم جماعة بلا قوة سياسية و هذه الفكرة أصلها من تأثير الأيديولوجية القومية الألمانية على " هرتسل " و قد طور " هرتسل " فكرة أن الأمة التي لا تمتلك القوة هي أمة بلا روح و بدون حماية روحية و طبقها على الوضع اليهودي ، فقد اعتقد أنه بدون القوة لن يكون هناك حل لما أسماه بـ " المشكلة اليهودية " و بدون إنشاء دولة لليهود لن يكون في استطاعتهم استرداد كرامتهم .

و السبب الأول لضياع شخصية اليهودي و كرامته هو تحرير اليهود ، فالخروج من الجيتو كان بالنسبة لـ " هرتسل " إعلانا بالتخلي عن الروح القومية اليهودية ، حيث كان اليهود منعزلين بشكل حاد و واضح ، و مع ظهور حركات التحرر قلت عوائق الاندماج بشكل أو بآخر في الدول المختلفة ، ثم جاء التحرير ليعلن خروج اليهودي من الجيتو و تعريض شخصيته إلى الضياع في المجتمع الكبير ، و لهذا نظر يهود روسيا و أوربا الشرقية عامة إلى يهود الغرب الذين قبلوا التحرر بوصفهم عبيد في حرية .

- وجود اليهودي في أي مجتمع يعني مزيد من الاضطرابات و التمرد : و يرتبط هذا الأمر بالطبيعة اليهودية ، فاليهودي بطبيعته لا يستطيع التأقلم مع الشعوب الأخرى و إن وجوده في مجتمع ما يجعله عنصر مدمر لقوة هذا المجتمع ، محرضا على الثورة و التمرد مشيعا للفوضى . و قد استغل " هرتسل " هذه الصفات ليقنع الدول التي تضم بين رعاياها يهود بدعم الفكرة الصهيونية و إنشاء دولة لليهود تكون وطنا لهم و تجمع فيها جميع هذه العناصر المضرة بمصالحها .

- إبراز " هرتسل " الفكرة التي تدعي أن اليهود في مختلف الدول يمثلون شعبا واحدا و قد تأثر " هرتسل " في فهمه لفكرة الشعب بالنظرية القومية الألمانية التي استندت إلى فكرة الشعب الألماني بوصفه كائنا عضويا أو على الأصح بوصفه كائنا بيولوجيا .

و لعل هذا الرأي يتعارض مع فكرة " هرتسل " في مرحلته الأولى ، حيث كان من اليهود المندمجين في المجتمع الألماني و الداعي إلى اندماج اليهود في المجتمعات الأوربية ، و لكنه عدل عن دعواه و اتجه إلى تلك المرحلة الجديدة من حياته بسبب التطرف ، الذي انساقت إليه القومية الألمانية فقد أصبحت أكثر عنصرية و جعلت الرابطة الدموية تحتل المقام الأول للشعور القومي و هنا رأى " هرتسل " فشل جهود مثقفي اليهود في الاندماج رغم محاولاتهم المستمرة ، فمع تطرف القومية الألمانية أصبح من المستحيل أن يصير اليهودي مواطنا ألمانيا .

والمثير للعجب أن " هرتسل " قد طور فكرة القومية اليهودية على غرار القومية الألمانية التي رفضها ، حيث مجد ما أسماه (الشعب اليهودي) و برر ذلك بأن هذا (الشعب) له أفضلية مطلقة على كل الشعوب و تكمن هذه الأفضلية في أنه (شعب) الله ، كما استخدم هرتسل الاصطلاحات القومية نفسها التي استخدمها القوميون الرومانسيون الألمان ، و بخاصة عبارة " الأرض و الدم " و غيرها من العبارات الدالة على العبقرية الألمانية .

و يبدو أن ما يؤكد النظرية الصهيونية تمثل في أكبر حدثين مأساويين شهدهما اليهود في العصر الحديث : الأول المعاناة التي لحقت بكثير من يهود روسيا و أوكرانيا بصورة خاصة على أيدي الجيوش البيضاء خلال الحرب الأهلية الروسية في فترة ما بين ١٩١٨ – ١٩٢١ و الثاني ما حدث في ألمانيا في عهد " هتلر " الذي قام – بسبب رغبة الجماعات اليهودية في السيطرة على الحياة الاقتصادية للمجتمع الألماني – بعمليات تهجير و تشريد جماعات كبيرة من يهود بلاده . و كان يبدو أن هذه الأحداث أثبتت أنه لا مستقبل لليهود في أماكن تشتتهم ، و أن نبوءة الكارثة كما رآها " هرتسل " و كما حدث بالنسبة ليهود القارة الأوربية سوف تتكرر مع أي جمهور يهودي آخر . و كان الادعاء هو : إذا كانت ألمانيا و هي أكثر الدول الأوربية انفتاحا يمكن أن ترتكب مثل هذه الأمور الرهيبة ، فمن الأسهل لأمم أخرى أن تفعل ذلك .

<u>الصهيونية الروحية</u>

<u>- أحد هاعم</u>

أهملت الصهيونية السياسية ، التي نادى بها " هرتسل " ، الجانب الروحي من الحياة اليهودية ، بينما اهتمت بالبحث عن علاج سياسي دبلوماسي للمشكلة اليهودية و قد أدى هذا التقصير في الفكر الصهيوني إلى ظهور دعوة صهيونية جديدة أطلق عليها " الصهيونية الروحية " و قد دعا إليها المفكر الصهيوني " אשר צבי גינזברג " الذي اشتهر باسم " أحد هاعم " (١٨٥٦ – ١٩٢٧ م) ولد في مدينة سكفيرا و هي إحدى المقاطعات اليهودية في إقليم كييف جنوبي روسيا، و قد نشأ في عائلة حسيدية ملتزمة فتلقى تعليما تقليديا ، إلا أنه لم يكتف به و قام بتثقيف نفسه الثقافة الأوربية و لغاتها .

استقر " أحد هاعم " في أوديسا ، التي كانت آنذاك مركزا للثقافة العبرية ، و انضم هناك إلى جمعية " أحباء صهيون " و لكنه انتقدها في أول مقال له و كان بعنوان " לא זה

הדרך " " ليس هذا هو الطريق " و قد نشره في جريدة هامليتس عام ١٨٨٩ م و قد أحدث هذا المقال جدلا كبيرا بين المثقفين آنذاك .

أسس " أحد هاعم " جمعية سرية باسم " בני משה " " بني موسى " و ظل رئيسا لها لمدة عامين تقريبا ، ثم تحول إلى زعيمها الروحي ، إلى أن أغلقت بعد ثماني سنوات من تأسيسها .

و في عام ١٩٠٨ م سافر إلى لندن و لعب دورا هاما في الأحداث التي أدت إلى وعد بلفور و في عام ١٩٢٢ م هاجر إلى فلسطين و فيها نشر إنتاجه في أربعة مجلدات تحت عنوان " על פרשת דרכים " " في مفترق الطرق " ، كما جمعت مقالاته في ستة أجزاء بعنوان " אגרות אחד העם " " رسائل أحد هاعم " و استمرت إقامته في فلسطين حتى وفاته .

اهتم " أحد هاعم " بالجانب الأخلاقي و الثقافي في حركة بعث القومية اليهودية ، ففي الوقت الذي كانت فيه المشكلة اليهودية مشكلة سياسية في نظر " هرتسل " قدم " أحد هاعم " هذه المشكلة بوصفها مشكلة حضارية روحية أخلاقية . و من هنا اختلف كلاهما على كيفية عرض و معالجة المشكلة ، فاعتقد " أحد هاعم " أن اليهودية ، و ليس اليهود هي التي يجب أن تكون محور التفكير القومي اليهودي و لهذا فالمشكلة في نظره هي كيفية المحافظة على الروح اليهودية في العالم الحديث و قد حذر " أحد هاعم " من خروج اليهودي إلى العالم و اندماجه فيه ، ففي ذلك ضياع الروح اليهودية و التراث الحضاري اليهودي و لكن كيف يواجه اليهودي العالم الجديد بمتغيراته ؟ هنا يحاول " أحد هاعم " تقديم حل يختلف عن حل " هرتسل " و هو التوفيق بين قيم الحضارة اليهودية و قيم الحضارة العلمانية ، و هي حضارة العالم الحديث .

هذا و قد اختلف " أحد هاعم " مع " هرتسل " أيضا في وسيلة تحقيق الحل المطروح ، فوسيلة " هرتسل " كانت العمل السياسي و الدبلوماسي مع غير اليهود أما " أحد هاعم " ، فقد حاول أن يجد حل المشكلة من داخل العالم اليهودي و دون الاعتماد على غير اليهود و لم يكن هذا إلا عن طريق إحياء الروح اليهودية من الداخل ، و بعثها حضاريا و أخلاقيا ، لكي يقاوم بها اليهودي ضياع الشخصية اليهودية في العالم المعاصر .

هذا و قد قدم " أحد هاعم " فكرة المركز الروحي بوصفها إحدى الدعائم الأساسية ، التي تستند عليها صهيونيته ، و قد رأى وجوب بناء مركزا روحيا للقومية اليهودية و هذا البناء مكانه فلسطين و داخل فلسطين يتبلور إحساس اليهود بوحدتهم الروحية و لهذا أطلق " أحد هاعم " على هذا المركز التسمية " المركز الروحي " هذا المركز الذي سينتج عنه تقوية الشعور القومي بين اليهود المشتتين و يعيد إلى اليهودي استقلاله الفكري و احترام الذات .

و يعترف " أحد هاعم " بأن فكرة المركز الروحي لليهود تعني الرفض لفكرة العودة الكلية للجماعات اليهودية إلى فلسطين ، و قد تعرض بسبب هذه الفكرة إلى نقد شديد من جانب مؤيدي الصهيونية السياسية و قد اضطر " أحد هاعم " إلى الدفاع عن فكرة

المركز الروحي بقوله : إن هذا المركز هو مركز روحي في المقام الأول يعمل على نشر الروح اليهودية و يكون رمزا يربط أي يهودي في أي مكان ، بالإضافة إلى ذلك يهتم هذا المركز بالأمور المادية الخاصة باليهود سواء من الناحية السياسية أم الاقتصادية .

و كان هدف " أحد هاعم " من هذا أن الصهيونية لا يجب أن تحدد أهدافها بالعمل المادي على استيطان فلسطين فقط ، ففي رأيه أنه هذا ليس علاج كاف للمشكلة و إنما يتأتى العلاج أولا برفع روح اليهودي المعنوية و إحياء إحساسه القومي ، ثم بعد ذلك يأتي الاستيطان و العمل و الاقتصاد و السياسة .

و قد دعا " أحد هاعم " اليهود إلى أن يهتموا بالجانب الثقافي و المادي من حياتهم ، و أن يبنوا من القاع و القمة معا ، لأن الوضع اليهودي ليس وضعا عاديا ، و لهذا ليس لزاما على اليهود أن يقتدوا بغيرهم من الأمم في هذا الشأن ، بل عليهم أن يتبعوا طريقتهم الخاصة ، مهما بدت غريبة أو غير عادية في نظر الآخرين . و يؤكد " أحد هاعم " أن على الصهيونية أن تحدد هدفها البعيد قبل الانغماس في تيارات السياسة فتنسى الهدف الأهم و هو إحياء الروح اليهودية ، لذلك لابد أن يكون العمل الثقافي الروحي الأساس الأول للعمل الصهيوني .

و بعد انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول الذي حضره " أحد هاعم " كتب مقالا عن الدولة اليهودية عبر فيه عن معارضته للتفكير الصهيوني السياسي الذي تزعمه " هرتسل " في هذا المؤتمر . فمن الناحية الروحية يرى " أحد هاعم " أن المشكلة الروحية اليهودية تظهر في شكلين مختلفين ، فهناك مشكلة روحية شرقية أي خاصة بيهود الشرق ، و هناك مشكلة روحية غربية خاصة بيهود الغرب و يتهم " أحد هاعم " أعضاء المؤتمر الصهيوني الأول بأنهم عالجوا مشكلة اليهودي الغربي ، و أهملوا يهود الشرق تماما ، و يوضح هذا الاتهام الاتجاه العنصري داخل الحركة الصهيونية و لاشك أن هذا قد ظهر بعد ذلك بوضوح في بناء المجتمع الإسرائيلي الحالي .

و يتهم " أحد هاعم " أصحاب الصهيونية السياسية بالبعد الروحي عن التراث اليهودي و هذا يعني ضياع اليهودية في الدولة و ستكون النتيجة أن الدولة التي يودون إقامتها لن تكون دولة يهودية ، و لكن ستكون دولة يهود أوربيين (ألمان – فرنسيين - إنجليز ... الخ) و مثل هذه الدولة ستجلب الموت و العار على اليهود ، كما ستعتمد هذه الدولة على الحظ في استمرارها . و هذه الدولة من وجهة نظر " أحد هاعم " لن تمنح الإنسان اليهودي الشعور القومي الذي يجعله يقدر تراثه و ستصبح هذه الدولة دولة صغيرة لا أهمية لها .

<u>و من أشهر أدباء مرحلة الإحياء القومي :</u>

<u>١ – " יוסף חיים ברנר " " يوسف حاييم برنر "</u>

ولد في ١١ سبتمبر عام ١٨٨١ م و هو أحد رواد الأدب العبري الحديث ، كانت أسرته فقيرة و مر بطفولة بائسة ، تعلم في الحيدر و استكمل تعليمه في اليشيفا و ما أن

أنهى دراسته حتى مال إلى كتب الهسكالاه ، ففي الفترة الواقعة بين عامي ١٨٩٦ م و ١٨٩٨ م بدأ الاطلاع على النتاج الأدبي المكتوب بالعبرية و قام بخطواته الأولى في عالم الكتابة .

و في عام ١٩٠٠ م نشر عمله الأدبي الأول و هو قصة بعنوان " פת לחם " " كسرة خبز " ، و قد نشر هذا العمل في مجلة המליץ هامليتس و في العام نفسه نشر في " فرشا " مجموعته القصصية التي تحمل عنوان " מעמק עכור " " عمق عكر " .

و في خريف عام ١٩٠١ م جند في الجيش الروسي ، و خدم فيه لمدة ثلاث سنوات تقريبا ، ثم سافر إلى لندن و هناك ارتبط بحزب " פועלי ציון " ، كذلك كتب مقالات كثيرة عن الأدب العبري نشرها في جريدة جويش كرونيكل .

عام ١٩٠٣ م نشر في مجلة " השלוח " قصته " בחורף " " في الشتاء " و في عام ١٩٠٦ م قام بتأسيس مجلة شهرية أطلق عليها " המעורר " إلا أن تلك المجلة لم يكتب لها الاستمرار ، حيث أغلقت بعد عامين فقط من تأسيسها .

و من لندن سافر " برنر " إلى فلسطين عام ١٩٠٩ م و فيها اشتغل عامل بناء في القدس ، و في الوقت نفسه انضم إلى جريدة " הפועל הצעיר " و في هذا الوقت صدر له كتابان نشرا في وارسو ، الأول : " בין מים למים " " بين ماء و ماء " و الثاني : " מכאן ומכאן " " من هنا و من هنا " .

و تعد السمة الغالبة على أعمال برنر الأدبية سمة الكآبة المفرطة ، حيث تظهر في أعماله آلام البشر و عذاب الإنسان لأخيه الإنسان و لنفسه ، كما يظهر في أعماله صراع الإنسان مع نفسه و مع المجتمع المحيط و لعل أهم العوامل التي أدت إلى ظهور سمة الكآبة في أعمال " برنر " الأدبية هي طفولته البائسة و معاناته الشخصية .

و من أشهر أعمال " برنر " : " מסביב לנקודה " ١٩٠٤ م و " עצבים " ١٩١٠ م و " שכול ו כישלון " ١٩٢٠ م .

<u>٢ – " מנדלי מוכר ספרים " " مندلي موخير سفاريم "</u>

هو " شالوم يعقوب ابراموفيتش " ولد في روسيا البيضاء في مدينة صغيرة تدعى " كابولي " ، كان والده من المثقفين اليهود التقليديين و نتيجة لذلك تعلم " مندلي " الكتاب المقدس و التلمود و غير ذلك من العلوم الدينية .

بعد وفاة والده عانت الأسرة من الفقر و تدهور وضعها الاقتصادي ، الأمر الذي أثر في نفسيته ، منذ كان طفلا ، و حين بلغ " مندلي " الثالثة عشر استأنف دراسته ، التي كانت قد توقفت بسبب الظروف الاقتصادية الصعبة فسافر ليدرس في اليشيفا اليهودية في فيلنا و حين أنهى الدراسة عاد إلى مسقط رأسه و عمل مدرسا .

و حين بلغ السابعة عشر من عمره صادق رجلا من القرية يدعى " ابراهيميل الأعرج " و كان هذا الرجل يعمل في مجال التجارة و كان بحكم عمله يتجول في أماكن كثيرة و يسافر هنا و هناك و قد جذبت هذه الأسفار " مندلي " ، فرافق الرجل و سافر و تنقل

معه ، حتى أدرك أنه شحاذ يستغل زوجة هجرها زوجها و معها طفل ، حيث يتنقل بها بين المدن باحثا عن الزوج ، و لكنه في الوقت نفسه يستدر بهذه القصة عطف الناس و يأخذ منهم الأموال .

و في عام ١٨٥٧ م نشر مقالته الأولى بعنوان " מכתב על דבר החנוך " " خطاب عن التعليم " و قد نشره في مجلة " המגיד " و فيه قدم " مندلي " نقدا لاذعا عن التعليم اليهودي و طرقه و يوضح مدى قصوره و عدم مواكبته لمتطلبات العصر و في الوقت نفسه يرى أن التعليم اليهودي يحمل الدارس ما لا طاقة له به فيحبطه و يبرز عجزه .

و منذ ذلك الحين توالت مقالات " مندلي " في الصحف العبرية ، كذلك قام بإعداد ترجمات عدة ، مثل ترجمته لكتاب " التاريخ الطبيعي " من الألمانية إلى العبرية .

و في عام ١٨٦٣ م نشر كتابه " اعلموا جيدا " الذي يضم بعض فصول من قصته " האבות ו הבנים " " الآباء و البنون " التي نشرت بعد ذلك في أوديسا عام ١٨٦٨ م و خلال تلك الفترة ألف " مندلي " قصصا بلغة البيدش و وقعها بإمضاء " مندلي موخير سفاريم " و أصبحت تلك كنيته و قد استمر في الكتابة بلغة البيدش حتى عام ١٨٨٦ م ، حيث استأنف الكتابة بالعبرية و نشر العديد من الأعمال الأدبية مثل " שם ו חם בעגלה " " سام و يافث في عربة " عام ١٨٩٠ م و فيها يصف أزمة القومية اليهودية و يقتصر دوره على الوصف فقط ، دون تقديم حل لهذه الأزمة .

و في قصته " בימי הרעש " " في أيام الضجة " يتناول " مندلي " الموضوع نفسه ، فيعرض أزمة القومية اليهودية ، و لكنه في هذه المرة يؤكد أهمية وجود مكان يجتمع فيه اليهود و يعقدون فيها روابط حقيقية مادية و بهذا يكون لهم كيان مادي خاص بهم .

و في روايته " ספר הקבצנים " " سفر المتسولين " يصور " مندلي " كل عادات و تقاليد اليهود سواء في القرية أم المدينة ، و تعد هذه الرواية من أهم روايات " مندلي " ، كما يظهر فيها تأثره بـ " فيكتور هوجو " .

و لعل السمة الغالبة على أعمال " مندلي " هي انتماء أبطاله إلى الطبقة الفقيرة من المجتمع و تصويره حياة اليهود بكل أشكالها و أنماطها ، لذلك يعد " مندلي " من أبرز الأدباء الأدب العبري الحديث ، الذي استطاع ، من خلال أعماله الأدبية أن يصور الحياة اليهودية بما فيها من بؤس و بطالة و كسل و بما فيها من غربة و انقطاع عن الواقع و العيش في عالم الأوهام ، لذا جاءت شخصياته بمثابة نماذج تمثل الشرائح اليهودية و تدل على أحوالها .

هذا و يتميز أسلوب " مندلي " بالسخرية اللاذعة و التهكم ، كما يعتمد أسلوبه على الرمزية بصورة كبيرة و رغم ذلك فإن وصفه متقن و مقنع إلى حد كبير ، حيث لا يغفل أدق التفاصيل في وصفه حتى ليشعر القارئ بوجوده الحقيقي و المادي داخل مجتمع القصة .

و قد أثرت لغة أسلوب " مندلي " في القصة العبرية الحديثة ، حيث كان حرص " مندلي " شديدا على توسيع نطاق لغة السرد و ذلك من خلال الاستعانة بلغة المشنا و المدراش و البيوطيم .

٣ – ח"נ ביאליק حاييم نحمان بياليك :

هو شاعر يهودي روسي ولد عام ١٨٧٢ م في أحدى قرى " منطقة الاستيطان " اليهودي في روسيا في إقليم " فولهينيا " و هي قرية رادي ، كانت حياته صورة حية من صور الحياة ، التي كانت تسود الجيتو اليهودي و التي اعتمدت على الحياة اليهودية التقليدية .

كان والده " اسحق يوسف بياليك " يعمل حارسا لمعسكر صغير و كان رجل غير موفق في مجال العمل ، و لكنه مع ذلك كان ضليعا في التوراة و علوم الدين اليهودي ، و رغم أن مولد الابن " بياليك " لم يقابل بالترحاب من قبل والده ؛لأنه كان الابن الثامن ، إلا أنه كان يحبه بشدة .

مرت طفولة " بياليك " بالأطوار نفسها ، التي يمر بها أي طفل يهودي يعيش في الجيتو ، فأرسل إلى الحيدر للدراسة ، حيث تلقى مبادئ الديانة اليهودية و فيها أيضا تعلم التعصب الديني الأعمى .

عانى " بياليك " في طفولته معاناة شديدة ، بسبب الفقر و الإهمال ، الأمر الذي نتج عنه ميله الشديد للوحدة و العزلة . و في السابعة من عمره توفى والده و من هنا أضيف إلى معاناته معاناة أخرى و هي الإحساس باليتم و البؤس و قد انعكست تلك المشاعر البائسة في مجموعة من قصائده بعنوان " تيتم " التي عبر فيها عن طفولته و أزماتها .

بعد ذلك انتقل " بياليك " ليقيم في منزل جده ، الذي كان رجلا متدينا بشدة و مولعا بالعلوم الدينية و منشغلا بالتوراة ليلا و نهارا و عند جده تعلم " بياليك " على يد عدد من الربانيين و بدأ يتعلم الورع و الدين ، ثم اتجه نحو مكتبة جده يقرأ في كتبها ، التي كانت بطبيعة الحال كتبا دينية و كان بعضها يدور في المجال الصوفي أو مجال الحكمة ، إلا أنه لم يكتف بهذه الكتب فاتجه نحو كتب الهسكالاه ، التي جذبته و سيطرت عليه .

و يمكن أن ندرك مدى التناقض الذي وقع " بياليك " تحت سطوته . فنشأته كانت دينية ملتزمة أيما التزام و كتب الهسكالاه كانت تحوي في أغلبها أفكارا تتعارض مع الأمور الدينية و الإيمان المطلق ، الأمر الذي حرك في نفس " بياليك " صراعا عميقا بين الأسس الدينية المتينة الراسخة في نفسه منذ أن كان طفلا و بين شعوره بوجوب اكتساب المعرفة الإنسانية و السير في ركب التطور .

و ظلت تلك الحرب تستعر في نفس بياليك حتى حسمت لصالح المعرفة الحديثة و أصبحت الكتب الدينية بالنسبة له أمور تثير الاشمئزاز و في هذا الوقت حصل على أشعار الشاعر اليهودي " بروج " تلك الأشعار التي دفعته لقرض الشعر بصفة عامة و أيضا طالع " بياليك " في تلك الفترة كتابات المفكر اليهودي " أحد هاعم " و بتأثير منه انضم

" بياليك " إلى منظمة صهيونية و ذلك بعد أن سافر إلى فولوجين و في هذه الفترة بدأ يكتب أولى قصائده " אל הצפור " " إلى العصفور " و قد نشرت هذه القصيدة في جريدة " هابرديس " و فيها عبر " بياليك " عن شوقه للأرض المقدسة .

و لم يكتف " بياليك " بالشعر فقط ، ففي هذه الفترة كتب أول مقال له و كان ذلك المقال بمثابة البرنامج الثوري للجمعية السرية و قد ظهر فيه تأثر " بياليك " بأفكار " أحد هاعم " بوضوح و بذلك تكون إقامته في فولوجين هي بداية تنمية نشاطه الأدبي و كذلك بداية تأثره بالفكر القومي من خلال " أحد هاعم " .

بعد ذلك سافر " بياليك " إلى أوديسا ، التي فيها يقيم أكبر الأدباء في ذلك الوقت ، إلا أنه لم ينجح هناك ، كما مر بأزمة نفسية شديدة ، إذ فقد جده مما أدى إلى شعوره بالوحدة و الضياع ، و قد انعكست هذه المشاعر في بعض قصائده مثل " משוט במרחקים " " التجوال في الآفاق " و " בתשובתי " " عند عودتي " ، حيث يصور بياليك آلامه و ما يعانيه من ضياع و وحدة و غربة .

و في ٢٥ مايو ١٨٩٤ تزوج " بياليك " رغبة في الاستقرار و عمل في تجارة الأخشاب ، و لكنه لم يوفق في هذا العمل ، فانتقل إلى العمل في مهنة تعليم أبناء اليهود حتى عام ١٩٠٠ م ، و قد شارك في مشروع تطوير تعليم الأطفال من خلال ما أطلق عليه الحيدر المطور ، الذي كان يديره الأديب و المعلم اليهودي " ش . بن تسيون " .

و خلال إقامته في أوديسا ألقى قصيدة من القصائد الغاضبة ، التي وقف فيها موقف المهاجم ، حيث هاجم فيها اليهود غير المبالين بالمشاريع اليهودية ، التي كانت تجري في ذلك الوقت و على رأسها المؤتمر الصهيوني الأول ١٨٩٧ م و هي بعنوان " אכן חציר העם " " حقا إن الشعب لعشب " و منذ ذلك الوقت (١٩٠٠ م) نستطيع أن نرى اكتمال شخصية " بياليك " الشعرية بوصفه شاعرا قوميا .

و قد قام " بياليك " بعمل إصلاحات و تجديدات في التعليم العبري و كانت أولى خطواته في ذلك هي عمل (توراة مختصرة) بعنوان (أقاصيص التوراة) جمع فيها بعض أسفار منتقاة من التوراة و جعلها بلغة عبرية سلسة حتى يستطيع الصغار قراءتها ، أيضا قام بالتعاون مع " رافينسكي " بجمع الأساطير المنثورة في التلمود و وضعها في مجلد أسماه " ספר האגדה " " كتاب الهاجادا " و بذلك أصبح " بياليك " أحد العوامل الرئيسية في إحياء اللغة العبرية بين الجمهور اليهودي .

و عندما تواترت الأنباء عن مذابح كيشينيف عام ١٩٠٣ م الموجهة ضد اليهود كتب بياليك قصيدة " על השחיטה " " عن المذبحة " و سافر ضمن وفد لتقصي الحقائق فكتب قصيدته " בעיר ההריגה " " في مدينة القتل " و قد أثارت هذه القصيدة رد فعل عنيف لدى اليهود و أكسبته شهرة كبيرة بينهم ، بل تعدت ذلك إلى تكوين فرق الدفاع الذاتي ليدافعوا عن أنفسهم و أعطت قوة دافعة للصهيونية .

و في شتاء عام ١٩٠٤ م عين " بياليك " محررا أدبيا لمجلة هشيلواح . و كانت هيئة التحرير موجودة ، في ذلك الوقت ، في وارسو التي كانت تعد أحد مراكز الثقافة

العبرية حينئذ ، فسافر " بياليك " إلى وارسو و أقام فيها و في وارسو نظم " بياليك " قصائد عدة و خلال هذه الفترة كانت الثورة تجتاح روسيا و كان اليهود الروس يشاركون في هذه الثورة ، الأمر الذي أثار غضب " بياليك " ، فعبر عن غضبه في قصيدة بعنوان " قول " التي يظهر فيها يأسه من الشباب اليهودي الذي يترك الصهيونية و القومية العبرية ليساهم في بناء القومية الروسية .

و في عام ١٩٠٥ م قصفت البارجة بوتيومكين مدينة أوديسا و أحدثت فيها خرابا شديدا و اندلعت النيران في المدينة و توفي الكثير و أصيب الأكثر و بتأثير ذلك الحدث ألف بياليك قصيدة " מגילת האש " " سفر النار " و بعدها بقليل نشر قصيدته " ידעתי בליל ערפל " " عرفت في ليل الضباب " و قصيدته " על סף ים מות זה " " على شاطئ بحر الموت هذا " .

و في عام ١٩٠٨ م ظهرت المجموعة الثانية من أشعاره ، كما نشر مجموعة من القصائد الشعبية مثل " בין נהר פרת ונהר חדקל " " بين نهري دجلة و الفرات " و " יש לי גן " " عندي حديقة " .

و في صيف ١٩٠٩ م زار " بياليك " فلسطين لأول مرة و في عام ١٩١٣ م اشترك في المؤتمر الصهيوني الحادي عشر و التقى بـ " أحد هاعم " و ناقشا معا مسألة إنشاء جامعة عبرية و في عام ١٩٢٤ م سافر " بياليك " إلى فلسطين و اندمج في العمل الاجتماعي و الثقافي ، كما اهتم بتطوير دار نشر דביר و كانت ذكرى ميلاده الستين مناسبة احتفل بها اليهود داخل فلسطين و خارجها و في عام ١٩٣٤ م توفي في فينا إثر عملية جراحية في الكلى و دفن في فلسطين .

و تجدر الإشارة إلى ارتباط " حاييم نحمان بياليك " ، بما أطلق عليه القومية اليهودية و صارت أشعاره بوقا لعرض أفكار الحركة الصهيونية حتى أطلق عليه الشاعر القومي ، بينما أطلق عليه بعضهم أمير الشعراء العبريين الأحياء .

هذا و قد تميز " بياليك " بالإضافة إلى إنتاجه الشعري الغزير بكتابة المقال و كتابة القصة و يبدو في قصصه أديبا واقعيا . و تعد قصة " אריה בעל גוף " " أسد ضخم الجثة " هي قصته الأولى و قد كتبها عام ١٨٩٨ م و من أعماله القصصية أيضا " מאחורי הגדר " " من وراء الجدار " ١٩٠٩ م " יום הששי הקצר " " يوم الجمعة القصير " و غيرها .

- אכן גם זה מוסר אלהים

אכן גם זה מוסר אלהים ותוכחה רבה

אשר תתכחשו ללבבכם ,

וזרעתם על-כל-מים את -דמעתכם הקדושה

ועל כל - קו אור רמיה תחרזוה ,

ושפכתם את רוחכם על כל - שיש נכר

ובחיק אבן זרה את - נפשכם תשקעו ,

ובעוד בשרכם מטפטף דם בין שני זולליכם –

תאכילום גם - אכול את נשמתכם .

ובניתם אתם למנדיכם את - פיתם ואת רעמסס

והיו ילדיכם לכם ללבנים ,

בשוע אליכם נפשם מן - העצים והאבנים -

במבוא אזנכם שועתם תגוע .

ואשר יגדל מבניכם נשר ועשה כנף –

מקנו תשלחוהו לנצח .

حقا ، هذا قصاص الرب أيضا

حقا ، هذا قصاص الرب أيضا و تعنيف عظيم

الذي تنكره قلوبكم ،

وزرعتم على كل المياه دمعتكم المقدسة

و من كل خيوط النور نظمتم شعرا مدلسا ،

و أزهقتم روحكم على كل رخام أجنبي

و أغرقتم أنفسكم في أحضان الآلهة الأجنبية ،

و بينما لحمكم يقطر دما بين أسنان الشرهين إليكم

تطعمونهم أيضا روحكم .

و شيدتم لمن نفوكم بيثوم و رعمسيس

و جعلتم من أبنائكم لبنات بناء ،

و حين تستصرخكم نفوسهم من بين الأشجار و الأحجار

تموت صرخاتهم على مسامع أذنكم

و كلما كبر من أبنائكم نسرا و اشتد عوده –

ترسلونه من عشه إلى الأبد .

في عام ١٩٠٥ اندلعت الثورات في روسيا مطالبة بحرية الشعوب و سيادتها و قد شارك في هذه الثورات – كما سبق أن أشرنا - كثير من الشباب اليهودي ، الأمر الذي أغضب " بياليك " بشدة فنظم هذه القصيدة لكي يعبر فيها عن جزاء الرب الرادع الذي سيصيب هؤلاء اليهود الذين يزرعون في أرض غيرهم و يربون أولاد غرباء ليكونوا أعداء لهم و هم يبذلون جهودهم هباء تاركين إخوانهم اليهود الذين يكافحون من أجل صنع هوية قومية واحدة تجمع اليهود داخل دولة يهودية .

و يتضح في هذه القصيدة معاداة " بياليك " لاندماج اليهود في المجتمعات الأوربية ، و هو بذلك يقدم الهوية الدينية لليهود على هويتهم الوطنية ، إذ لا يعتبر " بياليك " اليهود الروس مواطنين في روسيا ، بل يراهم يهود فقط يعيشون في هذه الدولة في وضع مؤقت ، حتى يتموا إنشاء وطنهم ؛ لذلك لا يجب عليهم أن يبذلوا أي مجهود أو يضحوا أية تضحية في سبيل هذه البلاد لأنها في النهاية ليست وطنهم ، إذ يرى " بياليك " أن الدول المضيفة لليهود ستعمل على الدوام لجعل اليهودي يعيش فيها على هامش الحياة و من هنا فسواء حاول اليهودي الاندماج و الإخلاص للدولة المضيفة - بما يستلزمه هذا الأمر من تنازل عن الشخصية اليهودية - أم لم يحاول فسيظل ملفوظا فيها .

الفصل الثالث

مقالات متخصصة باللغة العبرية

<u>ספרות עברית</u>

מאז שהעברית חדלה להיות לשון-דיבור, הצטמצמה גם הכתיבה בלשון העברית. אולם היא נשארה בשימוש, לקריאה ולעיתים אף לכתיבה, בתחום חיי הדת ועל-כן הוגדרה כ"לשון הקודש". בכל זאת היו תקופות שבהן פרחה יצירה כתובה עברית, שחרגה גם מעבר לצורכי הקיום הדתי, כגון תקופת ימי-הביניים בספרד, שבה נכתבה שירה עברית גדולה לשמה והונח היסוד לפרוזה עיונית בעברית. בתקופה מאוחרת יותר נכתבה ספרות יפה, בעברית גם בפרובאנס (דרום צרפת) ובאיטליה. בעת החדשה החלה מתפתחת ספרות בעברית, העוסקת בנושאים כלליים חילוניים, במידה רצופה ומרובה הרבה יותר מאשר אי-פעם. חוקרי תולדות הספרות העברית החדשה נחלקים בדיעותיהם בדבר זמן התחלתה.

יש חוקרים הקובעים כזמן זה את ראשית המאה השמונה-עשרה, באיטליה,

בפעילותו הספרותית של ר' משה חיים לוצאטו (רמח"ל,1707-1747), שחיבר יצירות פיוטיות ודרמטיות בסגנון "מודרני" והשפיע הרבה על ספרות ההשכלה. לעומתם יש חוקרים הקובעים כזמן ההתחלה, את המחצית השנייה של המאה ה-18, בגרמניה של תקופת ההשכלה הנחשבת בעיניהם למהפכנית ביחסה החילוני אל החיים. בין כך ובין כך, במאה ה-18 התחילה הספרות העברית להיות בעלת אופי חילוני יותר, ומסופה של מאה זו החלה להתפתח באופן רצוף כתיבת ספרות עברית בסוגים הספרותיים השונים של הספרות העולמית. מקובל לחלק את תולדות הספרות העברית החדשה לתקופות, שבכל אחת מהן התרכזה הספרות במרכז גיאוגראפי אחר.

1-<u>תקופת ההשכלה (1780-1880)</u>, הכוללת את תקופת גרמניה (1781-1830), את תקופת גאליציה (בשנים1820-1860), ואת תקופת רוסיה (1840-1881).

2- <u>תקופת התחייה(1881-1948)</u>, הכוללת את תקופת רוסיה ופולין (1881-1920), ואת תקופת ארצות-הברית וארץ-ישראל (1948-1905).

<u>3-תקופת המדינה (1948 ואילך)</u>, שבה מתרכזת הספרות העברית כמעט כולה בישראל.

<u>תקופת ההשכלה (1780-1881)</u>

<u>תקופת גרמניה (1781-1830)</u>

ספרות ההשכלה ביטאה את האידיאלים של תנועת ההשכלה, כגון השאיפה לזכויות האדם (האמנציפציה) של היהודים, להגברת ההומאניזם, ולהרחבת ההשכלה "בת השמיים". בראש תנועת ההשכלה עמד משה מנדלסון, מעורכי כתב-העת העברי ה"משכילי" הראשון, "המאסף" (נוסד 1783), שבו פירסמו סופרים צעירים כנפתלי הרץ וייזל את היצירות הראשונות בספרות העברית החדשה. היו אלו יצירות שיריות, שעלילתן הסתמכה לרוב על סיפורי המקרא *<u>(למשל: "שירי תפארת" מאת נ"ה וייזל היא שירה סיפורית ארוכה בסגנון מקראי, שבמרכזה דמותו של משה)</u>*, משלים ומכתמים לרוב, שירים ליריים, שדיברו בשבח אידיאלים, כגון אהבת הטבע, אהבת האשה, המוסר וכדומה.

ב-1797 פסק "המאסף" להופיע: קוראיו, שנמנו עם משכילי גרמניה, קלטו בין שאר ערכי ההשכלה גם את שפת המדינה, וויתרו על רצונם לקרוא עברית; ובכך נסתיימה אפוא תקופת גרמניה.

תקופת גאליציה (1820-1860).

לאחר הפסקת היצירה העברית בגרמניה הועתק מרכזה לגאליציה, שבה היתה הנטייה לטמיעה חלשה יותר. בגאליציה נקלטו משכילים יהודים מגרמניה, ובהשפעתם נתפתחה שם ספרות עברית. שלום הכהן, מחוגו של וייזל, ייסד בווינה כתב-עת בשם "ביכורי העתים". הנודעת ביצירותיו היא הדראמה "עמל ותרצה", המשקפת באופן אליגורי את הדרמה של תקופת ההשכלה בכללה.

ר' נחמן קרוכמל (רנ"ק, 1785-1840), שנחשב להוגה דיעות חשוב בדורו, נתן בסיס עיוני מעמיק להשכלה בגאליציה. בספרו "מורה נבוכי הזמן" ניסה להסביר את היהדות ונצחיותה לפי הפילוסוף הגל ברוח האידיאליזם - הזרם הפילוסופי המרכזי אז.

מחקרים בתחום הדת והשירה כתב גם שמואל דוד לוצאטו (שד"ל,1882-1894), משורר יליד איטליה, שפירסם בכתבי העת הגאליצאיים.

ספרות ההשכלה בגאליציה העמידה את הסאטירה העברית, שחשיבות רבה לה בהתפתחות הלשון, בעיצוב הדמויות ובהקדמת הרומן העברי. יוסף פרל (1773-1839), למשל, שכיוון את הסאטירה שלו "מגלה טמירין" נגד

החסידות ומנהגיה, ידוע בהשפעתו על הספרות העברית שלאחריו.

כמו כן ידוע יצחק ארטר (1851-1791) בקובץ הסאטירות שלו "הצופה לבית ישראל".

__תקופת רוסיה (1881-1840).__

התפתחויות נוספות חלו בשלב האחרון של ספרות ההשכלה, משהועתק המרכז לליטא ולרוסיה. בווילנה היו משכילים כבר בתקופת גרמניה, כגון יצחק בר לוינזון (ריב"ל, 1860-1788), שניסה להצדיק את רעיונות ההשכלה לפי המסורת, אבל לכלל מרכז יצירתי הגיעה השכלת ליטא בימיהם של המשוררים אד"ם הכהן לבנזון (1878-1794), שכתב שירה שכלתנית ופיתח את הז'אנר הדרמטי במחזהו "אמת ואמונה"; בנו מיכה יוסף לבנזון (מיכ"ל, 1852-1828), שהעמיד ליריקה עברית מקורית; ויהודה ליב גורדון (יל"ג,1830-1892), שנחשב למשורר המרכזי עד לשנות השמונים של המאה ה-19. בתקופה זו החל להתפתח גם הרומאן העברי. רומן זה נושא לעיתים אופי רומנטי- פסטורלי ולעיתים

סאטירי-ביקורתי, כיצירתו של אברהם מאפו. לעומתו, התקרב פרץ סמולנסקין (1885-1842) ביתר הצלחה לכתיבת רומן ריאליסטי, ויותר

ממנו ראובן אשר ברוידס (1902-1851), המראה גיבור הנאבק על "התמשכלותו" ועל השתחררותו מעולמו הצר בעיירה אך מגיע להכרה שהעולם החילוני החדש שאליו הגיע אין בו כדי להקנות שלווה. הכרה זו, כמו האיפיון המורכב של הדמויות המתוארות, הם בגדר חריגה מדרך ראייתם התמימה של המשכילים.

__תקופת התחייה (1948-1881).__

מאז שנות השמונים למאה ה-19 התרבו גילויי האנטישמיות והפוגרומים במזרח אירופה ובגללם נוצר גל של הגירה לארצות-הברית ולארץ-ישראל. התפתחות היסטורית זו חוללה שינויים פנימיים עמוקים בספרות העברית: היא החלה לעסוק בתכנים חדשים, כמו רדיפה גזעית, אימת הקיום היהודי והגירה ותלישות, ופנתה לעיצוב נופים חדשים, הקשורים במקומות היישוב החדשים של היהודים. ביחסה של הספרות אל העם התגלתה אהדה גוברת ושותפות גורל. כתוצאה מכך זכו העם והיחיד בעם לעיצוב אנושי מלא הרבה יותר. משנות השמונים ועד למהפיכה הרוסית ב-1917 היו מרכזיה של הספרות העברית במזרח אירופה בוורשה שבפולין ובאודיסה שברוסיה, שם הופיעו כתבי-העת "הפרדס", "הצופה",

"השילח" ו"הדור" והתקיימו הוצאות-ספרים כ"מוריה", "אמנות" ו"אחיאסף". לשיא פריחתה הגיעה הספרות העברית באודיסה בראשית המאה הנוכחית, בתקופתם של מנדלי וביאליק, עד שנקטעה בשל המהפיכה הרוסית. בעקבות ההגירה הגדולה הועתק גם מרכזה של הספרות למרחקים: לארץ-ישראל ולארצות-הברית.

הגירת היהודים לארצות-הברית בסוף המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 היתה המונית ואילו לארץ-ישראל הגיעו רק מעטים, והם עלו בשל אידיאולוגיה ציונית. רק לאחר מלחמת העולם הראשונה גדלו ממדי העלייה לארץ-ישראל. עובדות אלו השתקפו במצב הספרות העברית, שנוצרה בשני מרכזים אלה.

למן ראשית ההגירה ועד לאחר מלחמת העולם הראשונה שימשה ארצות-הברית מרכז לספרות העברית. בתקופה, זו הופיעו בה כעשרים כתבי-עת כגון "התורן", "התקופה", "הדואר", "בצרון" ועוד, ונוצרה ספרות עברית שבה בא לידי ביטוי עולמם החדש של היהודים. בתוכנה של ספרות זו ניכרה ההתגבשות הרוחנית החדשה ביהדות ארצות-הברית ובדרכי ביטויה - השפעתה הרבה של הספרות האמריקנית. שקיעתה של היצירה העברית בארצות-הברית החלה בתקופה שבין

שתי מלחמות העולם בדור הסופרים שנולדו באירופה והיגרו לארצות-הברית.

היו שהלכו לעולמם והיו שעלו לארץ-ישראל. הסופרים היהודים ילידי ארצות-הברית לא המשיכו ליצור עוד בלשון העברית, וכך גם המהגרים והפליטים החדשים שהגיעו מאירופה. בארץ-ישראל, לעומת זאת, התפתחה ספרות עברית חיה, שינקה מהעברית המדוברת שהשתרשה בארץ והשפיעה עליה. הספרות פרחה והגיעה להישגים רבים ואל קהל קוראים שהלך וגדל. המחיצה בין לשון החיים ובין לשון הספרות, שאיפיינה עד כה את מצב הספרות העברית בכל מרכזיה, בטלה לראשונה במרכז הארץ-ישראלי, וזהו השינוי הניכר ביותר בספרות העברית.

<u>תקופת רוסיה ופולין (1920-1881).</u>

הספרות העברית שלאחר תקופת ההשכלה הצטיינה בהתקרבותה אל חיי העם. את מקום העיסוק באידיאלים מופשטים רחוקים, שייחד את ספרות ההשכלה, החלה תופשת חתירה מתמדת לתיאור חיים אנושיים ממש. הנטייה לריאליזם קיבלה גיבוי עיוני מן הביקורת הספרותית העברית, בהשפעת הביקורת הרוסית. המבקרים תבעו מן

הספרות, כי תחדל לשגות באידיאלים משכיליים רומנטיים ותעדיף התמודדות עם החיים ושיקוף אופיו האמיתי של העם. אך לא היתה זו רק משאלה עיונית-אמנותית. לפנייה זו אל העם סייעו גם האירועים ההיסטוריים. עליית הריאקציה הרוסית בימי הצאר ניקולאי השני והתגברות הפוגרומים בשנות השמונים סילקו את שארית האמונה המשכילית באמאנציפאציה ובהשכלה, לשמה כמסוגלות לפתור את בעית הקיום היהודי.

בין סופרי אודיסה, שהיתה אז מרכז הספרות העברית, התעורר הצורך להתמודד עם גילויי האנטישמיות. הם האמינו שהפתרון לשאלת הקיום היהודי צריך לבוא במסגרת לאומית.

התרומה הנכבדה ביותר לביצור התודעה הלאומית ניתנה בידי אחד-העם (1856-1927), שיצר בסיס פילוסופי לתנועה הלאומית החדשה, באמצעות סוג ספרותי כמעט חדש בספרות העברית - המסה. בתחום הסיפורת מציין את המעבר מספרות ההשכלה לספרות התחייה מנדלי מוכר ספרים(1835-1917), שריכז סביבו את סופרי אודיסה. שינויים נוספים התבטאו בספרות שנוצרה במרכז הווארשאי. מרכז זה העלה, בניגוד לריאליזם של מנדלי, כתיבה ניאו-רומנטית. גם כאן נתמכה הספרות היפה בידי המבקרים,

שהחשוב בהם היה דוד פרישמן(1859-1922).
בין סופרי וארשה בלטו יצחק ליב פרץ (-1915
1852) שהרבה בסיפורי חסידים וסיפורי-עם, המגלים גישה חדשה כלפי העולם היהודי, ומיכה יוסף ברדיצ'בסקי (1865-1921), המבקר והוגה הדיעות שהיה בר-פלוגתא של אחד-העם.
הספרות העברית החדשה כולה, ולא רק במזרח אירופה, עומדת בסימן יצירתו והשפעתו של הגדול במשורריה, חיים נחמן ביאליק (1873-1934).
יש הרואים בביאליק את "המשורר הלאומי", בזכות יצירות אחדות המבטאות את הגורל היהודי; אך עיקר הישגיו היה בהיותו משורר לירי, שהעלה את "שירת היחיד" לפיסגה אמנותית. הישגיו האמנותיים של ביאליק העיבו מעט על הישגיהם של משוררים אחרים בדורו. בכל זאת בלטו ביניהם שאול טשרניחובסקי (1875-1943), שיצר גוונים חדשים בשירה העברית בנושאים ובצורות, וכן זלמן שניאור ואחרים. השינויים הניכרים לטובה, המאפיינים את ספרות התחייה במהלך התפתחותה נובעים בין השאר משילוב מוצלח של מקורות היניקה הספרותיים:
מקורות פנימיים ומקורות חיצוניים. חדירתם של יסודות מהמיתוס, מהמקרא, מהמשנה

והמדרש, מספרות ימי- הביניים, מהחסידות ומעוד מקורות, העמיקה את היסוד העברי בספרות החדשה, עד שנעשתה מוגנת מפני התבוללות. ולעומת זאת, חדירתן של השפעות ספרותיות אירופיות, כגון אלו של היינה, מטרלינק, האמסון, דוסטוייבסקי, טולסטוי, צ׳כוב ואחרים - העשירה לא מעט את דרך יצירתם של הסופרים.

מקורות השפעה אלה קובעים את אופיה הייחודי המקורי של הספרות העברית החדשה.

תקופת ארץ-ישראל (1905-1948).

בארץ-ישראל החלה להיווצר ספרות עברית עוד בימי העלייה הראשונה בשנות השמונים, אבל עיקר התפתחותה היה בראשית המאה ה-20, לאחר העלייה השנייה וייסוד "העומר" בעריכת ש׳ בן-ציון ו"הפועל הצעיר".

לאחר בואם של סופרים רבים ממזרח אירופה, שעלו בעקבות חיסול המרכז האודיסאי בתקופת המהפיכה הרוסית, חלה בארץ-ישראל התפתחות ניכרת של הספרות. הלשון נתגמשה ונתעשרה מאוד. הריתמוס בשירה נעשה טבעי וקרוב ללשון הדיבור החדש, וההברה הספרדית קנתה לעצמה שליטה מוחלטת. ככל שהספרות התקרבה יותר אל הווי הארץ, כן היא נעשתה קשורה אל הנוף

החדש שבו מצאו עצמם הסופרים. בין הסופרים שהגיעו לארץ היו כאלה, שעיקר יצירתם נכתבה כבר לפני עלייתם (כגון ביאליק), והיו ביניהם, שהתפתחו כיוצרים בעיקר בארץ-ישראל, כגון שמואל יוסף (ש"י) עגנון ויוסף חיים ברנר. הסופרים שהגיעו לארץ-ישראל ואל הספרות העברית לאחר מלחמת העולם הראשונה, בתקופת העלייה השלישית והרביעית, העניקו לספרות ראייה וסגנון יהודיים.

היו סופרים שהמשיכו את הנוסח הריאליסטי, שנשתרש בספרות העברית מאז מנדלי וכתיבתם מתמקדת בתיאור המציאות וההווי בעיקר; והיו שהוסיפו לפתח כתיבה אקספרסיוניסטית, המביעה בעיקר התרשמויות ומצבי נפש. סופרי העלייה השלישית החלו לגלות מגמות חדשות ביצירותיהם. הם העמידו במרכז השקפתם את הצורך בשינוי מבנה החברה היהודית. בהיותם חלוצים שעלו ארצה לאחר הרס קהילותיהם ברוסיה דבקו באידיאלים מהפכניים על הקמת חברה חדשה, אשר תסלק את היאוש. ביטוי אמנותי לעולמם הרוחני ניתן לראות בפואימה "מסדה" מאת יצחק למדן. בתקופה זו התהוו שינויים בשירה העברית. הסימבוליזם הרוסי (שנציגיו הם אלכסנדר בלוק וסרגיי יסנין)

והשירה הניאו-רומנטית הגרמנית (כגון סטפאן גיאורגה ורײנר מאריה רילקה) השפיעו על סופרים ומשוררים צעירים רבים, שהתרכזו סביב כתב-העת "כתובים" שנוסד בשנת 1926. הם קראו למודרניזציה של הספרות העברית, ברוח האסכולות שהיו מקובלות באירופה בשנות העשרים, ולהשתחררות ממרותה של מסורת ביאליק, ששלטה בספרות, ובעיקר בשירה, תקופה ממושכת.

הם קראו להבעה אינדיבידואלית ודחו את עודף הרציונאליזם ואת דגש-היתר על הלאומיות הקולקטיבית. בראש קבוצה זו עמדו אליעזר שטיינמן ואברהם שלונסקי, והם עודדו את פירסום יצירותיהם של צעירים, כגון נתן אלתרמן ולאה גולדברג. השפעת אלתרמן ניכרת עד היום על דור שלם של משוררים צעירים. עם סגירתו של "כתובים" בשנת 1933 ייסדו רוב משתתפיו את "טורים".

גוון שונה לגמרי העניקה לשירה יצירתו של אורי צבי גרינברג, שהעמיד מול השקפת העולם ההומניסטית-סוציאליסטית של משוררים רבים בדורו השקפה "יהודית" מאוד, שהבליטה את הייחוד והגורל היהודי.

משוררים רבים נוספים העניקו לשירה העברית גוונים חדשים, איש איש על פי מבנה אישיותו היוצרת.

תקופת המדינה (1948 ואילך).

רוב הסופרים שכתבו בתקופת הקמת המדינה בקירוב הם ילידי הארץ, וראו את מדינת ישראל ביתר ריאליזם מדור הסופרים שנולדו באירופה והגיעו לארץ בבגרותם. לשונם הספרותית גמישה יותר משל קודמיהם, בהיותה לשון אמם, אך אין היא כה מלומדת ועמוסה במשקעים התרבותיים של המסורת היהודית. ככל שקלטו השפעה ספרותית חיצונית בעיקר מן הספרות האנגלית והאמריקנית היא הגיעה אליהם בדרך כלל באמצעות תרגומים לעברית. החוויות שבמרכז יצירותיהם עומדות בסימן האירועים ההיסטוריים הכבירים המאפיינים את התקופה:

שואת יהדות אירופה ומאבק היישוב למען הקמת המדינה, הווי הקיבוץ והפלמ"ח והשינויים האידיאולוגיים החריפים שהתחוללו. חלק מהיוצרים תוהים על האידיאולוגיה, הציונית והציונית-סוציאליסטית של דור המייסדים, חלקם תוהים על יחסם אל המסורת היהודית וערכיה. מספרי הדור הדגישו ברובם את

העניין הקולקטיבי שהדור היה עסוק בו. אף-על-פי-כן היו ביניהם שהצליחו להעלות ראייה וסגנון אישיים יותר, כגון ס' יזהר, שחתר לבטא את עולמו ולבטיו של היחיד בעולם שבו מוטלות עליו משימות ציבוריות כבדות. בספרות הדור ניתן להבחין מעבר הדרגתי אל דרכי ביטוי אינדיבידואליות משוחררות יותר. עניין זה קשור בהתפכחות מן ההתלהבות הציבורית של מלחמת העצמאות. העלייה ההמונית לארץ בראשית שנות המדינה גרמה לראייה חדשה של דמות היהודי, ודמויות חדשות עוצבו ביצירות שנכתבו אז. קמו גם סופרים-עולים, שעקב נסיון חיים שונה משל הסופרים ילידי הארץ, כתבו בנימה שונה.

הקונפליקט המתמשך עם הערבים גרם לבדיקה מחודשת ומעמיקה יותר של שאלת הקיום היהודי-ערבי, ויוצרים רבים עוסקים בה במישרין ובעקיפין. כמו כן עומדים לבדיקה מחודשת נושאים וערכים, שעד כה לא עירערו עליהם. יותר ויותר החלה הספרות מתפכחת מאידיאולוגיות ומתרכזת בתיאור חוויות אישיות.

גישה פילוסופית חדשה אל החיים, המושפעת מזרם האקזיסטנציאליזם, החלה לבוא לידי ביטוי ביצירות. דרכי העיצוב נעשו פחות

ריאליסטיות והתקרבו יותר אל דרכי ביטוי אמנותי "מודרניסטי".

השירה, כמו הסיפורת, שביטאה בראשית התקופה דבקות בערכים קולקטיביים וקשר אמיץ אל הנוף וההווי נעשית ביתר שאת ל"שירת יחיד". יניקתם של כמה ממשוררי ישראל מהשירה האנגלו-סאקסית, ואף מהגרמנית, מעשירה את השירה העברית בגוונים חדשים. בהשפעתן, כמו בהשפעת "הביקורת החדשה" האנגלוסאקסית, החלה השירה העברית נעשית בעלת יתר-דיוק בהבעה ציוריות נועזת, מתח לשוני עז, אירוניה, ריתמוס חופשי יותר ושימוש בלשון מדוברת. השירה החדישה משקפת את משבר הערכים שחל בעולם כולו מאז תום מלחמת העולם השנייה ואת שינוי הערכים הפנימי בחברה הישראלית. היא מבטאת עייפות מאידיאלים, ספקנות כלפי ערכים, ניכור והיעגנות באקזיסטנציאליזם. בכללותה היא שירה לירית, קשה להבנה מיידית ומותירה מקום לקורא לפענחה. משום כך אין פלא שהיא עוררה פולמוס חריף, שהשתתפו בו מבקרים ומשוררים. במחזות שנכתבו בתקופת מלחמת השחרור, כמו בסיפורת משתקפת בעיקר ההתייחסות הקולקטיבית הערכית אל בעיות השעה (כגון "הוא הלך בשדות" מאת

משה שמיר ו"בערבות הנגב" מאת יגאל מוסינזון).

עם גלי העלייה בראשית שנות המדינה עולות במחזאות בעיות החברה החדשה ("קזבלן" מאת י' מוסינזון, "שש כנפיים לאחד" מאת חנוך ברטוב), ומתחילה להתפתח ראייה חברתית מפוכחת, סאטירית או הומוריסטית (מחזות רבים של אפרים קישון ועוד). החתירה לדרכי עיצוב חדשות לאו דווקא ריאליסטיות, המתגלה בסיפורת המאוחרת, משתקפת גם במחזות של שנות השישים והשבעים. מתפתח מחזה, סאטירי וגרוטסקי או סימבולי, שעיקר עניינו התייחסות בלתי פשטנית כלפי המציאות החברתית בארץ, וכלי התבטאותו חדשניים ותוססים (המחזאים נסים אלוני, חנוך לוין ועוד). המחזאות בתקופת המדינה, על אף השוני בנושאים ובגישות בין מחזאי למשנהו, מאופיינת גם על-ידי לשון עברית קולחת, מותאמת לבמה ותואמת את הדמויות והעלילה. קהל הצופים, שהסתייג מן המחזה העברי במשך תקופה ארוכה, החל להיענות לו בהנאה כמו לשאר הסוגים הספרותיים.

http://www.snopi.com/enc/values/value740.asp

תחיית הלשון העברית

תחיית הלשון העברית הוא תהליך שהתחולל באירופה ובארץ ישראל בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים, ובמסגרתו הפכה השפה העברית מלשון כתובה וליטורגית המשמשת לצרכים דתיים או ספרותיים בעיקר, ללשון מדוברת, רב-מערכתית ולאומית. תהליך זה לא היה תהליך לשוני גרידא, אלא הוא השתבץ במערכת רחבה של תהליכים שחלו בעם ישראל באותה תקופה, ובעיקר במהפכה הציונית ובהתפתחות היישוב העברי החדש בארץ ישראל. תהליכים אלה הביאו, בסופו של דבר, להקמת מדינת ישראל כמדינה לאומית עברית.

השם "תחייה" אינו שם מדויק לתהליך זה, משום שלפי רוב ההגדרות לא הייתה העברית לשון מתה לפני התהליך; נעשה בה שימוש נרחב וניכרו בה תהליכים של התפתחות והשתנות גם לפני תחילת התהליך. עם זאת, התהליך נחשב לתהליך יחיד במינו, והבלשנות המודרנית איננה מכירה מקרה נוסף שבו לשון שכלל לא הייתה מדוברת בפי דוברים ילידיים הפכה ללשון לאומית המשמשת באופן רב-מערכתי, וכל זאת בתוך פרק זמן של כמה עשרות שנים בלבד. (מוכרים כמה תהליכים

שבהם לשון שהייתה מדוברת בפי מיעוט הפכה ללשון כללית).
התהליך הביא גם לשינויים לשוניים בשפה. אף שבתודעתם של מחוללי התהליך הם רק המשיכו את השימוש בשפה "מהמקום שבו נפסקה חיותה", הרי לאמיתו של דבר הם יצרו מצב לשוני חדש, שמאפייניו שאובים גם מן השפה העברית על כל תקופותיה וגם מן השפות האירופיות שעל רקען התחולל התהליך, בראש ובראשונה היידיש. הלשון החדשה שנוצרה היא העברית הישראלית בת-זמננו.

__רקע__

מאז שנפסק הדיבור בלשון חז"ל במאה השנייה לספירה לא הייתה העברית לשון מדוברת כשפת אם. אף על פי כן נעשה בה בתקופת הביניים שימוש אצל היהודים במגוון רחב של תחומים, ושימוש זה שימר חלק נכבד מהתכונות שאפיינו אותה.
ראשית לכול - העברית הקלאסית השתמרה באוצר גדול יחסית של מקורות שהיו מוכרים היטב, בראשם המקרא (בעיקר החלקים ששימשו לצרכים ליטורגיים, כלומר התורה, ההפטרות, המגילות וספר תהילים) והמשנה. מלבד המקרא והמשנה הייתה העברית של המקורות מוכרת גם מהתפילה, מהפיוטים,

מהמדרשים ומשאר ספרי ארון הספרים היהודי שנכתבו בעברית.

במהלך ימי הביניים נעשה שימוש בעברית כלשון כתב בספרות הרבנית - שכללה ספרי פסיקת הלכה, שאלות ותשובות וספרי הגות. ברוב המקרים, ובוודאי בתקופה ובאזור שעל רקעם צמח תהליך התחייה, כלומר ב אירופה במאות ה-18 וה-19, השימוש בעברית לא היה טבעי, אלא עמוס במליצות ובמובאות, בצורות לא-דקדוקיות ובבלילה של לשונות לעז, בעיקר ארמית. יתר על כן, חלקה של הספרות הרבנית לא נכתבה כלל בעברית, אלא באחת מלשונות היהודים האחרות, כמו ארמית, ערבית יהודית, יידיש וכיוצא בזה.

השימוש בעברית לא היה רק בלשון כתב. העברית הייתה בשימוש גם כלשון הגויה, בבתי הכנסת ובבתי המדרש. באופן זה נשתמרו כללי ההגייה של העברית והאופן שבו מבטאים את העיצורים והתנועות.

עם זאת, בשטח זה חלו שינויים רבים בשפה בהשפעת לשונות מקומיות, והתפתחו דרכי הגייה שונות, שניתן לחלק אותן באופן כללי ל<u>שלוש קבוצות</u>:

<u>*ההגייה האשכנזית*</u>, ששמרה בעיקר על מבנה התנועות אך איבדה את אופן הביצוע שלהן וכן

איבדה חלק נכבד מן העיצורים ואת ההטעמה, השווא הנע והדגש החזק;

ההגייה הספרדית, שהייתה בשימוש אצל יהדות ספרד ויהדות איטליה כמו גם אצל רבים מיהודי ארצות האסלאם, ששימרה מבנה תנועתי השונה מן הניקוד הטברני המוכר (היו בה רק חמש תנועות, כתוצאה מהתמזגות הקמץ עם הפתח והסגול עם הצירה, על פי הניקוד הארצישראלי) אך שימרה את העיצורים וגם את ההטעמה הדקדוקית ואת הדגשים והשוואים;

ההגייה התימנית, שאומנם שימרה כמעט את כל אופן ההגייה של העברית הקלאסית אבל לא הייתה מוכרת במקומות שבהם התחולל תהליך התחייה.

גם בתוך כל סוג היה מגוון רחב של דרכי הגייה; לדוגמה, במסגרת ההגייה האשכנזית, הגיית יהודי פולין לא הייתה כהגיית יהודי ליטא, ושתיהן שונות מהגיית יהודי הונגריה. על פי עדויות שמצאו החוקרים מתברר שבחמישים השנים שקדמו לתחילת תהליך התחייה כבר היה קיים דיבור עברי בשוקי העיר ירושלים. היהודים הספרדים שדיברו לאדינו או ערבית והיהודים האשכנזים שדיברו יידיש נזקקו לשפה משותפת לצורך מסחר, ולצורך זה דיברו ביניהם בעברית. אומנם היה

זה שימוש בעברית כשפה מדוברת, ואולם ברור שהעברית לא שימשה כשפת אם ילידית אלא רק כשפה משותפת בתחום מצומצם, מעין לינגואה פרנקה של היהודים.

__דיגלוסיה__: המצב הלשוני שעל רקעו התרחש תהליך התחייה היה עדיין מצב של דיגלוסיה, כלומר של שימוש בשתי לשונות, אחת לכתיבה - לשון תרבות, שנחשבה "גבוהה" ואיכותית, כדוגמת הלטינית או היוונית - ואחת לדיבור, לשון עממית ו"פשוטה". בכל ארצות אירופה התנהל במאות האחרונות תהליך של יציאה ממצב זה, שראשיתו באנגליה במאה ה-16, ואולם עדיין השפה שהייתה מדוברת בחיי היום-יום לא הייתה לשון התרבות והספר; הרוסי דיבר רוסית עממית וכתב רוסית גבוהה או צרפתית, הגרמני דיבר בניב מקומי וכתב בגרמנית תקנית, וכן הלאה. כך גם אצל היהודים, הלשון המדוברת הייתה יידיש, ולשון הכתב הייתה עברית לצרכים דתיים, ולשון התרבות המקומית - רוסית, צרפתית, גרמנית וכדומה - לצרכים חילוניים.

__תחיית העברית הספרותית__

התהליך של תחיית העברית נע למעשה בשני קווים מקבילים: תחיית העברית הכתובה-הספרותית ותחיית העברית המדוברת.

בעשרות השנים הראשונות התהליכים האלה היו מנותקים זה מזה ואף התרחשו במקומות שונים: העברית הספרותית התחדשה בערי אירופה, ואילו העברית המדוברת התפתחה בעיקר בארץ ישראל (היו ניסיונות לדיבור עברי גם באירופה, אולם הם נבלעו במגוון העצום של תנועות אידאולוגיות שפעלו ביהדות אירופה בתחילת המאה ה-20). המפגש בין התהליכים התחיל רק בתוך המאה העשרים, ונקודת ציון חשובה בעניין זה היא עלייתו של חיים נחמן ביאליק לארץ ישראל ב-1924. גם לאחר המעבר של העברית הספרותית לארץ נשאר הבדל ניכר בין מאפייני העברית הספרותית והמדוברת, וההבדל הזה קיים גם היום; מאפיינים של דיבור עברי חדרו ללשון הדיאלוג בספרות רק החל בשנות הארבעים (בספריהם של משה שמיר וס' יזהר), וללשון הנרטיב בספרות רק בשנות התשעים (מפורסמים בהקשר זה ספריו של אתגר קרת).

__העברית של תקופת ההשכלה__

תהליך מקדים לתחיית העברית הספרותית התרחש בספרות של תנועת ההשכלה באירופה. המשכילים שביקשו להתרחק מן התרבות הרבנית והיידישאית שכנגדה פעלו, החליטו שספרות יפה ראויה להיכתב בעברית,

ודווקא בעברית מקראית. לשון חז"ל, ארמית ווריאציות אחרות של העברית נחשבו בעיניהם שפות משובשות ולא מתאימות לכתיבה. הספרות המשכילית שנכתבה בעברית התבססה על שני עקרונות מרכזיים: פוריזם ומליצה. פוריזם, כלומר טהרנות, היה עיקרון שלפיו בטקסט שנכתב הופיעו אך ורק מילים שמקורן במקרא (גם אם במשמעות לא מקראית). עיקרון המליצה התבסס על הבאת פסוקים וביטויים שלמים כצורתם מן המקרא, וככל שטקסט ספרותי הכיל יותר מליצות כך נחשב איכותי יותר. מאפיין לשוני נוסף שהעלה את קרנו של הטקסט היה שימוש מרובה במילים יחידאיות. כדוגמה לטקסט משכילי, הנה פסקת הפתיחה של הרומן "*אהבת ציון*" מאת אברהם מאפו:

"איש היה בירושלים בימי אָחָז מלך יהודה ושמו יוֹרָם בן אֲבִיעֶזֶר, אלוף ביהודה ושר אלף, ויהי לו שדות וכרמים בכרמל ובשרון ועדרי צאן ובקר בבית לחם יהודה; ויהי לו כסף וזהב, היכלי שן וכל שכיות החמדה, ושתי נשים היו לו, שם האחת חַגִּית בת עִירָא ,ושם השנית נַעֲמָה. ויאהב יורם את נעמה מאד, כי יפת תואר היא. ותקנא בה חגית צרתה ותכעיסנה, כי לחגית היו שני בנים ולנעמה לא היה ולד.

אך נעמה הייתה נעימה בתארה ובמעלליה, ויעש לה יורם בית לבד, למען לא תצור אותה חגית צרתה. ועָכָן היה בן-משק בית חורם, ויתן יורם לו את חֶלְאָה, שפחת חגית הכנענית, לאשה. ואוהב דבֵק

מאח היה ליורם ושמו יְדִידְיָה הנדיב, מגזע מלכי יהודה, ושר הרכוש אשר למלך, איש חמודות, רך בשנים, עשיר ומגן לבני הנביאים לְמודי ה', כי אהב נועם לקחם ויט למשל אזנו, ויתמכם בנדבת ידו, על כן קראו שמו ידידיה הנדיב. ויתנוססו יורם וידידיה כאבני-נזר בדור תהפוכות, דור אחז, כי נאמנה רוח שניהם עם אל ועם קדושיו, ויתהלכו בין למודי ה', אשר תעודת בן אמוץ צרורה אתם ותורת ה' חתומה בם "

לצד הספרות הקימו אנשי תנועת ההשכלה עולם של עיתונות עברית. החל מקהלת מוסר, נסיון הבוסר של משה מנדלסון בשנות החמישים של המאה ה-18, דרך המאסף, ביכורי העתים וכרם חמד, ועד המגיד, המליץ, החלוץ, הצפירה, השחר ואחרים. המשכילים שמרו על הקשרים ביניהם באמצעות כתבי עת ועיתונים עבריים שהופצו ברחבי הקהילות באירופה וכללו פובליציסטיקה, מאמרים בחכמת ישראל וקטעי ספרות ושירה. כתבי

עת אלה תרמו תרומה חשובה להתחדשות העברית ולהרחבת השימוש בשפה לז'אנרים נוספים.

הכבלים הלשוניים שבהם כבלה את עצמה הספרות המשכילית הקשו יותר ויותר על כתיבה חופשית ורחבת היקף. אם ב"אהבת ציון", רומן המתרחש ברקע מקראי, הצליח מאפו לתת תיאורים סבירים של הדמויות, המקומות והעלילה, הרי כשתיאר ב"עיט צבוע" את הטיפוסים ביהדות ליטא של זמנו נאלץ לעשות שימוש גם בלשון חז"ל. כשפנו סופרי ההשכלה לעסוק בעלילות המתרחשות בזמנים מודרניים יותר הורגש יותר ויותר המחסור באוצר מילים רחב מספיק לצורך התיאור; קל וחומר כשביקשו לכתוב ספרי מדע וטבע או לתרגם ספרות יפה מלשונות אירופה. את המחסום שנוצר פרץ, בשנות ה-80 של המאה ה-19, מנדלי מוכר ספרים.

<u>מנדלי מוכר ספרים</u>

מנדלי (שלום יעקב אברמוביץ, 1836–1917) החל את כתיבתו בעברית כסופר משכילי וכתב ספרות לפי כל כללי העברית המשכילית. בשלב מסוים פנה לכתוב ביידיש וערך גם בשפה זו מהפכה לשונית, שהתבטאה בהרחבת השימוש ביידיש המדוברת לצורכי ספרות יפה. אחרי הפסקה גדולה חזר ב-1886

לכתוב בעברית, אבל החליט לוותר על השימוש בכללי העברית המקראית והכניס לתוך אוצר המילים והדקדוק שלו את לשון חז"ל והלשון הרבנית של ימי הביניים. בספרו "בסתר רעם" שיצא ב-1886 פתח סגנון חדש בכתיבה העברית, סגנון קולח ומגוון המשקף את היידיש שדוברה בסביבתו, ומשתמש בכל הרבדים ההיסטוריים של העברית. לצורך ספריו העבריים, שהיו בחלקם תרגום של הספרים שכתב ביידיש, נזקק ללשון שתייצג דיבור עממי שוטף, מתובל בהלצות ובתיאורים מפורטים, ואת הצורך הזה סיפק בהשתחררות מכבלי המליצה המקראית המשכילית, בפנייה למטבעות לשון ואוצר מילים חז"ליים ובשילוב מאפיינים תחביריים מן השפות האירופיות.

שפתו של מנדלי נתפסה כ"לשון סינתטית", כלומר מורכבת מכמה רובדי לשון קודמים, ולא כהמשך ישיר של רובד לשון מסוים. בזמן האחרון עברו החוקרים לתפיסה שלשונו ממשיכה בהמשך ישיר את הספרות הרבנית והחסידית של תחילת העת החדשה, עם הוספה של יסודות חדשים, בעיקר דקדוקיים.

__המשך תהליך התחייה הספרותית__

הסגנון של מנדלי אומץ בהתלהבות על ידי סופרי התקופה והתפשט במהירות. הוא

הורחב גם לתחומים נוספים: אחד העם כתב ב-1889 מאמר בשם "לא זה הדרך" שנחשב כמופת לכתיבה עיונית בסגנון החדש, וביאליק הרחיב, עם פרסום שירו הראשון "אל הציפור" ב-1889, את השימוש בסגנון החדש לצורך כתיבת שירה. נעשה מאמץ גדול לכתוב גם ספרי טבע ומדע בעברית, ולשם כך אף הורחב אוצר המילים הטכני והמדעי. באירופה נוסדו עיתונים וכתבי עת בשפה העברית, וישיבות ודיונים של כנסים ציוניים ואחרים נערכו ונרשמו בעברית. הכתיבה העברית הלכה והתרחבה, ועם מעבר הסופרים והמשוררים לארץ ישראל, בעיקר בעלייה השנייה, השפיעה העברית הספרותית החדשה במידה מסוימת גם על תהליך תחיית הדיבור, שהתנהל באותה תקופה בארץ.

על אף ההתקרבות הגאוגרפית והלשונית בין התהליכים, נשארה העברית הכתובה שונה במאפיינים רבים מן העברית המדוברת, יותר מאשר בשפות אחרות שיש להן לשון דיבור ולשון כתב. אוצר המילים, הדקדוק והתחביר העבריים מתנהגים אחרת במסמך כתוב ובדיבור זורם. גם הייצוג של העברית המדוברת בספרות היה בתחילה בסגנון גבוה ורשמי מאוד, ורק במחצית השנייה של המאה העשרים חדרו מאפיינים סגנוניים של

העברית המדוברת לתוך לשון הדיאלוג הספרותי.

<u>תחיית העברית המדוברת</u>

<u>אליעזר בן יהודה</u> (1922-1858) מוחזק באופן עממי כ"מחיה השפה העברית", ואולם בחינה של העובדות מגלה שעיקר תרומתו של אליעזר בן יהודה הייתה בתחומים הרעיוניים והסמליים; הוא העלה לראשונה את הצורך בחידוש העברית, הוא פרסם מאמרים ועיתונים בנושא, הוא עמל על כתיבת מילון עברי מקיף והוא זה שפעל ללא ליאות להשארת הנושא בתודעה ונלחם נגד מתנגדי התהליך.

אך חוקרים רבים טוענים היום כי הפעילות המעשית שהביאה בסופו של דבר להחייאת העברית לא התקיימה, ברובה המכריע, בסביבתו של בן יהודה בירושלים, אלא במושבות העלייה הראשונה והעלייה השנייה ברחבי הארץ. שם הוקמו בתי הספר העבריים, שם הפכה העברית ללשון שבה מתנהלים ענייני הציבור ושם הפכה לבסוף ללשון מערכתית ולאומית. עדיין, זכותו של בן יהודה עומדת לו בהיותו המחולל והמנהיג הסמלי של תחיית העברית.

את תהליך תחיית העברית המדוברת ניתן לחלק ***<u>לשלושה שלבים</u>*** עיקריים, המקבילים

באופן כללי לעלייה הראשונה, לעלייה השנייה ולתקופת המנדט הבריטי. *__בתקופה הראשונה__* התרכזה הפעילות בבתי הספר העבריים במושבות ובחוגו של בן-יהודה; *__בתקופה השנייה__* הורחב השימוש בעברית להתכנסויות ולפעילויות ציבוריות, בעיקר במושבות; *__ובתקופה השלישית__* הפכה העברית ללשון ששימשה את היישוב כולו לכל צרכיו, לרבות הכרזת העברית כלשון רשמית על ידי ממשלת המנדט. כל השלבים התאפיינו בהקמת מוסדות רבים מסוגים שונים שהתייחדו בפעילות בשפה העברית באופן אידאולוגי ואקטיבי, ועל רקע זה יש להבין את הקמתן של (בסדר לא כרונולוגי) הגימנסיות העבריות: הגימנסיה העברית בירושלים, גימנסיה הרצליה בתל אביב ובית הספר הריאלי העברי בחיפה, וכן הקמתם של האוניברסיטה העברית, הגדודים העבריים, ההסתדרות של העובדים העבריים, וגולת הכותרת - תל אביב, העיר העברית הראשונה.

לכל אורך התהליך סימנה העברית, הן בעיני מחולליו והן בעיני מתנגדיו הרבים, את האנטיתזה ליידיש: כנגד היידיש הגלותית, הרבנית וה"בעל-ביתית" עמדה העברית החילונית והציונית, שפת החלוצים עובדי האדמה - שפת המהפכה של העם היהודי

ההופך להיות העם העברי בארצו. היידיש כונתה בזלזול "ז'רגון" ומי שדיבר ביידיש נתקל בהתנגדות חריפה.

<u>העלייה הראשונה: בן יהודה ובתי הספר העבריים</u>

עם התעוררות התנועות הלאומיות באירופה במהלך המאה ה-19 נכבש גם אליעזר בן יהודה ברעיון הלאומי. התפיסה ששלטה אז באירופה הייתה שאחד הקריטריונים המגדירים עם הראוי לזכויות לאומיות הוא הדיבור בשפה משותפת המהווה "לשון תשתית" של החברה ושל הפרט. בן יהודה ביטא לראשונה את ההשקפה הזו במאמרו "שאלה לוהטה" (שנדפס תחת הכותרת "שאלה נכבדה") בשנת 1879, ובשנת 1881 עלה לארץ ישראל ובא לירושלים.

<u>בירושלים</u>, שכאמור כבר היה בה דיבור עברי במידה מצומצמת, ניסה בן יהודה לעשות נפשות לרעיון הדיבור העברי. הוא קבע שבמשפחתו שלו ידברו רק עברית וניסה להשפיע על משפחות נוספות לעשות כן, ייסד אגודות לדיבור עברי (לרבות ועד הלשון העברית), החל להדפיס את העיתון העברי "הצבי", ולימד תקופה קצרה בבתי ספר, לראשונה בשיטת עברית בעברית. בסביבתו של בן יהודה לא קצרו פעולותיו הצלחה

נרחבת: לפי עדות משנת 1902 אפתה אז אשתו עוגה למשפחה העשירית שקבלה על עצמה דיבור עברי בירושלים - למעלה מעשרים שנה אחרי שהחל בפעילותו.

לעומת זאת, פעילות נרחבת, אם כי אף היא עדיין אצל בודדים, החלה במושבות של העלייה הראשונה, ועיקרה בפעילות בתי הספר העבריים. ב-1884 הקים אריה ליב פרומקין בית-ספר פנימייתי ובו הונהגה העברית כשפת הדיבור הרווחת, הן בשיעורים ובן בשיחות התלמידים בינם לבין-עצמם. ב-1886 קם "בית ספר חביב", בית הספר העברי הראשון, בראשון לציון, ובו נלמדו חלק מן השיעורים בעברית.

__ההתקדמות הייתה איטית מאוד בשלב זה ונתקלה בקשיים רבים:__

ההורים התנגדו לכך שילדיהם ילמדו בשפה לא שימושית, שלא תעזור להם כשיבקשו להתקדם ללימודים גבוהים, שהיו בדרך כלל בצרפתית; בתי הספר היו ברמה נמוכה, בתי ספר ארבע-שנתיים של ילדי איכרים; והיה מחסור גדול באמצעים לשוניים עבריים, ואפילו חסר במילים שימושיות לחפצים בחיי היום-יום, שלא לדבר על ספרי לימוד. בנוסף לא הייתה הסכמה על המבטא: חלק מהמורים

לימדו בהגייה אשכנזית וחלקם בהגייה ספרדית.

ב-1895 התאספו כל המורים העבריים בארץ ישראל, ומספרם היה שלושה עשר בסך הכול. בשנת 1903 הוקמה הסתדרות המורים העבריים, ובאספת היסוד שלה השתתפו שישים מורים וגננות. התהליך לא עשה כברת דרך כמותית בשלב הראשון, אולם היו לו הישגים חשובים בגיבוש גרעין של כמה מאות צעירים דוברי עברית ילידית ובהוכחה שעברית יכולה לתפקד כשפה מדוברת בחיי יום-יום.

<u>העלייה השנייה: תל אביב והמושבות</u>

עם בואם של אנשי העלייה השנייה החלה העברית לפרוץ מן המסגרת המשפחתית ומבתי הספר אל המרחב הציבורי. אנשי העלייה השנייה, שהונעו מאידאלים של שלילת הגלות ותרבותה היידישאית, הקימו תאים חברתיים סגורים יחסית של אנשים צעירים בעלי תפיסת עולם משותפת. בתאים חברתיים אלה - בעיקר במושבות - שימשה העברית בכל ההתכנסויות הציבוריות. אמנם עדיין לא דוברה בכל הבתים ובמסגרות פרטיות, אך תפסה את מקומה כלשון הבלעדית שבה נערכו עצרות-העם, הכינוסים והדיונים הרבים שאפיינו את התקופה. גם

הקונגרס הציוני אימץ את העברית כשפתו הרשמית. אנשי העלייה השנייה שהגיעו מאירופה כבר הכירו את העברית הספרותית החדשה שהתפתחה שם, והזדהו עם רעיון הדיבור העברי כמנוף לקיום לאומי של עם ישראל בארץ. לאלה הצטרפו גם בוגרי בתי הספר העבריים במושבות, שכעת כבר הקימו משפחות והולידו ילדים שהעברית הייתה, לראשונה, שפתם הילידית היחידה.

ב-1909 הוקמה העיר העברית הראשונה, תל אביב. ברחובותיה כבר דוברה העברית בכל מקום, גם בחנויות ובבתי הקפה, אבל עדיין לא בתוך הבתים והמשפחות. כל הפעילות המנהלית בעיריית תל אביב התנהלה בעברית, ועולים חדשים או מי שעדיין לא אימץ את הדיבור העברי נאלצו לנסח את דבריהם בעברית; דיבור בשפה אחרת ברשות הרבים לא התקבל בעין יפה. גם שלטי הרחובות והמודעות נכתבו עברית. הסופר יהואש ספר ב-1913 על תל אביב כי:

"*היידיש כאן היא טריפה מחזיר. כדי לדבר יידיש ברחוב אדם זקוק לאומץ אדיר*".

במקביל נמשכה ההתרחבות של החינוך העברי, והוקמו עוד ועוד מוסדות חינוך בעברית, לרבות בתי ספר תיכוניים

(הגימנסיות העבריות). המורים העבריים הקימו מחדש את ועד הלשון, שכעת החל לפעול באופן רחב יותר ולקבוע כללי שפה אחידים, במקום הפעילות הלא-אחידה שהתקיימה עד אז; ועד הלשון קבע לעצמו כמטרה "להכשיר את הלשון העברית לשימוש בתור לשון מדברת בכל ענייני החיים", ניסח כללים בענייני ההגייה והדקדוק והציע מילים ומונחים לשימוש בבתי הספר ובקרב הציבור הרחב. החלה גם פעילות נרחבת של הוצאת ספרי לימוד ועזרי הוראה בעברית, שחסרונם הורגש היטב, ואף הוחל בכתיבת שירי ילדים לעברית (כגון שיריו של לוין קיפניס ושירי הילדים של ביאליק).

את שיא התקופה מסמל אירוע שהתרחש לקראת סופה: מלחמת השפות. בשנת 1913 ביקשה חברת עזרה של יהודי גרמניה להקים מוסד אקדמי על-תיכוני ללימודי הנדסה, והתעקשה ששפת הלימוד בו תהיה גרמנית. היישוב העברי קם כולו כנגד החלטה זו ובסופו של דבר הכניע את חברת העזרה, והטכניון הוקם כמוסד לימודים עברי. מאורע זה סימן באופן מוחלט את קבלת העברית כשפתו הבלעדית של היישוב.

תקופת המנדט: רב-מערכת עברית

לאחר מלחמת העולם הראשונה כבר היה ברור שהעברית היא השפה שתהיה השפה המדוברת בארץ ישראל. אמנם העולים שהמשיכו להגיע מן התפוצות לא דיברו עברית כשפת אם, אך ילדיהם למדו אותה, ורק אותה, כשפה ילידית; וכל הפעילות התרבותית והיומיומית בארץ התנהלה בעברית. בתקופה זו הדיבור העברי היה כבר עובדה מוגמרת, והתהליך הפך להיות תהליך של התפשטות ולא של יצירה. בתל אביב הוקם גדוד מגיני השפה, שקיים פעילות נרחבת למען הדיבור העברי, לעתים גם בשיטות כוחניות. יהודים שדיברו בשפות אימם ברחוב נענו בתגובה "יהודי, דבר עברית", וכנסים שהתקיימו ביידיש פוצצו על ידי חברי הגדוד (אפילו בשנות החמישים נאסר על צמד הקומיקאים דז'יגאן ושומאכר להופיע ביידיש).

במינוח של איתמר אבן-זהר, בארץ ישראל הייתה קיימת בשלב זה "רב-מערכת עברית חילונית". את החותם הרשמי לתהליך נתנה מועצת חבר הלאומים, שהכירה בעברית כאחת מן השפות הרשמיות בארץ ישראל, באשרה את ממשלת המנדט הבריטי (בין השאר בהשתדלותו של בן יהודה). מעתה התנהלו כל

ענייני האדמיניסטרציה של היישוב בעברית, גם כלפי חוץ. פעילות זו היוותה הקדמה נוחה לקביעתה של השפה העברית כלשון הרשמית של מדינת ישראל, פחות משבעים שנה לאחר שפרסם בן יהודה את מאמרו הראשון.

הפקידות הבריטית הקשתה על התהליך. הדבר התבטא לדוגמה בהנחיה לשימוש בשלוש הלשונות (גם בעברית) באזורים עירוניים וכפריים, שהאוכלוסייה היהודית בהם היא יותר מחמישית מכלל האוכלוסייה (שפה רשמית חייבת להיות בשימוש תמיד), ובמקומות האחרים בארץ ישראל ישתמשו בשפה הערבית או בערבית ובאנגלית. ביטוי אחר לכך ניתן בסירוב להשתמש באותיות עבריות במברקה הארצישראלית (ראו גם מאבקו של ישראל עמיקם במשך 25 שנה מול הממשל הבריטי, להכנסת הלשון העברית למברקה בישראל).

תמיכה וההתנגדות לדיבור העברי; גורמי הצלחת התהליך

כבר מראשיתו של תהליך תחיית הדיבור העברי הוא נתקל בהתנגדות מכיוונים רבים. החרדים התנגדו לשימושה של "לשון הקודש" לצורכי חול, וגם על רקע ההתנגדות הכללית לציונות. מן הכיוון ההפוך התנגדו לו אלו

שסברו שהיהודים צריכים להתערב בעמי אירופה ולדבר את לשונם.

גישה אחרת, היידישיזם, קיבלה את הרעיון שצריכה להיות שפה לאומית לעם היהודי, אולם סברה ששפה זו צריכה להיות דווקא היידיש. רבים זלזלו ברעיון החיאת הדיבור העברי משום שלא האמינו שניתן לחולל שינוי נרחב כל-כך; הרצל כותב בספרו מדינת היהודים שלא ייתכן שמדינת היהודים תתנהל בעברית, כי "מי מאתנו יודע עברית במידה מספקת כדי לבקש בשפה זו כרטיס רכבת?".

גם בין מחיי העברית לבין עצמם היו ויכוחים רבים לגבי אופי העברית. בוועד הלשון היו דיונים רבים לגבי דרכי חידוש המילים ולגבי ההגייה הראויה. חלק מן הסופרים העבריים באירופה התנגדו לחידוש הדיבור העברי ולמעבר להגייה הספרדית; עד שנות השלושים עוד נכתבו השירים בהגייה אשכנזית. דמותו של בן-יהודה עצמו עמדה במוקד ויכוחים קשים. מתנגדיו השמיצו אותו השמצות קשות, הטרידו אותו והעלילו עליו עלילות שווא שהביאו אף למאסרו בידי השלטונות העות'מאניים. לחברת "שפה ברורה" שהקים קראו "שפה ארורה". מנגד, תומכי תהליך התחייה העלו את דמותו

לממדים מיתיים והאדירו את פעילותו הרבה מעבר להיקפה הממשי.

הגורם הראשון במעלה שהביא להצלחת החייאת הדיבור העברי הוא ההקשר האידאולוגי של התהליך. תהליך התחייה היה חלק משינוי רחב היקף שעבר על החברה היהודית כולה בעת החדשה, ועיקרו עזיבת תרבות השטעטל הדתית והגלותית. מחיי העברית תיעלו את עזיבת העיירה והדת לכיוון של הקמת תרבות חדשה דוברת עברית בהגייה ספרדית, אופוזיציה ליידיש ולהגייה האשכנזית. השילוב של המטען הציוני והלאומי יחד עם ההתנגדות לתרבות העיירה השוקעת הביא לתנופה של התרבות העברית בארץ ישראל, שהזדהתה גם עם ערכים של עבודת אדמה, חלוציות וטבעיות.

מלבד הגורם האידאולוגי סייעו לתהליך התחייה גורמים שעמדו ברקע התהליך. בנימין הרשב מונה *שלושה גורמים עיקריים*:

- חיי העברית בגולה - במקורות הכתובים, בתפילה ובקריאת התורה בבית הכנסת, בכתיבה בספרות הרבנית, במילים העבריות המשוקעות ביידיש ובשאר השפות היהודיות ועוד.

- תחיית העברית שבכתב - בספרות של תקופת ההשכלה ובזו שממנדלי ואילך, על חידושי המילים ועל דרכי הניסוח שלה.

תאים חברתיים חדשים ב"מדבר החברתי" בארץ ישראל - הקמת תאים חברתיים סגורים ומלוכדים, רחוקים מההשפעה החזקה של ההיסטוריה היהודית באירופה וצמיחתם במקום שבו לא הייתה קיימת, על פי תפיסת החלוצים עצמם, תרבות או שפה חלופית (הערבית, שפת המקום, והטורקית, שפת השלטונות, כלל לא נלקחו בחשבון כשפות תרבות).

-השילוב החד-פעמי של כל הגורמים האלה אפשר לאידאולוגיה לפעול את פעולתה ולהצמיח תרבות עברית ילידית בארץ ישראל.

<u>מאפיינים לשוניים</u>

<u>עברית ישראלית</u>

התהליכים הלשוניים שחלו בשפה העברית בתקופת התחייה מתאפיינים בהשפעה שבאה משלושה כיוונים שונים: מן הירושה ההיסטורית של העברית; מתכונות של שפות אירופה, שהיו השפות הדומיננטיות בתודעת מחיי העברית; ומתהליכים עצמאיים שחלו בתוך העברית, כשם שהם חלים בכל שפה חיה. בתודעת בני התקופה עצמה הייתה התייחסות בעיקר למרכיב הראשון, ולפי

השקפתם הם אכן חידשו, או ניסו לחדש, את העברית שהייתה מדוברת בימי המקרא ובימי חז"ל. עם הזמן גברה המודעות לפעולת המרכיב השני, בעיקר אצל מתקני לשון שניסו להתריע נגד חדירת גורמים זרים בלשון.

ההכרה שהעברית הישראלית היא שפה העומדת בפני עצמה התגבשה רק בשנות החמישים, עם פעולתם של חיים רוזן וחיים בלנק.

<u>הרחבת אוצר המילים וחידושי לשון</u>

התהליך הלשוני המוכר ביותר ביחס להחייאת העברית הוא הרחבת אוצר המילים שלה. בתחילת תהליך התחייה עמדו הדוברים בפני מחסור חמור במילים שיביעו מעשים וחפצים שבחיי היום-יום. כשביקש בן יהודה מאשתו להכין תה, אמר לה: "קחי כך ועשי כך, והיי לי כך ואשתה"[1]. את המחסור באוצר המילים ניתן היה להשלים על ידי שאיבה מן המאגר ההיסטורי של העברית, לעתים תוך החלפת משמעות או גיוון בין משמעויותיהן של מילים שוות-משמעות מתקופות שונות (ילד - תינוק, ארוחה - סעודה), על ידי יבוא מילים מלשונות זרות או על ידי יצירת מילים חדשות באמצעות כלי גזירה שהיו קיימים בעברית או שהתחדשו.

פעילות חידושי המילים התנהלה גם על ידי יחידים וגם על ידי ארגונים. מבין היחידים, המחדש הפורה ביותר היה בן יהודה עצמו. מלבדו חידשו מילים עוד אישים רבים, בהם יוסף קלאוזנר, ביאליק ורבים נוספים. מבין הארגונים מוכר בעיקר ועד הלשון העברית.

פעילות הרחבת אוצר המילים התנהלה עוד בתקופת ההשכלה (גם בימי הביניים היו חידושי מילים). אנשי ההשכלה, נאמנים לסגנון המקראי שלהם, השתמשו בעיקר במילים מקראיות נדירות או לא מוכרות, בדרך כלל תוך שינוי המשמעות שלהן (למשל מכונה, ביקורת). הייתה נטייה לבחור מילה הקרובה בצלילה למילה הלועזית שביקשו לתרגמה לעברית. לעתים אף נטבעו בדרך זו צירופים המחקים את צליליהן של מילים לועזיות (*"דילוג רב" = טלגרף; "לו כמו תוף" = קטר, בצרפתית locomotive*)

אך חידושים מסוג זה כמעט שלא שרדו. שיטת חידוש נוספת הייתה תרגום של צירופי מילים מן השפות האירופיות כצורתן, למשל *תפוח-אדמה, ספר-מילים* (=*מילון*), *מורה שעות* (=*שעון*).

עם תחילת הדיבור העברי הועדף חידוש מילים יחידות על פני צירופי מילים, בין אם על ידי שקילת שורשים ובין אם על ידי הוספת

תחיליות או סופיות למילים קיימות (בינלאומי, קיבוצניק). מילים רבות נוצרו כהלחם של שתי מילים (רכבל, קרנף).

בין מחדשי המילים היו ויכוחים רבים באשר לדרכי חידוש המילים. ויכוח אחד היה סביב שאילת מילים משפות אירופה. בן יהודה התנגד לכך וניסה להפוך את כל המילים הלועזיות לעבריות. בסופו של דבר גברה הגישה האחרת, ומילים בעלות צליל זר התאזרחו במספר רב בעברית הישראלית, תוך התאמת למערכת הפונולוגית העברית (אנציקלופדיה, אקטואלי).

ויכוח אחר התקיים סביב שאילת שורשים וצורנים מן הערבית.

__הגייה__

שאלת ההגייה ה"נכונה" של העברית נידונה עוד מתחילת המאה ה-19. אנשי תנועת ההשכלה העדיפו את ההגייה הספרדית של העברית, שלדעתם שימרה תכונות רבות יותר של העברית הקלאסית. לעומת זאת, תחיית העברית הכתובה התקיימה על פי ההגייה האשכנזית; הדבר בולט בעיקר בשירים שנכתבו, שיש בהם חריזה אשכנזית (כגון "אוקיינוס" עם "לבנות", בשירו של ביאליק "ציפורת") והטעמה מלעילית.

עם תחילת הדיבור העברי עלתה במלוא חומרתה שאלת ההגייה. בפרט התלבטו בשאלה זו המורים בבתי הספר העבריים. ההחלטה שנתקבלה הייתה ללמד שנתיים בהגייה המוכרת לתלמידים ושנתיים בהגייה האחרת (בתי הספר היו ארבע שנתיים).

החלטה זו לא הייתה יכולה לשמש לצרכים מעשיים, ובסופו של דבר החליט ועד הלשון, אחרי דיונים ארוכים, לאמץ את ההגייה הספרדית (ובכלל קבע כאחת ממטרותיו "לשמר את תכונתה המזרחית של הלשון").

בין הנימוקים היו העובדה שההגייה הספרדית משמרת את מערכת העיצורים הקדומה וכן את השווא הנע, הדגש החזק וההטעמה הדקדוקית; האחידות של ההגייה הספרדית לעומת הסוגים השונים של ההגייה האשכנזית (אנשי ועד הלשון, אשכנזים ברובם, לא הכירו את מגוון ההגיות השונות של עדות המזרח); העובדה שהדיבור העברי בשוקי ירושלים התקיים בהגייה ספרדית; וכן העובדה שההגייה הספרדית נתפסה כ"אסתטית" יותר על רקע היחס הכללי של החלוצים לתרבות המזרח.

מה שהתקיים למעשה אצל הדוברים הוא איבוד ההבחנות שהיו קיימות בהגייה האשכנזית ולא היו קיימות בהגייה הספרדית,

בעיקר ההבחנה בין קמץ לפתח, בין צירה לסגול ובין ת רפה ודגושה. ואולם הדוברים לא הצליחו לאמץ הבחנות שהיו קיימות בהגייה הספרדית, ובכללן הגיית העיצורים הלועיים והנחציים, השוואים הנעים והדגשים החזקים (הדוברים אימצו את מערכת ההטעמה הדקדוקית). למעשה התקבלה מערכת הגייה חדשה, שהיא בבחינת המכנה המשותף הנמוך של ההגייה הספרדית והאשכנזית. שלמה גויטיין, שהיה הממונה על הוראת העברית מטעם ממשלת המנדט, קבע כי:

"*המבטא המקובל ביישוב הוא ספרדי לפי הרצון ואשכנזי לפי היכולת. הוא מנסה להיות ספרדי באמצעות ההגיים הנמצאים באשכנזית*".

<u>תכנון לשון</u>

חוקרי תחיית הלשון העברית הצביעו על ייחודו של תהליך זה כמקרה מיוחד של תכנון לשון. המאפיינים של תכנון לשון, כפי שתוארו על ידי בלשנים חברתיים, קיימים בתהליך החייאת הדיבור העברי:

בחירת הלשון המתוכננת (עברית) והעדפתה על פני לשונות אחרות (יידיש ועוד); הרחבת השימוש בלשון לתחומים חדשים, במקרה זה דיבור, כתיבה מדעית ועיתונאית

ואדמיניסטרציה; העמדת תקן לשוני לשפה וחיבור ספרי דקדוק, מילונים, ספרי לימוד ומדריכים; והרחבת השפה עצמה - בדקדוק ובאוצר מילים - כדי שתוכל לשמש לצרכים החדשים. במסגרת תכנון הלשון נכללות גם פעולות שמטרתן העלאת יוקרתה של השפה המתוכננת בעיני המשתמשים בה.

פעולות תכנון הלשון נעשו בראשיתו של התהליך בדרך כלל על ידי יחידים, ולא על ידי מוסדות רשמיים ומאורגנים; רק בשלבים מאוחרים הוקמו גופים ומוסדות שהוציאו לפועל את פעולות תכנון הלשון. בשונה ממקרים אחרים של תכנון לשון, המניעים של מתכנני הרחבת השימוש בשפה העברית היו מניעים אידאולוגיים.

האידאולוגיה של החייאת הדיבור התבססה על רעיונות לאומיים, ונשענה על השימוש בעברית במהלך ההיסטוריה של העם היהודי.

<u>יחסה של ספרות ההשכלה העברית ליהדות</u>

<u>1.</u>

על ספרות ההשכלה העברית, כמו גם על תנועת ההשכלה היהודית שיצרה אותה, נהוג לדבר בזלזול, בביקורת, בבוז. כך הם הדברים זה כמאה ועשר או עשרים שנה. כל מי שדיבר או כתב עליהן במשך הזמן הזה, גם אם הוא חילוני – וכמובן אם הוא דתי – זלזל

בהישגיהן, ראה בהן טעות חמורה והאשים אותן בכישלון חרוץ. ספרות ההשכלה אינה נלמדת כיום גם בבתי־ספר ממלכתיים, ואילו מערכת החינוך הדתית על כל גווניה מתייחסת בהסתייגות ובבררנות רבה לספרות העברית החדשה בכלל, ומחרימה לחלוטין את הספרות העברית של תקופת ההשכלה.

מנקודת-מבט דתית-אורתודוקסית תנועת ההשכלה נחשבה מראשיתה לשורש הרע החילוני. היא הואשמה בפריקת עול מצוות ובסלילת הדרך לנטישת היהדות, דרך שבה צעדה גם הציונות החילונית. מנקודת-מבט זו ההשכלה והציונות החילונית הן שותפות לאותו דבר עבירה: הפקרת היהדות ועריקה למחנה המודרניות המערבית. שתיהן שאפו ל"נורמליזציה של העם היהודי", כלומר, לטשטש את ייחודו הדתי ולבטל את יהדותו.

ואולם המבט הדתי הכורך יחד את ההשכלה והציונות נוטה לשכוח שהציונות החילונית נוסדה כתוצאה ממשבר האידיאולוגיה של ההשכלה. לפיכך, לדבר בנשימה אחת על ההשכלה ועל הציונות כעל תנועות ששאפו כאחת ל"נורמליזציה של העם היהודי" (עם דגש על "נורמליזציה" ולא על "יהודי") זה כמו לדבר בנשימה אחת על הציונות ועל הפוסט־ציונות כעל תנועות ששאפו לגרש את

העם הערבי מארצו – משהו שאפשר לומר אותו רק מתוך חוסר היכרות מספקת.
כאמור, גם בעיני הציונות-החילונית, שכזכור נוסדה ברוסיה בסוף המאה התשע-עשרה, תנועת ההשכלה הייתה כישלון חרוץ וטעות חמורה, *ומשתי סיבות עיקריות*: *ראשית*, משום שלא הצליחה למנוע את האנטישמיות ברוסיה בסוף המאה התשע-עשרה; *שנית*, משום שלא מנעה התבוללות. הציונות נוסדה כדי להציל את העם היהודי מהטעות הזאת, שמנקודת-המבט הציונית סיכנה את עצם קיומו. לא רק המחשבה האורתודוקסית אלא גם מחשבת הציונות האשימה אפוא את תנועת ההשכלה בבגידה ביהדות, האשמות שחזרו ונשמעו לא רק בתקופת היווסדה אלא גם עשרות שנים מאוחר יותר.
תפיסה זו של תנועת ההשכלה כהפניית עורף לדת ולמסורת היהודית השפיעה על הדרך שבה תוארה ספרות ההשכלה בספריהם של חוקרים והיסטוריונים חילוניים ודתיים גם יחד. יוסף קלוזנר בפתיחת ספרו "היסטוריה של הספרות העברית החדשה" (1949–1930) כתב: "בשם הספרות העברית החדשה יש לקרוא לספרות העברית של העת החדשה, מסוף המאה הי"ח עד סוף המאה הי"ט שהיא

חילונית בעצם, ושהתחילה בכיוון חדש – להשכיל את העם ולהידמות בצורתה ותכנה פחות או יותר לספרויותיהם של כל עמי אירופה". כלומר, החילוניות היא סימן ההיכר של ספרות ההשכלה לעומת כל הספרות העברית שקדמה לה. באותו כיוון המשיך ברוך קורצווייל במאמרו "בעיות יסוד של ספרותנו החדשה", שנכתב בתחילת שנת השישים. לדבריו, "סימנה המובהק של ספרותנו החדשה הוא חילוניותה".[(1)] לדבריו, זוהי ספרות המבטאת "עולם רוחני שנתרוקן מהוודאות הקמאית ברקע של קדושה החופפת על כל תופעות החיים".

ספרות ההשכלה, טען קורצווייל, היא שגרמה לניתוק מ"אחדות התרבות היהודית",ה-JudischeEinheitskultur (ביטוי שבו מתאר מקס וינר את התרבות היהודית המסורתית), תרבות שקיבלה ללא עוררין את שלטון הדת על כל תחומי החיים. ספרות ההשכלה בגדה בשייכותה לתרבות היהודית, משום שבשם ה"שכל הישר" היא בעצם דגלה בהתאמת חיי היהודים לאלה של הגויים, טען קורצווייל.[(2)]

ספרות ההשכלה איבדה מזמן את חינה בעיני ציבור הקוראים החילוני, לא מעט משום שבמרכזה עומדים נושאים והתלבטויות

שאינם מטרידים אותו: איך לחיות כיהודי נאור? כיצד להתאים את דיני ההלכה ואת מנהגי המסורת היהודית למציאות המשתנה? מה הן ההשלכות של תפיסות מודרניות (פמיניזם, למשל) על הדרך שבה יש לקיים את חוקי ההלכה? אלה הם בדיוק הנושאים הבוערים העומדים עתה על סדר היום של מנהיגי היהדות המנסה להתחדש, ולפיכך כדאי להפנות מבט אל תנועת ההשכלה ואל ספרותה.

2.תנועות היסטוריות ותרבותיות נדונות ונשפטות

מנקודת-מבט הנתונה בתוך הקשר היסטורי אקטואלי, ולכן יש צורך לבחון אותן מחדש כאשר הנסיבות ההיסטוריות משתנות. במציאות ההיסטורית-תרבותית של ישראל בסוף האלף השני לא רק הציונות אלא גם תנועת ההשכלה וספרותה יכולות להיראות לנו אחרת משנראו לבני זמנן או לפני כמה עשרות שנים. ההתייחסות השלילית אל ההשכלה – גם מצד הציונות וגם מצד הממסד האורתודוקסי – היו לא רק מגמתיות, אלא גם לוקות בחוסר-ידע בכל הנוגע להקשר שהוליד את תנועת ההשכלה היהודית, גם מבחינת המצב היהודי וגם מבחינת הזיקה של תנועת ההשכלה היהודית לתרבות הגבוהה הגרמנית והרוסית.

מה היו פניה של היהדות האורתודוקסית בגרמניה לפני הופעתה של ההשכלה, היינו, במחצית הראשונה של המאה השמונה-עשרה? עזריאל שוחט בספרו עם חילופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה (1960) מתאר חברה של יהודים שהתעשרו הנסחפים באורח חיים הדוניסטי, מחקים את אורחות החיים ואת לבוש הגויים, מגלחים את זקנם ופאותיהם (אפילו שוחטים גלוחים),

מחקים את מנהג הפאה הנוכרית לגברים, מדברים וקוראים גרמנית וצרפתית, מזלזלים בסמכות הרבנות ובכבוד הרבנים, ממעטים בלימוד תורה, מתעלמים מצורכיהם של תלמידי חכמים ושל בחורי ישיבה. מוכיחים, מטיפים ודרשנים, – ביניהם כאלה שהטיפו לביטול ערך הצומות והתעניות – מוצאים את עצמם ללא קהל. יהודים נוטשים את הקהילה ומנתקים את הקשר עם הרב – תופעה שנבלמה רק בלחץ השלטונות שהיו מעוניינים בסימון ברור של יהודים.

צמצום החינוך היהודי, זלזול במצוות ובמוסד החרם, יציאה לתרבות רעה ופשיעה, ריבוי גנבות של קבצנים־נודדים יהודים, והמרת דת כאופנה נפוצה, שהתקבלה ללא התנגדות חריפה ואף בהסכמת המשפחה – תופעות אלה ואחרות, שכאמור אפיינו את החיים היהודיים בגרמניה לפני הופעת ההשכלה, מסוכמות על-ידי ע' שוחט במשפט הבא "דומה שכל עצם המוסדות שעליהם היו החיים היהודיים מושתתים עמדו להתמוטט".(3)

כיצד יש לראות, על רקע זה, את תפקידה של תנועת ההשכלה בגרמניה? האם, כמו שטוען יעקב כ"ץ, עד מנדלסון היהדות הייתה שלמה בתוך עצמה ומיוחדת, ורק מנדלסון הוא שהחל למצוא בה "נגעים של אמונות תפלות ושל

בערות", או שמא הייתה תורתו ופעולותיו מכוונות כנגד הסכנות שארבו ליהדות בזמנו, ובמיוחד כנגד סכנת ההתבוללות של יהודים בני מעמדו וחינוכו?

האם היה מנדלסון מוכן לוותר על הייחוד היהודי מתוך שאיפה לאוניברסליות?[4] ההיפך הוא הנכון: הנאמנות ליהדות הייתה חשובה בעיניו יותר מערכי התרבות האירופית הליברלית. מנדלסון כתב להרץ הומברג שאם הסובלנות מתכוונת להביא לידי המרת הדת הרי שהיא מסוכנת יותר מן הרדיפות, ולכן יש חשיבות מיוחדת לקיום המצוות למען האחדות היהודית.[5] הוא גם הגיב בחריפות על פיתויי ה"אחדות היהודית-נוצרית", שלדעתו תוביל את העולם לברבריות.[6]

שוחט כותב:

"מנדלסון לא הוציא את החיים היהודיים מתחום התורה לתחום החולין אלא ניסה להעלות את בני דורו מתהום הגשמיות ששקעו בו [...] ולנטוע בהם רוחניות חדשה שתשמור ותקיים את העצמיות היהודית מתוך כיבוד עצמה וגאוה יהודית.

הוא רצה להציל את יהודי סביבתו מהתנוונות רוחנית ובאותו זמן נאבק עם פורקי עול תורה ומצוות".[7]

סכנת ההתבוללות לא הייתה אפוא תוצאה של תנועת ההשכלה, אלא מצב שקדם להופעתה של תנועה זו. תנועת ההשכלה אכן לא הצליחה למנוע את ההתבוללות, אך אין זאת אומרת שהיא הייתה הגורם לה. להיפך, מטרתה הייתה למנוע תהליך שכבר היה קיים. העובדה שבניהם של משכילי גרמניה התנצרו איננה מוכיחה שההשכלה היא שגרמה לכך. גם בלעדיה, גם לפניה, התנצרו יהודים שלא רצו להשתייך למיעוט מקופח, נרדף וסובל. נטישת היהדות ומעבר לתרבות הנוצרית הם גם כיום – כאשר השתייכות ליהדות גורמת פחות סבל – פיתוי ממשי ליהודי הגולה. החיים במדינת ישראל מפחיתים לאין שיעור את הסכנה הזאת.

באיזו מידה סיכנו התיקונים בהלכה ובמנהגים שהציעו משכילי גרמניה ורוסיה את קיומה של היהדות?

נזכור שההשכלה הופיעה בגרמניה כמעט בעת ובעונה אחת יחד עם הופעת החסידות במזרח אירופה, לקראת אמצע המאה השמונה-עשרה. שתי התנועות, כל אחת על-פי דרכה, שאפו לערער את חשיבות הקיום המדוקדק של המצוות ושל הפסיקה ההלכתית, ושתיהן העתיקו את מרכז הכובד של הלימוד מהתלמוד ומפרשיו אל טקסטים אחרים. מנהיגי איזו

משתי התנועות היו בעלי גישה אנומיסטית נועזת יותר? האם היו מנהגי התפילה של המשכילים מהפכניים יותר מאלו של החסידים? דבר אחד ברור: החסידות הציגה את חידושיה כניזונים ממסורת יהודית פנימית, ואילו החידושים של ההשכלה נוסחו במונחים אירופיים לא-יהודיים, ועל-כן נתפסו (במידה רבה של צדק) כהזדהות עם מחנה התרבות האירופית-נוצרית, מחנה הרוב האויב. השאלה היא: האם גם כיום, ובמיוחד בישראל, יש לראות את הדברים כך?

האם שילוב של אורח חיים מערבי מודרני עם שמירה מתונה על מצוות ההלכה ועל המנהגים היהודיים הם רעיון שכיום צריך להיראות מזעזע גם בעיני מי שרואה את עצמו כיהודי דתי-אורתודוקסי? שלא לדבר על היהדות הקונסרבטיבית או הרפורמית, שעם כל המחלוקת סביבן איש אינו חושד שהן שואפות להוביל יהודים אל מחוץ ליהדות.

3.כדי להבין את תנועת ההשכלה יש להביא בחשבון את התרבות הלא-יהודית הגבוהה שבתוכה היא נוצרה, שהרי ההשכלה היהודית לא הייתה תנועה עממית: מנהיגיה היו קומץ יהודים בני עשירים שקנו השכלה גרמנית – אחר-כך רוסית.

הם שאפו להשתלב בתרבות האירופית, היינו, בחיים האינטלקטואליים והאמנותיים המקומיים, בלי לוותר על יהדותם. הרעיונות שלהם צמחו מתוך מפגש עם הספרות והפילוסופיה המקומית – הגרמנית ואחר-כך הרוסית – של המאה תשע-עשרה. לא במקרה התבטאה הפעילות שלהם בעיקר בכתיבת מחקר, ספרות והגות, בנושאי היהדות, כמובן.

והנה דבר מוזר:

בסוף המאה השמונה-עשרה ותחילת המאה התשע-עשרה תנועת ההשכלה האירופית, כפי שנוצרה והתפתחה בצרפת ובגרמניה, כבר הייתה בבחינת passé. הרומנטיקה שגשגה בגרמניה החל מסוף המאה השמונה-עשרה ובמשך המחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה (המונח "רומנטיקה" נכנס לשימוש ב-1801, עם ה"הרצאות על ספרות יפה ואמנות" של שלגל), ובשביל היינה, שנפטר ב-1856, הרומנטיקה כבר הייתה נושא לפארודיה.

היהודים הקימו בסוף המאה השמונה- עשרה תנועה בשם "השכלה" כאשר מסביבם בגרמניה פעלה כבר תרבות הרומנטיקה. הם העדיפו לכנות את התנועה המסוכנת שהם שהקימו בשם הלא-מסוכן "תנועת ההשכלה" – תרגום למונח שבכל השפות האירופיות פירושו "נאוֹרוּת" – בתקופה שבה בסביבה האירופית שלהם היא כבר לא נחשבה כלל למסוכנת. אבל כל זה לא מנע מהם מלהיות מושפעים מרוחות הרומנטיקה שנשבו סביבם בגרמניה.

כדי להבין את משכילי גרמניה היהודים צריך אפוא להביא בחשבון את היחס של התנועה והספרות הרומנטית לדת:

הרומנטיקה האירופית ראתה בדת – כמו בפולקלור – את אחד משורשי התרבות הלאומית, ובמובן זה היא הייתה ניאו-דתית, נוצרית כמובן. היא דחתה את הקוסמופוליטיזם ואת החילוניות הליברלית-נאורה של תנועת ההשכלה שקדמה לה. אבל על אילו חיים דתיים מדובר כאן? התפיסה הרומנטית בכללה הייתה אנטי-ממסדית ואנטינומיסטית. הרומנטיקה היא שהורישה לתרבות החילונית המודרנית את ההערכה הבלתי- מסויגת לחירות הרגש, המחשבה

והמצפון וליצירתיות הרוחנית והאמנותית, ובזה היא הפכה כל ריטואל שכופה את עצמו על הפרט לעניין פרובלמטי. הרומנטיקה ראתה בממסד החברתי את אויב הרגש הטבעי, את הקברן או את התליין של ה"חיים" – ובשביל הרומנטיקה "חיים" פירושם חיים פנימיים, חיי רגש ומחשבה חופשיים ויפים. חיי המעשה לא עניינו את החשיבה הרומנטית ולא נחשבו בעיניה, וגם המונח "חיים נורמליים" לא שימש ערך שיש לשאוף אליו. הדת נחשבה לביטוי ספונטני של הרגש, של חירות הרגש והמחשבה. האינטלקטואל האירופי יכול היה בקלות לראות את עצמו כנוצרי טוב, ויחד עם זאת להתנגד לכל חוק וריטואל שנקבעו על-ידי המערכת הממוסדת, כולל חוקי הנישואין ומערכת החינוך הרשמית. הרומנטיקה יכלה לקבל את הריטואל הדתי רק כקונצרט, אולי קונצרט של שירי עם, כלומר, חוויה רגשית-אמנותית אישית שמבטאת את השורשים של נשמת העם. המתח הזה, בין פולחן האינדיבידואליזם לפולחן העם והלאום, מאוד אופייני לחשיבה הרומנטית.

את עקבות החשיבה הרומנטית אפשר לראות היטב אצל משכילי גרמניה. כידוע, מנדלסון טען שהיהדות היא בעיקרה דת מעשית, דת

של מצוות, ואילו בענייני מחשבה ורגש היא משאירה לכל יהודי חופש מוחלט. מנקודת-מבט הרואה בקיום ההלכה והריטואל את העיקר מנדלסון לא הרחיק לכת. אבל צריך להבין את השקפתו על רקע התרבות הרומנטית, שהתייחסה בבוז לכל שעבוד של הרגש החי והמחשבה החופשית לחוקים ממוסדים. מנקודת-מבט זו קיום ההלכה היהודית שייך לצד המעשי, הלא-כל-כך חשוב של החיים, והעיקר הוא – שאפשר לקיים אותו בלי לשעבד את הרגש ואת הרוח. כך אפשר גם להבין מדוע משכילי גרמניה הרחיקו לכת בשינוי הריטואל של התפילה בבית-הכנסת, אבל לא הקדישו מאמץ למלחמה בענייני הלכה הנוגעת לחיי היומיום:

על רקע מחשבת הרומנטיקה לא הצד המעשי של החיים היה עיקרה של הדת, אלא הצד החווייתי-רוחני.

אבל במובן אחר ההשכלה הגרמנית, דווקא משום זיקתה לרומנטיקה, תרמה תרומה חשובה ביותר ליהדות המודרנית:

מנהיגיה הם שהגו את הרעיון שהמשך קיומה של היהדות מחייב החייאת הדיבור בלשון העברית ויצירת ספרות יפה בלשון העברית. לכתיבה בעברית הייתה משמעות מכרעת מבחינת הקשר ליהדות: המעבר לכתיבה

בגרמנית או ברוסית, גם אם על נושאים יהודיים, היה הסימן הברור של השתייכות לתרבות אחרת ושל התחלת או אמצע הדרך של ההתבוללות. בגרמניה מחקר מדעי היהדות נעשה בעיקר בגרמנית, אבל יצירות ספרות – לא רבות אמנם – וגם פובליציסטיקה אקטואלית נכתבו בעברית.(8)

במובן הזה הספרות העברית החדשה הייתה הגילוי הברור ביותר של המשך הקשר בין המשכילים ובין היהדות.

ובנוסף לכך, עוד לפני התגבשותה של תנועת ההשכלה התחילו רבנים כגון ר' יונתן אייבשיץ, ר' יעקב עמדן, ר' יצחק ואצלאר ואחרים בלימוד אקסטרני ואף אינטרני של מדעים חילוניים, בהתעניינות בלשון העברית ובתנ"ך ואפילו בכתיבה של ספרות יפה.(9)

במובן הזה הספרות העברית החדשה הייתה הזדמנות שהוחמצה (ומוחמצת גם היום) להקים גשר בין עולמם של שומרי חומות המסורת לעולמו של היהודי החדש.

.4

מצב זה השתנה עם העברת מרכז הפעילות של ההשכלה לרוסיה. המעבר נעשה, כידוע, בהדרגה: קודם התפתחה ההשכלה בגליציה, שם התנגשה חזיתית עם החסידות, אחר-כך עבר המרכז לליטא, שם המשכילים היו

קשורים לתרבות הגרמנית, ולחלק מהם הייתה גם השכלה צרפתית וגם רוסית (למשל, לאברהם מאפו, מחבר הרומן העברי הראשון רב-המכר "אהבת ציון", 1853), ורק במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, בשנות השישים והשבעים, בעקבות הליברליזציה הפוליטית ברוסיה, עבר המרכז לאודסה, לפטרבורג ולוורשה, שגם היא הייתה אז כלולה בתוך הקיסרות הרוסית.

המטרות הבסיסיות של ההשכלה היהודית ברוסיה לא היו שונות מאלה שהיו בגרמניה: חיים יהודיים שיאפשרו השתלבות מכובדת של האדם היהודי בתרבות הגבוהה המקומית, שיאפשרו לו ליצור תרבות יהודית שוות ערך לתרבות המקומית. אבל הרקע למאבק ברוסיה היה שונה לגמרי מזה שבגרמניה: כאן הוא התנהל על רקע התעצמות התנועה החסידית, מצד אחד, ועל רקע ההתקשחות והיריבות הפנימית בממסד האורתודוקסי, מצד שני, והוא התנהל לא בערי הבירה של רוסיה – שם אסור היה לרוב היהודים לגור – אלא בתחום המושב, כלומר, בסביבה של אוטונומיה יהודית וחיים יהודיים פעילים, הנשלטים על-ידי הממסד הרבני ועדיין אינם חשופים לסכנת התבוללות. זהו ההקשר היהודי.

ומכיוון שההשכלה ברוסיה הולכת ומשנה בהדרגה את האוריינטציה התרבותית ומתחילה לספוג יותר ויותר השפעות רוסיות, גם המאבק שלה מקבל יותר ויותר את התכנים ואת הטונים של התרבות הגבוהה הרוסית בשנות השישים והשבעים של המאה התשע-עשרה. אזכיר בקצרה שלושה מאפיינים של התרבות הזאת, ואת האופן שבו השפיעו על ההשכלה היהודית ברוסיה:

ראשית, השקפת עולם פוזיטיביסטית, כלומר, אמונה בחשיבותן ובכוחן של רפורמות כלכליות, חברתיות וחינוכיות. שחרור האיכרים הצמיתים ברוסיה ב-1861 היה רק חלק משורת פעולות של ליברליזציה ואירופיזציה שהשלטון הרוסי נקט אז, במידה רבה תחת לחץ מתמשך של אינטלקטואלים וסופרים רוסים, ובכלל זה פעולות שאפשרו ליהודים לראשונה לקבל חינוך רוסי גם בלי לשרת בצבא הצאר 25 שנים.

הפוליטיקה הזאת הייתה מלווה באווירה אידיאולוגית שעודדה שינויים מרחיקי לכת בדפוסי החיים היומיומיים – בכלכלה, ביחסים בין המעמדות ובין גברים לנשים, בחינוך, וגם ביחס לדת ולריטואל הממוסד. הפוזיטיביזם הרוסי אימץ באיחור את

הליברליזם האנטי-דתי של תנועת ההשכלה המערב-אירופית, בצירוף גוונים רומנטיים: למשל, בד בבד התנהלה מלחמה נגד קיפוח זכויות האשה ונגד נישואין על-ידי שידוך, ללא אהבה.

השילוב הזה שבין פוזיטיביזם לוחם, המעוניין לשנות את דפוסי החיים היומיומיים, עם רעיונות רומנטיים – תפיסת החיים כבלתי-אפשריים בלי מחשבה חופשית, אהבה, טבע, יופי – אופייני מאוד לאידיאולוגיה של ההשכלה היהודית ברוסיה. כאן נכנסת הקריאה לנורמליזציה של החיים, מתוך ההרגשה ששיטות הפסיקה הקשוחות של הממסד הרבני הן לעתים בלתי- אנושיות, וחובה מוסרית היא להילחם נגדן, ואילו החסידות מפנה את היהודי לחיים, לסגפנות ולמיסטיקה תלושה. המשכילים היהודים ברוסיה בחנו את היהדות לא כשיטת מחשבה, לא כפילוסופיה, אלא כתופעה חברתית ומוסרית. התיקונים בהלכה שהם הציעו היו אמורים למנוע מה שנראה להם כעוול כלפי שכבות המצוקה היהודיות, כלפי נשים, כלפי ילדים, כלומר זה היה מאבק חברתי- מוסרי ברוח הפוזיטיביזם.

שנית, הפילוסופיה והמחקר המדעי היו הדיסציפלינות העיקריות של ההשכלה בגרמניה, בצרפת ובאנגליה.

אבל ברוסיה במאה התשע-עשרה הספרות והפובליציסטיקה היו תחומי הביטוי העיקריים של התרבות. לכן מי שרוצה להכיר את ההשכלה היהודית ברוסיה צריך לפנות אל מאפו, סמולנסקין, ברוידס, ליליינבלום, ברנדשטאטר, יל״ג, מנדלי מוכר ספרים, פרישמן. ברוסיה מתחילה להיווצר ספרות עברית רצינית וגם עיתונות עברית שבה מתפרסמים מאמרים ויצירות ספרות המבטאים את האידיאולוגיה של ההשכלה הרוסית. מחקר ופילוסופיה כמעט שלא נוצרו על-ידי משכילי רוסיה.

במידה שנעשה מחקר היהדות (בעיקר ברוסית) הוא היה תיאור ההיבט החברתי-מוסרי של תופעות בחיים היהודיים בהווה (למשל, החסידות), ולא – מה שעִניין את משכילי גרמניה – יהדות העבר.

שלישית, מנקודת-מבט פוזיטיביסטית הספרות היפה ברוסיה באותה תקופה נדרשה להיות קודם כול מועילה לחברה ולעם. הספרות הרוסית בתקופה זו היא ספרות מגויסת, פוליטית, המכוונת לתיאור ביקורתי

של החברה הרוסית. היא עוסקת בבעיות השעה ומתארת באופן כמו-תיעודי, כמו-עתונאי, את המצב האקטואלי ברוסיה תוך ביקורת נוקבת של השלטון – ומדובר בשלטון הצאר והמערכת הכפופה לו – ותוך תביעות לשינוי המצב. זאת ספרות שיצרה לא רק פרוזה ודרמה בסגנון ריאליסטי-פוליטי, אלא אפילו שירה ריאליסטית-פוליטית. הסופר הרוסי הנערץ ביותר בשנות השישים והשבעים היה "משורר היגון והזעם" ניקולאי נקרסוב, שכתב פואמות על מצב האיכרים ועל סבלה של האשה ברוסיה.

המגמה הספרותית הזאת, שברוסיה קראו לה "האסכולה הנאטורלית", הטביעה את חותמה על ספרות ההשכלה היהודית ברוסיה, שהרבתה לעסוק בביקורת החברה היהודית. אפשר לראות גם אצל מאפו וגם אצל יל"ג מעבר מכתיבה רומנטית בראשית דרכם לכתיבה "נאטורלית" בהמשך: ב"אהבת ציון" של מאפו וב"אהבת דוד ומיכל" של יל"ג אנו מוצאים שחזור תוך אידיאליזציה של חיי העם בתקופת המקרא, ואילו ב"אשמת שומרון" וב"צדקיהו בבית הפקודות" יש כבר עיסוק עקיף באקטואליה, עד שב"קוצו של יו"ד", "אשקא דריספק" ופואמות נוספות יש תיאור של אירועים קיצוניים כגון פסיקה הלכתית

שנעשתה מתוך אטימות, גרמה עוול בלתי-אנושי ואמללה חפים מפשע. יל"ג התבסס על אירועים ממשיים שקרו באותו זמן, אך הקצין אותם כדי להעביר את המסר. אילו היו אותם אירועים מדווחים בעיתון או בבית-משפט, אפשר היה אולי לראות בהם מקרים יוצאי-דופן. ברגע שהאירועים הקיצוניים הללו דווחו במסגרת של יצירה ספרותית, הם והביקורת של המשורר נתפסו כמייצגים תופעה כללית וביקורת כללית חד-צדדית כנגד הממסד הרבני.

יל"ג לא היה סופר גדול, ולכן יצירותיו מציגות את האירועים באופן מאוד חד-צדדי, שחור-לבן, לא ריאליסטי באמת. סופרי השכלה אחרים – למשל, סמולנסקין, ברוידס וברנדשטטר – תיארו את החברה היהודית בת זמנם ואת המאבקים המתחוללים בתוכה בצורה יותר מאוזנת ומורכבת. הם מכוונים את חיצי הביקורת שלהם לשני הכיוונים, גם נגד הריקנות של חלק מהמשכילים, והם מבחינים בין סוגים שונים של אורתודוקסיה רבנית.

האופי התיעודי של כתיבתם מאפשר לנו ללמוד הרבה על המציאות, ובמיוחד על העובדה שהמאבקים האידיאולוגיים והתיאולוגיים היו לעתים מסווה למאבקי

אינטרסים ומאבקי כוח אישיים, הן בקרב הממסד הרבני-אורתודוקסי והן בקרב המשכילים.

מושא ההתקפה של ספרות ההשכלה הרוסית הוא לא התיאולוגיה של היהדות ולא המוסר היהודי, וגם לא הצורך לקיים את ההלכה היהודית, אלא מה שנראה להם כחוסר כל נכונות של הרבנים לפסוק הלכה תוך התחשבות ב"חיים". בעיני הסופרים הללו הממסד הרבני הוא עדיין השליט הכל-יכול על החברה היהודית, והוא זה שצריך להנהיג את התיקונים כדי לגאול את דלת העם מסבלותיה. התיקונים הללו נראו להם נחוצים למטרה ברורה: כדי שהאדם היהודי יוכל לקיים את מצוות ההלכה בלי לפגוע ב"חיים" – מושג שקיבל כאן אותו מובן רומנטי בתוספת דגש על הצד המוסרי-חברתי: ההלכה צריכה לאפשר לאדם היהודי לחיות בשלום עם המחשבה החופשית, עם הרגש הטבעי, עם הצורך באהבה וביופי, וגם עם רגש המוסר הטבעי, הטבוע בלבו של האיש הפשוט. ההתנגשות בין "החיים" במובן הזה ובין היהדות במובנה המעשי, היומיומי, החברתי-מוסרי העסיקה מאוד את סופרי ההשכלה ברוסיה.

הדת והחיים

זוהי כותרת אחד הרומנים החשובים שנכתבו בתקופה זו על-ידי ראובן אשר ברוידס (1852–1902).[10] הרומן התפרסם בהמשכים במשך שנתיים בכתב-העת הבוקר אור ולא הסתיים. עם תחילת הפרסום (1876) היה ברוידס בן עשרים וארבע. זה הרומן המיליטנטי ביותר של ברוידס, בו מלחמתו ברבנות היא קיצונית ביותר. ברומן הבא שלו שתי הקצוות גישתו נעשתה יותר פשרנית ומתונה.

במבוא לספר כותב גרשון שקד שברוידס הוא "מן הסופרים האופייניים ביותר לתקופה ההשכלה",[11]

ושהרומן הזה הוא "ביטוי מובהק של המסורת הסיפורית של תקופת ההשכלה".[12]

בהקדמה המיועדת לקוראי הספר, הלוא הם "בני הנעורים "הבחורים העניים, הפרושים ולכל מאן דעסקינן באורייתא בבתי-המדרש אשר בכל ארץ ליטא", מסביר המחבר את משמעות המלה "דת" בכותרת הרומן שלו: "וזאת לכם לדעת כי בשם 'דת' לא כיוונתי למושג האמונה והרליגיה, אך כאשר יבינוהו וישתמשו בו העברים בליטא, לאמור 'השולחן הערוך'.[13] במהלך הרומן מרבה המחבר

בדברי תהילה לדת, אך תובע לקיים אותה תוך הבחנה בין עיקר לטפל. (14)

העלילה של הרומן מתפתחת בעיירה ליטאית קטנה, שם רב העיר מטריף שחיטה זו הפעם השלישית, והפעם בהמה שנשחטה בערב שבת, ומשאיר רבים מיהודי העיירה ללא בשר לשבת, למרות שאחרים, וביניהם הקצב הזקן וגם רב צעיר ומשכיל בשם שמואל, סבורים שאין צורך להטריף את הבהמה הזאת. השם "שמואל" מעלה כמובן על הדעת את שמואל הצעיר לעומת עלי ובניו. ואמנם, השוחט מבין שהרב מטריף את שחיטותיו משום שהוא, השוחט, אינו מוסיף על שכרו מכסף המכס. שמואל מתקומם נגד פסיקת הרב המקומי ומודיע לשוחט שהבהמה מותרת. על שאלת השוחט איך יוכל רב אחד להתיר מה שאסר רב אחר מצטט שמואל את המאמר "חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר", אך טוען שהתנהגותו של רב העיר מעידה שהוא אינו חכם ואינו מקיים את "התורה חסה על ממונם של ישראל". הוא טוען שלאור עיקרון זה יש לקבל את הלכות הטריפה כפי שהן מופיעות בתלמוד ולדחות את דעת הרמ"א ובעל "זבח שמואל".(15)

ברוידס אינו מהסס לכלול ברומן שלו דיונים הלכתיים רבים, מה שמקשה על

קורא שאינו מתמצא בספרות הזאת (המהדורה שבידי מלאה הערות שוליים), אבל יכול לעניין מאוד דווקא בחורי ישיבה.(16)

העוול שעושה הפסיקה הנוקשה לשכבות המצוקה מתחדד בפרשה נוספת, שבה מטריף הרב את כל מה שנאפה ובושל באותו יום בבית שלושים משפחות עניות, משום שבאותו יום נפטר בשכונה תינוק, ולדעת הרב צריך היה לשפוך את המים שבבתי שכונת המת, ואסור היה להשתמש בהם לבישול ולאפייה.(17) גם כאן שמואל מתקומם ומתנגד, ומוכיח, בעזרת דיון הלכתי עתיר מובאות, שהפסיקה נובעת מבערותו ומאיוולתו של הרב שאינו מפרש את הכתובים כהלכה.(18)

פרשה נוספת היא הופעתו של בחור התובע לייבם אשה צעירה שהתאלמנה אך אינה רוצה להינשא לו, וזאת כאשר עצם קרבתו המשפחתית למת מוטלת בספק.

נישואיה של אותה אשה לבחיר ליבה, שמואל גיבור הסיפור, מוטלים בספק שברוידס לא התיר אותו, משום שלא סיים את כתיבת הספר.

המקרים הללו הופכים את העיירה לשדה קרב, והמשכילים נעשים קורבן לרדיפות. שמואל אינו שש אלי קרב, אך ידידו כותב לו:

"כל האנשים אשר אמרו לתקן ולהאיר אור חדש עלי תבל ארצה נרדפו על צואר מידי כוהני הדת, ובמה נפלינו אנחנו? מדוע לא נוכל גם אנו למסור נפשנו על קדושת התיקונים בישראל?".[19]

שמואל נאשם באפיקורסות ובאי-קיום דברי התורה, ועל כך חורה לו מאוד.[20] שמואל הופך למנהיג קבוצה של משכילים שאינם מקבלים בקלות את רעיון התיקונים בהלכה (כמוהם כקורא המובלע של ברוידס). שמואל מסביר שהמטרה היא איחוד הדת והחיים.[21]

הוא מסביר שהיהודים חיו באופן שניתק אותם מהחיים ומהשינויים שעברו עליהם, ונעשו עיוורים לצורכי החיים. הניתוק בין הדת והחיים גורם להתרחקות בני הנעורים מהיהדות.[22]

כמו ביצירות אחרות של ספרות ההשכלה, גם כאן עולה בעיית מצבה של האשה היהודייה, במיוחד מנקודת-מבט כלכלית-חברתית, ועולה סוגיית הקריאה בספרים הכתובים רוסית. העלילה מתגלגלת כמו כדור שלג, והמאבק סוחף את כל עיירות ליטא, את רבניהן ואף את עורכי שני העיתונים העבריים המשכיליים.

ברוידס רואה את כל המהומה כמיותרת ומוטעית, והוא כותב באירוניה:

"כאשר עשו התלמודים לצדוקים ולמינים בימיהם, וכאשר עשו הרבנים להקראים בזמנם, ככה נעשה גם אנחנו למתקנים בימינו אלה, מהם נראה וכן נעשה...".[23]

לשבחו יש לומר, שהוא אינו מתאר את שני המחנות באופן חד-צדדי.

למשל, בין הרבנים יש גם דמויות ודעות סובלניות ונבונות, שהליכה בדרכיהן הייתה יכולה למנוע את המחלוקת, ומן הצד השני שני עורכי העיתונים המשכילים תורמים לא מעט לליבוי הבערה: אחד מהם מוכיח את בערותו, ואילו השני מנצל את קשריו עם הממסד הרבני כדי להגדיל את תפוצת עיתונו ולהתחרות ביריבו.

בפרשת הייבום שמואל מבין ומקבל את פסיקתו של הרב, המטיל ספק בזהותו של המתיימר להיות יבם, ובכך נאלץ להפחית את סיכוייו שלו לזכות בבחירת ליבו.[23] ברוידס מתאר ביושר את השינוי שעובר על שמואל בעקבות הקריאה בספרים הרוסיים שמביאה לו אהובתו רחל, ואת תהליך ההתרחקות מהיהדות שהם גורמים לו. ברוידס מותח ביקורת על צעירים מסוגו של אבן-חן, המתיימרים להיות גם משכילים וגם יראי ה', אך אינם לא זה ולא זה. הוא מכנה צעירים כאלה בשם "מורכבים פסולים", ומאשים

אותם בצביעות, באהבה עצמית ובקרייריזם.
את מי יכול לעניין רומן כזה כיום? הוא יכול כיום להיות חומר קריאה מושך אך ורק לקוראי עברית דתיים, לא לקורא הישראלי החילוני, שבקושי יכול להבין את פשר המחלוקות שם, ואין לו שום כלים לקשר את המתרחש ברומן עם ניסיון המציאות שלו.

חזון ההשכלה היהודית מתגשם כיום, למרבה האירוניה, בעיקר באמריקה ובארצות תרבות נוצרית אחרות, לא בישראל. הסכנות שאיימו עליו בזמנו – התבוללות מצד אחד ואנטישמיות עקשנית מצד שני – נראות רחוקות שם, ואצלנו הן עוד יותר רחוקות. לכן אולי הגיע הזמן לחזור ולבחון את החזון הזה לאור המתרחש בעולמה של יהדות העולם והיהדות הישראלית, וגם לקרוא ביתר אהדה את הספרות שכתבו סופרים בשפה שכמעט לא דוברה, ספרות שניסתה – לפעמים בהצלחה מפתיעה – להיות ספרות ריאליסטית.

בתכניות הלימודים השונות של מוסדות חינוך דתיים בארץ – בתי-ספר יסודיים ועל-יסודיים, ישיבות, סמינרים, מכונים – לספרות העברית החדשה כמעט אין מקום.

היא גם לא תופסת את המקום הראוי לה בכתבי-עת המוקדשים למדעי היהדות

ובמוסדות העוסקים בהוראת יהדות בחוץ-לארץ. גם באותם מקומות המאפשרים לימוד של הספרות העברית החדשה יצירות של סופרי ההשכלה הן בבחינת טריפה, למרות שדווקא הן יכולות לדבר אל ליבם של תלמידי מוסדות אלה הרבה יותר מאשר אל ליבם של תלמידים חילוניים. ספרות זו עוסקת בשאלות המעסיקות כיום ישראלים שומרי מצוות: מתחים בין נאמנות להלכה כביטויה העיקרי של היהדות ובין תחושות אי-נחת מפרשנות נוקשה מדי של ההלכה; התחבטות בשאלת הדרך לשמירת הרגישות המוסרית של החיים היהודיים; עימות בין ערכים שאדם מודרני בר-דעת אינו יכול להתחמק מהם (מעמד האשה, היחס לגוי, הערך הרוחני של חוויות אסתטיות) ובין הלכות שאינן מתיישבות עימם. הוויכוחים המועלים בספרות ההשכלה, גוני הדעות, הנימוקים השונים – כל אלה יכולים לשמש מקור השראה למחשבת היהדות המתחדשת בישראל כיום. האם לא הגיע הזמן לשנות את היחס גם לתנועת ההשכלה העברית וגם לספרותה?

<u>(אקדמות י"ב, יוני 2002, עמ' 111–123. בעקבות הרצאה במכון הרטמן)</u>

המקורות

(1) ברוך קורצווייל, ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה? שוקן: ירושלים ותל-אביב, תשכ"ה, עמ' 13.

(2) שם, עמ' 28.

(3) עזריאל שוחט, עם חילופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, מוסד ביאליק: ירושלים, 1960, עמ' 113.

(4) יעקב כץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, מוסד ביאליק: ירושלים, תשי"ח, עמ' 285-300.

(5) Moses Mendelssohn, Briefwechsel 1761-1785, Gesamelte Schreiften, Band 20,2, Friedrich Frommann, Günther Holzberg: Stuttgart-Cannstatt 1994, s. 423.

(6) משה מנדלסון, ירושלים: כתבים קטנים בענייני יהודים ויהדות, בתרגום ש' הרברג, מסדה: רמת גן 1947, עמ' 228.

(7) עזריאל שוחט, ראו הערה 166, עמ' 225.

(8) כידוע, האפוס של נפתלי הירץ וייזל-וסלי, "שירי תפארת" (התפרסם בין השנים 1789-1811) נחשב ליצירת הראשונה של הספרות העברית החדשה. וייזל משחזר שם בצורה שירית מודרנית את פרשת יציאת מצרים. שחזור ספרותי-דמיוני של החיים היהודיים בתקופת המקרא – גם זהו אחד מסימני ההשפעה המשולבת של הקלסיציזם והרומנטיקה על ספרות ההשכלה הגרמנית, שהייתה ספרות לא-ריאליסטית.

(9) יהודה פרידלנדר, פרקים בסאטירה העברית בשלהי המאה הי"ח בגרמניה, פפירוס: תל-אביב-רמת גן 1979.

(10) ראובן אשר ברוידס, הדת והחיים: רומן, מוסד ביאליק: ירושלים 1974, בשני כרכים.

(11) שם, עמ' 7.

(12) שם, עמ' 14.

(13) שם, עמ' 43.

(14) ראו, למשל, שם, חלק ב' עמ' 95.

(15) שם, חלק א, עמ' 60-61.

(16) ראו למשל את הוויכוח של שמואל עם הרב, חלק א, עמ' 144-145.

(17) שם, עמ' 254-255.

(18) שם, עמ' 259-260.

(19) שם, עמ' 319.

(20) שם, עמ' 352-353.

(21) שם, עמ' 353.

(22) שם, עמ' 365.

(23) שם, כרך ב, עמ' 87.

(24) שם, כרך ב, עמ' 230-231.

קדושת הארץ בשירה הארץ-ישראלית

א.

המחקר העכשווי של הציונות החילונית נוטה להתרכז במאבקי כוח פוליטיים ובאינטרסים כיתתיים. גם מניעים אידיאולוגיים מתפרשים, בדרך-כלל, כביטוי של מניפולציות כוחניות.

דומה שקשה כיום, בתקופה של חשיבה פוליטית על מהלכי ההיסטוריה, לשחזר את ההיבט הרוחני-אמונתי בעולמה של הציונות הארץ-ישראלית, ולהעריך נכונה את משקלו במערכת הכוחות שפעלו במציאות ההיא. יתר-על-כן, התגבשותן של קבוצות פוליטיות שבבסיסן אמונות שונות יוצרת מצב שבו ההיכרות בין קבוצות אלה מתרחשת רק במישור החיצוני, הפוליטי, ואילו מישור האמונות – שלעתים יש בו יסודות מגשרים – נשאר סמוי מן העין. הספרות העברית, ובמיוחד השירה, היא המקום העיקרי שבו אפשר למצוא ביטוי לרוח ולאמונות של הציונות החילונית, ולפיכך ההיכרות עמה חיונית למי שמבקש לבנות גשר בין התרבות החילונית והדתית בישראל.

מי שמבקש לעמוד על ההשקפות, האמונות והלכי-הרוח שהנחו את הציונות בין המהפכה הרוסית למלחמת העצמאות יפנה אל השירה הארץ-ישראלית. השירה, יותר מכל סוג אחר של מסמכים, נחשבה עדיין באותה עת לביטויה של "רוח העם", מושג שמקורו בהנחה הרומנטית שלכל עם יש אופי ונטיות רוחניות-מוסריות מיוחדות משלו. הציונות החילונית החלה כתנועת תחייה של התרבות והרוח היהודית, ורק אחר-כך ובמקביל היא התפתחה כתנועה פוליטית שבמרכזה עמדה האמונה ב"ציונות מעשית". הממד הרוחני של הציונות לא נעלם עם מותו של אחד-העם. הוא המשיך להתקיים, לפעול ולהתבטא בדרכים שונות, ובעיקר בשירה. ערכו של המשורר העברי נמדד עדיין בתקופה זו, כמו בימי ביאליק, על-פי יכולתו להיות "נביא", כלומר, לראות נכוחה את החוקים והערכים הנצחיים השולטים בהיסטוריה הלאומית, להתריע על סטיות מסוכנות מדרך הישר ולהדריך את מנהיגי המהלכים הפוליטיים. המשורר אף ניחן ביכולת לאתר ולבטא – ובכך אף ליצור מחדש – את היעדים המקודשים של העם. המרקסיזם לא ביטל את חשיבותה של היצירה הרוחנית.

בספרו חזונו של עולם טוען הוגה הדעות המרקסיסטי לוסיין גולדמן שכל יצירת ספרות או אמנות גדולה היא תוצר של תודעה קולקטיבית שהגיעה לביטויה המובהק ביותר ברוחו של הסופר או האמן. לדבריו, היצירה משקפת את הדעות, התקוות והרגשות הקושרות את חברי הקבוצה החברתית שאליו משתייך היוצר.[1] בתרבות הציונית שנוצרה בארץ-ישראל תפקיד זה נועד בעיקר לשירה.

ההתפעמות מהחזרה אל ארץ האבות ומהמפגש עם נופה היא נושא התופס מקום מרכזי ביותר בשירה זו, הרבה יותר מאשר בשירה הישראלית שנכתבה לאחר קום המדינה. יתר-על-כן, בשירים רבים אדמת הארץ מתוארת במונחים הלקוחים מעולם האמונות ומהריטואל היהודי – גאולה, מקדש, מזבח, תפילין, גווילי תורה וכדומה – כלומר, במונחים המייחסים לה קדושה יהודית. החיים בארץ-ישראל מתוארים לעתים כחוויה מיסטית של קדושה או של גאולה משיחית.[2]

האם יכולים להיות ערכים מקודשים בתרבות של חברה חילונית? יש סבורים שכל דיבור על קדושה בהקשר חילוני אינו יכול להיות אותנטי, ומי שמייחס לכל תקשורת תפקיד פוליטי אף יראה בדיבור כזה טכסיס מניפולטיבי הנועד לצבירת כוח. ואולם האם

לא ניתן להפעיל חשיבה כזאת גם על השיח הדתי האורתודוקסי? בלי להיכנס כאן לשאלה הסבוכה של הגדרת מושג הקדושה.(3) אני מבקשת לאפשר הבנה של המלה "קדוש" כאטריבוט של מושג בעל ערך מוסרי ורגשי מוחלט ובלתי-מותנה, המחייב נאמנות, התמסרות ואף הקרבה של אינטרסים וערכים אחרים. התמסרות זו מעניקה לאדם תחושה של התעלות רוחנית. על-פי הגדרה זו הקדושה אפשרית גם בחיים החילוניים, של הפרט או של קיבוץ שלם. כך, לפחות, ראו את הדברים חלוצי הציונות, ובמיוחד בני העלייה השלישית, שניזונו מתפיסות ניאו-מיסטיות מודרניות שרווחו באירופה בתחילת המאה העשרים. על בסיס זה הם ראו בציונות המשך לחסידות והשתמשו במונחיה (למשל, "קיבוץ") כדי לתאר את מפעלם וערכיהם. צירוף המלים "דת העבודה" לא היה פרזיולוגיה ריקה או מניפולציה שנועדה רק לצבירת כוח פוליטי. הוא ביטא את ממד הקדושה שייחסו חלוצי העלייה השלישית וחניכיה לעבודת האדמה כחלק משינוי פנימי מוסרי ורוחני שהיהודי הגלותי חייב היה לעבור, לדעת מנהיגיה הרוחניים של הציונות באותה עת, ובראשם אהרון דוד גורדון.(4)

כדי לתאר את קדושת הארץ השתמשו משוררי ארץ-ישראל בטרמינולוגיה קיימת שנוצרה בהקשרים דתיים אורתודוקסיים. שימושי לשון אלה תוארו במחקר כ"ריקון" או "חילון" של תוכנן הדתי של המלים.[5] ואמנם, הן הופיעו עתה ללא קשר עם שמירת מצוות הדת היהודית, אך אין פירוש הדבר שהן ציינו יעדים חילוניים-רציונליים.

גם כאשר עברו מונחי הקדושה היהודית הסבה ליעדי החזון הציוני – גאולת הארץ, עבודת כפיים, התחיות פנימית-מוסרית של יהדות טרום-גלותית – הם שימשו לציון קדושתם הרצינית והאותנטית של יעדים אלה בעיני הכותב ובעיני קהל קוראיו.[6]

בתקופת התגבשות הציונות, היינו: בעשורים הראשונים של המאה העשרים, שאבה השירה העברית השראה משני מקורות עיקריים: עולם המחשבה והספרות האירופית ובמיוחד הרוסית, מצד אחד, ועולם הכתיבה והיצירה העממית היהודית, ובמיוחד החסידות, שהייתה גרסא דינקותא של רבים מן החלוצים, מצד שני. לעומת תקופת ההשכלה, ההשפעה הגרמנית הולכת ופוחתת בתקופה זו, כאשר הרוסית היא השפה האירופית העיקרית או הבלעדית של סופרים רבים. הדגמים הדומיננטיים של המחשבה והסגנון

הספרותי נשארו רוסיים ופולניים גם בארץ-ישראל, ואפילו סופרים שלא ידעו רוסית הושפעו מהם בעקיפין. הספרות והמחשבה הרוסיות בתקופה שלפני ואחרי מהפכות 1905 ו-1917 היו ספוגות מוטיבים ניאו-דתיים, ניאו-מיסטיים, משיחיים ואפוקליפטיים. זוהי מסורת רוסית חזקה שהתעוררה כחלק מהתנגדות לפוזיטיביזם ששלט ברוסיה בשנות השישים והשבעים של המאה התשע-עשרה ומחיפושים אחר רוחניות חדשה. התעוררות זו ניכרת היטב כבר בכתבי דוסטויבסקי, והיא נמשכת החל מסוף שנות השמונים של המאה התשע-עשרה, אצל ה"דקדנטים" והסימבוליסטים, בהשראת כתביו של ולדימיר סולוביוב. הניאו-מיסטיקה בשירה ובסיפורת הרוסית קיבלה בהתלהבות את הסימבוליזם המערב-אירופי, שהיה אף הוא מרד נגד השקפת-עולם וסגנון מטריאליסטיים-נטורליסטיים, ונתנה לו כיוון היסטורי-לאומי. בתחילת המאה העשרים פעלה ברוסיה תנועת תחייה רוחנית של מסורת שמעודדת יחס מיסטי לזהות הלאומית וסגפנות קורבנית למען הכלל הלאומי. גם המהפכה הרוסית נתפסה ותוארה בספרות הרוסית כגאולה משיחית-אפוקליפטית.

הנטייה לניאו-מיסטיקה (להבדיל מהרומנטיקה, שאפיינה את השירה האירופית בראשיתה ובאמצעה של המאה התשע-עשרה) נקלטה בספרות העברית בעשור האחרון של המאה התשע-עשרה, תחילה ללא כל קשר עם הציונות, כחלק מחיפוש זהות יהודית רוחנית, ואחר-כך כחלק מהביטוי של הרוחניות הציונית. זהו אחד מביטויי המגמה הציונית לעיצוב רוחניות יהודית חדשה, שבתוכה אפשר יהיה למזג נאמנויות שנתפסו כהפוכות: למסורת היהודית, מצד אחד, ולמודרנה האירופית, מצד שני.

סופרים עבריים בתחילת המאה העשרים מצאו במבע הסימבוליסטי אמצעי ספרותי המאפשר להחיות את המיסטיקה היהודית תוך שילובה בספרות האירופית בת-הזמן, וכך לעצב זהות יהודית המשלבת את המסורת החסידית עם המודרנה הרוסית והאירופית. בשירה הארץ-ישראלית החלוץ הוא מעין מיסטיקן, והמפגש הפיסי עם אדמת הארץ הוא עבודת קודש המתנהלת בעוצמה רוחנית אקסטאטית ומביאה עד לידי דבקות. אחד העקרונות המשותפים למיסטיקה היהודית (וגם הלא-יהודית) ולסגנון הסימבוליסטי הוא אחדות ההפכים, כלומר, לראות דברים

הפוכים כזהים, לתפוס את המציאות כפרדוקסלית. תפיסה זו שימשה בסיס לשירים המעמידים את הגולה ואת הארץ, את המעשה הציוני ואת המסורת, כזהות פרדוקסלית של הפכים. עיקרון פואטי זה חוזר ומארגן את תמונת המציאות האצישראלית בשירים של משוררים ארצישראלים רבים, בלי קשר להשקפתם הפוליטית ולשייכותם לסקטור או למגדר.

בגלל הקושי האינטלקטואלי לקבל תפיסת מציאות פרדוקסלית, האופיינית לחשיבה המיסטית, נטו מבקרים וחוקרים לראות בהתבטאויות אלה העברה של מעמד הקדושה מ"עגלתה" המלאה של הדת אל "עגלתה" הריקה של הציונות החילונית תחת ה"מטרייה" של המלה המוכרת כבר לקורא, כאשר תוך כדי העברה זו מוחלפת קדושה יהודית אותנטית בערכים חילוניים, נטולי קדושה. על-פי תפיסה זו המשורר משתמש בלשון הדתית כמסווה לתכנים שאינם דתיים כל עיקר: מתרחש כאן עיוות, דפורמציה, של ערכי המסורת באמצעות לשון דתית-כביכול. ואולם, אם נהיה מוכנים להסכים שעולמה הרוחני של הציונות הארץ-ישראלית היה ספוג באמונה עזה וביחס של קדושה מיסטית כלפי המעשה הציוני, וכי היו בו גם "מצוות"

(עבודת כפיים, הסתפקות במועט, יושר קיצוני, הקרבה עצמית ועוד)[7] וגם ריטואלים (שירה, ריקוד, תהלוכות, "מסכתות" ועוד),[8] שביטאו אותה, נוכל גם להתייחס באמון לקדושה שיוחסה לאדמת הארץ בשירה הארצישראלית.

ב.

הדברים שלהלן מבוססים על שלושה שירים שנכתבו בתקופת העלייה השלישית. שירו של אברהם שלונסקי הפותח במלים "הלבישיני אמא כשרה" נכתב, ככל הנראה, בשנת 1924 או 1925, שלוש או ארבע שנים לאחר עלייתו ארצה, פורסם לראשונה בסוף שנת 1925,[9] ונכלל בספרו בגלגל שהופיע בשנת 1927.[10] שירו של אורי צבי גרינברג, "הזדהרות",[11] פורסם לראשונה בינואר 1926,[12] והוא כלול בספרו הגברות העולה שהופיע בשנת 1926,[13] שנתיים לאחר עלייתו של המשורר לארץ. שירה של אסתר ראב "סבתות קדושות בירושלים"[14] נכתב בסוף שנות העשרים, ונכלל בספר שיריה הראשון, קמשונים, שהופיע בשנת תר"ץ.[15] במהדורות מאוחרות יותר של כתביה השמיטה המשוררת את המלים "כבוד שבת – / כבוד שבת" הפותחות את השיר בספר קמשונים.

שניים מהשירים נכתבו על-ידי משוררים-גברים, שנהוג לראותם כעומדים בשתי קצוות הקשת הפוליטית הציונית, אם כי בתקופת חיבורם של השירים המרחק הפוליטי ביניהם לא היה רב.[16] שניהם נולדו באירופה ועלו לארץ בנעוריהם. השיר השלישי נכתב על-ידי משוררת ילידת הארץ.

<u>א" שלונסקי, מתוך: "עמל"</u>

ד.

הַלְבִּישִׁינִי, אִמָּא כְּשֵׁרָה, כְּתֹנֶת-פַּסִּים לְתִפְאֶרֶת
וְעִם שַׁחֲרִית הוֹבִילִינִי אֱלֵי עָמָל.
עוֹטְפָה אַרְצִי אוֹר כַּטַּלִּית.
בָּתִּים נִצְּבוּ כַּטוֹטָפוֹת.
וְכִרְצוּעוֹת-תְּפִלִּין גּוֹלְשִׁים כְּבִישִׁים, סָלְלוּ כַּפַּיִם.
תְּפִלַּת-שַׁחֲרִית כֹּה תִּתְפַּלֵּל קִרְיָה נָאָה אֱלֵי בּוֹרְאָהּ.
וּבַבּוֹרְאִים
בְּנֵי אַבְרָהָם,
פַּיְטָן סוֹלֵל בְּיִשְׂרָאֵל.
וּבָעֶרֶב בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת יָשׁוּב אַבָּא מִסִּבְלוֹתָיו
וְכִתְפִלָּה יִלְחַשׁ נַחַת:
הֲבֵן יַקִּיר לִי אַבְרָהָם,
עוֹר וְגִידִים וַעֲצָמוֹת,
הַלְלוּיָהּ.
הַלְבִּישִׁינִי, אִמָּא כְּשֵׁרָה, כְּתֹנֶת-פַּסִּים לְתִפְאֶרֶת

וְעִם שַׁחֲרִית הוֹבִילִינִי
אֱלֵי עָמָל.
אורי צבי גרינברג
הִזְדַּהֲרוּת
הִזְדַּהֲרוּת גְּדוֹלָה בַּגּוּף: כְּמוֹ הֵיכָל שֶׁל זְכוּכִית.
עַל כִּפַּת הַזָּהָב גַּם שֶׁמֶשׁ הַזְּמָן מְכֻפֶּלֶת.
וּכְוֶרֶד הַמִּכְוָה עֵין שַׁדַּי בְּאֶמְצַע הַנֶּפֶשׁ.
אֵיךְ אֶשָּׂא הַזֹּהַר הַזֶּה וְגַם לֶחֶם-הַקְּלוֹקֵל יִזְדַּהֵר בְּיָדַי. גַּם בְּשַׂר אֲרֻחָתִי יֵרָאֶה כְּחַי עַל צַלַּחַת.
סִימָנֵי-קְרִיאָה צְעוּקִים בִּבְשָׂרִי כַּחֲזִיזִים:
הַגַּבְרוּת הָעוֹלָה בְּאַקְלִימָהּ שֶׁל אֶרֶץ הַנְּבִיאִים.
וַאֲנֹכִי נוֹלַדְתִּי בְּפוֹלִין בֵּן רַךְ לַיַּהֲדוּת וּבְכוֹר לְבֵית אַבָּא.
(אֵיךְ אֶפְשָׁר שֶׁגּוּף יְרוּשַׁלְמִי זֶה נוֹלַד בְּפוֹלִין?)
וּבְשָׂרִי הָרַךְ הֵחֵל לִסְפֹּג בְּנִקְבֵי הָעוֹר אֶת נִגּוּן הַיָּגוֹן הַנִּפְלָא, אֶת הוֹד הַמַּפֹּלֶת;
תַּמְצִית הַתְּפִלָּה שֶׁל אַבָּא בְּטַלִּית־וּתְפִלִּין; טִפּוֹת דַּם אִמִּי הַשּׁוֹקְעָה עִם טִיק הָאוֹרְלוֹגִין; וְגַם אֶת הַסִּתְו... אֶת הַגֶּשֶׁם שֶׁיּוֹרֵד בִּכְדִי עַל שִׁכְמֵנוּ הַיְּהוּדִי;
אֶת הַגָּפְרִית שֶׁיֵּשׁ בַּגִּדּוּפִים וּבְעֵינֵי הַגּוֹיִים.
וְעָלַי הֵן גַּם הִרְהֲרָה אִמִּי, כְּכָל אִמָּא יְהוּדִית בְּלִדְתָּהּ בֵּן מְהַרְהֶרֶת:
אֶפְשָׁר שֶׁיִּגְדַּל הַיּוֹנֵק הַזֶּה וִיהֵא מָאוֹר לִכְנֶסֶת יִשְׂרָאֵל בָּעוֹלָם, שֶׁיְּהֵא לָהּ הָרוֹעֶה –

נִצַּלְתִּי בְּנֵס מִידֵי גּוֹיִים, יְבֹרַךְ אֵל אָבִי! וְאֶל הַתּוֹלָעִים לֹא בָאתִי בְּאַדְמַת הַסְּלָוִים
יְהוּדִי מְנֻתָּח.
הִזְדַּהֲרוּת גְּדוֹלָה בַּגּוּף – – אֲנִי כָּל-כָּךְ יְרוּשַׁלְמִי!
גַּם מִצַּלְעוֹתַי מִתְרוֹנֵן הָאוֹר לַמָּשִׁיחַ.

יָבוֹא וִיקָוֶה בָעוֹרְקִים הַדָּם אֲשֶׁר נִשְׁפַּךְ!
יְהוּדָה! שׁוֹמְרוֹן! גָּלִיל!
הָרַי! עֲמָקַי!
מִדְבָּרַי וְיַמַּי!
עֵין חֲרוֹד, תֵּל-יוֹסֵף וּבֵית אַלְפָא, שְׁתֵּי דְּגָנִיּוֹת קוֹדְחוֹת!
יְרוּשָׁלַיִם – תְּפִלִּין-שֶׁל-רֹאשׁ וְהָעֵמֶק – שֶׁל-יָד!
לָמֶד וָוִין בְּכָל הַקִּבּוּצִים בְּהוֹד אֱלֹהֵי כָּל הַדָּוִים לַמַּלְכוּת!
סִינַי הֶעָשֵׁן עַל כְּתֵפוֹ שֶׁל אַבָּא בְּפוֹלִין וּפָנָיו כִּפְנֵי הַדִּמְדּוּמִים... וְיֵשׁ – כְּמוֹ שַׁוְעָה!
נֵרוֹת בְּשִׁבְעַת הַקָּנִים שֶׁאִמָּא מַדְלִיקָה וְהָאוֹר יְרוּשַׁלְמִי כָּל-כָּךְ: יְרוּשָׁלַיִם אֶצְלֵנוּ!
הַאִם זֶה מְקוֹר אוֹרִי? – עֲנֵנִי, אֵל אָבִי בְּצִיּוֹן!
"אסתר ראב" "כְּבוֹד שַׁבָּת – כְּבוֹד שַׁבָּת "
סַבְתּוֹת קְדוֹשׁוֹת בִּירוּשָׁלַיִם,
זְכוּתְכֶן תָּגֵן עָלַי:
רֵיחַ סְמָדַר וּפַרְדֵּסִים פּוֹרְחִים
עִם חֲלֵב אֵם הָשְׁקֵיתִי;
כַּפּוֹת רַגְלַיִם

רַכּוֹת כְּיָדַיִם
בְּחוֹל לוֹהֵט מְמַשְׁשׁוֹת;
וְאֶקָלִיפְּטִים פְּרוּעִים
טְעוּנֵי צְרָעוֹת וּדְבוֹרִים
שִׁיר עֶרֶשׂ לִי דוֹבֵבוּ;
שֶׁבַע אֶטְבֹּל בְּיָם תִּיכוֹן
לִקְרַאת דָּוִד אַלּוּפֵי הַמֶּלֶךְ
וְאַעַל אֵלָיו בְּהַרְרֵי-יְרוּשָׁלַיִם
אֲיֻמָּה-הֲדוּרָה.
וְעִם דְּבוֹרָה תַּחַת הַתֹּמֶר
אֵשְׁתְּ קַהֲוָה וַאֲשׂוֹחֵחַ
עַל הֲגָנָה וּמִלְחָמָה.
סַבְתּוֹת קְדוֹשׁוֹת בִּירוּשָׁלַיִם,
זְכוּתְכֶן תָּגֵן עָלַי.
עָלָה רֵיחַ בִּגְדֵיכֶן בְּאַפִּי,
רֵיחַ נֵרוֹת שַׁבָּת וְנַפְטָלִין.

שלונסקי הוא, לדעת רבים, המייצג המובהק ביותר של רוח העלייה השלישית. א"ב יפה כתב: "שלונסקי ראוי להיחשב לנציגה של התקופה הזאת בשירה [...] הוא מייצג את התקופה הזאת בטמפראמנט, במנטליות, בהשקפת-עולם".[17] לדעת דן לאור, במחזור השירים "גלבוע", שבו נכלל השיר שלפנינו, "מתממשת תמונת-העולם של העלייה השלישית".[18]

שלונסקי בשירו מתאר את היציאה לעבודה בסלילת כביש בעמק כטקס חניכה והתקדשות. בטקס זה מלבישה האם הכשרה את המשורר בכתונת פסים, לבושו של יוסף, הבן האהוב והנבחר, לבוש המזכיר גם את הטלית. הוא מבקש מהאם להובילו אל העמל כשם שמובילים ילד קטן לחדר, או כשם שהוביל אברהם את בנו אל העקדה. במלים "הובילני אלי עמל", הרומזות לסיפור העקדה, יש רמז לנכונותו של המשורר להעלות את עצמו קורבן על מזבח הארץ כדרך שיצחק הובל לעקדה על-ידי אברהם. כפי שמציינת לאה גולדברג, אמו של שלונסקי לא הייתה אם יהודייה שומרת מסורת,[19] והמלים "אמא כשרה" אינן מכוונות אפוא אל אמו הביוגרפית של המשורר, אלא היא סמל האם היהודית שבגולה, סמלה של רוח היהדות, כפי שהיא מופיעה בשירת ביאליק ובשירת אלתרמן. רוח זו היא המובילה אותו, "בנך אברהם", כשם שהובילה את אבי האומה אל הר המוריה.

שלונסקי חש אפוא שעבודת הכפיים החלוצית היא ההופכת אותו לבנה האהוב של היהדות, ולממשיך לגיטימי של עבודת הקודש היהודית של אבותיו. בהמשך השיר מתוארת הארץ בשעת בוקר כאדם יהודי בעל ממדים קוסמיים העומד בתפילת שחרית: היא עוטה אור

הנראה בעיניו כטלית, בתי העמק נראים כטוטפות, והכבישים, שהמשורר שותף בסלילתם, הם רצועות של תפילין. בהמשך השיר אדמת העמק מכונה בשם "קריה", ובזאת יוצר המשורר אחדות בינה ובין ירושלים, עיר המקדש, ומייחס לה קדושה.
השיבה מהעבודה המפרכת בסלילת הכביש מתוארת כאן כממשיכה את מעשי האב היהודי בגולה השב לביתו מסבלותיו, שאותם הוא מקבל באהבה. בבית הוא מתפלל ערבית ומרעיף אהבה על ילדיו. החלוץ ממשיך את מעשי אביו בכך שהוא מלא אושר ואהבה למרות הסבל והרעב. המלה "הללויה" מעידה גם על קדושתם של חיים כאלה, הדומים לעבודת הלוויים בבית המקדש.
לא די לומר כי שלונסקי מתאר את עבודת האדמה החלוצית במונחי הפולחן היהודי. יש להוסיף כי הוא מדגיש את ההמשכיות ואף את הזהות בין חייו של החלוץ הציוני ובין החיים היהודיים בגולה, וכי הוא מייחס לשניהם קדושה. המשורר אף מייחס קדושה לעצמו, כביכול: "ובבוראים/ בנך אברהם,/ פייטן סולל בישראל". התעוזה שבהשוואה בין עצמו, "הפייטן הסולל", ובין הקדוש ברוך יכולה להישמע באוזנינו כדברי כפירה שרק משורר חילוני מסוגל להם. ואולם, נזכור שהמיזוג בין

האדם לאל ותפיסת האדם כשותף במעשה הבריאה נמצאים כבר בקבלה. המקובלים ראו בעבודת הקודש, ובמיוחד בתפילה מתוך כוונה, דרך להשפיע על האלוהות ולמשוך ברכה לעליונים ולתחתונים.[20] עיקרו של החידוש הרעיוני אינו עצם שותפותו המיסטית של האדם במעשה הבריאה אלא טיבה של עבודת הקודש: העבודה הפיסית וכתיבת השירים.

בשירו של שלונסקי ובשיר "הזדהרות" של אצ"ג נוכל למצוא תכונות משותפות: גם אצ"ג מגלה זהות מפתיעה בין הקדושה היהודית בגולה ובין חיי החלוצים בארץ ישראל, כגון במלים "למד ווין בכל הקיבוצים בהוד אלוהי כל הדָווים למלכות!". בין חברי הקיבוצים בעמק מצויים, לדברי המשורר, למ"ד ו"ו הצדיקים הנסתרים על-פי האמונה החסידית. במלים "כל הדָווים למלכות" נרמזים אולי עשרת הרוגי המלכות ואולי גם ישוע (שאצ"ג בשיריו המוקדמים רואה בו "אח יהודי"), יהודים שהקריבו את חייהם על מזבח אמונתם. כמו שלונסקי, הוא רואה את עצמו לא רק כבן להוריו שומרי המסורת היהודית, אלא גם כבנה של היהדות: "ואנכי (...) בן רך ליהדות".

כמו שלונסקי רואה אצ"ג לנגד עיניו את הוריו שומרי המסורת, והוא בטוח שאין סתירה בין

חייהם לחייו כחלוץ. אביו בפולין נראה בדמיונו כאילו עמס על גבו את "סיני העשן". אור הנרות שהדליקה האֵם הוא האור של ירושלים, שבגולה הייתה מרוחקת וכעת היא "אצלנו". הקדושה היהודית לא בוטלה בארץ-ישראל החלוצית, להפך, היא נעשתה מוחשית, קרובה ואינטימית יותר. ירושלים תופסת כאן מקום חשוב יותר מאשר בשיר של שלונסקי, אך לחלקים אחרים של הארץ, ובמיוחד לקיבוצי העמק, יש בעיני המשורר לא פחות קדושה. כמו שלונסקי הוא משווה את אדמת ארץ-ישראל ליהודי העומד בתפילה, וכותב "ירושלים – תפילין-של-ראש והעמק – של יד!".עוד יותר משלונסקי מדגיש אצ"ג את אופיה המיסטי של ההתנסות הציונית. שם השיר, "ההזדהרות", רומז, כמובן לספר הזוהר, החיבור המרכזי של המיסטיקה היהודית, והמלה "היכל" המופיעה בשורה הראשונה גם היא חלק מסימבוליקה שנוצרה במיסטיקה היהודית הקדומה והתגבשה בספרות ההיכלות. אצ"ג בונה בשיר הזה פרדוקס נוסף: זהות הניגודים בין הגוף והנפש. השיר פותח בהדגשת שותפותו של הגוף בהזדהרות, "הזדהרות גדולה בגוף", שורה החוזרת בהמשך השיר. תחושת האינטימיות של המשורר עם ירושלים גם היא מתוארת

כהתנסות גופנית מפתיעה: "איך אפשר שגוף ירושלמי זה נולד בפולין?", ואולם כבר בשורה השנייה מדובר על מה שמתרחש בנפש, "עין שדי באמצע הנפש", ובשורה השלישית הזוהר העליון חודר אפילו ל"לחם הקלוקל" שעל צלחתו של הדובר, וכך המזון שבצלחת, המכונה "בשר ארוחתי" מתמלא חיים אלוהיים. ההתנסות המיסטית מלווה בהתבטאויות המשקפות את חוויית הפרדוקס על דרך האוקסימורה: "לחם הקלוקל יזדהר", "האסון הנפלא".

כמו שלונסקי, גם הוא מייחס לעצמו אלוהות, גופו הופך לחלק מעולם ההיכלות. הוא חש שותפות והתמזגות עם הקדוש ברוך הוא: הוא חש נוכחות של "עין שדי" בתוך עצמו, "באמצע הנפש". ולהלן: "גם מצלעותי מתרונן האור למשיח". הסבל והקורבן מודגשים כאן פחות מאשר בשיר של שלונסקי, אם כי הנוכחות האלוהית מורגשת בנפשו של המשורר ככווייה, "כוֶרד המכוָה", רמז להקדשת ישעיהו לנביא (ישעיהו ו). השותפות של המשורר עם הבורא אינה מושגת באמצעות עבודת כפיים מפרכת, כפי שתיאר זאת שלונסקי, אלא בזכות סימני היהדות החרותים בבשרו הגברי של המשורר, הזוכים בארץ להתעוררות גופנית: "סימני-קריאה צעוקים

בבשרי כחזיזים: הגברות העולה באקלימה של ארץ הנביאים", וגם בזכות תחושת הירושלמיות שהוא מגלה בגופו: "(איך אפשר שגוף ירושלמי זה נולד בפולין?)". המשורר חש כי האור של נרות השבת שהאם הדליקה ואורה של ירושלים, שני אורות שהפכו לאחד, הם מקור האור המזדהר בתוכו. כך הופכת אדמת הארץ לחלק מהאור העליון השופע ומחיה את נפשו של המשורר.

כמו שלונסקי, גם אצ"ג חש קשר אינטימי, גופני, עם אדמת הארץ – גם עם ירושלים ("אני כל-כך ירושלמי!") וגם עם חלקים אחרים של הארץ:

"יהודה! שומרון! גליל!/ הרי! עמקי!/ מדברי וימי".

ההתמזגות המוחלטת, זו שבמיסטיקה מתרחשת בין הנשמה לעולמות העליונים, היא כאן התאחדות של המשורר עם אדמת הארץ. לעומת נוף הארץ הוא מציג את נוף הגולה כמתנכר: "גשם שיורד בכדִי על שכמנו היהודיי". כביכול, הגשם של הגולה לא היה גשם שלנו.

יש, עם כל המשותף, כמה הבדלים מעניינים בין שני השירים: ראשית, אצ"ג אינו מתאר את עבודת הקודש שלו במונחים של עבודת כפיים, אלא בציורים גופניים אחרים – של

התעוררות מינית ושל אכילה. שלונסקי תופס את המעשה הציוני ככרוך בסבל גופני ובהקרבה עצמית, ואילו אצ"ג מתאר את ההתנסות הציונית כהתמלאות והזדהרות גופנית, המתגברת על העצב והייסורים שהיו מנת חלקו של היהודי בגולה. גורלו של העם היהודי בגולה נראה למשורר כחסר-תקווה, מצב של "אסון" ו"מפולת", והוא מוצא בתוך עצמו את המשך הניגון היהודי: "ובשרי הרך החל לספוג בנקבי העור את ניגון האסון הנפלא, את הוד המפולת". שנית, בשיר של אצ"ג יש תחושת משיחיות שאינה קיימת בשיר של שלונסקי. אמנם, גם שלונסקי מתאר את עצמו כבן הנבחר, אבל אצ"ג מרחיק לכת: "גם מצלעותי מתרונן האור למשיח". אצל שלונסקי הבתים והכבישים הם טוטפות ותפילין של אדמת הארץ המתפללת אל בוראה, ואילו אצל אצ"ג ירושלים והעמק הם אביזרים ריטואליים שלו עצמו, והוא עצמו מהווה מקור אור עליון. שלישית, בשיר של אצ"ג אושר ההזדהרות נובע גם משמחתו על שניצל מסכנות שארבו לו בגולה, הן כחייל במלחמת העולם הראשונה והן כיהודי בתקופה של פרעות. כאן, בארץ, הוא חש שדמם השפוך של היהודים בגולה חוזר ונקווה בעורקיו

ומעניק לו כוח וגבריות: ״יבוא וייקווה בעורקים הדם אשר נשפך!״.
חיוניותו של הדם הזה מוצאת את המשכה ב״קדחת״ של המפעל הציוני. המלה ״ציון״, המסיימת את השיר, היא מעין אקורד שבו מתמזגת משמעותה המסורתית של המלה עם משמעותה בהקשר הציוני. רביעית, שלונסקי מתאר את אביו כמי שלמרות סבלותיו מתפלל בנחת ומרעיף על הבן אהבה, ואילו בשיר של אצ״ג תמונת האב היא תמונת עשן, שקיעה ומוות.
האב מייצג את הסמכות הדתית, הוא דומה למשה היורד מסיני, וההר העשֵׁן מעורר בילד יראה. הגולה בעיני אצ״ג היא מקום של ״סתו״, דמדומים״, ״שעוה״, זאת לעומת הקדחת של הדגניות, שהיא בעיניו לא סימן של מחלה אלא של חיוניות, של אקסטזה. וחמישית, אצ״ג נוקב במפורש בשמותיהם של קיבוצי העמק – עין חרוד, תל-יוסף, בית אלפא, דגניה א ודגניה ב – שכן, חשוב לו להדגיש לא רק את התמזגותו עם הנוף, אלא גם ובייחוד את הזדהותו עם הלהט של הציונות הסוציאליסטית.
שירה של אסתר ראב, ״סבתות קדושות בירושלים״, מתאר את ילדותה של המשוררת כחוויה מאושרת שבמרכזה תחושת ביטחון

בלתי-מעורער, וזאת דווקא בתקופה שבה היה היישוב נתון לסכנות יומיומיות מצד השכנים הערבים. אביה של המשוררת, יהודה ראב, היה המא"ז, האחראי לביטחון בפתח-תקוה. השיר נראה, לכאורה, כאוסף של תמונות שאינן מצטרפות למסגרת אחידה, והמכנה המשותף היחיד ביניהן הוא שכולן זיכרונות ילדות של המשוררת. ואולם במבט יותר מעמיק מתברר שהתמונות מאורגנות היטב, ובין השאר יש ביניהן יחסים של זהות הניגודים. הניגוד העיקרי הוא בין מסגרת השיר, המציגה את הסבתות שומרות המצוות שהיו גרות בירושלים, ובין חלקו המרכזי המציג חוויות ילדות אופייניות לילדה שגדלה על אדמה חקלאית. כאן מדובר, אמנם, בפתח-תקוה ולא בקיבוצי העמק, אך הניגוד בין היישוב הישן ובין הציונות העובדת עמד בעינו, והיה מעין מתרס בין שני הסקטורים בימי העלייה השלישית (וראו האופן שבו מתואר היישוב הישן בירושלים ב"שכול וכשלון" של י"ח ברנר וב"תמול שלשום" של ש"י עגנון). ניגוד זה מתבטל, מנקודת-מבטה של הילדה, שכן גם הסבתות שומרות המסורת וגם הנוף החקלאי נתפסים בעיניה כמקורות של הגנה וביטחון.

את הביטוי השגור בפיהן של הסבתות וסביבתן, "זכותו יגן עלינו", היא מבינה כפשוטו, ומייחסת לסבתות, שכנראה כבר הלכו לעולמן, יכולת להגן עליה מלמעלה. גם ריחות הגפנים (סמדר) והפרדסים, וגם החול הלוהט הם כמו שדי אם בשבילה – היא שותה אותם, ממששת אותם. זמזום הדבורים נשמע באזניה כשיר ערש מרגיע. לימוד התנ"ך מעורר בה פנטסיות של נישואין עם דוד המלך ושותפות עם דבורה הנביאה-המצביאה בענייני "הגנה ומלחמה". מכל אלה עולה דמות של ילדה מאושרת וספוגת ביטחון עצמי, ואפילו – כמו בשירים של שלונסקי ואצ"ג – בעלת תדמית עצמית אדירת-ממדים, קוסמית, בתוך נוף שגם הוא בעל ממדים מיתולוגיים, "שבע אטבול בים התיכון/ לקראת דוד אלופי המלך/ ואעל אליו בהררי-ירושלים/אומה הדורה". תחושת ההתאחדות הפיסית עם נופי הארץ, שהופיעה גם בשני השירים הקודמים, מגיעה כאן למיצויה המלא.

הרשמים מעניקי הביטחון המתוארים בגוף השיר, ככל שהם מוחשיים ואף סינאסתטיים ("ריח... הושקיתי"), אף הם מחזקים את רושם הפרדוקס: הרגליים הרכות כידיים ממששות בעונג את החול הלוהט, המכאיב; שיר הערש, שאמור להיות רך ומרגיע פחדים,

נשמע מפי צרעות ודבורים שעשו להן כוורות על צמרות "אקליפטים פרועים". הנערה המתבגרת רוצה גם להיות כלתו של דוד וגם להיות חיילת בצבאה של דבורה הנביאה. בגדיהן של הסבתות בירושלים מדיפים ריח גם של נרות שבת, סמלי קדושה, וגם של נפתלין, חומרי שימור יומיומיים "נמוכים".
אחד המקורות החשובים של עולמה הוא סיפורי התנ"ך, שאותם היא לומדת בגיל צעיר, והיא קולטת אותם כמציאות ממשית, קרובה, שאפשר ליצור אתה ועם גיבוריה יחסי אהבה, ידידות, שותפות.
כך מעניק לה החינוך הארץ-ישראלי את זהותה היהודית. אסתר ראב, כמו שלונסקי ואצ"ג, מתארת את הקשר שלה עם אדמת הארץ כמלא פרדוקסים ומסתורין, וגם היא מעניקה לעצמה, ברגעי האושר והביטחון שהארץ מעניקה לה, ממדים שאינם נופלים מאלה של איתני הטבע. מכנה משותף חשוב נוסף הוא האחדות שנוצרת בעולמה בין עולם המסורת של הסבתות בירושלים, עולם ההתיישבות החלוצית החקלאית ועולם התנ"ך. המלים "כבוד שבת – כבוד שבת – ", שכאמור, מופיעות רק בקמשונים ונמחקו ממהדורות מאוחרות יותר, מציינות אולי את רוח הקדושה המשותפת ששרתה על עולם

הילדות של המשוררת, שהרי כבודה של השבת נשמר גם בירושלים וגם בביתה שבפתח־תקוה. ייתכן שבמלים אלה היא מתרפקת על משהו שחסר לה בבגרותה.

ועם זאת, שירה של ראב נבדל משיריהם של שלונסקי ואצ"ג בשתי בחינות:

ראשית, הרשמים שלה מהמפגש עם נוף הארץ הם רשמי ילדות. הם חושניים ואינטימיים ביותר, ואינם נראים לה דומים לריטואלים דתיים. השבת ונרות השבת הם כאן נציגי המצוות, ולא במקרה זוהי מצווה שעליה מופקדות נשים. שנית, את עולמה של המסורת היהודית לא מייצגת המשפחה שחיה בגולה, אלא המשפחה בירושלים. אופקי עולמה של הילדה אינם מקיפים את מה שמעבר לאדמת הארץ. היא עולמה היחיד, ובתוכו היא מבחינה בין היהדות של סבתותיה ובין יהדות התנ"ך, של דוד המלך ודבורה הנביאה, כשני מקורות חיוניים של ביטחון והגנה. שלישית, ראב מוטרדת פחות משלונסקי ואצ"ג בשאלת קדושת הארץ. בריח בגדיהן של הסבתות מתערבבים נרות השבת והנפטלין, משום שבעיני הילדה יש להם ערך שווה, אותו ערך שיש לריח הסמדר והפרדסים הפורחים. כל אלה הם חלב אמה, את כל אלה ספגה בארץ הזאת, ומהם נוצר בה הקשר האינטימי,

המסתורי, הפרדוקסלי, אל הארץ הזאת. כדאי לציין גם כי אל שירה של ראב נכנסו חומרים וביטויים הממחישים – יותר מאשר בשירים הקודמים – את הריאליה של החיים בארץ ישראל במלוא ממשותה. כך המלה "קהוה", קפה בערבית, המופיעה בתמונת דבורה היושבת תחת התומר, כדרך שישב, כנראה, אביה של ראב עם השייחים הערבים, שתה עמם קפה, ודיבר בלשונם. וכך המלה "נפטלין", המעלה במוחשיות רבה את מציאות החיים בבית הסבתות בירושלים, המקפידות לפזר כדורי נפטלין עזי ריח כשהן מאחסנות את בגדי החורף.

אכן, בשירה של המשוררת ילידת הארץ בא לידי ביטוי השינוי ביחסם של הצברים למולדתם לעומת יחסם של משוררים שהגיעו לארץ כחלוצים: נחלש הקישור בין החיים בארץ ובין עבודת הקודש כפי שהייתה מוכרת לחלוצים מבית אבא-אמא, ואף התמעטה ההתעניינות ביהדות הגולה. ועם זאת, הקשר לאדמת הארץ נעשה עוד יותר משפחתי וגופני. אופיו היהודי של הקשר הזה חוזק מכיוון חדש – מהקריאה בסיפורי התנ"ך, שנקלטו בגיל צעיר כחלק ממציאות גיאוגרפית ואישית אינטימית.

המקורות

[1] Lucien Goldman, Le Dieu cache: Étude sur le vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans le théâtre de Racine, Paris, 1959: 26-28.

[2] על תפיסת הציונות כתנועת גאולה משיחית ראו מאמריהם של שלמה נאמן, מיכאל גרץ, ישראל קולת ושמואל אלמוג בקובץ ציונות ומשיחיות בעריכת צבי ברס, מרכז זלמן שזר, 1984, עמ' 380-365, 438-401; וראו אהוד לוז, מעבר בנחל יבוק: עוצמה, מוסר וזהות יהודית, מאגנס, האוניברסיטה העברית: ירושלים, 1989, עמ' 128-124 והביבליוגרפיה המוזכרת בהערותיו. על השיח המשיחי בספרות ובשיח הפוליטי בארץ-ישראל ראו ח' חבר, בשבי האוטופיה: מסה על משיחיות ופוליטיקה בשירה העברית בארץ-ישראל בין שתי מלחמות עולם, אוניברסיטת בן-גוריון: שדה בוקר 1986. על משיחיות בציונות הדתית ראו א' רביצקי, משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, עם עובד: תל-אביב 1993; דב שוורץ, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות, עם עובד 1999. וראו גם מאמרי "מה לציונות ולגאולה משיחית? הרקע הרוסי והדהודיו בספרות העברית", בתוך מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, בעריכת אבי שגיא וצבי זוהר, מכון הרטמן: ירושלים 2001, כרך ב, עמ' 800-773.

[3] על ההבדל בין מושג הקדושה בשלוש הדתות המונותיאיסטיות ראו יוסף דן, על הקדושה, מגנס: ירושלים 1988, עמ' 30-11.

[4] על הקשר בין משנת א"ד גורדון לחסידות ראו אברהם שפירא, אור החיים ב"יום קטנות": משנת א"ד גורדון ומקורותיה בקבלה ובחסידות, עם עובד: תל אביב 1996.

[5] ראו אליעזר דון-יחיא, "חילון, שלילה ושילוב תפיסות של היהדות מסורתית ומושגיה בציונות הסוציאליסטית", כיוונים 8 (אוגוסט 1980): 46-29; אליעזר שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, עם עובד: תל אביב 1986, עמ' 133-257.

[6] דוגמאות לתפיסה זו ראו שמואל אלמוג, "ערכי דת בעלייה בשנייה", ציונות ודת בעריכת ש' אלמוג, י' ריינהרץ, וא' שפירא, מרכז זלמן שזר, 1994: 299-285; א' שפירא, "המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה", שם: 327-301.

[7] דוגמא לכך היא דמותו של כתריאל ביצירתו של ד' שמעוני, מצבה: אידיליה, דפוס הפועל הצעיר: תלאביב, 1937.

[8] תיאור האקסטזה בריקוד החלוצי מצוי, למשל, ביצירתו של י' למדן, מסדה: פואמה, הדים: תל-אביב, 1927.

[9] אברהם שלונסקי, שירים (בשני כרכים), ספרית פועלים, 1958, כרך ב:105. זהו השיר הרביעי במחזור בן ארבעה שירים שכותרתו "עמלי" (פרק מ"אדם"), ספר השנה של ארץ ישראל, בעריכת ד"ר א. צפרוני, א"ז רבינוביץ וד' שמעונוביץ, שנה ב-ג (תרפד-תרפה), אגודת הסופרים העברית ודביר: תל-אביב, חשון תרפו.

[10] בגלגל, דבר: תל-אביב, תרפז, עמ' צה-קלח.

[11] אורי צבי גרינברג, כל כתביו בעריכת דן מירון, מוסד ביאליק, 1990, כרך א:85.

[12] הפועל הצעיר (שנה יט גל' 10-11), כא טבת תרפו.

[13] הגברות העולה, סדן: תל-אביב, יוני תרפו, עמ' יג.

[14] אסתר ראב, כל השירים, זמורה ביתן: תל אביב 1994, ממ' 14

[15] קמשונים, הדים: תל-אביב תרץ, עמ' 14.

[16] החל מעלייתו ארצה בשנת 1924 ועד למאורעות תרפ"ט השתייך אצ"ג למחנה הפועלים ופרסם את יצירותיו בעיתון דבר, שאברהם שלונסקי השתתף בעריכתו.

[17] א"ב יפה, א. שלונסקי המשורר וזמנו, ספרית פועלים: תל-אביב, 1966:2. וראו גם י' סלוצקי, מבוא לתולדות העבודה הישראלית, עם עובד: תל-אביב, 1978:218; ד' כנעני, בינם לבין זמנם, ספרית פועלים: תלאביב, 1955:267-264; ד' לאור, "שירי 'גלבוע' והאתוס של העלייה השלישית: הערתפתיחה", מאזנים מט (יולי-ספטמבר 1979): 134-135.

[18] לאור, שם: 135.

[19] לאה גולדברג, "ארבעה שירים של א. שלונסקי", האומץ לחולין, ספרית פועלים: תל אביב תשל"ו, עמ' 58.

[20] י' תשבי, משנת הזוהר, מוסד ביאליק: ירושלים תשכ"א, כרך ב, עמ' רנג.

http://www.bgu.ac.il/~baryosef/Heb/research/readings/kdushat_haaretz.htm

الفصل الرابع

نماذج تطبيقية

סיפור פשוט /" עגנון " סיכום

נושא מרכזי :

ברומן קיימת ביקורת על החברה. החברה מתנהלת על פי ערכים של ממון ומעמד. היא שולטת ביחיד באמצעות מסגרות חברתיות וכלכליות ברורות.

מודגש הקונפליקט הקיים בין היחיד השואף למימוש עצמי, לבין רצונה של החברה להחליט לגבי חייו על פי מוסכמותיה.

נושא זה בא לידי בטוי בדמותו של הירשל המאוהב במינה שאינה בת מעמדו ובשידוכו למינה על ידי אימו, שידוך הולם

לדעתה, על פי המעמד המשפחתי של מינה.
אין כל מקום לאהבה על פי צירל והחברה, אך ורק מקום לנישואין תועלתניים הנקבעים על פי הממון והמעמד.

מתיחות זו בין יחיד לחברה ובין אדם לגורלו מובעת בעזרת עיצוב מפורט של חיי הנפש של הדמויות ובעיקר בדמותו של הירשל הגיבור המרכזי.

<u>עלילת הרומן:</u>

העלילה מתרחשת על פני ארבע שנים 1903-1907, ברצף כרונולוגי. ישנן סטיות ברצף העלילה כאשר מתוארות תולדותיהן של המשפחות ותיאור זיכרונותיהן.

קצב העלילה הוא איטי, מותאם להתרחשות הנפשית וההדרגתית של הירשל עד השיגעון והריפוי.
בתחילת העלילה הירשל בן 16 ובסיום הרומן בן 20.

מבנה היצירה על פי השלבים בחייו של הירשל: הנעורים, האירוסין, הנישואין, השיגעון, הריפוי, חיי השגרה, סיום.

<u>הרקע לרומן:</u>

זמן - הרומן מתרחש בתקופה שלפני מלחמת העולם הראשונה, תקופת המלחמה בין רוסיה ויפן בתחילת המאה 1904-5.

בתקופה זו מתרחשות תהפוכות רבות וחדשות חברתיות וכלכליות (הסוציאליזם-קארל מרקס, אדם בעל זכות בחירה-ניטשה, התיאוריה של דרווין וכו'), תפיסות אלו מעידות על הנסיון ליצור חברה חדשה, חילונית ושיוויונית. גם תנועת הציונות תופסת תאוצה בשנים אלו.

מקום-הרומן מתרחש בעיר שיבוש (שיבוש שם משובש של עיירתו של עגנון בוצ'ץ שבגליציה). עיירה זו מהווה דוגמא לעיירות רבות באותה תקופה. בעקבות הגישות החדשות, אנשי העיר מתרחקים

מהדת, מבתי המדרש ולומדים לימודים אחרים כמו מדעים,פילוסופיה, רפואה ועוד.למעשה מתחיל תהליך החילון. מתחילה בעיה בין דורית בעקבות שינויים אלו: תפיסת עולם שונה בין אבות ובנים.

<u>סיכום הרומן</u>

נושא מרכזי :

ברומן קיימת ביקורת על החברה. החברה מתנהלת על פי ערכים של ממון ומעמד. היא שולטת ביחיד באמצעות מסגרות חברתיות וכלכליות ברורות.

מודגש הקונפליקט הקיים בין היחיד השואף למימוש עצמי, לבין רצונה של החברה להחליט לגבי חייו על פי מוסכמותיה.

נושא זה בא לידי ביטוי בדמותו של הירשל המאוהב בבלומה שאינה בת מעמדו ובשידוכו למינה על ידי אימו, שידוך הולם לדעתה, על פי המעמד המשפחתי של מינה.

אין כל מקום לאהבה על פי צירל והחברה, אך ורק מקום לנישואין תועלתניים, הנקבעים על פי הממון והמעמד.

מתיחות זו בין יחיד לחברה ובין אדם לגורלו מובעת בעזרת עיצוב מפורט של חיי הנפש של הדמויות ובעיקר בדמותו של הירשל הגיבור המרכזי.

הקיץ גווע / מאת חיים נחמן ביאליק

״ הַקַּיִץ גֹּוֵעַ מִתּוֹךְ זָהָב וָכֶתֶם
וּמִתּוֹךְ הָאַרְגָּמָן שֶׁל-שַׁלֶּכֶת הַגַּנִּים וְשֶׁל-עָבֵי
עַרְבַּיִם הַמִּתְבּוֹסְסוֹת בְּדָמָן. וּמִתְרוֹקֵן
הַפַּרְדֵּס. רַק טַיָּלִים יְחִידִים וְטַיָּלוֹת יְחִידוֹת
יִשְׂאוּ עֵינָם הַנּוֹהָה אַחֲרֵי מְעוּף הָאַחֲרוֹנָה
בְּשַׁיָּרוֹת הַחֲסִידוֹת.

וּמִתְיַתֵּם הַלֵּב. עוֹד מְעַט וְיוֹם סַגְרִיר
עַל-הַחַלּוֹן יִתְדַּפֵּק בִּדְמָמָה:
״בְּדַקְתֶּם נַעֲלֵיכֶם? טְלֵאתֶם אַדַּרְתְּכֶם?
צְאוּ הָכִינוּ תַּפּוּחֵי אֲדָמָה.״

שיר זה בנוי על מטפורת הטבע. השיר לכאורה מדבר על הטבע, אך ביאליק אינו משורר טבע והטבע כאן הוא אמצעי שבאמצעותו מדברים על תופעות אחרות. הטבע הוא מטפורה למצבו של האדם.

תמצית בתי השיר:

בית ראשון

ביאליק מדבר על גסיסת ("גווע") הקיץ – הקיץ גוסס בהוד ובהדר. הקיץ מת מוות מלכותי – הוא גוסס ומת בצבעי אדום וזהב. היה כאן רצח ("המתבוססות בדמן") והקיץ גוסס ומת בהדר שבו מלכים מתים. כדי לראות את מות הקיץ, אנו צריכים להסתכל למעלה – אל השקיעות האדומות והשלכת של העצים. יש כאן תחושה של תפארת והתפעלות.

בית שני

כאן מדובר על הסתיו. עדיין מבטנו מופנה כלפי מעלה. כאן שולט הצבע הלבן של החסידות, בגדי הטיילים והטיילות (שהם בדר"כ אפורים, בהירים), הפרדס שמשיר את עליו. אנחנו בבית אמצעי גם בצבעיו וגם בתחושה – מתחילה תחושה של בדידות.

בית שלישי

כאן מדובר בחורף והמבט כבר מופנה כלפי מטה. אנחנו מסתכלים באדרתו המטולאת של הקבצן. האדרת המלכותית שהייתה בבית הראשון נעלמה. תפוחי האדמה גם הם למטה והם מזון מאוד בסיסי (שורש) – מן הלמעלה הגענו לעמוק-עמוק למטה. גם הצבעים כאן קודרים – חום, מלוכלך.

מטפורת הטבע:

השיר "הקיץ גווע" מתאר תהליך של חיים אנושיים. התהליך שמתואר בשיר מקביל לתהליך של חיי אדם מסיומה של הילדות – הילדות היא תקופה מפוארת של חלומות ושאיפות ושל תחושה שהכל אפשרי והמבט כולו מופנה כלפי מעלה – הכל עדיין לפנינו. הילדות נעלמת ומסתיימת ואנו נעמדים מול המציאות שמנפצת את האשליות, השאיפות והחלומות שהיו לנו. אנו עוברים לתקופת ביניים שבה המבט שלנו כלפי מעלה, הבדידות גוברת, החסידות נודדות והמבט מצטמצם והולך.

הבית השלישי מתרחש כפר בפנים – שם נקודת המבט מצטמצמת עוד יותר – רק דרך חלון, ועוד הראות לקויה ותשומת הלב מופנית לצרכים הבסיסיים והאלמנטאריים (נעליים, אדרת, תפוחי האדמה) – אלה הם החיים של האדם המבוגר.

תפוח הוא פרי סמלי (תפוח גם גדל בפרדס) שמופיע באגדות רבות. בבית השלישי אנחנו יורדים לרמה של פירות שהם רק אוכל – תפוח אדמה. ביאליק משתמש בטבע בשביל לבצע אנלוגיה בין הטבע לאדם באמצעות מטפורת הטבע. ביאליק אינו משורר טבע ותיאור הטבע אינו מעניין אותו. הטבע הוא אמצעי לומר משהו על האדם. השיר מתאר את החיים האנושיים כירידה מלמעלה למטה – כל השיר בנוי מלמעלה למטה – מהשאיפות הגדולות שאין להן גבולות אל הדאגה לדברים יומיומיים. מהשאיפה לתפוח שהוא הסמל לשאיפות גדולות אל השאיפה אל

תפוח האדמה שהוא פקעת – דבר בסיסי. מטפורת הטבע לחיים היא מטפורה בעייתית – אנחנו יודעים שבטבע יש מחזוריות (אחרי החורף בא אביב וכך האלה) – הטבע הוא נצחי אך חיי האדם אינם נצחיים – הם מחזור אחד. עם ההגעה של האדם ל"חורף חייו" זהו הסוף של המחזור ולא יהיה עוד אביב. מצד אחד המטאפורה של הטבע יוצרת תקווה, כי בטבע הדברים מתחדשים. אך מצד שני לא כך מחזור חייו של האדם – אחרי סיום חייו לא יחזור ללבלב שנית והאופק לא ייפתח שוב. ההשוואה בין הטבע לאדם מדגישה את הפסימיות כיוון שבטבע יש מחזוריות ואילו בחייו של האדם אין. החיים מוגדרים עפ"י המוות – רק מי שימות – חי.

מאחר שהחיים הם חד-פעמיים, צריך לנצל אותם במלואם. בסוף כולנו מוצאים את עצמנו באותו מקום – בחדר הסגור עם החלון והדאגה לנעליים.

הצורה:

<u>הבית ראשון</u> – משפט שלם.

<u>הבית השני</u> – שני משפטים.

<u>הבית השלישי</u> – חמישה משפטים.

השיר ממחיש את ההצטמצמות – ממשפט גדול ומורחב לתבניות קטנות יותר.

שורה ארוכה ושורה קצרה – מבנה מוכר של ביאליק ולקוח מהשירה היוונית. זהו מבנה של שירת קינה. בתחילת השיר מקוננים על משהו גדול (הקיץ) ואילו בבית השלישי זה כבר הופך למשהו קטן ופשוט ומבנה שירת הקינה מצטמצם. ביאליק משתמש במבנה הזה בשביל לקונן על משהו מדרכי העולם.

http://alonschool.com/mikzot/literature_parshanut_shira_bialic.asp