

על הפוסחים: "יִהְיֶה לָא לְשִׁכְחָה" עיון במילה אחת של אבות ישורון

עמוס נוי

המרכז לחקר הפולקלור, האוניברסיטה העברית בירושלים

וְיִהְיֶה אִתִּי?

הִבֵּאתִי מִלָּה

מֵאֲמִי לְעִבְרִית.

אִישׁ לֹא מְכִיר.

אַתֶּם תִּקְעֶתֶם בַּחֲזֹרָה

אֶת הַמִּלָּה לְאַף שְׁלִי.

וְאַנִּי תִקְעֶתִי לָכֶם בַּחֲזֹרָה

אֶת הַמִּלָּה לְאַף שְׁלָכֶם.

("סִינִי נָתַן שְׁכֵמוֹ", אבות ישורון 1981, 85)

בעשרים ושלושה באפריל בשנת 1952, פרסם המשורר אבות ישורון בעיתון הארץ את שירו "פֶּסַח עַל פּוֹכִים", שנחשב להתייחסות שירית ראשונה, ייחודית ונדירה, של שירה עברית להיעלמותם של הפלסטינים מן הנוף הארץ-ישראלי, שהתרחשה במהלך מלחמת 1948, ושמוכנה בזיכרון הלאומי הפלסטיני הנִכְבָּה (النكبة, האסון). בשיר זה ישורון משתמש — בפעם הראשונה בשירתו — בתיבת יִהְיֶה לָא לְשִׁכְחָה, ומקשרה לציונים המוסרי של "אבא-אמא" מ"פוילין":

וְאַבְא-אֲמָא, מִן מְלֻכָּה,

אֶש-אֶל-דְּבָרָא מְלֻכָּה —

צוּנוּ יִהְיֶה לָא לְשִׁכְחָה

וְעַל פּוֹיִלִין לֹא לְשִׁכְחָה.

השיר זכה לתגובות רבות – ביניהן פרודיות "שיריות" לעגניות ורוויות ארס ומאמרים פולמוסיים תוקפניים במיוחד – שתיבת **יֶהֱנֶדֶס** וגלגוליה סובלת בהן מהגחכה מיוחדת, לעתים מביכה בחוסר ההבנה המוחלט שלה. כך נכתב במאמר "התכחשות לרוח" מאת ש' שלום בעיתון דבר, שלושה חודשים לאחר פרסומו של "פסח על כוכים":

כיצד מכנה אותו "משורר" כנעני את היהדות, את זו היהדות הרוחנית הגדולה שאלפי רבבות מבני עמנו מסרו את נפשם עליה, זו היהדות הקדושה שחזתה ברור זה מבשרה הדווי את חזון ה"ציונות" והחלוציות ו"דת העבודה"...? "יהנדס", מכנה אותו כנעני ב"שירו" הנבוב את היהדות הקדושה והמעונה הזאת. "יהנדס"!¹ לשם מה באמת "יהנדס" – אם אפשר לשוב בסרבלים מטונפים אל "פטמה" ולאכול "סרדינס" עם "ברנז'ינס" במדינת כנען הקאקונית² ככתוב באותו שיר? (שלום 1952).

לתגובות אלה הגיב ישורון עצמו באמצעות סדרה מגוונת של אמצעי ביטוי ואופני ביטוי, שעיקרם חזרה עקשנית לדיון במשמעות המילה **יֶהֱנֶדֶס** ולהבהרתה, מתוך תרעומת, תסכול, עלבון – אבל גם פליאה – בלתי מוסתרים על עצם אי-ההבנה שנתקלה בה. מילה זו הפכה לציר מרכזי בניסיונות של ישורון להבהיר את כוונותיו, ולעומתם – לביטוי מובהק של ההתעלמות מהבהרותיו, ולכלי לנגח בו את ישורון ואת השקפותיו.

במאמר זה אני מבקש לשוב ולבחון את השימוש שעשה אבות ישורון, בשירה ובפרוזה, במילה **יֶהֱנֶדֶס**, את ההסברים שנתן לה ואת המשמעויות שייחס לה, ואת התפקיד שמילאה בפולמוס שהתפתח סביב "פסח על כוכים" ושירים אחרים פרי עטו. אנסה לבדוק עד כמה המילה הזו – על הכתיב והמבטא שלה – הייתה בשימוש ספרותי ודיבורי, איזה תפקיד היא לה בתרבות יידיש, הן זו הכתובה והן זו שבעל פה, ובאיזו מידה ניתן לפרש את המשמעויות וההשתמעויות שייחס לה ישורון גם על פי מקורות אחרים.

אני מבקש לבחון שימושים מוקדמים במילה **יֶהֱנֶדֶס** בספרות יידיש כתובה ומתורגמת, מ"ל פרץ ואילך, ולעמוד על האופן שבו היא – והדיון בה – שימשו אבן בוחן לירידות, להשקפות, ולתפיסות תרבותיות (המסוות עצמן לעתים כמחלוקות כמו־מדעיות). בחינה זו עשויה להאיר באור חדש גם את שימושו הפואטי של ישורון עצמו במונח פנים־תרבותי מובהק זה, ולקשור קשרים מחודשים בין ההיסטוריה הסבוכה של המילה והדיונים בה ובין האופנים שהיא משמשת את ישורון כדי לייצג תביעה מוסרית ורגשית הבאה מתוך הכרה בנכפה כ"שואה יהודית".

כמו כן, אפנה את תשומת הלב לעניין העקבי והמיוחד במינו שגילה דב סדן במילה מסוימת זו. עניינו זה נבע לטענתי מהעובדה שסדן הבין לעומקו את ההקשר התרבותי הרחב של דיונים כמו־בלשניים במקורותיה ובקורותיה של המילה. סדן ראה כיצד אטימולוגיה שגויה ו"נאורה" של המילה הזו שימשה השקפות משכיליות ועיצבה אותן, הופצה על ידי יוסף קלוזנר והשפיעה

1 כל ההדגשות בציטוטים במאמר זה הן שלי.

2 קאקון (قاقون) היה כפר ערבי גדול בעמק חפר, שנכבש ב־1948 והתרוקן מתושביו. נחשב כבסיס לצבא ההצלה הערבי, וכעוין במיוחד ליישוב היהודי.

על ש"י עגנון. סדן לחם בפרשנויות כאלה מתוך עמדה תרבותית של פלורליזם פרטיקולרי הנתון בין יידישיזם לצינונות. דווקא עיסוק שיטתי זה של סדן, העושה אותו למקור רב ערך ועתיר תובנות בנוגע למילה זו, לתולדותיה ולפולמוסים בעניינה, מדגיש את שתירתו בעת פולמוס "פסח על כוכים" ולאחריו, והופך אותו לנמען המתעלם והנעלם של התייחסויותיו של ישורון למבקרו.

אגע בקצרה בשאלות תיאורטיות של אטיולוגיה, אטימולוגיה ופולקלור; בשאלת משמעותם ומעמדם הסמיוטי של סימני תרבות כמו יאנדעס; ובמשחק הגומלין המורכב שבו דיונים טכניים כביכול בהיבטים לשוניים של מילה, מוצאותיה והשתמעויותיה, מחוללים ומעצבים, משקפים ומייצגים אופק מוסרי ונטייה תרבותית-פוליטית.

אני עובר מן השימוש הפואטי של ישורון ביהנדס אל ההיסטוריה הסבוכה של המילה בהיותה צומת גלוי או מרומז של מחלוקות תרבותיות. גם אם ישורון לא היה מודע במפורש לחלקים מסוימים בהיסטוריה הנפתלת הזו, הוא ודאי ידע, הבין וחש, כפי שאנסה להראות, שהאמצעי הפואטי רב העוצמה שבו השתמש הוא צומת סמנטי וסמיוטי של מסומנים. ראשית, הוא הבין שאלומת המשמעויות של המילה כוללת גם את המושג "יהדות" או "יהדות פולין", בבחינת חטיבה תרבותית ואתנית. שנית, הוא הבין שהיא מסמנת, כדרכם של מונחים פנים-תרבותיים פרטיקולריים, גם את הקשריה — את משמעויות העממיות, את הקהילה הדוברת אותה ומעניקה לה משמעות, את נסיבות השימוש בה בלשון המדוברת, ואת התמורות, הפולמוסים והמחלוקות שאפיינו את היסטוריית השימוש והפרשנות שלה. ושלישית, הוא הבין שהיא סימנה עבור דובריה תביעה לחמלה ואנושיות "יהודיות".

אני סבור שרק מתוך הבנות אלה מתבהרת מלוא העוצמה המוסרית והפוליטית שבהתבטאותו של ישורון: "שואת יהדות אירופה ושואת ערביי ארץ-ישראל — שואה אחת היא של העם היהודי. ישר בפנים מביטות השתיים".³ התבטאות זו אינה נובעת מתוך כלכלת קורבנות וחשבונאות של עוולות, ואינה מהווה קישור סיבתי בין "שואה" ל"שואה". זוהי אמירה עמוקה הקשורה הדוקות לשימוש של ישורון בתיבת יהנדס, שהיא, כפי שאראה, "יהדות המצפון". האופנים שבהם הוא הבהיר, מיחה, התרעם, כעס או אמר נואש נוכח ההתכחשות, ההתעלמות ואי-ההבנה שבהן נתקל נובעים מן התובנה הפואטית-פוליטית שאובדן המשמעות של המילה כרוך בד בבד עם היעלמות מסומניה, ושהוא מייצג ומבטא את ההיעלמות הזו בעת ובעונה אחת: את השתיקה בנוגע לחורבנה הפיזי והרוחני של יהדות פולין; את "שלילת הגולה" הצינונית והמשכילית, המסרבת לקבל מילה יהודית-פולנית בהגיית יידיש ואטימולוגיה עממית; ואת הכחשת הנכבה — לא במובן העכשווי של הוויכוח על הנסיבות ההיסטוריות או הדיון הפוליטי והמוסרי על האחריות להן — אלא את הדחייה של הקריאה לחמלה בעת האירועים ומיד לאחריהם, ואת הבז והסלידה הלעגנית שבהן היא נתקלת. השתיקה בנוגע

3 התבטאות זו לקוחה מטקסט מקדים של פרחה שירית שכותרתו "ההנמקה". ישורון נתבקש לכתובו לאנתולוגיה של שירה עברית, שעבורה הוזמן לבחור שניים משיריו (דוד 1959, 100).

לשואה, בנוגע לשלילת הגלות ובנוגע להכחשת הנכבה — "שואה אחת היא" המתגלמת באובדן המשמעויות של תיבת יהנֶדס.

לסיום אצביע על הקשרים המפתיעים שבין השימוש של ישורון ב־יהנֶדס ובין המילה העברית הקדומה פסח, ועל ההקשר הנוסף, המחזק את פרשנותי, שקרבה זו מעניקה לשתיקתם של אישים כסדן בפולמוס "פסח על כוכים" כמו גם בפולמוס על הנכבה.

בין לעג לבורות: המהנדס של העיירה הקטנה בפולין מעורב באקזוטיקה של האוריינט

כאמור, לתגובות הלעג, הזעם וההקנטה שספג "פסח על כוכים", ניסה להגיב ישורון בשנים הראשונות בשיטתיות ובלא לאות. בשיר התגובה הפולמוסי "רוח בְּאַרְבֶּה" הוא כותב:

"חֲבֵרְתִי בְּמִלִּין/ פֶּסַח עַל כּוֹכִים/ הַדְּבָרִים אֲמַנֵם שְׁלִי/ אֶךְ מִן הָאָרֶץ לְקוֹיָחִים// פֶּסַח לֹא הוּכַן/ כּוֹכִים אֶף לֹא בָרִי/ וְהִרְיָהֶם כְּמוֹ אוֹפֶן/ חֲמִישִׁי אֶל הָרְבִיעִי... [...] מֶה זֹאת יֶהֱנֶדֶס, יֶהֱנֶדֶס? — חֲמִלָה עַל רְכוּשׁ שֶׁל עֲרִירִי/ חֲמִלָה עַל הַטְּפִיטִין/ וְעַל לֶקֶט וּפְאֵה נְכָרִים// מֶה זֹאת יֶהֱנֶדֶס, יֶהֱנֶדֶס?/ הָאֲמֶת עִם הַפּוֹאָטִין/ וּלְפִי הִרְדּוּשׁ-נְאֻה-דְּרִשֶׁת / הָאֲמֶת עִם הַטְּפִיטִין" (ישורון 1961, 105).

ולאחר שהוא עונה לשורה ארוכה של מלעזים ומלעזים, הוא כותב, בתשובה ישירה להתקפה בעיתון דבר: "מֶה זֹאת יֶהֱנֶדֶס, יֶהֱנֶדֶס?/ יָדוּעַ אֶף יָדוּעַ לְפּוֹאָט/ וְיִדְּיָנוּ ה'דְּבָר/ דְּקָר עֵינִי אֲמֶת" (שם, 107), וכפי שאבקש להראות בהמשך, הוא מכונן הרבה מעבר לש' שלום ה"פואט", ורומז לדעתי לשתיקתו של דב סדן.⁴ ובהמשך: "זְכָאִי מְשׁוֹדְרִי! גַּם הַמָּאָז/ שֶׁל יָמִים יְמִימָה/ זְכָאִי לְיֶהֱנֶדֶס שֶׁל פּוֹאָטִין/ שֶׁל אֲמֶת בְּלִכְבּ פְּנִימָה" (שם, 109). והוא מסיים את התיאור השירי של מושג ה־יֶהֱנֶדֶס כך: "מְנוּרֶת חֲנָה הִיא וּבְנִיָּה/ שְׂבָעָה יֶהֱלֹן/ חֲקוּק עַל כֶּן קְנִיָּה/ יֶהֱנֶדֶס פּוֹלִינִי" (שם, 110).

בטקסט מקדים שהוא חלק בלתי נפרד מהשיר "הוֹנָא מְחֻטָּט", הוא שב ומסביר בפרוזה: "מותר ומוטב לומר יֶהֱנֶדֶס, שהוא מלת המצפוניות היהודית והחמלה בקרב יהודי פולין. אף במחזות שלא נודעה הייתה קיימת. הייתה ה'יהדות' של יהדות פולין. מרמז שפתיה ומפתח לבה, מבחן נפשה ומכמן רוחה כל יום תמיד. היא השארת הנפש והשארת הלב שלה: ה'שמע' שבו חתמה לרגע עיניה נצח" (ישורון 1961, 117). בשיר עצמו ישורון נותן ביטוי שירי לתפיסה זו, שבה המילה יֶהֱנֶדֶס היא עצמה, בלשונו, "השארת הנפש" ה"שכולת מְנִיכִים", וכך היא הנפש ה"נשארת" לאחר מות גוף הלשון ובה בעת השימוש בה הוא ביטוי של אותה הישארות. הצירוף "יֶהֱנֶדֶס לְשׁוֹן הָעֵבְרִית" מדגים את ההתאחדות בין מילה להשתמעויותיה, ובין לשון למוסרה ומצפונה, כדי להפוך את הפעולה הלשונית של שימוש והחייאה של

⁴ אעסוק בעמדתו של דב סדן בהרחבה בהמשך המאמר. צירוף מקרים ביוגרפי קושר את סדן ל"פסח על כוכים" — גם הוא, כמו ישורון, הגיע לארץ ישראל מטריאסטה על גב הספינה ג'יאנקרלו, הוזכרת בשמה וממלאה תפקיד חשוב בשיר של ישורון.

ביטוי ומילה, לתביעה מוסרית. תיאור שירי ארוך ומפורט של יְהִנְדָּס לשון העברית מסתיים בתיאור של יהודי "פּוֹלִינ" ההולכים ביער "בלי אפוס-לואי": "אַתְּ הַיְהִנְדָּס עָשׂוּ לָהֶם אָפּוֹס, הִפְּכוּ אֶת הַדִּין לְשׁוּרָה" (שם, 121). את אותה עמדה עצמה ישורון מביע במכתב ליונה דוד, המנמק את בחירתו ב"פסח על כוכים" ו"הונא מחטטת" לאנתולוגיה בעריכתו של דוד. ישורון מסיים את נימוקיו בציון המונח יהדות המצפון, כדי לסמן את מה שהוא יְהִנְדָּס: "חייב אני לומר את האמת שעם לבי: שואת יהדות אירופה ושואת ערביי ארץ-ישראל — שואה אחת היא לגבי יהדות המצפון".⁵

על רקע מאמצים בלתי נלאים ועקשניים אלה לשוב ולהסביר בשפה ברורה מהו יְהִנְדָּס, או לפחות לבאר אלומת משמעויות אידיוסינקרטיות של המונח התרבותי הסבוך הזה — שהמטען השירי והרגשי שלו עבור ישורון ברור ובולט לעין — בולטת עוד יותר התמשכותה המביכה ממש של אי-הבנת המילה ותפקידה. ביקורת בעיתון הבוקר על ספר השירים של ישורון רָעַם, שבו קובץ גם "פסח על כוכים" ושיצא ב-1961, נקראה "יהנדס, או עולם התווה", וקבלה: "כאבנו את כאב ערכינו שנתגוללו רמוסים בין עדרי גמלים ואורחות נודדים ערבים, כאבנו את כאב הקודש שהפך לחול נלעג ויומרני" (הבוקר 1961). והמבקר שלום קרמר, בביקורת בידיעות אחרונות על רָעַם, שכותרתה "שירה אקסנטרית" כותב ממש כך: "עולם זה שהוא חי בו בנוי על ערבוב תחומים שאין אנו יכולים לעמוד בו. אברהם אבינו הולך שלוב זרוע עם הבידואי שבנגב, המהנדס של העיירה הקטנה בפולין מעורב באכזוטיקה של האוריינט" (קרמר 1961).

שנים רבות לאחר מכן, בסוף שנות השבעים וחודשיים לאחר חתימת הסכם השלום בין ישראל למצרים כתב ישורון את שירו "סִינִי נָתַן שְׂכָמוֹ", אשר מרכזיותו להבנת הפוליטיקה של ישורון אולי לא הוערכה כראוי. לאחר שהוא עוסק בדימוי המורכב של ערבים כ"סִינִי", כלומר כשיימוץ וכמקור חוכמה גם יחד, הוא שב לעסוק בַּיְהִנְדָּס וב"פסח על כוכים" וספחיו, מבלי שהוא נוקב במילה עצמה, ושתיקתו זו היא עצמה סוג של אמירה: "וְמָה יִהְיֶה אִתִּי? הַבְּאִתִּי מֶלֶךְ/ מֵאֲמִי לְעִבְרִית. אִישׁ לֹא מִכִּיר/ אַתֶּם תִּקְעֶתֶם בַּחֲזָרָה/ אֶת הַמֶּלֶךְ לְאַף שָׁלִי/ וְאֲנִי תִקְעֶתִי לָכֶם בַּחֲזָרָה/ אֶת הַמֶּלֶךְ לְאַף שְׁלָכֶם. [...] עָכְשׁוּ זֶה כָּכָר לֹא אֶקְטוּאֲלִי/ עֲשִׂיתִי שְׁטוּת. לֹא מְשֻׁנָּה..." (ישורון 1981, 85).

נמצא מי שהצליח למצוא בשיר "שורה וידויית, הקשורה ל'טעותו' [של ישורון; ע"נ] ביחס לבדיעה הערבית", כך בביוגרפיה של ישורון (צורית 1995, 189). אני מתקשה מאוד שלא לקרוא בשיר הזה בעיקר תסכול נואש וחוסר אונים משתק של אדם שקיווה להבקיע אל הלבבות בדרך של קריאה לחמלה יהודית, ותוחלתו שנכזבה מתנפצת אל לעג ואי-הבנה, כאלו שהפכו את היהנדס-של-פּוֹלִינ למהנדס פולני...

5 ציטוט מהמכתב מופיע בקובץ שירי ישורון מִלְבָּדֶאֱתָה, בהערות העורכות הלית ישורון ויליך הלמן (ישורון 2009, 385). כמה מחקרים ייחסו אותו בטעות ל"הנמקה" שהופיעה באנתולוגיה...את אשר בחרתי בשירה בעריכת יונה דוד (דוד 1959, 100) בגלל הדמיון הרב בניסוח, וראו לעיל הערה 3.

בין עברית לידיש: מה זאת יִהְיֶה נֶדֶס, יִהְיֶה נֶדֶס?

עם התגברות העניין בשירתו של ישורון בתחילת שנות השבעים — הן באמצעה הפואטיים (וינפלד 1974), והן בתמטיקה הפוליטית והמוסרית שלה⁶ — נחקר והוערך מה שכונה מאז "פולמוס פסח על כוכים" על ידי חוקרים וחוקרות, ובכלל זה התפקיד המורכב שממלא השימוש הפואטי בִּיהְיֶה נֶדֶס. כמעט כל החוקרים הסתמכו על ההגדרה ועל ההשתמעויות שייחס ישורון עצמו למונח, והתעלמו משימושו הספרותיים והדיבוריים בידיש.

כך כותבת לילך לחמן: "יִהְיֶה נֶדֶס נקרא כביטוי מיטונימי של האתוס שממנו שאב (ישורון) מאפיינים מרכזיים של שירתו (Lachman 2000, 89). בנימין הרשב, במהדורה המוערת של כל שירי ישורון, מבאר: "יִהְיֶה נֶדֶס — מצפון ומוסריות עמוקה, מלשון 'יהדות', כפי שנהגתה בדאילקט היידי של ישורון (יש לבטא יִנְדֶס)" (ישורון 2001, 199). מיכאל גלזמן, שעסק בהרחבה בפירוש שיטתי של השיר ובכלל זה במילה יִהְיֶה נֶדֶס, מציין: "מפתיע מאוד הוא הנימוק נגד לקיחת מלקוח בשם ערכי היהדות הגלותית. המילה יִהְיֶה נֶדֶס היא אנפוף (נזאליזציה) של המילה יִהְיֶה נֶדֶס (הביטוי היידי של המילה יהדות והשוו למשל יעקב-ינקעל)"⁷ (גלזמן 1999, 121). ואילו חנן חבר, בעקבותיהם: "הוא מבסס את עמדתו על חמלה יהודית שאותה הוא מנסח בידיש" (חבר 2010, 40).

אולם, בחינה של קורותיו ומקורותיו היידיים של מונח תרבותי מובהק זה מעלה כי השימוש הפואטי, האטימולוגיה ה"יהודית", ואפילו ההסבר הפונולוגי של גלזמן אינם מובנים מאליהם. יתרה מזו, בחינה כזו מאירה מחדש את השימוש של ישורון במילה זו, ממקמת אותה בצומת של פולמוסים, מחלוקות, הכרעות ואוריינטציות תרבותיות, ומעלה שאלות כלליות על היחס בין דיונים לשוניים לכאורה ואוריינטציות תרבותיות, ובין "פרויקט הנאורות" וחוכמה עממית.

בין יהדות ליאנדעס: לשון וספרות יידיש

שפה היא דיאלקט שיש לו צבא וצי.

מקס וויינרייך⁸

במילונים ולקסיקונים מודרניים יחסית של שפת יידיש אפשר למצוא את מקורה היידי של יִהְיֶה נֶדֶס — תחילה כמילה מדוברת בדאילקט של פולין הגדולה (הכוללת גם את גליציה), ואחר

6 מאמר של מאיר ויזלטיר מ־1975 בישר את הדיון בתמטיקה זו, בראשויותה ובייחודיותה: "הזרם המרכזי בשירת הארץ בשנות השלושים, הארבעים, תחילת החמישים [...] היה זרם שהפך את השקר ואת ההתחמקות לעקרונות של פואטיקה. [...] פיומן כאבות ישורון, שלא היה מסוגל לקלוט ולעכל את הערכים הללו, שובץ עד מהרה במשבצת של קוריוז, תופעה תימהונית בשולי השוליים" (ויזלטיר 1975).

7 הכוונה בוודאי לתמורה יעקב-יאנקעב.

8 המימרה המעמיקה הזו מיוחסת לחוקר היידיש הגדול מקס וויינרייך, ואעסוק במפעלו בהמשך. הוא עצמו מייחס את האמירה לשואל אלמוני מהקהל בעת הרצאה בניו יורק בשנות הארבעים, ולא מצאתי את המקום המדויק.

כך כמילה תקנית בידיש נורמטיבית. ובעוד שהגדרותיה המילוניות הקצרניות נעות בין מצפון, לרחמנות, חמלה ומילים דומות, הרי שימושיה הספרותיים הרבים מצביעים מתוך הקשריהם על משמעויות קרובות בעליל לפרשנותו של ישורון: דרך של התנהגות מוסרית כלפי האחר ואף תביעה לדרך כזו. מצד שני, דווקא שאלת מוצאה של המילה, שבאטימולוגיה העממית מיוחס למילה יהדות, ושאלת האנפוף הלא טריוויאלית ויחסה להיסטוריה הפונולוגית של שפת יידיש, שנויות במחלוקת עזה ועומדות לדיון שעל שורשיה האידאולוגיים, ועל ההקשרים המבהירים שהוא עשוי להעניק לפואטיקה הפוליטית של ישורון, ננסה לעמוד בהמשך.

במילון היידי-עברי המאוחר של מרדכי צאנין (1982) (דאָס) יאַנדעס היא מצפון, והערך מפנה ליאהנדעס. זה האחרון מוגדר כמצפון יהודי, ורגישות יהודית. אצל נחום סטוצ'קוב, באוצר שפת יידיש, מופיעות הן יהדות והן יאַנדעס כמילים נרדפות או סמוכות משמעות ליושר, בחטיבה אחת עם געוויסן (מצפון), ויהדות הלב (סטוטשקאוו 1950, 665). במילון יידיש-אנגלית של אוריאל ויינרייך מתורגם (דאָס) יאַנדעס ל-conscience (המילה האנגלית למצפון) (ווינרייך 1968, 203) ואילו הלקסיקון של ניבורסקי למילים עבריות בשפת יידיש מגדיר יהדות, שתעתיקה הפונטי יאַנדעס, כגעוויסן, געפֿיל פֿאַר גערעכטיקייט (ניבורסקי 1977, 108), דהיינו מצפון, חוש צדק.

אפילו ספר אמריקני פופולרי ומודרני, שעשה את דרכו לרשימת רבי המכר של הניו יורק טיימס, מקדיש למונח יאַנדעס כמה פסקאות. הוא מאפיין אותו כמין היפוך של "חוצפה", הקרוב ברוחו לרחמנות (שתעתיקו הפונטי רַחֲמוֹנֶס), ובוחר להתמקד בשימושי האירוניים של המונח, אולי מפני שספרים מסוגו נוטים להדגיש את האופי הבדחני של דימויי לשון יידיש בתרבות הפופולרית האמריקנית:

Its extreme negative in Yiddish — **yandes**, represents the other side of the rhetorical coin. [...] **Yandes** derives from **yahadus** [...] and came to mean "**conscience**" in Yiddish, which used it so often of people who had none, that serious use of the word became impossible.

[שליטתה הקיצונית ביידיש [של חוצפה] — יאַנדעס, מייצגת את צדו השני של המטבע הרטורי. [...] מקורה של יאַנדעס הוא יהדוס [יהדות] [...] ומובנה הפך ביידיש ל"מצפון". היא שימשה לעתים קרובות כל כך לתיאור אנשים חסרי מצפון, עד ששימוש רציני במילה נעשה בלתי אפשרי] (Wex 2005, 74).

סיכום קצר ותמציתי מספק אריה קאליש בעיתון יידישע שפראך משנת 1952, המעיד, בעצם, שדרכי כתיבתה ושאלת מוצאה של המילה אינה מובנים מאליהם, וכי הם מסתירים ויכוחים עמוקים ועקרוניים, והשערות חלופיות:

דאָס פֿאַלקסוואָרט פֿאַר געוויסן איז ביי פּוילישע יידן — יהדות. עס ווערט אַרויסגערעדט פֿאַרשיידן: "יאדעס", "יאנדעס", "יאנעס". איך רעכן אַז דאָס נעמט זיך פֿון אַ פֿאַלקס-עטימאלאָגיע. דאָס וואָרט געוויסן האָט מען פֿאַרטייטשט — ידעות (פֿון שורש ידע: וויסן). איך רעכן אַז דאָס איז אַ גוט וואָרט,

הגם עס ווערט ניט פֿאַרצייכנט אין אַ צאָל ווערטערביכער און הגם איצט אין ארץ־ישראל ניצט מען פֿאַרן באַגריף געוויסן דאָס וואָרט מצפון. [...] האָבן יידן פֿאַרבונדן געוויסן מיט יידישקייט און פֿון ידעות איז געוואָרן יהדות, הגם ביים אַרויסריידן דאָס וואָרט האָט זיך צום טייל אויפֿגעהיט דאָס געשטאלט פֿון דעם פֿריערדיקן וואָרט, ווי עס זאגט אויף דעם עדות אויך דער קלאַנג "נ" וואָס קומט דאָ גאנץ אָפֿט אַרײַן. והמילה העממית למצפון בקרב יהודי פולין היא — יהדות. המילה הזו מבטאת באופנים שונים: יאדעס, יאנדעס, יאנעס. אמת שזו אטימולוגיה עממית. ויש מי שתרגם מילת מצפון לידעות (משורש ידע). אני מסכים שזו מילה מתאימה, אף שמילה זו אינה נכתבת באף מילון ואף שבארץ ישראל משתמשים כעת לגעוויסן במילה מצפון. [...] יהודים כרכו געוויסן עם יהודיות והמילה ידעות הפכה ליהדות. אך על פי מבטאה של המילה היא שימרה בחלקה את התבנית של המילה הקדומה, כפי שמעיד העיצור "נ" (קאליש 1952).

העמימות שבין יהדות ליאנדעס מתבהרת למעלה מכל ספק בתרגום הפרוזה שפרסם י"ל פרץ לשירו של המשורר הרוסי (ממוצא יהודי) ס"י נארסון "קריאה לנביא". את הצירוף СОБЕТЬ (המצפון ישן), הוא מתרגם: "פֿאַרשלאָפֿן שוין דאָס יהדות" (פרץ תרנ"ב, 27). במהדורות מאוחרות יותר הוחלפה התיבה "יהדות" ב"געוויסן". חנא שמרוק, המביא אנקדוטה זו בשולי מאמר העוסק בהשפעתו של נארסון על שירת ח"נ ביאליק, זלמן שניאור ופרץ, כותב על זאת כך:

"יהדות" (במבטא yandes) בהוראת "מצפון" ידועה בדיאלקט הפולני של יידיש, הדיאלקט של פרץ עצמו. השינוי מבטא אולי את רצונו של פרץ להימנע מדיאלקטיזמים בלתי מובנים לכלל דוברי יידיש, אך קרוב לודאי סולקה תיבה זו, כדי לא לעורר רושם בלתי רצוי של "ייהוד" שירו של נארסון על־ידי ביטוי בעל הוראה שמעבר למשמעותו המוסרית המופשטת (שמרוק 1970, 242).

אבל בעוד שמצפון הוא מושג אינדיבידואלי, שעיקרו ביכולת ההבחנה המוסרית בין טוב לרע (לפני או אחרי פעולה),⁹ מכלל השימושים הספרותיים והדיבוריים של תיבת יאנדעס עולה אופייה החברתי, כתביעה להתנהגות מוסרית וחומלת, או קובלנה על היעדרה. כך משתמע גם אצל י"ל פרץ עצמו, ככל הנראה הראשון שהשתמש בכתובים ביהדות(=יאנדעס) בהקשר זה, למשל בסיפור "הכנסת כלה" משנת 1894, שבו מופיעה הקריאה: "דארפֿסט דאָך האָבן יהדות!" [צריך שתהייה יהדות/יאנדעס!]. העורך של מהדורה מאוחרת של סיפוריו מעיר על כך: "באנוצט פארן באגריף יידיש געוויסן, פֿאַלקסטײַמלעך געזאָגט: יאנדעס. צ"ב: מ'דארף האָבן יאָנדעס!"¹⁰ [שימוש במושג מצפון יהודי. בהיגוי עממי: יאנדעס. למשל: צריך שיהיה יאנדעס]. הלשוני בר הסמך מרדכי שכטר, שכינס את טוריו בנושא לשון יידיש לכלל ספר, נדרש פעמיים ליאנדעס או ס'יאנדעס — בפעם הראשונה, בבחינת חלופה לגעוויסן, ובפעם השנייה,

9 וראו את המאמר על תולדות המילה "מצפון" בעברית (אולמן תשס"ה).

10 שמואל רז'נסקי, בהערותיו למהדורת כתבי י"ל פרץ (פרץ 1967, 208).

בדיון מפורט על ס'יאנדעס עצמו. הוא מונה בדקדקנות את אופני ההגייה של המילה ואת אזורי התפוצה שלה במפת עולם היידיש, כפי שנרשמו בידי בלשנים וחוקרי יידיש, ומצטט שורה ארוכה של סופרי יידיש נכבדים – כולם, כצפוי, מפולין הגדולה, ובכללם ראשון י"ל פרץ עצמו – שעשו שימוש ביאנדעס או בנגזרות שלה: יוסף אפאטושו, דב סדן, בנימין דמבלין, יהושע פרלה ורבים אחרים. מבחינה של ציטוטים אלה עולה עוד יותר השימוש הקובלני, התובע מוסריות. בדומה ל"האין לך לב?", ו"האין כך רחמים?" כך השאלה "האם אין לך יאנדעס?", או הקביעה "אין לו יאנדעס", מחזקים את תיאורו של ישורון, ואת הבנתו כי המושג התרבותי הזה הנו סוג של תביעה. מאמר בענייני דיומא משנות השמונים, של שכטר עצמו, מתייחס להפגנות הענק בתל אביב בעקבות הטבח בסברה ושתילה כביטוי של "טראדיציאנעלן יידישן יאנדעס" [מצפון יהודי מסורתי!] בעניין שנשוב אליו בהמשך, הוא קובע חד-משמעית: אויסצולייגן "יהדות" איז קיין נישט פלאן. די עטימאלאגיע איז נישט מוטל-בספק – יאנדעס קומט פֿון יהדות און נישט פֿון ידעות. ס'ווי איז עס אָבער אין ארויסרעד און טייטש מהלך-רב. זעלטן עמעץ זאָל היינט דאָס וואָרט אויסלייגן אנדערש ווי יאנדעס.

[הכתיב "יהדות" אינו מובן מאליו. האטימולוגיה אינה מוטלת בספק – מוצאה של יאנדעס מיהדות ולא מידעות. כך או כך יש בין המבטא והפירוש הבדל ניכר. לעתים רחוקות נכתבת המילה אחרת מאשר ביאנדעס] (שעכטער 1986, 149).

ההוגה היהודי בן זמננו יונתן בויאריין, שככל הנראה אינו מכיר את "פסח על כוכים" ואת השימוש שעשה ישורון ביאנדעס, נותן הגדרה תמציתית וקרובה ברוחה עד להפליא לדבריו של ישורון –

The untranslatable term yandes signifies not only a sense of one's ethnic identity but also an active and ethical engagement in the world in conformity with one's awareness of Jewish experience.

[המילה הבלתי ניתנת לתרגום יאנדעס מציינת לא רק תחושה של זהות אתנית, אלא גם מעורבות פעילה ומוסרית בעולם מתוך מודעות לניסיון היהודי] (Boyarin 1996, 196).

בין כתיב למשמעות: מסמן ללא מסומן?

כפי שעולה ממקורות אלה, מקורה של הַיִנְדֵּס של ישורון במילות יידיש שנהגות, בדיאלקטים שונים, יאנדעס, יאהנדעס, יאאנדעס, יאדעס או יאנעס, ונכתבות ביידיש מודרנית על פי היגיון זה או בכתיב יהדות. כידוע, הכתיב של לשון יידיש, ובפרט הכתיב של רכיב העברית שבתוכה, הוא נושא אידיאולוגי ופוליטי מובהק. המחלוקות המרות על דרכי כתיב סובייטיות, יידישיסטיות או ציוניות הן חלק בלתי נפרד מהפוליטיקה של היידיש המודרנית.¹¹ על רקע זה ברור כי דרך הכתיב של ישורון – הן כתיב יידיש בשירתו

11 הפוליטיקה של יידיש בכלל נחקרה רבות, וראו קובץ מאמרים מייצג בנושא, Kerler 1998.

המוקדמת והן כתיב העברית בשירתו המאוחרת יותר – היא ייחודית, והיא כשלעצמה אמצעי פואטי משמעותי.

בהערת אגב לענייננו המרכזי, דומה שהכתיב של ישורון למילה מכיל שני ארמוזים (אלוזיות) פונטיים אפשריים שפרשנות קודמת לא זיהתה. הראשון – למילה הערבית המדוברת יְנֶדֶס (يندهس), שפירושה נדרס. הקריאה "ינדהס, ינדהס" ("הוא נדרס! הוא נדרס!") הייתה קריאת שבר ואסון מוכרת בשווקים המנדטוריים הצפופים לפני 1948. והשני הוא ארמוז לשמו של מוהנדרס גאנדהי, ואכן, בשנות הכתיבה של השיר הייתה דמותו מוכרת ונערצת (בשמו זה, שכן הכינוי מהטמה החל להתפשט מאוחר הרבה יותר) בקרב היישוב היהודי, וייצגה חמלה ואי-אלימות.

מעבר לארמוזים אפשריים אלה, הפך ישורון את הכתיב העברי לאמצעי פואטי מובהק, ובמהלך שנות יצירתו עבר תהליך הדרגתי של ביטול אותיות התנועה (אמות הקריאה) ומעבר לכתיב חסר מאוד, שמטרותיו וסיבותיו נותרו לא לגמרי מפורענחים. עיון בשירי המוקדמים, ובכלל זה בכתיב ינדהס, מגלה שתהליך זה החל בתעתיק העברי של מילות יידיש, ורק לאחר מכן הורחב בהדרגה לכתיב העברי בכללותו. הוויתור המוחלט על אותיות התנועה היידיות והחלפתן בניקוד מלא, ב"פסח על כוכים" ובשירים שכתב ישורון בעקבותיו, עומד בניגוד מוחלט לכתיב המלא של המילים העבריות (ולכתיב המלא והתקני של המילים הערביות). עובדה זו עשויה לסייע בפתרון חידת הכתיב החסר מאוד של ישורון: ביטולן המוחלט של אותיות התנועה מהווה מצבה אילמת להיעדרותה הנוכחת של שפת יידיש – שכולה אותיות תנועה – משפת השיר. האבל על חורבנה של תרבות יידיש מיוצג על ידי אי-ייצוג, ומבוסס על ידי מה שאינו ניתן לביטוי – אותיות התנועה שנעלמו, תחילה ממילות יידיש בעברית ורק לאחר מכן, בשירים מאוחרים, מהעברית של ישורון בכללה.

מצד שני, ומעבר למחלוקות "בלשניות" (כלומר, אידיאולוגיות) שאתאר בהמשך, הכתיב הייחודי של ינדהס משקף את העובדה שבכל הדיאלקטים שבהם נעשה שימוש במילה זו היא נהגית כפי שנהגית המילה יהדות. עמימות סמנטית זו עצמה, והשימוש הפואטי שישורון עושה בה, חושפת גם את ההתרסה שבעצם השימוש הזה כלפי סמנטיקה מודרנית המדמינת עולם אוניברסלי של מסומנים. ההתרסה החבויה בשימוש כזה והעמדה הפוליטית שהיא מבטאת מתגלמים בשלושה רבדים חופפים. ראשית, מפני שהמילה להתנהגות מוסרית נהגית כפי שנהגית המילה ליהדות; שנית, מפני שמונח פנים-תרבותי אזוטרי ו/או אידיאליסטי הועדף על פני מילה כללית יותר; ושלישית, מפני שהשתמעות וסמנטיקה פולקלוריות (כלומר עממיות) הועדפו על פני מושג אנליטי ו"אוניברסלי", כלומר אירופי, שמוצאו יווני או לטיני. הבלשנות המודרנית, שהיא תוצר מובהק של הנאורות, מפרידה בין סימן למסומן, בין מציין למצוין, ואף עומדת לעתים על השרירותיות שבקשר זה. אולם מה מציינים או מסמנים מונחים פנים-תרבותיים קשים להגדרה ולתרגום כמו ינדהס?¹² משמעותם היא בדיוק רשת הקשרים הסבוכים שהם מקיימים עם השפה ועם התרבות שבתוכן הם פועלים, הקשריהם,

השתמעויותיהם בתודעת הדוברים והשומעים, והאטימולוגיות האולי-מדומינות שלהם. הפולקלור, ולא איזו סמנטיקה אוניברסלית של עולם מסומנים על-תרבותי, היא שמעניקה להם משמעות, מפני שהדנוטציה שלהן היא סך כל הקונוטציות שלהן.

בין ציון ליידיש-לאנד: פולמוסיו של דב סדן

במחקרי סדן בסוגיות יידיש דרו בכפיפה אחת מיקרו-היסטוריה של מוטיבים, צירופי ניבים ורמזי מילים בודדות המקפלים בתוכם עולמות של הווי ומנהג — וזאת ביחד עם עיקרים גדולים של אמונות ודעות המשתמעים מתוכם (ורסס 1984, 27).

בפולמוס "פסח על כוכים" נעדר ונאלם קולו של דב סדן. אבל דב סדן עסק ביאנדעס (או יהנדס) באורח שיטתי ועקבי, ודן במילה הזו ובהקשריה התרבותיים, אם ברמיזה מזדמנת ואם בהרחבה למדנית, פעמים רבות — ובפרט בשני מאמרים פרוגרמטיים ומרכזיים להבנת הגותו ועמדותיו. מאמרים אלה עשויים לשפוך אור גם על פואטיקת היהנדס של ישורון, וגם על שתיקתו הרועמת של סדן, ועל הקשריה הפוליטיים, דווקא בנושא שייחס לו חשיבות הגותית-יהודית ומוסרית מכרעת. סדן מצטייר בעת ובעונה אחת כמי שנמצא במרכזם של דיונים במשמעויותיה הגלויות של המילה, כחוקר מעמיק החושף את הזרמים הרעיוניים הסמויים מן העין ששימשו במחלוקות סביבה, וכנמען-נמנע נעדר ושותק של ישורון, שהימנעותו מהגנה על השימוש במילה היא סירובו לחמול.

המסה הראשונה, "בצאתך ובאוהלך" (סדן 1966), עוסקת בדיכוטומיה המשכילית, החיונית לדיון זה — הדיכוטומיה בין יהודי לבין אדם, שביטוייה הבוטה במכתם "היה יהודי באוהלך ואדם בצאתך". כותב סדן כך:

אבל כאן אנו נדרשים להזכיר לעצמנו, כי תיבת יהדות, ההגויה בלשון הדיבור יאנדעס (או יאנעס) פירושה מה שנקרא מוסר כליות, מצפון, וכדומה במידות של אנושיות ואחריותה הפנימית, ואולי לא מקרה הוא כי ר' יצחק בר לוינון, המכונה מנדלסון הרוסי, סבר כי מקורה ידעות כלשון Gewissen, והיא טעות שנמשכו לה אחרים (ועל תולדות השימוש הזה, מקוריו וגלגוליו דנתי במפורט במחקר הקרוב שיתפרסם).¹³

ואילו בהרצאתו הפרוגרמטית החשובה (הן מצד תוכנה והן מבחינת החשיבות שייחס לה סדן עצמו) "על חכמת יידיש", שנשא תחילה בכינוס יווא בניו-יורק בעל פה ובשפת יידיש, והעתיקה בעצמו, כהרגלו, ללשון עברית, הוא מוצא לנכון להתייחס באופן פרטני רק למילת יידיש אחת, יאנדעס:

13 (סדן 1966, 47). המחקר שסדן מזכיר לא התפרסם ככל הנראה. הוא אינו נמצא ברשימת פרסומיו בעברית וביידיש, ולא הצלחתי למצוא טיוטה שלו בארכיון סדן.

הריני מספר כל אלה, כי זהו אולי הניסיון הראשון, שבניינו קלות-ראש אך עניינו כובד ראש, שניסה אחד המשכילים הראשונים, לעסוק ברכב-לשון-קודש שבתוך לשון-יידיש. אף אחדים מגדולי המשכילים, עמדו על כך — כן ר' יצחק בר לוינזון, המטיל, זעיר שם זעיר שם, השערה, כפי שהוא מפרש דרך משל, תיבת יאנדעס, שהוראתה מצפון, לא לפי תיבת יהדות, אלא לפי תיבת ידעות, שכן עניין ידיעה במושגו של מצפון ומונחו בקצת לשונות אירופה.

ואף שאין זה אלא דרוש, קיבלו אני-טעם כעגנון — אולי משום כבודו של ריב"ל, שהוא משארי משפחתו. יותר ממנו הפליג אדם הכהן, שעמד על ההבדל שבין ההיגוי של מילת-לשון-קודש בטכסט של לשון קודש ושל אותה מילת-לשון-קודש עצמה בטכסט של לשון יידיש. תצפית חשובה היא לו, אם כי לא הבין חשיבותה, כפי שהבינה גדול המדקדקים בזמננו, ר' חנוך ילון, שראה בהבדלים האלה מסורות קדומות המוכיחות, כי לשון יידיש נשתיירו בה שיוורים של הגייה הדומה יותר להברה הספרדית, ולפי שלשון הדיבור נוהג לקיים הגייה קדומה יותר, הרי לפנינו תוספת עדות כי האשכנזים לא ידעו, לפני המאה הי"ד, מה שקרוי בפינו הברה אשכנזית. על סמך הנחותיו של ילון בנה מכס וויינרניך בית מידות וביצרו בשלל ראיות, ופיתח תיאוריה חריפה על תחייה בבליית, שלא הייתה חותם עליה שטר, אולי מפני שאני מדמה לדחות חתימתי לבן שטר אחר... (סדן 1972).

לפני שנפנה לחקירה של המחלוקות וההתדיינות העמוקות המרומזות בציטוטים אלה, שתיבת יאנדעס עומדת במרכזן ומייצגת או מסמלת אותן, נדון ברטוריקה של סדן עצמו. ראשית, דרכי הפרשנות המנתחת וההתנצחות הפולמוסית שלו הן לעתים קרובות כדרכו של מדרש — מן המוחש אל המושג, מן האנקדוטה הקונקרטית אל הרמיזה המכלילה והמופשטת, מן הפרט הביוגרפי הכמו-רכלני אל הבחנות עומק עתירות תובנות (וראו דבריו של שמואל ורסס המובאים בראש הסעיף). שנית, אני מבקש להצביע על הדו-לשוניות (דיגלוסיה) הרטורית של סדן — שכן היא בעלת חשיבות מכרעת לענייננו — זו המעניקה משמעות שלמה לטקסטים על ידי הבנה של תנועות גומלין בין עברית ליידיש בתוכם. את דבריו הבאים של סדן על עגנון אפשר בהחלט להחיל על סדן עצמו: "עבודת-חקר מסורה עשויה להאיר בבירור היכן וכיצד פלש יסוד-יידיש לתוך הנוסח העברי, בין בחלקה הדסקריפטיבית ובין בחלקה הדיאלוגית. [...] נדרשת עבודת מחקר כמעט בלשית [...] ומצריכה בקיאות וחרירות שלא ברגיל" (סדן 1959, 141). ובוודאי שדברים אלה נכונים גם לפרקטיקה הפואטית של ישורון.

דוגמאות לדו-לשוניות קנטרנית כזו — אם עגנון הוא "אנין טעם" בנוסח העברי של "על חכמת יידיש", הרי במקור היידי הוא "פֵּינְשֶׁמֶעֶקֶר", מילה שגוון הגיגיו הלגלגני שלה מובן ללא ספק לדובר ולקהלו. על התיאוריה של וויינרניך (שישב, אגב, בקהל השומעים) לא היה חותם סדן שטר, ביטוי שביידיש (אוניטרציושריבן אַ וועקסל) מבטא כבר זלזול של ממש. גם "מנדלסון הרוסי" הוא ביטוי עוקצני כלפי ריב"ל, שהוא בעברית מ"שארי משפחתו" אבל ביידיש הוא בערך סב-סבי-אביו (עלטער-עלטער-פֵּאַטער) של עגנון — וסדן ידע היטב שעגנון התייחס אל ריב"ל מצד אמו...

עד כמה העסיק את סדן עניין **יאנדעס=יהדות** וקישורו לריב"ל אפשר ללמוד מהעובדה שגם כאשר הוא נזקק ל**יאנדעס** אגב כתיבה בעניין אחר לגמרי (במסגרת רצוניה ספרותית על עלי שכטמן) הוא מסייג את השימוש שלו בהערה לעגנית נוספת: "און אין שאָטן פֿון דער טונקלער ווייזע שטאַרקט זיך דאָס ליכט פֿון זיין יהדות (אָדער ידעות, ווי עס וויל דער קרעמעניצער בעל-התעודה), אין זינען פֿון געוויסן, יידיש געוויסן... [ובצללי החזות הקודרת מתחזק אור היהדות (או ידעות, כפי שרוצה היה בעל-התעודה הקרמניצאי), במובן מצפון, מצפון יהודי...] (סדן 1986, 26).

בעל התעודה הקרמניצאי הוא, כמובן, ריב"ל, וסדן משתמש כלפיו בכינוי חסידי עוקצני ("בעל התעודה", על שם ספרו **תעודה לישראל**) ומזכיר את עיירת המוצא שלו בטון שהעקיצה שבו אינה מוטלת בספק. די בקטעים שהבאנו כדי ללמד שסדן הבין היטב שעצם הדיון המסווה עצמו כבלשני וטכני, ובוודאי של מילה כי **יאנדעס**, שהוראתה תרבותית ומקורה בהקשרים של דיבור בעל פה עממי, אינו יכול שלא להיות גם **דיון בדיון עצמו** — בשאלות של מוסר וחמלה לאחר, ובעמדות אידיאולוגיות כלפי עברית, יידיש, ושפה בכלל (וכך מנסה לעשות גם מאמר זה). בכל הדיונים האלה סדן מזכיר את האטימולוגיה המשכילית של המילה **ידעות**¹⁴ כדי לנגח, להתפלמס וללגלג לא רק על יצחק בר לווינזון (ריב"ל) וממשיכו אדם הכהן, אלא גם (ודווקא) על אנשים שהיו קרובים לו לסדן ביותר בהשקפותיהם על לשונות וספרויות היהודים, כמו וויינרייך, עגנון וילון.

הערכה שיטתית ומקיפה של השקפותיו התרבותיות של דב סדן חורגת כמובן הרבה מעבר לכוונותיו ומטרותיו של מאמר זה,¹⁵ המבקש להתמקד במה שייצגה המילה **יאנדעס** ובאופנים ששימשה את סדן בהתנצחויות ביקורתיות, ובקשר שבין אלה ובין עמדתו המוסרית של ישרון. לשם כך חשוב להבין את השימוש הכפול שעושה סדן במונח התרבותי המורכב הזה. מצד אחד הוא מפנה אותו כנגד יידישיזם גורף מדי, המכוון כנגד ציונות שוללת "גלותיות" המבזה את לשון יידיש, אף על פי שהוא עצמו יידישיסט במובן זה שהוא רוחש הערכה עמוקה לתרבות יידיש וללשון יידיש ומבקש לחקור אותן במסגרת ספרויות (ולשונות) היהודים. מן הצד השני, סדן מפנה את **יאנדעס** כנגד ציונות שוללת יידיש, שפונה כנגד יידישיזם טריטוריאליסטי, בונדיסטי או סתם מחייב גולה ויידיש, אף על פי שהוא עצמו ציוני במובן זה שהוא דוגל במרכזיותו ועדיפותו של המפעל הציוני ושפתו העברית.

על ההשלכות של עמדה סבוכה זו, שכיניתי לעיל בשם פלורליזם פרטיקולרי, עמדו חוקרים רבים.¹⁶ המהלך הרטורי הפתלתל שנקט סדן כלפי וויינרייך (וכלפי ילון) הוא דוגמה

14 אעסוק בהרחבה באטימולוגיה זו בסעיף הבא. כדאי לציין שדווקא האנפוף שלל עבור תומכיה את השערת יאנדעס=יהדות והצביע, בטעות, על קיומה של אות "ע", כמו ביעקב=יאנקעב.

15 לסקירה מצוינת בנושאים אלה הקשורים לענייננו ראו ורסס 1984.

16 למשל דן מירון (1987) מראה כיצד היא מובילה להמעטה בערכה של ספרות ארץ-ישראלית. איני מכיר עבודה הדנה בהשלכות של גישה זו על יחסו של סדן לתרבויות המזרח — יהודיות וערביות.

להתנצחות שנובעת מעמדתו זו ומהאידיאולוגיה שמניעה אותה. הוא משתמש בהשערות משכיליות על מוצאה של יאנדעס כדי לרמוז לדיון הבלשני בהגיית רכיב עברית שביידיש, וממנו לעבור לתיאוריה של וויינרייך על קדמות לשון יידיש ומבטאה. הוא משתמש בשיבוש משכילי כדי לעקוץ דווקא את בן בריתו למאבק בהשקפות כאלה, שסבר וכתב שיאנדעס מוצאה במילה יהדות.

מקורה וקדמותה של שפת יידיש הם מן הנושאים הטעונים רגשית, אידיאולוגית ופוליטית.¹⁷ וויינרייך וסדן, כמובן, דוחים את הדימוי המשכילי והציוני, של גרמנית "שהתנוונה". סדן עמל קשות כדי להתגבר על התנגדויות טהרניות, ולפרסם, ביוזמתו ובתרגומו, את מאמרו החשוב של וויינרייך "ראשית ההברה האשכנזית בזיקתה לבעיות קרובות של היידיש ושל העברית האשכנזית".¹⁸ עם זאת, הרעיון שרכיבים ביידיש ובמבטאה הם המשכיהן של לשונות דיבור יהודיות קדומות יותר – בבליית או איטלקיות – הקדים את מקורותיה של יידיש לזמנים ולמחוזות שיכלו כבר לאיים על היסטוריוגרפיה "ציונית". בניגוח של סדן את "התחייה הבבלית" הוא שם גבול לשותפיו להשקפה. בעבורו, הייתה זו שותפות על תנאי, המקדימה את שפת יידיש מול מבזיה המגִרְמָנים אותה, אבל מסרבת להרחיק אותה אל מחוזות יהודיים אחרים.

מן הצד השני של זירת הדיונים הסבוכה שמנהל סדן נמצאת ההשכלה. כך כותב סדן על ההשכלה, ודומה שדברים נוקבים אלה מכוונים כלפי איזה ריב"ל מיטונימי וממשיכיו, ומבהירים מדוע הדיון ביאנדעס הוא המחשה של שאלה נכבדה אחרת, המעמידה חוכמה עממית כנגד דימוי אוניברסלי:

כל עצמה של אותה אידיאולוגיה לא הייתה אלא ילקוט דל של רעות רציונאליסטיות, שנחשבו לו כתמצית-מחשבת-אירופה בימיו, ובאמת היו שירי אותה תפיסה [...] מְשַׁתָּלָה את פנס האידיאולוגיה שלו מעל שפעת חיייהם ולא נשקפה לו אלא פיסה קטנה של בהירות, הטובעת בחלל עצום של אפלה, ומתוך הפיסה לא נשקפה לו אלא דמותה של הכת שלו, לא הבין, כי אין בכוחה של אלומת אור שאולה וקלושה להראותו אלא מה שהחליט לראות, ואדרכה התחיל מחזיק טובה לעצמו, ואור ירחו היתום דימה עצמו אור שמש בגבורתה ויוהרתו הלכה והוסיפה. [...] הלא ידענו, ... איך נראתה לו לשון-האומה הנכתבת, שלא החשיב אלא שכבתה הקדומה וביקש לדחוס בה את שאינו בגדר קליטתה; איך נראתה לו לשון-העם המדוברת, שלא החשיבה אלא כלהג תפל (סדן 1972, 18–19).

17 ספרו של פרייקס (Frakes 1988) עוסק באידיאולוגיות אלה בהרחבה. אפילו בתוך האקדמיה השאלה אם ללמד "יידיש עתיקה" מעוררת מחלוקות מרות, וכן גם התיאוריה של פול וקסלר על מוצא השפה (וקסלר 2008).

18 וויינרייך תשכ"ד. לא רק פרסומו של מאמר כזה, מעטו של יידישיסט מובהק, בכתב עת המוקדש ללשון העברית עורר התנגדות. אפילו הכתיב היידי גם בעברית – מאַקס וויינרייך – שעליו התעקש המחבר (וכך עשיתי גם אני במאמר זה) עורר ויכוח מר.

בין ידעות ליהדות: ילקוט דל של דעות רציונליסטיות

באחדות – אולי מפליאה אבל טיפוסית ומעתירת תובנות – אחדות של צורה, תוכן ואמצעים, הופכת דווקא האטימולוגיה של **יאנדעס** לאבן בוחן ולסלע מחלוקת שבין דרכי פירוש וחידוש משכיליות ובין הסבר עממי וידע פולקלורי. כבר בשנת 1841 העלה יצחק בר לוינזון (ריב"ל) את השערתו המייחסת את מקורה של המילה **יאנדעס** (או **יאהדיס** בלשוננו) לידעות. זרם מרכזי בציונות, ובראשו קלוזנר, ראה עצמו ממשיכה של דרך ההשכלה הזו, ושל שלילתה הגורפת את ה"גלות" וגילוייה, ומתוך "אירופיות", "נאורות", ו"קדמה", אימץ את הידעות כמילה, כרעיון, וכטיפוס של חידוש לשוני גם יחד. בכתיבת ההיסטוריה התרבותית שאפו קלוזנר ובני חוגו להאדיר ולהעצים את דימויה של ההשכלה כעמדה של תוקפנות ולעג שוללים כלפי לשונות היהודים ותרבויותיהם ב"גולה" (ובראשן יידיש), ושל רתיעה מכל מה שריח עממיות נודף ממנו, ולהעמיד את הציונות שלהם כממשיכה הטבעית של דימוי השכלה זה.¹⁹ קלוזנר ותלמידיו הוסיפו לטרוח ולהפיץ את השימוש בתיבת ידעות כמילה עברית "עתיקה" למצפון, ואת האטימולוגיה **יאנדעס=יהדות** כפולקלור עממי נלעג:

כן מעיר ריב"ל (ר' יצחק בר לוינזון) על מלה אחת בשפת ההמון, אשר רבות התחבטו סופרינו, איך לתרגמה לעברית כידוע: המלה המורה על החרטה והנחם, או על הכוח הנסתר שבנפש האדם, המונע אותו מעשות רע או המכריחהו אחרי העשייה להכיר בסתר לכבו כי עשה רע ולהתחרט על זאת. התהוותה כמעט בכל השפות האירופיות מן הפעל "ידע": ביוונית *Συνείδησις*, ברומית *conscientia*, ומזאת גם בצרפתית ובאנגלית *Conscience*, באשכנזית *Gewissen*, ברוסית *совѣсть*,²⁰ והנה ריב"ל מוכיח, כי גם בעברית משתמשים במלה כזאת והוראה זו, כמו "ומעקש דרכיו יִדְעֵה (משלי ו, ט), כלומר יכהו לבו [...] ויתחרט על מעשהו הרע. [...] ומוסיף ריב"ל: "ואחינו בית ישראל פה במדינה משמשים במלה "יאהדיס" (ער האט קיין יאהדיס) במקום שישמש האשכנזי בשם געוויססען, ונראה לי שהברתו האמיתית "יִדְעוּת" ומלה עברית היא משרש 'ידע'.²¹

הציטוט מדברי קלוזנר חושף במלואו מנגנון מחשבתי אופייני של חידוש לשוני טיפוסי, שעושה אירופיזציה לשונית מוחלטת של מונח עברי למצפון על ידי קשירתו ל"ידע". בכך הוא גם הופך אותו לחבר לגיטימי באוסף המילים האירופיות החולקות אותה מערכת של

¹⁹ דימוי ההשכלה כפי שכונן, הועצם והופץ על ידי קלוזנר (וכן על ידי אחד הזרמים המרכזיים בציונות) שונה בעליל מהמורכבות, הרב-משמעיות והעומק שאפיינו את יחסם המגוון בפועל לתרבות העממית ולשון יידיש. לעמדה מאוזנת יותר ועתירת תובנות בנושא זה ראו את מחקריו של שמואל ורסט, למשל ורסט 1998.

²⁰ כזכור, מילה זו עצמה תרגם י"ל פרץ בשירו של נארוסון תחילה ליהדות, ואחר כך לגעוויסט.

²¹ **שרשי לבנון**, מחברת ראשונה מ"בית האוצר" לרי"ב לוינזון, וילנא תר"א, ערך "ידע", עמ' 72–73. נדפס שוב בהוצאה שנייה, מתוקנת ומעובדת, שכתרת המשנה שלה "החייאתה של הלשון העברית על יסודות מדעיים" (קלוזנר תש"ט, 46). ההדגשה שלי נועדה לשוב להצביע על האופן שבו העמדת פנים פוזיטיביסטית מסווה אטימולוגיה שגויה בעליל וטעונה אידיאולוגית כאילו הייתה "מדעית".

קונוטציות סמנטיות, וגם מקדם את האתיקה הקנטיאנית שביסודו של החידוש, זו הקושרת את המוסר לתודעה. מתוך גישה מזלזלת להסברים "עממיים" הוא מנתק אותו מכל קישור ל"יהדות", כלומר, הן ממשמעותו העממית בכלל והן מהספציפיות האתנית שאטימולוגיה מסוימת זו משרה ומעוררת. ולבסוף, הוא מסווה את החידוש הזה כתחייה ושיבה למקורות מקראיים המבוססת על עקרונות "מדעיים" (ריב"ל, אליבא דקלוזנר, "מוכח" את מוצאה של המילה). קשה למצוא הדגמה ראויה יותר לדבריו של סדן על המשכיל הטיפוסי, ש"אין בכוחה של אלומת אור שאולה וקלושה להראותו אלא מה שהחליט לראות".²²

הפרויקט הלשוני של קלוזנר ביקש למקם את אנשי ההשכלה גם בקרב השורה הראשונה של מחדשי השפה, למתן את הדימוי של שפתם כמליצה מקראית, כמעט חצרנית בסגנונה המלאכותי, ולהמעיט אגב כך, ומסיבות אידיאולוגיות מורכבות הראויה לחקירה,²³ גם את מרכזיותו של בן-יהודה. שני מאמרים של יעקב כנעני, תלמיד מובהק של קלוזנר (שהורתם בסמינריון אצל פרופ' קלוזנר), עוסקים ישירות במשימה זו, ושניהם מצביעים על המילה ידעות כהדגמה מכוננת של השקפתם. המאמר הראשון עוסק במשה שולבוים: "חייו, עתוניו, ספריו, מלוניו וחלקו ביצירה הלשונית" (כנעני תרצ"ד) ושם לו למטרה מוצהרת לתת את ההערכה הראויה ל"מה שפעל ועשה בשביל הלשון העברית המתעוררת". בשנת 1871 פרסם שולבוים את תרגומו למחזהו של שילר "השודדים", ובו הוא מתרגם את ה-Gewissen הגרמני למילה פרי חידושו המוצהר יִדְעוֹן: "בלי ביעותי הידעון"²⁴ ו"רע בעיני האלוהים ובעיני הידעון" (שולבוים תרל"א, 35). על כך מעיר כנעני: "בשם השני, ידעות, לא השתמש שולבוים בספר זה כי, כנראה, עדיין לא הכיר את ספרו זה של ריב"ל ורק אחר כך שנים, בשנת תרס"ד, כשהדפיס שולבוים את המילון החדש שלו, תרגם על פיו את המונח: Gewissen" (כנעני תרצ"ד, 319). וכשהוא בא לשבח את חלוציותו של שולבוים, הוא גם מראה עד כמה מפעלו של ריב"ל הוא מפעל הצלה של מילים עבריות קודמות מידי ההמון: "אמנם [...] כבר מצאנו אצל ריב"ל בספר "שרשי לבנון" שלו, שנשתדלו להציל לפעמים מילה עברית, שהייתה מתהלכת בלשון ההמון ולהראות עליה ועל מקורה לאחר שהסירו מעליה את השיבושים שנפלו בה כגון [...] המילים כתבות וידעות (שהיו אומרים בלשון העם: כטאבות ויהדיס) (שם).

בזכות הפצה נלהבת של מתרגמים ומורים חניכי ההשכלה הליטאית, וכן של קלוזנר, תלמידיו ושומעיו, צברה תיבת ידעות פופולריות רבה באזורי החינוך היהודי המתוקן של רוסיה הצארית. שורה ארוכה של כתבים הגותיים ומסאיים בנושאי מוסר של בוגרי אותו מרחב תרבותי, שמשקפים מצד תוכנם עמדות של "נאורות אירופית" מן המאה התשע-עשרה, עושים שימוש במונח ידעות דרך קבע. כך כותב א"ד גורדון, וברוח התקופה מקשר בין מוסר לבין אומה/גזע: "בכלל, בלי האומה לא היו נוצרים כל הרגשים העליונים [...] ראיה לדבר — רגש

²² וראו לעיל הערה 19 בעניין תפקידו של קלוזנר בהפצת דימוי ההשכלה כשלילה חד-משמעית של "עממיות".

²³ לדעתי בין היתר בגלל האוריינטציה המזרחית והערבית בעליל של אופני החידוש של בן-יהודה, ואכמ"ל.

²⁴ זה תרגומו של משה שולבוים למה שאנו מכנים היום ייסורי מצפון, וביידיש מגורמנט, בעקבות הגרמנית, נקרא "נשיכות מצפון" (שולבוים תרל"א, 22).

הבושה, שהוא כולו רגש קיבוצי, ביחוד לאומי, כעין ידעות קיבוצית, שהוא בעצם היסוד לכל ידעות" (גורדון תרפ"ו, 182. ואצל יוחנן טברסקי: "אך יהדות אינה רק חמלה. היא, נראה לנו, בעיקרה ידעות, קול המצפון" (טברסקי תשט"ו, 113). והמסאי המחונן ישראל כהן, בדברים מייצגים במיוחד לענייננו מתוך המסה "מסכת מצפון": "המצפון הפועל יונק גם מן התודעה המוסרית ומדיעת הדברים, ויפה קראו לו בימי ההשכלה "ידעות", היינו, ידיעה ומוסר במקום אחד" (כהן 1982, 153). והוא מעיר: "עד כמה שידוע לי, היה אד"ם הכהן לבנון הראשון שהשתמש במלה זו" (שם). אליעזר שטיינמן, במכתם שהיה מפורסם בזמנו וצוטט רבות, השתמש בידעות לצורך משחק מילים: "שכל יש בכל. אך אין זה שכל טוב. הטבע הוא ידע ללא ידעות, כוח ללא מוסר, חן ללא חנינה, דין ללא רחמים, בריאה ועשייה ללא אצילות".²⁵ זיכרונותיו של יוסף-טוב הלמן מ"קלזנר המורה" יכולים לשפוך אור לא רק על הלהט שבו הפיץ קלזנר את המונח ידעות, אלא גם על הקשר שבינו ובין האקלים ה"אירופי" של תלמידיו. הוא מספר: "שנה אחת, שנת תרס"ח, הרצה קלזנר גם על תורת המדות. בשיעורים אלו ניסה לחדש את המונח 'ידעות' במובן 'מצפון' של זמננו. וחזק את חידושו בביטוי באידיה 'על הידעות שלי', שרבים שומעים בו את המלה 'יהדות', ולא היא אלא 'ידעות' (הלמן תש"ך, 155). ולאחר מכן הוא מוסיף ומתאר אנקדוטה אחרת, שבשיאה איזו מילה נוראה שנשמעה מחדר המורים בעיצומו של ריב, ובסיומה אומר להם אחד הנוכחים: "דבר אחד אומר לכם, הוא קלזנר הנהו האירופאי האחד, אירופי-כהלכה!". ומוסיף הלמן: "שבח שאין למעלה הימנו בימים ההם" (שם).

כדאי להזכיר, לסיום, שהאירוניה השמורה ל"מדע הנאור" ולשליחיו, זימנה למשכילים היהודים של רוסיה הצארית שימוש עממי נפוץ וקרוב אליהם מאוד — ושממנו הם ללא ספק העדיפו להתעלם — במילה עממית יהודית, שמקורה אינו שרוי במחלוקת והוא בוודאות "ידע". שורשה של המילה סלאבי, ומשקלה יידי: זוהי המילה זנאכער (מן זנאט — לדעת), אדם שעיסוקו בזנאכעריי, ושהמשלחת האתנוגרפית של אנ-סקי ראינה כמותו למכביר. עיסוקו של הידען העממי הזה היה בריפוי עממי בעזרת כישוף, ובעברית מקראית הוא נקרא ידעוני, כי גם במקרא היה ידע כרוך במאגיה — לדאבון לבם של מליציו של מדע נאור — לא פחות מאשר במוסר.

25 מתוך המסה "ברכי נפשי" (שטיינמן 1965, 15). שטיינמן מעמיד את הדיכטומיה אנושי-טבעי במלוא קיצוניותה, והידעות מאפשרת לו משחק מילים.

בין ריב"ל לטשטשקיס: ומשמניח את יהדותו מניח את ידעותו

רחוב שקט, הרבה אורנים, ברושים. אני עובר ליד ביתו של קלזנר, מחייך למקרא הכתובת המתנוססת "יהדות ואנושיות"; מצא לו זה מקום להכרותו, דווקא לנגד עיניו של עגנון (כנעני תשל"ב, 30).

אף אם העקיצות המכוונות היטב של סדן לריב"ל וממשיכיו מובנות על רקע השקפותיו הכלליות, פחות מובן הלגלוג שהוא מפנה כלפי עגנון ואפילו כלפי ילון. שהרי שניהם שותפים מובהקים (ומוערכים על ידו) לרבות מתפיסותיו על לשונות היהודים ותרבויותיהם, ולמחלוקת שלו עם תפיסות תרבותיות משכיליות, המכוונות דיכוטומיה בין יאנדעס לידעות, ובין "יהדות" ל"אנושיות" (כפי שמעיד הציטוט של דוד כנעני המובא בראש פרק זה).

נדמה לי, והדבר משתמע בפירוש גם בדברי סדן, שהתהדרותו של עגנון בייחוסו לריב"ל סימלה עבור סדן הרבה מעבר לאנקדוטה רכילותית. הוא ראה בהשפעה המשכילית (הן הליטאית והן הברלינאית) סכנה קבועה לעממיות – החסידית, הגליצאית והיידית – וההעדפה של עגנון את ידעות על פני יהדות במקומות שמובנם יאנדעס הייתה בעיניו הוכחה מובהקת להשפעה משכילית שכזו. בעותק של אורח נטה ללון משנת ת"ש, שנת עגנון לסדן (בלוויית הקדשה), בעמ' קג, ליד השורה "היכן היושר והיכן היהדות" כתב סדן בעיפרון שני סימני קריאה.²⁶ עגנון השתמש בידעות בעקביות ולאורך שנים רבות, במקומות שבהם ברור, הן מההקשר והן מהתלבטויות עריכה מאוחרות של עגנון, כי תרגם שימוש יידי ביאנדעס. למשל, הוא כותב: "לא היה בו שמץ ידעות" (עגנון תשי"ב, 158);²⁷ חבורה של ריקנים שאין בהם ידעות (עגנון תשכ"ב, 187); פסקה הידעות מבני אדם (עגנון תשל"ה, 81). באורח נטה ללון, מהדורת ת"ש, הוא כותב, כאמור, "היכן היושר והיכן היהדות" (עגנון ת"ש, 79), ו"ניטלה הידעות מבני אדם" (שם, 124).²⁸ במהדורת תש"י הוא מתקן רק את השימוש הראשון ל"היכן היושר והיכן הידעות" (עגנון תש"י, קג), ואילו את השימוש השני הוא מותיר על כנו. הוא מעיד בכך שהשימוש שלו בידעות היה מכוון ליאנדעס, וכי נעשה בכוונת מכוון ובמחשבה תחילה, כפי שמעיד גם משחק המילים המאוחר הבא: "ומשמניח את יהדותו מניח את ידעותו" (עגנון תשל"ג, 474), ביתר שאת המובאה המתריסה הזאת: "אוי יהודים יהודים, מה עשיתם לאלמנה אומללה, הוי יהודים יהודים, מה עשיתם ליתומי שלי? אם לא עיכבה ידעותכם בידכם יהדותכם היאך לא עיכבה בידכם?" (שם, 453).

²⁶ העותק נמצא ברשותה של ברכה דלמצקי-פישלר, שמסרה לי על כך בתכתובת פרטית. מאמר בכתובים שלה על נושאים אלה עומד לראות אור, וחלק נרחב מההערות בסעיף זה מתבססות על הנאמר בו.

²⁷ וכך אברהם הולץ במהדורה המוערת: "ושמא יש כאן תרגום עברי של המונח היידי 'יאנדעס', שהוראתו: 'מצפון'" (הולץ 1995, 133).

²⁸ זאת בניגוד מוחלט לציטוט שגוי אצל אריה אולמן (תשס"ה, 12).

הבלשן חנוך ילון היה שותפו של עגנון לדיונים ופולמוסים לשוניים בלתי פוסקים במשך עשרות שנים. בצירוף מקרים סמלי, נפטרו עגנון וילון באותו יום עצמו. במכתב חושפני למדי לעגנון, שיש בו כדי לשפוך אור על היחסים שביניהם, הוא כותב: "בחלומי לפני לילות אחדים ראיתיך ואתה זועם עלי מאוד ומגיש לי פיסת נייר לעוסה בקצה, כאילו כתובה בה סיבת זעמך. מסתכל אני בה ואיני רואה שום דבר שבכתב, ונעלמת..." (דלמצקי-פישלר 2000א, 279). ילון היה גם שותפו של וויינרייך לתיאוריית "התחייה הבבלית" שנזכרה לעיל. יחסיהם של ילון ועגנון, וחליפת המכתבים ביניהם, נסקרו בהרחבה ובהעמקה במאמריה של דלמצקי-פישלר (דלמצקי-פישלר 2000א; 2000ב). עולה מהם, ככל הנראה, שהשימוש בידעות במקום יהדות לא נעשה בעצתו של ילון.²⁹ למרות זאת מצא עצמו ילון בצומת של רעיונות שכנגדם ביקש סדן להתריס ולהתריע דווקא מתוך קרבה אליהם. מבחינתו של סדן, ילון לא כיהה בעגנון בגין נטיותיו המשכיליות, שהיחסנות על ריב"ל היתה ביטוי, והידעות הייתה עדות להן; ובה בעת נטה לשתף פעולה עם וויינרייך, בהשערה שמשמעת ממנה קדמות רבה מדי של דרכי המבטא היידי. וכך מצא עצמו ילון נעקץ פעמיים, בשם שתי השקפות סותרות שהיו רחוקות מהשקפותיו — כמשכיל שולל "גלותיות", וכידישיסט שולל ציונות.

בין הפוסחים והפיסחים: גם פסח הוא חמלה?

آثَارُنَا دَارِسَةٌ
رُسُومُنَا جُرِفَتْ
وَالْبَقَايَا عَافِيَةٌ
وَمَا مِنْ مَّعْلَمٍ وَاحِدٍ
يُوحِي بِشَيْءٍ
يَدُلُّ عَلَى شَيْءٍ
أَوْ يُؤْمِي إِلَى أَيِّ شَيْءٍ.
(طه محمد علي، «عَنْبَر»)

אנחנו עקבותינו/ שרידי מגורינו נסחפו בַּזֶּרֶם/ וכל שנותר נִמְחָק כְּלִיל/

ציוני הדרך עד אחד/ אינם מעוררים דבר/

אינם מסמלים דבר/ אינם מורים על שום דבר.

(טאהא מוחמד עלי, "ענבר").³⁰

29 ברכה דלמצקי-פישלר ציינה לפניי כי המלצה ברוח זו אכן כתב ילון לאחר למעלה מעשרים שנה למקרא הספר המאוחר האש והעצים. וכך כתב במכתבו לעגנון: "עמ' רלד — 'ידעות'. כנראה נתכוונת ל'יאנדות' שעניינו 'יהדות'".

30 התרגום העברי לשירו של עלי הוא של אנטון שמאס, מתוך המהדורה הדו-לשונית (עלי 2006, 37).

במאמר זה ביקשתי, כאמור, להראות כיצד ישורון מזהה את אובדן המשמעות של יִהְיֶה לָךְ לְשֹׁכֶחַ עם חורבנה הפיזי והתרבותי של יהדות המצפון (שהמילה יִהְיֶה לָךְ לְשֹׁכֶחַ היא אחד ממסמניה), ועם הסירוב לגלות כלפי הפלסטינים בעת אסונם חמלה יהודית (שהמילה יִהְיֶה לָךְ לְשֹׁכֶחַ מסמנת גם אותה). באופן מפתיע וסמלי, עצם השימוש במילה "פסח" והמטען התרבותי שהיא נושאת מרמז ומאזכר את סיפור הפסח המקראי, המלמד שחמלה סלקטיבית היא אכזריות. פרשנים, בעיקר מיכאל גלזמן (1999), ראו באזכור הזה התרסה כנגד סיפור הפסח המקראי, והיחס לאחר הלא היהודי המשתמע ממנו. סיוע לפרשנות זו, שדומה שנתעלמה לחלוטין מפרשנים אלה, הוא העובדה הירועה, במודע או שלא במודע, לכל ילד שלמד חומש עם תרגום ארמי:³¹ שלשון "פסח" במקרא היא, לדעת מתרגמים, מדרשים, מדרקים ומפרשים מסורתיים, חמלה וחנינה, ו"לפסח" הוא לחמול, לחוס, לחון.³² כך כותב אבן ג'נאח: "ופסחתי עליכם [...] — עניינו הרחמים והחנינה". ואילו חז"ל, במכילתא דר"י, לַפֶּסֶח "ופסחתי עליכם", אומרים כך: "ר' יונתן אומר: 'ופסחתי עליכם' — עליכם אני חס, ואני איני חס על המצרים. הרי שהיה מצרי בתוך ביתו של ישראל — שומע אני 'נצל בגינו'?" ת"ל: "ופסחתי עליכם" — עליכם אני חס ולא על המצרים". הפסיחה/חמלה אינה טריטוריאלי — הפסיחה/חמלה היא סלקציה אתנית. וחמלה סלקטיבית — כלומר שתיקה על אסונו של "אחר" — היא גם אכזריות סלקטיבית.

שתיקתו של סדן בפולמוס "פסח על כוכים" הופכת אותו, ובמלוא החרפות, לשותק גם בעניין התביעות שהשיר מעלה. אין ספק שסדן הכיר היטב את פולמוס "פסח על כוכים" ואת התפקיד המרכזי שמילאה בו תיבת יִהְיֶה לָךְ לְשֹׁכֶחַ.³³ ברור גם שסדן הבין היטב את מהותו של הדיון, את עומקו של השימוש הפואטי בצומת טעון שכזה, את השלכותיו, את הקשריו התרבותיים והמוסריים. סדן חלק עם ישורון עמדות תרבותיות בסיסיות, כהתנגדות ל"שליטת הגלות", וכדור-לשוניות יוצרת — והיה יכול להבין ולחוש את עוצמת העלבון נוכח אי-ההבנה וההעלגה שנחלה אותה יִהְיֶה לָךְ לְשֹׁכֶחַ, כמו גם את משמעויותיו של עלבון כזה. אף על פי כן בחר סדן שלא להגיב ולא ליטול חלק בפולמוס מסיבות "פוליטיות" — מכיוון שעולמו (בניגוד לזה של ישורון) לא הכיל כלל "ערביות" ו"מזרחיות", הוא התקשה להפנות את יִהְיֶה לָךְ לְשֹׁכֶחַ (כפעולה לשונית וכעמדה מוסרית) כלפי הפלסטינים שנעלמו/הועלמו. אחד הבודדים שהבין לעומק את אמירתו של ישורון הוא גם זה שבחר לשותק. אולי השתיקה הזו מסבירה את העקיצה המרירה של ישורון נוכח ההתקפה עליו בעיתון דבר (שזוהה עם סדן), ואולי גם את האנקדוטה הבאה, המובאת מכאן שני:

31 אונקלוס מתרגם "ופסחתי עליכם": "ואיחוס עליכון", וכן בכל מקום שמופיע בו הפועל "פסח", וכן גם תרגום יונתן ברוב המקומות, וראו להלן.

32 עובדה לשונית זו נסקרת במאמר "פסח — חוס, חמל" (ויס תשכ"ד), העוסק כולו בעניין זה ומביא לו עשרות אסמכתאות. כל המובאות כאן לקוחות ממאמר זה.

33 הוכחה ודאית לכך היא העובדה שהוא מצטט את השיר "הונא מחטטת" שעוסק ביהנדס באינטסביבות — אבל דווקא בעניין אחר לגמרי, הוא עניין גלגול של פתגם. הוא מצטט אותו בשיבוש שם רשמי, "הונא מחטט", שאינו אופייני לדקדקן כסדן, החושף ומגלה — אולי את יחסו לישורון, אולי את יחסו ללשון הערבית (סדן 1964, 123).

ליווה וינפלד ערב אחד את רב סדן אל ביתו בבית-הכרם וזה סיפר לו כי היה בתל-אביב באיזשהו אירוע ופגש שם את אבות. "אני רואה שהצעירים מעלים אותך", סיפר סדן כי אמר לאבות. "לא חשוב מה אומרים הצעירים; חשוב מה אתה אומר!" השיב לו המשורר. "אני? הרי בקרוב איקרא לישיבה של מעלה!" אמר לו סדן. "אם כן אני עולה למעלה ומקים שם צעקה!", השיב לו אבות (צורית 1995, 239).

הסיפור הזה, יותר משהוא מבטא איזה צורך של "התקבלות", מסמל את הדור-שיח שבין הצועק ובין השותקים — חמלה בדרנית היא פסיחה; פסיחה מובילה לשתיקה; שתיקה היא הכחשה; הכחשה היא אכזריות; ונוכח שתיקה כזו "ציוני הדרך עד אחר/ אינם מעוררים דבר/ אינם מסמלים דבר/ אינם מורים על שום דבר", בלשונו של טאהא מוחמד עלי. הלשון — ויהנרס הלשון — אובדות בשתיקה. כציון דרך ללא דרך, כציפור חסרת כנף, כסימן שחברו מסומניו.

ביבליוגרפיה

- אולמן, אריה, תשס"ה. "האם היה מצפון לדוד המלך?", בלשנות עברית 55, עמ' 7–13.
- גורדון, אהרון ד', תרפ"ו. כל כתבי א. ד. גורדון ב, תל אביב: הוועד המרכזי של מפלגת הפועל הצעיר.
- גלזמן, מיכאל, 1999. "פסח על כוכים", תיאוריה וביקורת 12–13 (גיליון נושא: 48ל50 — חמישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, חורף), עמ' 111–123.
- דוד, יונה (עורך), 1959. ...את אשר בחרתי בשירה, תל אביב: הדר.
- דלמצקי-פישלר, ברכה, 2000א. "וזהאר עיני בהערותיך היקרות": חליפת המכתבים בין ש"י עגנון לחנוך ילון (תר"ץ–תשכ"ח)", קובץ עגנון ב, ירושלים: מאגנס, עמ' 225–290.
- _____, 2000ב. "עגנון, ילון וטור הלשון: שיקולי הסופר, הבלשן והפוסק בסוגיית הנורמטיביות", ספר רפאל ניר: מחקרים בתקשורת, בבלשנות ובהוראת לשון, ירושלים: כרמל, עמ' 144–165.
- הבוקר, 1961. "יהנרס או עולם התוהו", 26.5.61.
- הולץ, אברהם, 1995. מראות ומקורות: מהדורה מוערת ומאירת של הכנסת כלה לש"י עגנון, ירושלים ותל אביב: שוקן.
- הלמן, יוס-טוב, תש"ך. "קלוזנר המורה", העבר (אייר), עמ' 149–156.
- וויינרניך, אוריאל, 1968. מאדערן יידיש-ענגליש ווערטערבוך, ניו-יאָרק: יוואָ/שאָקען.
- וויינרניך, מקס, תשכ"ד. "ראשית ההברה האשכנזית בזיקתה לבעיות קרובות של היידיש ושל העברית האשכנזית", לשוננו כז–כח, עמ' 131–145, 230–251, 318–339.
- ויזלטיר, מאיר, 1975. "אבות ישורון אחד בעיר", הארץ, 11.4.75.
- וינפלד, דוד, 1974. "כמה מילים על אבות ישורון ועל שיר אחד שלו", סימן קריאה 3–4, עמ' 350–353.
- ויס, רפאל, תשכ"ד. "פסח — חמל, חוס", לשוננו 27(ב)–28, עמ' 127–130.

- וקסלר, פול, 2008. "כולנו (כמעט) היינו טורקים: על תפקיד הסורבית והשפות הסלאביות המזרחיות ביצירת היידיש (ועל העברית החדשה שמוצאה מהיידיש)", מטעם 13, עמ' 143–160.
- ורסס, שמואל, 1984. "סוגיית יידיש במסכת דב סדן", סדן: מחקרים בספרות עברית, תל אביב: אוניברסיטת תל-אביב, מפעלים אוניברסיטאיים, עמ' 9–33.
- _____, 1998. "יד שמאל דוחה וימין מקרבת", חוליות 5, עמ' 9–49.
- חבר, חנן, 2010. אל תגידו בגת: הנכבה הפלסטינית בשירה העברית, 1948–1958, תל אביב: זוכרות, פרהסיה ופרס.
- טברסקי, יוחנן, תשט"ו. "בחירה ויעוד", גליונות 28(2), עמ' 113–114.
- ישורון, אבות, 1961. רַעַם, תל אביב: דביר.
- _____, 1981. שער כניסה שער יציאה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- _____, 2001. כל שיריו, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- _____, 2009. מְלִכְדָּאָתָה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- כהן, ישראל, 1982. "מסכת מצפון", פסקי טעם: מסות על ספרות וסופרים, תל אביב: עקד, עמ' 153–156.
- כנעני, דוד, תשל"ב. ש"י עגנון בעל-פה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- כנעני, יעקב, תרצ"ד. "משה שולכוביץ", לשוננו ה, עמ' 299–331.
- מירון, דן, 1987. אם לא תהיה ירושלים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ניבאָרסקי, יצחק, 1977. ווערטערבוך פֿון לשון-קודש-שטאמיקע ווערטער אין יידיש, פֿאַרזי: מעדעם ביבליאָטעק.
- סדן, דב, 1959. על ש"י עגנון, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- _____, 1964. יריד השעשועים: גלגולי הלצה ופתגמים, תל אביב: מסדה.
- _____, 1966. "בצאתך ובאהלך", בצאתך ובאהלך: מנין מחקרי ספרות, תל אביב: מסדה, עמ' 9–50.
- _____, 1972. "חכמת יידיש — דברים ככינס ייאר בניו יורק", אבני מפתן, תל אביב: פֿאַרלאַג י. ל. פר, עמ' 348–349.
- _____, 1986. יידיש: תוך און אַרום, תל אביב: פֿאַרלאַג ישראל-בוך.
- סטוטשקאָוו, נחום, 1950. דער אוצר פֿון דער יידישער שפּראַך, ניו יורק: ייוואָ.
- עגנון, שמואל יוסף, ת"ש. אורח נטה ללון, ירושלים: שוקן.
- _____, תש"י. אורח נטה ללון, ירושלים: שוקן.
- _____, תשי"ב. הכנסת כלה, ירושלים: שוקן.
- _____, תשכ"ב. האש והעצים, ירושלים: שוקן.
- _____, תשל"ג. עיר ומלואה, ירושלים: שוקן.
- _____, תשל"ה. לפנים מן החומה, שוקן: ירושלים.
- עלי, טאהא מוחמד, 2006. שירים, בתרגום אנטון שמאס, תל אביב: אנדלוס.
- פרץ, י"ל, תרנ"ב. פּאַעזיע, ורשה: חמו"ל.
- _____, 1967. אין 19טן יאָרהונדערט, ניו-יאָרק: יוסף ליפשיץ-פּאַנד פון דער ליטעראַטור-געזעלשאַפט ביים ייוואָ.

צאנין, מרדכי, 1982. פֿולער יידיש-העבראישער ווערטערבוך, תל אביב: ה. לייוויק-פֿארלאג.
 צורית, אידה, 1995. שירת הפרא האציל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
 קאליש, אריה, 1952. "מע שרייבט אונדז", יידישע שפראך 12, עמ' 30.
 קלוזנר, יוסף, תש"ט. הלשון-העברית — לשון חיה, ירושלים: ועד הלשון העברית.
 קרמר, שלום, 1961. "שירה אקסנטרית", ידיעות אחרונות, 14.8.61.
 שולבוים, משה, תרל"א. השורדים מאת פרידריך שילר, לבוב: חמ"ל.
 שטיינמן, אליעזר, 1965. מסות, תל אביב: מפעלי תרבות וחינוך.
 שלום, ש', 1952. "התכחשות לרוח", דבר, 25.7.52.
 שמרוק, חנא, 1970. "הקריאה לנביא: שניאור, ביאליק, פרץ ונאדסון", הספרות ב(1), עמ' 241–244.
 שעכטער, מרדכי, 1986. לייטיש מאַמע-לשון, ניר-יאָרק: יידיש-ליגע.

Boyarín, Jonathan, 1996. *Thinking in Jewish*, London: University of Chicago Press.
 Frakes, Jerold C., 1988. *The Politics of Interpretation: Alterity and Ideology in Old Yiddish Studies*, Albany: State University of New York Press.
 Kerler, Dov-Ber, 1998. *The Politics of Yiddish: Studies in Language, Literature and Society*, Walnut Creek: AltaMira Press.
 Lachman, Lilach, 2000. "'I Manured the Land with My Mother's Letters': Avot Yeshurun and the Question of Avant-Garde," *Poetics Today* 21(1), pp. 61–93.
 Wex, Michael, 2005. *Born to Kvetch*, New York: St. Martin Press.

